ANDRZEJ SEPKOWSKI

Zbawić się na ziemi

O soteriologii immanentnej

WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

ANDRZEJ SEPKOWSKI

Zbawić się na ziemi

O soteriologii immanentnej

WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO

ŁÓDŹ 2014

Andrzej Sepkowski – Uniwersytet Łódzki, Wydział Studiów Międzynarodowych
i Politologicznych, Zakład Metodologii Badań Politologicznych
i Prognozowania Politycznego, 90-127 Łódź, ul. Składowa 41/43

RECENZENT

Patrycja Jakóbczyk-Adamczyk

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

PROJEKT OKŁADKI

Barbara Grzejszczak

© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2014

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.06478.14.0.M

ISBN (wersja drukowana) 978-83-7969-086-2
ISBN (ebook) 978-83-7969-201-9

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63, faks (42) 665 58 62

SPIS TREŚCI

WSTĘP	7
1. CZŁOWIEK I WIARA	11
2. ZBAWIENIE	45
3. W STRONĘ NADZIEI	79
4. IDEOLOGIE	109
5. DEMOKRACJA	139
6. DUCH I PRAKTYKA UTOPII	167
7. ZBAWIENIE W POSTĘPIE	197
8. ZBAWIENIE W NARODZIE I EUROPIE	223
9. POLSKIE WIZJE ZBAWIENIA	253
10. ZBAWIENIE DLA WSZYSTKICH — GLOBALIZACJA	277
11. KROKI W PRZYSZŁOŚĆ	303
BIBLIOGRAFIA	329

WSTĘP

Poszukiwanie wiedzy prawdziwej, pewnej i przydatnej w życiu codziennym, jest odwiecznym zadaniem nauki i niekiedy wysiłki naukowych poszukiwaczy spełniają na niczym, niekiedy pojawiają się wyjaśnienia, które tylko przez pewien czas satysfakcjonują i przestają wtedy, kiedy zmienia się kulturowa homeostaza świata, a takie zmiany ukrywane bywają tak głęboko, że nie sposób ich dostrzec przez „okulary”, o których wspomina filozof, gdyż to te kultury są twórcami tych intelektualnych „okularów”, za pomocą których interpretujemy rzeczywistość¹. Dziś patrzymy na naszą rzeczywistość przez szkiełka oświeceniowego racjonalizmu z wmontowanym weń mechanicznym strukturalizmem i teleologicznym indywidualizmem. Za ich sprawą chyba zbyt łatwo i często przechodzimy od konstruowanych ekstrakcji modeli do rzeczywistości i traktujemy te modele jako autonomiczne, samosterowne. Lubimy – zauważała B. Skarga – kreślić wielkie linie rozwoju pomijając wszystko to, co powstało poza nimi². Ale lubimy także analizować to, co już analiz zdaje się nie wymagać i uważamy, że jest to potrzebne. „Racjonalne” nauki usypiają nas i zniewalają – konstatował L. Szestow – a rzekomo coraz doskonalsze myślenie przeobraża nas w bezwolne, pokorne istoty, potrafiące szukać w życiu wyłącznie „porządku” oraz widzieć i mieć zasady i normy ustanowione przez ów „porządek”³.

Rozum przenika rzeczywistość wedle kartezjanizmu, a wedle Pascala tylko nieco rozświeśla otaczający nas mrok, bo rzeczywistość wciąż pozostaje niepojęta mimo takich wzlotów rozumu. Wciąż nie potrafimy

¹ R.M. Pirsig, *Lila czyli rozprawa o moralności*, Poznań 1995, s. 81.

² B. Skarga, *Kłopoty intelektu*, Warszawa 1975, s. 9.

³ L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, Kraków 1993, s. 21.

przewidzieć przyszłości, mimo iż rzekomo poznano zasady rządzące tą rzeczywistością, która rodzi przyszłość. Przez długi czas racjonalizm epistemologiczny łączył się z irracjonalizmem ontologicznym za przyczyną niepojętego człowieka – irracjonalnej części racjonalnego świata. Poszukując mądrości poza nim samym nader często poprzestawaliśmy na pozorach pewności, a owocami są rozpoznania, jakie nie przydają się w praktyce życiowej. Nietrudno zauważyć, że przez dekady jakościowe czynniki zmian były na planie trzecim zainteresowań ludzi nauki, a determinanty stamtąd wypływające traktowano jak mało znaczące korektory postaw i zachowań, choć klóciło się to z indywidualnymi odczuciami, bo nigdy nie kwestionowaliśmy mocy naszych strachów i nadziei, pragnień, emocji. Nie zauważając poczęliśmy szukać remediów w metodach jakościowych, nie zawsze wykazując się umiejętnościami poszukiwaczy. Do takiego mniemania wiedzie nas choćby lektura pracy, w której przypisuje się ogromne role metodom jakościowym, jakimi są wywiad pogłębiony, czy obserwacja uczestnicząca (*Metody badań jakościowych* pod redakcją N.K. Denzina i Y. Lincoln). Zdaje się to tylko nieporozumieniem, gdyż w obu „metodach” spotkamy czynniki jakościowe i ilościowe. Jakościowe jednak są częścią integralną praktycznie każdej metody, nawet takiej, jaka bywa uznawana za ilościową i przekonamy się do tego analizując nasze metapoznanie. Być może nie wszystkie one nie są tak „racjonalne”, jak chcieliby tego niektórzy, ale skoro mają tak istotny wpływ na zachowania wielkich grup ludzkich, to interesować się nimi musimy pytając wpierw, czym są nadzieje, strachy, pragnienia zbawienia, spełnienia w doczesności i transcendencji.

Takich pytań zdaje się jednak brakować, trochę dlatego, że – jak zauważała ze sporym sarkazmem M. Janion – brak odkrywczości wypowiedzi został w naszym czasie uznany za pożądaną normę⁴. Swoistą konsekwencją tego stanu w nauce jest to choćby, że wyżej cenione przez praktyków bywają propozycje publicystów, ale tu zauważmy też, że owi „publicyści” to nader często przedstawiciele świata nauki. Na stare pytania niby udziela się nowych odpowiedzi, ale te bywają zwykle reinterpretacjami dawno udzielonych i miast prowokować tylko usypiają tymi pozorami pewności. Nie roszcząc sobie najmniejszych pretensji do odkrywczości chcieliśmy zaprezentować kilkanaście wymiarów soteriologii ziemskiej – wyobrażeń zbawienia w doczesności, choć, być może lepiej mówić o spełnieniu. Chcemy zaproponować próby zrozumienia i wyjaśnienia integralnego skupiając się nie na przyczynowym wyjaśnianiu skutków, ale wyjaśnieniu „racjonalnym” i pozaracjonalnym ze

⁴ M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków 2007, s. 9.

zwróceniem szczególnej uwagi na struktury motywacyjne działań ludzkich, tak często nieobecne w wysiłkach nauk społecznych.

Najczęściej spotykane strategie wyjaśniania zwykle opierają się na splocie determinant tworzących teorie cząstkowe, jednostronne, opierane zwykle na aspektach wydarzeniowych. Dowiadujemy się z nich tego, jak zrealizowała się jakaś alternatywa, zbyt często jednak nie odnajdując równie prawdziwych mocy sprawczych, jakich nie da się kwantyfikować na sposób taki, jakim mierzymy te policzalne. Takim sposobem nasze wysiłki, jak powiadał K. Popper, są „historią niedopowiedzianych snów, uporu, błędów”⁵. Prowadzący nieustanny dialog z historią rozumienia i wyjaśniania złożoności naszego świata badacze odkrywają coraz to nowe rysy procesów, zjawisk, nowe determinacje, zwykle nie docierając do podskórnego nurtu „historii nieświadomej”, do afektów, motywacji, oczekiwań będących czymś pierwotnym dla świadomych myśli i wpływających z nich działań. Obiegową mądrością nauk społecznych – utrzymywał nie bez racji M. Ridley – jest twierdzenie, że natura ludzka to rezultat wychowania i doświadczenia jednostki. Nasze kultury nie są jednak zbiorami arbitralnych nawyków, ale ukierunkowanym wyrazem naszych instynktów⁶.

Zdaniem wielu (Bourdieu, Popper) nauki społeczne muszą unikać pułapek redukcjonizmu zawierzając obiektywistycznym punktom widzenia, które kuszą do reifikacji struktur społecznych i uznawania ich za byty autonomiczne. Ci badacze proponują nawrót do romantyzmu epistemologicznego uznając, że winniśmy uznawać wizje i interpretacje podmiotów społecznych, od jednostek poczynając, za oczywisty komponent rzeczywistości świata społecznego. Nie kwestionując obiektywizmu wielkich struktur winniśmy mieć także na uwadze wolę, projekcje i emocje jednostek i zbiorowości. A także to, że jednak ludzkie postrzeganie i poznanie są w nas elementami nieprzewidywalnymi, a one przesądzają o ukierunkowaniu działań mających kreować Nowe.

Zwłaszcza praca nad kształtami amerykańskiej religii obywatelskiej⁷ uczulała autora na problem determinant jakościowych, bez ich uwzględnienia próba analizy tego fenomenu musiałaby zakończyć się fiaskiem. W pracach wielu badaczy problem zbawienia tu, na ziemi, pojawił się nader często, acz najczęściej w charakterze ozdobnika. Zauważali, że ludzkie pragnienia i potrzeby spełnienia mają charakter generujący, ale poprzestawali na tym zauważając ogrom trudności

⁵ K. Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, New York 1966, s. 216.

⁶ M. Ridley, *O pochodzeniu cnoty*, Poznań 2000, s. 16.

⁷ A. Sepkowski, *Początki misji. Narodziny amerykańskiej „religii obywatelskiej”*, Toruń 2008.

w konceptualizacjach dotyczących ich ról społecznych. Te trudności rzeczywiście są ogromne i wymagają zdecydowanie interdyscyplinarnego podejścia, także niełatwego choćby za sprawą nieprzystawalności metod wielu nauk. Kilka prób, uwzględnionych w jedenastu poniższych zbliżeniach, było wielką inspiracją do zmierzenia się z tą powikłaną materią. Te zbliżenia powstały z przekonania, że chyba powinniśmy spojrzeć inaczej na czynniki jakościowe pytając przede wszystkim o możliwości ich badania, a jesteśmy przekonani, że dają się badać, kwantyfikować, ale tylko przy wysiłku specjalistów wielu nauk humanistycznych. Taki wysiłek zdaje się konieczny, jeśli chcemy wiedzieć więcej o sobie samych przyjmując za punkt wyjścia tezy A.C. Clarke'a z *Childhoods End*, a ten naukowiec i pisarz twierdził, że nasze zadufanie w wiedzę jest zdecydowanie za duże, że dopiero wychodzimy z wczesnego dzieciństwa ucząc się chodzić. To samo spotkamy u Teilharda de Chardin, a wedle niego „energetycznie” ludzkość jest wciąż młoda, wciąż świeża⁸. Chciałoby się dodać, że wciąż zdarzają się jej błędy, jakie zwykle towarzyszą odważnej, bezkompromisowej, ale naiwnej, zbyt spontanicznej młodości człowieka.

Autor jest daleki od postawy konstruktywistycznej, utrzymywania, że wszystkie światopoglądy są arbitralne, wszystkie prawdy względne, ale też równie daleki od tych, którzy na siłę „obiektywizują” poszukując przede wszystkim tej pewności Ricouera. Zgadza się natomiast z K. Popperem powiadającym, że cała nasza wiedza naukowa jest wiedzą przypuszczeń, wiedzą hipotetyczną⁹. Stąd wiele sugestii ma charakter właśnie przypuszczeń wynikających z przeświadczenia, że w próbach zrozumienia i wyjaśniania istoty świata społecznego coś nam jednak umyka, a potrzeba zrozumienia tego świata staje się paląca właśnie w naszej ponowoczesności, w której nie porozstawiano drogowskazów, w której niemal wszystko staje się zamazane, nieczytelne. Mimo rosnącej liczby informacji „społeczeństwo jako całość wydaje się mniej czytelne, wręcz nieprzejrzyste”, jak zauważał Z. Bokszański¹⁰, a to stanowić musi wyzwanie dla nauki, jeśli ta chce pomagać w rozumieniu i wyjaśnianiu złożoności świata.

Można spodziewać się reakcji tych, którzy hołdują innym sposobom poszukiwania prawd naukowych, oskarżeń o korzystanie z „metody kubłowej”, uprawiania pseudonauki, i tym podobnych, ale, zdaniem autora, każda droga jest dobra, jeśli pozwoli nam na uwzględnienie nowych przesłanek do nowych wniosków.

⁸ T. de Chardin, *The Future of Man*, New York 2004, s. 62.

⁹ K. Popper, *Wiedza obiektywna*, Warszawa 2002, s. 3.

¹⁰ Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005, s. 25.

CZŁOWIEK I WIARA

Celem nauki jest poszukiwanie dobrych wyjaśnień dla wszystkiego, co według nas potrzebuje wyjaśnienia – pisał K. Popper¹, a naszym zdaniem czynnik historii nieświadomej, jakim jest pragnienie zbawienia/spelnienia nie tylko w transcendencji, ale i w doczesności potrzebuje i zrozumienia i wyjaśnienia, jeśli już zauważamy jego niezwykle, generujące role, a takie chyba nie dają się kwestionować. A zauważamy te role nie tylko w literaturze pięknej powtarzając czasami, że pragnąc spełnienia w wielu wymiarach chcemy stawiać Bogu świeczkę, a diabłu ogarek i wtedy nie zdajemy sobie sprawy z prawdziwości takiego powiedzenia potwierdzanego przecież codzienną praktyką każdego z nas. Można to interpretować tak, że myśląc o Bogu mamy na uwadze zbawienie poza tym światem, a o diable spełnienie tu i teraz, nawet wtedy, kiedy jesteśmy zadeklarowanymi ateistami, choć nietrudno zauważyć, że ateizm może być postawą równie dogmatyczną jak jej przeciwieństwo – zauważał R. Dawkins². W tej żmudnej praktyce codzienności pragniemy także tego, co zwie się pewnością istnienia, ale nie możemy żyć bez jej przeciwieństwa – niepewności, która nieustannie otwiera nas na transcendencję i przywołuje to stare pytanie o to, czy po drugiej stronie życia istnieje inne, a jeśli istnieje, to jakie miejsce nas tam czeka i czy możemy już teraz jakoś zapewnić sobie w miarę wygodne. A kiedy pytamy, sama myśl o wszechobejmującej konieczności przejścia tej bariery mrozi przecuciem zniewolenia.

Nie jesteśmy wystarczająco tchórzliwi – pisał Cioran – by nadać życiu pewność stałości i ostateczności³. Takie tchórzostwo odebrałoby

¹ K. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 2002, s. 231.

² R. Dawkins, *Bóg urojony*, Warszawa 2008, s. 11.

³ E. Cioran, *Księga złudzeń*, Warszawa 2004, s. 56.

nam nadzieje, marzenia, strachy, uczyniłoby świat koszmarem pewności, a wbrew pozorom nie chcemy żyć w takim koszmarze, choć czasami powtarzamy, że jednak chcemy mieć pewność, bo niepewność jest dręcząca, niepokojąca, stale budzi uczucie niedosytu, bez którego tak trudno byłoby nam żyć. Miotając się między potrzebą pewności, a jej przeciwieństwem często dochodzimy do wniosków, że chyba jednak nie wiemy, jak i gdzie chcemy żyć ulegając tysiącom złudzeń przekładających się na działania, mniej czy bardziej „racjonalne”. Te złudzenia są tak oczywiste, że czasami niektórych nawet nie zauważamy, nie zauważając także tego, że ci, którzy zaspokajają naszą potrzebę złudzeń, często chcą nad nami zapanować – jak powiedział E. Topitsch⁴. Ale, tonąc w złudzeniach, wiemy, że chcemy wiedzieć także o nich, poznawać naturę tych złudzeń, a przez to samych siebie z poczuciem niedokńczoności naszego poznania, choć nie wszyscy chcą wiedzieć czym są owe złudzenia. Nurtują nas niejasne niepokoje o to, że nie jesteśmy jednak autentyczni, że nie potrafimy właściwie oceniać świata i siebie, że jesteśmy warunkowani wieloma nierozpoznanymi jeszcze determinantami, choć może nie do takiego stopnia jak sugerował to filozof⁵. Chcemy to czynić w poczuciu, że nic co ludzkie....

Nie wiedząc jak, mimo tylu drogowskazów, chcemy żyć, by godnie przejść naszą wędrówkę w czasie, nie zapominając przy tym nawet na chwilę o zbawieniu poza ziemią, czynimy wszystko, by zbawić się tu, na ziemi, poszukiwać spełnienia materialnego i duchowego i czynią to nawet ci, którzy kwestionują takie spełnienie, bo spełniać się można także w kontestacji, choć czasami to zdaje się ocierać o granice dewiacji. Przede wszystkim, co zauważamy na każdym kroku, poszukujemy spełnienia materialnego, zbawienia w rzeczach, dla rzeczy i przez rzeczy, bo to jest łatwiejsze wtedy, kiedy czujemy, że brak nam pełni duchowej, intelektualnej i chcemy potwierdzać postać naszej tożsamości właśnie tysiącami nowych rzeczy, potrzebnych i mniej potrzebnych. Wtedy, ponieważ odkrywamy, że życie, jakim żyjemy, jest puste – pisał O. Marquard – pragniemy, by ono i wszystko w nim było co najmniej podwojone: drugi telewizor, drugie auto, drugi dom⁶. Ale i takie podwojenie zbyt często nie daje satysfakcji, tego upragnionego poczucia spełnienia, choć czujemy, że osiągnięcie takiego stanu mogłoby okazać się dla nas katastrofalne, bo całkowite spełnienie, coś niewyobrażalnego, może oznaczać marazm. Czasami zdaje się nam, że przez rzeczy podwajamy się także duchowo przyjmując wobec innych postawy i za-

⁴ Cyt. za: R. Baader, *Śmiercionośne myśli. Dlaczego intelektualiści niszczą nasz świat*, Wrocław 2009, s. 129.

⁵ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, Warszawa 2004, s. 141.

⁶ O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, Warszawa 1994, s. 38.

chowania, jakie świadczyć mają o naszej inności, wyjątkowości. Boleśnie odczuwamy także przejściowość niemal wszystkiego, co nas otacza, zwłaszcza w ponowoczesności, kiedy tak wiele zmienia się z dnia na dzień zaskakując nas i budząc poczucie trwałego niedosytu⁷. Tu nie wystarcza nawet podwojenie czy potrojenie posiadanych dóbr, bo w epoce dekretowanego dobrobytu potrzebujemy już niezliczonej ilości przedmiotów, zdecydowanie więcej niż w epoce przemysłowej i bez nich ciężko nam budować własną tożsamość⁸. Dziś już nawet nie mówimy o reifikacji godząc się z tym, że wszyscy jesteśmy urzeczowieni bardziej lub mniej, ale pewnie będziemy bardziej. Godzimy się tylko z banalnymi w gruncie rzeczy twierdzeniami, że im bardziej staramy się osiągnąć szczęście, tym bardziej jest ono ulotne⁹.

Pustkę, mimo ogromu rzeczy martwych wokół nas, odczuwaną czasami przez każdego, pogłębia egzystencjalna samotność, jakiej doświadczamy wszyscy wgłębiający się w tajniki egzystencji i weryfikujący powiedzenie Lukrecjusza: „Życie nie jest własnością niczyją, lecz wszystkich dzierżawą”. Nawet podwojeni, potrojeni w rzeczach nie zawsze czujemy, że zbliżyliśmy się ku tej pełni i czasami, acz nie zawsze, otwieramy się na inne, zawsze otwarte wymiary spełnienia przez wiedzę, samodoskonalenie umysłu albo ciała, jak robią to asceci albo prawdziwi sportowcy. Choć czasami nie chcemy tego zauważać, to przecież bezustannie, bez względu na wiek, myślimy o spełnieniu emocjonalnym i intelektualnym, pragniemy go i zbyt często poddajemy się po małych porażkach. Każdy pragnie kochać i być kochanym, przeżywać wielką, oczywiście spełnioną, miłość, każdy chce odczuwać swoistą ekstazę emocjonalną i chyba jednak każdy dąży do spełnienia intelektualnego na swój sposób, zależnie od możliwości. Nie oznacza to przecież, że każdy chce zostać mędrce na wzór starożytnych, ale chce wyróżniać się na tle innych, choćby przez lepszą znajomość tajników jakiejś dziedziny, niekiedy bardzo wąskiej. Wszystko po to, by spełniać się przed innymi z wyższością eksperta i budzić podziw innych taką, swoistą postacią spełnienia. Zresztą, można godzić się z autorem twierdzącym, że większość ludzi nie wie, czego chce, dopóki nie zobaczy tego w określonym kontekście społecznym¹⁰. Natomiast dość trudno zgodzić się z E. Cioranem, powiadającym, że im bardziej się jest, tym mniej się chce¹¹. Tak mogą twierdzić ludzie czujący smak spełnienia material-

⁷ A. Finkielkraut, *Zagubione człowieczeństwo*, Warszawa 1999, s. 114.

⁸ J. Riffkin, *Wiek dostępu*, Wrocław 2003, s. 117.

⁹ D. Icke, *Wolność. Przewodnik dla robotów*, Katowice 2009, s. 137.

¹⁰ D. Ariely, *Potęga racjonalności. Ukryte siły, które wpływają na nasze decyzje*, Wrocław 2009, s. 21.

¹¹ E. Cioran, *Upadek w czas*, Warszawa 2008, s. 21.

nego i duchowego, a filozof pisząc patrzył na to z ogromnym bagażem doświadczeń, ale nie ci, którzy jeszcze go nie doświadczyli i karmią się tylko złudzeniami spełnienia.

Poszukując wszystkich postaci spełnienia, tych ziemskich namiastek zbawienia na zawsze, cały czas myślimy o ciemnych zasłonach dzielących nas od niewiadomego, czasami bezkrytycznie przyjmujemy, a czasami kwestionujemy wizje teologów mówiących nam o tym, co poza tym ziemskim życiem, ale świadomość kresu sprawia, że myśli o życiu poza życiem nie opuszczają nas, zwłaszcza od linii, za którą czekający na życie odkrywają, że teraz pozostaje im czekanie na śmierć. Czynimy to i chyba rację miał C.G. Jung powiadając, że wszystko, co spoczywa w nieświadomości chce stać się zdarzeniem¹², a w naszej nieświadomości mamy i piekła, i raje.

Tylko intuicyjnie rozpoznajemy naszą nieświadomość wypełnioną tysiącami symboli, ale odczuwamy zakodowany w niej ogrom strachów i nadziei na trwanie, wtedy zwłaszcza, kiedy znajdujemy się w sytuacjach niezwykłych, ekstremalnych. Choć jeszcze zdaje się niepoznawalna, to powinniśmy próbować ją poznawać pomni nauk Kanta przekonującego do nieodzowności metafizyki, a taka nieodzowność kieruje nas w stronę nieistniejącego paradygmatu człowieka, paradygmatu, jakiego chyba nie stworzymy, choć próbujemy od wieków. Obezwładnieni przywiązaniem do innych paradygmatów powinniśmy powoli zbliżać się do „ostatecznych” problemów ludzkiego istnienia, choć te są pogrążone w irracjonalności, nieuchwytniej dla naszego intelektu – powiadał G. Lukacs¹³. Musimy zacząć próbować je poznawać choć w części, bo przede wszystkim chcemy przeżyć to życie jak najpełniej poruszając się między byciem i posiadaniem, często uzależniając posiadanie od bycia, a bycie od posiadania, często nierozumiejąc tego starego dylematu „mieć” czy „być”, mimo iż ten istnieje cały czas w historii ludzkiej, nie od chwili takiego wyartykułowania go przez E. Fromma. Wydaje się, że taki dylemat, mający rzekomo być największym dylematem końca wieku XX, nie jest nim w ogóle, zwłaszcza dla tych, którzy nie sycili się posiadaniem, ale i nie jest nim dla tych, którzy posiadają wiele. Nie jest tak wielkim dylematem i nie będzie nim nigdy, co jest także prostą konsekwencją dualności człowieka.

Poszukiwanie przez autora wyjaśnień różnych zachowań wielkich zbiorowości, zwłaszcza amerykańskiej, inspirowało sięganie po determinanty jakościowe zachowań i postaw jednostek i zbiorowości, zwykle niedoceniane w nauce i metodach w niej stosowanych, między nimi

¹² C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, Warszawa 1993, s. 15.

¹³ G. Lukacs, *Antynomia myśli mieszczańskiej*, [w:] B. Jasiński, *Lukacs*, Warszawa 1985, s. 215.

po wyrastające z wiary nadzieje, strachy zbiorowe i rozpinane między nimi pragnienia urzeczywistnienia się w treści człowieka i zbiorowości. Bez ich uwzględniania zarówno zrozumienie, jak i wyjaśnianie wielu zjawisk, procesów staje się coraz trudniejsze, a bez tego nauka traci swoje walory praktyczne. Nietrudno zauważyć to, jak zmalały jej możliwości predykcyjne, jak oddala się od nagiego życia zajmując się sama sobą i starając się przekonywać do tego, że jest nieodzowna. Nie potrafimy przewidywać nawet zdarzeń czy procesów, do których mamy niekiedy setki mocnych przesłanek, a, być może, uwzględnianie owych determinant mogłoby nam pomóc choćby tylko w zrozumieniu.

Wiemy dobrze, jak trudne jest przewidywanie, ale nie możemy jego braku w nauce tłumaczyć tym, iż jest niemożliwe, bo takim sposobem uniemożliwiamy wszelkie planowanie, kolonizację przyszłości, która jest przecież naszą codziennością i oczywistą koniecznością. Nadto, takie poszukiwania zdają się niezbędne, zwłaszcza w naszym czasie, za sprawą nagłych, szybkich zmian, czasie coraz bardziej otwartym na atakującą nas przyszłość, pełnym nowych obietnic, o jakich nie mogli nawet myśleć nasi przodkowie przyjmujący z nieznanym nam fatalizmem to, co przynosi los. To czas zmuszający do radykalnych reorientacji stylów myślenia, postaw, zachowań i zdaje się, że symptomy niektórych już zauważamy, bo chyba jednak z jednostek epimetejskich powoli, bardzo powoli zmieniamy się w prometejskie. A prometeizm, wedle M. Boxela, oznacza myślenie na zapas, gdy epimeteizm – myślenie poniewczasie, a takie zachowania cechowały bliźniaków-tytanów – Prometeusza i Epimeteusza¹⁴. Powoli, zdaniem wielu zbyt powoli, zaczynamy myśleć o jutrze i sobie samych w jutrze. Wciąż za mało, bo nietrudno dostrzec, że tak częste diagnozy nie pociągają za sobą nawet prób terapii, a takie byłyby możliwe, gdybyśmy śміiej tworzyli prze-myślane projekty jutra i konsekwentnie zmierzali ku nim korygując je po drodze, nie zawierając swoiście pojmowanemu determinizmowi. Powiada się, że skoro jutro jest nieprzewidywalne, to tworzenie takich projektów mogących uzdrawiać nasz świat jest bez sensu. Jest w tym sporo zdroworozsądkowych racji, ale zauważmy, że nie kwestionujemy takich projektów w odniesieniu do nas samych, bo przecież jako jednostki uparcie i konsekwentnie kolonizujemy to jutro wiedząc o tym, że jest nieodgadnione, a mimo to osiągając wiele zawieszonych w nim celów. Ale wiemy także – zauważał F. Hayek – jak wiele uczymy się na zawiedzionych oczekiwaniach wtedy, kiedy te cele są nieosiągalne¹⁵.

W takim sensie możemy stać się prometejscy, o ile jesteśmy skłonni zawierzyć A. Tofflerowi, który od lat utrzymuje, że: „Na naszych

¹⁴ M. Von Boxel, *Encyklopedia głupoty*, Warszawa 2005, s. 39.

¹⁵ F.A. Hayek, *Konstytucja wolności*, Warszawa 2006, s. 43.

oczach, w naszym życiu rodzi się nowa cywilizacja, a ślepcy usiłują ją uśmiercić. Ta nowa cywilizacja niesie ze sobą nowy styl życia rodzinnego, zmiany w sposobie pracy, odnoszenia się do siebie i życia, nowy kształt życia gospodarczego, nowe konflikty polityczne, a przede wszystkim nową świadomość¹⁶. Zbyt wolno godzimy się na to, że jednak zmienia się wiele, o ile nie wszystko, ale jednak godzimy się z tym, że na naszych oczach staje się Nowe. W takim czasie powinniśmy wyraźniej określać granice wiedzy i wiary, odkrywać, do jakiego stopnia wiara tworzy przestrzeń obietnicy, aktywizuje, ale także winniśmy dostrzegać nowe przestrzenie przyzwolenia dla działania. I mamy tu na myśli wiarę w immanencję i w immanencji, na wiarę będącą przyzwoleniem na konkretne działania polityczne i inne, rzekomo zgodne z naszą wolą. Możemy, a nawet może musimy poszukiwać postaci zbiorowego prometeizmu, jeśli chcemy, by szybkie zmiany nie wywoływały poczucia bolesnej straty, ciągłej tęsknoty w ogólnym nastroju depresji, powodującym uczucie ciągłego wyczerpania, a wedle Tofflera to one są wielką przeszkodą na drodze ku prometeizmowi¹⁷. Możemy to potwierdzać przyglądając się choćby jakości naszego społeczeństwa.

W takim czasie jak nasz koniecznością jest reorientacja jednostki i zbiorowości na nowe cele i sposoby ich osiągania, bo tym naturalnym dążeniem każdego z nas jest osiąganie spełnienia materialnego i duchowego, spełnienia bez granic, bo nigdy nie wiemy, co zaspokoi nasze pragnienia posiadania i bycia, czy one w ogóle są do zaspokojenia, czy te, które nas dręczą teraz, są ostatnie, najważniejsze. Nie wiemy nawet jak wygląda nasze zaspokojenie „bycia”, czym jest, czym być może. Ale myślimy o tym bezustannie nie pytając o to, dlaczego oczywiste pytanie o spełnienie i jego granice jest tak ciche mimo konsumpcyjnego zgiełku, permissywizmu obyczajowego, poczucia coraz większej zewnątrzsterowności i zagubienia w znakach i symbolach ponowoczesności. Pytający o to samo filozof odpowiedział po prostu, że pytanie człowieka o zbawienie w doczesności zbyt go obciążało i dlatego zostało usunięte poza kwestionariusz pytań życiowych¹⁸. Próby odpowiedzi na te, codzienne przecież, pytania wymagały zbyt wiele wysiłku, były równoznaczne z koniecznością pełnej, krytycznej oceny siebie samego jako pragnącego „mieć”, a taka zdaje się niemożliwa z wielu względów. Wspominamy o spełnieniu już właśnie tu, bo jego pragnienie jest mocno bijącym źródłem tej „małej” wiary. Powrócimy do pytań o nie niżej.

Chyba jednak nie do końca potrafimy się pozbyć i pytań i odpowiedzi o spełnienie w jego wielu wymiarach, bo takie nieme pytanie prze-

¹⁶ A i H. Toffler, *Budowa nowej cywilizacji. Polityka trzeciej fali*, Poznań 1996, s. 17.

¹⁷ A. Toffler, *Szok przyszłości*, Warszawa 1974, s. 115.

¹⁸ O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, Warszawa 2001, s. 78.

jawia się na każdym kroku, w każdym zamiarze działania i działaniu samym. Jest przecież pytaniem o to, kim chcemy być, jak żyć i istnieć w nas, mimo że nie zostało wyrażone wyartykułowane, a także pytaniem o to, czy czyniąc to, co czynimy, czynimy to dla własnego dobra, o ile wiemy, czym jest to dobro, czy potrafimy dobrze czynić coś sami. To także nigdy nie jest proste, a czasami bywa tak skomplikowane, że nie chcemy wiedzieć czym jest. Doświadczenie podpowiada nam, że od takich pytań nie sposób się uwolnić, one pojawiają się znikąd, dręcząc, nieustannie zmuszają do udzielania praktycznych odpowiedzi czynami, zachowaniami, czasami sensownymi, czasami nie. Bywa, że one często rodzą działania chaotyczne, generowane przypadkowymi zdarzeniami, bodźcami, jakie często zwiemy okazjami życiowymi albo zwykłym pechem. Poszukując zbawienia, o którym będziemy mówić szerzej w rozdziale drugim, może powinniśmy, mając na myśli taką dozę chaosu w okazjonalnych działaniach, może powinniśmy inaczej spojrzeć na dość kontrowersyjną sugestię: „Musimy zarządzać własnym życiem zupełnie tak, jakbyśmy prowadzili niewielkie przedsiębiorstwo”¹⁹. Możemy spojrzeć na nią inaczej tylko wtedy, kiedy czujemy się na siłach poprowadzić to „przedsiębiorstwo”, a wiemy przecież, że wielu ludzi uznaje to za zadanie ponad siły i poszukuje plenipotentów odnajdując ich często przypadkowo i zawierając im z wiarą w to, że jednak dobrze wybrali. Niektóre reguły takiej przedsiębiorczości z pewnością byłyby przydatne, ale niektóre mogłyby prowadzić nawet do bankructwa, a mogłoby stać się tak w przypadku, gdybyśmy choćby regułę maksymalizacji zysku zamienili na regułę maksymalizacji przyjemności nie myśląc tu o ich wyrafinowanych formach, ale o zwykłych, codziennych przyjemnościach, jakich sobie odmawiamy w imię imaginowanego, większego dobra w przyszłości.

Nie trzeba przekonywać się do tego, iż nie można prowadzić takiej „firmy” nie powodując się ani wiedzą, ani emocjami i impulsami, a to są siły sprawcze większości z nas dla N. Chomsky’ego i chyba trzeba się z nim zgodzić²⁰. Próbuując czynić to samodzielnie zdobywamy się na wysiłek, który może dać nam poczucie pełni, ale także uczynić przegranym, a nawet życiowym bankrutem. Wydaje się, że określając status naszego „przedsiębiorstwa” musimy zadawać intensywne pytania o to, dlaczego jako jednostki tracimy swą indywidualność w masie, dlaczego tylko w niej możemy sublimować i desublimować emocje, kultywować wartości, a jeśli tak, to czy nie powinniśmy moderować struktur tej masy tak, aby były rozwiązaniem optymalnym dla jak największej czę-

¹⁹ A. Aldridge, *Konsumpcja*, Warszawa 2006, s.

²⁰ N. Chomsky, *Media Control*, New York 2002, s. 20.

ści tej masy i to nie w imię jej, ale naszego dobra, bo czynilibyśmy to w imię spełniania się w masie i przez masę. Pytając winniśmy pamiętać o tym, że wobec tej „masy” nie można określić się na długo i cały czas trzeba korygować, dopełniać więzy między nami a nią nie do końca zawierzając pośrednikom, jakich w życiu każdego z nas nie brakuje. Winniśmy pytać także o to, czy wiedza dostarczana nam choćby przez psychologów i socjologów wystarcza dla tworzenia siebie, a jeśli nie, to jak mamy zdobywać ją w sobie i czy jest to możliwe. Wiemy albo tylko wierzymy w to, że najważniejsze procesy społeczne zachodzą wewnątrz masy i są konsekwencją indywidualnych jakości²¹. To czasami skutecznie zniechęca do poszukiwania siebie w sobie, a nikt nie przekonuje nas do tego, że mit „jednostki społecznej” jest tylko mitem, który nie wyjaśnia właściwie niczego. Wierząc weń nie musimy jednak domagać się pełnych wyjaśnień dotyczących nas samych, bo takie są nieosiągalne, ale do takiej pełni winniśmy dążyć w imię siebie.

Jakaś barierą w próbach rozumienia i wyjaśniania naszego miejsca i ról są dominujące w Europie koncepcje człowieka oświeconego, nieprzygotowujące do rozwiązywania takich problemów, jakie pojawiają się w splątanej ponowoczesności, do śmiałego kolonizowania nieprzewidywalnej przyszłości, *ergo*, nieuczące nas wiary w siebie, innych, świat, w nasze moce sprawcze. To wcale nie kazuistyka, a wniosek płynący z wielu prób analizy stosunku człowieka do tego nieustannie wyzywającego nas „jutra”. Przy pomocy ułomnej wiedzy nie jesteśmy w stanie go rozpoznawać, co i tak jest niemożliwe, ale nie potrafimy zagospodarować przyszłości z myślą o własnym dobru, czego potwierdzeń nie musimy szukać przyglądając się tysiącom prób przewidzenia biegu spraw jutra, które bywają nie porażkami, a klęskami. Jeśli więc nie możemy z pozoru ufać ułomnej wiedzy, pozostaje nam wiara przyjmująca wiele postaci, ale stale w nas obecna, nieustannie domagająca się potwierdzeń. Jednostka nieprzygotowana do formułowania jednostkowych kwestionariuszy pytań o wszystko, niepotrafiąca antycypować, jest szokowana na co dzień nowymi faktami, wydarzeniami, które ją przygniatają, tłamszą, kwestionują jej miejsce, przynależność grupową. Zdobycie wiedzy choćby o części tych faktów i zdarzeń nader często przekracza jej siły i dlatego odwołuje się do swoich pokładów wiary i to nie zależy od statusu społecznego ani wykształcenia. Zdaje się, że poza religią także powinniśmy stosować *credo* Tertuliana²², jak powiada N. Wiener, czyli wierzyć w to, co absurdalne.

Widząc, że nie może do końca zaufać ułomnej wiedzy, poszukujący człowiek poczyną sięgać do pokładów wiary, swoich „wierzeń bazo-

²¹ E. Canetti, *Masa i władza*, Warszawa 1996, s. 18.

²² N. Wiener, *God & Golem Inc.*, Cambridge 2007, s. 2.

wych”, które są także swoistymi postaciami projekcji w jutro, bo większość w nas jednak, mimo przesłanek do innego wniosku, wierzy w to, że będzie lepsze niż dziś²³. Jeśli nie ma rezerwuarów takiej wiary, wtedy ów człowiek przejawia frustrację, strach i życie przestaje być centrum spełnienia przez siebie, staje się koszmarem, i wtedy zdaje się, że z niego wybawić mogą polityczni i społeczni *soterzy*, jakich zwykle nie brakuje, zwłaszcza w demokracjach. Samozbawienie poczyną wydawać się niemożnością i jednostki poszukują na zewnątrz sił, jakie pomagają w tłumaczeniu świata, wskazują na istotę egzystencji, ich rzeczywiste czy mniemane potrzeby, a poszukując ich tam, przejawiają coraz większą podatność na sterowanie nimi z zewnątrz. A, co jest jeszcze ważniejsze, bez wiary nie są w stanie kultywować systemów wartości, bo one wszystkie wyrastają z niej. Wiara w wiarę, że coś ma jakieś znaczenie jest i mocna i szeroko rozpowszechniona – uważał D.C. Dennet i nie wypada się z nim nie zgodzić²⁴.

W okresie niepojętego przyspieszenia, eskalacji ryzyka, rosnącej „nieprzejrzystości” społeczeństwa i swoistego kryzysu podstaw nauki w ponowoczesności, musimy zacząć intensywnie poszukiwać tych „dobrych wyjaśnień” dla setek zjawisk i procesów, które nas zaskakują i które z nawyku odwzorowujemy na starych wzorach myląc się, popełniając błędy, wykazując coraz więcej symptomów tego, co uczony nazwał schizochronią. Schizochronia, choć samo określenie brzmi egzotycznie, to nic innego jak „choroba” utraconych szans będąca oczywistą konsekwencją złego wyboru spośród wielu możliwości, jakie stawały przed nami w przeszłości i nieustannie pojawiają się w płynnej teraźniejszości. Chyba wszyscy znamy ją z własnego doświadczenia, wiemy jak wiele niewykorzystanych możliwości pozostawiliśmy za sobą i często cierpimy przekonani, że nasz wybór mógł być lepszy, trafny, a często nasz rozum instrumentalny podpowiada, że tak²⁵. Rozpamiętując zaś wybory, te przeszłe wybory, zwykle nie przyglądamy się bieżącym i popełniamy podobne błędy, których także będziemy żałować wedle starej zasady, że czego byśmy nie uczynili i tak będziemy żałować. Pamiętając o tym, że błądzić będziemy ciągle, starajmy się jednak unikać symptomów tej „choroby” wybierając ostrożnie spośród tysięcy możliwości, wykorzystując przy codziennych wyborach i wiarę i wiedzę. Niestety, na tę powszechną dolegliwość nie ma i nie będzie skutecznego lekarstwa, a wybory są tak często czystym ryzykiem. Twórca koncepcji „społeczeństwa ryzyka” U. Beck przekonuje, że powinniśmy je minimalizować, ale

²³ T.A. van Dijk, *Ideology. An Interdisciplinary Approach*, London 2000, s. 24.

²⁴ D.C. Dennet, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, Warszawa 2008, s. 242.

²⁵ A. Demandt, *Historia niebyła*, Warszawa 1999, s. 46.

takie przekonanie bez praktycznych wskazówek wystarczyć nie może²⁶. Tu nie zawsze pomoże nam nawet krańcowa ostrożność i przezorność, one czasami mogą także maksymalizować ryzyko.

Powracanie ku tym wyborom i rozpamiętywanie ich, czasami ze szkodą dla siebie, zdaje się być pochodną recentywizmu, czyli stałego oglądania się na teraźniejszość i poszukiwania tylko w niej odpowiedzi na najbardziej palące pytania, a przecież każde pytanie o sprawę istotne ma także korzenie w przeszłości i przyszłości, o czym czasami nie chcemy pamiętać, choć dobrze wiemy, że każdy wybór służy tylko przyszłości. W jakiejś mierze są to efekty wpływu nerwowej, chaotycznej, zrelatywizowanej ponowoczesności – epoki obrazu i dźwięku wypełniającego życie. Coraz większa liczba ludzi chce w niej przeżywać rzeczywistość, a nie wyjaśniać ją, szukać wygodnych miejsc w szeroko rozumianej przyszłości, a nie męczyć się jej kolonizowaniem, które przecież wymaga sporego wysiłku wiążanego ze zdobywaniem wiedzy, kwalifikacji. Sprzyja temu fragmentacja przekazów, pomijanie niektórych informacji, falsyfikowanie, produkowanie rzeczywistości i korzenie wielu postaci wiary naprawdę „falszywej” i oczywiście cały czas mamy tu na uwadze tę „zwykłą” wiarę, nie transcendentną.

Animatorzy i kreatorzy wyobrażeń zbiorowych w krajach rozwiniętych zdają się wiedzieć o tym, że istotną właściwością umysłu ludzkiego jest ujmowanie oddzielnie tego, co doświadczenie podpowiada jako całość²⁷. Korzystając z tej wiedzy oraz z naszych naturalnych pokładów wiary nieustannie przekonują nas także do tego, że żyjemy w czasach najlepszych z najlepszych starając się rytualizować sądy, że jesteśmy już zbawieni w doczesności, że jednak jest to swoisty koniec historii, choć zwykle nie pytają o to, jakiej historii. My zaś nie wiemy, czy zaufać (bo jedną z postaci wiary jest zaufanie) wiedząc za to, że zajmujemy tylko maleńką część świata, poruszamy się w zamkniętych kręgach, w każdym wydarzeniu widzimy tylko jakąś fazę, jakiś aspekt – tak widział zagubionego człowieka W. Lippman²⁸. Poczucie małości sprawia, że minimalizujemy także naszą wiarę w wiedzę o świecie i o sobie samych godząc się często na to, iż jesteśmy tak mało ważni, że prawie niezauważalni. Do w miarę spokojnego życia wystarczają nam podstawy w rozumieniu świata zdobywane w trakcie wczesnej socjalizacji w szkole, w domu, na ulicy. Jesteśmy tacy, jacy jesteśmy dzięki setkom autorytetów, przed jakimi ostrzegał Kant w swoim traktacie o oświeceniu. Nie jesteśmy w stanie skutecznie przekonać się do tego, że jesteśmy niepowtarzalnym mikrokosmosem, całym światem pośród wielu

²⁶ U. Beck, *Spółeczeństwo ryzyka*, Warszawa 2002, s. 28.

²⁷ P.L. Berger, *Revolucja kapitalistyczna*, Warszawa 1995, s. 48.

²⁸ W. Lippman, *Public Opinion*, New York 1996, s. 53.

innych światów i nie pytamy o to, czy taki świat winien stworzyć własne prawa nie zawsze zgodne z powszechnie przyjętymi. Nie jesteśmy, a powinniśmy powtarzać za P. della Mirandola, że jesteśmy przede wszystkim zdeterminowani przez samych siebie. W wiedzy, w wierze i potem w czynach. Takich nauk nam trzeba, a dobrych nauczycieli nie brakuje w przeszłości i teraźniejszości.

Powinniśmy pamiętać o tym, że człowiek jako gatunek i nie tylko jako gatunek, istnieje dzięki stałemu definiowaniu siebie²⁹, co wcale nie oznacza, że takie potrzeby stałego określania się na nowo wszyscy odczuwają jednakowo, ale nie sposób przyjąć, że są ludzie, którzy tego nie robią, bo codzienna transgresja, „przekraczanie siebie”, czyli takie definiowanie jest częścią życia, choć wiemy o tym, że wielu z nas ogranicza takie przekraczanie z przekonaniem, że wiedzą wszystko, co jest im potrzebne i chyba takich nie brakuje. Sama transgresja oznacza konieczność stałego zadawania pytań egzystencjalnych, tych bazowych pytań Kanta: co mogę wiedzieć?, co powinienem uczynić?, czego mogę się spodziewać?. Wydaje się, że wszyscy chcemy zadawać takie pytania wbrew temu, co mówią sceptycy widzący człowieka współczesnego jako zewnątrzsterowną kukłę, przy czym nie same pytania są ważne, ale próby odpowiedzi na nie, bo te pytania są w nas. Jakimś poświadczeniem konieczności takiego pytania jest dla autora niedawny fenomen filmu Wachowskich „Matrix”, filmu, który zdobył niezwykłą i zasłużoną popularność, zwłaszcza wśród młodych, co także znaczy wiele. Zasłuzeni krytycy widzieli w nim tylko formy, nie treści, i opinie o nim, recenzje czasami śmieszyły, czasami przerażały. Nie pytano o to, dlaczego setki tysięcy młodych odebrały ten film jako adresowany właśnie do siebie czyniąc go „kultowym” (a nie bardzo wiemy co to znaczy). Pisano o tym, że magnesem były sceny walk, że muzyka, ale były to wydumane tłumaczenia wynikające z bezradności interpretacyjnej.

Te ważne treści zauważali za to młodzi odbiorcy, dla których te przesłania stały się „kultowe”. One nie były aż tak oryginalne, bo znamy je od dawna z antropologii filozoficznej, ale w tym filmie są skondensowane do granic i w takim czasie przywoływane dla tych, którzy nie stykali się z nimi w szkołach i tych zwykłych i szkołach życia. Neo – bohater filmu, chyba nie znający Kanta – a wraz z nim miliony widzów zetknęły się z pytaniami zadanymi wprost, brutalnie, z niezwykłą siłą: kim jestem?, czy jestem sobą?, czy mogę być kim innym i za jaką cenę?, jak wyzwolić się od siebie?, jak narodzić się na nowo? Natłoku takich pytań młodzi, którzy na co dzień raczej nie stykają się z filozofią, nie znajdowali w miálkiej pop-kulturze i zetknięcie z nimi było jakąś

²⁹ C. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge 1987, s. 47.

formą traumy, ozdrowieńczej traumy. Takie pytania, choć czasem niewypowiedziane, pozostają w nas na zawsze, nurtują, zmuszają do odpowiedzi, transgresji, zmieniania siebie, a potem świata. A są o wiele aktualniejsze właśnie dziś, kiedy wchodząc w życie nie wiemy, jakie miejsce możemy zająć w hierarchii społecznej, jak było kiedyś, kiedy role życiowe pisano przed wejściem w dorosłość i przyszłość była już niejako „napisana”. Dziś nie da się ich określić bez zadawania setek nowych pytań o to, jak żyć i jak najlepiej przeżyć całe życie, a takich pytań w kulturze masowej brakuje.

Przekonuje się nas także do tego, że przeżycia, marzenia, tropimy to nie nasza poszukująca istota, ale że są wytwarzane niejako na zewnątrz i inni wiedzą najlepiej, co jest dla nas dobre, a nasze „życie nieprzeżyte” jest dla nich czymś naturalnym, że marzenia to zwykłe mrzonki. Często z biernością godzimy się z tym, że inni wiedzą lepiej o tym, co jest dla nas dobre, uznajemy, że powinniśmy z pokorą znosić los zaprojektowany przez społecznych kreatorów desublimując swoje pragnienia namiastkami albo przeżyciami innych, tłumiąc i przenosząc na innych swoje emocje, bo często uważamy, że nasze przeżycia są zbyt zwyczajne, prozaiczne, niewarte uwagi nie innych, a samych siebie. Wtedy kradniemy przeżycia innych z wiarą, że wzbogacamy siebie, a to są jakby klasyczne symptomy tożsamości lustrzanej albo tego, co psychologowie nazywają dyfuzją tożsamości, w której „ja” jest rozmyte, a człowiek nie potrafi odpowiedzieć nawet na proste pytanie o to, kim jest, a bardzo boi się pytania o to, po co istnieje, bo po nim jednak może pojawić się odpowiedź.

To pogłębia syndromy „życia nieprzeżytego”, czyli tego, jakie chcemy przeżyć, ale wiemy, że nie uczynimy tego nigdy, choć z drugiej strony takie kradzieże, nawet z seriali południowoamerykańskich, pogłębiają naszą emocjonalność, uczą transgresji, mają walory ozdrowieńcze jakby na zasadzie placebo. Potępienie „oglądaczy” takich seriali nie dość, że bywa wymogiem środowiska, to jest jeszcze potępieniem zubożonej formy emocjonalności milionów ludzi, którzy nie potrafią odnaleźć bardziej wyrafinowanej, bo w tym nie pomaga im kultura, w jakiej żyją. To potępienie, ze strony niby intelektualistów bierze się chyba stąd, że marzenia i same emocje długo były uważane za niekontrolowane i destrukcyjne w „porównaniu z konstruktywnymi płodami rozważnego umysłu”³⁰. O tym, że znaczą więcej niż sądziliśmy, zaczynamy przekonywać się dopiero teraz, kiedy znowu zaczynamy poszukiwać społecznych więzów z innymi szukając nowych dróg, takich jak Internet. Poświadczają to także coraz bardziej zdecydowane sądy badaczy, jak

³⁰ K. Oatley, J.M. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, Warszawa 2003, s. 39.

choćby R. Dahla, który przekonuje, że umysł nie może być oddzielony od uczuć i emocji³¹. Z kolei socjologowie, którzy od niedawna poczęli doceniać kreatywną siłę emocji, stwierdzają, że emocje zdecydowanie są konstrukcjami społecznym i jako takie wręcz muszą znaleźć się w kręgu zainteresowania nauki³². Przy ich uwzględnianiu w metodach badawczych możemy na wiele procesów i zjawisk spojrzeć na nowo. Problem w tym, że badania nad nimi znajdują się jeszcze w stadium prenatalnym, co potwierdza wielu ludzi nauki³³.

Zbyt często nie chce się zauważać tego, że emocje są częścią regulacji homeostatycznej i mają zapobiegać utracie integralności naszej psychosomy i bez nich tracimy zbyt wiele, ale tracimy równie wiele, kiedy je trwonimy uważając, że ich rezerwuary nigdy się nie wyczerpią³⁴. A przecież to jednostki wytwarzają to wszystko i ich emocje, marzenia i nadzieje wyrastające ze „zwykłej” wiary stają się społeczną kanwą. Nie doceniamy ich, choć rzeczywistość, nie tylko polityczna, rodzi się z fantazji – przekonywał autor zbliżający europejskich wizjonerów, których czasami podejrzewano o szaleństwo (jak Cedenhoueva Kalergiego)³⁵. Nie był zbyt oryginalny jak wieki temu de la Mettrie, dla którego wyobraźnię to główna władza duchowa³⁶. Ich rezerwuar zdaje się nieprzebrany, może zrodzić nowe światy, choć – jak mówił Gandhi – świat jest w stanie zaspokoić wszystkie potrzeby człowieka, ale nie jego chciwość. Ta niesprecyzowana chciwość, żądza spełniania się w dobrach materialnych odebrała nam wiele z emocjonalności jeszcze w dobie nowoczesnej, czyniąc stosunki z innymi funkcjonalne, powierzchowne, z zasadą ograniczonego zaangażowania³⁷.

Tej cechy, mającej służyć samozbawieniu jednostek, ale także całych zbiorowości, zakwestionować nie można, podobnie jak nie jesteśmy w stanie kwestionować prawdziwego altruizmu nie tyle jednostek, co całych grup, dualnych jak ich atomy, bo jednostki spodziewają się tego po innych i skłaniają się ku takim postawom wtedy, kiedy widzą podobne u innych. Człowiek potrafi zmieścić w sobie wszystko, jest dualny, a nasze umysły – zauważał J. Gould – działają przez dychotomię, wyobrażają złożone problemy w postaci alternatywy albo-albo, uznając tym samym wybór jednego z ekstremów³⁸. Nie sposób godzić się z takimi stwierdze-

³¹ R.A. Dahl, *On Political Equality*, Yale University 2006, s. 40.

³² J.H. Turner, J.E. Stets, *Socjologia emocji*, Warszawa 2009, s. 16.

³³ D. Norman, *Kognitywne protezy*, [w:] *Prognozy. Trzydziestu myślicieli o przyszłości*, ed. G. Griffith, Poznań 2006, s. 204.

³⁴ A.R. Damasio, *Tajemnice świadomości*, Poznań 2000, s. 63.

³⁵ G. Gross, *Federacje i konfederacje europejskie*, Warszawa 1994, s. 14.

³⁶ J.O. de la Mettrie, *Człowiek-maszyna*, Warszawa 1984, s. 39.

³⁷ U. Hannerz, *Odkrywanie miasta*, Warszawa 2008, s. 89.

³⁸ J. Gould, *Skały wieków*, Poznań 2002, s. 40.

niami, bo jednak chyba niewyobrażalne jest opowiadanie się tylko po jednej ze stron alternatywy i tu znowu odwołujemy się do naszych codziennych doświadczeń korygujących taki ogład. One poświadczają, że najczęściej poszukujemy jednak złotych środków, kompromisów, zdając sobie w jakiejś mierze sprawę z naszej dualności, choć nie zawsze biernie godząc się na nią. Wiemy, że nie możemy być skończenie dobrzy albo źli, mądrzy albo głupi, że wierzymy albo wiemy, choć nie mówimy, że jesteśmy trochę mądrzy, trochę głupi, bardziej lub mniej wierzący.

Stale jesteśmy rozpięci między tymi skrajnościami, ku którym zbliżamy się sterowani systemami wartości, spychani sytuacjami w ślepe zaułki, zmuszani do ogromu niechcianych niekiedy wyborów. Czasami nie poznajemy siebie samych i przyznajemy rację twórcy powiadającemu, że człowiek jest jedynym na ziemi stworzeniem, któremu nie starcza czasu na to, by nauczyć się żyć³⁹. W jakiejś mierze ta dualność jest pochodną naszej zwierzęcej natury, co zauważał D. Morris mówiąc, że wielokrotnie chyliliśmy głowę przed tą naturą przyznając milcząco, że w tak doskonałej istocie żyje bestia i raz po raz daje o sobie znać⁴⁰. Zauważając te antynomie chcielibyśmy wiedzieć, jacy jesteśmy naprawdę, choć chyba boimy się takich odpowiedzi. Niełatwo jest odkrywać w sobie mister Hyde'a. Być może rację ma autor powiadający, że ludzie od zawsze cierpieli z powodu braku spokoju ducha biorącego się z poczucia własnej nieadekwatności i „niepełnego” człowieczeństwa z racji swojej inności⁴¹.

Zdaje się, że doświadczanie świata społecznego-historycznego nie pozwala osiągnąć satysfakcjonującego badaczy i społeczności poziomu nauki na drodze przyrodoznawczej procedury indukcyjnej – tak utrzymywał H.G. Gadamer⁴². Oznaczało to dla filozofa, że poziom wiedzy o człowieku jest co najmniej niezadowalający, a to oznacza przecież niewielki poziom wiedzy o wielu postaciach zbiorowości. Wiedząc o tym możemy powtarzać za Kantem, że z drzewa tak rosochatego, jakim jest człowiek nie da się wyciosać niczego prostego⁴³. Wiele razy próbowano odnaleźć jądro jego „natury” przyznając się nie do porażek, a klęsk. Skoro nie możemy wiedzieć wiele o człowieku, nie wiemy także wszystkiego o społeczeństwie. A nie wiemy i w dodatku niektórzy (jak M. Foucault) przyznają, że upadła już wiara w możliwość odkrycia istoty człowieka⁴⁴.

³⁹ W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 39.

⁴⁰ D. Morris, *Naga małpa*, Warszawa 2005, s. 33.

⁴¹ M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, Warszawa 2007, s. 21.

⁴² H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Warszawa 2004, s. 29.

⁴³ I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, [w:] *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, Warszawa 1973, s. 466.

⁴⁴ M. Foucault, *Historia seksualności*, Warszawa 1995, t. II, s. 419.

Nie sposób przecież przyznawać się do przegranej przed batalią, jak zrobili to Foucault czy E. Morin. Jeśli zdamy sobie sprawę z tego, iż dopiero wychodzimy z okresu raczkowania, to musimy ufać w siebie, zakładając że dowiemy się o sobie więcej, na pewno nie wszystkiego, ale więcej, pod warunkiem, że przyznamy prawo obywatelstwa wysiłkom tych badaczy, którzy orientują się na badania interdyscyplinarne nie poprzestając na powielaniu różnorodnych opisów, nie bojąc się o to, że będąc narażonymi na sarkazm reprezentantów „czystej nauki”.

Człowiek, to zwierzę symboliczne, jest zawieszony między immanencją a transcendencją poszukując stale swego nowego miejsca, transgresyjny, egoistyczny i zdolny zarazem do wielkich poświęceń w imię zbiorowości, twórczy i destrukcyjny, tak często niegodzący się ze swoimi miejscami, społecznymi rolami. Niepojęty dla samego siebie i niepokojący się tą niewiedzą. Jakimś potwierdzeniem tych jednostkowych i zbiorowych niepokojów są tu „odkrycia” teoretyków osobowości, którzy zauważają, że dzięki jaźni może być podmiotem własnych działań, może gniewać się na siebie, godzić ze sobą, nienawidzić, a także zbawiać. A przez jaźń, za A. Adlerem, rozumiemy twórczy system świadomości, który interpretuje doświadczenia i nadaje im sens. Adlerowska jaźń poszukuje doświadczeń, a jeśli ich nie znajduje, wówczas próbuje je tworzyć przy pomocy dostępnego jej tworzywa. Tego nie potrafią zwierzęta, ale mimo wszystko człowiek jest zwierzęciem i winniśmy uznać tę naturę przyglądając się jego wielu instynktom. Wmawiamy sobie z całkiem dobrym skutkiem, że jesteśmy stworzeni do „wyższych” celów i pragnień niż zwierzęta, ale co to za cele i w jakim sensie są wyższe, to wciąż podlega dyskusji i bywało podawane w wątpliwość nie tylko przez K. Lorentza i S. Langer⁴⁵. Bez wątpienia jesteśmy zwierzęciem wyjątkowym, stać nas na dobro niespotykane u zwierząt, ale także na zło, jakiego nie spotkamy nawet u drapieżców, do czego przekonywał Lorentz w *Tak zwane zło*.

Od wieków pytano o człowieczą naturę i granice samego człowieczeństwa udzielając tysięcy odpowiedzi, które niekiedy korygowały jednostkowe postawy i zachowania w sposób radykalny, o czym winniśmy pamiętać. Dla B. Pascala człowiek to sędzia wszechrzeczy – bezrozumny robak, piastun prawdy – zlew niepewności i błędu, chluba i załka wszechświata⁴⁶. Podobnie, choć jeszcze mocniej, oceniali go inni z E. Morinem na czele, nie zapominając przy tym o powtarzaniu odwiecznego pytania o naszą wyjątkowość we wszechświecie, a ono rodziło inne, o celowość naszego istnienia, a raczej wyjątkami były sądy,

⁴⁵ S. Langer, *Nowy sens filozofii*, Warszawa 1976, s. 89.

⁴⁶ B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1960, s. 185.

w których człowiek jest akcydensem, pomyłką natury. Nawet matka natura nie mogła się mylić aż tak stwarzając taką chodzącą aporię.

Niektórzy powiadają, że człowiek jest bardziej postulatem niż spełnieniem, ale zwykle dodają, że sama istota człowieczeństwa zakłada transgresję, nieustanne przekraczanie siebie, zawsze „ku” i zawsze „dla”, że człowiek nieustannie zmierza do pełni, do tego, co B. Trentowski ponad wiek temu nazywał „bożoczłowieczeństwem” i nie był jedynym człowiekiem takiej wiary, bo te „anielskie” pierwiastki w człowieku jednak były zauważalne, istniały i istnieją. Nie wiemy jak mogła wyglądać taka wymarzona przez filozofa pełnia, i zdaje się, że te romantyczne marzenia o „anieleniu” człowieka szły nieco zbyt daleko, co potwierdzały liczne i nieudane eksperymenty psychospołeczne okresu Romantyzmu mające na celu stworzenie człowieka bliskiego ideału. Ale inni, patrzący przez „mędrca szkiełko”, utrzymują, że jeśli człowiek jako forma będzie uparcie, nieustannie poszukiwał swoich treści, to taki postulat musi się kiedyś spełnić – tak twierdziło wielu intelektualistów nieodmiennie wierzących w esencjonalne dobro człowieka i zrealizowanie się tego dobra w różnych postaciach. Według takich optymistów droga od postulatu do spełnienia wydaje się powoli skracać, ale zbyt powoli dla tych, dla których miarą czasu jest niecierpliwość, którzy chcą ujrzeć ideał własnymi oczami. Oni chcieliby za życia zbliżyć się do swego „ja”, do ideału Człowieka⁴⁷. Tymi są altruistycznie nastawieni intelektualiści, w tym rozmaitych postaci gnostycy, dla których wiedza bywała środkiem zbawienia.⁴⁸ Oni jednak niechętnie przyjmowali do wiadomości to, że ich wiedza jest postacią wiary. To samo zresztą można wytykać wielu naukowcom.

Reprezentując naukę są nader często ludźmi głębokiej wiary, oni bodaj najlepiej potwierdzają siłę tego, także niedocenianego czynnika zmian. Wierzą głęboko, niezmiennie optymistyczni mimo tak wielu klęsk tego Człowieka, którego wędrówka po wciąż obcym i szerokim świecie dopiero się zaczyna, który dopiero uczy się chodzić wychodząc z dzieciństwa. Oni, poszukujący pełni człowieczeństwa, bez ograniczeń krępujących nas, tworzyli idee Człowieka, nadczłowieka, supermana i tu w jednym rzędzie stawiamy M. Shelley, F. Nietzsche i E. van Vogta – twórcy wizji supermana z planety Krypton. Zdawać się może, że takie zestawienie, to nadużycie, ale jeśli zważymy, że superman wciąż zakreśla dalekie, niewidoczne granice marzeń milionów młodych ludzi, to winniśmy spojrzeć na niego inaczej, podobnie jak na wielu innych bohaterów komiksów.

⁴⁷ W. Jaeger, *Paideia*, Warszawa 1962, t. I, s. 27.

⁴⁸ H. Jonas, *Religia gnozy*, Warszawa 1994, s. 48

Niewiele wiemy o początkach sięgania przez człowieka w transcendencję i narodzin wiary w nią, ale możemy mniemać, że wiara i odczucie boskości pojawiły się wcześniej z naturalnej potrzeby odnajdywania się w budzącym strachy i nadzieje świecie, zjednywania sobie przychylności sił wyższych, jak widział to G. Frazer⁴⁹. Wiara, wywodzące się z niej wczesne religie i mity tworzyły zrozumiałe struktury ładu, pozwalały na zrozumienie i iluzyjne opanowanie tego, co dookoła, zapewniały iluzyjne bezpieczeństwo i pomagały w przeżyciu, bo konfirmowały przecież organizację pierwotnych społeczności. Wspomagała je niedoceniana w naukach społecznych magia i już dla B. Malinowskiego był to kompleks działań mających zmniejszyć obszary niepewności, a dla innych antropologów magia umożliwiała kontrolowanie świata przez człowieka na poziomie archaicznym i magicznym⁵⁰. Chyba jednak nie tylko na takich poziomach, bo nietrudno zauważyć, że nie jest przymiotem tylko społeczeństw prymitywnych i choć się tego wypieramy, to stosujemy zabiegi magiczne niezwykle często, „uprawiamy te praktyki stare jak sam świat, uprawiać będziemy, ponieważ, niczym ludzie grający na loterii, chcemy wierzyć”⁵¹. Biernie godzimy się na takie zabiegi w polityce choćby, być może dlatego, że w każdym z nas istnieją te pokłady umysłowości pierwotnej, na jakie działają zabiegi magiczne.

Chcemy wierzyć przede wszystkim w skuteczność naszych codziennych działań i tu zachowujemy się niemal jak szamani uprawiając działania pozorowane, tą naszą magię codzienną, która niby ułatwia nam poruszanie się w codzienności, spełnianie się w niej. Myślenie magiczne i towarzyszące mu działania magiczne są integralnymi częściami życia i znaczy ono wiele nie tylko w odniesieniu do jednostek, ale także wielkich grup społecznych i znaczyć będzie jeszcze długo. Nie przesadzimy aż tak wiele, jeśli nazwiemy politykę magią, a samych polityków szamanami. Ona jednak nie zaginęła w tych „mrokach dziejów” jak twierdzą niektórzy. Niektórzy teoretycy twierdzą, że zauważalny dziś zwrot ku magii, to część rewolty przeciw materialistyczno-racjonalistycznemu wyjaśnianiu sposobu funkcjonowania świata⁵². Takie wyjaśnienia nie do końca wystarczają, a konieczność zrozumienia i uzgodnienia się ze światem zdaje się rosnać właśnie w takich okresach i podówczas wracamy do magii, obecnej i ukrytej za zasłonami rzekomej racjonalności, tej racjonalności, w jaką uparcie wierzymy. Magia zdaje się emanacją wiary i nie zaniknie dopóty, dopóki będziemy skłonni wierzyć

⁴⁹ J. G. Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1969, s. 72.

⁵⁰ M. Kochan, *Slogany w reklamie i polityce*, Warszawa 2003, s. 67.

⁵¹ D.G. Landes, *Bogactwo i nędza narodów*, Warszawa 2007, s. 235.

⁵² A. Aveni, *Poza kryształową kulą*, Poznań 2001, s. 303.

w cokolwiek. Stosowaliśmy i stosujemy ją na co dzień i nader często służy nam w zaklinaniu rzeczywistości owocując ogromem działań pozornych, magicznych. Jeśli przyjrzymy się naszym zachowaniom bez trudu odnajdziemy jej ślady.

W rozpoznawaniu tych zjawisk nie wspomaga nas także filozofia, przez wieki pełniąca role swoistej „projektonauki”, „matki wszelkich pytań”. Ona „była najpierw kompetentna we wszystkim, potem była kompetentna w pewnych sprawach, wreszcie stała się kompetentna w jednej, a mianowicie wyznawaniu własnej niekompetencji”⁵³. To zdanie filozofa poszukującego siebie, sądzymy, że myślącego o spełnieniu w poszukiwaniach i nie jest to zdanie wyjątkowe w naszym czasie. Swoją drogą mogą zdumiewać tak częste i krytyczne sądy współczesnych filozofów o samych sobie i pozwolimy sobie przywołać jeszcze jedną gorzką opinię: „dopóki filozofowie wiodą filozoficzny dyskurs z innymi filozofami w oparciu o filozoficzne teksty, nie mogą uwierzyć w swoją misję”⁵⁴. Oczywiście, nigdy niekwestionowaną misją filozofów jest poszukiwanie tego, co nazywamy „prawdą”, ale dziś owe poszukiwania przybierają postać hermetycznego dyskursu, w którym brak pytań o zwykłe życie zwykłych ludzi. Nie wątpimy w to, że chcąc bronić swojej tożsamości filozofia kiedyś zajmie się problemami zwykłego życia tych zwykłych ludzi, nie pozostanie tylko przysłuchiwaniem się echem z dalekiej przeszłości, choć tych słuchać trzeba, a ciągle do nas dochodzą. Przyglądając się dokonaniom wielu współczesnych filozofów można odnieść wrażenie, że spełniają się oni w wysublimowanej „mądrości” niedostępnej zwykłym śmiertelnikom i chyba uważają, że tym gorzej dla tych ostatnich, że nie chcą zrozumieć.

Chcąc zrozumieć i potem wyjaśniać świat winniśmy chyba przyjrzeć się bliżej, zacząć badać to, co z pozoru wydawało się niebadalne, czyli jakościowe determinanty życia zbiorowego, zaczynając od części, czyli jednostek, niemal niezauważalnych za wielkimi strukturami, jakie interesują ludzi nauki najbardziej z raczej prostego względu i nie mamy tu tylko na uwadze dominującego w myśleniu nowoczesnym (ale i ponowoczesnym) mechanicyzmu. Tam, w tych strukturach można znaleźć spore ilości kwantyfikatorów, tam czynniki ilościowe są przesłankami do wniosków, w których tak często brakuje jednostki z jej niezbywalnymi cechami, zbyt kapryśnej i nieobliczalnej, o wiele trudniejszej w rozumieniu, a efektem bywa przystosowanie jednostek do tych struktur niekiedy w taki sposób, że w wielkich grupach społecznych brakuje dla niej miejsca, do czego przekonujemy się przy analizie generujących teo-

⁵³ O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, Warszawa 1994, s. 29.

⁵⁴ J. Lachs, *The Relevance of Philosophy to Life*, Nashville 1995, s. 15.

rii społecznych, z marksizmem na czele. Z obserwacji wielkich struktur wyciąga się wnioski o właściwościach maleńkich składników czasami z katastrofalnymi dla nich skutkami, co potwierdza choćby praktyka socjalizmu. Od niedawna dopiero interdyscyplinarni badacze uznają za konieczne badanie wszystkich możliwych wymiarów antropo i psychosfery i ich konstatacje raczej nie są budujące, choć za optymistyczne można uznawać przekonania, że badania istot społecznych dopiero się rozpoczęły⁵⁵. Dopiero i jednak. Wedle wielu badaczy takie eksploracje są konieczne, bo nie odnajdując się w labiryntach świata człowiek tworzył i tworzy na oślep, często nie pojmując konsekwencji swoich czynów, po prostu epimetejski. A to sprawia, że staje się jeszcze bardziej niepewny siebie, co zdaje się owocować także tym, że coraz większe stają się grupy samotników z wyboru, że polityka staje się obca⁵⁶.

Komentując takie postawy pielgrzymów czasu i przestrzeni dawno temu H. G. Mead mówił, że wreszcie powinniśmy odnaleźć w miarę trwałe, zrozumiałe podstawy egzystencji, bo „nie jesteśmy obcymi ani pielgrzymami w świecie, który jest naszym domem”⁵⁷. Z pewnością dom jest nasz i pewni tego chyba powinniśmy wreszcie określić nasz status gospodarzy, zwłaszcza w okresach tak niezwykłych, przełomowych, w jakich przyszło nam żyć. Tymczasem nie wiemy nawet tego, czy jesteśmy lepsi czy gorsi od przodków, mądrzejsi, czy bardziej od nich destrukcyjni, czy jesteśmy ludzką jednością, czy jednak stanem naturalnym jest wrogość rodząca wiele podziałów. Sami nie wiemy, kim chcemy być, choć chcemy wiedzieć nie przestając pytać o to. Nie wiemy, czy możemy w pełni zgodzić się z Teilhardem de Chardin, który utrzymywał, że w każdym programie życia człowieka istnieje imperatyw „bycia czymś więcej”. Być czymś więcej to więcej wiedzieć po to, by więcej móc, dawać sobie i innym. To oznaczało dla Teilharda przyrost bytu⁵⁸. Wydaje się jednak, że obserwacje naszego czasu skłaniają do odwrotnego wniosku. Jest to bycie czymś więcej, ale inaczej, bycie dzięki rzeczom i imitacji zachowań innych.

Potrzeba nie pełnego, bo takie chyba jest niemożliwe, ale raczej doraźnego samookreślenia jest tym bardziej pilną, że – jak zauważają dziesiątki analityków – znajdujemy się pośrodku otwartej sytuacji historycznej po upadku wielkich, spajających zbiorowości ideologii, w okresie ogromnego przyspieszenia zmian, między nowoczesnością a jej kontynuacją i „bez wątpienia istnieje realność słusznego wyboru,

⁵⁵ W. Wickler, *Biologia dziesięciu przykazań*, Poznań 2001, s. 26.

⁵⁶ T. Zeldin, *Intymna historia ludzkości*, Warszawa 1998, s. 415.

⁵⁷ Cyt. za: J. Campbell, *The Community Reconstructs. The Meaning of Pragmatic Social Thought*, Chicago 1992, s. 23.

⁵⁸ P. Teilhard de Chardin, *Pisma wybrane*, Warszawa 1967, s. 15.

lecz nasze błędy z przeszłości i obecne doświadczenia pokazują, że jak dotąd nie wykorzystaliśmy kompletnie naszych możliwości”⁵⁹. Być może jest to konsekwencją tego, że kultury europejskie zupełnie lekcewałyły podstawową naturę człowieka – zauważał E.T. Hall mając na myśli jakościowe czynniki zmian⁶⁰. Zamiast zająć się w początku jednostką jako fundamentem wielkich dociekań społecznych, na plan pierwszy wysunięto owe wielkie struktury lekceważąc atomy tych struktur, a te jednak przesadzają o charakterze całości w stopniu, jakiego jeszcze nie znamy. Stworzono system wiary w takie struktury rytualizowany przez animatorów życia społeczno-gospodarczego usuwając jednostki w głęboki cień, co ułatwiało sterowanie tymi, którzy nie wierzyli we własną podmiotowość. Żyjemy w czasie, w którym wiemy więcej, poznajemy więcej szczegółów docierając do jednostek i tego, co ludzkie, nie społeczne, nie masowe, ale obrazy całości, jakich nie potrafimy ogarniać umysłem, zamazują się coraz bardziej w jakiejś mierze za sprawą braku umiejętności rozumienia i wyjaśniania elementów gubionych tak często w bezrefleksyjnym opisywaniu. Naukowcy społeczni, cierpiący rzekomo na „syndrom zazdrości o fizykę”, jednak nie mieli zamiaru iść śladami fizyków i rozbijać nawet atomy na coraz mniejsze składowe.

Co do tego, iż wszelkie badania w naukach społecznych winniśmy zaczynać od człowieka nie miał złudzeń R. Conquest powiadając, że człowiek jest zarazem istotą społeczną i jednostką. Pomijanie go jako jednego lub drugiego prowadzi do naturalnych wynaturzeń⁶¹. Zdawało się przed niewielu jeszcze laty, że wiemy już wiele o prawach rządzących tymi wielkimi strukturami, że stworzone paradygmaty są trwałe, pewne, że pomogą w konstrukcji innego, doskonalszego ładu społecznego, ale konwulsje społeczne, neurozy, nieprzewidywalne załamania tych struktur poczęły zmuszać do reorientacji i poszukiwań właśnie tych atomów, choć w większości przypadków tylko akcentuje się takie konieczności i Conquest nie jest tu wyjątkiem. Niektóre z tych załamania to już symptomy gwałtownego i nieprzewidzianego ataku ponowoczesności, której istotę dopiero próbuje się wyjaśniać. Dotąd jednostka była nieustannie kierowana, prowadzona przez społeczeństwo, a jej bierność potęgowały standaryzacja i synchronizacja. Pozostawiona sama sobie w społeczeństwie ryzyka pozostała bierna jak uprzednio zaczynając gubić się w strachach, tracąc nadzieję, nie wiedząc nawet, że w najgorszym przypadku ryzyko można minimalizować, oswajać się z nim, choć postawą najbardziej pożądaną jest otwarta z nim konfrontacja. Okazało się, że te wielkie, z pozoru niewzruszone struktury, nie

⁵⁹ K.A. Wittfogei, *Władza totalna*, Toruń 2002, s. 513.

⁶⁰ E.T. Hall, *Poza kulturą*, Warszawa 1984, s. 235.

⁶¹ R. Conquest, *Uwagi o spustoszonej stuleciu*, Poznań 2002, s. 40.

mają tak mocnych fundamentów, jak sądzono. A sądzono nie próbując oceniać trwałości tych fundamentów, nie badając ziaren piasku.

Zapominając o konieczności badania antroposfery czy psychosfery bezustannie projektujemy, tworzymy dziesiątki, reklamowanych jako rewolucyjne, wysublimowanych planów politycznych, ekonomicznych czy społecznych, rzadko pytając o to, co zdaje się ogromnie ważne, czyli o użytkowość, funkcjonalność tych wielkich budowli mających przecież służyć dobru i wygodzie samego twórcy. Czasami można odnieść wrażenie, że takie plany tworzy się po to, by dowodzić tylko umiejętności trwania systemów społeczno-politycznych. Ale nic w tym dziwnego, skoro sprawy „szarego człowieka” od wieków pozostawały na marginesie zainteresowań i nauki i tych, którzy posiedli nad nim władzę – zauważał D.C. Dennet⁶². Czasami, dopiero po skonstruowaniu nowego, wyrafinowanego modelu socjoekonomicznego czy politycznego zaczynamy pytać o miejsce w nim człowieka i zauważamy jak jest niefunkcjonalny – konstatował swego czasu prezes Klubu Rzymskiego A. Peccei. Dodawał, że po to, by zrozumieć świat trzeba wpieryw zrozumieć samego człowieka będącego całością tak samo nieobjętą i skomplikowaną jak wszechświat, pamiętając także o tym, że ludzie zwykli redukować złożoność, a nie ją tworzyć, że ci zwykli ludzie oczekują tego zrozumienia i wyjaśnienia od tych, którzy winni to czynić, ale to nie znaczy, że twórcy wizji świata powinni dokonywać takich uproszczeń umożliwiających zrozumienie przez „szarego człowieka”, choć powinni starać się o to.

Taki swoisty redukcjonizm, przesądzał o tym, że tworzono także uproszczone obrazy zbyt skomplikowanego człowieka. Odsuwano go na trzeci plan, on zaś pozwalał na takie marginalizowanie daleki jednak od wiary, że jest tylko śrubką w maszynie, bo na to nigdy nie mógł wyrazić pełnej zgody, choćby przez konieczność obrony tego, co nazywamy godnością. Od niedawna dopiero, dzięki tym, których Boorstin nazywał „poszukiwaczami” poczęto zauważać, że by zrozumieć siebie powinniśmy sięgać w przeszłość, by poznawać siebie samych istniejących gatunkowo, ale nie tak, jak czyniliśmy i czynimy to od czasu początków „produkcji historii”. Musimy – twierdził z przekonaniem niekonwencjonalny historyk – wiedzieć jak myśleli ludzie. Jego zdaniem zbyt wiele historii to dzieje panujących i elit, nie zauważa się tam szarego człowieka i jego szarych problemów⁶³. Nie do końca wiadomo, czym jest kreator dziejów, jakim w istocie był ten szary człowiek, co poprzedzało jego działania, historyków interesowały raczej symplifikacje ograniczane do tego, jak wyglądały same działania i skutki, czasami pojawiające się

⁶² D.C. Dennet, *Natura umysłów*, Warszawa 1997, s. 167.

⁶³ R. Takaki, *Strangers from a Different Shore*, New York 1989, s. 9.

znikąd. Każda redukcja złożoności zaś oznacza uproszczenie, a te, tak często w historii, zwłaszcza „świętej” nie bywają próbami zrozumienia ani wyjaśniania, ale swoistym *credo*. Wydaje się, że sięgając w przeszłość możemy inaczej, lepiej zrozumieć siebie w dynamice zmian, możemy przyrównywać siebie takim, jakimi byliśmy z tymi, jakimi jesteśmy wedle starego pytania o to, skąd pochodzimy, bo tylko zadając je możemy odpowiedzieć na pytanie o to, dokąd zmierzamy, a to nie jest częste w naszym czasie. Tu sugerujemy raz jeszcze, że jeśli nie będziemy pamiętać o tym pytaniu nie wykształcimy wiary w przyszłość, nie będziemy potrafili jej kolonizować ani w wymiarze jednostkowym, ani grupowym.

Zawierając bez reszty mityzowanemu mechanycyzmowi, stawiając na pierwszym miejscu te wielkie struktury, w jakich ginie jednostka, człowiek zatracą zdolność nie tylko definiowania siebie, ale i świata, w którym żyje, traci zdolność transgresji poprzez nowe iluzje posybilne, przez to, co jest tym „II światem” K. Poppera albo motorami „historii nieświadomej” F. Braudela, których podłożem jest wiara. Dominujące wizje człowieka-maszyny przysłoniły te popperowskie intencje, wartości, kalkulacje, uczucia, marzenia⁶⁴, a stary paradygmat zakładał, że człowieka i społeczeństwo można konstruować jak trwałe maszyny, co owocowało tworzeniem struktur takich, jak totalitaryzmy, ale przekłada się także na konstrukcje demokratyczne. Zapominano jednak o tym, że człowiek i zbiorowość ludzka nie zużywają się jak maszyny, rosną, zmieniają się, a poza tym myślą, czują, wartościują. Mimo wszystko nieodgadniony człowiek jest aktorem na ogromnej scenie świata grającym wiele ról, poszukującym ciągle nowych prawd o skomplikowanej rzeczywistości i sobie samym⁶⁵. To dość zdumiewające, ale od niedawna dopiero w naukach społecznych zauważa się, że żyjemy, oddychamy wartościami, że żaden aspekt naszego życia nie jest wolny od wartościowania, a to jest jakby tworzenie „wiary w wie-rze”⁶⁶. Po części dlatego, że poszukiwania etyków nie interesowały ani socjologów, ani historyków i politologów. Zapewne niewiele zmieni się w najbliższym czasie, choć tak mocno artykułuje się konieczność badań interdyscyplinarnych. Wiemy od lat o tym, że dobre intencje nie zawsze są początkami czynu.

Myśląc człowiek jest jakością niezwykle dynamiczną, z czego nie zawsze zdaje sobie sprawę, dokonuje setek tysięcy transgresji samo-

⁶⁴ M. Benedict, *Cyberspasm. First Step*, [w:] *The Cyberculture Reader*, ed. D. Bell, New York 2000, s. 31.

⁶⁵ J.M. Charon, *Ten Questions. A Sociological Perspective*, Minnesota State University 2001, s. 117.

⁶⁶ B. Skeggs, *Class, Self, Culture*, London 2004, s. 13.

rzutnych albo inspirowanych z zewnątrz, które zmieniają go, zbliżają albo oddalają od siebie takiego, jakim mógłby, czy chciał być. Transgresje zaś dla psychologa to czynności innowacyjne i ekspansywne, wykraczające poza rutynowe działania i zachowania, czyniące człowieka innym⁶⁷. Jako takie są pochodną i wiedzy i wiary, a wydaje się, że to właśnie wiara jest tu bardziej znacząca. Nieustannie przekraczając siebie sięgamy do świata po to, by coś zatrzymać, coś zmienić, zrobić coś możliwego, ale przez nas pożądanego, bo w takich metamorfozach myślimy o sobie, bliskich, społeczności, dla których pragniemy spełnienia⁶⁸. Według twórcy transgresyjnych koncepcji jednostki pragnie ona wyjść poza to, czym jest i co posiada, a niekiedy pragnie także obejść prawa natury i historii⁶⁹, co poświadczały choćby utopiści czynu. Jednostka jest z natury buntownicza, czująca granice spełnienia, buntuje się przeciw wszelkim ograniczeniom, wszelkim połowicznościom swojej egzystencji, bo ze swojej istoty dąży do pełni i czuje wszelkie bariery, jakie stoją na drodze ku tej pełni. Często dokonuje tego przekroczenia siebie odchodząc od wszelkich modeli, wzorów, paradygmatów zachowania i myślenia i nie jest wtedy tak irracjonalna, jak się czasami sądzi⁷⁰. Takie jednostki, uważane często za dziwaczne, ekscentryczne, kreując siebie, zmieniają świat na lepszy lub na gorszy jeśli mają takie szanse. Są też tacy, którzy zamiast transgresji wybierają regresję – eskapizm w jego wielu formach. Czasami stają się takimi tylko przez brak umiejętności wyboru i wiary w siebie, w społeczeństwo, lepszy świat.

Szukając prostych, zrozumiałych interpretacji istoty świata, zmian, pełni wiary w możliwość jego lepszego poznania, wciąż jesteśmy skłonni do zawierzania różnego rodzaju „racjonalnym” rozwiązaniom technicznym, „inżynierii społecznej”, choć one nie zawsze są racjonalne, bo nie dają się rozumowo tłumaczyć innowacje służące destrukcji albo takie, które, miast pomagać, tylko utrudniają nam życie, choć twierdzi się, że mają nam je ułatwiać. Wciąż na mechanistyczny sposób myślimy o zbawczych rolach wielkich struktur, od państwa i gospodarki poczynając, wierząc że zbawi nas wielki przemysł, nowe struktury polityczne albo fantomy globalizacji. Twierdzimy albo biernie zgadzamy się z twierdzeniami, że rozwój gospodarki jest rzeczą nadrzędną i nikt nawet nie pyta o to, czy ten rozwój w takiej postaci przekłada się to na dobro jednostkowe, nasze dobro. Nie pytano o to, bo ludzie wiary byli przekonani, że rozwój przemysłu jest remedium na wiele bolączek. A pytania odbiorców podobnych przesłań winny być proste jak enun-

⁶⁷ J. Koziński, *Transgresyjne koncepcje człowieka*, Warszawa 1987, s. 10.

⁶⁸ K. Lynch, *What Time is this Place?*, Cambridge 1990, s. 1.

⁶⁹ J. Koziński, *O człowieku wielowymiarowym*, Warszawa 1988, s. 15.

⁷⁰ V. Turner, *Gry społeczne, pola, metafory*, Kraków 2005, s. 10.

cjacie zauroczonych nimi polityków: dlaczego, jeśli produkcja rośnie o tyle procent, o tyle dochód narodowy, to nasza sytuacja materialna pogarsza się? Czy powinniśmy się cieszyć, czy raczej martwić takimi przyrostami? Zbyt często nie zadajemy takich pytań nie potrafiąc się dekodować w próbach odpowiedzi, jako że zmiany raz zakodowanego sposobu myślenia i zachowania wymagają podwójnego wysiłku i rezygnacji z czegoś, co już przyswoiliśmy, a także powtórnej nauki, a jest to zdecydowanie trudniejsze niż uczenie się po raz pierwszy⁷¹. Tu znowu pojawia się ta wiara w to, że raz zakodowane sposoby interpretacji są dla nas najlepsze, czasami tylko dlatego, że są rzekomo nasze własne, bo już zapomnieliśmy o ich zewnętrznych źródłach. One codziennie służą poczuciu integralności, bezpieczeństwa, temu upragnionemu świętemu spokojowi.

Chyba stale winniśmy mieć na uwadze sentencję H.D. Thoreau, który powiedział, że świat nieustannie, posłusznie odpowiada na natrętne pytania o prawdziwość naszych koncepcji⁷², ale dodajmy, że po to, by oczekiwać jego mądrych odpowiedzi, które i tak nie rozwiążą naszych wszystkich problemów, musimy wpierw zacząć mądrze pytać, pomni tego, że „na mądre pytania świat daje mądre odpowiedzi, a na głupie – głupie”⁷³. Jednym z paradoksów naszego czasu jest to, że takich mądrych pytań nie brakuje, ale rozziw między elitami intelektu, gdzie powstaje ich większość, a elitami władzy, które powinny odpowiadać, jest tak wielki, że te pytania nie dochodzą do tych, którzy różnymi drogami posiadli moce organizacji społeczności. A pytania zmieniają się przecież z każdym drgnieniem teraźniejszości.

Politycy zwykle zadają całkiem inne pytania i sami na nie odpowiadają odwołując się nie do potocznej racjonalności, ale do postaci wiary człowieka żyjącego w kręgach mitów i potrafią go mierzyć własnymi miarami, czemu często zawdzięczają osobiste sukcesy. Podobna luka pytań i odpowiedzi pojawia się między generacjami. Młodzi, poszukujący spójnego poglądu na spełnione życie, szukają znaczenia, celów, ideałów, a często, zmuszani przez starszych, nie zadają wielu pytań, przyjmują to, co oferuje im kultura zwana dominującą w chaosie ponowoczesności. Uczni wedle starych, przeżytych wzorów, korygowanych normami rodzonymi w ponowoczesności nie są przekonani, że życie jest długą wędrówką do miejsca, gdzie czekamy na siebie sami, dla nich są to skoki z dnia w następny dzień. Otoczenie nie potrafi wydobyć z nich i wykorzystać naturalnych przymiotów młodości, jakich brakuje

⁷¹ G. Hofstede, *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Warszawa 2000, s. 38.

⁷² C. Cavell, *The Sense of Walden*, Chicago 1992, s. 125.

⁷³ C. F. Wieizsacker, *Jedność przyrody*, Warszawa 1978, s. 6.

społecznościom, a do nich z pewnością należy odwaga, bezkompromisowość, umiejętność „oswajania” ponowoczesnych klimatów, radzenia sobie z urządzeniami, innowacjami. I w jakiejś mierze za sprawą nieumiejętności, ale także strachu przed ekspansją młodości dzieje się tak, że „przekleństwem przeważającej części ludzi jest bierność, bezwład, strach, a nie nadzieja i odwaga”⁷⁴. Jednak jeszcze większym zdaje się to, że przez takie uczucia odkrywamy nasze anachroniczne punkty widzenia świata i nie widzimy w tym nic złego⁷⁵.

Reasumując te uwagi zauważamy, że jednostka żyjąca w naszym świecie, obok niezbędnej wiedzy musi posiadać dynamiczny system wiary – uważał teoretyk⁷⁶ – po to, by, móc określić w nim swoje miejsce, zdobyć tożsamość, czyli znajdować drogę do samego siebie. Wraz ze świadomością człowiek sam dla siebie staje się pytaniem, jak mawiał święty Augustyn, a każde pytanie, nawet najgłupsze, domaga się odpowiedzi, bo inaczej niepokoi, nęka, nie pozwala zasnąć. Tych pytań mamy tysiące, bo otoczenie obliuguje nas do zajęcia stanowiska w niemal każdej sprawie i są to już nowe pytania. Ale odpowiadając na nie najczęściej opieramy się na wyobrażeniach zbiorowych kodowanych w nas w procesie socjalizacji, często mających charakter teorii spisku albo spiskowych (co wedle nas jest różnicą bardzo istotną) i zdajemy się na wiarę wybierając to, co zdaje się nam najlepsze w określonej sytuacji. Odpowiadając, nieustannie poszukując, a potem potwierdzając swoje Ja podmiotowe przez wiarę i wiedzę, poszukująca jednostka odnajduje właściwe dla siebie formy aktywności i nie są to tylko formy wzniosłe, szlachetne, ale mogą być destrukcyjne, nawet patologiczne. Formy takich dewiacji biorą się stąd, że zwykle nie potrafimy określić idealnego Ja – zauważał psycholog, choć taka próba wyjaśnienia znowu pozostawia spory niedosyt⁷⁷, bo nie wiemy czym jest owo idealne Ja i zapewne wiedzieć nie będziemy. Można przyjąć, że jego formy zmieniają się wraz ze zmianami środowiska zewnętrznego i są to zwykle korekty wszystkich komponentów Ja: realnego, idealnego (nadzieje i marzenia i powinnościowego (poczucie praw i obowiązków) wobec zbiorowości. A ponieważ korygujemy nasze Ja stale, siłą rzeczy nie potrafimy go dobrze określić, choć istnieją komponenty, jakie nie ulegają tak radykalnym zmianom w procesach transgresji i tym powinniśmy się przyjrzeć.

Psychologowie społeczni są zgodni, co do tego, że każdemu z nas trzeba koherentnego, uporządkowanego Ja. I niezbędnej wiary w moż-

⁷⁴ A. Rand, *Pourót człowieka pierwotnego*, Poznań 2003, s. 182.

⁷⁵ A. Russel-Hochschild, *The Managed Heart. Communication of Human Feeling*, Berkeley 1983, s. 17.

⁷⁶ D. Alger, *The Media and the Politics*, Belmont 1996, s. 21.

⁷⁷ H. Levinson, *Psychologia przywództwa*, Gliwice 2007, s. 18.

liwość jego osiągnięcia. Dla psychologa Ja stanowi strukturę poznawczą, która pozwala człowiekowi świadomie myśleć o sobie samym⁷⁸. Bez niego tracimy orientację w świecie, a brak poczucia swojego miejsca w nim zwykle owocuje anomią, zgubieniem, a tu przez anomię rozumiemy mertonowską rozbieżność między akceptowanymi społecznie wartościami, a postulowanymi w nim normami mającymi służyć osiągnięciu tych wartości. Integralną częścią tego Ja są jakości, które L. A. Pervin nazywa konstruktami osobistymi chronicznie dostępnymi, a są to, nabywane w procesie akulturacji, automatyczne sposoby postrzegania świata, co znaczy, że potrzeba niewiele informacji, by je uruchomić, niekiedy wystarczy fizyczny bodziec, choćby pojawienie się wizerunku polityka w telewizji⁷⁹.

Psycholog miał zapewne na myśli struktury mityczne przybierające postać symplifikacji służących bieżącemu uzgadnianiu się ze światem, co jest codzienną koniecznością każdego z nas, bo, czy chcemy, czy nie, codziennie zadajemy dziesiątki pytań egzystencjalnych i odpowiadamy na nie, nie zawsze świadomie. Odpowiadamy szybko wtedy, kiedy odpowiedzi ułatwiają nam równie szybką zgodę ze światem. Czynimy to na swoiste sposoby, których etologii jeszcze nie poznaliśmy. Chyba każdy z nas zauważał to, co filozof powiadający, że jeszcze przed rozpoznaniem sytuacji skłaniamy się bardziej ku pewnym rzeczom, ku tym, a nie innym wartościom i to już jakoś determinuje wybory, postawy⁸⁰. Możemy też dostrzec, że reagujemy wielorako nawet na jednakowe bodźce zewnętrzne, doświadczamy samego siebie, stale odpowiadając na wyzwania w codziennym życiu społecznym – dodawał znany psycholog⁸¹. Te odpowiedzi bywają aktywne lub pasywne, oznaczają ekspansję albo wycofanie, sięgając niekiedy do coraz częściej zauważanego strachu przed społecznością, przed innymi w ogóle. Ale na takie wyzwania musimy odpowiadać, bo one są po prostu życiem. Niekiedy odpowiadamy na nie ze sporym wysiłkiem, niekiedy zaś używamy uproszczeń, które rażą nas samych. Ale bywa tak, że nie mamy czasu czy ochoty na to, by odpowiadać tak, jak powinniśmy, bo wszyscy jesteśmy na swój sposób eskapistyczni.

Ciągła aktywność pytającego i odpowiadającego wynika także z konieczności stałego potwierdzania własnej wartości i miejsca, jakie zajmujemy w grupie, większej zbiorowości, bo takie nie jest dane raz na zawsze. Wiadomo, że kontakty społeczne są dynamiczne, wielorakie

⁷⁸ M. Leary, *Wywieranie wrażenia na innych. O sztuce autoprezentacji*, Gdańsk 2003, s. 175.

⁷⁹ L.A. Pervin, *Psychologia osobowości*, Gdańsk 2002, s. 229.

⁸⁰ J. Ortega y Gasset, *Szkice o miłości*, Warszawa 1989, s. 75.

⁸¹ A. Elliott, *Koncepcje „ja”*, Warszawa 2007, s. 61.

i w naturalnej potrzebie samooceny rozglądamy się za szybkimi i kompetentnymi potwierdzeniami otoczenia, a czasami tylko za takimi, jakie wydają się nam kompetentne. Człowiek penetrujący swoje otoczenie odnajduje w nim nie tylko informacje zwrotne, ale również sądy wartościujące jego działania, które stają się przedmiotem nie wiedzy, ale wiary, bo chyba tak przyjmujemy opinie innych o sobie, zwłaszcza te pochlebne. Poza wiarą w transcendencję, o której będziemy wspominać później, a od której próbujemy czasami uciekać w naszej dualności, mieści się w nas wielopostaciowa wiara w immanencję, jeszcze jeden z niepojęcie ważnych czynników zmian, niemal niezauważalny w nauce. Być może stało się tak za sprawą S. Kierkegaarda i M. Webera, którzy uwierzyli i przekonali innych wyznawców do tego, iż świat został odczarowany, a wiara przestała być potrzebna, nie tylko ta transcendentna, ale i ta „zwykła”. Za nimi w zanik wiary uwierzyły setki intelektualistów zwykłych zawierzać autorytetom. Choć nie da się jej zaprzeczyć, to bez trudu zauważamy, że niewielu ludzi nauki pytało o to, czym jest, niewielu odpowiadało i w tym miejscu spróbujemy zbliżyć tylko dwie próby rozpoznania jej istoty. Dla J.M. Bocheńskiego istotą wiary niereligijnej są założenia służące wyjaśnianiu i koordynowaniu doświadczeń. Taka wiara ma charakter hipotezy. Nie ma więc charakteru absolutnego⁸². Ale istnieje i nie da się kwestionować w tej swojej wielopostaciowości. Wierzmy we wszystko to, w co możemy wierzyć – pisał natomiast W. James – a uwierzylibyśmy we wszystko, gdybyśmy tylko mogli.

Satysfakcjonujących nas prób wyjaśnienia istoty wiary immanentnej nie mamy wiele, a inną, jaką chcemy tu zaprezentować, jest niekonsekwentna próba E. Fromma, dla którego wiara jest przekonaniem o tym, co jeszcze niedowiedzione, to wiedza o rzeczywistych możliwościach, świadomość brzemienności przyszłości. Jest na swój sposób racjonalna, jeśli odwołuje się do wiedzy, ale daleko jej do takiej postaci racjonalności, jaką utożsamiamy z przewagą rozumu⁸³. Nietrudno zauważyć to, iż praktyka potwierdza to, że przeciętny człowiek nie chce uzasadniać wiary rozumowo i często jest mu głęboko obojętne, czy ma jakieś mocne przesłanki dla niej, zbyt mocno chce wierzyć, potrzebuje wiary⁸⁴. Poza tym ilość wiedzy w wierze przypomina tą zawartość cukru w cukrze. Nie wiemy, w jakim momencie wiara w prawdopodobieństwo jakiegoś zdarzenia nie staje się pewnością. Rozpięci między wiarą a wiedzą nie zastanawiamy się nad tym, co nami powoduje w jakiejś chwili, nie mamy na to czasu.

⁸² J.M. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996, s. 259.

⁸³ E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, Poznań 2000, s. 37.

⁸⁴ S. Langer, *Nowy sens filozofii*, Warszawa 1976, s. 55.

Wspominaliśmy już wielokrotnie o tym, że człowiek jest najmniej w połowie istotą wiary i znowu podkreślamy, że nie mamy tu na myśli oczywistej wiary w transcendencję, a zwykłą, codzienną wiarę zawsze obcującą z tą pierwszą, bo potrzeby doświadczenia transcendencji przez każdego z nas także są elementarne – zauważał filozof i nie sposób nie zgodzić się z nim⁸⁵. To nie tylko wiara we właściwą nadprzyrodzoność, ale także formy pośrednie z deizmem i teizmem na czele. Zapewne nigdy nie uda się obdarzyć wiary „pocałunkiem śmierci”, nie zdefiniujemy jej ostatecznie z korzyścią dla nas samych, ale musimy przynajmniej próbować ją zrozumieć i wyjaśnić dla dobra samych siebie w takich kształtach, na jakich stworzenie stać nas tu i teraz. Nie przeceniamy także tej wiary, bo „ilekroć wiara wynosi siebie do rangi normy absolutnej, tylekroć wiedza jest poważnie zagrożona”⁸⁶. Stanem pożądanym zdaje się być to filozoficzne *equilibrium* – równowaga między wiarą a wiedzą, choć pewnie wielu, mających się za jednostki racjonalne, to oburzy. Jeśli zechcemy obserwować siebie nie zdając się na analizy innych, podówczaś możemy zauważyć jak my, niezmiennie dualni, poruszamy się między swoistymi skrajnościami wiary i wiedzy czyniąc to wszystko po to, by pozostać takimi, jakimi jesteśmy w wierzeniach projektujących.

Nader często rozziew między rzeczywistością a wiarą w coś doczesnego jest tak wielki, że wyznawcy nie chcą tego zauważać uciekając się do końca w wiarę⁸⁷. Na co dzień spotykamy się z tym w reakcjach na bieżące wydarzenia polityczne i to jest, jakże często spotykane, naruszenie tej równowagi. Nawet wbrew świadectwu zmysłów, autorytetów i otoczenia niektórzy będą utrzymywać, że jednak jest inaczej i oni wierzą w to, że jest inaczej, a czasami są gotowi poświęcić wiele w imię tej wiary. Bywa, iż oznacza to, że przedkładają wiarę nad poszukiwanie wiedzy, okopują się na jej gruncie, w jakiejś mierze świadomi tego, że wiedza znaczy więcej, ale oni już dokonali wyboru. Podświadomie czują także, że muszą kultywować jakieś postaci potwierdzania tej wiary i poszukują ich jako jednostki albo symetryczne wobec tej wiary zbiorowości. Psychologowie potwierdzają istnienie takich mechanizmów samoobronnych i wedle nich, kiedy raz przyjmiemy jakieś założenie, często staje się ono naszym żywotnym interesem, którego aktywnie bronimy, także wbrew doświadczeniu, zdrowemu rozsądkowi, opiniom większości. Różne zachowania percepcyjne i kognitywne nader często

⁸⁵ S. Hook, *The Quest of Being*, New York 1991, s. 98.

⁸⁶ *Raport o stanie wiary. Z Księdzem Kardynałem J. Ratzingerem rozmawia V. Messori*, Kraków 1986, s. 56.

⁸⁷ W. Greider, *The Betrayal of American Democracy. Who will Tell the People?*, New York 1998, s. 11.

odrzucają fakty i logikę, prawdziwe jest to, co jest prawdziwe dla jednostki, a o prawdziwości wcale nie przesądza wiedza czy „argumenty racjonalne”⁸⁸. Nie wiemy czy jest sposobem ucieczki, jak widział to filozof⁸⁹, bo jeśli tak, to ucieczki od kogo, czego? Od siebie, świata, od wiedzy?

Ta „zwykła” wiara to nie tylko azyl, miejsce ucieczki, to skrzydła, to moc czynienia rzeczy niemożliwych w każdej kulturze człowieka, a bodaj najwięcej tego potwierdzeń znajdziemy w mitologii indyjskiej i chińskiej i na zawsze pozostają w naszej pamięci uczniowie maga Li Tie-kuaja, którzy, uwierzywszy, przepływali rzekę na liściu bambusa, jak Czaot-u. My po prostu musimy w coś wierzyć, co tak chętnie kwestionują ci, którzy wiarę są skłonni utożsamiać tylko z wiarą w transcendencję. Jako społeczności jesteśmy wspólnotami wyobrażonymi, wspólnotami przetrwania poszukującymi mocnego spoiwa. Tylko wspólna wiara, w tym ta niezwykle istotna wiara w wartości, może nas scementować i utrzymywać pod kontrolą – twierdzi „klasyk”⁹⁰. Jej role społeczne zdają się być pojmowane empatycznie i temu choćby służą wykłady historii „świętej” – całego systemu wiary w szlachetną genealogię, posłannictwo jakiejś grupy społecznej czy narodu. Na jej przykładzie widzimy dominację właśnie wiary, nie wiedzy i niewiele zmienić tu mogą wysiłki historyków poszukujących „czystej” wiedzy o przeszłości.

Dążenie do całościowego postrzegania świata jest jakby naturalnym tropizmem każdego z nas i bezustannie pytamy o to, gdzie jesteśmy, bodaj częściej właśnie o to, niż o to, kim jesteśmy. Zaczynając od pytań o ogrom dalekiego i zawsze obcego świata wracamy z odpowiedziami do miejsc, które zdają się „nasze” i wracamy z wiarą, że takie odpowiedzi są dobre, że wystarczają dla naszej stałej potrzeby osiągnięcia tak potrzebnej nam *ataraksji*. Poszukujemy takich odpowiedzi w trójkąsie sięgając tak głęboko, jak jest to możliwe, w wiele przeszłości i przyszłości z wiarą w to, że jednak odnajdziemy nasze odpowiedzi na wielkie pytania. Nawet wtedy, kiedy przekonujemy siebie, że takie pytania nie mają sensu wierzymy w możliwość odpowiedzi. Taka wiara nie ma nic wspólnego z metafizyką rozumianą jako wiara w transcendencję, istnieje jakby obok niej, a czasami można odnieść wrażenie, że jest pierwotna. Poszukując choć namiastki odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego obserwujemy spadek wiary w transcendencję na rzecz wiary w samorealizację w immanencji możemy zauważać także swoistą zależ-

⁸⁸ D. Winn, *Manipulowanie umysłem*, Warszawa 2003, s. 131.

⁸⁹ J.E. Smith, *The Spirit of American Philosophy*, New York 1983, s. 12.

⁹⁰ D. Morris, *Naga mała*, Warszawa 2005, s. 159.

ność między jedną i drugą wynikającą z naszej dualności. Potrzebujemy jednej i drugiej, ale w naszym czasie wspieramy się o immanentną.

Wyjaśnialiśmy to w innych miejscach, ale dla porządku przypomnijmy, że konstruktami wiary są struktury powszechnie nazywane mitami, choć mitami „właściwymi” raczej nie są, ale ledwie mityzacjami – uproszczeniami pozwalającymi nam na szybkie zakodowanie jakichś informacji czy zbiorów informacji. Mając owe informacje poszukujemy dla nich takiej struktury i nasza potrzeba pewności jest zaspokojona, utrzymujemy jednostkową homeostazę pozwalającą trwać w codzienności w jakiejś formie zgody z samymi sobą. I tak, jeśli słyszymy o zamachu bombowym, niemal automatycznie postrzegamy go jako terrorystyczny, jeśli słyszymy słowo „lewica”, także automatycznie wiążemy go z partiami mającymi się za lewicowe i za takie uważane są przez ogół, choć tu tak często się mylimy, bo nie zwykliśmy poszukiwać kryteriów wyróżniających prawicę czy lewicę. Bezustannie zbieramy tworzywo dla tych struktur, które potwierdza lub podważa ustalone w nich zasady⁹¹. Najczęściej nastawiamy się na potwierdzanie w procesie socjalizacji i takie potwierdzanie czasami staje się nawykiem, wtedy zwłaszcza, kiedy nasze światy się kurczą, ograniczają do kilku kręgów: przyjacielskiego, rodzinnego, pracy. Jeśli nie potwierdzamy, sami stajemy się buntownikami, swego rodzaju herezjarchami uciekającymi ze sfer wyobrażeń mitycznych zbiorowości. Konsekwencją takiego stanowiska być może wyłączenie jednostki ze społeczności i zdając sobie z tego sprawę, w imię trwania, godzimy się z tym, że kształtują nas inni, a sami stajemy się sumą innych. A taka suma, to suma mądrych i głupich, wierzących i nie...

Dla wielu współcześnie żyjących – twierdzi G. Corey – problemem jest właśnie to, że tracą sens własnego Ja, gdyż poszukiwanie tożsamości skierowali poza siebie i możliwości stojące przed nimi otwierają im inni⁹². Oznacza to, że inni sterują kreowaniem ich hierarchii celów, to inni zapewniają, że znają drogi ku spełnieniu materialnemu i duchowemu pod kilkoma warunkami, a pierwszym z nich jest zawierzenie właśnie im. Dla badacza jest to syndrom próżni wewnętrznej – skumulowanego rezultatu przekonań jednostki, że nie jest ona zdolna do kierowania własnym życiem, do zmieniania postawy ludzi wobec siebie, czy efektywnego oddziaływania na otaczający świat⁹³. Praktyka codzienna potwierdza to, że wielu ludzi szuka gotowych odpowiedzi zamiast wskazówek, dzięki którym sami mogliby odpowiadać na te codzienne

⁹¹ M. Sommer, *Zbieranie. Próba filozoficznego ujęcia*, Warszawa 2003, s. 332.

⁹² G. Corey, M. Schneider, *Sens życia i wartości*, [w:] *Mosty zamiast murów. O komunikowaniu się między ludźmi*, red. J. Stewart, s. 163.

⁹³ R. May, *Miłość i wola*, Poznań 1998, s. 23.

pytania, a gotowe odpowiedzi, najczęściej dostarczane z zewnątrz, są zwykle przedmiotem wiary człowieka, którego zwać można wyznawcą. Dla biologa jest to przejaw niebiologicznego i zarazem niebezpiecznego wygodnictwa. Niebiologicznego, bo zwalnia człowieka od krytycznego posługiwania się rozumem, a niebezpiecznego, ponieważ wiedza innych staje się władzą innych, dla tych, którzy tylko wierzą.

Dostrzegana przez Reicha i innych zewnątrzsterowność nabiera innego wymiaru w społeczeństwie rzekomo informacyjnym, które wypadałoby jednak zwać inaczej po zadaniu kilku prostych pytań o to, co to oznacza, choć to zupełnie inny problem. Ideały spełnienia, z jakimi dziś ludzie stykają się na zewnątrz, głównie w mediach, poza materialnymi, chyba nie rodzą satysfakcjonującej ilości nowych celów, ku którym mogliby dążyć. A materialne są to tylko ideały dla wybranych i jako takie nie desublimują poczucia spełnienia, im możemy się tylko przyglądać z odrobiną zazdrości. Ten naturalny voyeuryzm jest tylko namiastką uczestnictwa, spełnienia, a zdaniem teoretyka uczestnictwo w wydarzeniach medialnych, nie tylko nie wywołuje empatii, ale wręcz szkodzi, jak choćby tak popularne talk show „pełne złych rad i braku rozwiązań problemów”⁹⁴. Wielu zadeklarowanych „podglądaczy” imituje zachowania telewizyjnych i prasowych gwiazd mniemając, że takim sposobem osiągają jakąś namiastkę pełni. Popularność programów z „gwiazdami” – ludźmi rzekomo spełnionymi, w jakiejś mierze zdaje się to potwierdzać. Takim sposobem przeżywamy to swoje życie nieprzeżyte.

Takie pół, a może ćwierć-uczestnictwo w życiu innych czasami tylko pogłębia uczucie pustki i świadomości niespełnienia, bo niezwykle trudno przekonać samego siebie, że taka imitacja jest tą pełnią, jaką oglądamy w serialach TV. Stąd pojawiają się tzw. symptomy falującego poczucia szczęścia, w tym polskiego, w jakiejś mierze wynikającego z niewiary w możliwość osiągnięcia swojego szczęścia, która jest jednak postacią wiary. Niejakie zgorszenie i niemal żadnych nie pytań budzą polskie resentymenty, w których, poza niechęcią do większości elit politycznych i społecznych, pojawiają się te, rzekomo irracjonalne, tęsknoty Polaków za Gierkiem, czy Węgrów za Kadarem i twierdzenie, że najlepiej im było w latach 70. czy 80⁹⁵. Tak i w takiej postaci przejawia się to, co nazywaliśmy za A. Demandtem schizochronią – tęsknotą za możliwościami, jakie otwierały się przed nami w przeszłości, a z jakich nie potrafiliśmy skorzystać wtedy, kiedy byliśmy młodszy i bardziej inicjatywni. Ale jest to także wyraz tęsknoty za stanem niby-pełni utożsamianej głównie z bezpieczeństwem socjalnym.

⁹⁴ J. Gamson, *Freaks Talk Back*, Chicago 1998, s. 7.

⁹⁵ J. Czapiński, *Makropsychologia czyli psychologia zmiany społecznej*, [w:] *Jednostka i społeczeństwo*, red. M. Lewicka, J. Grzelak, Gdańsk 2002, s. 149.

Poszukiwanie siebie jest o tyle trudne, że jednak nie uświadamiamy sobie dualności i zwyczajności tego Ja, tak plastycznie opisanego przez K. Horney⁹⁶. Każdy z nas musi poruszać się między skrajnościami wartości, emocji, a codziennie jesteśmy wystawiani na dziesiątki pokus, prób. Jesteśmy jak to rosochate, ale i rozdarte drzewo Kanta. Nader często nie rozumiemy siebie, choćby wtedy, kiedy pragnąc wolności nie możemy poradzić sobie z pragnieniem przynależności⁹⁷, kiedy opowiadamy się za indywidualizmem, a chcemy żyć kolektywnie albo chcąc czynić dobro tworzymy zło obcując ze znanym każdemu „piekłem dobrych intencji”. Tu często nie radzimy sobie z samymi sobą próbując godzić naturalne, zbierackie pragnienie posiadania z pragnieniem bycia i to są te dwa rodzaje pożądań, o którym mówił dawno temu prezydent Stanów J. Madison, zdający się dobrze rozumieć istotę poszukiwania pełni, ale i powtarzać I. Kanta uznającego w dziele o metafizyce moralności, że prawo żądz i skłonności jest prawem natury silniejszym niż prawa stanowione przez człowieka⁹⁸. Ani w szkole, ani w domu nie odnajdujemy wyraźnych wskazówek jak powinniśmy stworzyć obraz siebie takiego, jakim być powinniśmy. Tworzymy go na nowo z każdym dniem, każdym znaczącym wydarzeniem i niekiedy taki obraz wydaje się karykaturą, niekiedy posągami. Takie, chaotyczne formy transgresji nie pomagają nam w stworzeniu drzewa celów, są to raczej gwiazdozbiory, a między gwiazdami-celami nader często można się zagubić.

To samo setki lat po nich powtórzył uczony: „Rzeczy się nie zmieniają, pożądanie jest wielką siłą generującą człowieka”⁹⁹. Wspomniany prezydent USA myślał o tym, co inaczej nieco wyartykułował inny uczony: „Ciało jest naszym punktem widzenia świata, miejscem w którym umysł uwikłał się w pewną sytuację fizyczną i dziejową”¹⁰⁰. W naszej kulturze uważamy to za antynomię, a nawet aporię, ale nam zdaje się to czymś naturalnym, bardzo ludzkim i godnym głębszej refleksji. Chcemy mieć i być zarazem, choć proporcje „bycia” i „posiadania” bywają różne. Łączy je jedno podobieństwo, bo chyba ani w byciu, ani w posiadaniu nie znajdujemy granicy zaspokojenia. Gdybyśmy utracili potrzebę spełniania się w rzeczach i nie tylko, groziłaby nam duchowa śmierć, bo to oznaczałoby utratę celów. A chcemy żyć i być i mieć, to naturalne, przy czym posiadanie zwykle bierze górę nad byciem, ale o byciu nie zapominamy chyba do końca rozpamiętując swoje przyszłe wybory, swoje „życie nieprzeżyte” Bezustannie stosujemy ten swój in-

⁹⁶ K. Horney, *Wykłady ostatnie*, Poznań 2000, s. 28.

⁹⁷ J.J. Preece, *Prawa mniejszości*, Warszawa 2007, s. 19

⁹⁸ M. Nelson, *The Presidency and the Political System*, Washington 1995, s. 200.

⁹⁹ M. Foucault, *Security, Territory, Population*, New York 2007, s. 72.

¹⁰⁰ M. Merlau-Ponty, *Proza świata*, Warszawa 1976, s. 27.

dywidualny rachunek szczęścia, by móc projektować się w jutrze¹⁰¹. Bezustannie dążymy do spełnienia fizycznego i duchowego i „jest ono tym, co normalne”¹⁰². Ale taka „normalność” może mieć miejsce tylko w „normalnym” świecie, a taki świat jest konstrukcją idealną wspartą o wielką triadę ludzkości: wolność, równość, sprawiedliwość, kultywowaną na wiele sposobów w świątyniach wiary.

Potrzebą pierwotną, stale w nas obecną, jest to wspomniane uzgodnienie się ze światem, przeszłością, teraźniejszością, przyszłością i zwykle jednostka jest zmuszana ulegać socjologicznemu, tzw. prawu powszechnej zgodności, czyli przyjmuje takie uzgodnienia, jakie dominują w wyobrażeniach zbiorowych, a jakie są komponentem wiary zbiorowej. To prawo ulega czasami wzmocnieniom i dzięki niemu niektóre mity, idee, poglądy stają się dla jednostek i społeczności niewątpliwe, niemające alternatyw i ich próby, nie tyle wyeliminowania, co zmiany, wymagają niezwyklego trudu¹⁰³. Takim mitem-archetypem jest idea wolności, pojawiająca się w kulturach człowieka od tysięcy lat, przybierając wiele alegorycznych postaci, od mobilizujących, po przejmujące grozą wizje pożeracza świata autorstwa M. Stirnera¹⁰⁴. Mieliśmy i będziemy mieć z nią wiele kłopotów, a prawdziwe problemy zaczęły się od Hegla i jego zwolenników tworzących ideę wolności indywidualnej umożliwiającej jednostkom możliwość samorealizacji, stawiających pytanie bez odpowiedzi. Bo czym jest samorealizacja? Wedle powszechnych opinii jest to spełnienie się w wybranej przez siebie roli, realizowanie własnych celów w zgodzie ze zbiorowością, oddawanie się ulubionym zajęciom. W każdym przypadku ma ona charakter indywidualny i w każdym przypadku, jak zauważaliśmy wcześniej, jest po prostu niemożliwa, jak niemożliwe jest całkowite spełnienie.

Możemy tylko pytać o to, czy owa samorealizacja jest poszukiwaniem nowych znaków tożsamości. Chyba tak, wiemy o tym, że poszukujemy ich stale. O ile ta tożsamość *idem* Ricouera pozostaje względnie niezmienna, o tyle tożsamość *ipse*, budowana przez coraz to nowe wybory jest procesem, który nie kończy się nigdy¹⁰⁵. Szukamy tej tożsamości wszędzie, także w przeżyciach, które przekraczają *conditio humana*. Niemal każdy z nas może potwierdzić te poszukiwania własną praktyką, ale wydaje się, że to dotyczy także wspólnot wyobrażonych i jeśli przyjrzymy się tożsamości narodowej, to tam także odkryjemy stałą potrzebę poszukiwania i potwierdzania.

¹⁰¹ E. Aronson, *Człowiek, istota społeczna*, Warszawa 2002, s. 114.

¹⁰² R. Spaeman, *Osoby. O różnicy między kimś a kimś*, Warszawa 2001, s. 57.

¹⁰³ R. N. Bellah, *Beyond Belief*, California University 1991, s. 103.

¹⁰⁴ M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, Warszawa 1995, s. 356.

¹⁰⁵ P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, Kraków 1992, s. 33.

Potrzebujemy spełnienia, wierzymy w nie, nie osiągając takiej pełni, jaka by nas satysfakcjonowała. Wciąż towarzyszy nam to kreatywne niezadowolenie ze swego stanu i osiągnięć. Dochodzi do tego, że im więcej człowiek wie, im więcej posiada, tym wyraźniej uświadamia sobie, że nie ma tego, czego by chciał, nie jest tym, kim chciałby być. Choć pewnie wiele razy wolałby nie uświadamiać sobie tego. To niweczy naszą wiarę w teleologię świata, ale wtedy poszukujemy innych jej źródeł, bo życie bez wiary jest niewyobrażalne.

ZBAWIENIE

Zauważaliśmy już, że nie wiemy i zapewne nie będziemy wiedzieć, jak wyglądały wizje spełnienia/zbawienia człowieka pierwotnego, ale można mniemać, mając na uwadze sztukę pierwotną, iż nie były to tylko wizje związane bezpośrednio z przeżyciem następnego dnia i potrzebami fizjologicznymi. Jak wyglądały jego inne potrzeby? Być może istniały, były bardziej wysublimowane niż sądzimy, o ile zgodzimy się z naukowcem, który stworzył bardzo wysublimowaną koncepcję swojej przestrzeni mentalnej umiejscowionej poza materialną czasoprzestrzenią, choć budzi ona oczywiste wątpliwości¹. Zapewne nigdy nie odpowiemy na takie pytania i wątpliwości, natomiast możemy stwierdzać, że człowiek walczący i o przetrwanie i o spełnienie, stworzył nie tylko sztukę pierwotną, ale i sztukę przewidywania, bez której nie mógłby przetrwać, bo ona oznacza myślenie o przeżyciu jutra i działaniach służących jutru. Być może i on uczył się dążyć ku niebu odkrywając, że osiąganie różnorako rozumianej pełni własnymi siłami jest niemożliwe przez istotę społeczną, czującą bariery w takich próbach, a w takich chwilach patrzył wyżej i wyżej próbując tłumaczyć po swojemu zachowania natury i kształty swojego ludzkiego otoczenia. Szukając sensu swego krótkiego życia z konieczności spoglądał i w niebo i na ziemię². Chyba niewiele zmieniło się do naszego czasu, jesteśmy wciąż zawieszeni między niebem a ziemią.

Być może transmutacja „człowieka zwierzęcego” w „istotę ludzką” od barbarzyństwa do cywilizacji wyglądała tak, jak widział to A. Giddens: powoli przechodził od bezpośredniej satysfakcji do rozłożonej w czasie, od przyjemności do powściągnięcia się od niej, od rado-

¹ E. Meckelburg, *Agenci PSI. Manipulowanie naszą świadomością*, Gdynia 1997, s. 322.

² E.H. Erikson, *Dopełniony cykl życia*, Poznań 2002, s. 76.

ści do mozołu, od receptywności do produktywności i od braku represji do bezpieczeństwa³. Redukował możliwości spełnienia w tworzonych przez siebie społeczeństwach w zamian za bezpieczeństwo powodowany instynktem samozachowawczym, ale o spełnieniu nie zapominał, bo to zdaje się to niemożliwe zważywszy naturalny, ludzki egotyzm. Czynił to powoli w ciągu tysięcy lat walcząc o przetrwanie, w jego imię zmieniając i formy społeczne i samego siebie. Ale także wtedy zasadą naczelną było bycie-ku, dla filozofa podstawowa struktura przeżywania⁴. Zrozumienie jutra, tożsamy z umiejętnością przewidywania, jakie pozwoliło mu przetrwać, było rozumieniem celów w przyszłości, a te stawały się drogowskazami bycia. Wykazywał wyższość nad innymi gatunkami umiając przewidywać przyszłość, a za taką umiejętnością szła także umiejętność jej kolonizacji w imię spełnienia indywidualnego i grupowego.

Dualny człowiek pozostawiony sam sobie, podporządkowany tropizmom i instynktom, zapewne byłby bliższy swoim złym stronom, bo niektórzy twierdzą i nie są oryginalni, że czynienie dobra innym nie jest przewodnim motywem działania jednostek⁵, a on nie był odosobniony, żył we wspólnotach nakładających na niego kagańce kulturowe w imię przeżycia i jego, jako jednostki i części grupy. Ale także był ograniczany warunkami wspólnotowymi, choć nie przestawał poszukiwać indywidualnego zbawienia w doczesności, „bo jest ono oczywistym komponentem jego poszukiwań”, co tak mocno akcentował P. Clecak⁶. Wiara w spełnienie w dobrach, w to ziemskie zbawienie falowała, przez wieki człowiek żył w kulturach niespełnienia przekonywany przez rządzących, przez władców symboli, że to naturalny porządek rzeczy, że nędza, głód to części naturalnego, niezmiennego ładu mającego boskie sankcje. Ale buntował się przeciw temu nader często i nie przestając poszukiwać własnych możliwości zbawienia, spełnienia, uczył się także szukania pełni we wspólnocie, ciągle buntując się, poszukując jego nowych form, od tych, jakie zwiemy prymitywnymi aż do form demokracji ponowoczesnej.

Jeśli przyjmiemy sugestie wybitnego socjologa, to możemy zauważyć, iż mimo wahnięć, cywilizujemy się coraz bardziej, coraz dalsi od dawnych postaci zbawienia, ale znajdujący nowe i wciąż nowe, a te nowe rychło staną się stare, w co nie wąpimy. Dawne, będące kiedyś przedmiotem skrytych pożądań dziś stały się częściami codzienności,

³ A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa*, Poznań 2003, s. 289.

⁴ R. Spaeman, *Osoby*, s. 53.

⁵ S. Kelman, *Why Public Ideas Matter*, [w:] *The Power of Public Ideas*, ed. R.B. Reich, Harvard 1990, s. 37.

⁶ P. Clecak, *America's Quest for the Ideal State*, New York 1983, s. 103.

jakich nawet nie zauważamy, bo kto w bogatym, białym świecie popożąda wystarczającej ilości pożywienia? Jakie będą nowe formy? Zdaje się, że tu nie starcza inwencji nawet twórcom literatury Science-Fiction tworzącym w swoim czasie obrazy wyrafinowanych kultur spełnienia, materialnego zwłaszcza, choć niektóre antycypacje mogą zdumiewać, a taką była głośna swego czasu powieść C.M. Kornblutha i F. Pohla *The Space Merchants*.

Nie wiemy także, kiedy człowiek pierwotny odkrył tę „prawdziwą” transcendencję, czy to odkrycie było tożsame z myślami o zbawieniu poza ziemią, nie wiemy, kiedy „odkrył” duszę i jej zadziwiającą go, inspirującą naturę. Możemy mniemać, że stawało się to na etapie konstruowania większych wspólnot, ale przesłanki, jakie czerpiemy choćby z dzisiejszych obserwacji społeczności prymitywnych są i zawodne i budzą osłupienie badaczy graniczące czasem z pełną bezradnością, jak w przypadku Dajaków, tych słynnych łowców głów z Borneo, którymi kiedyś straszono dzieci, a w których wierzeniach człowiek ma dwie dusze (*mana* i *semangat*), z których jedna jest śmiertelna, umiera wraz z człowiekiem, druga zaś jest nieśmiertelna, a Dajakowie zdają się w to wierzyć od pokoleń, co może służyć za przesłankę do pochopnego wniosku, że byli bardziej wyrafinowani filozoficznie od starożytnych Greków. Wiemy tylko, choć są to także tylko pozory pewności, że człowiek, jako jedyne pośród stworzeń, zdaje sobie sprawę ze swej czasowości, przygodności, przemijalności, a równocześnie ma pojęcie nieskończoności trwania i to zderzenie inspiruje i sprawia ból pchający, zmuszający do zadawania wciąż nowych pytań i udzielania nowych na nie odpowiedzi. Wiedząc, że kres życia jest widoczny w narodzinach człowiek dąży do nieśmiertelności, a przejawem tego są ślady, jakie zostawia na ziemi, w tym także potomstwo, będące niejako przedłużeniem jego egzystencji. Takie próby zostawienia po sobie śladu w czasie inspirują pogoń za sławą, wyjątkowością, ale także do jakiegoś stopnia determinują też sposoby wychowania potomków, bo wielu ludzi chce, by ci potomkowie byli ukształtowani na obraz i podobieństwo jego, by osiągnęli to, czego nie udało się osiągnąć jemu. Oni są także nadzieją jego spełnienia w trójczasie.

Można jednak wątpić we wczesne odkrycie zbawienia poza ziemią przyglądając się religiom pierwszych cywilizacji ludzkich, ale chyba dość wcześnie zauważono, że religia jest mocnym spoiwem społeczności będąc źródłem systemów aksjonormatywnych, że legitymizuje formy władzy, jest depozytem wartości tak potrzebnych społecznościom nadając sens ich formom. Tworząc wielkie konstrukcje mityczne i pierwociny religii człowiek starał się przede wszystkim poradzić sobie z otaczającym go chaosem, a tworząc odkrywał, że te systemy symboli, jakie

kreował, budują w nim samym nowe, wszechogarniające, trwałe nastroje i motywacje dzięki nowym strukturom ładu istnienia i trwania, a także i to, że owe nastroje i motywacje wydawały się rzeczywiste⁷. Te systemy zapewniały poczucie bezpieczeństwa, niepełnego, ale jednak, bo pierwociny religii to także wspomniane już zyskiwanie przychylności sił wyższych, które kierują biegiem przyrody i życiem człowieka jako integralnej części tej przyrody. Dopiero z czasem, czując już smak swego panowania nad przyrodą, człowiek zaczął poszukiwać nieśmiertelności i potąd nikt nie próbował prześledzić ścieżek tych poszukiwań po to, by odnaleźć ich konsekwencje w historii, a odkrycie nieśmiertelności miało swoje niepojęte konsekwencje, było przecież swego rodzaju rewolucją, bodaj donioślejszą od innych. Ono rodziło idee trwania, a w nich zawarły się, między innymi, nie tylko idee państwowości, „wiecznych imperiów”.

Mówiąc o zbawieniu w ogóle z pewnością wpierw myślimy o tym poza ziemią i życiem doczesnym, zwracając się ku religiom, jedynym depozytariuszom prawd o nim, którym to prawdom nie zagraża nic i nikt, choć tyle się mówiło i mówi o upadku niektórych z nich obserwując zmiany form religijności, defensywę kościołów, różne fundamentalizmy. Religiom nie zdaje się grozić upadek, choć czasami są tak statyczne, jakby nie nadażające za zmianami, co widać w kultywowaniu wielu form religijności nie przystających do czasu. Mają w depozycie istne skarby i ich prawdy objawione są potrzebne przede wszystkim jako źródła wartości i tego chyba także nie da się kwestionować. Myślimy o tym i myśleć będziemy, bo człowiek – powiada filozof – tak naprawdę chce żyć w teraźniejszości, ale „życie przyszłe jest dla niego czymś więcej, bo wiecznością, do której tęskni”⁸. Przychodzi nam to z coraz większym trudem, bo od kilku wieków zaczynamy mocniej wierzyć w życie takie, jakim jest ono tu, na ziemi, a wyzwolenie od eschatologii, choć niepełne i chyba jednak niemożliwe, jest jakby naturalną konsekwencją porównań nieba i piekła niebieskiego z ziemskimi.

Prezentując powyżej jedno z wielu podobnych wyjaśnień istoty religii zwracamy tylko uwagę na elementarne trudności w zbliżeniu zjawisk jakościowych, jakie wymagają w rozważaniach teologów i filozofów tłumaczeń przez inne metafory. Brak tu komponentu pierwotnego, czyli samego człowieka adaptującego i reinterpreterującego te systemy, a przecież chyba nie ma wątpliwości, że religie są źródłem odpowiedzi na pytania najprostsze o sens istnienia, strukturę i istotę świata, przyczyny ludzkiej nietrwałości. Ale wiele takich odpowiedzi nie zawsze sa-

⁷ C. Geertz, *Interpretacja kultur*, Kraków 2005, s. 112.

⁸ R.N. Bellah, *Beyond Belief*, s. 23.

tysfakcjonuje niepokornego człowieka, buntującego się nawet przeciw sobie. Wtedy zwłaszcza, kiedy nie są one mocno bijącym źródłem wzorów postaw i zachowań⁹. Takich wzorów, jakie są niczym innym, jak wzorami społecznego *universum*.

Próbując odpowiadać na pytanie o siły sprawcze religii zauważamy, że setki autorów zbliżających początki religii chrześcijańskiej z dawną i tak samo odpowiadają na pytanie o to, jak stało się, że płomień chrześcijaństwa tak szybko rozświetlił mroki Rzymu i dlaczego tak, i szybko, i skutecznie nowa religia oświeciła wyobraźnię zbiorową milionów biednych i bogatych, mądrych i głupich. Wiemy o tym, że do czasu pojawienia się chrześcijaństwa Rzymianie traktowali inne religie z istic rzymskim poczuciem symetrii i praktyczności. Rzym przyjmował dziesiątki obcych bogów nie prześladowając zbyt często wyznawców tych bogów, a chrześcijanie, wedle tradycji, bardzo szybko zostali uznani za element niepożądany, niefunkcjonalny i to budzi zasadne pytania, w tym pytania o to, czy tak było na pewno, jeśli historia chrześcijaństwa była pisana wyłącznie przez chrześcijan. Nie sposób kwestionować starych i prostych wyjaśnień, że była to religia uniwersalna, mogąca łączyć wszystkich uciśnionych bez względu na wiek, płeć, kolor skóry, status społeczny i dlatego stanowiła tak wielkie niebezpieczeństwo dla imperium w rozkwicie. Można jednak kwestionować te argumenty, że była to religia uciśnionych, bo badacze wskazują, że chrześcijaństwo korzeniło się najlepiej wśród warstw średnich i dlatego było takim niebezpieczeństwem dla rządzących Rzymem, nie odpowiadając na oczywiste pytanie o to, dlaczego było takim niebezpieczeństwem¹⁰. Można kwestionować także unikalny uniwersalizm chrześcijaństwa, czego często nie zauważają wyjaśniający. Nie wszystkie to wyjaśnienia z setek, ale wszystkie one pozostawiają jednak spory niedosyt, bo nie wskazują, jakie elementy przekonywały, łączyły najmocniej taką nową postać wspólnoty wyobrażonej w tak krótkim czasie, dlaczego poddająca się władzy świeckiej wiara, oddająca cesarzowi co cesarskie, była aż takim zagrożeniem, o ile była nim naprawdę, bo i tu mamy prawo mieć wątpliwości.

Porównując erupcję chrześcijaństwa z wybuchem islamu i samą istotą obu religii zaczynamy zauważać, że nie są to wyjaśnienia wystarczające i jeśli jeszcze zapytamy o elementy, jakie dawały chrześcijaństwu tak zdecydowaną przewagę nad religiami pierwotnymi i judaizmem, podówczas rysuje się inna, znacznie zmodyfikowana odpowiedź. Niepełna, bo nie sposób takiej udzielić nie badając grun-

⁹ C. Staples Lewis, *Listy o modlitwie i moralności*, Warszawa 1980, s. 48.

¹⁰ M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1979, s. 40.

townie psychosfery tamtego czasu, co, zdaniem historyków, ociera się o granice niemożliwości. Tu musimy zauważyć, że zbyt często traktujemy ludzi z dalekiej przeszłości jako podobnych do nas, mierzymy ich swoimi miarami nie dopuszczając inności i nie próbując rekonstruować antroposfery. Oni przecież byli inni, bardzo inni, a inność determinuje inne postawy i zachowania. Widzimy to dziś, kiedy na przełomie nowożytności sami zmieniamy się radykalnie w jednym pokoleniu, czasami stajemy się tak inni, że obcy dla siebie samych w ramach nawet rodziny. Chyba nie odczytamy tej inności tak, by zrozumieć wystarczająco dobrze człowieka tamtego czasu, ale odczytywać musimy, bo inaczej nie zrozumiemy siebie, ale takiej konieczności także zdajemy się nie rozumieć wystarczająco dobrze.

Kusząc się o udzielenie takiej odpowiedzi zauważamy, że obie, tak sobie bliskie, religie monoteistyczne, były przede wszystkim wielkimi religiami zbawienia, jakich potąd nie spotykano w kulturach biedy, obiecywały niebiańską rekompensatę za sumy niespełnień wszystkich ludzi, dobrych, złych i pół-dobrych w raju i to oznaczało stworzenie nadziei długiego trwania dla milionów zadających sobie to fundamentalne pytanie o to, czy śmierć jest końcem wszystkiego¹¹. Obie stały się religiami spełnienia, tylko w transcendencji, ale jednak spełnienia mającego ziemską postać, bo raje wypełniały czysto ziemskie ogrody wszelkich rozkoszy gwarantujące spełnienie niedostępne na tym padole. A dodajmy tu jeszcze, że wizje raju utraconego, przede wszystkim w postaci złotego wieku, były archetypem spotykanym w większości kultur i kultów uprawianych w państwie cesarów. W wielu z nich pojawiały się nadzieje na jego odzyskanie, ale nie były tak pełne, przekonujące, jak w chrześcijaństwie czy islamie, bo te były pewnością. Trzeba także zauważyć i to, że chrześcijaństwo połączyło przede wszystkim ich poddanych, a komunikacja symboliczna w imperium ułatwiała jedność wiary.

Jak się wydaje, realnym zagrożeniem dla rządzących nie była władza Boga nad wiernymi, bo w każdej religii siła bogów nie dawała się porównywać z siłą zwykłych śmiertelników, ale te obietnice zbawienia poza ziemią, które sprawiały, iż chrześcijanie stawali się niefunkcjonalni wobec społeczności imperium odrzucając wiarę w zbawienie ziemskie, kwestionując możliwość zbawienia na ziemi w państwie cesarów. Takie wizje zbawienia osłabiały wiarę w zbawienie w doczesności, a z tym wiarę we władzę, której obowiązkiem było zapewnienie spełnienia. Historycy wspominają o ideach millenarystycznych rodzących

¹¹ A. Sepkowski, *Millennialne marzenia*, „Przegląd Humanistyczny”, nr 3, 2008, s. 1–14.

wspólnoty nie chcące komponować się z rzymską, o wielkich ruchach monachicznych będących postaciami ucieczki od społeczeństwa tych, którzy wierzyli w szybką *paruzję* Chrystusa i nadchodzące Królestwo Boże. One były tylko jednym ze zjawisk zagrażających spoistości imperium i praktyczni władcy postanowili odsunąć zagrożenie prześladowaniami, których wymiary kwestionuje się częściej i śmieiej.

Ale islam? Tu w całej potędze objawiła się ta niepojęta siła spajająca setki dalekich od siebie kulturowo społeczności wyznających inne wierzenia, posługujących się innymi językami, odseparowanych od siebie przez wieki, często od wieków wrogich wobec siebie. Z tej nieobjętej, różnojęzycznej, wielokulturowej mozaiki w ciągu zaledwie wieku powstała wspólnota wiary połączona wizjami zbawienia po śmierci, dopiero poszukująca innych więzi poza religijnymi, w tym także w wojnie ze wszystkimi niewiernymi, bo wizja wspólnego wroga cementuje od prapoczątków. Tu także nie wystarczają ogólne wyjaśnienia, że islam był silną, świadomą siebie, zdobywczą wiarą, bo jednak brak elementarnego pytania o to, dlaczego taką siłą stał się w tak niepojęcie krótkim czasie jednocząc setki tych, uprzednio wrogich sobie, plemion. Przypomnijmy sobie ile lat minęło od waśni Mahometa z Korejszytami do przekroczenia Gibraltaru przez Tarika. W skali historii te kilkadziesiąt lat to ledwie mgnienie

Wydaje się, że sam Mahomet doskonale rozumiał siłę soteriologii i przejmując jej treści z chrześcijaństwa stworzył formy, jakie najlepiej przemawiały do prymitywnych koczowników i jakie dziś także zdają się wystarczająco przekonujące dla wyznawców, wśród których „ludzie wiedzy” są zdecydowaną mniejszością. Bez tych wizji zbawienia stworzenie takiej jakości wiary spajającej taki kalejdoskop narodów, wydaje się nam niemożliwe. Stworzono je wzorując się na chrześcijańskich i dostosowując do kształtów społeczności. Znajdziemy na to wiele potwierdzeń i tak, dla znawcy islamu, koncepcje eschatologiczne, a także opisy raju i tortur piekła „są paralelne do odpowiednich partii pism chrześcijan syryjskich, ojców i mnichów”¹². A dziś ta soteriologia, współ z nędzą i nierównością rodzą bunt poszukujący zaskakujących nas form ekspresji¹³. Ten bunt jest jednak nakierowany na możliwość zbawienia siebie w doczesności. Nędzarze, tak często przepełnieni żądzą niszczenia, nie chcą nawracać innych, pełni wstydu i upokorzenia poszukują pełni życia na ziemi dla siebie zdając sobie sprawę z tego, że bogaci są Innymi¹⁴.

¹² H.A.R. Gibb, *Mahometanizm. Przegląd historyczny*, Warszawa 1965, s. 34.

¹³ M. Walzer, *Polityka i namiętności. O bardziej egalitarny liberalizm*, Warszawa 2006, s. 192.

¹⁴ R. Lister, *Bieda*, Warszawa 2007, s. 126.

Jak wiemy, religie grecka czy rzymska, bo nie wspominamy o innych religiach starożytnych, właściwie nie miały wyrazistej eschatologii i soteriologii po części za sprawą ,innego niż nasz, postrzegania czasu. Kołowe koncepcje czasu zakładały wieczne trwanie, to wiara w nieuchronne powtarzanie się cyklu dziejów co kilka tysięcy lat w tej samej formie, tej samej postaci. W tych kulturach nikt nie był ciekaw końca świata, bo ten świat właściwie się nie kończył¹⁵. Żyjący mieli pewność powrotu w następnym kole czasu i powtórzenia raz jeszcze cyklu życia bez żadnych zmian, co było oczywistą inspiracją dla jak najpełniejszego przeżycia tego czasu, jaki żyjącym dali bogowie w tym cyklu. Dla Greków *soter* oznaczał zbawcę niebiańskiego albo ziemskiego. Niebiańskim, zarówno w religii greckiej, jak i później w zimnej i prozaicznej religii Rzymian, bywał jeden z bogów, od którego oczekiwano pomocy w zwykłych, życiowych sprawach, chorobie, w interesach, miłości, tych małych, codziennych spełnieniach. Modlono się więc do Asklepiosa i Hermesa, Apollina i Ateny spodziewając się ich łask, ale obdarzano przydomkiem „zbawcy” także władców, którzy zdobywali miłość ludu szlachetnymi czynami, a władcy bardzo chętnie nazywali siebie *soterami*, bo niewielu zostało tak nazwanych przez ich poddanych.

Takich, którzy naprawdę zasługiwali się na takie miano nie było zbyt wielu i zwykle władcy nadawali sobie ten tytuł, nie zawsze w zgodzie ze swymi czynami. W Grecji i Rzymie religię traktowano nader praktycznie widząc w niej spoiwo społeczności i, także z praktycznych względów, bez cienia tego, co zwiemy fanatyzmem, czasami karano za bezbożność nawet śmiercią, choć to nie ludzie, a właśnie bogowie popelniali czyny gorsze niż słabi ludzie. Jeśli przyjrzymy się Zeusowi, to bez trudu zauważymy, iż popelniał wszystkie grzechy będąc hipostazą ludzkich słabości, ale i cnót. Ci śmiertelnicy, którzy szli w jego ślady wążąc się na podobne czyny, tylko potwierdzali swoją wielkość, jak ojcobójca Aleksander, o ile sugestie niektórych historyków starożytności są bliskie prawdy historycznej.

Tylko wyjątkowi herosi, wybierani zwykle przez bogów, mieli szansę znalezienia się na Olimpie i ich szereg nie był najdłuższy, co wiemy z mitologii greckiej. Tylko wyjątkowi przestępcy przeciw bogom i ludziom trafiali do Tartaru, tego greckiego „piekła” znajdującego się pod Hadesem: Tantal, Syzyf, Iksjon. Ci, którzy najmocniej buntowali się przeciw tak bardzo ludzkim bogom, którzy byli personifikacjami nie tylko zalet, ale i wad człowieka. Wszyscy inni śmiertelnicy musieli znaleźć się w Hadesie, posępnej krainie podzielonej wieloma rzekami, jak przerażone cienie z *Odysei* zaprowadzone przez Hermesa na asfodelo-

¹⁵ F. Cuomo, *Wielkie proroctwa*, Kraków 2004, s. 121.

we łąki, „gdzie mary nieboszczyków zamieszkują blade”. Przywołany przez Odysa Achilles mówił, że wolałby być pastuchem świń niż królem podziemnych cieni, a w ostatniej księdze epopei wszyscy zabici przez Odysa zalotnicy tam właśnie wędrują. Nic nie wskazuje na to, że oddzielano dobrych od złych i praktyczne wskazówki dla żyjących były oczywiste – ziemskie postęпки nie mają znaczenia dla losów po śmierci, o tych decydują kapryśni i nieobliczalni bogowie. A skoro tak, to trzeba żyć jak najpełniej, najwygodniej, ciesząc się chwilą. Dopiero orficy zaproponowali odmienną wizję świata i pośmiertnych losów człowieka. Grecy, przekonani, że w następnym cyklu raz jeszcze przeżyją to samo życie, poszukiwali spełnienia w doczesności i, można mniemać, że jednym z tych ich „wynalazków”, jaki przypisujemy przede wszystkim Ateńczykom, było zbawienie przez wiedzę. Problemem, jaki zniekształcał ów prosty z pozoru obraz był problem nieśmiertelnej duszy.

Te i inne problemy, z problemem zbawienia w doczesności na czele¹⁶, próbowali rozwiązywać gnostycy wszystkich czasów dążący do nadania życiu immanentnego sensu, wierzący, iż taki istnieje w głębokim ukryciu. Wiedza ezoteryczna, ich zdaniem pewna, miała być tu pomostem zbawienia i za wszelką cenę poprzez taką wiedzę dążyli do uzyskania pewności, co tak często zwodziło ich na mistyczne manowce poznania i potępienie zarówno przez ludzi wiary, jak i wiedzy. Tworząc swoje wyznanie gnostycy przypisywali sobie jedynie prawdziwą wiedzę w formie własnej doktryny skupiając się w sektach zamkniętych często dla nie rozumiejącego ich świata¹⁷. Już w pierwotnej teologii gnostycyzmu starożytnego Bóg jest pozaświatowy, obcy naturze świata, który nie jest jego dziełem. Świat jest dziełem sił niższych, które nie znają prawdziwego Boga, acz mogą od niego pochodzić. Takie ślady gnostycyzmu spotkamy w niejednej herezji średniowiecznej, ale wydaje się, że w chrześcijaństwie gnostycyzm „właściwy” opierał się przede wszystkim na chrystologii¹⁸.

W soteriologii judaistycznej zbawienie ma dokonać się na tym świecie i Mesjasz umożliwi zbawienie narodu wybranego w historii dając mu spełnienie w potędze zbiorowości osiagającej za jego sprawą pełnię ziemskiego szczęścia, choć nie jest to spełnienie dla jednostek. Stary Testament wspomina, co prawda o wynoszeniu przez Boga wybranych jednostek, ale idea powstania z martwych i zbawienia poza ziemią jest w nim nieczytelna, a jeszcze bardziej powikłana w licznych egzegezach. Nietrudno zauważyć, że teologia judaistyczna była bardzo ostrożna w kreowaniu ram eschatologicznych wiązana chyba profetycz-

¹⁶ M. Brumlik, *Gnostycy. Marzenie o samozbawieniu człowieka*, Gdynia 1999, s. 28.

¹⁷ H. Jonas, *Religia gnozy*, Warszawa 1994, s. 48.

¹⁸ M. Brumlik, *Gnostycy*, s. 199.

nymi wizjami zbawienia całego narodu. Nadto, nie rozwiązano problemu rozdzielenia ciała i duszy, tak jak w soteriologii chrześcijańskiej. W niektórych wykładniach sprzed naszej ery dusze, zachowując świadomość tego, co dzieje się na ziemi, istnieją jako samoistne byty i już sam problem zmartwychwstania pozostawiał wiele wątpliwości. Może o wiele mniej w początkach naszej ery, kiedy inspiracje doktryny chrześcijańskiej okazały się niewątpliwe i rabini dostrzegli niezwykle siły soteriologii, jakby dojrzewającej w wyobrażeniach zbiorowych. Rabin Jakub w II wieku stwierdzał, że ten świat jest tylko przedsiönkiem świata przyszłego, ale nie były to wizje literalne, obrazowe. Kryły się pod postaciami hiperboli. Wedle Jakuba grzesznicy musieli odcierpieć swoje przewiny w gehinnom (dolinie Gehenny) będącym połączeniem piekła i czyśćca, a zbawieni odnajdywali się w Ogrodzie Edenu¹⁹. Wiara w Mesjasza, który miał wskazać drogę do ziemskiego raju, została przejęta przez chrześcijaństwo, a wraz z nią także wizje Królestwa Bożego na ziemi, czyli wizje spełnienia w doczesności.

Eschatologia i soteriologia chrześcijańska na swój sposób oswajały odwieczny strach przed śmiercią, nicością, ten strach zakodowany przez ewolucję, a widomy choćby w tym, że zawsze najpierw widzimy jakieś zagrożenia²⁰. Być może niemożność wyobrażenia sobie pełni zbawienia w doczesności pomagała w uczynieniu z wieczności miejsca spełnionych pragnień, ale nigdy nie wystarczających żyjącym, chcącym się spełniać w tym życiu, bo to się przeżywa, czuje i między „tu” a obietnicą „tam” jest zbyt wiele przepaści. Historię i przyszłość, która staje się historią, uczyniono historią zbawienia i wprawdzie stała się poszukiwaniem pozaziemskiej doskonałości, aby po czasie przekształcić się w historię postępu²¹, choć miną wieki nim tak się stanie.

Wizje zbawienia i potępienia przybierały postaci nieba i piekła tworzone dla człowieka archaicznego, magicznego i mitycznego. Pozostały takimi także dla nas, choć świat zmienił się bardzo i dziś nawet teolog przyznaje, że czuje wobec nich „zmieszanie”²². Nietrudno zauważyć, że wielka literatura wizyjna, która wykreowała „klasyczne” obrazy nieba i piekła, jest nam zupełnie nieznana i dziś już nie podziwiamy wizji piekła z *Apokalipsy Piotra*, wizji Sylwiusza z Tours, Bedy Czcigodnego, czy Drythelma. Możemy jedynie odnajdywać klimat tych wizji w ikonice okresu, a wspaniałym artystycznym wykwitem jest *Sąd Ostateczny* H. Memlinga. Wcześniej, w czasie wielkiej schizmy wschodniej, misję zbawienia ludzkości przejął młody Kościół kwestionując pierwot-

¹⁹ A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, Łódź 1989, s. 45.

²⁰ R. Coniff, *Korporacyjne zwierzę*, Warszawa 2006, s. 58.

²¹ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, Kraków 2006, s. 8.

²² B. Sesboue, *Wierzę*, Warszawa 2000, s. 386.

ne chrystologie i *lex Christi* (prawo Chrystusowe) zamieniając na *lex ecclesiae* w interesie pantokratorów bizantyjskich. I odtąd tylko ludzie Kościoła wskazywać mogli drogi zbawienia poza ziemią uzurpując sobie prawo na wyłączność. Kościół zapomniał jednak o konieczności tworzenia mutacji soteriologii ziemskiej przystającej do nowych czasów i efektem były tu ruchy heretyckie i „schizmatyczne”, które próbowały godzić obie formy zbawienia.

Przed wielkimi wizjonerami i twórcami wizji demono- i angelologicznych, do ówczesnych postaci zbawienia wiernych przekonywały wizje ewangelistów i filozofów chrześcijańskich, Jamblicha, Bazylidesa i samego Augustyna, poprzedzane ewangelicznymi wykładniami zła przeznaczonymi dla nędzarzy, tego zła, które, wedle nich, dotyka wszystkich. W społecznościach biedy owo ewangeliczne zło to troska ludzi o dobra tego świata, krótkotrwała i przejściowa, która sprawia, że człowiek odwraca się od Boga i skazuje się na potępienie w piekle. Obrazy nieba i piekła z aniołami i diabłami – miejsca, gdzie mieli znaleźć się zbawieni i potępieni miały budzić strach i nadzieję, ale w tych wizjach, zrytualizowanych jakby z obowiązku, brak było takiej konsekwencji, jaką znajdziemy w islamie i to zdaje się być inspiracją sposobu naśladowania soteriologii chrześcijańskiej przez twórców islamu. Oni chcieli uniknąć niedopowiedzeń i niejasności tworząc inne wizje skazania i wywyższenia, takie, jakie mogły zostać zaakceptowane przez innych adresatów.

A wszelkie pytania człowieka racjonalizującego jakość przestrzeni między nim a Bogiem mogą budzić ogrom wątpliwości poczynając od wątpliwości we wszechmoc Boga, tych dręczących pytań, które zrodziły bogomilów, a potem inne herezje chrześcijańskie z satanizmem w końcu. Problemem, jakiego teologowie i filozofowie nie zdołali rozwiązać przez wieki był problem *teodycei*, pytania o źródła zła w świecie stworzonym przecież przez Boga będącego trójjednią prawdy, dobra i piękna, pytania o to, dlaczego ten świat nie jest ani dobry, ani piękny, ani prawdziwy, a człowiek jest w nim skazany na niespełnienie. By móc tłumaczyć takie niekonsekwencje, poza twierdzeniami, że Bóg stworzył zło dla próbowania człowieka, przywołano diabła (dość późno) i przywołano także kłopoty z nim po części za sprawą tertuliańskiego *credo*.

Kiedy przyglądamy się początkom „funkcjonowania” diabła w kulturze już budzą się w nas spore wątpliwości, bo przecież diabły to upadłe anioły, wedle jednej wykładni potępione przez Boga za to, że pomagały, ale także deprawowały człowieka. Stracone z nieba po wielkiej bitwie nad Har Megiddo znalazły się w czeluściach tracąc swoje anielskie atrybuty, ale zyskując zarazem moc równą boskiej, co już zdaje się niezrozumiałe, bo przecież to podważało dogmat o wszechmocy Boga.

Kościół po swojemu tłumaczył takie niekonsekwencje, ale postać diabła stawała się dla niego coraz bardziej atrakcyjna wtedy, kiedy wołał rządzić wiernymi strachem, nie nadzieją²³. W takim sensie diabeł stawał się większym sprzymierzeńcem Kościoła niż anioły, które i tak istniały poza obiecywanym rajem, a których istoty także nie zdołano „odkryć” pozostawiając je w granicach prawd objawionych. Kościół zapominał o sile nadziei zbiorowej, jaka go zrodziła, nie kultywując ani nie modyfikując wizji tamtego, lepszego świata i wierni nie wiedzieli nawet tego, czy ów raj ma być tym utraconym. Takie obrócenie się w kierunku strachu odbierało moc nadziei i wizje piekła przysłoniły wizje nieba, a, co za tym idzie, dróg wiodących ku prawdziwemu zbawieniu.

Wizje piekła i nieba korygowano wielokrotnie i modyfikowano wtedy, kiedy wiara eschatologiczna słabła, ale nietrudno zauważyć, że owe korekty były raczej umowne, powierzchowne i niekiedy nosły więcej strat niż pożytku, a były zwykle dziełem wyalienowanych elit kościelnych, tak to postrzegają historycy średniowiecza z kręgu *Annales*. Nie wiemy dokładnie, jak wyglądały ekonomiczne i społeczne determinanty modyfikacji eschatologii o doktrynę czyśćca, ale wydaje się, że wtedy znacznie osłabła idea zbawienia poza ziemią, czego potwierdzeniem zdają się ruchy hereetyckie i stworzono nowe ramy nadziei soteriologicznej dla zwykłych ludzi, ani dobrych, ani złych. Ale, wydaje się, że ciosem najsilniejszym, który radykalnie zmienił losy Europy i samego chrześcijaństwa, było utowarowienie zbawienia – kuriozalna instytucja odpustów, możliwość odkupienia także tych grzechów, jakich Bóg nie wybacza grzesznikom nawet na Sądzie Ostatecznym, co niektórzy herezjarchowie zasadnie zwali świętokradztwem. Ten cios, zadany przez Kościół samemu sobie, odczuto dopiero w czasie prawdziwego odrodzenia myśli, czasie wielkich schizm, ale nie wydaje się, by nawet wtedy Kościół wyciągnął z tego pożyteczne nauki dla siebie. Zdaje się to potwierdzać głośny spór o uszczęśliwienie, między papieżem Janem XXII, a uczniem Ockhama Janem Buridanem.

Nie jest celem autora zbliżanie pełniejszych postaci zbawienia w transcendencji, takiego zbawienia, jakie wedle teologów jest pewnością, ani wizji angelo- i demonologicznych. Ono jest dla nas istotne jako czynnik, który przez wieki dominował w wyobrażeniach zbiorowych, był źródłem nadziei dla biednych, fatalistycznych mas. Jakiegokolwiek postaci wyzwolenia od nędzy dni powszednich przez wieki zdawały się tylko chimerami, liczyło się przeżycie każdego następnego dnia. Dla człowieka mitycznego, przywiązanego do miejsca urodzenia, ład świata zdawał się ustalony na zawsze przez demiurga, a on sam na łasce Jego

²³ G. Minois, *Diabeł*, Warszawa 2001, s. 57.

i depozytariuszy prawd o Nim. Tylko co jakiś czas krańcowa desperacja nędzarzy prowadziła do rewolt, powstań, rebelii i nie sposób nie zauważyć, iż były to wybuchy w imię spełnienia tu, na ziemi. I to spełnienia tylko w nieznannej, niewyobrażalnej sytości, którą zaczęto wyobrażać sobie dopiero w wieku utopii w najbogatszych krajach kontynentu.

Przyglądając się historii „dalekiej” z naszego czasu konsumeryzmu, my, wyzwoleni z chronicznego niedostatku wieków, zapominamy o tym, że przez tysiące lat przeważająca większość ludzi żyła w nędzy, jakiej nawet sobie nie wyobrażamy, zwyczajna rytualizowanych przekonań, że jest to stan naturalny, niezmienny i niezgoda na taki stan jest występkiem przeciw Bogu czy naturze świata. Poza tą niewyobrażalną, niemal zupełnie pomijaną przez badaczy przeszłości nędzą, były to wielorakie formy zniewolenia oraz to, co ówczesni pojmowali jako niesprawiedliwość, choć w majestacie ludzkiego prawa, któremu przyznawano boskie legitymacje. Może budzić zdziwienie fakt, że w „cywilizowanej” Anglii XVII stulecia za samo tylko podejrzenie o kłusownictwo sędziego pokoju mógł skazać kogoś na śmierć²⁴. Nie wspominamy już o postaciach niewolnictwa w wieku pary i żelaza, pracy dzieci w kopalniach i tym podobnych formach i nie sposób nie zauważyć, że Europejczycy nie są skłonni przyznawać się do tego, co w tej Europie było barbarzyństwem przed zaledwie stu kilkudziesięciu laty, choć barbarzyństwo to tylko eufemizm. Łatwo zapominamy także o tym, iż niełatwo jest sytem zrozumieć głodnych. Tę łatwość zapominania możemy weryfikować i dziś nie chcąc widzieć piekła Afryki i Azji.

Winniśmy pamiętać także o tym, że były to kultury spełnienia tylko wąskich elit, ale takie konstatacje w nauce, zwłaszcza w historii, bywają rzadkością, choć nędza była, jest i na długi czas pozostanie wielkim, niedocenianym przez ludzi nauki motorem historii, ale uwag, podobnych do tej R. Jungka, nie zauważano²⁵. Zastany świat zawsze gnębi przynajmniej część żyjących w nim ludzi, a oni mogą rozumieć owo gnębienie tylko przez odwołanie się do idealizacji ewangelicznych wolności, równości, sprawiedliwości²⁶, a takie odwołania oznaczały właśnie powstawanie wielkich ruchów społecznych, ale i małych buntów często umykających uwadze historyków. Człowiek polityczny, gotów przejawiać aktywność i ofiarność w imię jakiejś idei, nawet trudno zrozumieć, pojawia się właśnie wtedy, kiedy zaczyna aktywnie myśleć o spełnieniu, przede wszystkim materialnym i to, wydaje się, była reguła każdego czasu. Człowiek protopolityczny chyba myślał o spełnieniu tylko w desperacji, jaką rodzi głód, poczucie upodlenia.

²⁴ J. Burke, R. Ornstein, *Ostrze geniuszu*, Warszawa 1999, s. 163.

²⁵ R. Jungk, *Człowiek tysiąclecia*, Warszawa 1981, s. 22.

²⁶ M. Walzer, *Polityka namiętności*, s. 28.

Ta niedostrzegana nędza pozostanie takim motorem dziejów aż po czas, kiedy wreszcie stanie się marginesem w skali świata, o ile sprawdzą się projekcje największych optymistów, choć takich jest niewielu i kilkunastu z nich przypomnimy w następnych rozdziałach. Dziś to, przede wszystkim za jej przyczyną mamy do czynienia z zalewem imigrantów z Azji i Afryki i nawet „raje utracone”, jak nazywa się Szwecję za sprawą zmian w polityce społecznej, są dla nędzarzy rajami odzyskanymi²⁷. A państwa socjalne w dobie globalizacji zaczynają bankrutować, jak, z częstą u „prowokatora” przesadą, twierdził L. Thurow i także w społeczeństwach bogatych pojawiają się ślady syndromu „raju utraconego”, nie po raz pierwszy w dziejach człowieka, ale czasami twierdzi się, że tym razem jest to raj tracony naprawdę. Wiele wskazuje na to, że ten syndrom będzie się umacniał, rozbudowywał w dobie niekontrolowanej globalizacji grożąc bogatym, biednym i nędzarzom, a takie rozróżnienie zdaje się zasadne. Ogromna większość 6 miliardów ludzi – zauważał swego czasu E. Wilson – jest uboga, miliard wegetuje na skraju śmierci głodowej i wszyscy nędzarze tego świata za wszelką cenę starają się polepszyć warunki życia²⁸. Bogaci, ale także „biedni”, nie chcą dostrzegać tego, że troska o polepszenie własnego losu stanowi cechę przyrodzoną człowieka – co zauważał historyk, dodając, że może ona dotyczyć warunków bytu materialnego, jak osiągnięcie wyższego stopnia doskonałości duchowej²⁹. Przede wszystkim dotyczy jednak tego, co pozwala przeżyć, bo trudno jest myśleć o spełnieniu duchowym przy mierząc głodem, jeżeli nie jest się derwiszem albo hinduskim sadhu.

Nie tylko nędza była codziennością człowieka w przeszłości, ale niekończący się przez wieki koszmar wojen, które, zdaniem władców symboli, także miały być naturalnym „regulatorem” społecznej homeostazy i czynić każdego z członków zbiorowości wojownikiem mającym umierać za ideały³⁰. Powracając do głównego nurtu rozważań i zostawiając wojnę polemologom, zauważamy, że z eschatologii wyrastały jednak buntownicze ruchy zbawienia, które w historii zwie się heretyckimi, choć nie zawsze zasadnie, bo czy można zwać herezją inną od oficjalnej interpretację Pisma? Wiemy skądinąd, że tylko niektóre z takich reinterpretacji zostały potraktowane przez kościół jako herezje, niektóre zaś nie, choć herezjami jednak były. Nie to jest jednak istotne, ale to, że rodziły się z dopełniania postaci Boga Stwórcy Bogiem Zbawcą, a to

²⁷ C.N. Schierup, P. Hansen, S. Castles, *Migration, Citizenship and the European Welfare State*, Oxford 2006, s. 195.

²⁸ E.O. Wilson, *Przyszłość życia*, Poznań 2003, s. 25.

²⁹ T. Manteuffel, *Narodziny herezji*, Warszawa 1964, s. 5.

³⁰ D. Tannen, *Cywilizacja kłótni*, Poznań 2004, s. 31.

musiało rodzić bunt, niezgodę³¹. Zarówno te ruchy, jak i próby intelektualistów ucieczki przed wszechmocą kościoła wzięły się chyba stąd, że nader często praktyka instytucji kościelnych nie doskonaliła człowieka, zmieniała go w niewolnika rytuałów nie wskazując przekonujących wyznawców dróg zbawienia. Nie bez znaczenia było to, że ludzie Kościoła stawiali się często ponad prawem prowadząc życie niezgodne ze swoimi zaleceniami, jak delikatnie określił to historyk³². Joachim z Fiore, Franciszek z Asyżu, a przed nimi Waldo i setki innych poszukujących pełni wiary, pragnęli by Kościół pełnił swoją misję zbawczą wracając z powrotem ku wykładni chrystologicznej, a sam Franciszek, naiwny biedaczyna boży, chciał uczyć prałatów życia w zgodzie z Pismem. Te ich dezyderaty są aktualne po dziś, wciąż rodzą nowe formy kontestacji postaci zbawienia *sola fide*.

Wtedy, kiedy wspólnota wiary przestaje być prawdziwą, namacalną wspólnotą zbawienia jednostki odchodzą od Kościoła tworząc swoją wspólnotę wyobrażoną i taka z pewnością „nie jest nieautentyczna” – stwierdzał historyk idei³³. Takimi wspólnotami były monachiczne ruchy początków naszej ery, kiedy jeszcze nie istniały formalne struktury kościelne, a żywotna była wiara w ponowne nadejście Chrystusa i zbawienie przez niego nie w niebie, ale na ziemi. Później zaś ilość buntów indywidualnych przeciw fałszywej religijności, połączonych z próbami tworzenia „prawdziwych” wspólnot wiary, szła w setki aż po czas, kiedy wiekowe postaci religijności zaczęła kontestować filozofia Odrodzenia, a po niej Oświecenia pytające przede wszystkim o spełnienie zbiorowe i indywidualne, tu, na ziemi, ale i w niebie. Zdaje się, że wielu filozofów epoki nowożytnej podpisałyby się pod postulatem Herdera: „Celem, do jakiego zmierza nasze teraźniejsze istnienie jest kształtowanie człowieczeństwa, do wytworzenia którego mają służyć, a nawet prowadzić wszystkie nasze ziemskie potrzeby”³⁴. One są ważniejsze niż się sądzi i pod takim sądem z pewnością podpisałby się klasyk nauki amerykańskiej Ch. Beard, powiadający iż pytaniem odwiecznym dla każdego z nas jest pytanie o to, czego potrzebuje³⁵. Na takie nie udzielono jeszcze odpowiedzi, ale nie to jest istotne, że nie uda się jej znaleźć, a to, że samo pytanie jest tylko częściowo obecne w naukach społecznych.

Pragnienie pełni życia w naszej erze, spełnienia się w materialności i duchowości zarazem, pojawiło się na krótko i tylko w wąskich krę-

³¹ M. Brumlik, *Gnostycy*, s. 315

³² B. Kumor, *Historia Kościoła. Czasy współczesne*, Lublin 2001, s. 674.

³³ E. Lott, *Love and Theft*, Oxford 1995, s. 93.

³⁴ J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, Warszawa 1962, t. I, s. 217.

³⁵ Ch. Beard, *The American Spirit. A Study of the Idea of Civilization in the United States*, New York 1942, s. 2.

gach w okresie Odrodzenia. Elity umysłowe owego czasu poczęły kontestować obraz człowieka jako istoty kruchej, słabej i samotnej, odartej z godności, niby będącej dziełem Stwórcy na obraz i podobieństwo Jego, a jednak żyjącej w prochu, nie mogącej uczynić nawet jednego kroku samodzielnie. Czując smak spełnienia materialnego w okresie względnej ekonomicznej prosperity ten człowiek zapragnął odmiany, wolności i dlatego tak „namiętnie marzył o ziemskim raju”³⁶. Nie znaczy to, że ludzie Odrodzenia „odkryli” prawo spełnienia się w materialności, co się czasami sugeruje. Oni po prostu przypomnieli współczesnym możliwości dobrze znane nie tylko Grekom i Rzymianom. Samo Odrodzenie było jakąś formą reakcji na to, co G.K. Chesterton nazwał przeżyciem się, dewiacją starych cnót chrześcijańskich, na swój sposób zdegenerowanych, zostawionych sobie³⁷. Wydaje się, że religia i religijność budowane dla innego czasu powinny mutować, zmieniać się wraz z drgnieniami czasu, ale one pozostawały niezmiennie i stąd postaci buntu przeciw nim, a Kościół zapomniał o tym, że człowiek się zmienia, zmieniają jego potrzeby, a marzenia o lepszym świecie, jakie wówczas powróciły, nie mieściły się w nauce Kościoła, one ugrzęzły w przeżytej eschatologii.

Formami „dewiacji” kontestowanych w tym czasie były zachowania elit kościelnych, które warowały dla siebie prawo do szczęścia, a reakcją na takie zachowania były „heretyckie” dezyderaty Zwinglego, Erazma, Melanchtona, którzy domagali się niezmiennie, by zasoby tego świata były pożytkowane dla dobra wspólnego, a także manifestowali, niekiedy wręcz hipostazowali, wiarę w wyższą, boską wolność i sprawiedliwość narażając się tym Kościołowi, zwykle bronieni przed jego gniewem opieką możnych protektorów³⁸. Jak niemal zawsze przy kwestionowaniu roli Kościoła powracano do ideału chrystologicznego, co było czymś oczywistym dla Erazma, mówiącego: „Szukamy reguł życia – dlaczego na pierwszym miejscu stawiamy inny jakiś wzór, a nie właśnie ten pierwowzór, jakim jest Chrystus?”³⁹. Dla takich jak on Chrystus został zesłany na ziemię po to, by stanowić wzór postępowania i ta obecność nie wymaga tłumaczenia tego przyjścia przez kościoły, jest przecież oczywista, tłumaczona przez Pismo. Wielki wzór był oczywisty także dla T. Campanelli, który powtarzał za Ojcami Kościoła, że wiara bez dobrych uczynków jest martwa, a któż jak nie Chrystus jest krynicą dobra, wzorem dla tych, którzy chcą czynić dobrze? I nietrudno zauważyć, że za drogą chrystologiczną opowiadali się także sami ludzie

³⁶ J. Delumeau, *Cywilizacja Odrodzenia*, Warszawa 1987, s. 270.

³⁷ G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, Warszawa 1998, s. 39.

³⁸ M. Horkheimer, *Spoleczne funkcje filozofii*, Warszawa 1987, s. 161.

³⁹ Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, Warszawa 2000, s. 150.

Kościół. Na sto lat przed Campanellą Tomasz a' Kempis wydał swoje dzieło *O naśladowaniu Chrystusa*, a Mikołaj z Kuzy widział Chrystusa jako wzór dla całej ludzkości marząc o jednej religii dla całej wspólnoty ludzkiej jakby przeczuwając schizmy. Jakimś paradoksem jest to, że chrystologiczne wzory z pierwszych wieków zostały zaadaptowane przez inne religie, ale z podobnym skutkiem, bo co znaczy akceptacja tych, którzy czynią dobro w Koranie?

Wracając do Odrodzenia widzimy, że mieszkańcy bogatych miast przypominali sobie zwykle przyjemności starożytnych, a kielkujące poczucie wolności pozwalało na artykulacje takich dążeń jak to, które sformułował F. Rabelais w *Gargantui i Pantagruelu* jako regułę Opactwa Telemy: „Czyń coś się podoba”, co już wykraczało poza potrzeby czysto materialne, bo to było wezwanie do innych postaci spełnienia. Jak niemal zawsze przy rosnącej zamożności, idącej w parze z odwagą myśli, pojawia się pragnienie życia i użycia, pokusa zakwestionowania tego, co ogranicza naturalne potrzeby i pragnienia, a takie pragnienie na swój sposób wzmacniały praktyki książąt Kościoła sprzeniewierzających się na co dzień temu, co głosili z ambon wynosząc się wysoko ponad gmin. Na czas jakiś osłabły we wstrząsanej konwulsjami Europie, ale nie zapomniano o nich i powróciły dwa wieki później, w czasie oświeconych poszukiwaczy nowego spojrzenia na świat i jego mieszkańców. Pozostając przy Odrodzeniu nie sposób oprzeć się refleksji dotyczącej postrzegania tego okresu przez nauki społeczne, bo budzą wiele zastrzeżeń.

Chyba patrzymy na ten okres właśnie tak, jak ludzie Odrodzenia nie chcieli, byśmy patrzyli. Odwzorowujemy na sposoby najprostsze osiągnięcia twórców tego okresu koncentrując się przede wszystkim na wielkich artystach pędzla i dłuta nie pytając o myśli, które były, wręcz musiały być, pierwotne wobec wyrafinowanych symbolizacji Leonarda, Rafaela, Michała Anioła, a koncentrując się na studiowaniu form ich dzieł, tych form, które często odrywa się od ich treści. Jakoś nie chcemy dostrzegać tego, że przecież to myśl/treść, a nie symbole ikoniczne, które są tak wieloznaczne i trudne w interpretacji, przesądza o znaczeniu tego okresu i myśliciele, których nie brakło, a którzy, jak się powszechnie przyjmuje, ani dorównują wielkim Oświecenia. To wydaje się nieporozumieniem wynikającym z uwagi, jaką poświęcano obu formacjom intelektualnym. Ludzie Odrodzenia, choć doskwiera ten brak pośród nich myślicieli, jakich uznaje się za wielkich, dokonali przecież rewolucji w poznaniu, a więc i w nauce. Musimy zacząć pytać o to, czy dokonali tego najwięksi epoki? Santi, Michał Anioł, Leonardo? To pytania z rzędu tych, które bywają nazywane „prostymi”.

Raczej nie oni, to pozostający w cieniu ówcześni mocarze myśli zakwestionowali wiedzę kumulowaną przez szereg wzajemnych po-

twierdzeń, dzięki nim znowu pojawiło się rozróżnienie, poszukiwanie ładu. Zakwestionowali odwzorowanie jako zwornik wiedzy i w świecie wyobrażeń zbiorowych pojawiły się nowe symbole, które odczytuje się z trudem. Ono – jak zauważa Foucault – kierowało w znacznej mierze egzegezą i interpretacją tekstów, ono organizowało grę symboli, umożliwiało poznanie rzeczy widzialnych i niewidzialnych, rządziło sztuką przedstawiania⁴⁰. Dzięki tym, wciąż nieznanym szerzej, myślicielom kwestionującym providencjalizm, pojawiły się koncepcje naturalnej zmiany i właśnie wtedy powróciły wieczne idee postępu, nie później. Być może fascynacja tym, co powierzchowne, a więc wielkimi dziełami artystów, zepchnęła na plan drugi dorobek ludzi myśli, ale sądzić można, iż potrzeba ich przypomnienia pojawi się jeszcze w historii ludzi i dokonamy obrachunku z Odrodzeniem ku niezadowoleniu uczniów i wielu jego badaczy, ale może z korzyścią dla nas wszystkich.

Wydaje się, że dopiero w końcu wieku XVIII, wraz z ekspansją młodego, drapieżnego kapitalizmu, powszechniejszym staje się przekonanie, że nędza, niewolnictwo to nie jest to stan natury, a ład ustanowiony przez człowieka i z takiego przekonania narodziła się nie tylko teologia naturalna, a wedle niej człowiek może dowiedzieć się więcej o Bogu i świecie z nowych metod poznawania, naukowych obserwacji natury. Tak można odczytywać boskie plany, w tym plany zbawienia. Ze wskazówek oświeceniowych panteistów korzystali skwapliwie zwłaszcza romantyczni rewelatorzy, a ilość prób odczytania planów boskiego ekonoma szła wtedy nie w dziesiątki, a setki. Oni, zbuntowani przeciw Bogu i światu, byli już konsekwencją odkrycia, że zbawienie jest możliwe tu, na ziemi i nie jest to zbawienie w rzeczach, a w duchowości, co zdawało brać się stąd, że jednak kontestowały względnie syte elity. Młodzi romantycy, buntując się przeciw Bogu tolerującemu tak wiele jawnych niesprawiedliwości, znowu zaczęli kultywować millenarystyczne wzory zrywające duchowe i polityczne więzy krępujące ludzi. Ekonomiczne także, bo przecież tzw. socjaliści utopijni byli i utopijni i romantyczni, a romantyczności, utożsamianej ze słowem/czynem, nie można odmawiać także socjalistom „prawdziwym”, rzadko mierzącym siły na zamiary. A już w drugiej połowie wieku, mniej jakoś interesującej historyków idei, dzięki ekspansywnej nauce zaczęliśmy marzyć o wyjściu poza stare wierzenia, o kontroli naszych „zwierzęcych dusz”, „o zbudowaniu miejskich niebiosów na poddanej nam ziemi”⁴¹.

Zbawienie eschatologiczne, do którego wracamy niejako z konieczności jak do awersu zbawienia na ziemi, domagało i domaga się także

⁴⁰ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Gdańsk 2006, s. 29.

⁴¹ E. Davis, *TechGnoza*, Poznań 2002, s. 168.

udoskonalenia człowieka w jego wszystkich wymiarach, co było oczywiste dla wielu Ojców i doktorów Kościoła⁴². Ci, którzy przyjmowali, że Chrystus pojawił się jako boski znak, jako wzór dla zagubionej ludzkości, pojmowali zbawienie przez niego, podobnie jak wielcy egzegeci początków chrześcijaństwa: biskup Apolinary, Diodor z Tarsu i sam Nestor, a przed nimi fryzyjscy prorocy z II wieku: Montanus, Prisca i Maximilla. Dla nich Zbawca był człowiekiem-znakiem od Boga, w którym Bóg zamieszkiwał jak w świątyni. Został zesłany po to, by marny, słaby człowiek ujrzał wzór i w imię swojego zbawienia poza ziemią dążył za nim starając się postępować tak, jak sam Chrystus, wiedząc że nie jest możliwe wierne naśladownictwo. Sam Chrystus był ludzkim znakiem od Boga innego niż ten ze Starego Testamentu. Chrystus, jak głosił herezjarcha Marcjon, objawił innego Boga, takiego, który umożliwia spełnienie się w człowieczeństwie, choć brak tu precyzji w określaniu „człowieczeństwa”. Takie postaci religii zagrażały pośrednikom między Bogiem a człowiekiem, czyli wczesnym Kościołom i zwalczano je zdecydowanie poszukując odpowiednich form tej bezwzględnej walki z tymi, którzy chcieli wierzyć inaczej, przede wszystkim sankcji transcendentnych. Kościół nie może tolerować takich pośredników między sobą a Bogiem w żadnym czasie, żaden Kościół, choć można było odnieść wrażenie, że bliski chrystologii był Jan Paweł II, mówiący w *Redemptor hominis*: „Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasami powierzchownych tylekroć nawet pozornych kryteriów tylekroć miar swojej własnej istoty – musi przybliżyć się do Chrystusa”⁴³.

Mimo tylekroć objawiających się tendencji chrystologicznych, wstrząsających fundamentami wiary, Kościół nie czynił wiele, by doskonalić człowieka doskonaląc siebie, nie w strukturach, a w ludziach Kościoła i w wiernych. Ufny w swoją siłę, przez wieki nie czując zagrożenia ze strony władzy świeckiej, nie potrafił także reinterpretować swych ról wtedy, kiedy zmiany społeczne osłabiły idee providencjalne na tyle, że kontrola Kościoła nad wyobrażeniami zbiorowymi zaczęła słabnąć niezauważenie dla depozytariuszy zbawienia poza ziemią. Ludzie coraz wyraźniej dostrzegali, że zmiany ulepszające codzienne życie są dziełem słabego człowieka, że człowiek jednak może kontynuować boskie dzieło tworzenia w taki sposób, o jakim mówili kiedyś herezjarchowie i schizmatycy, a nauka może być narzędziem boskim. Pojawiły się naturalne pytania o to, kto winien stać na miejscu pierwszym, czy człowiek, czy daleki, niepojęty Stwórca, który zdaje się nie rozumieć

⁴² O. J. Mazur, *Od kerygmatu do ewangelii życia*, Radom 2003, s. 27.

⁴³ Cyt. za: *Wiara i kultura*, wybór M. Radwan, S. Wyleżalek, T. Grochula, Rzym–Lublin 1988, s. 234.

swojego tworu, jego potrzeb. One, tak widoczne w Oświeceniu, nabrały mocy wraz z rozwojem świadomości pozytywistycznej, a w niej Bóg jest zbędny, nie jest już potrzebny do wyjaśniania tajemnic naszego świata, uznanych za pozytywne. I już w naszym czasie doszło do sytuacji, w której wielki człowiek Kościoła mówił z goryczą: „Bóg już nie liczy się w ludzkim etosie (...) Bóg nie zajmuje się nami, my nie zajmujemy się Bogiem”⁴⁴.

Wedle wybitnego badacza mitów odchodzenie od Kościoła to etapy procesu desakralizacji istnienia ludzkiego, który prowadzi do hybrydycznych form niższej magii i spaczonych religii⁴⁵. Eliade uważał, że polegające na sile tradycji chrześcijaństwo nie potrafiło zająć stanowiska wobec rozwoju technologicznego i społecznego świata zachodniego i naturalną konsekwencją takich zaniechań jest ilość katolików traktujących wiarę jako rytuał zbawienia w sensie weberowskim. A taka wiara niezapewniająca zbawienia, jeśli nie jest tak mocnym spoiwem społeczności, jakim była w przeszłości, przestaje być potrzebna także ze względów praktycznych. Tu znowu przypomnimy, że historycy Kościoła, ale nie tylko oni, powtarzali, że Kościół jest instytucją wieczną, że przetrwał wiele burz i wyszedł z nich nietknięty, a skoro tak było wczoraj, to tak też będzie jutro. To oczywista falsyfikacja, przekłamanie biorące się z niewiedzy albo odrzucania wiedzy. Jeśli spojrzymy tylko na kalendaria dziejów Kościoła przekonamy się, że jego dzieje to dzieje rozpadu pierwotnej ekumeny. Wpierw miała miejsce schizma wschodnia, w kuriozalny sposób łączona z rokiem 1054 (cezaropapizm Euzebiusza z Cezarei, oznaczający pójście kościoła wschodniego własną drogą i przyjęcie tej koncepcji przez pantokratorów bizantyjskich, to przecież wiek IV naszej ery), potem zaś wielkie schizmy zachodnie oferujące wiernym inne rodzaje wspólnoty i inne postaci soteriologii, a wreszcie masowe odchodzenie od Kościoła w naszej ponowoczesności nie potwierdzają tego rodzaju sugestii. Powtarzanie, że Kościół przetrwał wiele burz dziejowych wydaje się tylko recentywną formą samouspokajania się przez hierarchów.

Filozof religii zauważał, że w naszym czasie religia chrześcijańska zachowała formę dogmatyki, ale w dużej mierze zaczęła tracić funkcję kodu dla procesów ogólnospołecznych⁴⁶. Powiada się także, że wiara wyjałowiała się w zbiorowej świadomości, zubożała, zbanalizowała się, stała się rutyną, praktyką ze sfery obyczaju⁴⁷, ale rzadko pyta się

⁴⁴ J.M. Ratzinger, *Sól ziemi*, Kraków 1997, s. 111.

⁴⁵ M. Eliade, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1999, s. 171.

⁴⁶ N. Luhmann, *Funkcje religii*, Warszawa 1998, s. 139.

⁴⁷ G.F. Svidercoschi, *W poszukiwaniu Ojca. Miejsce dla Boga w dzisiejszym świecie*, Częstochowa 2007, s. 49.

o przyczyny takiego wyjałowienia, a jeśli już, to pytania owocują odpowiedziami, jakie z pewnością satysfakcjonować nie mogą. Pozostaje opisywanie skutków i konstatacje, że mimo formalnej przynależności do Kościoła wierni coraz mniej identyfikują się z nim, niewielu bierze aktywny udział w życiu wspólnoty i to udział, jaki nie polega na drobnych pracach dla parafii. To początek obojętności religijnej, mający początek w tym, że człowiek nie żyje już tylko dla zbawienia w niebie, że na planie pierwszym znalazło się zbawienie ziemskie, a to drugie jest tylko postacią swoistej asekuracji, nie przekłada się na czynienie dobra, jest tylko pustym rytuałem⁴⁸. I tu można mieć wątpliwości, czy jest to stawianie świeczki Bogu.

Być może jest sporo racji w sądzie, że dzieje człowieka to historia usamodzielnienia się i powolnego odchodzenia od Boga⁴⁹, ale racja to niepełna, bo wydaje się, że te dzieje człowieka to poszukiwania coraz to nowych postaci Boga, a tym samym nowych postaci wiary, eschatologii i soteriologii. Takie poszukiwania w początkach naszej ery przyniosły chrześcijaństwo, tysiąc pięćset lat później protestantyzm, a z pewnością nie zakończyły się jeszcze, choć zdawać się może, że jest inaczej, choć powiada się, że Bóg jest z pozoru coraz dalszy, pozaświatowy, to powrót ku niemu może okazać się konieczny. Próby stworzenia etyki opartej na innych podstawach niż religijne nie powiodły się, światy wartości zaczynają odpływać poza ludzkie horyzonty, a, jak wspominaliśmy, oddychamy wartościami i bez nich życie traci wiele. „Abolicja Boga – pisał P. Kreft – pociąga za sobą abolicję człowieka, abolicję wyraźnie ludzkiej władzy sumienia”⁵⁰.

Religijność, czyli postawy i zachowania moderowane nakazami i zakazami przede wszystkim religii dominujących, staje się powierzchowna, sformalizowana, jakby proporcjonalna do nadziei zbawienia poza ziemią. Chyba można sugerować, że wiara w Boga znalazła się w kryzysie od czasu, w którym świadomość samozbawienia w doczesności stała się jakby oczywista, choć zdaje się to naturalnym przesileniem, falującym na sposoby, jakie wydają się nieprzewidywalne, tak jak nieprzewidywalna jest rzeczywistość. Miał swoje racje papież Benedykt mówiący jeszcze jako kardynał: „Gdy nie ma Boga, świat pustoszeje, wszystko staje się nudne, wszystkiego jest za mało”⁵¹.

Takie symptomy przesyty dobrami materialnymi i niedosytu duchowości są w naszym czasie zauważalne tak, jak zauważalne jest to, że Kościół popełnił wiele grzechów, w tym o jeden więcej, o ile zanie-

⁴⁸ A.G. van Melsen, *Nauka i technologia a kultura*, Warszawa 1969, s. 365.

⁴⁹ T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 220.

⁵⁰ P. Kreft, *Ekumeniczny dziśhad*, Warszawa 2005, s. 12.

⁵¹ J. M. Ratzinger, *Sól ziemi*, s. 23.

chanie jest prawdziwym grzechem, bo tu można mieć wątpliwości. Nie wydaje się, by od początków pontyfikatu papież Benedykt i Kościół czynili wiele dla przezwyciężania tego kryzysu, a wiadomo, że można iść z „duchem czasu”, co, jeszcze nieśmiało, potwierdza papież Franciszek. Nie wiemy, czym jest, czy być może nawrót ku duchowości, jeśli nie wiemy dobrze, czym jest sama duchowość, nie wiemy także jak można się w niej spełniać, bo tu daremnie szukamy jakiegoś wzoru. Praktyczne drogi ku innemu rozumieniu misji przetarli już duchowni francuscy powracający do idei Kościoła ubogiego. Po kryzysie lat 70., kiedy po raz któryś w historii zarzucano duchownym wystawność, pychę, dążenie do władzy, bez silnych inspiracji z zewnątrz większość francuskich księży stała się prawdziwymi „robotnikami bożymi” żyjącymi tak jak przeciętni Francuzi, a nawet skromniej. Zauważa się, że kiedyś tak antyklerykalna Francja zmieniła się bardzo w ostatnich latach, a posługa Kościoła stała się prawdziwym duszpasterstwem akcentującym potrzeby zaspokojenia ducha. Kościół słaby, walczący, potrafi znaleźć w sobie siłę, taki zaś jak polski, zadufany, triumfujący, upolityczniony, wykazuje coraz więcej oznak słabości, co owocuje cofaniem się w okopy Świętej Trójcy, a wiemy z historii, że te rowki konfederatów barskich nie były prawdziwymi umocnieniami i skuteczna obrona w nich jest iluzją.

Jednak pozory pełni życia i w dobrach w społecznościach konsumpcyjnych, nieograniczonego zakazami i nakazami religii są tylko pozorami. Tu papież Benedykt zdawał się mieć pełne racje. Człowiek nie zmienił się aż tak bardzo od tysięcy lat, nadal czuje potrzebę istnienia transcendencji, „konsultowania” się z nią, zwłaszcza wtedy, kiedy widzi przed sobą kres ziemskiej wędrówki, ale taka potrzeba zmieniła się jakościowo. Poszukuje się jej nie tylko w religiach „właściwych”, ale w postaciach wiary przypominających w formach religijne. Tu, mając na uwadze ilość i jakość „świeckich religii”, łatwiej zrozumieć H. Hesse, który powiedział: „Nigdy nie żyłem bez religii – nie wyżyłbym bez niej ani jednego dnia – ale jak żyję, mogłem się obyć bez kościoła”⁵². Żadna z tych świeckich religii (włączając amerykańską), często mających charakter indywidualny, nie dostarcza ani takiego systemu wartości, ani w miarę spójnej soteriologii immanentnej, a nadto, one nie tworzą sfery *sacrum*, tak potrzebnej człowiekowi, a tego jakoś nie widzą ludzie Kościoła.

Inercja Kościoła staje się przeszkodą na drodze powstawania nowych mutacji soteriologii, zdaje się przekładać na małą pojemność oficjalnych eschatologii. Wydaje się, że jedną z przyczyn jest brak w nich tego, skutecznego przez wieki bodźca – przekonujących wizji zbawienia.

⁵² H. Hesse, *Moja wiara*, Warszawa 1993, s. 45.

Jeśli przyjmiemy, że soteriologia przesądzała o sile chrześcijaństwa w pierwszych wiekach, to możemy sugerować, że o odchodzeniu od religii w znaczącej mierze przesądza brak rzeczywistych, przekonujących wizji zbawienia poza ziemią. Z takimi stykamy się tylko na poziomie katechezy i to w formach przewidzianych chyba tylko dla dzieci. Soteriologia urzeczywistniona, czy eklezjalno-sakramentalna, znane tylko z prac teologów, nie spełniają tych ról, są tylko zbiorami pustych metafor, a przywoływane w początkach katechezy wizje angelo i demonologiczne mogą tylko bawić dzieci ze szkół elementarnych. Nie można dziś nie zauważać atrofii wiary w zbawienie poza doczesnością za sprawą niedoceniań soteriologii także przez kościoły. A powtarzamy, że naszym zdaniem dualny człowiek pragnie zbawienia i na ziemi i w niebie i tak będzie dopóty, dopóki nie będzie miał pewności co do istoty transcendencji, a tej nie zdobędzie nigdy. Obowiązkiem każdego kościoła winno być prezentowanie ostatecznych celów istnienia i uwzględnianie wszystkiego, co ludzkie, choćby grzeszne. Jeśli tego nie robią pasterze, wyrzekają się eschatologii, to religia bez niej jest co najmniej niepełna, staje się tylko rytuałem.

Mając na uwadze odchodzenie od religii społeczności zbawiających się materialnie w doczesności, zdziwienie może budzić postawa samych ludzi kościołów, którzy nie rekonstruują pierwotnych warunków zbawienia, a co także dziwne, nie potrafią przekonywać do dróg zbawienia przez wiarę ani przez czyny ufając w prezentystyczne trwanie. W naszym czasie nawet człowiek mityczny, do pewnego stopnia racjonalizując swoje postawy, zaczyna wątpić, a wątplenie jest początkiem poszukiwania własnych dróg i do Boga i zbawienia, co jest poważną próbą dla tych kościołów. Zdaje się, że Polacy naszego czasu także zaczęli wątpić nie potrafiąc pogodzić swojej, rzekomo głębokiej wiary, z ich codziennością, będącą jakimś zaprzeczeniem tej wiary. Katolicycy niemal w stu procentach powinni być przecież nacją szlachetniejszą, doskonalszą w czynach od innych, a są tacy, jacy są i nikt nie przekonuje z ambon, że powinni być inni. Wątpiąc tworzą pozory jeszcze głębszej wiary skłonni manifestować ją tak, jak kibice krakowskich zespołów piłkarskich po śmierci Jana Pawła II, ale takie manifestacje z pewnością nie wypływają z wiary w cokolwiek, a z wiary dla wiary i przez wiarę, bo można odnieść wrażenie, iż wiara w transcendencję jest dla nich tylko mało znaczącym i sztucznym znakiem tożsamości, niczym nadto.

Wydaje się, że właśnie niedostatki soteriologii, brak wielkich, porywających wizji zbawienia rodziły nowe formy wspólnot, od heretyckich poczynając. Jeśli przyjrzymy się bogomiłom, katarom, anabaptystom, zauważymy, że wszystkie one były radykalne w kreowaniu nowych, porywających wizji zbawienia i nader często przenosiły owo zbawie-

nie na ziemię korzystając zresztą z chrześcijańskich wzorów i uznając siebie za prawdziwych chrześcijan. Z dzisiejszych odłamów choćby Świadkowie Jehowy stworzyli mutację soteriologii, w której na pełne zbawienie zasłuży ledwie 144 tysiące pomazańców bożych. Inni sprawiedliwi żyć będą wiecznie w raju na ziemi, na której władzę będzie sprawował „Rząd Królestwa Bożego” z Chrystusem na czele. Czerpiąc z doświadczeń millenarystów Świadkowie i nie tylko oni próbują spoić w jedno obie postaci soteriologii akcentując to, co czasami zwie się potrzebami duchowymi, choć, jak zauważaliśmy, te potrzeby to tylko pojemna metafora. Zwracają na to uwagę badacze sekt zauważający, że ludzie odchodzą od Kościoła, bo właśnie w sektach potwierdzają poczucie przynależności do wspólnoty, akceptację, znajdują tam zbiorowe emocje, bliskość⁵³. Nie są im potrzebne puste, strzeliste rytuały, bo one nie zaspokajają takich potrzeb w pełni.

Wykorzystują to nie tylko przywódcy sekt, ale także sataniści. Oni, lepiej od formalnych organizatorów wyobrażeń zbiorowych, wiedzą, że na ogół jednostki rzadko uświadamiają sobie ostateczne cele życia, choć poszukują ich stale i, zagubieni na ścieżkach życia potrzebują duchowych przewodników. W kulturze odnajdziemy setki takich potwierdzeń poszukiwań i możemy tylko domniemywać, że przyczyny pustki kryją się w słabej znajomości naszej psyche, świadomym operowaniu wartościami i ocenami formułowanymi podświadomie. Cel, jakim jest zbawienie w transcendencji nie jest nim do końca, bo świadomość celu wiąże się z doбором środków do jego osiągnięcia, a wiemy, że te, proponowane przez Kościół nie wystarczają, sami zaś nie potrafimy ich szukać. Zauważają to współcześni herezjarchowie i przywódcy sekt umiejętnie łącząc poszukiwanie zbawiania na ziemi z transcendentną sankcją. Nie tylko oni, bo przecież i mormoni i inne grupy religijne, ale takie pragnienie zbawienia wykorzystywali także przywódcy robotniczy, dla których proletariusze, jak pierwsi chrześcijanie, żyją oczekiwaniem innego, lepszego świata, są czysti, zachowali miłość bliźniego, nikogo nie wyzyskiwali, a więc sprawiedliwość dziejowa winna im rekompensatę już tu, na ziemi⁵⁴.

Wszelkie symptomy kryzysu duchowego objawił wielki bunt młodych w latach 60., nie mający swego miejsca nie tylko w literaturze naukowej ani historii kultury, co budzi oczywiste pytania o przyczyny takich zaniechań. Wtedy to, na marginesach kultury, pojawił się New Age – ten szwedzki stół zastawiony duchowymi substytutami chrześcijaństwa uznający nieograniczoną zdolność człowieka do przekształcania samego siebie i świata tak, by zrodziła się nowa Era pokoju, światła

⁵³ Z. Danielewicz, *Miedzy Kościołem a sektą*, Warszawa 1999, s. 7.

⁵⁴ R. Aron, *Opium intelektualistów*, Warszawa 2000, s. 101.

i miłości⁵⁵. Ruch tęsknoty za spełnieniem przez wiarę nie budzi szczególnego zainteresowania nauk społecznych, jako że ponoć nie prezentuje oryginalnych interpretacji świata⁵⁶. Naszym zdaniem nie jest to ruch mniej oryginalny od wielu innych, jakie budzą o wiele większe zainteresowanie.

Poza dziesiątkami różnych „wiar”, jakim nie chcemy się tu przyglądać, depozytariuszami idei duchowego zbawienia na ziemi stali się ludzie myśli, ci którzy dysponowali władzą słowa mówionego i pisanego, którzy zwykle kontestowali formy i treści wszelkiej władzy, stojący najbliżej czystych wartości ludzkich, poszukujący pełni Człowieka i najlepszych dla niego dróg. Myśląc o wypełnieniu pustych form człowieka współczesnego treścią, marząc o samozbawieniu duchowym, poczęli tworzyć wizje „dobrego życia” i stworzyli prawdziwe mgławice ideałów i marzeń o ziemskim spełnieniu, płaszczyzny czasu utraconego i odnalezionego⁵⁷. Emanacje tych marzeń bywały niekiedy rzeczywiście prawdziwymi mgławicami, niekiedy zaś tylko próbami, jakie warto brać pod uwagę, jeśli myślimy o radykalnych zmianach psychosfery w imię przyszłości. Nie sposób nie zauważyć, że nowe sposoby wychowania w szkołach zachodnich już owocują zachowaniami altruistycznymi, zwłaszcza u młodych ludzi, u których empatia i holizm odgrywają większe role niż u starszych, myślących tylko o sobie i własnym dobru. Młodzi w jakimś stopniu dowodzą, że egoizm nie jest trwałym kodem jednostek i zbiorowości, a spełnienie można odnaleźć także we wspólnocie.

Ale i te pozytywnie oceniane cechy kryją w sobie niebezpieczeństwo. Nie ma rozwiązań w pełni doskonałych. Nowe formy kształcenia owocują także jedną z form anomii, polegającą na niemożności osiągnięcia idealizowanych celów przez zbyt wygórowane ambicje, pożądaną, jakich nie można zaspokoić w naszym czasie chorego konsumpcjonizmu. Mimo wszystko szkoły nowego holizmu przyniosły wizje i projekty nowego ładu planetarnego i chyba mają jakiś wpływ na zmiany zauważalne dzisiaj. Warunkiem nieodzownym inicjacji musi bowiem być zrozumienie wspólnych problemów, a zaczynać trzeba od ludzkich przekonań, bo bez tego nie zmieni się nic w naszym człowieczeństwie – jak mówił w Kongresie USA V. Havel⁵⁸. Takie ślady zrozumienia widzimy pośród wielu alterglobalistów, propagatorów fair trade, ale ci, zwykle młodzi, pragnący fundamentalnych zmian ludzie zdają się jednak pozostawać na przegranych pozycjach i sami chyba nie wierzą w możliwość korekty ładu w postkapitalizmie.

⁵⁵ M. Cole, *What is New Age?*, London 1990, s. 6.

⁵⁶ J. Haynes, *Religion in Global Politics*, London 1998, s. 13.

⁵⁷ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, Warszawa 2005, s. 296.

⁵⁸ S. Ramphal, *Our Country, the Planet*, Washington 1992, s. 199.

Wspomniany egoizm w jego wielu postaciach jest jednak potężnym generatorem zachowań. Myśląc, mówiąc o zbawieniu w doczesności zwykle myślimy tylko o sobie i najbliższych, nie o zstępnym, nawet tych, którzy są nam bliscy, już dorastają i za jakiś czas będą musieli zmierzyć się z problemami przez nas stworzonymi. Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia – pisał D. Birnbacher – stała się toposem mów niedzielnych, „zaś *dictum*: chrońmy świat naszych dzieci, stało się stałym składnikiem wzniosłej retoryki”⁵⁹. Oczywiście retoryki uprawianej na bieżąco przez recentywnych polityków, którzy wymuszają taki recentywizm, stałe orientowanie się na chwilę bieżącą tylko obiecując działania dla przyszłości zstępnym. Widzimy to po wielu zachowaniach, w tym stosunku do ograniczenia emisji Co2. Nawet Amerykanie, którzy w swej „religii obywatelskiej” pomieścili imperatyw zostawiania lepszego świata swoim następcom i pozostawiali mu wierni przez wieki⁶⁰, teraz zanurzyli się w swoim mityzowanym spełnieniu wyznając dziś europejską zasadę: „po nas choćby potop”. W takiej sytuacji chyba wypada powtórzyć za S. Schneiderem truizm: „Nie gospodarzy dobrze ten, kto oddaje w zastaw naszą przyszłość, a ciężar znalezienia rozwiązań pozostawia przyszłym pokoleniom”⁶¹. Powiadamy beztrzesko, że muszą sobie jakoś radzić. Podobno poradzą sobie z przyszłymi problemami równie dobrze jak my, ale kto powiedział, że my radzimy sobie z nimi?

W jakiejś mierze ten brak troski o zstępnym bierze się z zauważalnej przez psychologów zasady doraźnych przyjemności, która każe nam odsuwać nieprzyjemne sprawy, problemy w nieokreślone „jutro” na rzecz dobra niedocenianego, jakim jest spokój, a zasada ta jest tak widoczna w „gorących” kulturach południa. A z dwóch przyczyn właśnie nasze generacje powinny wziąć większą odpowiedzialność za losy ziemi już teraz powinny zacząć myśleć o spełnieniu dla miliardów dziś i jutro. Po pierwsze, wiemy dziś więcej wiele więcej o zagrożeniach, a po drugie, dysponujemy już środkami, jakimi można nie tylko zapobiegać przyszłym kataklizmom⁶² i mamy tu na uwadze nie kataklizmy naturalne, a te, jakie rodzą bieda, analfabetyzm. Skoro jednak nie stać nas nawet na podjęcie choć próby rozwiązania części problemów, jakie staną się palące dla zstępnym, nie dziwmy się temu, że jesteśmy nieczuli nawet wobec samych siebie. Zapominamy o miliardach biednych i głodnych, którzy patrzą na bogatą Północ z zawiścią bliską nienawi-

⁵⁹ D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, Warszawa 1999, s. 6.

⁶⁰ W. Straus, N. Howie, *Generations. The History of America's Future 1584 to 2069*, New York 1991, s. 368.

⁶¹ S.H. Schneider, *Laboratorium Ziemia*, Warszawa 1998, s. 178.

⁶² P.H. Sand, *Lessons Learned in Global Environmental Governance*, New York 1990. s. 1.

ści, ale jak mogą patrzeć, jeśli na ich oczach dzieci umierają z głodu, a tam, w dalekich, niepojętych rajach, marnotrawi się równie niepojęte bogactwo? Chyba nie ulega wątpliwości, że oni, wraz z ich „religią uciśnionych” będą rodzili największe problemy w najbliższych dziesięcioleciach⁶³. Dziś już powtarza się niemal chórem, że w naszym czasie ma miejsce powrót uciśnionych, a „proletariuszami” są wszyscy nędzarze III Świata i na takich powtórzeniach się poprzestaje⁶⁴. Bogaci nie chcą zauważać tego pragnienia wszystkich spełnień na ziemi, bo ci zwykle darzą biednych pogardą twierdząc często, że sami są sobie winni. Zbawieni zaś nie rozumieją tych, którzy chcą się zbawiać i te pragnienia już zagrażają samozadowoleniu tych zbawionych, którzy już czują presję, napór nędzarzy, o czym przekonują nas nie tylko włoskie przykłady. A przypomnijmy, że pierwsze, poważne ostrzeżenia przed coraz większą desperacją biednych pojawiały się tuż po załamaniu się systemu kolonialnego i wtedy lekceważono je tak samo jak dziś.

Zdumiewające jest to, że wagę potencjalnych zagrożeń doceniano już w latach 60. i 70. kiedy mówiono bardzo głośno o możliwości konfliktów między bogatą Północą, a biednym Południem podkreślając konieczność prowadzenia polityki prewencji już teraz, kiedy możliwa jest taka prewencja. Niby pojawiały się takie anemiczne próby, bo przed kilkoma dekadami, próbując działać prewencyjnie, R. McNamarra stworzył koncepcję „imperializmu dobrobytu” tworząc następną mutację planu Marshalla dla Ameryki Południowej i Azji. Okazało się po kilku latach, że ów „plan” służył tylko „ideologii”, miał zwalczać wizję zbawienia oferowane przez komunizm, a tą pozorowaną wojnę sekretarza stanu mieli stoczyć naukowcy pod skrzydłami ONZ⁶⁵. Nieco później politykę zaawansowanej prewencji proponowali autorzy Raportów dla Klubu Rzymskiego z oczywistymi skutkami.

Egotyzmowi aktywnych pokoleń bogatego świata towarzyszy swoje samozadowolenie z uzyskanych statusów – efekt dominującego w ponowoczesności reentywizmu, ale i zagubienia. Być może mamy do czynienia z sytuacją, jaką niedawno diagnozował A. Giddens, wedle którego nasz czas charakteryzuje egotyczny stosunek do przeszłości, wyrzeczenie się przyszłości, co jest zdeterminowane poczuciem utraty panowania nad rzeczywistością⁶⁶. Próbuąc odzyskać panowanie nad nią i widząc daremność swoich wysiłków człowiek próbuje potwierdzać swoje prawa własności, zwłaszcza do materialnych symboli spełnienia. One są dla niego najistotniejsze i wszelkie oskarżenia człowieka współ-

⁶³ F. Major, *Memory of the Future*, Paris 1995, s. 108.

⁶⁴ N. Stevenson, *Understanding Media Cultures*, London 1995, s. 37.

⁶⁵ N.A. Mc Dougall, *Promised Land*, Boston 1997, s. 189.

⁶⁶ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2002, s. 237.

czesnego o „materializm” są zasadne, nad czym ubolewał E. Fromm, mówiący: „Choć stworzyliśmy wspaniałe rzeczy, zawiódł nas projekt uczynienia samych siebie istotami, które warte byłyby tego ogromnego wysiłku”⁶⁷. Nie osiągnęliśmy szczęścia wieszczzonego przez proroków kapitalizmu, ani tego, o jakim mówił kiedyś F.D. Roosevelt, świadomy tego, że ten system ekonomiczny nie jest *soterem*: „Szczęście leży nie w pieniądzach, które mamy, ono leży w radości z naszych osiągnięć, w gorączce kreatywnych wysiłków”⁶⁸.

Tu raz jeszcze pojawia się nam problem będący bodaj najważniejszym dla każdej jednostki, problem sumy wszystkich pragnień, jakim jest szczęście i nie sposób reinterpretować Dalaj Lamy powiadającego, że dążenie do szczęścia jest głównym motorem naszych działań, bo z tym godzi się chyba każdy⁶⁹. Jedną z największych metafor w życiu jednostek i zbiorowości jest bezdyskursywna jako wielki archetyp kulturowy, ale zwykle jej konkretyzacja wiedzie ku wielu nieszczęściom egzystencjalnym, bywa tym nieszczęściem w szczęściu, czego przykładów, w literaturze zwłaszcza, znajdziemy setki. Stykamy się z takimi nieszczęściami wtedy, kiedy zaczynamy poszukiwać miar i granic swojego szczęścia w jego dwóch wymiarach, a poszukiwania i zawody stają się bolesniejsze w wieku dojrzałym, kiedy każdy z nas próbuje określać granice swojego spełnienia materialnego i duchowego dokonując naturalnego rachunku z samym sobą i swoimi spotkaniami z tym, często nieco wstydliwym, szczęściem w przeszłości. Rachunek jest naturalny tak, jak naturalne jest pytanie: jak żyłem? Może dokonujemy tylko rozrachunku z jego surogatami, bo wedle Jana Pawła II: „Świat nie jest zdolny uszczęśliwić człowieka (...) Ten cały świat ze swoim bogactwem i ze swoim ograniczeniem sam potrzebuje zbawienia i ocalenia”⁷⁰.

Wielki wiary w zbawienie w transcendencji, w drogi zbawienia przez ubóstwo, wyrzeczenia i cierpienia, uczyniły ten tropizm wstydliwym, co widzimy choćby po stosunku nauki do różnych postaci hedonizmu, do epikureizmu zwłaszcza, który był przecież, przede wszystkim, wizją spełnienia duchowego, nie cielesnego. Ale właśnie jako taki stanowił tak wielkie niebezpieczeństwo dla soteriologii transcendentnej. Kierował cele człowieka na doczesność chcąc, by spełniał się przez wiedzę, szczęście w unikaniu cierpienia. Epikurejczycy utrzymywali, że pierwszym celem, jaki chce osiągnąć człowiecza natura jest przyjemność – *hedone*. Ale nie czynili tego na sposób Arystypa, dla którego celem dążenia

⁶⁷ E. Fromm, *Psychoanaliza a religia*, Poznań 2000, s. 33.

⁶⁸ *American Perspectives. The United States in the Modern Age*, Washington 1992, s. 101.

⁶⁹ H.C. Cutler, *Sztuka szczęścia. Rozmowy z Dalajlamą*, Poznań 2005, s. 21.

⁷⁰ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 59.

człowieka jest przyjemność za wszelką cenę. Cenili przede wszystkim umiarkowanie, bo taka cecha pozwalała na uniknięcie nieprzyjemności, na życie bez strachu, a to oznaczało nadzieję, odwagę mierzenia się z życiem, choć z pozoru imperatyw Epikura życia w ukryciu był zachętą do eskapizmu. Temu jednak przeczy jego słynny czwórmian.

Powinniśmy otwarcie przyznawać, że wszyscy gonimy za szczęściem i ta nieustanna pogoń jest głównym motorem naszych działań dla Dalajlamy⁷¹. Gonimy nie bardzo wiedząc, czym ono jest i im bardziej staramy się osiągnąć szczęście, tym bardziej jest ono ulotne – potwierdzał starą prawdę D. Icke⁷². Zauważamy natomiast, że wszyscy unikamy nieprzyjemności i nieszczęść, a o tych wiemy lepiej, czym są⁷³, choć niekiedy nieprzyjemności jednego są przyjemnościami dla kogoś innego. Człowiek, jak zauważaliśmy, jest istotą dualną, jego przyjemności kojarzone ze szczęściem poczynają jednak dominować nad ich opozycją i nie wiedząc, czym jest „nieprzyjemność” przestajemy smakować, a nawet rozumieć przyjemność. Ona nie może istnieć bez swojego przeciwieństwa. Ale w naszym czasie obywatele rozwiniętego świata coraz rzadziej stykają się ze strachem, bólem, cierpieniem odsuwając je na plany dalsze, nie chcąc ich przyjmować do wiadomości i po trosze stąd smak przyjemności jest czasami taki mdły, wymusza jej coraz bardziej wyrafinowane formy, niewyobrażalne jeszcze kilka dekad temu.

Dla K. Lorentza takie nasilenie naszego lęku przed przykrościami i podobne metody stosowane do ich unikania graniczą niemal z występkiem⁷⁴. W sytuacji unikających takich nieprzyjemności jakikolwiek, nawet niewielki wymuszony ból, czy strach, rodzą silne traumy, bo nie od dziś wiadomo jak trudno nam zaakceptować to „gorsze”. One tworzą nowe jakości społeczne i polityczne, jeśli takie postawy stają się masowe. Amerykańscy badacze zauważają rosnącą obojętność zamożnych na cierpienie nędzarzy, niekiedy maskowaną obojętność tych milionów zanurzonych w Ewangelii Dobrobytu, popularnej zwłaszcza w formie teleewangelizmu⁷⁵. I to także zdaje się być konsekwencją ucieczki od nieszczęść innych, a przecież wiemy o tym, że mogą dotknąć i nas. To, rzecz jasna, jest zauważalne, ale chyba mniej niebezpieczne od aprobaty takich inicjatyw jak *Patriot Act*, których podłożem były strachy początku XXI wieku. Takie zatracenie dualności, eliminowanie tego, co nieprzyjemne dla człowieka, orientacja tylko na przyjemność, odbiera człowiekowi to, co przesądza o jego wyjątkowości. A zatracenie takiej

⁷¹ H.C. Cutler, *Sztuka szczęścia*, s. 21.

⁷² D. Icke, *Wolność*, s. 137.

⁷³ A.R. Damasio, *Tajemnica świadomości*, Poznań 2000, s. 43.

⁷⁴ K. Lorentz, *Regres człowieczeństwa*, Warszawa 1986, s. 161.

⁷⁵ A. Peck, *Teleewangelizm, apokalipsa i praktyka*, Tyczyn 2005, s. 87.

wyjątkowości z kolei jest właśnie takim przestępstwem, o jakim myślał Lorentz. Konsekwencje unikania nieprzyjemności znieczulają na nieszczęścia innych i nie możemy nie dostrzec tego, że bogate społeczeństwa są tak nieczule nie tylko na te nieszczęścia innych, ale także swoich. Obojętnie przyjmują wojny, klęski głodu, nędzę na ich podwórku, niezdolne do jakichkolwiek form protestu i zdobywające się jedynie na jakieś formy jałmużny, jakie pewnie starczą im do czystego sumienia. Po to, by je obudzić trzeba sporo wysiłku, by, jak to mówił Kant, wprowadzić je w pełnoletność. Same z pewnością się nie obudzą.

Czy nieograniczone zaspokojenie wszystkich pragnień jest szczęściem? Nie dla E. Fromma w *Mieć czy być?*, nie dla wielu psychologów i socjologów i dla wielu z nas. Ci drudzy powiadają, że wszelkie potrzeby i pragnienia są dynamiczne, rodzą się nowe i te wymuszają ich zaspokojenie, bo jednak jesteśmy jednak i niespokojni i nienasyчени tak, jak widział to św. Augustyn. Ci pierwsi natomiast utrzymują, że iluzyjna pełnia rodzi pustkę i jej poczucie niknie w chwili jej osiągnięcia, a konieczność osiągania coraz to nowych pułapów pełni może rodzić cynizm, negatywizm, poczucie osaczenia z niepokojącymi konsekwencjami⁷⁶. Pułapki dobrobytu, dla wielu tożsamego ze szczęściem, rodzą wiele konfliktów nowego typu, w tym wiele postaci anomii dobrobytu. Ma tu swoje racje M. Gray, mówiąc: „Jeśli roztrwonimy naszą energię psychiczną w bezużytecznych walkach, w gonitwie za drugorzędnymi celami, które w gruncie rzeczy nie są istotne, będziemy wyczerpani i nieszczęśliwi”⁷⁷.

Oczywiście autor myślał tu o spełnieniu materialnym, nie chcąc zrozumieć tych, dla których taka gonitwa jest sprawą przeżycia, dla których prawdziwym szczęściem jest perspektywa pełnego brzucha. Oni na swój sposób interpretują słowa nieznanego im A. Huxleya, który w swojej dystopii zalecał: „Nigdy nie odkładaj do jutra przyjemności, którą możesz mieć dzisiaj”⁷⁸. My natomiast zatapiamy się w naiwnej, jak ją widzi J. Baudrillard, antropologii naturalnego dążenia do szczęścia, a dla niego: „Szczęście wypisane ognistymi zgłoskami stanowi absolutny punkt odniesienia dla społeczeństwa konsumpcji, jest ścisłym odpowiednikiem zbawienia”⁷⁹. Nie sposób nie zauważyć tego, iż granice tego „szczęścia” wyznaczają medialne autorytety, celebryci wiedzący wszystko lepiej od poszukujących.

Spełnienie materialne, zbawienie w dobrach, jest tą podstawową formą zbawienia w doczesności, zdecydowanie łatwiejszą w pozornym

⁷⁶ H. Levinson, *Psychologia przywództwa*, Gliwice 2007, s. 39.

⁷⁷ M. Gray, *Siły życia*, Warszawa 1988, s. 69.

⁷⁸ A. Huxley, *Nowy wschodzący świat*, Kraków 1988, s. 100.

⁷⁹ J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, Warszawa 2006, s. 45.

osiąganiu niż duchowe. Wtedy, kiedy osiągamy satysfakcjonujący nas poziom warunków życia (co raczej jest rzadkością), zaczynamy poszukiwać gdzie indziej i pozostaje nam tylko spełnienie się w czymś innym. Jak zauważa psycholog, w analizie jakości amerykańskiego życia respondenci oceniali swoją sytuację finansową jako jeden z najmniej istotnych czynników, mających wpływ na czerpanie satysfakcji z życia⁸⁰. To mogłoby sugerować, że skoro czują się spełnieni materialnie, powinni poszukiwać innych form, a analizy amerykańskich socjologów takich poszukiwań nie potwierdzają. Wydaje się, że respondenci oszukiwali samych siebie, a w części usprawiedliwia ich to, że byli pytani o enigmę.

Poszukując swoich zbawień, pewny swoich statusów materialnych człowiek obraca się choćby w kierunku swoistego hedonizmu J.S. Milla, dla którego do osiągnięcia szczęścia niezbędna jest możliwość doświadczania spokoju oraz możliwość przeżywania silnych wrażeń na tle realizacji dwóch wewnętrznych warunków: rozwoju moralnego i duchowego. To dla uczonego oznaczać powinno wyzbycie się egoizmu i podjęcie wysiłku altruizmu. Nie wszyscy orientują się na takie drogi, większość z nas pozostaje jednak w kręgach złudzeń zbawienia w rzeczach i przez rzeczy. Zdaje się, że Mill pozostał idealistycznym intelektualistą, dla którego to, co pożądane, jest możliwe i jest to postawa właściwa wielu ludziom nauki. Bez wątpienia egoizm jest tworem dążeń do spełnienia materialnego, ale takie jednostkowe, wsobne zbawienie, nie jest możliwe poza zbiorowością. Egoista, czy tylko indywidualista, musi potwierdzać swoje statusy, swoją wyjątkowość w posiadaniu dóbr tylko wobec społeczności. Chcemy jednak spełniać się we wspólnocie, w niej doznania spełnienia zdają się dużo głębsze i egoista znajduje mocne potwierdzenie swojego pełnego szczęścia, swego spełnienia w oczach innych.

Nieco inne konteksty towarzyszą spełnieniu duchowemu, znacznie trudniejszemu w ocenach i osiąganiu, niejednorodnemu. Dla jednego takie spełnienie oznacza perfekcję w opanowaniu jakiejś czynności, specjalizację czyniącą go wyjątkowym w jakiejś grupie. Dla innego taka postać spełnienia jest formą dewiacji i ten orientuje się na próby wszechstronnego rozwijania się, samodzielnego poszukiwania siebie w świecie, najczęściej zdany tylko na siebie. Takie poszukiwanie jest tożsame z poszukiwaniem prawd o sobie, innych, świecie, ale poszukiwanie prawd jest poprzedzane poszukiwaniem dróg. Filozofowie utrzymują, że każda istota rozumna potrzebuje prawdy i samo jej poszukiwanie daje namiastki zbawienia, ale, nie mając pewności co do tego, czym jest ta prawda, zauważają także, że temu dążeniu zawsze towarzyszy nie-

⁸⁰ M. Argyle, *Psychologia szczęścia*, Wrocław 2004, s. 93.

dosyt, nienasycenie. Tuż po odkryciu nowej „prawdy” poszukiwacz na powrót czuje głód innych i nie ustaje w poszukiwaniach, nieszczęśliwy wtedy, kiedy nie wie, że owo mityczne spełnienie może znaleźć właśnie w poszukiwaniach. Inni, świadomi kruchości, relatywizmu wszelkich prawd, powiadają, że winniśmy szukać w sobie samych źródeł równowagi, w stanach umysłu. Jeszcze inni, a tych jest jednak większość, nie czują takiej potrzeby, która zmusza do aktywnych poszukiwań. Oni czerpią takie „prawdy” choćby z mediów przekonując sami siebie, że wiedzą wszystko, co jest im potrzebne do życia i takie oszustwo zwykle starcza dla osiągnięcia tego „świętego spokoju”.

Nie wiedząc, czym jesteśmy, od czasów starożytnych filozofowie marzyli o osiągnięciu pełni duchowej przez jednostkę nie radząc sobie jednak z określeniem tej pełni, bo to nigdy nie zdawało się możliwe. Nie przywołując dziesiątków imperatywów pierwszych antropologów, z Sokratesem na czele, przypomnimy tylko Kanta, dla którego celem istnienia człowieka jest trwanie gatunku i pełna realizacja wrodzonych zadatków. Człowiek jest koniecznym celem stawania, gdyż jest jedyną istotą na ziemi, która może stworzyć pojęcie celów. Powinien odważyć się na stawanie mądrym, acz w kantowskiej koncepcji oświecenia nie znajdziemy początków dróg spełnienia w sobie i dla siebie. Z kantyizmu wyrosły koncepcje nowego immanentyzmu, czyli dyrektywy poszukiwania w sobie tych zadatków, jakie mogą być podstawą takiego spełnienia. Interpretowane przez prezesa Klubu Rzymskiego A. Peccei w jego *Human Quality*, znalazły jednak oddźwięk u teoretyków wychowania.

Myśląc o spełnieniu duchowym Fromm zauważał naturalny eskapizm człowieka – nieuchwytną tęsknotę za radosnym, wartościowym istnieniem odpowiadającym tym specyficznym potrzebom człowieka, które rozwijał w ciągu tysięcy lat historii⁸¹. Erupcją takich tęsknot były dla niego lata 60. i wybuch żywiołowej młodości. Zdaje się, że jakąś próbą odpowiedzi organizatorów życia społecznego w warunkach *welfare state* na takie potrzeby było społeczeństwo zabawy, dające ludziom systemu fordowskiego świadomość odmienności tych konwencji od normalnego, rutynowego, nudnego życia. Niedostrzegana w nauce zabawa jest poszerzaniem świadomości wolności dla J. Huizingi⁸² i nie przypominamy tu innych jej funkcji. Ale takie sugestie zdaje się wzmacniać praca N. Postmana poświęcona Amerykanom, gotowym zabawić się na śmierć.

Soteriologia ziemiska obejmuje sobą nie tylko jednostki, a całe zbiorowości aż po wspólnotę globalną, bo jednak niekiedy czujemy poczucie bliskości, symetrii uczuć z ludźmi o innych kulturach, religiach,

⁸¹ E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, s. 27.

⁸² J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa 1998, s. 55.

przekonaniach, kolorach skóry, choć tylko niekiedy. Najbliższe są nam jednak mniejsze wspólnoty wyobrażone, które tworzą własne postaci soteriologii, jak choćby zbawienie w narodzie i przez naród, o czym będziemy mówić niżej. Posiadacze władzy symbolicznej potrafią kreować takie formy zbawienia dla zbiorowości, nad którymi sprawują władzę, choć niekiedy czynią to na sposoby wręcz prymitywne. Nie jest to zwykle ta bergsonowska konieczność doskonalenia „ja społecznego”⁸³, a tylko formy, jakie umożliwiają bezkonfliktowe rządzenie, zapewniają rządzącym czasowy spokój. Doskonałość form może być tylko zawadą w sprawowaniu złej lub jeszcze gorszej władzy. Lepiej powtarzać, zwłaszcza w demokracji, że społeczność jest mądra, dojrzała, rozumie intencje rządzących, a oni odpłacą jej za to wyższymi standardami życia i użycia.

Kończąc te rozważania o wymiarach zbawienia w transcendencji i poza nią, powtarzamy, że niemożność osiągnięcia choć jego namiastki w doczesności tworzy jakby naturalny klimat zwrotu ku soteriologii transcendentnej i zarazem przestrzeń dla organizatorów wyobrażeń zbiorowych obcujących na co dzień z transcendencją. Analizując swoje szanse zbawienia „tu” i „tam” dokonujemy swoistych bilansów, osuwamy się z tym, co tracimy „tu” i „teraz” i zastanawiamy nad tym, co możemy zyskać „tam”. Pytamy o to, czemu mamy coraz mniej, a poza tym o to, dlaczego stare struktury myślenia nie przystają do naszego czasu. Nie ma już starych granic, dziś „dryfujemy gdzieś w strefę niczyją, między życiem syntetycznym i organicznym, między prawdziwym a wirtualnym środowiskiem”⁸⁴. W takich czasach potrzeba wiary w zbawienie zarówno w doczesności, jak i poza nią zdaje się coraz silniejsza, ale po stronie podaży nie spotykamy przemyślanych prób wypełnienia pustki. Czasami zdaje się, że rację ma autor powiadający, że wszyscy znajdujemy się jakby w stanie lekkiego odrętwienia⁸⁵. Z jednej strony wyalienowany Kościół, z drugiej miernej jakości politycy, którzy miast kreować wizje zbawienia, tak często i niefrasobliwie niszczą je wraz z nadziejami. Wydaje się, że w naszym czasie polityków stać na obiecywanie wszystkiego i niedawanie niczego z zadziwiającą niefrasobliwością. Społeczności zostają pozostawione samym sobie i zdaje się, że nadchodzi czas, by zaczęły same kreować wyobrażenia zbiorowe, tworzyć własne przestrzenie zbawienia.

⁸³ H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, Kraków 1993, s. 21.

⁸⁴ E. Davis, *TechGnoza*, s. 9.

⁸⁵ P. Virillo, *Bomba informacyjna*, Warszawa 2006, s. 37.

W STRONĘ NADZIEI

Nadzieje jednostkowe i zbiorowe przez tysiące lat także znajdowały się poza refleksją, wpierw filozoficzną, a potem naukową, aż po ostatnie dekady XX stulecia i narodziny „filozofii nadziei”. Przez wieki pozostawały wielką metaforą literatury, przyjmującą postać wielu innych metafor, alegorii, spośród których tą niezmienną, wieczną, jest alegoria feniksa nie dotykającego ziemi i odradzającego się w powietrzu z własnych popiołów i taka trwała w przestrzeniach wyobrażeń zbiorowych niebaczna na to, że nie zwraca się na nią uwagi. Wielkie i małe nadzieje żyły własnym życiem, a właściwie tysiącami istnień w kulturach człowieka, bo taka jest natura feniksa, a właściwie miliardów feniksów. Ta wielka nadzieja towarzyszyła nam w mądrościach ludowych i przyznawaliśmy rację nawet tym, którzy mówili, że nadzieja jest matką głupców, a jeśli tak jest, to wszyscy jesteśmy głupcami i takimi pozostaniemy nie wyrzekając się jej.

Niekiedy tylko wielkie metafory literatury stawały się integralnymi składowymi przestrzeni symbolicznych interpretowanymi na wiele sposobów, a tą bodaj najbardziej znaną jest metafora Dantego, dla którego świat bez nadziei był piekłem (porzućcie wszelką nadzieję ci, którzy tu wchodzić). Jest ich wiele, ale jej niezwykłą, współczesną i budzącą wiele emocji interpretacją, tak wiele znaczącą w naszym czasie dla młodych ludzi, okazała się trylogia J.R. Tolkiena *Władca pierścieni*. Wbrew pozorom, wbrew krytykom i historykom literatury, to wielki traktat o nadziei, wierze w pokonanie Zła, walce aż do kresu nadziei, jak w pieśni Eomera w bitwie na polach Pelennoru. Lekceważymy takie przesłania, ale ich nie można ani nie docenić, ani przecenić z wielu względów, a pierwszym jest choćby ten, że to jest własnością wspólną setek milionów ludzi i tu chyba nie przesadzamy mając na uwadze liczbę wydań w wielu językach i popularność filmowej trylogii P. Jacksona.

Te metafory są wspaniałymi lekcjami nadziei dla najmłodszych, uczą i marzeń i pokonywania przeciwności w drodze ku nim, a bohater tej wyjątkowej epopei, swego czasu wielbiony przez zbuntowaną młodzież amerykańską, Frodo, uczył, jak powinniśmy je rewitalizować, jak poszukiwać nowej nadziei mimo jej widocznego kresu i takie nauki pozostają w nas, choć czasami nie potrafimy ich nazwać, bo uważa się, że są to pytania z rzędu „głupich”. Co znamienne, trylogia Tolkiena ukazała się drukiem w połowie lat pięćdziesiątych i wtedy uznano ją za interesującą literaturę dziecięcą, natomiast obiektem kultu stała się dopiero w końcu XX wieku. Mniej ciekawe jest już to, że nikt nie zapytał o przyczyny „odkrycia” autora właśnie w tym czasie, czyli w już rozkwitającej, eskapistycznej ponowoczesności, ale to już chyba konsekwencje braku stawiania „prostych pytań”.

W tym niezwykłym dziele, które dzięki P. Jacksonowi stało się własnością miliardów nadzieja przetrwała i zwyciężyła dzięki niziołkom – metaforze nas wszystkich – tchórzliwym, wygodnickim ludzikom niewiele sięgających nad ziemię, ale czasami potrafiącym zdobywać się na niezwykłą odwagę i poświęcenie, czasami nierozważnym czy lekko-myślnym, ale czasami także wiernym sobie i słowu. Widząc jej tyle w literaturze zauważamy, że nieco niepojęty jest niemal zupełny jej brak w nauce, jeśli zważymy, że ona, rozumiana jako postać horyzontu oczekiwania – jak widział to P. Ricoeur¹, istniała zawsze i istnieć będzie póki istnieje człowiek – jedyne stworzenie, które potrafiło ją stworzyć i kultywować codzienną praktyką za sprawą zrozumienia (niepełnego, ale jednak) istoty przyszłości, bo nie wydaje się konieczne wyjaśnianie tego, że przeżywanie nadziei jest niemożliwe bez pojęcia przyszłości. To w niej i tylko w niej, przestrzeni otwartej ontologicznie i zamkniętej epistemologicznie, poszukujemy znaków, które mogłyby położyć kres napięciom i lękom zrodzonym z bezradności wobec niepojętego świata i życia, które cały czas przesuwają się w jutro². Niepojęta, nieodgadniona przyszłość jest tym dalekim i bliskim zarazem, mglistym i wyrazistym horyzontem lęków i nadziei³. Tak widział to teolog, dla którego także nadziei nie można odłączyć od lęku, jej opozycji.

Została odsunięta poza pola nauki w jakiejś mierze za sprawą „koszmaru determinizmu”, tej wiary nauki pozytywnej z jej naukową religijnością, która zaczęła triumfować niepodzielnie ponad dwa wieki temu po detronizacji innej postaci determinizmu – providencjalizmu (przypomnijmy, iż jest to przekonanie o stałej ingerencji Boga we wszystkie wydarzenia ziemskie, wiara w boskiego ekonoma projektującego histo-

¹ P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie*, Warszawa 2003, s. 179.

² M. Eliade, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1999, s. 21.

³ W. Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg*, Kraków 1995, s. 58.

rię i losy jednostek). Ten „solidny”, naukowy determinizm, tworzony z ludzkiej potrzeby ładu⁴, z czasem zaczął rościć sobie pretensje do absolutnej wiedzy i głosił niezmienny porządek świata, w jakiś sposób uzupełniał próżnię, jaką – zdaniem P. Halperna – pozostawiła po sobie religia⁵. Co do tej próżni mamy poważne wątpliwości nie wiedząc czym jest owa metafora, ale pozostawiając na boku uwagę uczzonego zauważamy, że ludzie przez wieki szamotali się między potrzebą mądrości i potrzebą pewności hołdując zwykle tej ostatniej⁶, wierząc w „obiektywne” konieczności, „prawa dziejowe”, które bankrutowały wraz z kryzysami wiary w paradygmaty determinizmu korzenione w wyobrazeniach zbiorowych pierwszych społeczności ludzkich i rytualizowane przez wieki w wielu postaciach. Mierząc i ważąc drobiazgowo wszystko „racjonalistyczni determiniści” nader chętnie i nader pochopnie usuwali z pola widzenia nauki wszystkie determinanty, jakich nie dawało się kwantyfikować, a nadzieje są przecież niemierzalne, choć nie do końca, bo przecież z powodzeniem można mierzyć tak zwane „oczekiwania społeczne”, co od lat czynią socjologowie. Celem deterministów była, tysiące razy ponawiana i bezskuteczna, próba ustalenia ścisłych i powszechnych praw⁷. Nie sposób kwestionować jego istoty, bo sam determinizm jest oczywiście nie do zakwestionowania, inaczej musielibyśmy zacząć wierzyć w dzieworódtwo, ale ma charakter zdecydowanie probabilistyczny. Nie zdołamy go opanować ufając tezom Carnapa-Poppera.

Wedle tych, próbujących oceniać postawy prospektywne, uczonych struktura wyjaśniania i prognozowania przyszłości jest identyczna. Wyjaśnianie dedukcyjno-nomologiczne zasadza się na tym, że zjawisko powinno być wyjaśniane wnioskiem logicznym ze zbioru ogólnych praw i tzw. warunków początkowych, czyli odpowiedniej ilości przesłanek. Przewidywanie cechuje się taką samą strukturą logiczną, z tym tylko, że zdarzenia przewidywane jeszcze nie nastąpiły i przewidywać możemy tylko takie zjawiska i procesy, które są wyjaśnialne, czyli takie, które podlegają prawom i mają odpowiednią ilość warunków początkowych. Konsekwencją takiego rozumowania powinno być więc trafne przewidywanie. Zgadzając się z uczonymi co do poprawności formalnej modelu nie możemy nie zauważyć, że jesteśmy w stanie przewidzieć zaledwie niewielką część takich zjawisk, w innych przypadkach pozostaje nam tylko nadzieja, że ograniczona ilość warunków początkowych pozwoli nam trafnie przewidzieć przyszłość. Nie potrafimy sobie nawet wyobrazić zebrania wszystkich przesłanek do, nawet infantylnego

⁴ K. Burke, *Language and Symbolic Action*, Berkeley 1966, s. 15.

⁵ P. Halpern, *Na tropach przeznaczenia*, Warszawa 2004, s. 86.

⁶ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994, s. 281.

⁷ A.G. van Melsen, *Filozofia przyrody*, Warszawa 1968, s. 269.

wniosku, jak choćby wniosku o tym, że będzie padał deszcz, bo gdybyśmy zechcieli uwzględnić przesłanki natury fizyko-chemicznej, musielibyśmy napisać sążnistą monografię, a przedtem znowu uczyć się chemii i fizyki. Oczywiście to może się nam udać, ale nie zbierzemy przesłanek do jakiegoś sądu o naturze człowieka albo społeczeństwa, nie mówiąc o tym, że nie znamy żadnych „praw” rządzących nimi. Teoria determinizmu po prostu jest teorią nie do weryfikacji, jeśli nie potrafimy ani zbierać wszystkich przesłanek-determinant, ani też przewidywać przyszłości⁸.

Praktyka potwierdza, że udaje się nam niezmiernie rzadko skonstruować sądy o społeczeństwie i jednostce oparte na mocnych, pewnych przesłankach i zrelatywizowany, „oswojony” determinizm dopiero czeka na swoje nowe miejsce w nauce. Miał swoje racje D. Hume, kiedy powiedział, że konieczność istnieje w umyśle, twierdząc dalej, że wiedza o przyczynowości jest intuicyjna i instynktowna, a przyczynowość jest jedynie konstrukcją nałożoną na przyszłe wydarzenia i wynika z siły naszego przyzwyczajenia. Filozof nie dodał jednak, że podobną, acz bardzo mglistą konstrukcją, a właściwie jej zarysem, jest nadzieja zawłaszczana podówczas przez ludzi kościołów. Niekiedy obie kontaminują się, nakładają na siebie, bo wiele nadziei opieramy na intuicji konieczności, na wiedzy o praprzyczynach albo wierze w nie.

Wtedy, kiedy zawodzi nas próba pewnego odczytania konieczności znowu musimy zawierzyć nadziei i to ona tak często nadaje sens naszym krokom, bo każda nadzieja jest obietnicą, jeśli nie zbawienia, to spełnienia, wielu spełnień w życiu. Ale nie jest tylko promienną panną młodą z tysiącem obietnic ze strof poetów, bo za nią, istniejącą tylko w jutrze, zawsze kryje się strach wiązany z wielością wyborów, z koniecznością marszu w to zbliżające się nieubłagane jutro, co tak plastycznie ujął Ch. Handy: „W chwili, gdy wiemy dokąd mamy pójść, jest już za późno, by tam iść. Ale iść musimy nawet gdy cel nie istnieje, gdy wszystko jest grą, my musimy wierzyć, że ten cel jednak istnieje, a jeśli w to nie uwierzemy, nie będzie powodu, by cokolwiek robić, wierzyć w cokolwiek, by cokolwiek zmienić. Wtedy świat będzie zdany na łaskę tych, którzy nie wierzą w możliwość zmian”⁹. Idziemy w przyszłość z nadzieją szukając celów, wiedząc, że gdzieś jednak dojdziemy i wtedy stykamy się z cieniami strachu, nieodłącznymi od niej.

Nadzieja towarzyszy nam na każdym kroku w przyszłość, ożywa i obumiera i jest w niej pragnienie spełnienia, są inspiracje do działania, a dla polskiego papieża była i jest gotowością zajęcia stanowiska

⁸ T. Honderich, *Ile mamy wolności?*, Poznań 2001, s. 83.

⁹ Ch. Handy, *Wiek paradoksu*, Warszawa 1996, s. 53.

i działania wedle przyjętego stanowiska¹⁰. K. Wojtyła, po swojemu pojmujący nadzieję, zdawał się tu powtarzać zdanie G. Marcela, dla którego chrześcijańska nadzieja mieści się w ramach próby czynu¹¹. Z pewnością może także oznaczać bierne czekanie na spełnienie, ale jej istotą jest przede wszystkim inspirowanie czynów, poszukiwanie uzasadnień działania. Można by rzec, że jest wolnością niemal w czystym sensie – wolnością wyboru i zarazem kreowania tego wyboru. Jest wartością w życiu każdego z nas, ale i brzemieniem, gdy wiemy, że za nią kryje się nieodłączny strach. O jej sile i znaczeniu mogliśmy przekonywać się obserwując jej wielkie erupcje zmieniające oblicze świata, bo naszym zdaniem wielkie rewolucje były wybuchami nadziei. Sądzymy, że uwzględnianie jej może pozwolić na inne, może pełniejsze wyjaśnienia istoty rewolucji francuskiej, czy rosyjskiej.

Ta jakościowa determinanta jest widoczna niemal w każdym wielkim wydarzeniu, jeśli o niej wiemy i niewidoczna w badaniach naukowych, a niekiedy próby zrozumienia i wyjaśnienia przyczyn rewolucji aż razią uproszczeniami. Nie przypominamy tu nadziei, które tworzyły wspólnoty chrześcijańskie mając na uwadze tylko rewolucje nowoczesności z solidarnościową w ich liczbie. Naszym zdaniem, bez uwzględnienia sił nadziei, każde ich wyjaśnienie będzie co najmniej niepełne. Wiemy, jak wyglądają dziesiątki wyjaśnień wybuchu Solidarności, a zwykle mówi się, że był to słuszny odruch buntu klasy robotniczej biorący się z niewydolności systemu i wedle nas jest to tylko kiepska mityzacja, raziące uproszczenie. Poza wieloma istotnymi czynnikami o tej erupcji współdecydowały te czynniki niemierzalne, zwykle niedoceniane przez badaczy, od lat uważających je za imponderabilia. Zawiedzione, nawarstwiające się nadzieje tych, którzy mieli być zbawcami socjalistycznego społeczeństwa, doprowadziły do tego wybuchu, a nadzieje większości Polaków przesądziły o tym, że w tak niepojęcie krótkim czasie Solidarność stała się ruchem milionów i dla nas rok 1980 był rokiem prawdziwej rewolucji nadziei.

Pytając o to, czym jest ta wielka metafora zauważamy, że stworzyło ją ludzkie rozumienie czasu, a charakterystyczną cechą zwierząt ludzkich jest ich świadomość temporalnego istnienia, nie tyle teoretyczna, co praktyczna¹². Człowiek przetrwał także dzięki temu, iż stworzył zbiorowości, a ludzie nie żyją w społeczeństwie – zauważał M. Carrithers – ale tworzą społeczeństwa po to, by żyć¹³. Żyć jak najlepiej i taka prawda nie budzi chyba najmniejszych zastrzeżeń, choć jest interpreto-

¹⁰ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, Kraków 1972, s. 179.

¹¹ G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1959, s. 35.

¹² E. Tugendhand, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1999, s. 76.

¹³ M. Carrithers, *Dlaczego ludzie mają kultury*, Warszawa 1994, s. 11.

wana na wiele sposobów. Wszyscy poszukujemy lepszego świata i pragniemy, mamy nadzieję na to, co najczęściej zwie się samorealizacją, choć z konkretyzacją tego pojęcia możemy mieć problemy, co zauważyliśmy wcześniej. Jest z pewnością postacią pragnienia spełnienia indywidualnego w obu, czy w trzech wymiarach, ale jakość tego spełnienia także budzi poważne wątpliwości każdego niemal człowieka. Może nim być osiągnięcie jakiegoś założonego celu, który z pozoru zdaje się nieosiągalny, choćby bycie posłem na sejm, wybitnym sportowcem czy kosmonautą. Może być małym szczęściem z ukochaną i odwzajemniającą uczucia osobą, ale też może być osiągnięciem *ataraksji* dzięki odkryciu w sobie cech i możliwości, których wykorzystanie daje nam poczucie pełni życia, jakiego nie rozumieją inni, mający inne wizje tej samorealizacji. Nie wiemy i zapewne wiedzieć nie będziemy, co jest pełnią nadziei nie wiedząc do końca, czym jest ona sama. Mamy tylko w miarę mocną pewność, co do tego, że ludzkie potrzeby i pragnienia są nieograniczone, a one są potężnym rezerwuarem nadziei¹⁴.

Nadzieja, co jednak podkreślać trzeba, pozwala nam otwierać się na budzącą ją przyszłość, jest kluczem do niej także dla H. Arendt, a wedle niej człowiek myślący żyje w przestrzeni między przeszłością a przyszłością, a to, co nazywa teraźniejszością jest trwającą przez całe życie walką przeciw martwemu ciężarowi przeszłości, z tym, co już nie wróci. Walka, która z nadzieją kieruje go naprzód oraz przeciwko lękowi przed przyszłością, który z kolei kieruje go wstecz ku „ciszy przeszłości”, napęnia go nostalgicznym wspomnieniem tej jedynej rzeczywistości, której człowiek może być pewnym¹⁵. Przeszłość, tożsama, a właściwie pełna przejawów wspomnianej schizochronii, wydaje się być chorobą, a pełna nadziei przyszłość zdrowiem. Tylko tak się wydaje, bo ilość strachów w niej dorównuje ilości nadziei i ta równowaga też wydaje się być czymś naturalnym dla dualnego człowieka.

W ogromnej mierze dzięki historykom szkoły Annales, późno ale zaczęto zauważać – jak A. Giddens – że żadne badania właściwości strukturalnych systemów społecznych nie mogą być owocne bez odwołania się do refleksyjności podmiotów działających¹⁶. Wielką zasługą Braudela, Bagby’ego, Delumeau i wielu innych „poszukiwaczy” reprezentujących nowe spojrzenie, było obrócenie się na motywacje, niekwantyfikowalne inspiracje powodujące jednostkami i zbiorowościami, uczynienie z nich narzędzi nauki pomocnych w wyjaśnianiu na nowo tego, niby już wyjaśnionego. Oczywiście ci historycy odegrali rolę katalizatorów, a czynnikiem decydującym o poszukiwaniach innych, jakościowych

¹⁴ G. Lenski, J. Lenski, P. Nolan, *Human Societies*, New York 1991, s. 53.

¹⁵ H. Arendt, *The Life of Mind*, New York 1978, s. 205.

¹⁶ A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa*, Poznań 2003, s. 380.

czynników zmian, okazywały się tak częste zawody nauk społecznych, daremnie poszukujących w miarę pewnych prawd o historii i teraźniejszości człowieka, a także w jakimś stopniu teologii okresu soborowego, która inspirowała poszukiwania „filozofów nadziei”. Po pierwszych próbach sięgania przez historyków do tych czynników zmian, w latach 60., w dużej mierze dzięki teologom i filozofom personalistycznym, wybuchła ta swoista „rewolucja nadziei” w filozofii katolickiej mająca sprowadzać religię z jej postaciami nadziei na ziemię, między ludzi, a ta „rewolucja” zdaje się być reakcją na postaci religijności społeczności zbawiających się pośród dóbr materialnych.

Przywołując maksymę Platona można by zauważyć, że tym więcej istnieje to, co jest więcej warte. A wartość nadziei dla „filozofów nadziei” miała stać się wprowadzeniem do innych postaci eschatologii chrześcijańskiej, bo dość zdecydowanie kontestowali takie jej postaci, jakie pozostają stałe od wieków i odrywają nadzieje chrześcijańskie od realności. To oni dobrze zrozumieli przesłania historyków szkoły *Annales* i poczęli twierdzić, że chrześcijaństwo niedostatecznie uwzględniało perspektywę eschatologiczną, po macoszemu traktując zbawienie i taki brak zaowocował odwracaniem się od Kościoła nie tylko w społeczeństwach dobrobytu. Wedle nich Kościół, głoszący nadzieje w sposób nader abstrakcyjny, okazał się niezdolny do inspirowania życia we wszystkich jego wymiarach i przez to zatracił dynamizm działania. Mieli swoje racje, a taka inercja Kościoła jako instytucji musi budzić co najmniej zdziwienie, bo nie czyniono wiele, by w latach 60. i 70. przywracać na jego łono miliony Francuzów, Włochów, Hiszpanów, a dziś obserwujemy to w Polsce, nie bardzo wiedząc jak interpretować polską religijność. Nie przywiązujemy aż tak wielkiej wagi do wielu działań Kościoła, choć doceniać trzeba rolę soboru i niektórych działań papieży. Można było inaczej, dynamiczniej, a niejednokrotnie pojawiały się sugestie intelektualistów skupionych wokół Kościoła, by ten w nowym czasie zaczął proponować postawy nadziei i zaangażowania w prace mające zaowocować wizjami przyszłości ludzkości i nowego ładu¹⁷. Pozostały tylko sugestiami, nawet gorąco dyskutowanymi w wąskich kręgach kościelnych intelektualistów, ale nawet najmędrsze dysputy niewiele znaczą, jeżeli nie mają przełożenia na praktykę. Praktyka Kościoła nie potwierdzała chęci korygowania soteriologii, chyba w jakiejś mierze za sprawą jej niedoceniań, mimo zapomnianych nauk schizm. Te nauki poszły w las, a chyba jednak widząc to, w „polityce ekumenizmu” Kościół chce szukać nowych dróg.

¹⁷ J.Y. Calvez, *Upadek komunizmu*, [w:] *Chrześcijaństwo a integracja europejska*, Kraków 1997, s. 203.

Nadzieja chrześcijańska w mutacjach J. Metza, J. Alfaro prezentowała się jednak jako nowa postać egzegezy soteriologii, ale jednak niezwykle hermetycznej, obudowanej trudnymi w interpretacji metaforami, mającej służyć tylko uczonej dyspucie z innymi filozofami, co wróżyło płonnymi owocami. Niełatwo właściwie zinterpretować przesłanie Alfaro, dla którego nadzieja to oczekiwania w obietnicę Bożą zakodowaną w Chrystusie. Możemy to pojmować jak wstęp do chrystologii, możemy całkiem inaczej, ale jak zinterpretują to ci, którzy interpretować nie potrafią i zdają się na tych, którzy uczynią to za nich? Jak ci, którzy czując niedosyt pustej wiary? Inaczej, bardziej praktycznie, widział to T. Moltmann, a według niego nadzieja chrześcijańska wymaga całkowitego, ufego zaangażowania się w życie tego świata, społeczne, polityczne i wynikające z niego implikacje. Interpretując go możemy dojść do wniosku, że nadzieja jest nadzieją na lepszy świat, jaki zbudujemy wspólnie pomni tego, że jesteśmy kontynuatorami boskiego dzieła stworzenia, a takie chrystologiczne sugestie już nie bardzo zgadzały się z praktyką Kościoła. Próbując włączyć eschatologię w historię Moltmann i inni teoretycy zmierzali do zbliżenia transcendencji i zaznaczenia jej immanentnego wymiaru. Był na swój sposób bliski wielu herezjarchom, którzy opowiadali się za drogą zbawienia przez czyny, a na taką Kościół od wieków patrzy z dystansem opowiadając się konsekwentnie za zbawieniem przez wiarę. To, wedle hierarchów, pozwala na kontrolowanie wspólnoty, wymuszanie posłuszeństwa poprzez rytuały. Wydaje się, że takie cele są osiąganе, ale za sprawą takich stanowisk wspólnoty kurczą się orientując na czysto ziemskie postaci zbawienia.

Podobnie jak Moltmann widział ją najwybitniejszy filozof nadziei E. Bloch, twórca tak zwanej „religii obietnicy”. Dla niego Bóg jest absolutną przyszłością przez apostolską triadę wiara-nadzieja-miłość, objawi się człowiekowi w pełni wówczas, kiedy ten wypełni dzieło tworzenia, a teraz tylko otwiera nowe możliwości do lepszego życia, umożliwia swojemu tworowi zbawienie tu, na ziemi¹⁸. Filozof zakwestionował postać zbawienia przez wiarę oddając człowiekowi wolną wolę, zauważając, że w dysputach tamtego czasu przyznawano mu ją, ale tylko po to, by mógł wybierać między umownym dobrem a złem określonymi przez małych, omylnych ludzi. Po to, by stawać się sobą i zrozumieć swoje role w świecie musimy wybierać między czynami dla siebie w stawaniu się i czynami dla innych. Była to swoista interpretacja słów św. Pawła, który mówił, że w nadziei już jesteśmy zbawieni. Można to pojmować jako kreację wysiłków codziennych służących zbawieniu poza ziemią,

¹⁸ R. Schaeffer, *Filozofia religii*, Częstochowa 1989, s. 81.

ale zbawiając się także na tym padole. Prezentowaliśmy Blocha gdzie indziej i dlatego też przypomnimy, że nadzieja dla filozofa jest opozycją strachu tworząc wymiary, w których rodzą się marzenia, niezwykle, niezbywalne i niewykorzystywane możliwości człowieka. Cechy takich marzeń to: swoboda kształtowania obrazu przyszłości, zachowanie Ja marzącego; intencje poprawienia rzeczywistości nie tylko dla jednostki marzącej, ale dla całego gatunku ludzkiego¹⁹.

Przesilenia poznawcze, na wpół dokonane rewolucje paradygmatów drugiej połowy wieku XX, tworzyły nowe horyzonty poznawcze, mimo iż wychodzenie poza niektóre groziło poważnymi konsekwencjami ze strony środowiska tym naukowcom, którzy sięgali poza nie próbując inaczej rozumieć i wyjaśniać. Takie konsekwencje grożą zresztą i dziś, odwaga myśli nie jest już widziana w nauce zbyt mile, bardziej ceni się odtwarzanie, powielanie bez zadawania kłopotliwych pytań. Dopiero po przełamaniu paradygmatów pozytywizmu, powolnym uprawnieniu nowych sposobów spojrzenia przez autorytety na nadzieje i strachy, one powoli, bardzo powoli zaczęły powracać w krąg zainteresowań nauk społecznych i przypomnimy tu tylko wybitnego uczonego A. Maslova, który powtarzał wiele razy, że uczucia, pragnienia i nadzieje są tak samo ważne w teorii ludzkiego zachowania, jak wpływy i bodźce zewnętrzne²⁰, ale podówczas takie sugestie trafiały tylko do psychologów pozostawiając obojętnymi przedstawicieli innych nauk społecznych, ze szkodą dla nich i efektów ich rozpoznań. Wydaje się nam oczywiste także i to, że zauroczenie nowymi kluczami do „natury” człowieka i społeczeństwa nie może zwodzić nas na manowce i tworzyć nowe sposoby wyjaśniania opierane przede wszystkim na jakościowych czynnikach zmian. One powinny komponować się w metodach ze znanymi, ilościowymi, opierać się na nowych przesłankach w sposób przemyślany i ostrożny z dużym udziałem tego, co nazywamy zdrowym rozsądkiem badacza.

W połowie XX wieku na nowo „odkryto” nadzieję w immanencji wraz z koniecznością kolonizowania przyszłości, jaka nie pojawiła się znikąd, ale została przypomniana u schyłku providencjalizmu, bo taka konieczność istniała od „zawsze”, a jej śladów w kulturze człowieka nie brakuje i tylko czasami nie chcemy jej zauważać. Skoro zaczęto przyjmować, że świat nie był już podporządkowany planom boskiego ekonoma, zaczęto uznawać, że człowiek sam winien poszukiwać dla siebie nowych celów, winien nauczyć się przewidywania, bo bez niego – twierdził R. Carnap – nauka i życie codzienne byłyby niemożliwe²¹.

¹⁹ A. Sepkowski, *Człowiek a przyszłość*, Toruń 2005, s. 19.

²⁰ F. Capra, *Punkt zwrotny*, Warszawa 1987, s. 498.

²¹ R. Carnap, *Wprowadzenie do filozofii nauki*, Warszawa 2000, s. 25.

Praktyka społeczna dowodziła, że, mimo tylu nadziei na odgadnięcie kształtów przyszłości, trafne przewidywanie przyszłości nie jest możliwe i owe luki wypełniała właśnie nadzieja i to ona w głównej mierze umożliwia nam transgresję jednostkową i grupową, organizację wysiłków indywidualnych i zbiorowych w imię przyszłości. Jednak ta niedoceniana nadzieja jest jakościową determinantą zmian, choć jeszcze nie bardzo wiemy, jak ją badać i, póki co, oglądamy się na metody socjologów starających się badać preferencje i oczekiwania jednostek i zbiorowości, które do pewnego stopnia pozwalają ją kwantyfikować, bo jednak w jakiejś części jest także zjawiskiem ilościowym, tam zwłaszcza, gdzie chodzi o spełnienie materialne. Ale chyba powinniśmy zwracać na nią znacznie większą uwagę, jeśli słyszymy mocne zdanie K. Poppera z jego ostatniego dzieła: „Uważam za moralnie fałszywe to, że nie wierzy się w realność i nieskończoną doniosłość oraz realność i ważność ludzkiej nadziei”²².

Niezwykle trudno jest kategoryzować metaforę wyjaśnianą przez inne metafory, symbolizowaną setkami symboli i wszelkie próby zbliżenia jej istoty są tworzeniem nowych metafor, a tak zdaje się w przypadku J. Guittona, dla którego nadzieja „polega na dążeniu do możliwie największego zbliżenia się do przedmiotu, ku jakiemu się zwraca i skrócenia odległości w czasie, jaka nas od niego dzieli”²³. Widzimy tu taką trudność, albowiem uczony nie próbuje nawet oznaczać zakresu znaczeniowego pojęcia i taka „nadzieja” może być oczekiwaniem albo tęsknotą zawieszoną w przyszłości i w tym przypadku jest to nadzieja konkretyzowana celem, jakim jest ów „przedmiot”, a wiemy o tym, że nasze nadzieje, a zwłaszcza wyrastające z nich marzenia, nie zawsze są celowe, bo czyż marzenie przeciętnej nastolatki o byciu piękną, bogatą i sławną jak Claudia Schiffer, jest celowe?

Równie metaforycznie określał ją filozof powiadając: „O nadziei mówię wtedy, gdy to, czego oczekuję, jest dla mnie dobre”²⁴, a w tle tej refleksji widzimy strach, bo to, co nie jest dla nas dobre zwykle napawa strachem. Nie wystarcza nam również próba innego badacza, dla którego nadzieja oznacza najbardziej podstawową jakość Ja, bez której życie nie może się zacząć ani w sensowny sposób skończyć²⁵. Mimo takich sugestii, które poświadczają potrzebę choćby kategoryzacji, badacze traktują te problemy z dystansem uważając, że nie znają pola badań, nie mają odpowiednich narzędzi nauki i wydaje się, że żale takie, jak poniższy będą się powtarzać: „ Ciągłe brak informacji na temat źródeł

²² K. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, Warszawa 1997, s. 79.

²³ J. Guittton, *Sens czasu ludzkiego*, Warszawa 1999, s. 20.

²⁴ J. Pieper, *Nadzieja i historia*, Warszawa 1981, s. 11.

²⁵ E.H. Erikson, *Dopełniony cykl życia*, Poznań 2002, s. 76.

naszych planów i wizji. W literaturze psychologicznej dominują niepotwierdzone koncepcje lub tylko krótkie wzmianki tłumaczące nam skąd biorą się „scenariusze” naszego życia”²⁶.

Nie potrafiąc jej skategoryzować nie potrafimy także znaleźć w gąszczu symboli zapelniających pola znaczeniowe pojęć jej bliskich: spodziewania, oczekiwania, marzenia, tęsknoty i często pozostajemy tu bezradni używając tych werbalnych symboli. F. Jacob, chyba dość pochopnie, utożsamiał ją z marzeniami, kiedy pisał: „Nie należy zapominać o tym, że człowiek ma taką samą potrzebę marzeń, jak i rzeczywistości. Nadzieja jest tym, co nadaje sens życiu. W nadziei znajdziemy perspektywę, że pewnego dnia możliwe będzie przekształcenie świata obecnego w jakiś świat możliwy, który stanie się lepszy”²⁷. Jakaś jej postacią są chyba złudzenia, które pozwalają nam wybierać takie alternatywy, jakie łączą się z większym ryzykiem²⁸. Nie wiedząc dobrze, czym jest, starając się zbliżyć ją w miarę naszych skromnych możliwości, poprzestańmy na parafrazie św. Augustyna i powiedzmy, że wiemy, czym jest nadzieja wtedy, kiedy nikt nas o to nie pyta. Zdaje się, że możemy zarysować jej kontury i, jeśli jest oczekiwaniem przyszłości w wielu formach, to nietrudno zauważyć, że możemy ją badać metodami socjologicznymi, ale wpierw trzeba zgodzić się z tym, że jest znaczącym czynnikiem zmian, a mając w pamięci konfrontacje z polskimi uczonymi, można w to czasami wątpić.

Codzienna praktyka potwierdza także i to, iż skupiamy uwagę na tym, czego się spodziewamy, układamy swoje życie w zależności od możliwości zrealizowania swoich oczekiwań, potrzeb, pragnień, marzeń wyrastających właśnie z nadziei. Dokonując codziennie wielu wyborów pomijamy różne możliwości, aby lepiej dostosować się do przyszłości, choć to nie zawsze nam się udaje – co zauważał filozof²⁹. Nie ulega chyba wątpliwości, że chcąc realizować się w czasie i przestrzeni, poza przesłankami racjonalnymi, powodujemy się także pragnieniami, wiarą w wykonalność jakiegoś zadania i tworzymy to, co T. Honderich trafnie nazwał „wierzeniem projektującym”³⁰. I znowu codzienne doświadczenie podpowiada nam, że wielkie rzeczy, jakich udało się nam dokonać w mikro- i mikroskali nam samym, jak i zbiorowościom, osiągnęliśmy dzięki wierze i samej nadziei, znaczącym nie mniej niż

²⁶ C. Timoszyk-Tomczyk, *Konstruowanie własnej przyszłości w kontekście zmian we współczesnym świecie*, [w:] *Psychologia współczesna. Oczekiwania i rzeczywistość*, red. M. Ledzińska, G. Rudkowska, Kraków 2005, s. 43.

²⁷ F. Jacob, *Gra możliwości*, Warszawa 1987, s. 99.

²⁸ M. Dymkowski, *Wprowadzenie do psychologii historycznej*, Gdańsk 2003, s. 138.

²⁹ J. Bańka, *Ja, teraz*, Katowice 1983, s. 410.

³⁰ T. Honderich, *Ile mamy wolności?*, s. 61.

wiedza, a taka sugestia zdaje się potwierdzać, kiedy przyglądamy się późnym etapom wielu rewolucji. Wiara jest blisko nadziei, tak blisko, że niekiedy jedna zdaje się drugą i sami nie wiemy, czy wierzymy, czy mamy nadzieję. Wielka triada apostoła: wiara-nadzieja-miłość wciąż rodzi nowe egzegezy, nowe metafory.

Znajdziemy wiele innych potwierdzeń roli marzeń i pragnień u autorów nie kwestionujących scjentyzmu, ale uważających, że obowiązujące w naukach społecznych paradygmaty są jednak czasami bardzo krępujące, czasami także nie owocujące praktyczną użytecznością nauki. W naukach społecznych, dzięki tym, wspomnianym „odkryciom” szkoły Annales i filozofów nadziei, od kilkunastu lat coraz mocniej akcentuje się przekonanie, że nadzieje i strachy to czynniki kształtujące dzieje człowieka i zasługują na o wiele większą uwagę socjologów, historyków, politologów. Powiada się, że przy ich uwzględnianiu w próbach wyjaśniania nauki społeczne wspomogą działania kreatorów życia społecznego i politycznego. Być może pomogą nie tylko walczyć z psychozami, traumami społecznymi, ale także pomogą budzić nowe, aktywizujące nadzieje, jakich brakuje dziś nie tylko Polakom. Przy czym owo „mocniej” nie znaczy wcale, że mocno.

Są potrzebne zwłaszcza w okresach atrofii wiary, nadziei, wartości, a takim dla J. Delumeau wydaje się nasz czas³¹. Widzimy symptomy tego braku w wielkich grupach społecznych, widzimy jak wielkie siły nadziei empatycznie pojmują elity polityczne, zdobywające wyborców i wyznawców przez nowe symbolizacje strachów i nadziei, odczuwających brak nadziei w ideach, jakim zawierzyli. Taki właśnie brak – zdaniem I. Kristola – przesądził o metamorfozie amerykańskiego konserwatyzmu w neokonserwatyzm, a w nim przeważa nadzieja, nie pesymizm, strach o utrzymanie statusów i to przesądza o tym, że nowe idee są nastawione na przyszłość³². Widzimy jak wiara w lepsze jutro zwykłego człowieka, będąca jego nadzieją, przekłada się na oczekiwanie wobec polityków; jak pokazują to sondaże socjologiczne, ludzie oczekują od polityków przede wszystkim realizacji wizji dobra wspólnego, a politycy odpowiadają na taki popyt podają nowych nadziei i iluzji niekiedy beztrąsko obiecując zbawienie w doczesności wszystkim³³. Wyznawcy potrzebują potwierdzenia zaspokojenia potrzeby wiary. Właśnie wiara rodząca nadzieję jest nam potrzebna, gdy nie potrafimy dowieść, że nasze istnienie ma w ogóle sens, taka wiara, która jest in-

³¹ J. Delumeau, *Rozmowy o końcu czasów*, Wrocław 2000, s. 115.

³² I. Kristol, *Neokonserwatywne przekonania*, [w:] *Neokonserwatyzm*, red. I. Stelzer, Warszawa 2007, s. 73.

³³ C. Trutkowski, *Spoleczna reprezentacja polityki*, Warszawa 2000, s. 61.

dywidualnym przekonaniem opartym na naszej wiedzy, przefiltrowanym przez wyobrażenia zbiorowe³⁴.

Praktyka, zwłaszcza polityczna, zdaje się potwierdzać sądy, iż nie interesują nas szczegółowe programy (w polityce są to tylko „programy”), plany z rozpisaniem celów dojścia i środkami, a właśnie niekonkretne wizje będące najlepszą pożywką dla nadziei i to także powinno dawać do myślenia kreatorom życia społecznego. Właściwie daje, bo politycy zdają się rozumieć to empatycznie, widzimy że chcą zaspokajać potrzebę wiary, nie wiedzy i w każdym takim „programie” politycznym znajdziemy jakąś wizję, acz najczęściej są to wizje niekoherentne, tworzone intuicyjnie, z poczuciem, że człowiek potrzebuje organizacji nadziei w dwóch czasach, długim i krótkim czasie nadziei, ale za takim poczuciem nie idzie wiedza o istocie nadziei, co nader często owocuje skutkami odwrotnymi od zamierzonych, zamiast aktywizacji rodzi apatię, anomię wtedy, kiedy budzone nadzieje są niespełnione i jest ich wiele, a tak zwykle bywa. Poza tym, na dobrą sprawę nie są to programy polityczne i stąd ten nasz dystans do nich, program bowiem jest stworzeniem jakiegoś gwiazdozbioru celów i zaproponowaniem dróg dochodzenia do niego, a w programach choćby polskich partii politycznych zwykle brak konkretów. Owszem, moglibyśmy tak traktować znane i pamiętane zapowiedzi polityków PiS budowy 3 milionów mieszkań i iluś tam kilometrów autostrad, gdyby były to prawdziwe cele z prawdziwymi sposobami ich osiągania. Są to tylko nieumiejętne, bez troskie i niekiedy zabójcze dla twórców tworzenia ram nadziei.

Ale tu okazało się, że politycy PiS nie potrafią kreować nadziei krótkiego trwania szafując obietnicami „stworzenia szczęścia dla Polski i Polaków” – jak ujął to lider partii w marcu 2005 roku. Jak wiadomo rząd Marcinkiewicza już nie wracał ku tym obietnicom i spora część odbiorców dostrzegła, że ich nadzieje są niszczone przez tych, którzy je krzewili, a reakcje na takie kroki musiały być oczywiste w przypadku tych, którzy dokonali „racjonalnego” wyboru opowiadając się za inną partią. Wyznawcom, którzy w oparciu o partię budowali swoją tożsamość, takie postaci oszustwa raczej nie przeszkadzały, ale oni, poszukujący pewności, mają zbyt mało nadziei. Jednak ją mają i wtedy, kiedy zaczną obumierać ich nadzieje krótkiego trwania rozbudzone przez rządy PO, obejrzą się za innymi ich depozytariuszami i zapewne znajdą. Niefrasobliwość polityków PO może budzić zdumienie i trudno rekonstruować sposoby myślenia tychże obserwując niemoc nawet w prowizorycznym planowaniu, bo nie prawdziwej kolonizacji przeszłości anno 2014.

³⁴ D.C. Barker, *Rushed to Judgement*, New York 2002, s. 4.

Takie, dalekie od „prawdy”, zapowiedzi biorą się z intuicyjnego przekonania, że z jednej strony trzeba tworzyć dla człowieka zbiorowego te wspomniane nadzieje „długiego trwania”, jak w przypadku Amerykanów rytualizowaną przez wieki wizję „miasta na wzgórzu”, a z drugiej nadzieje doraźne, które powinny mieć charakter w miarę konkretnych celów w „krótkich czasach nadziei”, czyli w następnych 2–3 latach, choć nie są to sztywne granice i wydają się zależeć od stopnia poczucia spełnienia i postaci strachu społeczności, bo chyba jednak społeczności nieczujące braku dóbr materialnych, trwają przy swoich nadziejach dłużej, choć mogą zdawać sobie sprawę z tego, iż są one nieziszczalne, bo przekonanie, że nic nie jest wieczne, jednak istnieje w wyobrażeniach zbiorowych. Przekonanie polityków o konieczności kreowania nadziei, o ile rzeczywiście jest racjonalne, celowe, pozostaje tylko projekcją bez brania pod uwagę konsekwencji takich zawiedzionych nadziei, co zakrawa na zwykłą nieodpowiedzialność. Przekonywaliśmy się już nieraz, że wyznawcy często odrzucają tych, którzy zawiedli ich nadzieje, ale jeśli są to nadzieje krótkiego trwania, to po jakimś czasie mogą raz jeszcze zawierzyć, ale już z dużą dozą nieufności i to wtedy, kiedy nie ma innych depozytariuszy i szafarzy, co widzimy w reakcjach społecznych z początku A.D. 2012. Ci wyznawcy empatycznie czują, że społeczność nadziei jest zwykle bardziej spójna, że pojawia się w niej poczucie siły³⁵. Nadzieje, co powtarzamy raz jeszcze, aktywizują do działań w imię jutra, pomagają ujawnić rezerwuary kapitału społecznego, zwykle wykorzystywanego w niewielkiej tylko części, no i przygotowują działania dla przyszłości.

Zwykły recentywizm polityków, czyli wiara w wartość chwili bieżącej i niedoceniaanie przeszłości ani przyszłości, zdaje się w części wyjaśniać takie zachowania, które mogą wydać się samobójcze, bo politycy obiecujący wszystko wszystkim, budzący nadzieje zbiorowe, łudzą się tym, że jakoś to będzie, że wyborcy szybko zapomną o ich obietnicach i pokładają swoje nadzieje w charakterze pamięci zbiorowej, czyli w tym, że jest rzekomo krótka, co jest do pewnego stopnia prawdziwe. Nie chcą przyjąć do wiadomości, że czasami trzeba słono płacić za takie zawiedzione obietnice, a pamięć zbiorowa cechuje się też innymi właściwościami, niekiedy powstają w niej mity, jakich nie można się było spodziewać stosując „racjonalne” miary. Swoją cenę w polskich warunkach cenę płać politycy SLD i nie wydaje się by, mimo zmiany elit partyjnych, mogli powrócić do władzy w najbliższych 8–10 latach, a to właśnie partie tzw. lewicy dysponują uniwersalnymi ideami, zawłaszczonymi w początkach ruchów socjalistycznych, jakie są mocno bijącym

³⁵ A. Baring, *Czy Niemcom się uda? Pożegnanie złudzeń*, Wrocław 2000, s. 70.

źródłem nadziei. Dysponując nimi nie potrafią z nich robić użytku i jakoś nie chcą się tego uczyć.

W ubogiej literaturze przedmiotu, znowu w ogromnej mierze dzięki uczonym z kręgu Annales, pojawiły się jakości nazywane nadziejami długiego i krótkiego trwania. Te pierwsze są nadziejami kultywowanymi w wyobrażeniach zbiorowych przez pokolenia, rytualizowane przez posiadaczy władzy symbolicznej tak, że stają się mitami wspólnotowymi służącymi integralności zbiorowości. Taką nadzieją była ta związana z nadejściem Mesjasza dla wyznawców judaizmu, z taką, choć to inna jakość, mieliśmy do czynienia przez wiek XIX mając nasze, polskie nadzieje na wojnę ludów i cud niepodległości. Każda zbiorowość ma swoje wielkie nadzieje, tak trwałe jak ona sama i poza nimi dziesiątki nadziei krótkiego trwania, zwykle wyrastających z tych pierwszych. Te drugie obumierają i rodzą się na nowo jak feniksy i takimi są choćby nadzieje na częściowe zbawienie, rozumiane jako zmiany na lepsze, które wiązane bywają ze zmianami ekip politycznych u steru władzy w państwach demokratycznych, co czasami, niezbyt udatnie wykorzystują politycy. Regulacje idealistyczne sprawiają, że jeśli owe nadzieje nie są potwierdzane czynami rządzących, zwykle wątleją po dwóch albo trzech latach i tracący je zaczynają poszukiwania nowych depozytariuszy, nowych organizatorów nadziei, a taka potrzeba jest tym większa, im większy niedostatek materialny albo pustka ideowa uniemożliwiająca tworzenie wspólnot zbawienia w ideach.

Politycy tworzący tylko wizje mieszczone w dalekiej przyszłości zwykle nie zawodzą się; mając możliwości kreowania wyobrażeń zbiorowych – będących nie tylko płaszczyznami komunikacji – zaspokajają elementarne potrzeby symbolizowania wielkich nadziei długiego trwania, a te mają charakter permanentny, jak wskazywał R. Bellah³⁶. Po to, by móc pozostać sobą, korygować te loty feniksa i zapobiegać jego przedwczesnemu spopieleniu człowiek, jako jednostka społeczna, musi także, w stałej komunikacji z innymi członkami społeczności, rekonstruować, stale odnawiać swoje światy wyobrażeń zbiorowych – przestrzeń mityczną, która zdaje się być jednością struktur ładu i trwania, a jest tak bliska kulturze symbolicznej będąc przeciwieństwem jej integralną częścią. Bez stałej, umiejętnej rewitalizacji nadziei zbiorowych społeczności grozi stagnacja, marazm i takie zjawiska spotykamy najczęściej w tych społecznościach, które karmią się przede wszystkim iluzjami spełnienia materialnego. One są zorientowane tylko na teraźniejszość, a zanik umiejętności kolonizowania przyszłości musi mieć dla nich poważne konsekwencje i tu myślimy o stanie sytych, bezwładnych społeczeństw szeroko rozumianego Zachodu, które przestają myśleć o jutrze.

³⁶ R. Bellah, *Beyond Belief*, s. 25.

Nadzieje trzeba umiejętnie kultywować, budzić i wygaszać, by za-wiedzione nie zaowocowały traumą mającą także konsekwencje ekono-miczne, choć to tak trudno precyzować mając na uwadze dynamikę zmian ekonomicznych. To zdaje się oczywiste, ale tu chcemy przywołać tylko jeden epizod związany z „małą” nadzieją. Zupełnie nieodpowie-dzialnie rozbudzono ją podczas Euro 2008, w ogromnej mierze dzięki dziennikarzom – tym zwłaszcza, którzy z takim zapalem współtworzą „kulturę idiotów”³⁷. Beztroscy, nie potrafiący przewidywać konsekwen-cji swoich czynów, budzący wielkie emocje zbiorowe, dziennikarze na papierze wygrali mecz z Niemcami na długo przed nim i nadzieje na triumf w finale były niemal pewnością nie tylko dla nich, choć prosta próba „racjonalizacji” mogłaby wskazywać na zwycięzcę. Po przegra-nej, równoznacznej z odpadnięciem z imprezy, zetknęliśmy się ze zbiorową frustracją, następnego dnia respondenci odpowiadali, że czują się po prostu podle i z trudem zmuszają się do pracy jeszcze przeżywając przegraną. Ergonomowie wyliczyli, że następnego dnia po meczu cała gospodarka była mniej wydajna i straciliśmy wszyscy około 50 milio-nów złotych, choć nie wiemy jak im się to udało³⁸.

50 milionów to niby niewiele i wiemy o tym, że to nie da się po-liczyć, ale tu nie liczą się aż tak bardzo straty materialne, ale te, jak-że w dłuższym czasie będą obniżały inicjatywność i aktywizm ludzi zawiedzionych na wielu polach działalności obietnicami bez pokrycia. Śmierć nawet małej nadziei bywa bolesna, osłabiająca, obezwładniają-ca, co możemy potwierdzać własnymi doświadczeniami obcując z set-kami takich śmierci i narodzinami nowych nadziei. Być może, ale tylko w części, ta swoista niefrasobliwość, brała się stąd, że nadzieję koja-rzymy z optymizmem, widzimy ją radosną, wiosenną, a przecież tak nie jest. „Każda nadzieja niesie ze sobą lęk – pisała H. Arendt zauwa-żając nierozłączność nadziei i strachu – a każdy lęk leczy sam siebie przechodząc w odpowiadającą mu nadzieję”³⁹. O lęku, strachu jeszcze wspomnimy, bo nie da się tego pominąć mówiąc o nadziei.

Konsekwencje zawiedzionych nadziei, nie dające się przeliczać na pieniądze, mogą być jeszcze bardziej brzemienne w długofalowe skutki, wtedy zwłaszcza, kiedy z tym spotykają się dzieci, najczęściej za spra-wą rodziców obiecujących im wiele rzeczy za drobne lub większe ustę-pstwa, a najczęściej za chwilę tego upragnionego, świętego spokoju, jaki jest także znaczącym, jakościowym i niedocenianym czynnikiem zmian. One są niecierpliwe w kolonizacji życia, ich rezerwuary nadziei bywają ogromne, a ich uczucia to także ogromne, nieobjęte światy, jakie tracą

³⁷ S. Allen, *Kultura newsów*, Kraków 2006, s. 204.

³⁸ „Dziennik PL”, 10.06. 2008, s. 8.

³⁹ H. Arendt, *Wola*, Warszawa 2002, s. 62.

bezpowrotnie wychodząc z dzieciństwa dzięki tym, którzy wiedzą lepiej nie pamiętając siebie jako dzieci. Za chwilę takiego błęgiego spokoju rodziców płaci się im obietnicami kina, wspólnego wyjazdu w plener i setkami innych, których rodzice nie zamierzają dotrzymać już nie pamiętając o nadziejach swojego dzieciństwa i konsekwencjach tamtych zawodów. Z pozoru to nic wielkiego, w każdej niemal rodzinie stosuje się takie praktyki nie bacząc na te długofalowe konsekwencje takich wtrętów w proces akulturacji. Dziecko, a potem dojrzała osoba, przekonana, że nadzieje są formą zwyczajnego oszustwa, stara się trzymać jak najbliżej ziemi, nie marzy, nie tworzy wierzeń projektujących, nie jest zdolna do transgresji, czyli odnajdywania nowych postaci siebie, nowych wcieleń. Staje się minimalistą podatnym na zewnątrzsterowność, jednym z milionów. A nadzieje tworzone przez polityków traktuje często właśnie jak oszustwa, z jakimi stykała się jako dziecko i tak też będzie nimi gospodarować.

A wydaje się, że uniknąć tego można na sposób prosty. Zamiast obiecanych niebacznie przyjemności możemy zaproponować inne, skromniejsze, ale nie zabijające nadziei dziecka, które inaczej niż dorośli przeżywa ich śmierć, inaczej tworzy nowe. Nie możemy zachowywać się jak niektórzy Amerykanie wmawiający dzieciom, iż one są najważniejsze na świecie, że to one mają prawo być szczęśliwe, że świat jest po to, by realizować ich marzenia, a takie obrazy społeczeństwa amerykańskiego znajdziemy u obserwatorów z zewnątrz⁴⁰. Takimi sposobami kreuje się wielkie nadzieje, zbyt wielkie i w efekcie zdecydowana większość z nich zawodzi się, przeżywa wielkie traumy i pokłosiem tego bywają różne formy anomii. A nadzieje muszą żyć własnym życiem, być kultywowane z ostrożnością, muszą istnieć, bo jeśli pozbedziemy się nadziei – mówił J. Delumeau – staniemy się cyniczni, zblazowani, zamkniemy się w swojej małej skorupce i zaczniemy wegetować we własnej rozpacz⁴¹.

Niektóre są wieczne, ale te wielkie i małe rozkwitają zwłaszcza w czasach zamętu, nieładu, ci zaś, którzy potrafią je organizować uchodzą także za organizatorów przyszłości, prawdziwych władców symboli, przywódców transmisyjnych. Czyniąc swoje tacy organizatorzy zwykle zwracają się ku wartościom archetypicznym, największemu źródłu wszelkich nadziei. Tak postępowali rewolucjoniści francuscy, tak twórcy faszyzmu tworząc „świętą trójkę nowego ładu – porządek, władza, sprawiedliwość”⁴². Przy pomocy takich, uniwersalnych metafor-kluczy, symbolizowanych na wiele sposobów, stworzono nowe przestrzenie

⁴⁰ J. Szczurowski, J. Surdykowski, *Nasza Ameryka*, Toruń 2002, s. 41.

⁴¹ *Rozmowy o końcu czasów*, Wrocław 2000, s. 178.

⁴² R. Eatwell, *Faszyzm. Historia*, Poznań 1999, s. 39.

obietnicy dla wszystkich Włochów, Niemców, a potem dla Rosjan. Przy czym zauważyć tu trzeba miejsce nadziei, a właściwie jej brak po wypaleniu się tych nadziei krótkiego i długiego trwania, bo te społeczności uczyniły to, co uczyniły tracąc wszelką nadzieję⁴³.

Nadzieje są nam potrzebne dziś bardziej niż kiedykolwiek, tak może się wydać, kiedy spoglądamy na naszą skomplikowaną, jeszcze nierozpoznaną ponowoczesność i rosnącą bierność niby spełnionych społeczeństw. Kończy się coś i coś zaczyna, nowy ład wyzwala się z form poprzedniego i będzie generował swoje własne ograniczenia i problemy, które mogą zostać rozwiązane na ich poziomie i wymagają zbiorowego aktywizmu. Odwzorowywanie nowych problemów na starych wzorach rozwiązywania może prowadzić do tragicznych w skutkach pomyłek, a taką pomyłką jest choćby Irak, choć tu można mieć wiele wątpliwości co do intencji Amerykanów. Wiemy jedno. One nie mogą nas obezwładniać, musimy starać się je zrozumieć, wyjaśnić, oswoić tworząc nowe wizje przyszłości pełne nowych nadziei. Wiele przesłanek potwierdza ich charakter w okresie wielkiego przełomu 1989 roku w naszym kraju i nie tylko. Ostatnie jego miesiące były ich prawdziwą erupcją, choć nie znając właściwości nadziei zbiorowych, nie bardzo wiedziano, jak skorzystać z takiego podglebia, jak zmieniać świat. Euforii dali się porwać także naukowcy i G. Sartori komentujący Fukuyamę miał nadzieje na to, że to nie koniec historii, ale wreszcie koniec, po raz pierwszy w historii, kiepskiej polityki⁴⁴. Zawiódł się tak, jak setki intelektualistów tego czasu przełomu, a stworzenie świata pokojowego, racjonalnego to także jedna z nadziei długiego trwania, kultywowana właśnie przez intelektualistów i pewnie pozostanie taką długi czas za sprawą coraz bardziej kiepskich polityków.

Nadzieją długiego trwania, jaką chcemy tu zbliżyć z uwagi na jej niezwykle moce, jest millenaryzm, zawdzięczający swoją niepojętą siłę i trwałość w kulturach człowieka połączeniu zbawienia w transcendencji z ziemskim. Millenaryzm wyrastał z odwiecznych marzeń człowieka o raju utraconym, obecnych w każdej kulturze dualnego człowieka w postaciach mitów-archetypów, pełnił funkcje soteriologii w jej obu wymiarach. Ślady, artykulacje takich marzeń odnajdziemy pod każdym słońcem, chyba w każdej kulturze, ale właśnie w chrześcijańskiej odegrał i odgrywa role tak niezwykle, że zasługuje na prezentację, tym bardziej, że można dostrzec jego niepospolity wpływ na poczynania globalnego hegemonu – Stanów Zjednoczonych, choć polscy „amerykańscy” tego nie zauważają. Natomiast wielu amerykańskich

⁴³ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1978, s. 200.

⁴⁴ G. Sartori, *Rethinking Democracy. Bad Polity and Bad Politics*, [w:] *Comparative Politics*, eds B.E. Brown, R. Macridis, Belmont 1996, s. 94.

badaczy twierdzi z przekonaniem, że przesycą on amerykańskie idee od początków istnienia kolonii po nasz czas⁴⁵. Inni zaś są zgodni co do tego, że „wiara w millenium jest jednym z najstarszych i najbardziej wpływowych wzorów zachodniej cywilizacji”⁴⁶. Umyka naszej uwadze w wielości postaci dalekich od czystego modelu, ale pozostaje obecny w soteriologiach ziemskich kręgu chrześcijańskiego, z Rosją włącznie i, mimo że jest dostrzegany, to jednak nie próbuje się badać jego wpływu na praktykę.

Wedle naszej wiedzy millenaryzm, będący źródłem wielu herezji, buntów, wielkich ruchów społecznych, w swej pierwotnej postaci był oczekiwaniem na stworzenie przez Chrystusa tysiącletniego Królestwa Bożego na ziemi, królestwa dla żywych. Wcześni egzegeci Ewangelii św. Marka, *Apokalipsy* św. Jana czy listów apostoła Pawła interpreto- wali podsuwane przez nich przesłanki jako pewne zapowiedzi ponownej *paruzji* (nadejścia) Chrystusa, który powróci na ziemię w chwale i ustanowi prawdziwy zamysł Opatrzności wobec człowieka – Królestwo Boże na ziemi, w którym człowiek osiągnie pełnię doskonałości, spełni się materialnie i duchowo w idealnym społeczeństwie. Wybrani przez Chrystusa mieli być jednostkami doskonałymi, takimi które osiągnęły ideał bliski chrystologicznemu. W millenaryzmie pierwotnym (I i II wiek naszej ery) oczekujący na ponowne nadejście Chrystusa, a mający nadzieję na zbawienie, powinni iść soteriologiczną drogą pracy, ascezy i cierpienia nakreśloną przez świętych Hieronima, Pachomiusza, Antoniego.

Ale kiedy wyczerpały się zbiorowe nadzieje, nadzieje krótkiego trwania na ponowne przyjście Zbawiciela, już w panującym w imperium chrześcijaństwie, poczęto na nowo odczytywać znaki w przekazach kilkudziesięciu ewangelistów i autorów *Apokalips* i w nowych interpretacjach ta nadzieja długiego trwania poczęła zmieniać kształty, stawać się własnością sekt takich jak mountaniści⁴⁷. *Paruzję* poczęto odczytywać jako stałe przychodzenie Chrystusa w sakramentach, Królestwo Boże na ziemi miało być już efektem działań człowieka jako kontynuatora boskiego dzieła tworzenia. I z jednej strony takie egzegezy otwierały drogi do przewyciężenia providencjalizmu, ale z drugiej ci, którzy poszukiwali prawd w Piśmie, nie zaprzestali odczytywania zapisów o ziemskim Królestwie Bożym i traktowali fragmenty o nim jak profecje i czasami jako dyspozycje czysto praktyczne. Tak interpreto-

⁴⁵ C.L. Albanese, *Religion and Religions*, Belmont 1991, s. 426, E.L. Blumhofer, *Restoring the Faith*, Chicago 1993, s. 13.

⁴⁶ R. Bloch, *Visionary Republic. Millennial Themes in American Thought*, Cambridge 1985, s. XI.

⁴⁷ M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1979, s. 117.

wali je herezjarchowie średniowiecza tworzący komuny ewangeliczne, a swoiste ich mutacje stworzyli rewolucjoniści wieków XIX i XX odzierając pierwotne przesłania z religijnej otoczki, ale potwierdzając niezwykłą rolę idei.

Istota millenaryzmu – zauważał w swej niezwykłej pracy E. Hobsbawm, uczony, który doceniał jego generujące role – to nadzieja na całkowitą i radykalną przemianę świata w nowy, zbawiony od zła, to oczekiwanie na millenium, które w dziesiątkach postaci pojawia się w ideach buntu, spotykanych zwłaszcza w średniowieczu⁴⁸. Millenaryzm był dla niego prymitywną formą rewolucyjnego protestu społecznego, archaicznym rewolucjonizmem będącym emanacją radykalnego protestu społecznego społeczności przedprzemysłowych i zjawiskiem zdecydowanie prepolitycznym jako protoideologia. Taka próba syntezy jednak nie satysfakcjonuje do końca, budzi wiele wątpliwości, choćby przez brak przywołania pierwotnych inspiracji, brak powiązania idei z eschatologią, co zdaje się niewątpliwe. Nie wiadomo także, co autor miał na myśli mówiąc o zjawiskach prepolitycznych, bowiem sugestia, że zachowania polityczne dziś są *stricte* polityczne idzie zbyt daleko, co staramy się zbliżyć gdzie indziej, ale tu zauważmy, że współczesny człowiek mityczny, zewnątrzsterowny, nie umiejący racjonalizować swoich zachowań politycznych, wspierający się na strukturach przedrozumienia, zdaje się także być prepolityczny. Wielkiego historyka idei, jakim jest Hobsbawm, tłumaczy wiele, a przede wszystkim czas, w jakim tworzył dzieło pozostające inspiracją po dziś. W swoim czasie był niezmiernie oryginalny próbując odkrywać jakościowe czynniki zmian, a przede wszystkim tęsknotę za wyzwoleniem od wojen, nędzy, poniżenia.

Spore kontrowersje budzą także stare próby J.L. Talmona, N. Cohna czy T. Olsona⁴⁹, których nie będziemy tu zbliżać z braku miejsca. Ważna zdaje się zgoda co do tego, że projekcje millenarystyczne są aktywne lub pasywne. Aktywne, bliskie chrystologii, zakładają niezbędność ludzkiego czynu wspomagającego także boskie zamysły, pasywne natomiast bywały bliskie postaciom felicytologii chrześcijańskiej i wymagały od jednostek tylko wewnętrznego oczyszczenia i biernego wyczekiwania na wypełnienie boskiej obietnicy odczytanej przez rewelatorów. Aktywny jest postmillenaryzm i w nim Królestwo Boże nadchodzi w procesie ewolucyjnym, realizuje się na ziemi z pomocą sił od dawna obecnych w historii. To emanacja nadziei rodzącej czyn w chwili

⁴⁸ E. Hobsbawm, *Primitive Rebels*, Manchester 1963, s. 32.

⁴⁹ J.L. Talmon, *Political Messianism. The Romantic Phase*, New York 1960, N. Cohn, *The Pursuit of Millenium*, London 1957, tenże, *Medieval Millenarism. It's Beginning on the Comparative Study of Millenarism Movements*, [w:] *Millenial Dreams in Action*, Hague 1962, T. Olson, *Millenarism, Utopianism and Progress*, Toronto 1982.

odczytania rewelacji boskiej. Premillenaryzm natomiast to ruch w czasie z góry w dół. Zapowiadane nadejście Mesjasza ma zwiastować ciąg zapowiedzi, które należy tylko właściwie odczytywać i interpretować przygotowując się duchowo na jego przyjście, oczyszczając czynem, nie myślą, nie pustymi rytuałami. Królestwo Boże nadchodzi niespodziewanie zrywając łańcuch przyczynowości przyrodniczej i historycznej, a człowiek nie może wiele zdziałać bez nadprzyrodzonej ingerencji Opatrzności. Z wielkich idei millenarystycznych wyrastał mesjanizm, rozumiany jako poszukiwanie pośrednika zbawienia między Bogiem a ludzkością i nie zawsze miał nim być Chrystus. Po wyczerpaniu się nadziei zbiorowych na jego przyjście w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, w okresie patrystycznym, jego rolę poczęto przypisywać narodom i jednostkom i to one miały pełnić funkcje mesjańskie. Takie interpretacje zrodziła potrzeba posiadania tych transcendentnych sankcji

Idea Królestwa Bożego na ziemi w jej postmillenarystycznej postaci zdominowała soteriologię ziemskie kręgu chrześcijańskiego będąc mocno bijącym źródłem nadziei długiego trwania, przyjmując wiele postaci, specyficznych dla narodów i społeczności, zmieniając się w czasie i nie zawsze poszukując tych transcendentnych sankcji dla wizji zbawienia w doczesności. Z niej wyrastały wielkie utopie myśli i czynu, o których niżej, ale jej ślady możemy spotkać po dziś, choć interpretowana setki razy idea jest już daleka od pierwowzoru. Niekiedy idea Królestwa pojawiała się jako koagulat zrozumiałych symboli i budziła oczekiwane reakcje, a tak było choćby w przypadku rewolucjonistów wieku XIX, chyba tak jest w przypadku nieżyjącego już wroga świata numer 1, Osamy bin Ladena obiecującego swoim wyznawcom sprowadzenie go na ziemię. Refleksy idei pojawiają się także w poszukiwaniach transcendentnych sankcji dla demokracji i kapitalizmu w koncepcjach tych teoretyków, którzy widzą w nich remedia na wszystkie bolączki świata, ale to może być poczytywane jak nadużycie interpretacyjne, o ile nim jest.

Swoiste rozumienie idei zrodziło specyficzny postmillenaryzm amerykański, którym chcemy się zająć, by uwidocznić wpływ idei na praktykę społeczną grup ludzkich, które w tak niepojęcie krótkim czasie, niemal z niczego stworzyły potęgę Stanów. Tu zauważamy zwykły brak pytań badawczych traktujących o tym fenomenie, bo przecież Stany dokonywały prawdziwych cudów przeobrażając się najpierw w rustykalne imperium, a potem, zaledwie w ciągu kilkudziesięciu lat, w imperium przemysłowe, globalnego dominatora (hegemona?). Śledząc początki giganta zauważamy, że pierwsi koloniści zagubieni, głodujący, słabi, zawierzający Bogu, już w samych początkach pobytu na obcej ziemi poczęli określać siebie jako rewelatorów i realizatorów odczytywanych na nowo planów boskiego ekonoma. W istocie rzeczy prowi-

dencjalni, poczęli tworzyć swoje „litanie nadziei” – jak wizje nazywał badacz doceniający niezwykle siły nadziei zbiorowej⁵⁰. Tymi litaniami były wielkie wizje przyszłości opatrzone świętością misji, które pozostały światłami Ameryki do dziś – jak twierdził inny badacz i ma swoje racje, jeśli przyjrzymy się choćby deklaracjom Busha i Obamy⁵¹. Już w początkach ta wspólnota przetrwania, przypominająca komuny socjalistyczne autorowi wielkiej syntezy⁵², w poszukiwaniu nadziei, stworzyła wielką wizję „miasta na wzgórzu” i jej twórca J. Winthrop, po dziś pozostał jednym z największych organizatorów nadziei zbiorowej reinterpreterując biblijną obietnicę wiecznego przymierza Boga z wybranymi. „Kiedy Bóg obdarza misją, uważnie obserwuje jak jest realizowana. Musimy być przekonani, że będziemy jak miasto na wzgórzu” – pisał i te słowa stały się testamentem dla pokoleń⁵³. Nie był w tym zbyt oryginalny, bo wielu autorów przypomina, że takie koncepcje nie były rzadkością w samej Anglii, w ogarniętych wojną domową Niemczech, czy przedtem, w okresie wielkich herezji średniowiecza. Wtedy wielu rewelatorów powtarzało, że ich zadaniem jest stworzenie prawdziwie ewangelicznej wspólnoty, która pozostanie niedościgłym wzorem dla innych i starali się je tworzyć natychmiast, tu i teraz z tą niecierpliwością rewelatorów prawd objawionych. Ale w przypadku Winthropa było to stworzenie niezwykle kreatywnego wierzenia projektującego, zarysowanie horyzontu nadziei długiego trwania dla kolonistów, spełnienia nie tylko materialnego, ale także w wartościach.

Jego profetyczni i bezkompromisowi następcy (Whitefield, Edwards), mimo siermiężnej rzeczywistości Ameryki tamtego czasu re-witalizowali wielką wizję głosząc z pasją, że Ameryka została odkryta po to, by pokazać światu drogę do przyszłości, do wspaniałych czasów i to w niej dokona się wielkie dzieło zbawienia całej ludzkości, bo tu stoją fundamenty pod tron Dawida – jak prorokował inny profeta J. Cotton⁵⁴. Dodać trzeba, że były to wizje tworzone dla osadników zagubionych na obcej ziemi, cierpiących niekiedy głód, żyjących w strachu przed Indianami, chorobami, głodem. Im nadzieja długiego trwania była potrzebna jak powietrze i z takiej potrzeby rodziły się te wizje wielkością nieprzystające do tych prawdziwych kropli w morzu, jakimi były pierwsze kolonie. Głęboka religijność sprawiła, że nie zapomniano o tych wizjach w czasach względnego dobrobytu.

⁵⁰ S. Bercovich, *The American Jeremiad*, Wisconsin 1978, s. 11.

⁵¹ P. Duignan, L.H. Gunn, *The US and the New Europe*, Cambridge 1994, s. 276.

⁵² A.J. Schmidt, *Under the Influence, How Christianity Transformed Civilization*, Grand Rapids 2001, s. 211.

⁵³ J. Winthrop, *A Model of Christian Charity*, [w:] *American Religious History*, ed. E. Potterfield, Oxford 2002, s. 172.

⁵⁴ O. Delbanco, *The Puritan Ordeal*, Harvard 1989, s. 91.

Millennialni rewelatorzy nie baczili na to, że pozwalają sobie na tak oczywiste uzurpacje, inne to były czasy i inne oczekiwania zbiorowe. Zrytualizowali wizje Królestwa z tego świata przekonani, że takie są wyroki boskie. Niosąc posłannictwo wobec świata osadnicy musieli mieć genealogię szlachetniejszą od innych, a to wymagało i zerwania z historią angielskich Edwardów i Henryków i stworzenia nowej z wielkimi wizjami przyszłości nie mającymi właściwie żadnego umocowania, potwierdzenia takiej uzurpacji w realiach. Legitymizowali je providencjalną wiarą w to, że dzieje wygnańców są realizacją zamysłów Opatrzności, a jednostki i społeczności są tylko aktorami grającymi napisane dla nich role. Być może świadomość tworzenia własnej historii także miała znaczenie, którego dziś nie doceniamy. Starali się odgadywać te role i czasami przelewali swoje wizje na papier, jak W. Penn. Wedle niego, z woli bożej, Ameryka znalazła się w boskim planie jako piąte Królestwo Chrystusa, które będzie miejscem przetrwania synów zachodniego świata⁵⁵. Ta, skażona gnostycyzmem, wizja jest jedną z wielu i choć z pewnością znaczyła wiele, to równie wiele znaczyli ci, którzy dokonywali wytrwałej rytualizacji pośród osadników, czyli wędrowni kaznodzieje i przywódcy wspólnot interpretujący takie przesłania dla ludzi czystej wiary. A ludzie takiej wiary, chcący wierzyć w zbawienie po śmierci, marzyli także o zbawieniu w doczesności tożsamym z sytym i bezpiecznym życiem. Potrzebowali swoich nadziei długiego trwania odrzucając te angielskie, już obce, inne.

Tylko głęboka, bezkompromisowa wiara rodzącą nadzieje długiego trwania mogła przekonywać do promiennych wizji, a wiadomo, że ludzie tamtego czasu, zwłaszcza tak głęboko religijni jak osadnicy, byli bardziej podatni na prawdy wiary niż rozumu. Takie wspólnoty, zjednoczone strachem i nadzieją, wytwarzały specyficzne nadzieje komunitarne, które pozostały częścią amerykańskiej tradycji, co miało niebagatelne znaczenie dla dynamiki społecznej w następnych wiekach. Te wspólnoty cementowała niezwykle silna wiara w to, że budują podwaliny idealnego społeczeństwa, pozostając w zgodzie z planami boskiego ekonomicznego, a powodzenie tych prób jest także świadectwem dobrego wyboru. Nietrudno zauważyć, że dzięki umiejętnemu kreowaniu nadziei długiego trwania amerykańscy kreatorzy ziemskiego królestwa wolności i równości nie przejawiali tak wyraźniej niecierpliwości europejskich rewelatorów i realizatorów, uczyli się czekania, co chyba owocowało imperatywem budowania lepszej przyszłości dla dzieci i wnuków.

W próbach realizacji utopii czynu widzimy, że Europejczycy poszukiwacze Królestwa Bożego na ziemi, czy to w wieku XVI, czy XIX, bywali

⁵⁵ J. Butler, *Awash in a Sea of Faith. Christianizing the American People*, Harvard 1990, s. 37.

niezwykle niecierpliwi. Kiedy wydawało się im, że już odczytali boskie wyroki, chcieli osiągać stan doskonałości za ich życia, sprowadzać Królestwo na ziemię już teraz, jak choćby anabaptyści w Munster w roku 1533, a wieki później polscy i francuscy romantycy czy socjaliści utopijni. Anabaptyści, natychmiast po opanowaniu miasta, obwieścili światu powstanie Królestwa Niebiańskiego i wiele takich wieszczów spotykaliśmy w Europie po koniec XIX wieku. Natomiast amerykańscy wygnańcy, dzięki konsekwentnemu przywództwu transformacyjnemu, potrafili sytuować soteriologię ziemską w przyszłości, obiecując ziszczenie obietnicy dopiero za kilka pokoleń i z takim postawami uczyli się pracy i cierpliwości, a z pewnością niezwykle pomocna była tu purytańska etyka z protestancką teorią zbawienia.

Ameryka kolonialna, statyczna, rustykalna, dopiero wychodząca z biedy, cierpliwie czekała na znaki zwiastujące zbliżanie się obietnicy i była nader ostrożna w ich interpretacji. Wedle organizatorów życia społecznego i wyobrażeń zbiorowych wszystko miało swoje wymiary i swoją, boską kolej rzeczy. Człowiek powinien cierpliwie pracować, uczyć się pokory i posłuszeństwa nie tylko wobec Boga, ale także pamiętać o tym, że nagrody rozdaje Bóg i każda próba wystąpienia przeciw jego wyrokowi jest niczym innym jak tylko świętokradztwem. Konsekwencją takiej wiary była swoista chrystologia, determinowana samymi treściami purytanizmu, choć bywała obecna także wśród herezjarchów i rewelatorów katolickich, którzy marzyli o zwartych, gotowych do boju szeregach żołnierzy Chrystusowych, pełnych wiary i wyzbytych strachu przed ciemnymi mocami. Ci żołnierze Chrystusa mieli nie tylko zbudować idealną wspólnotę, ale byli także depozytariuszami najwyższych wartości, które mogą ocalić Zachód⁵⁶.

Wyznawcy nie mieli najmniejszych wątpliwości, co do swego pryncypializmu etycznego, choć przecież na co dzień eksterminowali Indian i nie zawsze bywali gościnni wobec nowych przybyszów, także Anglosaksonów. Ale ta świecka religijność, pokłosie naturalnej dualności człowieka, bywała traktowana jako „dobra rzecz” – zauważał G. Ritzer – była dobra dla narodowego samopoczucia i, wedle kolonistów, wcale nie musiała przekładać się na prawdziwie religijne postawy i zachowania w takim środowisku⁵⁷. Najważniejsze było to, że pozostawała pełnym rezerwuarem nadziei długiego trwania i chyba ich kreatorzy mieli tego świadomość dzieląc dobro i zło. Te nadzieje były częścią tego dachu, a Amerykanie – zauważał historyk idei – najpierw zbudowali dach, który wymuszał kształty ścian⁵⁸, dokonali prawdziwej rewolu-

⁵⁶ D. Weber, *Rhetoric and History in Revolutionary New England*, Oxford 1988, s. 105.

⁵⁷ G. Ritzer, K.C. Kammeyer, *Experiencing a Changing Society*, Boston 1982, s. 406.

⁵⁸ N.O. Hatch, *The Democratization of American Christianity*, New Haven 1988, s. 63.

cji w architekturze wyobrażeń zbiorowości zaczynając od tego dachu. Nadzieje, jak idee, wymagają ciągłego przepisywania i oczywistym, radykalnym reinterpretacjom poddawano wielkie wizje po zdobyciu suwerenności. Samozbawieni Amerykanie już podczas obrad pierwszego Kongresu artykułowali przekonanie (J. Mayhew), że ręka Boga sprawia, iż Ameryka daje początek nowej epoce w historii świata, a to wcale nie był margines. Jeszcze dalej szedł skrajnie misjonistyczny J. Farwell, twierdzący, że Amerykanie już mają ludzi i źródła do natychmiastowej ewangelizacji świata⁵⁹.

Konieczność reinterpretacji niewystarczających już w nowym czasie nadziei długiego trwania sprawiła, że poczęto rytualizować wizję stworzenia przez Amerykę nowego, globalnego ładu, opartego na ich, najlepszych pod słońcem wzorach. Jej mutacją była projekcja oparta na wzorach postmillenarystycznych i jej wyznawcy twierdzili, że przed nimi wielkie dzieło budowania przykładu harmonii dla całej ludzkości. Takim misjonistą był P. Frenan, który już w roku 1782 widział Amerykę jak imperium przyszłości oparte na wspaniałej agrokulturze, a to imperium dokona dzieła zbratania wszystkich narodów świata nie wyrzekając się siły⁶⁰. A takie zamysły usprawiedliwiano przykładami Jozuego i Kaleba zdobywających Ziemię Obiecaną. Stary Testament dostarczał wielu legitymacji.

Nowym wymiarem nadziei długiego trwania dla Amerykanów okazała się idea „boskiego przeznaczenia” podbudowywana sądami niepozostawiającymi złudzeń. Amerykanie zdawali się osiągać kres horyzontu takiej nadziei w czasie prezydentury Monroe’a, który mówił: „Jest wiele przyczyn, by uwierzyć, że nasz system wkrótce osiągnie najwyższy stopień perfekcji, jaki możliwy jest w instytucjach stworzonych przez człowieka”⁶¹. Widzimy tu postawę wizjonera nie przesadzającego, że Stany na pewno staną się ideałem. Monroe otwierał nowe perspektywy przed nadzieją zbiorową, bardziej powściągliwy niż wielcy twórcy amerykańscy połowy wieku widzący potwierdzenia „światlanej przyszłości”. Dla H. Melville’a choćby Ameryka już była politycznym Mojżeszem świata, „który doprowadzi ludzkość do krainy szczęścia i spokoju”⁶². Inni potwierdzali, że Królestwo Boże już zostało sprowadzone na ziemię wspólnym wysiłkiem pokoleń i niesienie go poza granice już traktowano jako święty obowiązek sugerując, że cel jest wszystkim.

Mit założycielski, jakim było tworzenie zaczynu idealnej wspólnoty z nadziejami z niego wyrastającymi, został rychło zastąpiony hasłami

⁵⁹ R. Takaki, *A Different Mirror. A History of Multicultural America*, Boston 1988, s. 63.

⁶⁰ H.N. Smith, *Virgin Land*, Harvard 1995, s. 11.

⁶¹ G. Dangerfield, *Awakening of American Nationalism*, Prospect Heights 1994, s. 142.

⁶² S. Bercovitch, *The American Jeremiad*, s. 177.

krzyżowców przekonanych o świętości swoich racji i chcących uszczęśliwić innych na siłę dla ich oczywistego dobra. Pozostał takim do dziś, a o jego zasadności świadczyć miały wszystkie wielkie wydarzenia polityczne od końca wieku XIX z udziałem Ameryki. Wielkie nadzieje długiego trwania nie spełniły się jednak do końca, bo wciąż pojawiają się nowe cele. Dziś celem misyjnej Ameryki jest stworzenie wielkiego imperium ducha, a oskarżanie Amerykanów o inaczej rozumiany imperiaлизм zdaje się nieporozumieniem biorącym się z archaicznego myślenia o polityce. Ale to raczej sugestia mająca inspirować nowe pytania. Dzięki umiejętności ich kreowania, rewitalizowania, Stany w ciągu trzech stuleci z niczego zamieniły się w giganta i bodaj żadna wspólnota nie potrafiła tak korzystać z ogromnych rezerwuarów nadziei.

Przyglądając się polskim nadziejom długiego trwania zauważamy porażającą niemoc naszych władców symboli od okresu „wieku złotego” aż po uzyskanie niepodległości po rozbiorach. Polskie sny o potęgze okresu piastowskiego i jagiellońskiego widoczne w literaturze, kulturowano w pełnym oderwaniu od rzeczywistości, czasami jej na przekór w imię historii bez skazy. One nawet nie mogły aktywizować zbiorowości, bo rozryw między nimi a zastanym światem był przeogromny i wiara w nie nie rodziła aktywizujących nadziei ówczesnego mieszkańca ziem polskich, bo słabość, dojmująca słabość państwa, była widoczna na każdym kroku, choć dziś tuszuje się ją mitami „złotego wieku” i to raczej skutecznie. Swą rolę spełniły nadzieje kreowane dla pokoleń Polski porozbiorowej – nadzieje na niepodległość, ale po odzyskaniu jej nikt nie potrafił stworzyć wizji dla nowego czasu, a w dodatku, w demokratycznym chaosie, tak często i boleśnie umierały nadzieje krótkiego trwania rodząc niewiarę w następne. A kiedy umierają nadzieje pojawiają się nierozzerwalnie z nimi związane strachy, niebezpieczne, bo dysjunktywne, rozbijające spójność zbiorowości, bo każdy jej element, czyli pojedynczy człowiek, pragnie przede wszystkim własnego dobra nie wiążąc go zbyt często z dobrem wszystkich. Wtedy pojawia się apatia, różne postaci eskapizmu, zbiorowość staje się obca, wroga.

Jednak, o ile, mimo wszystko, nadzieje znalazły już jakieś prawo obywatelstwa w nauce i są docenianym czynnikiem zmian jakościowych, o tyle strachy pozostały poza granicami refleksji naukowej, a z pewnością ich obecności w życiu jednostek i grup nie możemy zakwestionować, bo są integralną częścią naszej codzienności. One istnieją i odgrywają rolę tak znaczące jak nadzieje, ale wciąż bywają traktowane tylko jak zbyt pojemne metafory, których tak często boją się „racjonalni badacze”. Z pewnością doceniał ich rolę prezydent F.D. Roosevelt, który w apogeum Wielkiego Kryzysu, w swojej przemowie inauguracyjnej powiedział: „Jedyną rzeczą, jakiej powinniście się obawiać jest

sam strach”⁶³. On zapewne zauważał, jak bardzo takie uczucia, emocje paraliżują, jak odbierają umiejętność projektowania się w przyszłości, zawężają czas i przestrzeń, odbierają zdolność myślenia, jakie zwykle zwiemy racjonalnym. Zapewne doświadczany wieloma strachami o zdrowie i życie prezydent wiedział także o tym, jak wykorzystywać strach w bieżącej polityce, ale, w początku prezydentury, nie korzystał z tego uważając zapewne, że nadzieja jest bardziej twórcza. Nieco lepiej i w innych celach wykorzystywał strach sytych Amerykanów R. Reagan wymuszając zgodę milczącej większości na zbrojenia (gwiazdne wojny) często powtarzając, że nadchodzi czas Armageddonu⁶⁴, a jeszcze lepiej szukający legitymacji dla swoich działań w polityce światowej prezydent G.W. Bush.

Strach jest jakąś opozycją nadziei w naszej dualności, z pewnością nie prostą w zrozumieniu, bo usytuowanie go obok czy przeciw niej może sprawić nie lada kłopot nie tylko piszącym ze współczynnikiem *licentia poetica*. Starając się o ledwie kilka impresji, z braku miejsca, zauważamy, że z pewnością nie jest kreatywny, jeśli nie utożsamiany go z poczuciem zagrożenia, bo to już inna jakość i z pewnością potrafi także jednoczyć, aktywizować. Ludzie porażeni prawdziwym strachem dysjunktywnym zaczynają zawierać instynktowi samozachowawczemu, zaczynają separować się od zbiorowości w imię przetrwania, zawężają się ich granice zaufania nawet wobec najbliższych. Wiele racji jest w powiedzeniu, że strach zabija duszę. Dowodzili tego ci, którzy czuli, wiedzieli o dysjunktywnych mocach strachu i wiedzieli jak go stopniować, aby porazić nim miliony do tego stopnia, że nie myślały o oporze przeciw władzy, a takimi byli twórcy III Rzeszy i Rosji Radzieckiej, millenarystyczni bardziej niż nam się zdaje, do czego przekonywał nie tylko E. Voegelin⁶⁵. A wspominamy o tym dlatego, że w początkach, zarówno w Rosji, jak i w Niemczech, dostarczano społecznościom wielkie nadzieje obiecując prawdziwe raje, a kiedy one nie zostały potwierdzone rzeczywistością, pojawiła się konieczność rządzenia strachem, konieczność będącą chyba prostą konsekwencją krachu nadziei. Wiadomo, że nieumiejętnie siany strach może łączyć, zamiast dzielić i jeśli znajdą się organizatorzy zbiorowej nadziei, podówczas strach zainicjować może bunt, rewoltę, jaka zmiecie jego siewców. Takimi były polskie strachy lat 80. One integrowały, łączyły, choć raczej nie możemy twierdzić, że wtedy chciano rządzić strachem. Może i wtedy chciano, ale może nie potrafiono, co potwierdzają społeczne reakcje na stan wojenny.

⁶³ J. McGregor Burns, *Roosevelt. The Lion and the Fox*, San Diego 1984, s. 163.

⁶⁴ A. Peck, *Teleewangelizm, apokalipsa i polityka*, Tyczyn 2005, s. 29.

⁶⁵ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992, s. 108.

Z pewnością chcieli i potrafili to robić ludzie Hitlera i Stalina, a wzorów takiego rządzenia w przeszłości nie brakowało i tu historia okazywała się hojną rad mistrzynią. Obaj dyktatorzy stworzyli wielkie wizje zbawienia, nadzieje długiego trwania obliczanego na setki lat i kiedy przekonali do siebie wyznawców, świadomi, że ich wizje są tylko wizjami i nigdy się nie skonkretyzują, poczęli gruntować swoją władzę przy pomocy eskalowanego umiętnie, rzec by można, po aptekarsku dozowanego strachu i można pokusić się o twierdzenie, iż była to prze-myślana eskalacja, a jakoś teorii i praktyki stosowania tego strachu zmieniały się z czasem. Wpierw stworzono wizje zagrożenia z zewnątrz i od wewnątrz nie konkretyzując ich, bo to nie jest niezbędne, a nawet niepożądane. Strach określony, wiadomy, przestaje być pomocny takim siewcom, on musi być niewidoczny, wszechobecny, wszechprzenikający. On cały czas kontaminował się z nadziejami i jego przyczyny powinny być dla obywateli groźbą przede wszystkim dla promiennych nadziei.

Ten strach, jaki siano, przedstawiano jako niezależny od rządzących i ci deklarowali zwykle, że nie potrafią zaradzić złu. Tak czynili dwaj wielcy zbrodniarze i ich wierny uczeń Kim Ir Sen, który w państwie strachu przekonywał: „Nasz naród niezachwianie wierzy w świetlane perspektywy, które będą zrealizowane w najbliższych kilku latach”⁶⁶, tak twierdził Kim Dzong Il i pewnie tak samo będzie twierdził jego syn. Jak wyglądały społeczności sparaliżowane strachem wiemy także z głębokiej historii, choć historykom trudno przywoływać psychozy strachu choćby średniowiecza, taka materia ich chyba przeraża, oni wolą rekonstruować konsekwencje, czyli fakty, przyczyny zbyt często bywają nieważne albo spychane na trzeci plan, co widać w kwestionariuszach pytań badawczych tych badaczy przeszłości. A wiemy, choćby z profecji tamtego czasu, jak wiele strachów towarzyszyło naszym przodkom, poczynając od strachu przed końcem świata. Z modlitw tamtego okresu dowiadujemy się, jak wyglądały litanie nadziei, a właściwie litanie strachu. Wiemy także, że spotykamy się z nim na co dzień, wiemy jak zniechęca do działania, jak obezwładnia w naszym społeczeństwie ryzyka.

Czymkolwiek miałyby być nasze czasy – powiadał O. Marquard – są w każdym razie epoką przemiennego gospodarowania utopiami i apokalipsami, entuzjazmem do zbawienia na ziemi i pewnością katastrofy⁶⁷. Sięgnięcie po niektóre z nauk „nauczycielki życia” zdaje się jednak potwierdzać, że wielkie nadzieje zawsze towarzyszyły wielkim strachom i bywały wobec nich swoiście proporcjonalne. To jest niejako

⁶⁶ Kim Ir Sen, *Odpowiedzi na pytania dziennikarzy zagranicznych*, Phenian 1975, s. 127.

⁶⁷ O. Marquard, *Apologia...*, s. 78.

częścią natury dualnego człowieka. One, sąsiadując ze sobą w naszej dualności, toczą ze sobą ciągłą walkę i to nadzieje są tymi siłami, które wypierają strachy, „oswajają” je, a z kolei strachy oswojone rodzą nowe nadzieje. Tak było ze strachem przed bronią nuklearną w latach 50. i 60. który został tak skutecznie wyparty z pamięci zbiorowej. Widmo nuklearnej zagłady ludzkości, tak plastycznie rysowane w setkach literackich wizji sięgnęło kresu w drugiej połowie lat 50. Ale człowiek nie pozwolił im się sparaliżować wiedząc, czym to grozi. Począł wypierać ten koszmar z pamięci zbiorowej i jego miejsce zajmowała nadzieja na to, że jednak nie zrobimy tego ostatniego kroku w szaleństwo. O strachach wypieranych z pamięci zbiorowej myśląc U. Eco pisał, że ludzie rozpaczliwie próbują nie przyjmować do wiadomości tego, co dzieje się od tysięcy lat⁶⁸. Dodajmy, że z dobrym skutkiem oswajają się ze strachem woląc ufać nadziei.

Strach, w wielu postaciach, jest czymś zwyczajnym, codziennym dla każdego z nas, choć tak często nie chcemy go zauważać. Dla A. Kępińskiego każdy kontakt z otoczeniem jest swoistą walką, a człowiek chce zwyciężać, narzucać otoczeniu struktury czynnościowe i taką walkę przesycą niepewność, co do jej rezultatów z różnym powodzeniem⁶⁹. Był codziennością wieków, ale akurat w naszym czasie zagęszczenie Apokalipsy jest zbyt wielkie – utrzymywał, chyba z przesadą, J. Baudrillard i jest to matka wszystkich strachów⁷⁰. Nie sposób tego kwestionować nawet po pobieżnych obserwacjach. Media nieustannie wzmacniają poczucie izolacji i zagrożenia, karmią w jednostce strach przed światem. Z empatycznego przekonania o deficycie, potrzebie strachu, media, zwłaszcza telewizja, dostarczają setek, tysięcy informacji o katastrofizmach, katastrofach wprowadzając nas w stan łagodnego odrętwienia, czegoś mieszczącego się między nadzieją a strachem⁷¹. Taki stan, choć czasami trudny do wyobrażenia, jest wielkim sprzymierzeńcem rządzących. Niekiedy tylko odbiorca zauważy relatywizm takich przekazów pytając choćby o to, że jeśli z taką lubością mówi się o wypadkach drogowych, koniecznie z ofiarą śmiertelną, to czemu nigdy nie informuje się o równie tragicznych samobójstwach?

Bronimy się przed nim osławianiem, wypieraniem wielkich strachów do „zbiorowej podświadomości”, ale one tam istnieją i budzą się z każdym większym zagrożeniem. Od wieków wiedzą o tym ci, którzy chcą posługiwać się nim dla celów politycznych, czyli różnej maści terroryści. Ale nie ten strach, jaki sieją, jest najbardziej porażający, bodaj

⁶⁸ U. Eco, *Semiologia życia codziennego*, Warszawa 1998, s. 115.

⁶⁹ A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1977, s. 257.

⁷⁰ J. Baudrillard, *Ameryka*, Warszawa 1998, s. 59.

⁷¹ P. Virillo, *Bomba informacyjna*, s. 37.

bardziej destrukcyjne są strachy długiego trwania, strachy innych. Wydaje się, że posługujący się tą metodą nie odkrywają niczego nowego, uczyli się posługiwania nim od państw i to nie tylko od komunistycznej Rosji czy hitlerowskich Niemiec. Każde państwo ma takie epizody w przeszłości nie wyłączając Stanów. Niczym innym jak wyrafinowanym użyciem takiego środka wymuszania pożądanых postaw i zachowań były palmeryzm i mccarthyizm, stworzone i pielęgnowane przez państwo. Spotykaliśmy takie próby także w Polsce okresu transformacji, a spełzły na niczym także dlatego, że nikt nie lubi się bać, choć to także tylko częściowa prawda dla wielbicieli horrorów.

IDEOLOGIE

Historia ludzkości to historia idei – utrzymywał przekonaniem L. Misses nie próbując jednak pytać o to, czym są, a nie wydaje się nam, że to było dla niego zupełnie oczywiste tak, jak nie jest dla nas. My także nie wiemy, czym są, bo przecież nie uwierzamy w wyjaśnienie, że są tylko symbolizacjami wartości. Dla niego, teoretyka, to właśnie idee i doktryny jako byty pierwotne wobec czynów, kierują działaniami człowieka, determinują cele, do jakich dąży oraz wskazują środki, jakie trzeba zastosować dla osiągnięcia tych celów¹. Są tymi nierozpoznanymi praprzyczynami, ale czyny mają także oczywisty wpływ na kształty idei, bo przecież one nieustannie weryfikują, może nie ich prawdziwość, ale skuteczność. Wciąż wypływają z głębokich źródeł, jakie są nieuchwytnie, nie są statyczne, nie mogą takimi być, by żyć własnym życiem, one muszą być stale transferowane, rewitalizowane i właśnie o takich myśląc J. Dewey twierdził, że bez nich społeczności nie mogą przetrwać². Jeżeli nie mogą przetrwać społeczności, to czy mogą jednostki wraz z ich małymi, prywatnymi ideologiami? Po części będziemy odpowiadać na to pytanie w dalszej części wywodu.

Taki transfer musi oznaczać nie tylko upartą, może niebyt wyrażoną rytualizację, z czym mamy do czynienia dziś, w czasie uprawiania tej „marnej polityki” Sartoriego. Politycy uwierzyli i uparcie wierzą w to, że ona wystarcza w zupełności dla ich praktyki i nie są istotne jakieś przesłania, że ich moce sprawcze są naprawdę wielkie, a wydaje się, że są zdecydowanie mniejsze od ich złudzeń potęgi władzy. Ten transfer to przede wszystkim wędrówka idei, ich obumieranie i rodzenie się od nowa w wyobrażeniach zbiorowych i przestrzeniach mitycznych przez wszystkie formy komunikacji międzyludzkiej, nad

¹ L. von Misses, *Planowany chaos*, Lublin 2005, s. 69.

² J. Dewey, *Democracy and Education*, New York 1966, s. 3.

jaką powinni panować prawdziwi politycy będący władcami symboli, a czego ci często zdają się nie wiedzieć sprawując swoją „władzę” nieświadomi tego. Idee wydają się zmieniać z dnia na dzień, a o ich kształtach przesądzają nawet małe drgnienia rzeczywistości wymagające interpretacji. Każde takie drgnienie zmusza do redefiniowania idei, niekiedy spontanicznej reinterpretacji mogącej mieć znaczące skutki polityczne. Takim drgnieniem zdaje się być pamiętana jeszcze, powoli zapominana „afery Rywina”, wypierana przez „afery” Nowaka czy Hofmana. W sumie nie bardzo wiadomo, czym była ta pierwsza „afery”, ale nie to jest istotne, ale to, że ona podważyła wiarę w idee, których depozytariuszem była SLD i w konsekwencji takiej reinterpretacji partia straciła więcej niż władzę.

Taka wiara wyalienowanych elit w samą rytualizację szczytnych z pozoru, z pozoru wysublimowanych idei doprowadziła do spektakularnej klęski SLD i PiS, a nowe zdobycie wyznawców musi okazać się tożsame z procesem ukonstytuowania nowych konglomeratów idei w oparciu o wielkie archetypy mityczne i przegrani politycy powinni wiedzieć o tym, że to jednak „idee nadają formy życiu”, że nie są tak statyczne, jak im się wydaje³. Wyznawcy mogą odnaleźć inne postaci wiary i czasami mogą nie zaufać raz jeszcze, o czym przekonywało się wielu zadufanych polityków wpatrujących się z przejęciem w „słupki poparcia” i reagujących głównie na spadki owego poparcia. One muszą wyprzedzać to życie, potwierdzać swoją żywotność i w praktyce nie sposób nie zauważyć, że polscy (choć nie tylko polscy) politycy tego nie rozumieją traktując je jako sztafaze do prowizorycznych działań, zawierając mitom PR, w których idee pojawiają się tylko jako ozdobniki. Zdaje się to wynikać także z tego, że traktują oni swoje partie jak formacje trwania, jakimi na polskim gruncie są PO i PiS, a wspominaliśmy już o tym, że ich wizje zbawienia prezentują się jak średniowieczne wizje nieba, a oni sami bywają traktowani jak mniejsze zło dla wielu wyborców, tych zwłaszcza, którzy potrzebują prawdziwych idei.

Po trosze wynika to także z tego, że „ideologie”, do jakich się przyznają politycy, są niespójne, niekonsekwentne i odpowiadają przede wszystkim potrzebom chwili, czyli dają się tak interpretować, by były odpowiednie na każdą okazję, a w dodatku towarzyszy im ta głęboka wiara w to, że są nie tylko statyczne, ale mają także siłę niemal transcendentną jako hasła magiczne (liberalizm, konserwatyzm). Być może nie byłoby w tym aż tak wiele złego, gdyby nie to, że jednostki poszukujące znaków tożsamości politycznej chcą wspierać się o pewny system wiary, nie o lotne piaski, a tymczasem pytane o to, dlaczego wybierają

³ S. Bercovitch, *The Puritans Origins of the America Self*, New Haven 1975, s. 5.

tych, a nie tych, są niepewne tego, co wybrali, choć nie kwestionujemy sądu, że ideologiczna identyfikacja jest opierana raczej na imponderabiliach niż generaliach⁴. Poza tym te „wielkie ideologie” z wyobrażeń zbiorowych są korygowane przez nasze małe, indywidualne ideologie, które raczej nie interesują teoretyków, a powinny. Te poszukujące jednostki zdają sobie sprawę z tego, że taki system jest nieosiągalny, ale naturalnym dążeniem człowieka jest pragnienie posiadania pewności połączone z jakąś gwarancją spełnienia. Niekiedy, gdy pojawiają się wspomniane imponderabilia, owe jednostki odrzucają ideologie tylko dlatego, że poczuły atawistyczną niechęć do ideologa albo tylko przywódcy partii reprezentującej określoną ideologię. Niekiedy taki wybór wymusza środowisko, a nawet osoby najbliższe, a wedle ich małych „ideologii” także te osoby powinny dbać o to, by inni byli na ich obraz i podobieństwo, by wybierali tak samo jak oni. Ale bodaj najmocniej o wyborze ideologii przesądzają przestrzenie mityczne, w jakich się znajdujemy, charakter wiary ziemskiej.

Ideologie chyba nie są zwykłymi chimerami, jak chcą niektórzy, lecz zdeformowaną świadomością rzeczywistości, a tym samym realnym czynnikiem wtórnie deformującym zastaną rzeczywistość⁵, jeśli założymy ich kreatywne moce wobec tej rzeczywistości. Tak widział to autor kontrowersyjnej pracy także nie odpowiadając na proste pytanie o to, czym są składające się na nie idee, a takie pytanie zdaje się konieczne w czasie, w którym nie miewamy raczej wątpliwości do tego, czym jest ideologia, choć nie zawsze potrafimy określić jej istotę i odpowiadamy zwykle, że jest to jakiś zbiór idei i mamy rację, ale nie do końca, bo dalej jednak musimy zapytać o sam przedmiot wiary, czyli idee. A czym jest sama idea? Wtedy, kiedy ideologie wspierano tysiącem „obiektywnych” racji dla ich uwiarygodnienia idee miały charakter „praw” społecznych, politycznych i ekonomicznych i za sprawą takiej „obiektywizacji”, które były niezbyt wyrafinowanymi mityzacjami, stawały się bezdyskusyjne na zasadzie *dura lex*, zwłaszcza w ideologiach będących racją istnienia systemu politycznego. Kłopoty pojawiają się wówczas, kiedy zaczynamy pytać o idee będące własnością jednostek i są to kłopoty tak duże, że my bez kłopotu przyjmujemy sugestię van Dijka, że są to grona wierzeń w naszym umyśle.

Wedle teoretyków dziś idee to dzielone przez wielkie grupy społeczne przekonania, koncepcje zakorzenione w jakimś systemie wartości, rytualizowane przez media i akceptowane albo nie przez wielkie grupy społeczne. Nowe idee mogą korzenieć się wówczas, kiedy istnieje dla

⁴ W.H. Flanigan, N.H. Zingale, *Political Behaviour of the American Electorate*, Boston 1979, s. 125.

⁵ G. Debord, *Spółczesność spektaklu*, Warszawa 2006, s. 140.

nich podatny grunt w przestrzeniach mitycznych zbiorowości albo pełna nieświadomość istoty jakiegoś nowego procesu, do którego chce się przekonać. Tak jest choćby z ideami „dobrej globalizacji”, bo nietrudno zauważyć, że wiedza na jej temat jest szczątkowa, choć mówi i pisze się o niej tak wiele zwykle ją „ideologizując”. Te także korzenia się na gruncie wielkich archetypów i, jeśli spojrzymy choćby na, ponoć istniejącą, „ideologię korporacyjną”, to dostrzeżemy, że jest ona oparta na wartościach obecnych w kulturach „od zawsze”, obiecuje mityzowaną wolność, równość, spełnienie⁶.

Kiedy opieramy się o autorytety politologiczne przyglądając się wielu typologiom nasza wiedza o ideologii zdaje się jeszcze bardziej wątleć, a zdaje się jednak potrzebna, bo nie wierzymy w niewyobrażalne, czyli w tyle razy wieszczoną śmierć ideologii rozumianej jako zbiory idei organizujących fragmenty światów wyobrażeń zbiorowych, a tym samym przestrzeni mitycznych. Taka śmierć, naszym zdaniem, musiałaby być tożsama ze zniszczeniem nie tylko wielkiego świata mitów będących także rezerwuarem wartości, w jakim egzystujemy, ale także ze śmiercią wiary, tej immanentnej, co zdaje się już całkiem niewyobrażalne. Mity, będące ramami tej wiary, mogą obumrzeć tylko wraz z ideami, a to także zdaje się niewyobrażalne. Nie można wyobrazić sobie zaniku archetypu wolności, równości czy sprawiedliwości w jakiejś zbiorowości, bo bez nich nie można wyobrazić sobie zbiorowych systemów wartości i nie tylko.

Potąd nie ma jeszcze uzgodnionej definicji ideologii – tak przynajmniej uważa A. Heywood⁷, a skoro jej nie ma (i dobrze), to poza możliwościami małych interpretacji tak złożonego zjawiska, pojawiają się niebezpieczeństwa nadinterpretacji, zwłaszcza przez teoretyków. Nie jesteśmy przekonani nie tyle do tego, czy jest to możliwe, ale czy potrzebne. Wydaje się, że potrzebne są tylko próby określenia tego pola badań, jego możliwych, mglistych granic. Stąd, niejako z obowiązku, pojawiają się poniższe przywołania autorów, którzy nie są „klasykami” politologii ani historii, a które poprzedzimy swoiście ortodoksyjnym oglądem ideologii teoretyka, wedle którego jest to system symboliczny sytuacji historycznej klasy panującej⁸. Poprzestając na tym przypomnieniu, nie zadając pytania o to, czy klasy inne od dominujących nie mają ideologii, powracamy do politologów z przypadku, wierząc w ich intuicję, świeżość spojrzenia będącą konsekwencją swobody interpretacji i braku obaw przed reakcjami środowisk politologicznych, czy w ogó-

⁶ Ch. Derber, *Corporation Nation*, New York 2000, s. 119.

⁷ A. Heywood, *Ideologie polityczne*, Warszawa 2007, s. 19.

⁸ B. Hawkins, *Ideology, Metaphor and Iconographic Reference*, [w:] *Language and Ideology*, eds R. Dirren, R. Franf, Amsterdam 2001, s. 27.

le naukowych. I tak, dla U. Eco ideologia jest całokształtem wiedzy adresata i grupy, do której należą jego systemy wierzeń, oczekiwań, jego postawy myślowe, doświadczenia, zasady moralne⁹.

Podobnie jak dla H. Gadamera, wedle którego każda idea jest zamknięta w refleksji pierwotnej, przedrozumieniowej¹⁰, co sugeruje pierwotność „małych” ideologii. Jest swoistą organizacją rezerwuarów nieświadomych, choć takie stwierdzenie uchodzić może za próbę uniku, jeśli nasza wiedza o nieświadomości jest raczej szczątkowa. Wydaje się, że jednak każdą ideę, której istota jest tak ulotna, staramy się zrozumieć, konfrontować z rzeczywistością pytając o to, czy jej praktyczna realizacja może polepszyć nasze życie, czy odpowiada naszemu systemowi wartości, czy wiara w nią zbliża poczucie spełnienia we wspólnocie politycznej. Potrzebujemy ich rozumiejąc, czy nie, bo właśnie potrzeba utopijnych wizji spełnienia jest „czymś, czego potrzebujemy”¹¹.

Dla awangardowego R. Kirka ideologia zastępuje religię zawłaszczając chrześcijańską doktrynę zbawienia i ten właśnie teoretyk najmocniej podkreślił, że jakakolwiek ideologia bez wyrazistej, nakierowanej na jak najszersze zbiorowości soteriologii ziemskiej, nie ma szans na zdobycie wyznawców¹², choć te sugestie o zastąpieniu religii zdają się być na wyrost, jeżeli uznamy, że religie także zaspokajają potrzeby transcendencji.

Taka „analiza” zdaje się może trafna w odniesieniu do wielkich ideologii nowoczesności, które musiały obiecywać zbawienie materialne społecznościom dopiero dobijającym się o statusy ich satysfakcjonujące. Naszym zaś zdaniem ma mniejsze szanse na weryfikację, zwłaszcza dziś, w naszym czasie nazywanym ponowoczesnością, kiedy wśród sytych sybarytów zrodziło się przekonanie o bliskości zbawienia w doczesności i mamy na myśli szanse na stworzenie wspólnoty idei zdolnej przekształcać zastany świat. Stwierdzał to już dawno temu D. Bell w kontrowersyjnej w latach 60. pracy o końcu ideologii rozumianej przez niego jako antagonistyczne wobec siebie kapitalizm i socjalizm. Spełnienie w równości, wolności i sprawiedliwości, chociaż nie ma ostatecznego kształtu i mieć nie będzie, zdaje się ideologowi niby ziszczone i dawne ideologie opierane o wielkie archetypy już nie porywają tych, którzy osiągnęli progi zaspokojenia materialnego, bo z pewnością nie duchowego czy emocjonalnego. W tamtym czasie nie pojawiły się natomiast ideologie z wizjami sięgającymi poza spełnienie materialne, a zdaje się, że w naszym czasie zapotrzebowanie na nie rośnie, złasz-

⁹ U. Eco, *Nieobczna struktura*, Warszawa 1996, s. 109.

¹⁰ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Warszawa 2004, s. 381.

¹¹ I. Wallerstein, *Utopistic*, New York 1999, s. 1.

¹² R. Kirk, *The Politics of Prudence*, New York 1994, s. 5.

cza wśród ludzi młodych. Takie odnosimy wrażenie obserwując ruchy alterglobalistyczne, minimalistów i „oburzonych”, chcących spełniać się w wartościach i przez nie. Dziwić może, że są one traktowane tylko jako sensacje medialne, coś doraźnego, przemijającego. Zdaje się, że znowu mamy do czynienia ze wspomnianym odwzorowaniem, co już nawet nie dziwi. Być może dopiero za jakiś czas jasnym się stanie, że był to początek czegoś nowego i pewnie takie „odkrycie” będzie spóźnione o lata albo i dekady, co także nie dziwi.

W takim czasie milionom samoblawionych materialnie starczy, że ideologia będzie jedynie obiecywała utrzymanie dotychczasowych statusów i tak jest z rozmytą ideologią liberalną, tak jest z konserwatyzmem, który, podobnie jak liberalizm, ma wielkie kłopoty z tożsamością, także za sprawą braku koherentnej, wizyjnej soteriologii ziemskiej, która mogłaby odróżnić te nurty. Do tego stopnia, że niektórzy analitycy zasadnie uważają, że różnice między liberalizmem a konserwatyzmem są umowne, że brak czytelnych kryteriów w ich odróżnianiu¹³. Zarówno zwolennikom konserwatystów, jak i liberałów starczą te rozmyte idee trwania, a mimo konfliktów, recesji, nie przyjmą do wiadomości tego, że to jeszcze jedna iluzja, bo wyznawcy muszą w coś wierzyć, a oni przecież są wyznawcami. Starczy, że zdarzy się coś nieprzewidzianego (choćby wielki kryzys) i one runą rodząc strach, desperację, nowe, o wiele skromniejsze nadzieje, a zarazem otworzą drzwi do powrotu nowych koagulatów idei. Tym nieprzewidzianym, a możliwym do przewidzenia był i jest kryzys finansowy ostatnich lat, a reakcje „liberałów” i „konserwatystów” są podobne, mimo z pozoru innych argumentów. Nie pierwszą ani ostatnią próbą poruszenia sybarytów amerykańskich, zmuszenia do myślenia o nieprzewidywalnej przyszłości i kolonizowania jej, był serial „Jerycho”, w którym wszystko kończy się w jednym dniu kataklizmem nuklearnym i miast trwać trzeba zacząć żyć, walczyć o przetrwanie w małych grupach z tymi, którzy jeszcze wczoraj byli sąsiadami, przyjaciółmi. Często sami jesteśmy zadziwiani popularnością ruchów eurosceptycznych będących efektem zagrożeń kryzysowych. Inną „ideologią” zdaje się być ta, którą proponujemy poniżej, mówiąc o konsumpcjonizmie, nowa jakościowo, ale na swój sposób konsekwentna, intensywnie rytualizowana w mediach.

Takie nijakie „ideologie” jak konsumpcjonizm chyba nie wyczerpią się do czasu, w którym ideologowie nie zrozumieją, że w nowych warunkach trzeba tworzyć nowe idee, nowe iluzje, jeśli chce się aktywizować społeczeństwo, osiągać nowe cele i nie poprzestawać na recentywnym trwaniu, jakie możemy dostrzec w Europie i Polsce. Trzeba

¹³ W.H. Flanigan, N.H. Zingale, *Political Behaviour of the American Electorate*, s. 117.

szukać i prezentować nowe wymiary idei, jakie wyprą miałkie treści, dziś dominujące. Tego zdają się nie rozumieć kreatorzy jednoczącej się Europy nie mający na nią pomysłu. Tego z pewnością nie rozumieją ideologowie (o ile tacy istnieją) SLD, przy czym partia ta służy nam za swoisty model. Grupy, które nie tak dawno tworzyły grona wyznawców już nie istnieją, ich potrzeby zaspokajają inne idee, a poszukiwanie ich dla pozyskania radykalnych grupiek feministek czy mniejszości seksualnych nie przyniesie pożądaných rezultatów, jako że ich „ideologie” są tworzone przez nie same, a nie tych, którzy próbują je wykorzystać wierząc w swoją polityczną podmiotowość. Mówiąc o „ideologach” SLD myślimy jednak o ideologach wszystkich partii politycznych, którzy po prostu nie zauważają konieczności tworzenia nowych koagulatów idei skazując się na przegraną, a przez prawdziwą przegraną rozumiemy niezdolność mobilizacji skrystalizowanych grup społecznych, czy całych społeczeństw. Być może to brak wyrazistych idei w praktyce partii politycznych przesądza w jakiejś mierze o tym, że doraźne „ideologie” przeżywają się i coraz głośniejsze mówi się o ich zmierzchu i nawet nie próbuje przewidywać tego, co będzie po nich i tylko czasami mówi się o nadchodzeniu nowego cezaryzmu, jakiej bezideowej jakości, której kształtów nikt nie waży się rysować, nawet ci, którzy wieszczą nadchodzenie postpolityki, o której także nie wiemy nic. To przeżywanie jest chyba zarazem traceniem przez nie ról depozytariuszy idei i początkiem zaniku, co widać w odmasowieniu partii, choć nie wiemy, co może partie zastąpić.

Takie próby określenia istoty zjawiska, jak te Eco i Gadamera, także nie mogą satysfakcjonować z wielu względów, ale nie próbując ich analizy, zauważmy że znaczyć to może także i to, że każdy z nas posiada własną ideologię, a skoro jest opierana o stabilne fundamenty mityczne i racjonalne, to powinna przekładać się na nasze przewidywalne postawy i zachowania polityczne. Tymczasem te zachowania i wybory zwykle bywają nieprzewidywalne, być może nie za sprawą samych postaw myślowych czy doświadczeń, ale oczekiwań, jakie traktujemy jak wielkie kompleksy nadziei zbiorowych rodzone z idei. Oczekiwanie spełnienia determinuje choćby tzw. chwiejność zachowań wyborczych, która w Polsce, w latach 1997–2001 wynosiła niemal 50%, podczas gdy w Europie Zachodniej około 8,5%¹⁴. To znaczyć może, że Polacy nie mają wyrazistych nadziei długiego trwania, nie potrafią identyfikować się ideologicznie i nie myślimy tylko o obywatelach, ale zwłaszcza bezradnych politykach reagujących tylko na drgnienia teraźniejszości i przyjmuje się to za coś naturalnego. Nie potrafiący stworzyć wyrazi-

¹⁴ M. Kolczyński, M. Mazur, *Wojna na wrażenia*, Warszawa 2007, s. 13.

stej ideologii z celami umieszczonymi w jutrze politycy PiS „podczepiają się” pod posiadające wyrazistszą ideologię Radio Maryja, politycy PO prezentują synkretyzm, który nie może wyglądać jak spójna całość, a o mniejszych partiach nawet nie wspominamy, bo one zwykle mówią tylko o stworzeniu jakiejś namiastki ideologii tonąc w hasłach zapożyczonych z zewnątrz, znaczących niby wiele, ale pustych dla potencjalnych wyznawców, a tak jest z partią Janusza Palikota, beneficjentką ideowej bylejakości. Ta chwiejność wyborcza świadczyć może także o chaosie w przestrzeniach mitycznych obywateli zmuszanych do spontanicznych rewitalizacji wielkich mitów organizujących i założycielskich. Żywiolowa transformacja naruszyła je mocno, a nowi ludzie władzy nie potrafili poradzić sobie ze swoją władzą symboliczną, której mocy i znaczenia nie doceniali i nie wydaje, by zaczęli doceniać, bo wulgarny PR tego raczej nie zastąpi.

Chyba te polskie, ale nie tylko, ideologie nie mogą wyglądać inaczej, jeśli systemy wiary zbiorowej nie są oparte o w miarę niewzruszone prawdy¹⁵. Wydaje się, że każda musi być mocno oparta o fundamenty mityczne, zakorzeniona w przestrzeni mitycznej społeczności, grupy czy warstwy społecznej. A jeśli mity są tą skrajną nieautentycznością, to i sama ideologia jest tym, co Mannheim nazywał fałszywą świadomością¹⁶. Nie wiemy jak może wyglądać „prawdziwa” świadomość, ale wracając do fałszywych zauważmy, że każdy jednostkowy system wierzeń jest niezwykle dynamiczny, a ten dynamizm tworzący fałsz skutecznie uniemożliwia przewidywanie postaw i zachowań, a jest jeszcze większy wtedy, kiedy organizatorzy wyobrażeń zbiorowych nie potrafią stworzyć takiego systemu wiary, w którym rozpląną się jednostkowe wierzenia. On czeka na skanalizowanie i uczynienie tych małych „ideologii” wiarą z nieodłączną od niej sferą ziemskiego, politycznego *sacrum*. Nie wydaje się, by można było dziś wymusić tak mocną wiarę przy pomocy metod stosowanych przez Hitlera czy Stalina i oczywiście myślimy o społecznościach rozwiniętego świata, choć pewni tego nie jesteśmy mając na uwadze zewnątrzsterowność człowieka naszego czasu. Przyszłość ideologii jest i jeszcze długo pozostanie nieprzewidywalna.

Wspomniany Eco zaakcentował oczywiście raczej właściwość ideologii jako systemu wiary, bo chyba jest w niej niewiele miejsca na racjonalność, ale inni ideologowie, czyli ci, którzy w miarę dobrze rozumieją istotę władzy symbolicznej i ludzkie oczekiwania na spełnienie, czynią wiele, by racjonalności (w tym wypadku nauki jako tego „racjonalnego” sztafażu), było jak najwięcej, a to konfirmuje inne komponenty usyste-

¹⁵ R.S. Robins, J. Post, *Paranoja polityczna. Psychopatologia nienawiści*, Warszawa 1999, s. 227.

¹⁶ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Lublin 1992, s. 49.

matyzowane z pewnego punktu widzenia i czasami łączone w sposób dość ekwilibrystyczny. A wiemy skądinąd jak ciężko jest połączyć naukę z metafizyką tak, by nie budziło to podejrzeń czy oporów, zwłaszcza wśród tych, którzy starają się racjonalizować jak najwięcej i najczęściej z podziwu godnym uporem. W tym przypadku możemy dostrzec zgodność rozpoznania filozofa z tymi, jakich autorami są historycy nie przywiązujący większej wagi do „historii nieświadomej”, a twierdzący po prostu, że ideologia to zbiór wierzeń, przekonań, wartości, uprzedzeń, które tworzą systemy politycznych wierzeń grup, jednostek.

Przy czym, przyjmując zasadność takiej próby sądzimy, że wierzenia jednostek powinniśmy stawiać zdecydowanie wyżej, jeśli przyjmiemy, że „ideologie” mają wymiar indywidualny¹⁷. Ale raczej w rozumieniu T. Paine’a. Pierwszy „obywatel” Stanów uważał, że idee są produkowane w jednostce przez aktualną sytuację i warunki życiowe i wtedy jednostka może zawierzyć tylko tym, którzy obejmą swoimi „gronami wierzeń” taką sytuację i takie warunki. Wtedy poszukujemy siebie w grupach wyznających podobne wartości i próbujemy się w nie wtapiać. Niemal o tym samym pisał filozof utrzymujący, że obraz świata, jaki posiada każdy z nas jest jego prywatną własnością¹⁸. Obaj zdawali się mieć na myśli indywidualne przestrzenie mityczne nieustannie uzgadniane ze zbiorowymi, pierwotnymi wobec nich, niezwykle dynamicznymi, co wymaga nieustannych korekt.

Tu raz jeszcze podkreślamy, że ten obraz świata w ogromnej mierze zależy od wartości strukturyzowanych i rytualizowanych w procesie akulturacji. Idee nie mające mocnej podbudowy aksjonormatywnej miewają zwykle żywot jętek. Być może dlatego nie znalazły się na polach badawczych nauki. Niektórzy badacze, zwłaszcza historycy, choć nie tylko oni, uważają, że rekonstrukcja takich systemów wiary raczej ich nie interesuje ze szkodą dla zrozumienia istoty procesów, zjawisk historycznych, ich interesują przede wszystkim czyste fakty, choć powinni zauważać, że fakty są czasami prostą konsekwencją takich wierzeń. Zajmują się więc skutkami pomijając przyczyny i takim sposobem wyjaśnianie jest spychane na plan drugi przez opisy skutków. Jeśli przyjmiemy, że ideologia jest mediacją między ideami a warunkami społecznymi¹⁹, a jako taka kreuje te warunki, ona powinna znajdować się w centrum uwagi badaczy przeszłości i chyba wtedy historia może stawać się lepszą „nauczycielką życia”. Wspominamy o nich, gdyż to

¹⁷ I. Schiffer, *Charisma. A Psychoanalytic Look at Mass Society*, New York 1973, s. 89.

¹⁸ W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971, t. I, s. 21.

¹⁹ J. Ernst, „Ideology” and the Economic Interpretation of the Revolution, [w:] *The American Revolution*, ed. A.F. Young, Illinois University 1979, s. 161.

w jakiejś mierze dzięki nim i nauce historii w szkołach idee jako takie są nie tyle marginalne, co nieważne, liczą się tylko hierarchizowane fakty-skutki.

Powracając do generujących ról ideologii chcemy zauważyć, że inne potwierdzenia ideologii-wiary generującej zachowania zbiorowe znajdziemy w wielu społecznościach, w tym amerykańskiej, widzianej tak często jako najbardziej religijna w naszym czasie²⁰, choć zasadność takich sądów bywa często wątpliwa, jeżeli deklaracje porównamy z nagą praktyką. Prawdziwe problemy pojawiają się wtedy, kiedy zaczynamy pytać o istotę wiary poprzedzającej taką religijność. I tu powtarzamy, że naszym zdaniem, jest to przede wszystkim wiara w wielorako rozumiane zbawienie ziemskie, zbliżanie się ku ideałom wolności, równości, sprawiedliwości, wiara która jest żyzną glebą rodzącą idee dynamiczne, plastyczne w interpretacjach. Taka wiara oznaczać może nic innego jak ufność w świetlaną, bezproblemową, sytą przyszłość dla wszystkich, niezależnie od umiejętności, wkładu pracy. Ideologia, jaką by nie była, musi być prospektywna, rysować w przyszłości cele, do których zbliżanie się potwierdza nasza codzienna praktyka. J. Szacki twierdził zasadnie, że ideologia nie jest nią tak długo, jak długo nie poucza nas, jak być powinno i jak można osiągnąć pożądany stan świata ze swoim w nim miejscem²¹. I jako taka wręcz musi być zdominowana przez wielkie wizje przyszłości i one powinny zajmować w niej pierwsze miejsce, a chyba nie sposób wyobrazić sobie takiej generującej ideologii nakierowanej na przeszłość. Nawet „konserwatywne utopie przeszłości” romantyków były marzeniami o powrocie dawnego stanu szczęśliwości, emanacjami tęsknot za rajem utraconym, jego mitami. Dziś niektóre odłamy konserwatyzmu, zwane bardzo różnie, artykułują, co prawda, idee gloryfikacji przyszłości, ale przecież chcą je implantować w jutro.

Dziś powiada się (J. Horkheimer)²², że idee ulegają instrumentalizacji tak dalece, że tracą autonomiczny sens jako myśli. Zaczynają uchodzić za rzeczy, maszyny i w wielu przypadkach idea choćby wolności, tak bliska każdej jednostce, staje się tylko werbalnym ozdobnikiem, bez wyraźnych desygnatów i można ją bez konsekwencji interpretować na dziesiątki sposobów. Wolność naszego czasu staje się plastyczną metaforą dającą się dopasować do każdego warunków, każdego przypadku, zawiera wszystko i nic²³, a jako pusta skorupa nie przydaje się na

²⁰ S. Fath, *Religia w Białym Domu*, Warszawa 2007, s. 21.

²¹ J. Szacki, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991, s. 225.

²² J. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, Warszawa 2007, s. 51.

²³ S. Ewen, *All Consuming Images*, New York 1989, s. 20.

wiele w praktyce społecznej. Tak zinstrumentalizowane mogą stać się niebezpieczne jak każda idea, jeśli „jej się nadużywa” – zauważał badacz²⁴. Ale jeśli przyjrzymy się bliżej historii idei, postaciom ich transferu i kultuwacji, możemy konstatować, że one były instrumentalizowane od „zawsze”, choć nie w takich formach jak dziś. Tylko postaci wiary w nie i sposoby rytualizacji zmieniły się radykalnie. Dziś, zwłaszcza w świecie bogatych, nie ma już idei, dla których można i trzeba było się poświęcać w imię przyszłości, ale nie znaczy to, że za jakiś czas nie pojawią się jeszcze wraz z jakimiś radykalnymi zmianami. Poczucie spełnienia nigdy nie jest pełne, a staje się swoim odwróceniem wtedy, kiedy zakwestionuje je zjawisko takie, jak kryzys ekonomiczny, podobny do tego z 2008 roku, który trwa i rodzi nowe interpretacje idei, modyfikowane innymi strachami i nadziejami.

Choć ma swoje racje Horkheimer, racje potwierdzane obserwacjami, to jednak wydaje się, że każda relatywizacja idei spotyka się z reakcjami tych, którzy zauważają, że bez określenia ich istoty w nowych warunkach nie jest możliwe określenie się wobec świata, a wiemy o tym, iż jest to swoisty tropizm każdej jednostki. Ona musi posiadać swoje „grona wierzeń”, poszukuje ich bezustannie i bardzo często zdobywa je, uzupełnia nawet dzięki modom na jakieś interpretacje. A tzw. efektu Diora, czyli efektu naśladownictwa nawet się nie zauważa w naukach społecznych. Tak było i jest z ideologizacją lewicowości przez młodych ludzi, lewicowości pochopnie przez nich utożsamianej z czystymi wartościami i to zdaje się być symptomem niejednej z „chorób dziecięcych”. Jednostka, odnajdując się w dorosłym życiu, musi osiąść spoisty system wiary, jakiego często konsekwentnie broni i nie sposób wyobrazić sobie takiej wiary bez elementów spełnienia. Taka wiara usprawiedliwia relatywizację, wynika z dualności człowieka i tego pragnienia pewności, jakie towarzyszy nam stale. A jednostki ze swą wiarą sprawiają, że pojęcie ideologii samo zostało poddane ideologizacji²⁵.

Muszą te „grona” wierzeń posiadać politycy, także poszukujący racji istnienia swego „zbawienia” przez idee. Oni intuicyjnie czują to, o czym mówił M. Foucault, reinterpreterując wiele refleksji spotykanych już u starożytnych i wędrujących przez wieki. A wedle niego głupi despot może przymuszać niewolników żelaznymi łańcuchami, ale prawdziwy polityk wiąże ich o wiele mocniej łańcuchami własnych idei²⁶. Idee mogą oszukać i uwięzić, ale nie zapominajmy i o tym, że mogą także otwierać i otwierają nowe przestrzenie dla myśli i idących za nimi czy-

²⁴ P. Kreft, *Ekumeniczny dżihad. Ekumenizm i wojna kultur*, Warszawa 2005, s. 52.

²⁵ U. Hannerz, *Powiązania międzynarodowe. Kultury, ludzie, miejsca*, Kraków 2006, s. 225.

²⁶ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa 1998, s. 100.

nów²⁷. Stają się wielkimi motorami historii wtedy, kiedy przyjmują postaci proste, łatwe w rytualizacji, zgodne z podstawowymi wartościami, mieszczące się w przestrzeniach mitycznych wielkich zbiorowości i potrafiące aktywizować tę zbiorowość. Podówczas ideologie mogą stawać się „religią”, jak dla Mussoliniego, a dla niego faszyzm był nową religią i mówił, że wiara w nią może przenosić góry²⁸. Nie sposób nie godzić się z nim widząc role większych i mniejszych ideologii w przeszłości, przy czym znowu wypada spróbować odpowiedzieć na ciągle aktualne pytanie o istotę ideologii, choć wiemy o tym, jak jest to trudne, choćby po analizie tej istoty przez K. Mannheima i innych, dla których każda ideologia jest postacią oszustwa, fałszowania wartości. Do pewnego stopnia jest, jeżeli rozpatrujemy ją w kontekstach teorii prawdy, ale z drugiej strony winniśmy pamiętać także o tym, że także te nieprawdziwe idee nadają formy życiu, a ono nie jest już takim oszustwem.

Mimo to, prawie wszystko w świecie społecznym, dzieje się pod płaszczykiem ideologii – tak sugeruje D. Morris – z pozoru bywają to kwestie ideałów, zasad moralnych, ale w rzeczywistości są to owe „łańcuchy”, jakimi krępują nas przede wszystkim politycy i jednostki i grupy mające wpływ na politykę, a mający na celu własne korzyści i posiadający władzę symboliczną²⁹. Politycy także zdają sobie sprawę z tego, że idei nie odrzuca się w wyniku negatywnych rezultatów eksperymentów naukowych – zauważała A. Motycka³⁰. One bywają przecież niemierzalne, niekiedy nadczasowe, obudowane setkami bezdyskursywnych mitów i doraźnych mityzacji. Ale czasami są także statyczne za sprawą nadmiernego obudowania ideologii mitami (ideologia komunistyczna), czasami zbyt statyczne, by kreować czyny i tak było z implodującą szybko ideologią socjalizmu. Sam dyskurs ideologiczny – zauważał Althusser – jest systemem zamkniętym. Jako taki może stawiać przed sobą tylko takie problemy, które potrafi rozwiązać. Chcąc pozostać bezpiecznym w wyznaczonych granicach musi unikać pytań grożących wyjściem poza te granice³¹, ale wtedy staje się rytuałem co-raz bardziej obcym wyznawcom.

Ideologie są swego rodzaju „świeckimi religiami” opartymi o fundamenty mityczne i obowiązują tu prawie te same reguły, co w religiach bez przymiotników. Nie chcąc burzyć gmachu ideologii budowanego

²⁷ S. Bercovitch, *Problem ideologii w czasach niezgody*, [w:] *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej amerykanistyki*, Kraków 2004, s. 137.

²⁸ A.M. Schlesinger jr., *The Politics of Upheaval*, Boston 1988, s. 147.

²⁹ D. Morris, *Ludzkie zoo*, s. 111.

³⁰ A. Motycka, *Rozum i intuicja w nauce*, Warszawa 2005, s. 41.

³¹ J. Storey, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej. Teorie i metody*, Kraków 2003, s. 36.

przez dziesiątki lat, nie zadajemy pytań mogących kwestionować jakiś jej filar, jakiś wielki mit-archetyp. Próba naruszenia jakiegoś dogmatu może oznaczać naruszenie fundamentów całej budowli i zagrozić jej ruinę, a przynajmniej pochyleniem. Dlatego też o wiele bezpieczniej dla władców symboli jest zastąpić ideowy dyskurs rytuałami, a zwykle jest to możliwe w przypadku ideologii dominującej, która potwierdza się jako trwały system wiary. Tworzymy wtedy system swoistej „religijności” ideologicznej i nietrudno zauważyć, że jej formy są przejęte z religijnych, a te tworzone na wzorach tak starych jak społeczności ludzkie. Rytuały są z pewnością źródłami siły nie tylko dla liderów, ale także wyznawców³². Widząc, słysząc depozytariuszy swoich prawd wierzący umacniają się w wierze, potwierdzają swoją tożsamość, umacniają poczucie wspólnoty, aktywizują się do czynów w imię idei pod warunkiem, że są już wyznawcami, nie akolitami wiary. Bycie wyznawcą jest już znakiem tożsamości.

Ideologie byłyby martwe bez wywodzących się z magii i wciąż magicznych rytuałów będących jakby fizycznym potwierdzeniem istoty mitów. Dla teoretyka rytuał to symbolicznie uporządkowany składnik każdego działania zbiorowego³³, ale dla nas, przyjmujących, że działania są poprzedzane ideami, rytuał to także konfirmacja idei. Tylko dzięki temu staje się ona częścią sfery *sacrum*. Dzięki nim wyznawcy umacniają poczucie tożsamości, czują więź z innymi wyznawcami, nawet jeśli jest to uczestnictwo mediowane przez prasę, czy telewizję, a te media fałszują idee jeszcze bardziej, dysponując mocami ich „obiektywizacji”. Wydaje się, że znacznie przyczyniają się do tworzenia złudzeń spełnienia.

Sama rytualizacja ideologii, choć niezwykle ważna w zdobywaniu i przywiązywaniu wyznawców, nie wystarcza, tak jak nie wystarcza wymuszane uczestnictwo w życiu politycznym (wiecowe, telewizyjne) i mamy na to sporo potwierdzeń. Kolektywne idee i wierzenia w ideały albo przynajmniej w doskonały system polityczny muszą być podparte wiarą, że jest on rzeczywiście możliwością stworzenia lepszego świata, bo bez takich wizji preradzających się w konkretne projekty i programy aktywizacja wielkich grup społecznych zdaje się niemożliwa i tu potwierdzanie takich supozycji nawet nie zdaje się konieczne. Ale łatwiej je zrozumieć, jeśli widzimy jak w Europie naszego czasu zanikają przejawy wiary w idee demokracji, która miała być remedium na wszystkie nasze bolączki, miała być tłem prawdziwego zbawienia, a stała się tylko rytuałem. Tylko część społeczności została do niej prze-

³² J.K. Galbraight, *The Anatomy of Power*, Boston 1983, s. 44.

³³ E.W. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna*, Kraków 2003, s. 20.

konana, uwierzyła w to, że rzeczywiście przynosi ona widome korzyści, część zaś, konfrontując nowe idee z rzeczywistością, odkryła, że jest daleka od spełnienia się w równości czy sprawiedliwości i spontanicznie manifestuje swoją niewiarę, zarówno w krajach „starych”, jak i „nowych” demokracji. Tu o braku tożsamości między ideą a wyznawcami w znacznej mierze przesądzają odnoszone przez nich korzyści i pojawia się ten pragmatyzm ludzi, którzy swoją identyfikację ideową opierają raczej na imponderabiliach niż generaliach, a owe imponderabilia to pieniądze, dobra materialne, spokój, gwarancje bezpieczeństwa. Dla zagwarantowania tych nabytych wartości i dóbr potrzebują takich form, które zapewnią stałość ich posiadania i będą zawierać tym, którzy pokuszają się o danie takich gwarancji. Mityczna demokracja takich form nie zapewnia, choć tak często twierdzi się, że tak i wiara w to, że jest właśnie tak podtrzymuje ją jak kroplówka.

Gdzie świat – powiada filozof – z powodu przyspieszenia zmian, staje się coraz bardziej złożony, tam ten świat wymusza uproszczenia, a każde uproszczenie oznacza życiowe kłamstwo³⁴. Szukamy takich kłamstw poszukując siebie w świecie ludzi i, opierając się na swych gronach wierzeń, odnajdujemy je w zbiorowych ideologiach wiążąc się nimi na dłużej lub krócej nie zawsze wiedząc dlaczego z lewicowca stajemy się prawicą. Czasami samo przyjęcie ideologii oznacza zaangażowanie się w jej realizację wspólnie z innymi współwyznawcami, choć praktyka społeczna wskazuje, że czasami, miast działania, jest to tylko bierna akceptacja, a ta, tylko akceptacja świadczyć może o słabości ideologii, o braku horyzontu obietnicy. Tu znowu zwracamy uwagę na regulacje typu idealistycznego, jak nazywają to psychologowie społeczni, czyli na zaakcentowanie rozbieżności między ideałami a praktyką społeczną. Jeśli takie rozbieżności są wyraźne, wówczas jednostka jest skłonna do odejścia od ideologii i szukania innej i tu spore znaczenie miewają także motywacje egotyczne, a wedle L. Discha, teoretyka systemów politycznych, „racjonalny” wyborca zwykle decyduje o wybraniu takiej orientacji ideowej, która da mu jak najwięcej korzyści materialnych, czyli pomoże w zbawieniu doczesnym³⁵.

Co do tego nie miał także złudzeń R. Conquest, powiadający, że ideologie obiecujące ludziom zarówno obronę ich tradycji, jak i bezbolesny, niosący powszechny dobrobyt rozwój ekonomiczny w warunkach równości i sprawiedliwości zawsze znajdują chętnych słuchaczy³⁶. Nie zawsze jednak mają one znaczenie kluczowe, zwłaszcza w społecznościach zrytualizowanej latami wiary w wielkość idei, która nie przynosi

³⁴ O. Marquard, *Apologia...*, s. 87.

³⁵ L. Disch, *The Tyranny of Two Party System*, Cambridge 2002, Cambridge 87.

³⁶ R. Conquest, *Przeszłość pewnego złudzenia*, Poznań 2002, s. 101.

widomych oznak spełnienia. Tak było z wiarą w jakość idei kultywowanych przez ideologie socjalizmu w ich wielu odmianach. One, statyczne, starzejące się, przestały pełnić swoje role na długo przed upadkiem „komunizmu”, kiedy wiara w nie zetlała zupełnie. Nawet ludzie tzw. aparatu byli zasadnie podejrzewani o bezbożnictwo pragmatyzmu, a wielu z nich przyznawało się do tego publicznie i nie myślimy tu o „pragmatyku” A. Kwaśniewskim.

Każde nowe wyzwolenie niesie za sobą niebezpieczeństwo nowej niewoli – powiadał R. Aron i miał swoje racje, jeżeli myślał akurat o ideach³⁷. Właśnie w naszym czasie mówi się o tym, że wyzwoliliśmy się z okowów wielkich ideologii, że nastąpił ich zmierzch, a w ich miejsce motorem polityki stało się znowu *sacrum* – tak widział to C. Jean w swojej rozprawie o geopolityce, mający na myśli powrót wielkich religii i ich nowe role polityczne. Naszym zdaniem nie zmieniło się aż tak wiele, z tym, że w społecznościach jednak protopolitycznych, pojawiły się nowe systemy wiary z mocną legitymacją religijną, ale religie w nich wykorzystywane są na sposób czysto instrumentalny. Choćby tak zwane „fundamentalizmy” prezentują się jak wielkie herezje, których związki z religiami macierzystymi zdają się mocno wątpliwe, choć niewątpliwie są to nowe reinterpretacje soteriologii „właściwej”. Jeśli porównamy je z obumierającymi wielkimi ideologiami, zauważymy, że i fundamentalizmy są opierane na tych samych archetypach mitycznych i religijne sztafaze nie powinny nas mylić. Te fundamentalizmy, jeśli mamy na uwadze islamskie, są ideologiami biednych, wykluczonych, marzących o swojej pełni równości i sprawiedliwości, a powinniśmy pamiętać o tym, że bieda i przemoc zawsze idą ze sobą w parze, co zauważał M. Duffield³⁸ i mogą owocować uciekaniem się do takich metod jak terroryzm. Co zaś do upadku wielkich ideologii, czyli kapitalizmu i socjalizmu, to zauważamy raz jeszcze, że one rzeczywiście straciły swoje moce, tracąc możliwości tworzenia horyzontów zbawienia dla tych, którzy sądzą, że już są zbawieni. Są, wedle siebie, zbawieni, ale chcą wierzyć, poszukują wiary uzgadniającej ich ze światem, innymi i samymi sobą. Namiastką takiej wiary, takiej ideologii jest konsumpcjonizm, o którym niżej.

R. Bacon pisał dawno temu, że religia jest najmocniejszym spoiwem społeczności ludzkiej jakby zapominając o konfliktach religijnych, które dzieliły, miast łączyć, ale mając swoje racje, wydaje się nam, że pisząc o religii w swoim czasie myślał jednak o wierze immanentnej. Ta spaja wszystkich bez względu na kolor skóry, narodowość i... religię. A spo-

³⁷ R. Aron, *Opium intelektualistów*, Warszawa 2000, s. 38.

³⁸ M. Duffield, *Global Governance and the New Wars*, London 2007, s. 121.

iwem najmocniejszym są idee kreujące spójne światopoglądy, niekiedy zmuszające wręcz do działań jednostkowych i zbiorowych. Potocznie są to poglądy jednostki na świat, a więc przekonania normatywne, wartościujące odnoszone do natury świata, Boga, społeczeństwa, służące umocowaniu się w świecie, zbiorowości. Jednostkowe światopoglądy są organizowane przez idee i zdaje się, że idee spełniały takie role już w czasach, które są dla nas nie historią, ale antropogenezą. Pierwotną ideą, symbolizowaną na tysiące sposobów, zdaje się idea przetrwania, żywotna od zarania ludzkości. Nie wiemy o tym wiele, ale literackie wizje H. Rosny'ego i filmowe J.J. Annaud z *Walki o ogień* są przekonującą próbą potwierdzenia pierwotności takiej idei, która niewiele straciła z atrakcyjności. Wciąż walczymy o „ogień”, tyle że nie o ten sam.

Dziś wiara w idee pozostała taka sama, a może nawet jej potrzeba stała się jeszcze większa po upadku wielkich ideologii tam zwłaszcza, gdzie tak wielkie są pragnienia spełnienia. Ich brak zdaje się owocować regresem, powrotem ku protoideologiom, zauważalnym nie tylko wśród tych, którzy uzurpują sobie prawa obrony biednych i uciśnionych. Ci, w wielości społeczności, będąc większością, zawsze znajdują gorliwych obrońców, zdających sobie sprawę z siły masy, a tworzących dla nich aktywizujące wizje zbawienia. Ten nawrót to nie tylko owe egzotyczne „fundamentalizmy”, ale także nowe postaci wiary w społeczeństwach bogatych. W jakimś stopniu zanikły racjonalizowane, legitymizowane nauką ideologie spajające zbiorowości polityczne i społeczne i ich miejsca zaczęła zajmować wiara bezrefleksyjna, wynikająca z tego, co teoretyk bardzo uczenie nazwał niemożnością zasymilowania pewnego poziomu rzeczywistości wobec naszej świadomości, a my możemy nazwać to niezdolnością do zrozumienia najprostszych zjawisk.

„Ideolodzy” dostarczający gotowych i najprostszych wyjaśnień złożoności świata mogą zdobyć grupy pragnące za wszelką cenę zrozumieć jak najmniejszym wysiłkiem siebie, swoje role społeczne, a to jest im tak potrzebne jak chleb. Czasami to, jak się określają, nie ma większego znaczenia dla nich samych. Liberal może okazać się konserwatystą albo, co jest ciekawą hybrydą, liberalnym konserwatystą, czy na odwrót. Nie przypadkiem w tych wyjaśnieniach istoty świata miejsce centralne zajmują wizje zbawienia. Jedną z takich propozycji są idee uniwersalistów postulujące kreowanie świadomości globalnej. Ci jednak, stawiając na miejscu pierwszym zbawienie zbiorowe, nie chcą zrozumieć tego, że indywidualne zawsze będzie planem pierwszym. Oni wydają się być przekonani, że szlachetność intencji jest najlepszą legitymacją, że zbiorowe spełnienie możemy postawić nad swoim, ale nie zawsze tak bywa.

Potrzeby reintegracji na prostych poziomach Ja zaspokajać zaczęły protoideologie, które istniały „od zawsze”, ale w ich nowej postaci zaczęły interesować ludzi nauki od czasu, kiedy w nauce zaczęto przywiązywać większą wagę do ruchów populistycznych i do pewnego stopnia odmityzowano „święte” ideologie, znowu z opóźnieniem kilku dekad. W samych początkach tego zainteresowania niezbyt fortunnie potraktowano protoideologie jako postaci „fałszywej” wiary, co nie wydaje się zbyt szczęśliwe, jak już zauważaliśmy, gdyż podówczas ideologie mogłyby uchodzić za wiarę „prawdziwą”, a to już zdaje się sporą przesadą. Zdaje się, że nie przypominano sobie na czas refleksji Condillaca: „Ludzie prości i filozof z tych samych wrażeń dobywają zupełnie inną wiedzę”³⁹. Ci zaś, którzy w ogóle nie potrafią „dobyć” takiej wiedzy, oglądają się na zachowania innych ludzi, uruchamiają swoje rezerwuary wiary i jeśli poczuja, że są w tej samej przestrzeni mitycznej, co organizator, podówczas są w stanie zawierzyć mu, niekiedy nawet oddać się na dobre i złe w imię tego zbawienia. A wiemy skądinąd jak łatwo przy pomocy nawet niespójnych haseł jest nakłaniać wielkie wspólnoty ludzkie do działań wręcz samobójczych, a takimi były i są częste wybory polityczne legitymizujące wojny, ludobójstwo. I tu nie możemy nie przywołać maksymy przewrotnego M. Ridleya; „Milion ludzi nie może się mylić, chyba, że by się mylił”⁴⁰.

Pozbawieni swoistej „głębi ideologii”, czyli możliwości częściowej racjonalizacji systemu wiary, pozostawieni samym sobie, ludzie – wyznawcy protoideologii – są w stanie poruszać się tylko na poziomie najprostszych metafor, poziomie „przedrozumienia” często bywają skłonni interpretować je literalnie, bez analizy, refleksji, relatywizacji, na które ich zwyczajnie nie stać. Dla nich wolność, równość czy sprawiedliwość muszą przybierać formy idealne, muszą odnajdywać mocne potwierdzenia w praktyce życiowej, podczas gdy wyznawcy znajdujący się na poziomach ideologii są w stanie zrozumieć wszystkie ograniczenia i w swoisty sposób akceptować brak pełnej tożsamości między mityzowanymi symbolami a rzeczywistością. Te poziomy protoideologii interesują nas szczególnie, gdyż ostatnimi czasy tak często „poważne” partie bywają, nie tyle podejrzewane, co coraz częściej oskarżane o populizm bez większych konsekwencji, a bierze się to z przekonania, że populizm jest zły, dlatego, że jest zły. Dodajmy, że wcale nie bezzasadnie, choć być może sami politycy nie wiedzą o tym, że stają się populistami. Inaczej nie można trafić do jednostek prelogicznych, a są to przecież miliony wyborców, których trzeba zdobywać wszelkimi sposobami. Są to

³⁹ E.B. de Condillac, *Traktat o wartościach*, Warszawa 1958, s. 247.

⁴⁰ M. Ridley, *O pochodzeniu cnoty*, Poznań 2000, s. 207.

wielkie rezerwuary głosów dla niezmiennie kontrowersyjnego K. Wilbera, który uważa, iż jest to około 40% populacji⁴¹, a można suponować, że jednak więcej i będzie jeszcze więcej. A w takim miejscu już trzeba pytać o konsekwencje polityczne.

Dla Levy-Bruhla taka prelogiczna umysłowość dokonuje syntez bez wstępnych analiz, których po prostu nie jest w stanie dokonywać. Związki między nowymi wyobrażeniami są tu na ogół dane wraz z zakodowanymi już wyobrażeniami, zwykle prymitywnymi. Umysłowość logiczna zaś najpierw trawi tworzywo myślenia, poddaje dysocjacji, klasyfikacji. W jej przypadku sądy opierają się na w miarę ściśle zdefiniowanych pojęciach, które są dziełem uprzedniej pracy logicznej. Ale ilość umysłowości logicznych stale się kurczy, są one spychane na marginesy życia, a w centrum zainteresowań polityków demokratycznych znalazły się prelogiczne i te nie są zbyt zainteresowane zdobywaniem tej mniejszości i widać, to choćby w ich praktyce politycznej. Trudno odnaleźć ślady wysiłków dla zdobycia poparcia „wykształciuchów” w deklaracjach polskich polityków wszystkich odcieni. Czyżby nie dlatego, że tak mało w nich wiary?

Chcąc pozyskać elektoraty z protoideologicznego poziomu rozumienia liderzy polityczni muszą używać najprostszych i skutecznych środków do ich przekonania, przywołują „czyste”, idealne postaci równości czy sprawiedliwości, co wcale nie znaczy, że mają zamiar walczyć w praktyce o pełny egalitaryzm czy poszerzać zakresy wolności, o jakich mówią. Owo poszerzenie ma zwykle charakter pozorny – politycy odwołują się do emocji z nadzieją, że na czas jakiś poruszą serca i przekonają rozumy⁴². Robią to w imię doraźnych korzyści nie oglądając się na przyszłość, co zbyt często kończy się spektakularnymi klęskami polityków czy partii zdobywających władzę, a często takie zdobycie bywa początkiem upadku. Ta praktyka bywa całkiem inna w przypadku „klasycznych” partii populistycznych. Z naszych obserwacji wynika, że specjaliści od marketingu nie zdają sobie jednak sprawy z tego, iż skuteczność ich działań powinna wynikać z przynajmniej dobrej znajomości przestrzeni mitycznych odbiorców, a tak raczej nie jest. Zbyt często, próbując przekonać do swoich propozycji, mieszają środki, ich zdaniem skuteczne wobec środowisk podatnych na proste przesłania i tym sposobem utwardzają tylko elektorat przekonanych, czyli tych, których przekonywać nie trzeba, gdy ich wiara stała się podstawą dla potwierdzania tożsamości. Ta mocna wiara jest wiarą w to, że tylko depozytariusze ich prawd poprowadzą ku samobzawieniu. Ale także ona eroduje

⁴¹ K. Wilber, *Integralna teoria wszystkiego*, Poznań 2006, s. 30.

⁴² A. Pratkanis, E. Aronson, *Wiek propagandy*, Warszawa 2003, s. 181.

za sprawą niejako automatycznych regulacji idealistycznych, czyli tych stałych mechanizmów konfrontacji idei z rzeczywistością.

Sytuując wyznawców protoideologii w przestrzeniach mitów-archetypów i ograniczonych kręgów symboli badacze zauważają, że czasami bez sprzeciwu przyjmują oni gotowe konglomeraty alegoryczne, symboliczne (w tym aksjonormatywne) przez prymitywne formy socjalizacji politycznej, a takie zbitki zwane są bardzo różnie. W naszym czasie funkcjonujący na poziomach protoideologii członkowie społeczności zwykle przyzwyczajają się do statusów obserwatorów, nie aktywnych uczestników życia politycznego, oczekują, że ich wybrańcy pomogą im spełnić się w trudnej rzeczywistości, a im jest trudniejsza, tym mocniej chcą zawierzyć poszukując zbawcy, soterą, swojego Mojżesza. Czasami zdają sobie sprawę ze swojej zewnątrzsterowności, czasami, w imię lepszego dla siebie świata, aktywizują się przyjmując role „żołnierzy z kartkami wyborczymi” wierząc w swoją podmiotowość, choć często bywa to wiara kilkudniowa. Zwykle kierują się opiniami innych, imitują zachowania, zwłaszcza wtedy, kiedy ich położenie jest niepewne i gorliwie poszukują zbawców. Wiara wyznawców na tych poziomach jest zwykle głębsza, ale, na co wskazują badacze, czasami ludzie tak głębokiej wiary łatwiej tolerują odstępstwa od deklarowanych zasad uważając, że sama wiara wystarczy by być innym, lepszym i zdaje się, że dla potwierdzenia takiej supozycji nie trzeba sięgać do Savonaroli czy Torquemady, starczy przyjrzeć się reakcjom rodziny toruńskiego radia albo „obrońcom krzyża”. Nie nazywamy takiej wiary fanatyzmem nie wiedząc jak sprecyzować istotę tej niezwykle pojemnej metafory.

To raczej tylko wiara, głęboka, bezrefleksyjna w wyrazistych *soterów*, która rodzi całkowite, pełne zawierzenie połączone tak często z gotowością deprawującego poddaństwa. To rodzaj trwałej w społeczeństwach fascynacji totalitarnością – powiada Schnedelbach – a ona ma coś wspólnego z obietnicą uwolnienia nas jednym pociągnięciem od mozołu i trudu pracy⁴³. Zgadza się z taką, choć bardzo metaforyczną, próbą określenia zjawiska zauważamy, że ma jednak wiele wspólnego z takim pragnieniem, jeśli przyjrzymy się totalitaryzmom z komunizmem na czele. Pamiętając o wielkich rezerwuarach nadziei zbiorowych, o częstym chichocie historii, chcemy zacytować zdanie sarkastycznej i prowokacyjnej S. Drakulić: „Jeszcze nie przeżyliśmy komunizmu i nie ma się z czego śmiać”⁴⁴. Ideologie obiecujące pełnię zbawienia, zwłaszcza materialnego, będą się pojawiać dopóty, dopóki będą istniały horyzonty zbawienia, a wydaje się, że te są tak żywotne, nieodganiane

⁴³ H. Schnedelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, Warszawa 2001, s. 160.

⁴⁴ S. Drakulić, *How we Survived Communism and even Laughed*, New York 1992, s. XI.

jak sam człowiek. Nie ma wielkiego znaczenia to, jak będą nazwane, jesteśmy przekonani, że pozostaną częścią życia i będą generowały zachowania zbiorowe. Dziś łatwo dostrzec, że takie wizje zawłaszczają ci, którzy są kojarzeni z „lewicami”, a inni ideologowie chyba jakby oddali w dzierżawę tzw. lewicom horyzonty zbawienia, przy czym ta umowna lewica zbyt często nie wie, czym one są, jakie pełnią rolę.

Wspomnieliśmy, że na poziomach protoideologii powstają „ruchy populistyczne” i niektórzy obserwatorzy zdumiewają się tym, że takie ruchy mogły korzenie się w krajach tzw. „starych demokracji”, bo nie były i nie są od nich wolne Stany Zjednoczone, W. Brytania, Francja. Takie spontaniczne reakcje, będące wybuchami wiary, mogły i będą się korzenieć dopóty, dopóki nie zabraknie człowieka archaicznego, mitycznego, magicznego, który będzie poszukiwał możliwości spełnienia się w doczesności przy pomocy pośredników, przewodników. Ich pojawienie się zaś można traktować jako brak wiary człowieka archaicznego w możliwość spełnienia w zastanych warunkach. Starczą mu wyjaśnienia, że przyczyny zła, jego niedoli tkwią właśnie tam, a nie gdzie indziej, że on jest solą społeczności, a aktualnie rządzący są jego wrogami zamierzającymi odebrać mu jego wolności i dobra. I czasami nie jest zbyt ważne, gdzie mieści owo „tam”, dla niego zawsze znajdzie się jakieś miejsce. O sile albo słabości umownego populizmu przesądza wiele czynników, ale zawsze znaczącymi są ci, którzy organizują przestrzenie mityczne potencjalnych wyznawców i tu przywołamy J. Haidera w Austrii, choć nazywanie go populistą także jest tylko próbą etykietowania.

Badacze ruchów populistycznych zauważają, że do gron zwolenników populizmu zwykle należą grupy wykluczonych, ale już rzadziej wspominają o tym, że o wykluczeniu najczęściej przesądzały wykształcenie i kwalifikacje, jakie sytuują ich w określonych przestrzeniach mitycznych, określają aspiracje spełnienia materialnego i intelektualnego. Przyjmuje się, że słabo wykształceni zwolennicy prostych idei integrują się na swoistej bazie protoideologii i tam pragną artykułować, bronić jak potrafią swoich nieokreślonych interesów, ale nie tylko, gdyż obrona tożsamości także jest dla nich ogromnie ważna, tym ważniejsza, im mniej mają dóbr. Wtedy, kiedy zagrożone są podstawy egzystencji, gdy lęk budzi niezrozumiały, zbyt szybko zmieniający się świat, wzrasta się potrzeba potwierdzania tożsamości celów wśród jednostek o podobnych statusach, oznaczająca także poszukiwanie siły dzięki przynależności do grupy, postrzegania siebie jako części społeczności, która znajduje się w podobnym stanie i chce dla siebie lepszego życia. Jeśli pojawi się organizator rozumiejący istotę ich przestrzeni mitycznej, to tworząc nowy koagulat idei będzie mógł porwać za sobą te grupy, które znajdują się w takiej przestrzeni.

Takimi zdolnościami organizatorskimi wykazywali się choćby ci „władcy symboli”, którzy tworzyli nowe grona wierzeń w okresie wielkich załamań ekonomicznych i degradacji społecznej milionów. Jeśli przyjrzymy się bliżej tym władcom, możemy znaleźć sporo przesłanek do wniosku, że wielkie rewolucje, od francuskiej po październikową, zostały dokonane przez wyznawców protoideologii, którym starczyły najprostsze hasła obiecujące wyzwolenie i realizację wielkich wizji spełnienia. Idąc dalej możemy zauważać, że protoideologią – wielkim systemem wiary w rychłe zbawienie były i komunizm i faszyzm. Przyglądając się tym postaciom wiary możemy przypomnieć zdanie B. Barbera i uznać, że wiara może być najbardziej szlachetną, a zarazem najbardziej toksyczną siłą wśród tych, którzy są prawdziwymi wyznawcami.

Hipostazami tak silnej wiary bywali i bywają przywódcy zwani charyzmatycznymi, pośród których przez wieki poszukiwano *soterów* i poszukiwania których są emanacją tęsknot za nieoczekiwanymi zbawcami. Charyzma to raczej nie to, o czym pisał M. Weber uważający, że charyzma to niepowседневne cechy jakiejś osobowości, z racji której jest uważana za obdarzoną zdolnościami nadprzyrodzonymi⁴⁵. Nie wiemy zresztą jak mają objawiać się te zdolności, czy mamy ich szukać w transcendencji, czy immanencji, szukać aureoli czy tylko aury? Mając wiedzę o próbach kategoryzacji charyzmy chcemy zauważyć, że charyzma oznacza pełne, bezkrytyczne zawierzenie jakiemuś przywódcy transformacyjnemu przez jakąś zbiorowość, która dla potwierdzenia swojej wiary w niego obdarza go niepowседневnymi cechami, ale nie nadprzyrodzonymi, bo takich nawet nie chcemy sobie wyobrażać. Taka osobowość staje się dla wyznawców hipostazą nadziei, przewodnikiem w lepsze jutro. Dla innych grup społecznych taki „charyzmatyk” może być nawet przedmiotem niewybrednych żartów. Nie zawsze pozostaje charyzmatykiem do końca życia czy działalności politycznej, zawierzenie można utracić przez zwykłe niekonsekwencje, niezgodność słów z czynami. Politykiem zawierzenia był A. Lepper, którego z niechęcią zwiemy charyzmatykiem, a jeśli teraz spróbujemy zliczyć szeregi jego wyznawców?

Kiedy próbujemy poszukiwać tła wielkich i „mniejszych” ideologii, podówczas bez trudu dostrzeżemy liczne zapożyczenia z treści i form religii, dzisiaj zwłaszcza, kiedy z pozoru religijne fundamentalizmy wykazują cechy czysto polityczne⁴⁶. Pojawiają się tam archetypiczne treści odwiecznej walki dobra ze złem i owo zło zwykle hipostazuje się

⁴⁵ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 181.

⁴⁶ R. Corm, *Religia i polityka w XXI wieku*, Warszawa 2007, s. 37.

wyobrażeniami przeciwników czyniąc z nich dzieci Szatana, sługi Zła czy jeszcze bardziej wyrafinowanie. Każda ideologia, w tym te mutacje fundamentalistyczne (o których jednak też nie bardzo wiadomo czym są) obiecuje przede wszystkim spełnienie w doczesności i tu inwencja ich twórców często bywa skażona eschatologią religii dominującej. Nie każda potrafi to czynić tak, by zjednać wielkie grupy społeczne. I sądzymy, że takie, jak się wydaje, skazane są na zanik.

Zamiast wielkich, obumierających, czy, jak chcą inni, już umarłych ideologii chcemy zaprezentować jakoś nazywaną czasami (wspomniany J. Baudrillard) ideologią zbawienia, jaka rzekomo wypełnia pustkę ideową ostatnich dekad i jest potwierdzana coraz to nowymi poziomami. Zasługuje na uwagę jako „ideologia” epoki globalizacji, jeśli rację ma G. Soros uważający ją za ideologię wytworzoną przez siły globalizacji⁴⁷. Konsumpcjonizm, jaki chcemy w tym miejscu zbliżyć miast choćby komunizmu, konserwatyzmu czy liberalizmu, jest jakimś surogatem nieustannego zbawiania, potwierdzania tego zbawiania, obudowanego zasadami przyjemności, co czyni go uniwersalnym w społecznościach względnego dobrobytu. Dla Baudrillarda jest to ideologia totalnej organizacji codzienności, totalne ujednoludnienie, gdzie wszystko zostaje wyparte przez łatwość, prostotę i przejrzystość abstrakcyjnego szczęścia, określonego wyłącznie przez zniesienie napięć⁴⁸.

Służąc potrzebom producentów i polityków – ta „ideologia” zdaje się być nową postacią hedonizmu obróconego tylko na rzeczy materialne, choć wiele mówi się i pisze o konsumpcji dóbr duchowych, ale nietrudno zauważyć, że zwykle takich, jakie są towarem, jaki można sprzedawać za godziwą cenę. Tenże konsumpcjonizm rozumiany jako masowe spożycie nie tylko dóbr materialnych, stał się znamieniem epoki przełomu nowoczesności, czy, jak kto woli, ponowoczesności Ta swoista „ideologia”⁴⁹ (a może tylko protoideologia) ostatnich dekad wieku XX i już naszego stulecia pełniła i pełni znaczące role społeczne, których nie można nie docenić, ale przeceniać także nie, jeśli zważymy, że taka jej postać stoi jednak w sprzeczności z ideami produktywności, pracy, dyscypliny dominującymi w odchodzącej nowoczesności⁵⁰.

Z pewnością konsumpcja na uśrednionych poziomach jest czynnikiem integrującym, stabilizującym, z pewnością znakomicie organizuje porządek ekonomiczny i społeczny, z pewnością pacyfikuje nastroje sytych, ale i określa aspiracje głodnych, którzy w społecznościach kon-

⁴⁷ G. Soros, *Nowy okropny świat*, Warszawa 2006, s. 117.

⁴⁸ J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna*, s. 14.

⁴⁹ M. Bogunia-Borowska, M. Śleboda, *Globalizacja i konsumpcja. Dwa dylematy współczesności*, Kraków 2003, s. 157.

⁵⁰ E. Fromm, *Mieć czy być?*, Poznań 2003, s. 40.

sumpcyjnych są mniejszością, a także tych, którzy znajdują się poza ich marginesami. Partycypujący w masowej konsumpcji są zwykle gotowi oddać wiele za zapewnienie stałego lub względnie stałego poziomu dobrobytu – tej namiastki zbawienia, by konsumować przyjemności i to nie w kształtach stworzonych przez Greków, Rzymian, choć charakter codziennych przyjemności zmienił się niewiele. Z pewnością konsumpcja jest także punktem odniesienia dla relacji międzyludzkich, współtworzy układy stratyfikacji, neutralizuje lęki społeczne i indywidualne (choć może rodzić też nowe, z lękiem o utratę dotychczasowych statusów na czele, o czym najlepiej wiedzą dłużnicy), wspomaga mechanizmy sprawowania władzy i kontrolę systemową. Społeczeństwo prawdziwie konsumpcyjne zaś to już system przymuszania do konsumpcji, społeczeństwo tresowane i konsekwentnie wdrażane w konsumpcję – uważał ze sporą przesadą promujący je J. Baudrillard⁵¹. Alu tu już musimy zauważyć jedno. Konsumpcję poprzedza konieczność zarobienia na nią, pierwotna i ważniejsza i dziwne jest to, że teoretycy zwykle o tym zapominają fascynując się przede wszystkim sposobami konsumowania. Tu także pojawia się przesłanie z opowieści o Midasie chyba inspirujące D. Kortena. Przefrymarczenie życia za pieniądze – pisał ten autor – to fatalny interes, ponieważ to życie i tylko ono, nadaje wartość pieniądзом⁵².

Prawie zbawieni obywatele sytego świata chętnie zawierzą tym, którzy będą obiecywali jego pełnię jak najmniejszym kosztem. Miał swoje racje B. Pascal, kiedy pisał, że człowiek ceni tylko tych, którzy zaspokoją wszystkie jego potrzeby⁵³ i nie był pierwszym z tak mówiących. Prawie zbawieni, gdyż nieograniczona konsumpcja jest jeszcze marzeniem bogatych, sprowadzanym na ziemię przez rzeczywistość. Oto badania Eurobarometru z 1993 roku przyniosły informacje, że 2 na 3 mieszkańców Europy jest przerażonych biedą w sąsiedztwie⁵⁴. To już zdaje się burzyć niby nieograniczoność konsumpcji. Ale nawet ci „nowi biedacy” partycypują w masowej konsumpcji wielu towarów, wymuszanej przez producentów starających się sterować efektywnym popytem przy pomocy dostępnych środków. Rynek telefonii komórkowej zdaje się dobrym tego potwierdzeniem, a to tylko mały segment wielkiej przestrzeni. Zapewne korporacje marzą tylko o takim poziomie konsumpcji, jaki pojawił się w głośnej dystopii F. Pohla i C.M. Korblutha *The Space Merchants*, a w niej istniał jej przymus i każdy obywatel szczęśliwego państwa musiał wykonać swoją konsumencką normę,

⁵¹ J. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne*, s. 94.

⁵² D. Korten, *Świat po kapitalizmie*, Łódź 2002, s. 75.

⁵³ B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1983, s. 36.

⁵⁴ R. Hudson, A.M. Williams, *Re-shaping Europe*, [w:] *Rethinking European Welfare State*, eds J. Fink, G. Lewis, London 2001, s. 48.

a jeśli nie, narażał się na poważne konsekwencje. Na razie są to tylko marzenia i producentów i wielu konsumentów, ale zdaje się, że te marzenia będą kultywowane, żywe. Siła codziennego życia – pisał J. Fiske – ta mizéria codzienności, mimo pozorów dobrobytu, sprawia, że będą się w nas rodziły nowe pragnienia spełnienia⁵⁵.

Społeczeństwo konsumpcyjne to już nowa jakość charakteryzująca się inspirowaniem dążenia do wykorzystywania konsumpcji jako środka do podkreślania własnej odrębności i niepowtarzalności. Ponoć pojawiło się i to już w nowoczesnej postaci w latach 20. XX wieku w Stanach, ale temu zdaje się przeczyć margines nędzy obejmujący wówczas około 20% społeczeństwa amerykańskiego⁵⁶. Przyjmuje się jednak, że pojawiło się i takie właśnie społeczeństwo narzuca konieczność ogromnej ilości decyzji o charakterze konsumpcyjnym, a także konieczność nabywania wiedzy o nowych przedmiotach konsumpcji. Konsument dysponujący wiedzą o funkcjonowaniu nowych produktów i technologii ich wytwarzania staje się w oczach innych konsumentów kimś wyjątkowym. Jest człowiekiem wyjątkowym, uzgodnionym z wymogami narzuconymi przez kreatorów stylu życia, opinii, idei⁵⁷. Nie zauważa, że oczywistą konsekwencją konsumpcjonizmu staje się prawdziwe jego urzeczowienie, a nawet upodmiotowienie produktu w tej relacji człowiek-produkt i to już nie jest zagrożenie, a prawie nobilitacja.

Dla wielu, bo z pewnością nie wszystkich konsumentów naszego czasu, obietnice i nadzieje sprawiają – jak zauważał Bauman – że zaspokojenie potrzeby pojawia się wcześniej niż sama potrzeba i takie obietnice już będą większe niż te potrzeby⁵⁸. Ale o samym upodmiotowieniu produktu, jak i istocie potrzeb w naszym czasie w znaczącym stopniu przesądza wszechobecna reklama poszukująca coraz to nowych form ekspresji w celu zdobycia nowych klientów. Wedle specjalistów ta reklama stwarza nowy typ fikcji roszczonej sobie prawo do bycia prawdą, składnikiem świata rzeczywistego. Fikcja reklamowa jest praktyką podróbki, metaetycznym pastiszem fikcyjności i fizykalności – pisze teoretyk nie zaspokajając jednak naszej potrzeby sensu⁵⁹, bo pisząc o reklamie trzeba przede wszystkim mieć na uwadze odbiorcę, nie jej twórcę, czego w rozważaniach o reklamie zwyczajnie brakuje. Ona nie jest już znaczącym źródłem informacji, twierdzi się także, że bez skru-

⁵⁵ J. Fiske, *Understanding Popular Culture*, Washington 2007, s. 33.

⁵⁶ D. Horowitz, *The Morality of Spending. Attitudes toward the Consumer Society*, Chicago 1992, s. 134.

⁵⁷ A. I. H. Toffler, *Rewolucyjne bogactwo*, Przeźmierowo 2007, s. 15.

⁵⁸ Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, Kraków 2006, s. 57.

⁵⁹ E. Szczesna, *Poetyka reklamy*, Warszawa 2001, s. 129.

pułów wykorzystuje wyrafinowane techniki manipulacji⁶⁰. A jeśli przyjrzymy się jej bliżej, to odkryjemy, że jej siłą jest obietnica spełnienia.

Zaspokojenie – dodawał G. Ritzer – jest zaspokojeniem nadziei, nie potrzeb, a to wręcz musi owocować tym, że lepiej nam z falsyfikatem niż oryginałem⁶¹, choć zapewne wielu uważa, że spełniając się z falsyfikatem nigdy nie poczuja pełni spełnienia i pozostaje w nich niedosyt wymuszający poszukiwanie nowych przedmiotów konsumpcji. Konsekwencje kulturowe takiej zmiany relacji to nowy hedonizm z akcentowaniem swoistej „kultury przyjemności”, nowymi formami spędzania wolnego czasu i nowymi sposobami podkreślania statusu „jednostek konsumenckich” przez nabywanie produktów przeznaczanych dla nowych elit. To także wykształca nawyki spojrzenia na światy idei i zwolennik „kultury przyjemności” z pewnością wybierze takie, które nie zakłócają jego spokoju. Obojętnie będzie patrzył na olimpiadę w Pekinie chcąc przeżywać tylko „wrażenia sportowe”, będzie domagał się od polityków, by zakończyli konflikt Rosji z Gruzją, ale tylko tak, by reperkusje tego konfliktu nie dotknęły właśnie jego. Podpisze się pod deklaracjami mającymi eliminować konflikty, a to nie kosztuje go wiele.

Kultury przyjemności, choć nie zawsze jest to przyjemność oznaczająca spełnienie na poziomach określanych płacami realnymi, stały się dotykającą rzeczywistością, to one określają rezerwuary dóbr możliwych do osiągnięcia. Te zaś, choć nie musi to być jeszcze jedna z intelektualnych prowokacji, zdają się kończyć, jeśli wg. pesymistycznego L. Thurowa od 1973 do 1994 roku PKB Stanów zwiększył się o 33%, a płace realne spadły o 14%⁶². Wedle wybitnego ekonomisty tak rodzą się wielkie grupy „nowych biedaków” nie zdających sobie sprawy z poziomu upadku. Z pozoru mają dobra konsumpcyjne, ale nie tworzą nic własnego, na nic nie mają wpływu, nawet na względną samodzielność w określeniu tych przyjemności⁶³. Nie wydaje się, by ci kiedykolwiek poznali uczucie przesyty, rzekomo powszechne w społecznościach bogatego Zachodu, choć jeszcze wierzą w pozorny egalitaryzm konsumpcji. A jednak są zadowoleni, manifestują swoje szczęście z posiadania, tym głośniejsze, im większe jest poczucie niedosytu. Stali się wyznawcami tej nowej ideologii, „bogатыmi biedakami” i to im wystarcza w aurze strachu dostrzegalnej za tymi zasłonami przyjemności. Straszeni wieloma zagrożeniami oddają wiele, by utrzymać jakiś *status quo*. Przesyt znają chyba tylko wąskie elity konsumpcji izolujące się od zwykłego świata

⁶⁰ M.G. Donhof, *Ucywilizowany kapitalizm. Granice wolności*, Warszawa 2000, s. 55.

⁶¹ G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, Warszawa 2004, s. 295.

⁶² L. Thurow, *Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra*, Wrocław 1999, s. 41.

⁶³ R. Jungk, *Człowiek tysiąclecia*, s. 170.

i za konsumowanie dobra, takiego jak izolacja gotowe są płacić wiele, tak wiele, że reszty nie stać na to dobro statusowe⁶⁴.

Konsekwencje polityczne konsumpcjonizmu są widoczne na każdym kroku w ponowoczesnym spektaklu polityki, kiedy stajemy się uczestnikami i konsumentami przekonywanymi usilnie przez media do naszej podmiotowości, już chyba bezpowrotnie utraconej⁶⁵. Także kultura stała się „spółdzielnią spożywców”, co zauważał Z. Bauman⁶⁶, a w spółdzielczym sklepie spotykamy coraz to nowe wzory postaw i zachowań politycznych, zgodnych z aktualnie obowiązującymi kanonami politycznej poprawności, tym politycznym Wersalem, jaki nie budzi oporów tzw. „opinii publicznej”. Jako konsumenci zauważamy, że w dużym stopniu sprawdza się tu socjologiczna zasada dowodu społecznego i o tym, co jest poprawne lub nie decydujemy się przez odwołanie do tego, co na ten temat myślą inni⁶⁷. Inni zaś w większości myślą jednak tak, jak chcą tego organizatorzy wyobrażeń zbiorowych konsumując setki surogatów dóbr i idei.

Dziś lepiej możemy weryfikować konceptualizacje kontrowersyjnego J. Baudrillarda sugerującego nam, że na konsumpcyjnym etapie ponowoczesności nastąpiła stała zamiana miejsc między przedmiotem a podmiotem. Wedle niego przedmioty uzyskały podmiotowość manipulując ludźmi za ich przyzwoleniem, a ci stali się zakładnikami nie zauważając tego, że pojęcie naturalnych ludzkich potrzeb stało się fałszywe do tego stopnia, że stan zaspokojenia, pełni, jest wręcz niewyobrażalny, co ma niezwykle konsekwencje dla nie tylko rządzących. Taki stan jest niewyobrażalny w jego *simulacrum* – świecie odrealnionym albo hiperrealnym, zdominowanym przez wielorakie symulacje. Jest to świat niepojęty, w którym zamiast rzeczywistości podstawiono jej umowne znaki, sobowtóry, homeostatyczne maszyny znakotwórcze. Taka zamiana objęła wszystkie aspekty rzeczywistości z polityką włącznie, coraz bardziej niepojętą, daleką od zwykłego człowieka, zdominowaną przez wąskie elity „zawodowych polityków”. Społeczeństwa zatracają wiekowy charakter i zachowania, burzy się stare światy wyobrażeń zbiorowych podstawiając w to miejsce namiastki wraz z namiastką zbawienia w doczesności. Poza nimi ustala się reguły spektaklu, w którym towarom podporządkowuje się całość życia społecznego⁶⁸.

Pośrednio animatorzy konsumpcji zdają się nieustannie mówić, że prawdziwa pełnia spełnienia może mieć miejsce tylko tu i teraz i obja-

⁶⁴ Z. Bauman, *Globalizacja*, Warszawa 2000, s. 29.

⁶⁵ M. Edelman, *Constructing the Political Spectacle*, Chicago 1988, s. 122.

⁶⁶ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wrocław 2000, s. 29.

⁶⁷ R.B. Cialdini, *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, Gdańsk 2003, s. 111.

⁶⁸ G. Debord, *Społeczeństwo spektaklu*, Warszawa 2006, s. 48.

wiać się w zdobywaniu nowych dóbr i tylko ona jest prawdziwa, cała reszta zaś jest wtórna, nieważna. To część strategii, stymulacja pragnień, które mają czynić nas wiecznie niespełnionymi, choć już sugerowaliśmy, że niespełnienie to stan niejako naturalny⁶⁹. To już część swoistej „ideologii” globalizacji współtworzonej przez korporacje. Ci animatorzy tej jakości umiejętnie rytualizują mit spełnienia przez konsumpcję nadając jej niemal religijny charakter – zauważał Ritzer dodając także, że od kiedy świątynie konsumpcji nabrały charakteru religijnego, doszło do swoistego sprzężenia zwrotnego i kościoły zaczęły je naśladować, choć nie do końca godzimy się z tym mając na uwadze wielkie religie⁷⁰. Ale tak prezentują się amerykańskie, nastawiające się na teleewangelizację i konsumpcję „dóbr duchowych” w imię zbawienia poza ziemią⁷¹. Takie spotkanie z systemami wiary w nieograniczoną konsumpcję może być inspirujące, zwłaszcza dla polityki. Inni teoretycy mówią, że czy w tych świątyniach, czy poza nimi nasze potrzeby i tak będą rosły, sugerując w domyśle, że zostaną w nas implantowane, wmówione, a my poddamy się presji natrętnej, kłamliwej reklamy. Zakładają, że spełnienie to zanurzenie w dobrach czysto materialnych. Zdają się jednak zapominać o tym, że ilość dóbr zaspokajających potrzeby człowieka znajduje się wewnątrz niego, choć pamiętają o tym, że każdy jest szczęśliwy na swój sposób⁷² i stąd taka pozorna różnorodność ofert. Na razie zdają się zaspokajać wiarę człowieka w to, że żyje w najlepszym ze światów. Starsi mieszkańcy bogatych krajów raczej chętnie w to wierzą, ale młode generacje zdają się poszukiwać czegoś więcej.

Spełnienie, jak próbowali dowodzić choćby stoicy czy cynicy, jest naszą wewnętrzną sprawą i możemy skutecznie opierać się przymusom konsumpcji w jej wielu formach poszukując tego spełnienia nawet w odmowie konsumpcji, a tak w ostatnich latach prezentują się amerykańscy i europejscy „śmieciarze” – młodzi ludzie chcący dowodzić, że potrafią przeżyć z tego, co znajdują w śmietnikach albo modni od pewnego czasu, wyśmiewani w mediach, podobnie jak „śmieciarze”, „minimaliści”. Tu ekstrawagancja jest sposobem na poszukiwanie, może nie szczęścia, ale satysfakcji z odrzucenia ideologii „tłumu”, z bycia innym choć przez jakiś czas. Z pozoru nie czynią tego w imię idei, ale takie postępowanie zdaje się świadczyć, że młodzi ludzie mają swoją „ideologię” przypominającą te, jakich twórcami byli altruści choćby wieków średnich, Arian, Landulf, Bernard z Thiron. Są bliscy uniwersalizmowi,

⁶⁹ A. Aldridge, *Konsumpcja*, s. 96.

⁷⁰ G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, Warszawa 2004, s. 24.

⁷¹ H. Johnson, *Sleepwalking Through History. America in the Reagan Years*, New York 2003, s. 201.

⁷² M. Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, Warszawa 2002, s. 13.

holistyczni, symetryczni wobec innych, egalitarni. Oni sami, poszukujący własnych dróg, nie chcą przyznawać się do żadnej ideologii uważając, że to, co czynią jest po prostu ludzkie, ale także w tym są bardzo ideologiczni i idealistyczni zarazem.

Zaspokojenie nie płynie już z wartości użytkowej obficie produkowanych towarów, obecnie poszukuje się go w wartości towarów jako towarów⁷³ i konsumpcja znaków towarowych znowu służy prestiżowi, jak w latach 60., kiedy zwykła, wcale nie rozpasana, konsumpcja była znakiem „klasy próżniaczej” T. Veblena. Pseudopotrzebom narzucanym przez współczesną konsumpcję nie można przeciwstawić jakichś potrzeb autentycznych albo naturalnych pragnień, które nie zostałyby ukształtowane przez społeczeństwo i jego historię. Pseudoideologia konsumpcjonizmu sprawia, że takie pseudopotrzeby są zaspokajane substytutami towarów. Swego czasu w Stanach 57% respondentów było głęboko zmartwionych jakością produktów. Wedle niektórych narastało to do rozmiarów plagi i pojawiały się jeremiady w rodzaju: „Ameryka jest dotknięta plagami rzeczy, które nie są przydatne, które nie działają”. Dziś zaś oderwanie marki od produkcji, sytuowanie tejże w krajach z najtańszą siłą roboczą także owocuje coraz gorszymi parametrami jakościowymi nawet najlepszych firm, którym i tak to nie przeszkadza, gdy jesteście gotowi płacić za logo, za fetysz.

Powiada się, co prawda, że świat pozbawiony wszelkich fetyszy, podporządkowany myśleniu w kategoriach użyteczności, nie jest prawdziwy⁷⁴. Ale trudno zrozumieć takie opinie, bo przecież „od zawsze” żyliśmy wśród fetyszy, a właśnie dziś ich ilość może porażać. A jednym z takich, przypisanych naszej rzeczywistości, są choćby znaki McDonalda i formy idolatrii, jakie zauważaliśmy wtedy, kiedy w Polsce powstawały pierwsze bary tej sieci. To jest i irytujące i niepojęte, ale ulegamy makdonaldyzacji w każdej dziedzinie życia, z polityką włącznie, jej macdecyzjami, macideologiami.

Jako konsumenci podejmujemy wybory, zmuszani do tego rozmaitością ofert, ale paradoksalnie – zauważał Aldridge – sam akt wyboru przyczynia się do zniewolenia⁷⁵, owocuje ogromną ilością symptomów schizochronii, bo ilość wyborów rośnie z dnia na dzień, pogłębia pragnienie oparcia się na czymś trwałym, a dookoła siebie mamy ogrom iluzji spełnienia i wciąż pojawiają się nowe. Ciągła konsumpcja „życia nieprzeżytego”, o wiele bardziej intensywna niż w nowoczesności, tworzy nowy rodzaj identyfikacji. Kulturowe technologie ponowoczesności, czyli telewizja i gazety skłaniają nas do identyfikacji ze sztucznymi

⁷³ G. Debord, *Spółczesność spektaklu*, s. 60.

⁷⁴ A. Finkielkraut, *Zagubione człowieczeństwo*, Warszawa 1993, s. 109.

⁷⁵ A. Aldridge, *Konsumpcja*, s. 107.

wizerunkami nowych herosów, czasami z pełnym powodzeniem⁷⁶. Ich wpływ został doceniony. One stworzyły nowe katalogi sztucznych potrzeb, wzory spełnienia i są to najczęściej wzory pożądane przez korporacje. Ale mimo konsumenckiego zauroczenia milionów jest nadzieja na jakościową zmianę, jeśli zważymy, że socjologowie potwierdzają wzrost akceptacji „starych” wartości, aspiracji, nadziei i traktują je jak przesłanki do takich wniosków⁷⁷.

Mitu pełni życia sytym konsumentom dostarcza kultura masowa, która do codziennej przeciętności dodaje czegoś w rodzaju eliksiru wartości, kompensacji sensu życia przez identyfikację z cierpiącymi, kochającymi naprawdę bohaterami filmów, seriali⁷⁸. Pogłębiająca się alienacja sprawia, że coraz więcej mieszkańców Zachodu przejawia głód fantazji i te oferuje im film i TV⁷⁹ jako dostawcy tanich wzruszeń. W erze konsumpcjonizmu konsumuje się przecież także dobra kultury masowej i wymusza się taką konsumpcję przy pomocy nie reklamy, ale zwykłych oszustw nazywanych eufemistycznie „chwytami reklamowymi”. Każda książka, każdy film, co widać na okładkach, są wyjątkowe, oryginalne, jedyne i nie tyle poznanie, co obcowanie z nimi jest obowiązkiem. Na promocję przeznaczają się wręcz astronomiczne sumy i tak, na reklamę jednej z książek o Harrym Potterze przeznaczono podobno 20 milionów dolarów z pewnością, że te nakłady się zwrócą. W zrelatywizowanych klimatach postmodernizmu takie oszustwa wcale nie uchodzą za naganne, ale nie sposób nie zauważyć spontanicznych odruchów protestu przeciw życiu w takich warunkach, chęć ucieczki w *fantasy*, wirtualne światy, a niektórym, zwłaszcza młodym, takie zdają się bardziej rzeczywiste niż ten, w którym żyjemy.

Eskapizm jest zauważalny zwłaszcza wśród wstępujących generacji, ale nie tylko, gdyż w naszym czasie jednostki nie wiedzą, z jakim światem mają się uzgadniać niewiele wiedząc o jego aktualnych kształtach. Nie pomagają im media proponujące masową konsumpcję informacji i takie nie są dla W. Lippmana lustrem świata, one tylko dostarczają przesłanek do wniosków – epizodów, incydentów, wybuchów⁸⁰. Wydaje się, że i one uległy siłom konsumpcji i ich kreatywne moce zastąpił chaos rodzący chaos, bo przesłanek mamy setki, ale nie wiemy, jak mogą posłużyć przy budowie wniosków. Do czasu, w którym pojawiła się telewizja, były posłuszne swoim panom, zmieniały style życia,

⁷⁶ L. Manovich, *Język nowych mediów*, Warszawa 2006, s. 135.

⁷⁷ M.C. Elsmar, *The Impact of International Television. A Paradigm Shift*, London 2003, s. 35.

⁷⁸ J. Bańka, *Przeciw szokowi przyszłości*, Katowice 1977, s. 99.

⁷⁹ M.F. Rogers, *Barbie jako ikona kultury*, Warszawa 2003, s. 40.

⁸⁰ D.A. Graber, *Mass Media and American Politics*, Washington 2006, s. 287.

profilowały systemy polityczne, funkcjonalne wobec nich. Dziś władcy informacji przestali nad nimi panować podporządkowani wskaźnikom czytelnictwa, oglądalności (a te oznaczają konkretne pieniądze) i pojawiły się pytania o to, jak uporządkować ten chaos po stronie popytu. Tego chyba nie powinni robić politycy, jak radzi amerykański politolog⁸¹ i ma swoje racje, jeśli zważymy jakość „klas politycznych”.

Nie tylko polskie realia dostarczają nam przesłanek, że byłoby to potęgowanie chaosu. Nie tylko nie powinni, ale chyba nie mogliby jednak z wielu względów. Korporacje medialne są od niech niezależne, nadto powiązane mocnymi łańcuchami korporacyjnymi. Według jednego ze specjalistów aż 80% mediów w roku 1997 było zależnych od kapitału finansowo-przemysłowego⁸². Ich moce sprawcze w tworzeniu nowych przekonań, twierdzeń, jakie stają się częściami systemów wiary, stają się coraz większe i niezależne od świata polityki. To one uczyniły konsumpcjonizm ideologią milionów i zdaje się, że od czasu pojawienia się telewizji skutecznie rywalizują z dawnymi, oddolnymi i jednak spontanicznymi formami tworzenia ideologii przez dążących do realizacji wartości. Taka spontaniczność zdaje się wątpliwa, jeśli zważymy, że tworzyli je intelektualiści, ale oni cały czas konfrontowali swoje pomysły z odbiorcami, dziś zaś odbiorcy odbijają się od szklanego ekranu.

⁸¹ D.A. Graber, *Media Power in Politics*, Washington 2007, s. 229.

⁸² J.B. Atkins, *Journalism as a Mission*, [w:] *The Mission. Journalism, Ethics and the World*, ed. J.B. Atkins, Iowa State University 2002, s. 10.

DEMOKRACJA

Co miał na myśli prezydent F.D. Roosevelt powiadając: „Dajcie mi demokracji, jeszcze demokracji i jeszcze więcej demokracji”?¹ Niby odpowiedź na takie pytanie powinna być prosta, ale chyba nie do końca. Naszym zdaniem prezydent nie myślał o jej formach, uznawanych już wtedy przez Amerykanów za najdoskonalsze na świecie, ale o treściach, zbawczych treściach demokracji, w Ameryce wszechobecnych, bo bodaj w żadnej demokracji nie mówi się tyle o wolności, równości, sprawiedliwości i dążeniu do sprowadzania ich na ziemię z wielką wiarą w taką możliwość. Prezydent mówił to przecież w czasie, w którym Wielki Kryzys był także kryzysem nie samych form, bo te nie zmieniły się radykalnie, ale także treści. One jakby pozostają poza granicami refleksji, zwłaszcza politologów, a przecież wiemy, zgadzamy się z Arystotelesem, że *hyle* nie może istnieć bez *morfe* i ta współzależność powinna nas inspirować przy poszukiwaniu i optymalnych form i moderujących je, inspirujących treści demokracji, które determinują jej kształty, wymuszają zmiany.

Jeśli zastanowimy się nad jej sprawczymi mocami, wiarą w nią jako skuteczne remedium na wiele bolączek, to powinniśmy dostrzec, że to nie formy nas do niej przekonują, a właśnie treści, bo formy (poczynając od wolnego wyboru), zwłaszcza w naszym czasie, raczej zniechęcają do niej i będą zniechęcały jeszcze bardziej i w takich warunkach o jej żywotności przesądzą dynamiczne treści implantowane w życie. Wiele o tym świadczy, bo jeśli znani politycy, jak choćby senator Moynihan, powiadają o amerykańskim systemie politycznym, że w Stanach mamy do czynienia z normalnieniem dewiacji, to już znaczy wiele². Te pierwsze bywają czasami kalekie, niekiedy karykaturalne, a jednak

¹ H.W. Mc Coil, *The History of Liberty*, New York 1965, s. 48.

² G. Himmelfarb, *Jeden naród, dwie kultury*, Warszawa 2007, s. 43.

nie odwracamy się od niej niekiedy wcale nie dlatego, że niczego lepszego jeszcze nie wymyślono, jak powiadał Churchill, chyba nie będący najlepszego zdania o ludzkim myśleniu. Przekonują nas do niej treści. Nie chcąc mówić o nich obudowano formy setkami mityzacji mającymi charakter prawdziwych świątyń i codziennie uświęcają je media³.

A wymyślono „system polityczny posiadający konstytucyjne gwarancje możliwości regularnej zmiany osób u władzy oraz mechanizm społeczny zapewniający możliwie największej części ludności wpływ na podstawowe decyzje za pomocą wyboru spośród osób ubiegających się o stanowiska polityczne”⁴. Teoretyk, jak łatwo zauważyć, mówił tylko o formach, podobnie jak inny, wyliczający warunki demokracji, a są nimi: rzeczywiste uczestnictwo, równe prawo głosu, oświecone rozumienie, nadzór nad podejmowanymi zadaniami⁵. Jedynie owo enigmatyczne „oświecone rozumienie” zdaje się nieco, ale tylko nieco korespondować z treściami, choć nie wiemy, co naprawdę może znaczyć, zwłaszcza dla „mniej oświeconych”. Nadto, teoretyk nie zauważał tego, że każdy nadzór obywateli nad zadaniami był i jest czystą iluzją. Bez kompetentnych, sprawnych pośredników między rządzącymi a rządzonymi taki nadzór grupy społecznej jest praktycznie niemożliwy, a nie uznajemy za formę nadzoru różnego rodzaju nacisków, choćby strajkowych, te są tylko próbami wymuszania korekt politycznych i, tym samym, korzystnych dla jakiejś grupy decyzji politycznych. Inny zaś przyznawał, że zdefiniowanie demokracji jest niemożliwe, gdyż jest ona zbyt dynamiczna, nabiera różnych znaczeń w czasie⁶. Takie postawienie sprawy nawet zdaje się wygodne dla tych, którzy chcą unikać dysput o jej treściach i formach, a tym samym nie chcą moderować jej kształtów. Nie sposób godzić się z takimi stanowiskami, jeśli przyjmujemy za R. Kaganem, że demokracja jest jednym z najrzadszych, najbardziej delikatnych kwiatów w dżungli ludzkiego doświadczenia⁷. Trzeba uczyć się pielęgnować ją, ale jak, skoro nie wiemy jak wygląda ów kwiat?

Po takiej konstatacji i lekturze wywodów teoretyka form demokracji można zrozumieć, dlaczego ów wyżej wspomniany teoretyk uznał ją za niedefiniowalną. Powód był raczej prosty. Wyznawczy autor zamierzył stworzyć panegiryk na cześć jej form nie dostrzegając w ogóle treści, a nie wspominamy o tym, że przyjmując niemożność jej zdefiniowania

³ W.L. Bennet, *The Politics of Illusion*, Washington 1996, s. 193.

⁴ S.M. Lipset, *Homo politicus. Społeczne podstawy polityki*, Warszawa 1998, s. 48.

⁵ R. Dahl, *O demokracji*, Kraków 2000, s. 39.

⁶ G. Sorensen, *Democracy and Democratization*, Oxford 1993, s. 23.

⁷ Cyt. Za: D.R. Hiley, *Doubt and Demands of Democratic Citizenship*, Cambridge 2006, s. 5.

nie powinien zajmować się nią w ogóle, choć wiemy, że takie „zdefiniowanie” nie jest możliwe. Ono pojawia się najczęściej wtedy, kiedy chcemy konfirmować potrzebę pewności. Ale gdyby je nawet zauważył, podówczas musiałby chyba przyznać, że jej dynamika to tylko sztafaż, tylko pozory mające przekonywać innych wyznawców do powtarzania demokratycznego *credo*. Demokracja rzekomo jest najlepszym w dziejach rozjemcą między jednostką a społeczeństwem, z którym pozostaje w odwiecznym konflikcie, ale takie sugestie zdają się prostymi nadużyciami, bo wydaje się, że inne formy władzy skuteczniej zapobiegają takim konfliktom, a demokracja, umożliwiającą artykułowanie tysięcy interesów jednostkowych i grupowych, jest jednak z natury bardziej konfliktogenna, choć konflikty mają z pewnością łagodniejszy charakter, w jakiejś mierze dzięki temu, że społeczeństwa demokratyczne są spełnione materialnie i swoje umiarkowane niezadowolenie wyrażają w formach łagodnych, jak choćby Niemcy po reformach kanclerza G. Schroedera i A. Merkel. Ale brak zaufania do demokratycznego państwa nie dbającego o reformy socjalne, a tym samym o realizację wartości takich jak równość i sprawiedliwość może przynieść więcej epizodów podobnych do pamiętnych starć młodzieży niemieckiej z policją w Helligendamm. Jeżeli przyglądamy się rozwojowi form demokracji, to chciałoby się kusić o wniosek, iż formy takie, z jakimi spotykamy się dziś są możliwe w realizacji w społeczeństwach bogatych.

Podobne takiej, jak Lipseta, definicje klasyków politologii prezentują się czasami jak prawdziwe „pocałunki śmierci”, ale są zwykle tak suche, że nie mówią nam właściwie nic o istocie demokracji, o ideach, które są pierwotne wobec form i rodzą te formy. Definicje wyznawcze brzmią jak święte przykazania nakazujące bezkrytyczną wiarę w dogmaty, które nimi nie są, bo trudno tak traktować formy będące tylko mglistą emanacją dogmatów i takie pojmowanie form wygląda jak idolatria, a rytualizatorzy stosują praktyki podobne do tych, jakimi księżęta Kościoła traktowali herezjarchów. Mamy z nimi do czynienia niemal na co dzień i czasami można myśleć jak P. Philips, powiadający, że czasami propaganda działa o wiele skuteczniej na jej twórców niż odbiorców⁸. Ale nietrudno zauważyć, że elastyczne i praktyczne zarazem formy okazywały się niezwykle funkcjonalne w nowoczesności i to przesądzało o trwałości i popularności demokracji jako symbolu ustroju bliskiego pełni.

Nie sposób także nie dostrzegać tego, co noblista, zauważający że mimo wszystko demokracja zapewnia tę elastyczność polityki ekonomicznej i adekwatność działań publicznych w sytuacji kryzysów spo-

⁸ P. Philips, *Media Democracy in Action*, Censored 2004, New York 2003, s. 297.

lecznych⁹. Wedle niego państwa demokratyczne nie znają głodu, krańcowego ubóstwa i zawdzięczają to właśnie tej zbawczej sile, ale zdaje się, że poszedł zbyt daleko w uogólnieniach. Nie bardzo godzi się to z praktyką młodych, statusowych przecież, europejskich demokracji XIX wieku, pełnych wstydlivej nędzy, ale też nie da się ukryć, że treści demokracji niejako wymuszały stałą poprawę bytu obywateli i to w dwojaki sposób. Z jednej strony były to działania misyjnych polityków, a z drugiej wymuszenia kultywujących te treści obywateli, rewolucjonizujących się, buntujących, strajkujących, powodowanych wiarą w wolność, równość, sprawiedliwość. Formy demokracji generowane przez ukryte treści mogą wymuszać to, do czego nie byli zdolni kapitaliści, którzy zapewniali sobie dzięki nim spokój. Ona sama zaś, jej instytucje, są zawieszane między siłą służącą efektywnemu działaniu, a słabością biorącą się z konieczności przestrzegania politycznych i ekonomicznych wolności – twierdził zasadnie teoretyk dostrzegający generującą siłę treści¹⁰.

Podobny mit rytualizuje inny badacz, powiadający że szerzenie się demokracji i kapitalizmu redukuje problemy globalne¹¹. Taki sąd jest częściowo potwierdzony praktyką „starych demokracji”, ale sugestie, że formy mogą stawać się siłami sprawczymi zmian na lepsze w krajach zacofanych, rolniczych, są już zwykłą przesadą, a z taką możemy zetknąć się u natchnionych krzewicieli takich form w Afganistanie, Iraku. „Demokracja tu? – dziwił się analityk – ci ludzie tego nie rozumieją”¹². Politycy amerykańscy także zdają się tego nie rozumieć, mimo, że teoretycy wielokrotnie zauważali, że żaden typ rządu nie jest odpowiedni do wszystkich warunków¹³. Powinni zrozumieć to ci misjonarze, którzy przecież od lat zauważają bliski mariaż demokracji z kapitalizmem, a choćby „demokratyzowany” Irak kapitalizmu nie doświadczał. Z pewnością Irakijczycy mają swoje poczucie wartości archetypicznych, ale od wieków ich wolność, równość i sprawiedliwość odnajdywały się w innych formach i narzucenie im nowej formy wiary w te wartości wraz z demokratycznymi obyczajami, zwyczajami, rzeczywiście jest krucjatą i to skazaną z góry na niepowodzenie i nie wykluczamy przypuszczenia, iż animatorzy krucjaty wiedzieli o tym dobrze i być może zakładali, że to „krzewienie” demokracji potrwa o wiele dłużej niż deklarowano, a wiara w deklaracje amerykańskich polityków jest tylko wiara.

⁹ A. Sen, *Rozwój i wolność*, Poznań 2002, s. 58.

¹⁰ M. Mandelbaum, *The Case of Goliath*, New York 2005, s. 79.

¹¹ J. Norberg, *Spór o globalizację. Kto zyskuje, a kto traci, ile i dlaczego*, Warszawa 2006, s. 64.

¹² J. Ashcroft, *Making a Killing*, London 2006, s. 88.

¹³ C.G. Ryn, *Democracy and the Ethical Life*, London 1979, s. 16.

Z pewnością demokracja pełna treści zapewnia homeostazę, ułatwia kompromisy między porządkiem, jaki jest niezbędny do funkcjonowania społeczeństwa ludzkiego, a zachowaniem takiej swobody działania jednostki, która stanowi jedno z jej ludzkich praw, warowanych kodeksami w „państwie prawa”, ale takie państwo to jeszcze jeden z mitów, tak brutalnie potraktowany przez Sartoriego. Z pewnością solą demokracji formalnej jest kompromis, będący w dużej mierze jakby esencją treści, bo istota kompromisu wynika z wartości takich, jak równość i sprawiedliwość¹⁴. Ale nader często te kompromisy antagonistycznych zasad – zauważał teoretyk – prowadzą do tego, że zasady znoszą się, przestają być zasadami¹⁵. Choćby w przypadku Polski kompromis rządzących z jedną grupą społeczną oznacza pogorszenie statusów innych i tu przykłady możemy mnożyć. Można pokusić się o sugestię, że takie kompromisy, mające często charakter „zgniłych”, oznaczają nie tylko erozję wartości, ale także wiary w zbawienie przez demokrację w niektórych grupach społecznych, zwłaszcza wśród wykluczonych.

Budowana na wartościach oświeceniowych demokracja zakładała także pryncypializm etyczny podbudowywany zaufaniem i tolerancją. Taki pryncypializm miał oznaczać tożsamość słowa i czynu, wiarę w słowa demokratycznych polityków, deklarujących zresztą takie postawy na co dzień i na co dzień je łamiących. Powiada się, że wiara w słowa jest jak puls demokracji, a szczególnie na to uczuleni są Amerykanie powtarzający z emfazą, że wszystko, co razi amerykańską wiarygodność, razi Amerykę¹⁶. Sarkastyczne komentarze do takich manifestacji wiary zdają się zbyteczne. Demokratyczni politycy, zwłaszcza w naszym czasie, zdają się pograżać w klasycznym sytuacjonizmie etycznym i trzeba naprawdę głębokiej wiary, by poważnie traktować ich deklaracje, ale wiemy także, że są one traktowane poważnie przez miliony wyznawców. Czy tego chcemy, czy nie, taki sytuacjonizm oznacza także kryzys form demokracji, a ponieważ jest to stały, wznoszący się trend, możemy go ekstrapolować sugerując, że będzie się pogłębiał i jej zbawcze role poczną zanikać albo zaniknie wiara w nie i wtedy, nie bacząc na powiedzenie Churchilla, trzeba będzie wymyślać coś nowego. W takiej sytuacji winniśmy chyba przestawać poddawać w wątpliwość konieczności stworzenia normatywnego modelu ustrojowego w celu stworzenia tzw. lepszej demokracji, co sugeruje inny teoretyk¹⁷.

¹⁴ J. Habermas, *Democratic Theory*, [w:] *Democracy and Difference*, ed. S. Benhabib, Princeton 1996, s. 26.

¹⁵ R.A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, Chicago 1956, s. 4.

¹⁶ K. Hall, K.K. Jamieson, P. Campbell, *The Interplay of Influence*, Belmont 2001, s. 153.

¹⁷ M. Maese, *System demokratyczny i mediatyzacja polityki*, [w:] *Media masowe w systemach demokratycznych*, red. B. Dobek-Ostrowska, Wrocław 2003, s. 47.

Jeśli przyjrzymy się pracom wielu znanych teoretyków poszukujących korzeni demokracji w dziejach człowieka, bez trudu zauważymy niezwykłą, generującą moc wielkich archetypów mitycznych z mitami wolności, równości i sprawiedliwości na czele, bo to one stanowią podstawy demokratycznego porządku¹⁸. One właśnie są tymi treściami obudowywanymi dziesiątkami mityzacji i dynamicznych form, choć wciąż nie mogą znaleźć odpowiedniego miejsca w refleksji politologicznej. Poszukiwanie ich ziemskich hipostaz w nadziei na znalezienie ideału spełnienia od wieków było motorem rozwoju docenianym tylko przez niewielu, którzy dostrzegali generujące role czynników „historii nieświadomej”, od K. Poppera poczynając. Te poszukiwania w ideach i praktyce codziennej są dla filozofa zarazem poszukiwaniami „życia świętego”, wypełnionego mocą, innego od codziennej szarości, życia pełnego spełniających się wartości¹⁹.

Te mity przyciągają, obezwładniają człowieka chcącego spełnić się w zbiorowości, w wartościach, a wydaje się, że jest to potrzeba każdej jednostki, zawoalowana, czasami maskowana, ale rzeczywista, nawet dla człowieka podwójnie zewnątrzsterownego, nie powodującego się własnymi doświadczeniami, a tylko kierowanego takimi bodźcami, jakie otrzymuje z zewnątrz. Człowiek spełnia się w formach, jakie są konsekwencją wyborów zbiorowości i jedną z takich historycznych form jest demokracja.

Dla J. Pennocka, potwierdzającego rozumienie treści demokracji, swoistym eksperymentem w skali wieków jest wykorzystanie koagulatów wiecznych mitów tworzących podstawy demokratycznego *credo*²⁰. Autor ma swoje racje. Demokracja jest konstrukcją mityczną, ale nie nową, jak się sugeruje z uporem godnym lepszej sprawy. Naszym zdaniem, a częściowo potwierdzają to teoretycy poszukujący dla niej szlachetnych genealogii, nie jest to eksperyment ostatnich wieków, ale proces transferu generujących idei, który zaczął się chyba wraz z wielkimi rewelacjami mitów fundamentalnych w kulturach pierwotnych, a one, wraz z idealizacjami wolności, równości i sprawiedliwości, pojawiały się przecież w mitologiach starożytnych, od krainy wiecznego szczęścia Dilmun w mitologii sumeryjskiej poczynając, a kończąc na wynaturzeniach XX wieku, bo przecież idee wolności i sprawiedliwości doskonalej były fundamentalne dla socjalistów, komunistów, faszystów²¹,

¹⁸ J.M. Morone, *Democratic Wish. Popular Participation and the Limits of American Government*, New York 19990, s. 23.

¹⁹ G. van der Leuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s. 177.

²⁰ J.R. Pennock, *Democratic Political Theory*, Princeton University 1979, s. 16.

²¹ A.J. Schmidt, *Under the Influence. How Christianity transformed Civilization*, Grand Rapids 2001, s. 258.

a ci wykorzystali skwapliwie brak związku treści z formami. Jakimś tego poświadczeniem jest poszukiwanie przez historyków demokracji bohaterów walczących o wolność i równość w starożytności, że wspomnimy tu Kleomenesa, Agisa, Spartakusa, będących także herosami dla wszystkich uciśnionych, ale czy demokratami?

Naszym zdaniem człowiek zbiorowy przez tysiąclecia poszukiwał form dla tych treści tak mocno utwierdzonych w społecznej immanencji, że nie udało się wykorzenić ich ani w niewolnictwie, ani w okresie feudalizmu. Być może, twierdząc, że idea demokracji poszukiwała dla siebie nowych miejsc i form, zbliżamy się do „wulgarnej” postaci kumulatywnego postępu, ale takie refleksje, takie wnioski nasuwają się nieodparcie. Demokracja i jej treści wyrastały z pnia mitycznego, ulegając wielu mutacjom w czasie, jakby dojrzewając, poszukując coraz bardziej pełnych postaci. Sprowadzanie jej tylko do form i procedur nie jest zasadne i nie może przynieść efektów w praktyce – uważał nie tylko V. Possenti²². Za tym muszą iść konkretne, namacalne potwierdzenia wiary w treści, a nie czysta kosmetyka, jaką jest niewielkie poszerzanie wolności i równości zbiorowości, zwykle nieproporcjonalne do rosnących oczekiwań. Modyfikacje form, takie jak modna swego czasu idea demokracji deliberatywnej tylko na jakiś czas dodają jej atrakcyjności, budzą ożywione dysputy intelektualistów i naukowców, chyba niewarte zachodu, skoro nie ma to żadnego przełożenia na praktykę i raczej mieć nie będzie. Demokracja deliberatywna – zauważał enigmatycznie M. Walzer – ma swoje miejsce w demokracji, ale nie jest to miejsce niezależne²³.

Weryfikacja tej nowej formy w praktyce społecznej już zdaje się dowodzić, że ten eksperyment zakończył się niepowodzeniem, ale to sprawa drugoplanowa, twórcom tego modelu udało się potwierdzić, że demokracja ewoluuje, cały czas poszukuje swojej pełni, ale pełni przede wszystkim formalnej, a takie poszukiwania zmierzają czasami do czynienia z niej zdumiewającego spektaklu, jakiego nie rozumieją miliony zwykłych ludzi, zmuszane do wiary w doskonałość form demokracji. Podobnym potwierdzeniem jest mityzowany, niezbyt oryginalny, libertarianizm, przywracający do życia prawa człowieka do indywidualnego wyboru drogi życia czy obowiązek poszanowania praw innych²⁴. Naszym zdaniem ma tylko urok nowości, jest przeznaczony dla konsumentów McFaktów i ma potwierdzać żywotność demokracji, nic więcej.

²² V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chryścijaństwo w dobie ponowoczesnej*, Warszawa 2005, s. 137.

²³ M. Walzer, *Polityka i namiętności. O bardziej egalitarnym liberalizmie*, Warszawa 2006, s. 157.

²⁴ D. Boaz, *Libertarianizm*, Poznań 2005, s. 12.

Po to, by wzmocnić sugestie wiążące demokrację z wiecznymi archetypami, odwołamy się do autorytetów, co zwykle owocuje interesującymi sugestiami. Demokracja w jej treściach zdawała się być konstruktem mitycznym dla J. Deweya, który dość enigmatycznie powiadał, że demokracja to coś więcej niż forma rządu, dużo więcej niż system emanacji władzy przez wybory. Demokracja to dla niego jedność, zbiorowa droga życia oparta na demokratycznym duchu, to wiara: „która musi zostać wyartykułowana i jest wielkim wyzwaniem dla filozofii”²⁵. Dewey nie był pierwszym, bo przed nim W. James powiadał, że demokracja jest rodzajem religii, świeckiej wiary i w imię wolności i równości jesteśmy zobowiązani do zapobiegania jej upadkowi²⁶. R. Conquest zaś utrzymuje, że to, co nazywamy „demokracją” jest w znacznie mniejszym stopniu kwestią instytucji, a w znacznie większym kwestią nawyków psychicznych²⁷.

Co mają oznaczać te nawyki nie bardzo wiemy i w tym przypadku uwaga wybitnego filozofa jest także tłumaczeniem nieznanego przez nieznanego. Nie wiemy także, o czym myślał inny uczony twierdząc: „Jeśli obywatele nie doświadczają demokracji jako realności, to ona nią nie jest”²⁸. Pojawiają się spore kłopoty, jeśli spytamy o to, co jest tą realnością, a prędzej jej praktyką? Raczej nie są to obowiązki obywatelskie, jakie często przyjmuje się jak balast, a realizacja jej zbawczych treści tylko częściowo potwierdzanych demokratycznym prawem, które przecież nie oznacza sprawiedliwości. Zaufanie w jej formy rośnie, jeśli zwykli obywatele przekonują się, że równość, wolność i sprawiedliwość są zasadami niewzruszonymi, obowiązującymi bezwzględnie, a chyba nie znajdziemy takich demokracji, które zapewniają takie, realizowane wartości blisko ich pełni. Setki potwierdzeń odchodzenia od zasad opierających się o treści odnajdziemy przede wszystkim w kulturze masowej, setkach filmów, w których bycie politykiem demokratycznym oznacza bycie amoralnym, bezwzględnym draniem mającym na uwadze tylko swoje dobro i takiej demokracji doświadczamy prawie codziennie. A poza tym one nie są do zrealizowania i nie będą dopóty, dopóki nie stworzymy ich idealnych modeli zaakceptowanych przez społeczności, a raczej nie stworzymy. Te pojęcia są naznaczone „nieusuwalną niejednoznacznością” – twierdził teoretyk myślący o tych wielkich metaforach²⁹.

²⁵ Cyt. za: M. Kilanowski, *Individual and Community*, [w:] *Deconstruction and Reconstruction*, eds J. Ryder, M. Wilkanowski, Amsterdam 2004, s. 29.

²⁶ J. Herring, *The Politics of Democracy. American Parties in Action*, New York 1968, s. 25.

²⁷ R. Conquest, *Uwagi o spustoszonego stuleciu*, s. 37.

²⁸ J.C. Goldfarb, *The Cynical Society. The Culture of Politics and the Politics of Culture in American Life*, Chicago 1991, s. 197.

²⁹ H. Brighthouse, *Sprawiedliwość*, Warszawa 2007, s. 12.

Naukowe i moralne autorytety (pełne wiary) przez dziesiątki lat uprawniały instrumentalne traktowanie mitów założycielskich, wskazywały drogi rytualizacji form i w jakiejś mierze dzięki takiemu traktowaniu nie próbuje się kwestionować wiary w demokrację, jej wartości. Możemy tu nawet zauważyć przejawy prawdziwej idolatrii, bo dziś podejrzenie o antydemokratyzm – zauważał ze sporą przesadą jeden z autorów – ma taką samą moc jak kiedyś podejrzenie o antychrześcijaństwo³⁰. Chyba nie jest aż tak źle, bo dziś jak dogmat traktuje się twierdzenie, że „żadna demokracja nie może przeżyć, jeśli ludzie nie dzielą fundamentalnych wierzeń”³¹. I traktują go tak zwykli ludzie manifestujący swoją wiarę. Inną sprawą jest to, że wielu trzeźwych teoretyków naszego czasu zaczęło kwestionować formy demokracji i nie dość, że nie są traktowani jak herezjarchowie, to jeszcze spotykają się z uznaniem środowisk choćby naukowych, choć ich herezje nie docierają do większości wyznawców. Herezjarchami jednak powoduje zwykle uporczywa chęć poszukiwania form idealnych bez zwracania uwagi na treści.

Jeśli potraktujemy demokrację jako postać wiary, a demokratyczne postawy i zachowania jako postaci swoistej religijności, to przypominamy, że powinniśmy także przyjmować, iż dogmaty tej wiary nie mogą zostać naruszone, bo każda próba podważenia jednego byłaby zarazem podważeniem całego gmachu wiary. Nadto, winniśmy jeszcze przyjąć, że muszą istnieć jakieś sposoby przejawiania się tej religijności, czyli manifestowanie postaw i zachowań i, podobnie jak w teologii, gdzie zżarcie dyskutuje się imponderabilia, w demokracji także powinniśmy stale reprodukować i rewitalizować nie imponderabilia, ale idee przez niekończący się dialog, bo same idee zmieniają się wraz ze światem społecznym i choćby nasze poczucie sprawiedliwości z dnia na dzień staje się inne. Idee demokracji są żywe, otwarte, ale dziś pojawiają się tylko jako mutacje płytkich refleksji nad fundamentami mitycznymi, których nie można kwestionować. A demokratyczni politycy powinni pamiętać o tym, że kapitał polityczny, jaki zdobywają dzięki mechanicznej rytualizacji form i swoście rozumianych treści demokracji, wymaga stałego odtwarzania, bo on nie da się deponować i jest to swoista dyrektywa postrzegania mitów demokracji jako żywych, które trzeba stale pielęgnować nie ograniczając się do ich podziwiania, co zdaje się być codzienną praktyką tzw. „młodych demokracji”.

Politycy i depozytariusze idei demokracji muszą nie tylko deklarować, że chcą poszerzenia zakresów wolności, równości i sprawiedliwości, ale i potwierdzać takie chęci, przekonując wyznawców praktyką.

³⁰ J. Zadencki, *Wobec despotyzmu wolności*, Kraków 1995, s. 173.

³¹ B. Ginsberg, T.J. Lowi, M. Weir, *We the People*, New York 1997, s. 192.

Na naszym, polskim gruncie przez jakiś czas dobrze rozumieli to liderzy PiS orientujący się na swoiście pojmowaną sprawiedliwość w obrocie interesów słabych, wykorzystywanych i dzięki temu zdobywający władzę. Zapewne wiedzieli o tym, że nie zdołają zwiększyć przestrzeni wolności czy równości tych, którym to obiecywali i obrócili się w stronę mitycznej sprawiedliwości, bodaj najtrudniejszej dla zwykłego człowieka w konfrontacjach typu idealistycznego. Inną już było sprawą to, że nie potrafili przekonać swoją praktyką do zwiększania tych przestrzeni i ta kulawa praktyka obróciła się w końcu przeciwko nim wieńczona spektakularnymi akcjami służb specjalnych. Wszyscy politycy muszą także pamiętać o tym, że tworzenie i rytualizacja nowych mitów dotyczących form w demokracji może czynić z niej karykaturę. Tak jest w tych młodych demokracjach, gdzie wygrane wybory z poparciem nawet 10% społeczeństwa pozwalają na tworzenie iluzji mitycznej, że to naród oddał władzę wybrancom. Tu pojawia się stare ostrzeżenie teoretyków powiadających, że w demokracji nie ma takiej większości, która byłaby przepustką do wszechwładzy, a już na pewno większości mniejszościowej. Jakość bliską wszechwładzy można zdobyć tylko wtedy, kiedy za obietnicami zbawienia w doczesności pójdą w demokracjach zdecydowane czyny tej władzy.

Siła mitu demokracji zdaje się być tak wielka jak niekonsekwencja człowieka mitycznego wobec własnego tworu, zdająca się pochodzić z inercji psychicznej, co dla teoretyka oznacza tendencję do sięgania po stare wzory w interpretacji tych mitów, bo te są zwykle łatwiejsze w rozumieniu³². Intuicyjnie apologizując treści demokracji obywatele akceptują formy nie zagrażające w miarę pełnej realizacji tych treści, akceptując zarazem fundamentalne wierzenia, jakie owe treści obudowują. Ale dla tych, którzy osiągnęli zadowalające ich poziomy wolności, równości mit demokracji jest wartością, choć ta wolność również jest dziedzictwem nieco kłopotliwym, bo zmusza nas do zadawania wielu nowych pytań³³. Status materialny determinuje w ogromnym stopniu stosunek do niej i najzagorzalszymi wyznawcami demokratycznych mitów stają się ci, którzy już się zbawili albo ci, którzy mają nadzieje na rychłe zbawienie w niej, przez nią³⁴.

Demokracja z definicji oznacza władzę należącą do ludzi, ale wtórna mityzacja czyni ją systemem, w którym ludzie mają prawo do głosowania, a to z pewnością nie jest to samo, choć tak często utożsamia się władzę z tym „prawem” w wulgarnych wyjaśnieniach dla człowieka mitycznego. Demokracja ograniczona do tego prawa jest tylko systemem

³² J. Conrad, *Człowiek, rasa, kultura*, Warszawa 1971, s. 124.

³³ Z. Bauman, *Wolność*, Kraków 1995, s. 76.

³⁴ R.A. Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy*, London 1982, s. 153.

głosowania zamkniętym w procedurach³⁵, a relacje między treściami a formami, które mogą czynić z niej jakość jedności form i treści powinny wyglądać zdecydowanie inaczej, o ile nie jest możliwe sprowadzenie na ziemię zrealizowanych treści. Formy przynajmniej powinny zapewnić jednostkom wolność i równość w warunkach życiowego startu, a także równość obowiązków³⁶. Takie odczucia miewają nawet politycy markujący wysiłki zmierzające do stworzenia takich warunków, ale w kulturze pozorów one mają moc działań magicznych i takie zwykle przekonują człowieka magicznego.

Droga od tego „prawa” do realnej i jednak niewyobrażalnej „władzy ludu” jest zbyt długa dla przeciętnego, samozbawionego obywatela państwa demokratycznego, który chętnie zadowala się rolą obserwatora, nie uczestnika³⁷, co nie znaczy, że przestał marzyć o byciu prawdziwym uczestnikiem, kreatorem, bo część tożsamości jest polityczna. Wiemy, jakie miejsca zajmują rozmowy o polityce w rozmowach towarzyskich. Zwłaszcza dziś, kiedy stylem dla większości wyznawców stała się medialna substytucja uczestnictwa w polityce polegająca przede wszystkim nie na interpretacjach, a powielaniu medialnych przesłań i oni jednak zdają sobie sprawę z iluzyjności takiego uczestnictwa powtarzając opinie dziennikarzy i różnej maści „ekspertów”. Nie przypadkiem demokracja jest tworem kapitalizmu i to społeczeństwo kapitalistyczne stworzyło system, w którym bogactwo ekonomiczne przekładało się na władzę polityczną, ale także symboliczną, zwykle znajdującą się na drugim planie zainteresowania polityki³⁸. Nie przypadkiem jej twórcy czynili ją systemem statusów społecznych w czasie, w którym umacniali polityczne i pozapolityczne struktury władzy pieniądza. Nie przypadkiem przez długie lata była luksusem dla bogatych. Powszechna w niej partycypacja stała się faktem dopiero wtedy, kiedy przekonano się, że za pomocą wielu narzędzi można sterować preferencjami wyborczymi, przekonując zarazem, że jej formy są zgodne z wolą mitycznego „ludu”, a o realizację treści zadbają ci, którzy kontrolują formy.

Jak blisko jej z kapitalizmem przekonywaliśmy się śledząc jej rozwój w warunkach amerykańskich, w okresie „wieku połączanego”. Prawdziwi władcy uczynili słabe, demokratyczne państwo swoim narzędziem, nominalnie tylko zarządzanym przez nijakich prezydentów takich, jak A. Johnson, U. Grant, R.B. Hayes, Ch. A. Artur. Takie pań-

³⁵ C.G. Ryn, *Democracy and the Ethical Life. A Philosophy of Politics and Community*, London 1979, s. 3.

³⁶ G. Sorensen, *Democracy and Democratization. Dilemmas in World Politics*, Boulder 1993, s. 10.

³⁷ N. Chomsky, *Media Control*, s. 17.

³⁸ L. Thurow, *Przyszłość kapitalizmu*, s. 328.

stwo było zbyt słabe nawet w roli „nocnego stróża”, a wiemy jak zwykle wyglądają tacy stróże. Baronowie-rabusie byli jego prawdziwymi władcami, ale wtedy, kiedy pojawiła się konieczność powołania arbitra, rozjemcy, a także gwaranta udanych interesów na zewnątrz, zdecydowali się na wzmocnienie jego siły, ale, niejako wbrew nim, słowo „demokracja” stawało się głośniejsze we wznoszącym się *crescendo*³⁹, gdy w formach nie było wystarczającej wyznawcom treści. Potrzebna była powszechna wiara w idealne treści demokracji. W wypełnienie pustych form równością i sprawiedliwością, by spacyfikować tłum Le Bona, a masy są nieprzewidywalne, ich emocje mają niepojęte moce destrukcyjne, emocje zaś rodzą się z pragnień. Treści demokracji dostarczyły źródeł emocji konstruktywnych i ich role w pacyfikacji nastrojów są bardzo dobrze widoczne. Starczy czasami obiecać więcej wolności czy równości. Chyba im można zawdzięczać to, że tzw. „stare demokracje” uniknęły parkosyzmów rewolucyjnych po I wojnie światowej.

W takiej konkretnej sytuacji istnieje wiele przesłanek dla prostego wniosku, że demokracja jest tworem młodego kapitalizmu, jego symbiontem za wymuszoną zgodą kapitalistów. Tworzono jej formy po to, by samoograniczała wilcze formy kapitalizmu przez choćby łagodzenie form nieograniczonej konkurencji, tej, tzw. wolnej gry sił. Twór kapitalizmu sam tworzył pozory ograniczenia twórcy i czynił to skutecznie. Wydaje się, że od samego początku jej treści widomie klóciły się z kapitalizmem. Jak może wolność i równość pomieścić się w porządku kapitalistycznym? Chyba tylko wówczas, kiedy demokracja zacznie dążyć do opanowania, etatyzacji gospodarki, na co się nie zanosi, choć socjaliści różnych maści zdają się marzyć o tym. Ale jeśli zacznie to czynić, podówczas pojawi się równość w biedzie, bo jednak kapitalizm szybciej mnoży bogactwa, choć rozdziela je nierówno. Demokracja oparta na etatyzmie byłaby tworem gorszym od jakiegokolwiek socjalizmu podobna socjalizmowi w tym, że pewnie stworzyłaby jakieś namiastki wolności czy równości, jak pamiętna idea „demokracji socjalistycznej” i krzewiła wiarę w nie. Dobrze, że gospodarka kapitalistyczna nie poddaje się władzy polityki, bo demokratyczni politycy dowodzili wiele razy, że są prawdziwymi wrogami gospodarki nie tylko za sprawą niekompetencji i takimi pozostaną dzięki woli tych, którzy dysponują prawdziwą władzą.

Poprzez samo głosowanie, przez wyrażenie swoich preferencji, jednostka nie jest w stanie wpływać na kształt polityki, nie czuje swojej części władzy ani tego, że sama pomaga sobie w spełnieniu, choć jest do tego gorąco i regularnie przekonywana. Zdaje sobie sprawę z tego, że

³⁹ H.W. Mc Coil, *The History of Liberty*, New York 1965, s. 47.

wiara w ziszczenie idealnych treści powinna wymuszać działania dla doskonalenia demokracji, ale nawet nie jest w stanie wyartykułować konieczności odwołania reprezentantów, którzy sprzeniewierzyli się woli wyborcy i wręcz uwłaczają tej politycznej świętości. Taki wyznawca czasami wierzy w siebie jako część opinii publicznej, w zdolność do wymuszania decyzji na rządzących, ale ci, którzy racjonalizują swoje odczucia są skłonni przychylić się do zdania J. Baudrillarda, powiadającego, że ta „opinia” to mityczna, opatrnościowa i suwerenna rzeczywistość⁴⁰.

Taką „opinię” kształtują media sugerując odbiorcom, że to emanacje ich emocji, przekonań, poglądów, wiary. One zaś są integralną częścią demokracji tworzącą pozory chęci bycia korektorem systemu, ale są także integralną częścią współczesnego systemu korporacyjnego⁴¹, co powinno podważać zaufanie do nich i kształtów tych „opinii”, jakie tworzą, ale, jak wiadomo, nie podważa, bo człowiek wiary musi w coś wierzyć. Ze szczególną troską media dbają o to, by „opinia” była przychylna i demokracji i kapitalizmowi w jego współczesnej postaci. Nietrudno choćby zauważyć, że media nie poświęcają wiele miejsca globalizacji w jej wielu odsłonach unikając w ten sposób wielu pułapek związanych z wyjaśnianiem wielu faktów i procesów mających ogromny wpływ na życie jednostek.

Zauroczeni rytualizowanymi wytrwale przez media mitami demokracji nie jesteśmy w stanie zauważyć, że sama forma nie wystarcza, że mamy tu do czynienia z tym, co Ch. Handy nazwał symbolem pustego płaszcza⁴². Jego zdaniem, aby wypełnić ten płaszcz ludzką treścią, trzeba dać więcej władzy temu, co lokalne, małe, bo tam równość, wolność, sprawiedliwość są bliżej ziemi, zależą od zwykłych obywateli czujących, że posiadają jednak części władzy. Mając na uwadze proces konstytuowania się form demokracji amerykańskiej Handy chciał wracać do korzeni zapominając jednak o tym, że żyjemy w postkapitalizmie i taka władza zależy od pieniędzy. Ale jego zdaniem właśnie tam można o wiele skuteczniej pomagać małym wspólnotom w realizacji ich małych celów. Naszym zaś zdaniem, pusty płaszcz można wypełnić tylko żywym ciałem wyborców, którzy, pamiętając o treściach, sami z siebie muszą ulepszać formy, na przykład wymuszać rezygnację prezydentów, gabinetów, których poparcie społeczne opada poniżej przyjętych granic, wychodzić z oddolnymi inicjatywami, organizować to, co zwieemy społeczeństwem obywatelskim, choć nie zawsze wiemy dlaczego coś

⁴⁰ J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna*, s. 101.

⁴¹ E.S. Harman, R.W. Chesnay, *The Global Media. The New Mission of Corporate Capitalism*, London 1999, s. 10.

⁴² Ch. Handy, *Wiek paradoksu*, s. 97.

tak nazywamy. A poparcie dla demokracji spada nie dlatego, że wykoślawia się jej formy, ale dlatego, że wybrańcy zbyt mocno godzą w jej treści z „demokratycznymi” frazesami na ustach. To właśnie ci wybrańcy często są powietrzem wypełniającym pusty płaszcz Handy’ego.

Od chwili jej narodzin problemem był wybór jednostek najlepszych, kompetentnych i altruistycznych, problemem sztucznym, bo mechanizmy selekcji w demokracji od jej nowoczesnych początków były i są nastawione na elastycznych, posłusznych, interesownych polityków, którzy jakoś nie przystają do ideału B. Cricka, powiadającego, chyba z przekonaniem, że polityka jest rodzajem działalności moralnej, sprawnej, kompetentnej i ci najlepsi, czyli wybrańcy ludu, czerpią z tego satysfakcję⁴³. Tego rodzaju sąd może nawet bawić po pobieżnym oglądzie polskich polityków. Wybór najlepszych pozostawał tylko swoistym imperatywem od czasów krytyki ochlokracji ateńskiej, imperatywem zmieniającym się w pobożne życzenia, które literalnie pojmoowało niewielu polityków, jak choćby T. Roosevelt inspirowany zjawisko zwane muckrakingiem (demaskatorstwem) i posługujący się nim w celu stworzenia sprawnej, kompetentnej i wiernej normom administracji. Próba stworzenia przy pomocy „demaskatorów” prawdziwie nowoczesnej elity władzy skończyła się, mimo wszystko, niepowodzeniem, jak i większość podobnych wtedy, kiedy o kształtach elit przesądzali władcy pieniędzy.

Powiada się, że one pozostały takimi, jakie są społeczeństwa, o ile jest nieco prawdy w sądzie, że wybrańcy są emanacją wyborców, w co raczej wątpimy. Natomiast wybitny polityk, prezydent Stanów, zdawał się mieć za sobą lekturę Monteskiusza, który w „*O duchu praw*” pisał, że istnienie demokracji jest zagrożone, gdy zapomina się o tym, że choć każdy ma kwalifikacje po temu, by wybierać, to nie każdy po temu, by być wybranym. A jeśli tak, to demokracja pozostaje cały czas zagrożona. W wielu formach demokracji wybrańcy zdają się dobrze o tym wiedzieć, przynajmniej w Polsce. Zadbali o to, by ograniczyć ją do roli rytuału legitymizującego i reprodukującego klasę polityczną⁴⁴, a dbając o swoje interesy zdają się pewni tego, że nie wystąpią przeciw nim żadni herezjarchowie, bo ci zostaną natychmiast potępieni, oczywiście jako wrogowie demokracji i z takim potępieniem zgodzi się człowiek mityczny.

Takie zjawiska nie są właściwością polską, są powszechne, wspólne także „starym” demokracjom, choć tam są umiejętnie maskowane. Sama demokracja w tej postaci, w jakiej ją znamy, jest zjawiskiem zrodzonym na przełomie I i II fali, tworzone jej formy dla nowych, eks-

⁴³ B. Crick, *W obronie polityki*, Warszawa 2004, s. 76.

⁴⁴ J. Staniszkis, *Władza globalizacji*, Warszawa 2003, s. 99.

pansywnych grup społecznych przez kapitalistów i one po jakimś czasie stały się zbyt ciasne dla tych, którzy osiągnęli władzę polityczną po feudalach. Jak zauważaliśmy, zdobyli swoje wykorzystując treści demokracji, kreując odpowiednie, jak najwygodniejsze dla nich formy. Ale po czasie, czując ciasnotę tego gorsetu, ograniczając formy z pozorami poszukiwania nowych, twórcy polityki w warunkach postkapitalizmu, są zainteresowani jej dalszą limitacją. Gdzie indziej przywołamy argumenty przeciwników, tu zaś pozwolimy sobie przywołać autorytet sugerujący swego czasu (a czas jest ważny), że kapitalizm to spełnienie w polityce, bo tylko „kapitalizm tworzy warunki niezbędne dla politycznej wolności”⁴⁵, ale autorytet nie pytał o to, jaki kapitalizm, jakiej wolności i ile jej dla różnych grup społecznych. Czyli tworzy warunki dla demokracji, w której ulotna wolność jest filarem pierwszym i ta metafora służy jako wyjaśnienie. Przyglądając się podobnym sądom jesteśmy jednak przekonani, że w naszym czasie koniecznie trzeba będzie dopełnić powiedzenie Churchilla o tym, że demokracja nie jest czymś najlepszym, ale lepszego nie wymyślono. W naszym czasie czynienia z niej niezbyt wymyślnej karykatury chyba czas zacząć jednak wymyślać.

Takie punkty widzenia powinny zasługiwać na większą uwagę, ale nie wydaje się, by pojawili się organizatorzy wyobrażeń zbiorowych, którzy w naszym czasie wypełnią coraz bardziej pusty płaszcz. Przeszkodą pierwszą są strażnicy, depozytariusze klasycznego mitu demokracji, przy pomocy wypróbowanych rytuałów, przekonujący do wygodnych dla nich form, a mający wiele narzędzi perswazji i wiernego sojusznika w postaci człowieka wiary. Przypomnijmy, że poza władzą polityczną (przymusu) i gospodarczą istnieje jeszcze ta niedoceniana władza symboliczna, której depozytariuszami są produkujący kapitał symboliczny i są to pisarze, dziennikarze, uczeni, ale użytek z tworzywa przez nich dostarczanego czynią właśnie politycy⁴⁶.

Dla jednego z badaczy władza symboliczna wywodzi się z działalności zmierzającej do produkowania, przekazywania i odbierania form symbolicznych będących nośnikami znaczenia⁴⁷. Poznanie jej istoty jest tożsame z koniecznością pogłębionych, systematycznych badań nad kulturą symboliczną i powinniśmy zdawać sobie sprawę z tego, że ta niedoceniana także przez badaczy kultura jest dla zbiorowości formą utrzymania spoistości, tożsamości – uważał D. Bell i zdaje się, że podobne przekonania ludzi nauki przełożyły się w jakiejś mierze na praktykę amerykańską⁴⁸, a tam docenia się jej moce, co widzimy w ry-

⁴⁵ M. Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago 1982, s. 10.

⁴⁶ T.A. van Dijk, *Elite Discourse and Racism*, Newbury Park 1993, s. 47.

⁴⁷ J.B. Thompson, *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, Wrocław 2001, s. 24.

⁴⁸ D. Bell, *The Cultural Contradiction of Capitalism*, London 1979, s. 36.

tuałach politycznych. Jej lepsze poznanie może okazać się przydatne w kreowaniu wizji zbawienia, jakich potrzebują społeczeństwa, a wybitny teoretyk miał na myśli stałą kultywację wyobrażeń zbiorowych ze szczególnym uwzględnieniem wartości utwierdzonych w wyobrażeniach zbiorowych przez wytrwałą i długotrwałą rytualizację.

Nietrudno zauważyć w enuncjacjach amerykańskich polityków tak częstych odwołań do treści demokracji, stałych rytualizacji symboli i alegorii wolności, równości, sprawiedliwości. Oni zdają sobie sprawę z tego, że te fragmenty świata wyobrażeń zbiorowych trzeba kultywować stale, pieczołowicie pamiętając o tym, aby, w miarę możliwości, praktyka choć trochę potwierdzała takie deklaracje. Tak było choćby z programem Reagana walki z nędzą w imię sprawiedliwości. Oczywiście było to czcze deklaracje i po kilku latach pełnych działań pozorowanych, prezydent przyznał, że jednak ubóstwo zwyciężyło, co nie zaszkodziło jego popularności właśnie dzięki dziesiątkom działań pozorowanych, magii politycznej – prawdziwej soli demokracji⁴⁹. Na marginesie zauważmy, że nie wydaje się, by polscy politycy należycie rozumieli taką akurat konieczność wykorzystywania narzędzi władzy symbolicznej, choć można dostrzec, że czasami jednak pojmują ją empatycznie, wtedy zwłaszcza, kiedy przyparci do muru, rewitalizują stare symbole wielkiej triady, choć samą rytualizacją zwodzą zbiorowość tylko w krótkim czasie nadziei, nie mając zamiaru wspierać obietnic działaniami. Tworząc wizje nie wiedzą o tym, że takie rewitalizacje są to odpowiedzi na wyzwania i możliwości jutra, że zweryfikuje je przyszłość⁵⁰.

Dysponujący władzą symboliczną mają niezwykle możliwości kreowania nowych i rytualizacji starych mitów. Mają moc (choć nie radykalnego) zmieniania całej przestrzeni mitycznej i czasami nie korzystają z niej z niewiedzy albo próbują korzystać tak, że działają na własną niekorzyść, nie zdając sobie sprawy z istoty tej władzy, podobnie jak wielu przedstawicieli tzw. „czwartej władzy”. Tymczasem, dysponując mediami, czy mając na nie duży wpływ, mogą korzenić i rytualizować nowe symbole pomni tego, że w ponowoczesności ludzie oswoili się z iluzyjnością poznania, przeżywania, zaakceptowali to, że teraz mapy rodzą nowe terytoria, choć to stwierdzenie J. Baudrillarda znakomicie przystaje do granic przestrzeni mitycznych tworzonych przez człowieka niejako „od zawsze”⁵¹. Dysponujący częstkami władzy symbolicznej także „od zawsze” współtworzyli systemy wiary w wartości uniwersal-

⁴⁹ J.T. Patterson, *America's Struggle against Poverty*, Harvard 1994, s. 224.

⁵⁰ G. Hamel, C.K. Prahalad, *Competing for the Future*, Cambridge 1994, s. 74.

⁵¹ J. Baudrillard, *Procesja symulaków*, [w:] *Nowe media w komunikacji społecznej w XX wieku*, Warszawa 2002, s. 629.

ne, obudowując je aksjonormatywnymi z ich zakazami i nakazami. Ale powtarzamy, że kreacje nowych „map” muszą iść w parze choćby z markowanymi intencjami poprawy bytu zbiorowości. Jeśli nie, podówczas wiara w nie zwątleje i społeczność poszukująca zbawienia zrezygnuje z pustych form demokracji i zawierzy innym. Tak było z demokratycznie wybranym kanclerzem Niemiec w 1933 roku. Przypomina się to często i chyba zasadnie.

Egzemplifikacją bastionu świata mitycznego jest jeden z filarów demokracji, czyli równość. Wiemy o tym, że odwieczny mit równości ma niebywałą moc sprawczą i od wieków wykorzystują go politycy wszystkich opcji, a nawet wszyscy organizatorzy świata społecznego. W miarę chłodna, w miarę racjonalna analiza jego istoty powinna doprowadzić nas do konstatacji podobnej do tej, jaką kiedyś zaprezentował V. Pareto, dla którego samo twierdzenie o równości ludzi jest tak absurdalne, że nawet nie zasługuje na to, by je obalać, „natomiast subiektywna idea równości wywiera potężny wpływ na zmiany, jakim ulega społeczeństwo”⁵². A jeśli tak jest, że równości jako zasady domagają się ci, którzy się jej boją – jak widział to M. Scheler – to możemy uznać, że ten mit jest tak wieczny jak strach⁵³. Podobnie można interpretować wolność i sprawiedliwość, nie dające się bronić przy pomocy „racjonalnych” argumentów, a każdy z nas filtruje te obrazy w ramach rzeczywistości widzianej przez pryzmat swojej kultury i swojego świata mitycznego, przywołując do tego, korygując ogląd, swoje doświadczenia.

Wyobraźmy sobie, że aspirujący do władzy, demokratyczny polityk podejmuje próbę podważenia mitu równości twierdząc choćby, że nierówności społeczne są stanem naturalnym (a znamy takich polityków z polskiego podwórka). Zderzyłby się wówczas z wielkim archetypem mitycznym zrytualizowanym przez wieki i można założyć, że byłby z góry skazany nie tylko na klęskę, ale i na potępienie społeczne. Równość, o której każdy wie, że jest nieosiągalna, jest tylko marzeniem i to marzeniem o konotacjach materialnych, ale miliony jej interpretacji, biorących się z ludzkich tęsknot za światem idealnym, przesądzą o zachowaniach zbiorowych pełnych wiary w równość ziszczoną, idealną.

Przeciętny człowiek, pełen naturalnej zawiści, może tolerować to, że, wszyscy spełnią się w świecie materialnym tak samo jak i on i taka równość byłaby dlań satysfakcjonująca, a wiemy skądinąd, że argument o podobnych żołądkach jest uniwersalny. Natomiast nie chce równości w spełnieniu duchowym, tu nawet z łatwością godzi się na to, że są ludzie od niego mądrzejsi i bardziej utalentowani, ale tej pierwszej

⁵² V. Pareto, *Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne*, Warszawa 1994, s. 83.

⁵³ M. Scheler, *Resentyment a moralność*, Warszawa 1977, s. 173.

będzie bronił zaciekle, traktując swoje prawo do równości niezwykle poważnie, co widzieliśmy w wielu ruchach społecznych. Równość jest częścią jego esencji, jego przestrzeni wiary, a praktyka potwierdza sugestię, że tradycyjne mityczne wzory nie dają się eliminować bez trudu – zauważał amerykański badacz – i by je choć trochę nadkruszyć potrzebny jest ogromny, rozłożony na lata, a nawet generacje, wysiłek⁵⁴. Jest to jednak możliwe, czego dowodzi amerykańska praktyka, w której wszyscy są równi, ale w szansach, odpowiedzialności i jeśli nie wykorzystują szans, są już mniej równi. Godzą się z tym obywatele i Amerykanie raczej nie są w stanie zrozumieć wielu uroszczeń europejskich egalitarystów, swoiście zresztą niekonsekwentnych. Być może także dlatego udało się im uniknąć wielu paroksyzmów społecznych, jakie bywały codziennością starej Europy. Ale mit takiej właśnie równości rytualizowano od początków istnienia kolonii przenosząc go do prawa i odstępstwo albo próba zakwestionowania jego istoty jest traktowana w Ameryce niemal jak świętokradztwo i trudno nam to zrozumieć, gdyż polski mit równości po eksperymencie socjalistycznym jest bezwzględny, interpretowany w utopijnym duchu równości doskonałej. Za oceanem zaś spełniono warunek dobrego wkomponowania go w przestrzeń mityczną – przyznawał badacz zauważający, że to rzutuje na charakter amerykańskiej formy demokracji⁵⁵.

Fundamenty mityczne demokracji składające się na wielką triadę zdają się mocne, tak mocne, że niekiedy rytualizacja, symbolizacja wielu mitów ma charakter przypadkowy, nie całkiem świadomy, co możemy zauważyć choćby w interpretacjach teorii tzw. sprawiedliwości społecznej, prawa stanowionego, czy też w sugestiach o służebności władzy wobec obywateli. Ale istotne jest to, czy mity-archetypy są rytualizowane stale, konsekwentnie, a jeśli są akceptowane przez społeczność, wówczas pozostają trwałymi wzorami ładu, których nie da się wykorzenić ani łatwo, ani szybko i podówczas pojawiają się wymuszenia wobec demokratycznej władzy ze strony obywateli. Takimi były w społeczności, z której wyrosło społeczeństwo uważające się za jedyne i prawdziwego depozytariusza treści i form demokracji, czyli amerykańskie.

Amerykanie, którym chcemy się przyjrzeć, stosując z musu uproszczenia, byli w początkach tymi, którzy stanęli przed koniecznością poszukiwania nowego, lepszego świata i szukając znaleźli go na nowej ziemi, swoim Kanaan⁵⁶. Głęboko wierząc w możliwość zbawienia po śmierci chcieli także wierzyć w zbawienie za życia. Soteriologia trans-

⁵⁴ R.N. Bellah, *Beyond Belief*, s. 103.

⁵⁵ O. Patterson, *The American Democracy*, New York 1993, s. 2.

⁵⁶ M. Pollack Sadker, D.M. Sadker, *Teachers, Schools and Society*, New York 1991, s. 181.

cendentna grała w ich życiu większą rolę niż jesteśmy to zrozumieć w naszym czasie, gdy przywiązując większą wagę do tego, co na ziemi, niefrasobliwie stawiamy Bogu świeczkę a diabłu ogarek. Była korygowana przez protestantyzm w jego wielu mutacjach, a odrzucając drogi zbawienia przez wiarę, narzucała protestantom konieczność podjęcia wysiłków zmierzających do kontynuacji boskiego dzieła tworzenia. Powodzenie w życiu doczesnym było jakby znakiem od Boga, że idzie się właściwą drogą, co było i jest argumentem na rzecz możliwości spełnienia na ziemi i w niebie. Dla nich prawdziwa wiara musiała przejawiać się w czynach, inaczej była martwa i pierwsi Amerykanie po swojemu rozumieli przesłanie św. Izydora mówiącego o „pustych młynach”⁵⁷. Z takiego stosunku do soteriologii „właściwej” wyrastała swoista etyka pracy, ale nie tylko, bo także inne, bardziej praktyczne, rozumienie wolności, równości i sprawiedliwości. Nieświadomi tego, że kultywują prastare treści demokracji protestanci obudowali je mitami pobocznymi i dzięki takiemu usytuowaniu w przestrzeni mitycznej poszukiwanie form dla tych treści stało się bardzo dynamiczne, a odnajdywane formy stawały się właściwe tylko dla Ameryki i realizowały się powoli aż stworzyły specyficzną formę demokracji.

Od początku istnienia wspólnot na nowej ziemi kultywowano przeniesione ze starego kraju cnoty, które miały być szczególnie bliskie Bogu i etykę oparto o cechy tak szczegółowo i trafnie zbliżone przez M. Webera: pracowitość, uczciwość, powagę, symetrię w kontaktach, prawdomówność, oszczędność pieniędzy i czasu. Takie cechy profilowały rozumienie wolności czy sprawiedliwości Anglików na nowym lądzie. Kultura protestancka, konsekwentna w wymuszaniu stosowania ich w praktyce, zdecydowanie sprzyjała rozwojowi czyniąc świat przede wszystkim polem do działania i tu wyznawcy byli bliscy temu, co przez wieki było obecne i niewykorzystane w katolicyzmie, czyli praktycznej chrystologii, z której wynikają dyrektywy do działania. Wedle nich człowiek otrzymał od Boga świat, by dopełnić boskie dzieło tworzenia a jego wartość, szanse zbawienia zależą przede wszystkim od tego, ile da od siebie światu i innym, nie zaś od demonstracji wiary i ilości odmawianych modlitw. Drogę ku prawdziwemu odczytywaniu życia Bóg wskazał przez Chrystusa. Idąc jego drogą mamy szanse na odnalezienie właściwej ścieżki zbawienia. A jeśli po drodze odnajdzie szczęście, to jest to widomy znak od Boga i tak sądząc protestanci przygotowywali dobry grunt pod teorie utylitarne, które istniały w swych zarodkach o wiele wcześniej, bo, jak wspominaliśmy, marzenia o szczęściu w życiu są nieodłączne od istoty człowieka i niemal każdy z nas dąży do maksy-

⁵⁷ J.E. Smith, *The Spirit of American Philosophy*, New York 1983, s. 13.

malizacji rachunku szczęścia⁵⁸. Wysiłki katolików zbawiania na ziemi wydają się niekonsekwentne, czasami jakby wstydliwe, bo nieco wstyd było być bogatym i szczęśliwym. Monachiczne ideały millenarystów położyły się prawdziwym cieniem na ziemskiej soteriologii katolików, którzy przecież także pragną spełnienia w doczesności, ale nawet mówienie o tym zdaje się wstydliwe, kryje się za cieniami grzechu.

Maksymalizacja tego szczęścia w ciężkich warunkach początków osadnictwa była możliwa dzięki zawierzeniu w zbiorową mądrość i jej emanację – wybranych za powszechną zgodą przywódców i ta forma swoistego „ludowładztwa”, jaka pojawiła się z potrzeby przetrwania, stała się integralną częścią życia zbiorowego nadając później formom demokracji szczególny charakter. Stawiając na miejscach pierwszych altruizm i kompetencje wybranych, koloniści domagali się od nich w zamian i polepszenia warunków życia, i poświęcenia tych, którzy zostali obdarzeni zaufaniem, a zwykle wybierali dobrze. Po drodze godzili kolektywizm z indywidualizmem przy pomocy praktycznych zasad: bądź niezależny, a jeśli to osiągniesz, zostań częścią wspólnoty, co dla rozwoju form demokracji miało niebagatelne znaczenie⁵⁹. Upewniali się, że ich praktyka owocuje dobrymi skutkami i już w wieku XVII kreowali swój misjonizm, którego prawdziwą erupcję możemy obserwować w naszym czasie i jest to misjonizm demokratyczny w deklaracjach. Dziś chcą uszczęśliwiać innych siłą z niezłomnym przekonaniem, że ci inni zbawią się jak oni, jeśli tylko przyjmą doskonały, sprawdzony model z ich rozumieniem wielkiej, mitycznej triady.

Jeszcze w społeczności homagialnej odnaleziono formy, jakie nazywać można demokratycznymi i takie pozostawały zgodne z kultywowanymi treściami. One przesądzały o tym, że Ameryka statyczna, rustykalna, stworzyła dla siebie wielkie wizje przyszłości, miała być dla innych „miastem na wzgórzu”, „latarnią dla świata” i te wielkie wizje Winthropa, Wiliamsa, Edwardsa także wymuszały dążenie do doskonałości postaw i zachowań, choć raczej nie czyniono niczego na siłę. Wedle organizatorów życia zbiorowego i dyrektyw wynikających z wyobrażeń zbiorowych wszystko miało swoje wymiary i boską kolej rzeczy, której nie można zmieniać. Człowiek powinien cierpliwie uczyć się pokory i pracować, winien pamiętać o tym, że nagrody rozdaje Bóg i każda próba buntu przeciw jego wyrokowi jest świętokradztwem, a także może oznaczać wykluczenie ze wspólnoty. Takie postawy zaowocowały jeszcze jednym komponentem „ja powinnościowego” Amerykanów i „od wieków każda generacja miała święty obowiązek zostawienia swoim

⁵⁸ R.A. Posner, *The Economic of Justice*, Harvard University 1983, s. 44.

⁵⁹ W.O. Boeman, *The Melting Pot*, [w:] *Symbolizing America*, s. 58.

następcom bezpieczniejszego i bardziej sytego świata”⁶⁰. Koloniści rozumieć takie powinności literalnie i w odróżnieniu od Europejczyków, hołdujących zasadzie „po nas choćby potop”, Amerykanie czynili i czynią wiele w tym kierunku poszerzając powoli zakresy wolności, równości i sprawiedliwości aż po granice, które ukazały się po zamachach 11 września. A jeżeli stare zasady przełożyły się na stabilność i dobrobyt, to oczywistą powinnością dla zstępnych powinno być ich poszanowanie i takie dostrzegamy, nie tylko w stosunku Amerykanów do ich „historii świętej”.

Zjawiskiem specyficznym, właściwym tylko Ameryce, były ich Wielkie Przebudzenia. Wiek po pojawieniu się pierwszej fali osadników zdawała się kończyć akumulacja kapitału społecznego, wspólne wartości i normy słabły zagrażając ideowej spójności wspólnot. Zauważano zanikanie symetrii w stosunkach wzajemnych, zdolności do zawierania kompromisu, przedsiębiorczości, a powstawanie nawyków wyrastających z rosnącego powoli dobrobytu. Sybarytyzm to także zamykanie się przed innymi w gronach elit, zaniedbywanie obowiązków społecznych. Zauważalna atrofia takich cech pobudziła do działań przywódców duchowych rozumiejących konieczność rewitalizacji wyobrażeń zbiorowych. Fundamentalne mity budowane na gruncie wolności, równości miały zostać radykalnie skorygowane przez czas, zmiany. Na kilkadziesiąt lat przed swoją wielką rewolucją Amerykanie przeżywali swą „małą rewolucję” – Wielkie Przebudzenie lat 1740–1760⁶¹. Było to pierwsze z Przebudzeń (następne we latach 1800–1820, 1890–1910, 1960–1980, choć umowność tych ram jest oczywista), które było niczym innym jak rewitalizacją przestrzeni mitycznych, odnowieniem ich w nowej/starej postaci. Tu także nie sposób nie zauważyć fundamentalnych różnic między Amerykanami a Europejczykami. Europejczycy tego czasu zawierzyli rewolucjom, chcieli zaczynać wszystko od początku burząc stare czasami do fundamentów, Amerykanie zaś uwierzyli w mądrość czasu i zbiorową.

Jak mocno utwierdziły się formy nazywane protodemokratycznymi można dostrzec tuż po odzyskaniu suwerenności, w tzw. „okresie krytycznym”, na który i tak z taką zazdrością patrzyli Europejczycy. Dla wielu intelektualistów tego czasu Ameryka była refleksem aspiracji, jakie spotykamy na starym kontynencie⁶². Widząc w Stanach realizo-

⁶⁰ W. Strauss, N. Howie, *Generations, The History of American Future*, New York 1991, s. 368.

⁶¹ G. Wills, *Inventing America. Jeffersonian's Declaration of Independence*, New York 1979, s. 53.

⁶² B. Levine, *The Migration of Ideology and the Contested Meaning of Freedom*, Washington 1992, s. 22.

wane marzenia o wartościach w praktyce Europejczycy czasami popadali w swoistą idolatrię patrząc zza Atlantyku na dowodzoną możliwość realizacji ideału i czasami nie kryli zazdrości. Tam, za oceanem, każdy mógł stawać się tym, kim chciał, mógł się realizować, każdy bez trudu zarabiał na chleb. Często spotykamy ślady utożsamiania Ameryki z demokracją, racjonalnością, i nauką – ziemi obiecaną naukowej, racjonalnej przyszłości.

Patrzący z dystansu Europejczycy zwykle nie zauważali kontekstów, w jakich utwierdzały się nowe zasady i wynikające z nich procedury mierząc innymi swoimi miarami. Historycy przypominają choćby epizod mający miejsce w dziesięć lat po przyjęciu pierwszej poprawki do Konstytucji, kiedy trwał jeszcze okres swoistej euforii rewolucyjnej. Wtedy federalistyczny Kongres uznał za przestępstwo federalne „pisanie, drukowanie i publikowanie fałszywych, skandalicznych i chorych pism przeciw rządowi Stanów”⁶³, a takich w owym czasie nie brakło, bo braknąć nie mogło. Kongres zakwestionował jedno z podstawowych praw Amerykanów, uznał za przestępstwo wolność słowa traktowaną jak forma czystej wolności i oburzenie zwykłych obywateli sięgnęło progów rewolty, a w głosach obrońców wolności słowa pojawiły się argumenty, że jeżeli nie będzie zgody na dzielenie się opiniami i wrażeniami, świat zostanie zdominowany przez barbarzyzm, podejrzenia, niesprawiedliwość, tyranie i najgłępszą ignorancję.

Wiara w mityzowane prawdy była tak wielka, że wystąpienia przeciwko nim bywały traktowane jak zbrodnie. Ten epizod był niezwykle przez to, że poszukujący postaci idealnej wolności odnaleźli ją właśnie w wolności słowa i taką jej postać zmytizowano w swoistej tęsknocie za hipostazą wolności. Przy czym od samych początków można było mówić o Amerykanach, że są ludźmi przedkładającymi zasady nad prawdę i potrafią tych zasad bronić nawet przeciw prawdzie⁶⁴. Tak mówiono o nich już wtedy, a wieki później powtarzano stare sądy o Amerykanach, że są właśnie jak pierwsi purytanie, czasami mają niezwykle łatwość zawierania kompromisów, a czasami są moralnymi ekstremistami wymagającymi od innych poświęceń, na jakie nie stać ich samych⁶⁵. Potwierdzenia takich sądów znajdziemy także dziś w stosunku do tych, którzy nie chcą akceptować form ich demokracji widzianej jako remedium na wiele problemów świata.

Ta głęboka wiara w wielkie mity wymuszała poszukiwanie nowych form demokracji, a determinanty ekonomiczne i społeczne znaczyły

⁶³ R. Buel, *Freedom and Press in Revolutionary America*, [w:] *The Press and the American Revolution*, eds B. Boilyn, J.B. Hench, Boston 1981, s. 61.

⁶⁴ P.K. Tonkin, *Puritans and Pragmatists*, New York 1976, s. 12.

⁶⁵ M. Equal, *Divergent Paths. How Culture and Institutions have Shaped North American Growth*, New York 1996, s. 128.

tu bodaj najwięcej. Amerykanie uznali, że odnaleźli optymalne formy dla treści po „przewrocie” Jacksona, a ich korzenieniu się z pewnością sprzyjał naturalny optymizm i niezmienna wiara w szczęśliwą przyszłość mieszanki narodów⁶⁶. Swoistym memento dla obietnic zbawienia w doczesności przez demokrację dla samego Jacksona był dzień inauguracji prezydentury, kiedy do Białego Domu wtargnęły setki zwolenników nowego prezydenta, by zająć się degustacją potraw i trunków przygotowanych dla gości oficjalnych, bo skoro wszyscy są równi? A takie podglebia stosunku do treści tworzyli już przywódcy partii politycznych przedstawiający się jako jedyni zbawcy, depozytariusze remediów na wszystkie bolączki zwykłego człowieka.

Mimo takich zachowań ludzi wiary, jak to w dniu inauguracji, demokracja w jej pierwotnej formie potwierdzała się w praktyce będąc ramami dla samoorganizowania się w postaciach społeczeństwa obywatelskiego i w Stanach XIX wieku raczej nie była hamulcem rozwoju – jak widział to R. Dahrendorf, choć on myślał raczej o pierwocinach takiego w Europie Wschodniej początków transformacji⁶⁷. Nie jesteśmy tego tak pewni, jak wybitny politolog, u progu przemian zwanych transformacją systemową. Zdaje się, że nieprzystawalność form i treści demokracji w krajach postkomunistycznych staje się coraz bardziej zauważalną barierą rozwojową. Brak wiary w realizację treści niszczy koherencję społeczną, wiarę w przyszłość i samą demokrację rozumianą jako jednię form i treści, a co za tym idzie, aktywizm zbiorowości nakierowany na wspólne cele. Bodaj najbardziej jest to dziś widoczne w Niemczech wschodnich, gdzie ludzie stracili poczucie bezpieczeństwa i znowu zawierzają lewicowym zbawcom, takim jak O. Lafontaine. Polacy swego czasu poszukiwali i odnaleźli swoich zbawców, uwierzyli w formy demokracji ufając jej treściom, ale poziom zawierzenia spada, co potwierdzają badania socjologów, podobnie jak poziom wiary w to, że jest to system optymalny.

Wielkie laboratoria amerykańskiej demokracji zaowocowały rozwiązaniami, jakie rychło stały się swoistymi paradygmatami ustrojowymi na następne dziesięciolecia nie tylko dla niej, ale które też ulegały setkom mityzacji wartościowanych zdecydowanie dodatnio, niekiedy tak dalece, że w niektórych interpretacjach wyznawców demokracja zdawała się być wynikiem ingerencji transcendencji, nie zaś dziełem ułomnego człowieka pragnącego realizować swoje marzenie o spełnionym ideale. W warunkach amerykańskich, jak ze sporą przesadą uważało wielu teoretyków, sprawdzało się przekonanie, że dążeniem demokracji jest „stworzenie warunków wolnego rozwoju ludzkich zdolności

⁶⁶ P.G. Lewis, *Democracy and its Future in Eastern Europe*, [w:] *Prospects for Democracy*, ed. D. Held, London 1994, s. 297.

⁶⁷ R. Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Europe*, London 1990, s. 83.

i równości wszystkich członków społeczności⁶⁸. Taka demokracja była więc dla wyznawców formą organizacji amerykańskiego snu, śnionego od czasów Winthropa, ale miała wymiar praktyczny, bo ten sen miał przyjść do tych, którzy mają inicjatywę i ciężko pracują.

Takie przekonanie towarzyszyło mitom równości, wolności i sprawiedliwości przez cały wiek XIX, a wyznawcy, jak zauważaliśmy, zwykle nie konfrontują ideału z rzeczywistością, czasami wierzą nawet wtedy, kiedy jest to więcej niż absurdalne. Sądy mitoburców bywają przez takich wyznawców pomijane, niekiedy zbywane wzruszeniem ramion, jak choćby sądy autora, dla którego „kapitalistyczna demokracja jest tylko mydleniem oczu, demokratyczne instytucje są tylko kotarami ukrywającymi kapitalistyczną autokrację i czynią ją bardziej strawną dla mas”, a dodajmy, że ów autor mówił to przed trzydziestu laty⁶⁹. Mityzatorzy tworzą specyficzny, demokratyczny klimat polityczny z cynicznym przekonaniem, że sprawy nie muszą być prezentowane takimi, jakimi są naprawdę, starczy, że zaspokoją powszechne oczekiwania – konstatował badacz⁷⁰. Rzecz jasna, takie powszechne oczekiwania są już wykreowane przez posiadaczy narzędzi władzy politycznej i wyznawcy oczekują na rzekomo pożądane przez siebie treści, odpowiednio spreparowane przez naukowych i medialnych mediatorów. Oczekują tego, czego zawsze, czyli zapewnień, że mimo poważnych problemów ich sprawy idą w pożądanym kierunku, a takie zapewnienia wygłaszają zawsze pewni swoich racji politycy.

Twórcy nowych form demokracji parlamentarnej w znaczącej mierze przyczynili się do stałego wzrostu partycypacji wyznawców w życiu politycznym, rozszerzania tych form na obywateli płci obojga, choć warto pamiętać o tym, że demokracja w treściach miała charakter mityczny zanim zniesiono statusy majątkowe dla posiadaczy czynnego i biernego prawa wyborczego. Demokracja w jej treściach i formach spełniała podwójną rolę, była unifikującą wizją spełnienia wartości idealnych i, z drugiej strony, tworzyła nowe formy samoorganizacji społeczeństwa, umożliwiała zbawienie w doczesności. Rozwiązaniem, jakie uznano za optymalne miał być system przedstawicielski, kreujący wolę zbiorowości, będący emanacją tej woli, czyli partie polityczne. One, reprezentujące społeczność, orientując się na kompromis, muszą artykułować jej interesy i stale walczyć o to, by demokracja nie stała się tyranią większości, o co obawiał się nie tylko J.S. Mill i obawiał się raczej zasadnie, bo i dziś zbyt często słyszymy argumentację typu: „wola większości jest...”. A ta większość jest jedną z iluzji nowoczesności, a chyba

⁶⁸ C.B. McPherson, *The Real World of Democracy*, Oxford 1996, s. 58.

⁶⁹ J. Schell, *The Time of Illusion*, New York 1976, s. 7.

⁷⁰ W. Greider, *The Betrayal...*, s. 123.

zbliża się czas, w którym będzie można mówić, że w demokracji „woła mniejszości jest...”.

Wyborcy swoje iluzje uczestnictwa podtrzymują przejmując opinie, naśladując zachowania innych, zwłaszcza wtedy, gdy ich położenie jest niepewne i muszą wykazywać większy aktywizm. Są tak często współuczestnikami „demokracji imitacyjnej” – tworu wiary opieranego na fundamentach mitycznych. Takim tworem zdaje się właśnie polska demokracja przełomu wieków, gdy tzw. zdyscyplinowani wyborcy rekrutują się właśnie spośród tych, dla których mityczne ideologie i ich emanacje są tworem „racjonalnymi”. Oni wierzą przede wszystkim w mit racjonalnego wyborcy, a taki mit jest przyjmowany tak łatwo, bo ułatwia identyfikację polityczną, konstytuując tożsamość polityczną⁷¹. Wyborcy racjonalizujący zaś, dostrzegając mityczny charakter „programów” politycznych, deklarują brak wiary przez nieuczestniczenie w wyborach. Oni nie wierzą już w mit altruizmu polityków, a taka wiara, sprzężona z emocjami, jest podstawą aktywizmu politycznego, z czym można się godzić albo nie⁷². I to raczej nie te grupy przesądzają o erozji demokracji, o co były tak często oskarżane w III RP. Nie ich winą jest to, że nie chcą legitymizować formy bez treści, a takich treści nie zauważają tam, gdzie być powinny, czyli choćby w kodeksach prawa. Dziś w Polsce mamy do czynienia z syndromem „pustego płaszcza”, z tym, że jeden z autorów zasadnie nazwał nasz system partiokracją uznając ją za nowotworową chorobę demokracji⁷³. Tak ostre tony nie są rzadkością w naukach społecznych, ale pozostaje wciąż niedosyt, bo poza tak zdecydowanymi diagnozami nie spotykamy prób proponowania skutecznych terapii.

Polscy wyborcy i wyznawcy zarazem są na swój sposób specyficzni, ale i bliscy właściwie uniwersalnym regułom. Potwierdzają racje teoretyka, że partycypacja w demokracji jest niezwykle trudna, jeżeli społeczność jest pogrążona w anomii i niedostatku⁷⁴. Biedni i niewykształceni obywatele, czujący wykluczenie, nie chcą wybierać, jakby na przekór zdrowemu rozsądkowi nie wierząc już w ziszczenie ideałów. Przecież dobry wybór mógłby być początkiem zbawienia, a tymczasem oni wykazują nie tyle rezerwę, co niechęć w uczestnictwie w wyborach, apatię, zdaniem przedstawicieli demokratycznego establishmentu, trudną do zrozumienia i wyjaśnienia. Tak ogromny dystans między

⁷¹ K.S. Johnson-Cartee, S.A. Copeland, *Manipulation of the American Voter*, Westport 1997, s. 76.

⁷² S. Kelman, *Why Public Ideas Matter*, [w:] *The Power of Public Ideas*, ed. R.B. Reich, Harvard 1990, s. 47.

⁷³ J. Muszyński, *Polskie Państwo Partyjne*, Warszawa 2002, s. 11.

⁷⁴ D. Held, *Models of Democracy*, Cambridge 1987, s. 271.

nimi a formą władzy zdaje się pochodzić znowu z regulacji idealistycznej, z pokładów wiary stale konfrontowanej z ułamkami wiedzy. Ci wyborcy po prostu nie wierzą w zbawienie przez nią i odnajdują setki przesłanek, zwłaszcza w zachowaniach polityków, potwierdzających takie ich tezy. Jakimś tego potwierdzeniem jest poszukiwanie w demokracjach jednostkowego *sotera* i wiara w magię zmiany. Często dają się uwieść działaniom pozornym, co zdaje się pochodną wiary. Badania socjologów potwierdzają nową formę wiary chyba większości Polaków w mityzowaną demokrację, ale manifestując taką wiarę respondenci uważali zarazem, że krajowi jest potrzebny silny przywódca, który zaprowadzi w kraju porządek. To nie zwykła sprzeczność, ale postać wiary w siłę zbawczą, jaka zdaje się gwarantować lepsze warunki życia. Paradoksem było jedynie to, że owa silna jednostka nie mogła mieć prawa do ograniczania przywilejów demokracji.

Próbując antycypować jej rozwój jesteśmy raczej bezradni, pewni tylko tego, że jej treści wymuszają nowe formy i z pewnością te, jakie pojawiają się w naszym czasie nie są ostatnimi nowościami nadającymi tym formom nieco karykaturalne oblicza. Taką formą mającą potwierdzać żywotność demokracji i podkreślać jej swoiście rozumianą postępowość jest polityczna poprawność, ten rodzaj „odwróconego maccartyizmu”⁷⁵ – zauważał z przekąsem P. Ricoeur. Ale to nie tylko ta, czasami wręcz karykaturalna, „poprawność”, przypominająca wysublimowane konwenanse dworskie XVII i XVIII wieku, a także poszukiwania wszelkich możliwości poszerzania ram wolności, sprawiedliwości w krajach, gdzie demokracja jest fetyszem, bywa formą dla formy jakby potwierdzając obecność magii. Ona musi się potwierdzać, ale niekiedy te jej nowe formy czynią ją samą czymś sobie przeciwnym i osiąga to już nie granice antynomii, a aporii.

Demokracja form z pozoru pozwala się spełniać materialnie jakiejś części społeczeństwa, bo musi ulegać dynamice treści, bo tęsknoty za wolnością, równością i sprawiedliwością przybierają coraz to nowe formy w nowych warunkach i muszą być zaspokajane nie przy pomocy placebo. A tak dzieje się w demokracjach z pozoru doskonałych form i w zgiełku postnowoczesności szuka się nowych poziomów równości dla dzieci, a nawet małych naczelnych (Hiszpania), jakby powinności państwa i społeczeństwa wobec dzieci i małych nie wystarczały. Pojawiły się także głosy, by radykalnie obniżyć prawo głosowania przyznając je właśnie dzieciom – przyszłym wyborcom. Argumenty zdają się nawet racjonalne, bo przecież wybierając polityków dzieci wybierają swoją przyszłość. Ale, mając na uwadze stosunek tych polityków do przyszłości, a także sposoby spe-

⁷⁵ P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie*, s. 84.

cjalistów od marketingu politycznego moglibyśmy obawiać się o to, że byłyby to wybory najgorsze. Elektorat dziecięcy byłby o wiele łatwiejszy w manipulacjach. Dzieci mają więcej wiary niż dorośli, a ich spełnienie zdaje się prostsze i... tańsze. Zamiast kielbasy wyborczej starczyłyby cukierki. Efekty eksperymentu mogłyby być podobne do tych, jakie spotykamy u J. Korczaka w jego powieści o królu Maciusiu I.

W naszym czasie demokracja przestaje być formą zbawienia właśnie za sprawą tych, którzy tworzą jej formy – polityków. Z pozoru oni tworzą wiele wizji zbawiania, konstytuują niespełnione nadzieje, a nie spełniając ich odzierają społeczność z tego, co zwie się złudzeniami albo iluzjami posybilnymi. Prawie zawsze – zauważał teoretyk propagandy – stopniujący technikę schlebiania obiecują przyszłość, której nie są w stanie zapewnić. Dla przekonania i zdobycia poparcia społecznego rysowane są obrazy przyszłych sukcesów, zwycięstw, osiągnięć gospodarczych, powszechnego bogactwa. Pragmatyczni i oszukańczy obiecują, że wszystko to znajdzie się w zasięgu ręki, jeśli społeczeństwo podporządkuje się ich woli i takie obietnice wykorzystuje się nie bacząc na nic⁷⁶. Dziś polityka stała się domeną jednostek kratycznych (władczych) myślących przede wszystkim o samozbawieniu i owe obietnice są zwykle tylko środkiem do indywidualnego celu. Zdaje się także, że to politycy naszego czasu, choć z pewnością nie wszyscy, najprędzej prześlakli postmodernistycznymi „innovacjami” i to za ich sprawą polityka stała się farsą. Po części dlatego, że w takim czasie poznali granice własnej niekompetencji i zrezygnowali z prób prawdziwego rządzenia ufając w sprawność aparatów biurokratycznych, a wtedy, kiedy one zdają się zawodzić, po prostu je rozbudowują powtarzając zwykle, że walczą z biurokracją. Stając przy tej granicy niekompetencji powtarzają także, że polityka jest oddzielona od gospodarki i tu nie zdają sobie sprawy z tego, iż przyznają tym samym, że są potrzebni tylko sobie.

Nieprzystawalność demokracji do naszego czasu to jeden z megatrendów J. Naisbitta⁷⁷. Obserwując ten nasz czas można stwierdzić, że chyba jednak odwracanie się od demokracji jest trendem, jaki można ekstrapolować w przyszłość, choć bardzo ostrożnie mając na uwadze ogrom pułapek wiązanych z prostym przedłużaniem trendów. Coraz częściej pojawiają się pytania o przyczyny procesu i tu spotykamy wiele prób, poczynając od tych S. Huntingtona, poszukującego źródeł regresu w braku identyfikacji elit z masami, załamaniach gospodarczych, czyli braku bogactwa⁷⁸. Wiele z takich przesłanek spotykaliśmy już w poprzednich rozdziałach i poza tymi, zauważanymi przez teoretyka

⁷⁶ O. Thompson, *Historia propagandy*, Warszawa 2001, s. 449.

⁷⁷ J. Naisbitt, *Megatrendy*, Poznań 1997, s. 18.

⁷⁸ S.P. Huntington, *Trzecia fala demokratyzacji*, Warszawa 1995, s. 289.

możemy przywołać społeczną inercję sparalizowanych sytą gnuśnością społeczeństw, przekonaniem o trwałości, wręcz nadczasowości systemu. Naszym zdaniem takich przyczyn powinniśmy doszukiwać się także w rosnącym braku treści w formach, ale także w osłabieniu wiary immanentnej w ogóle za sprawą wspomnianego recentywizmu, jaki staje się znamię kultury ponowoczesnej. Być może to ta słabość sprawia, że rządy demokratyczne muszą bezustannie potwierdzać swą wierność wolności, równości i poszerzać ich granice, a nie bardzo wiedzą, jak to robić. Muszą sprawiać, że wielkie masy ludzkie wiedzą, co robią i dlaczego to robią, ale nie wtedy, kiedy wydaje się im, że wiedzą, co robią – twierdził Chomsky⁷⁹, ale nam zdaje się, że w takim sądzie jest wiele przesady. One muszą sprawiać, by te wielkie masy robiły to, co rządzący chcą, by zrobiły. Samoświadomość mas nie jest i nie będzie ich celem z zupełnie oczywistych względów.

Ale o słabości form przesądzają ci, którzy je tworzą, czyli my wszyscy, mający teoretyczne moce sprawcze, teoretyczną moc wymuszania na twórcach demokracji znaczących korekt. Tyle teoria, bo praktyka zdaje się potwierdzać, iż prawdziwymi twórcami jej dawnych i dzisiejszych form są, jak przed laty, oligarchowie, którzy także, według E. Todda, właściwie są zmuszeni do radykalnych przekształceń systemowych⁸⁰. Z jednej strony demokratyczne rządy nie satysfakcjonują tych, którzy mają pieniądze, a z drugiej zrelatywizowane klimaty ponowoczesności sprawiają, że społeczeństwa nie tyle nie wchodzi w dorosłość⁸¹, co gubią się w gąszczu ideologicznych niedomówień, półprawd i półkłamstw i przez to nie są już tak zewnątrzsterowne. Jeszcze wierzą, ale ta bezkrytyczna wiara w demokrację przyzwala na tolerowanie złych wyborów, ale także kruszy tą wiarę.

W naszej epoce uzbrojonej globalizacji marzenia o demokracji są już definitywnie przegrane – to zdanie twórców równie głośnego, co kontrowersyjnego „Imperium”⁸². Nie tylko oni są takiego zdania. Podziela je wielu sceptycznie, ale i prospektywnie nastawionych autorów. „Dla nas – pisał D. Korten – którzy dorastali wierząc, że kapitalizm jest fundamentem demokracji i wolnego rynku, koszmarnym przebudzeniem było uświadomienie sobie, że pod rządami kapitalizmu demokracja jest na sprzedaż, a rynek opanowany przez megakorporacje, potężniejsze niż większość państw”⁸³.

⁷⁹ N. Chomsky, *Language and Politics*, London 2004, s. 109.

⁸⁰ E. Todd, *Schyłek imperium. Rozważania o rozkładzie systemu amerykańskiego*, Warszawa 2003, s. 23.

⁸¹ P. Virillo, *Bomba informacyjna*, s. 90.

⁸² M. Hardt., A. Negri, *Multitude. War and Bureaucracy in the Age of Empire*, New York 2004, s. XI.

⁸³ D.C. Korten, *Świat po kapitalizmie*, Łódź 2002, s. 11.

DUCH I PRAKTYKA UTOPII

Od kiedy człowiek uwierzył w to, że *regnum hominis* może zastąpić *regnum Dei* poszukiwania nowej, postmillenarystycznej postaci zbawienia nabrały innego charakteru zmieniając radykalnie socjo- i antroposferę. Nieziemskiego soteru zastąpił on sam poszukując zbawienia dla siebie i przez siebie, tu, na ziemi i te poszukiwania powoli wiodły ku utopiom czynu, a bodaj pierwszą z takich, jeśli pominiemy anabaptystów z Munster i kilka innych prób tworzenia prawdziwie bożego królestwa na ziemi, były redukcje paragwajskie – eksperymenty jezuitów próbujących stworzyć namiastkę prawdziwie doskonałej, chrystologicznej wspólnoty mającej millenarystyczne korzenie¹. Te eksperymenty miały już znamiona utopii czynu i takiej sugestii można bronić, mimo iż nie wiemy dobrze, jakie idee je generowały. Nowe drogi ku takiemu zbawieniu wskazał T. More swą skromną książeczką o przygodach Rafaela Hytlodeusa. Nie był aż tak oryginalny, jak się niekiedy powiada, choć z pewnością przyczynił się do tak wielkiej metamorfozy świata ludzi i pozostaje jednym z największych „poszukiwaczy” odpowiedzi na pytania dla człowieka najważniejsze.

Po wiekach dominacji providencjalizmu More, człowiek Kościoła, stworzył jednak swoistą wizję raju utraconego, przywrócił prawie zapomniane tęsknoty za stanem, jaki był gwarancją prostego, pełnego szczęścia² i uczynił to w czasie, w którym pragnienie tego szczęścia osiągnęło punkt szczytowy, czyli w spragnionym życia Odrodzeniu. Takie stany w naszej erze tworzyli wspominani millenaryści czekający na Królestwo Boże na ziemi, choć dodajmy, że wielka odwaga More’a przejawiała się w tym, że odrzucił ingerencję transcendencji przyznając czło-

¹ O. Jan Mazur, *Od kerygmatu do ewangelii życia*, Radom 2003, s. 88.

² W. Welsch, *Sztuczne raje*, [w:] *Nowe media w komunikacji społecznej XX wieku*, Warszawa 2002, s. 461.

wiekowi niebywałe moce stwórcze, widząc jego esencjonalne dobro, co także miało ogromne znaczenie. A poza tym, że człowiek w wizji utopisty postanowił kontynuować boskie dzieło tworzenia, rychło pojawiły się tęsknoty za rajem odnalezionym i poczęto szukać go na wszystkich kontynentach aż do pełnej demityzacji pięknego mitu o krainie wiecznego szczęścia, który przetrwał po dziś w wielu mutacjach. Mogliśmy spotykać go choćby w zachwytach pierwszych antropologów badających społeczności nazywane pierwotnymi i konstatających, że każdy ma swoją ideę utopii zawierającą w sobie równość, sprawiedliwość, wolność od móżułu³.

Powiada się, że dopiero wtedy narodziło się myślenie utopijne, co zdaje się tylko nieporozumieniem będącym wynikiem symplifikacji, prostego utożsamienia More'a z pierwszą utopią myśli. Nie wydaje się, by tak było. Człowiek zmuszony do nieustannego antycypowania, przekraczania siebie, wchodzenia w przyszłość, wręcz musi być utopijny, nie można bowiem wiązać nadziei ze stanami będącymi gorszymi od poprzednich, a w marzeniach zwykł przekraczać wszelkie granice wierząc w czyste, spełnione wartości do zrealizowania tu, na ziemi. Poza tym nędza jest wielkim pomocnikiem każdego utopisty, materią, w której pracuje, substancją, jaką żywi swe myśli⁴, a przecież żyliśmy w nędzy przez tysiące lat i utopiści pojawiali się w każdej epoce. Dla wspomnianego wyżej Blocha i wielu innych teoretyków myślenie utopijne wypływa z chęci wyzwolenia się człowieka spod władzy czasu, jest swoistą postacią ucieczki przed biedą, samotnością, starością, śmiercią i jest zarazem nieustannym poszukiwaniem jedności, zbawienia, poszukiwaniem przepełnionym wiarą w możliwość stworzenia ideału społecznego i w esencjonalne dobro człowieka. Takie myślenie zdaje się tak stare jak społeczności ludzkie marzące o swej pełni. Nietrudno zauważyć, że mimo bankructwa różnych systemów myślowych – pisał T. Delpech – i teorii uniwersalnych, dążenie do ustanowienia królestwa sprawiedliwości nadal pociąga umysły ludzkie⁵. Można nawet wnioskować, iż wzory myślenia utopijnego kreowały demokrację w jej formach i treściach, bo przecież wszelka utopia jest niewyobrażalna bez równości, wolności, sprawiedliwości.

Przyglądając się jej dojrzewaniu do form wieku XVI możemy sugerować, iż utopia rodziła się i rodzi z pragnienia przekroczenia barier czasu dzielących człowieka od innych, lepszych stanów, a my wszyscy, nie od dziś, konstruujemy obraz świata zgodnie z tym, czym chcieliby-

³ N.N. Taleb, *The Black Swan. The Impact of the Highly Improbable*, New York 2007, s. 192.

⁴ E. Cioran, *Historia i utopia*, Warszawa 1997, s. 66.

⁵ T. Delpech, *Powrót barbarzyństwa*, Warszawa 2008, s. 57.

śmy, by ten świat był⁶. Tworzymy idealne światy istniejące tylko w wyobraźni kreatorów i z nimi porównujemy siermiężną rzeczywistość, dokonujemy bezlitosnych sądów nad nią z perspektywy zawieszonego poza czasem ideału manifestując często wiarę w to, że sprowadzenie owego ideału na ziemię jest jednak możliwe. Ten nawyk utopistów, czy to wielkich twórców, czy milionów szarych marzycieli, właściwy im od czasów Oświecenia przyniósł w konsekwencji utopie czynu.

Te zastane światy, w których żyliśmy i żyjemy, nigdy nie są doskonałe, choćby były pełne dóbr i wymyślnych sposobów zaspokajania potrzeb ciała i umysłu. Myślenie utopijne zaś jest myśleniem specyficznie wartościującym, oceną rzeczywistości właśnie z perspektywy ponadczasowego ideału, zrealizowanej sprawiedliwości, równości, wolności. Taki typ myślenia, chyba właściwy człowiekowi od początków istnienia, zapładnia ludzkie umysły pierwiastkami idealnymi i dzięki niemu pojawia się niezwykła dynamika dziejów. Człowiek zaczął określać stany idealne normami absolutnymi, a to, co rzeczywiście było osiągalne, w statystycznych⁷. A przekraczając to, co osiągalne, znów oglądał się na to, co idealne, a aby się do tego przekonywać wcale nie musimy znać dobrze historii. Nie wspominamy o tym, że pojęcia utopii, utopijności nie zostały dobrze skategoryzowane, nie mają nawet nieostrych pól znaczeniowych, ale chyba żaden z czynników jakościowych, konstytuujących pojęcie, nie da się zdefiniować. To oczywiście owocuje nadużywaniem tych określeń, przy czym często mają one wydźwięk pejoratywny i wygląda na to, jakbyśmy sami wstydzili się swoich marzeń o lepszych światach wtedy, kiedy mówimy: „utopia”, „utopista”, „utopijny”. A mówimy tak zbyt często bardziej utopijni niż nam się zdaje.

Dla każdego z nas obcowanie z tym, co idealne jest integralną częścią poszukiwania siebie spełnionego, a samo myślenie utopijne – przekonywał z mocą A. Świętochowski – tkwi w „naturze człowieka i za jego sprawą człowiek nie jest gadem pełzającym po ziemi⁸. Przed pojawieniem się właściwych utopii czynu socjalista miał swoje racje tak widząc zbawienie ludzkości. Dopiero kilka dziesiątków lat później, kiedy pojawiły się pierwsze utopie czynu i okazało się, czym być mogą, mogliśmy dopiero konstatować jak wybitny socjolog: „Utopia jednego może być koszmarem innego”⁹.

Niektórzy powiadają, że dziś znikło wszelkie myślenie utopijne, ale takie sądy zdają się pobeżne, niczym nieuprawnione¹⁰. Upadek my-

⁶ U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Warszawa 1994, s. 160.

⁷ G. Hofstede, *Kultury i organizacje*, s. 45.

⁸ A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910, s. 344.

⁹ J. Riffkin, *The Age of Access*, New York 2000, s. 97.

¹⁰ M. Brumlik, *Gnostycy*, s. 317.

ślenia utopijnego oznaczać musiałby koniec marzeń o lepszym świecie, a takich człowiek nie wyrzeknie się chyba nigdy dążąc do sumy spełnienia wszystkich spełnień. Być może marzenia o równości i wolności doskonalej są dobrami symbolicznymi, starymi jak nasz świat, ale wyraźniej możemy je zauważyć dopiero na początku naszej ery wraz z chrześcijaństwem, choć dysputy o egalitaryzmie i granicach wolności toczyli starożytni Grecy i Rzymianie, a głosy Platona i Lukiana z Samosaty z jego *Historii prawdziwej* po dziś bywają przywoływane jako poważne argumenty w dyskusjach o demokracji, choć równie często i bezzasadnie obaj bywają nazywani utopistami. Owszem, w ich konceptualizacjach pojawiają się elementy utopijne, nieodłączne od dziejów człowieka przesiąkniętego duchem utopii, który szukał i wciąż szuka nowych form ekspresji¹¹. Obaj stworzyli wizje społeczności, wedle ich mniemania doskonałych, ale przecież możliwych w ziemskiej kreacji i te, nie jedyne przecież w starożytności, autorskie wizje, te artykulacje nadziei zbiorowych, które zauważali u współczesnych sobie, zdawały się być inspiracjami przez wieki dla tych, którzy poszukiwali „sprawiedliwych” światów człowieka. Obaj wreszcie konsekrowali istnienie dwóch sfer – bytu i znaczenia, a symbole będące nośnikami znaczenia nie mają bytu rzeczywistego – jak zauważał E. Cassirer – za to właśnie mają znaczenie¹².

Poszukiwanie niejednako rozumianej sprawiedliwości, tożsamej z doskonałą równością, to wręcz filary ludzkiej immanencji, a wartości te, to cele dążeń jednostek i grup, które generowały wielkie procesy społeczne i kulturowe i one wszystkie były na swój sposób utopijne. Absolutyzowane, uświęcane niekiedy wręcz zmieniały świat będąc warunkami zmiany na lepsze, inercji, a czasami nawet zbiorowego szaleństwa¹³. Zbyt często walka o absolutne dobro zamieniała świat w piekło i taka walka o wartości nie zawiera idei pokoju, o czym dziś przekonują nas wszelkiej maści fanatycy, rzekomo walczący o najlepsze ze światów. Ona skończyć się może wraz z zejściem ideału na ziemię i to ideału prawdziwego, nie do zakwestionowania, choć nie wiemy, czy taki ideał da się w ogóle wyartykułować, jeśli wizje wielu rajów nie przekonują wszystkich. Nie potrafiliśmy nigdy stworzyć skończenia idealnej wizji, może dlatego, że nieczęsto korygujemy swoje spojrzenie na zachowania zbiorowe przez to, co J. Bentham nazywał indywidualnym „rachunkiem szczęścia”, wspomagającym nas w ustalaniu tego, co jest dobre,

¹¹ J. Hormon, A.T. Baumeister, *Literature and the Political Imagination*, [w:] *Literature and the Political Imagination*, ed. J. Horton, London 1996, s. 23.

¹² E. Cassirer, *Esej o człowieku*, Warszawa 1977, s. 133.

¹³ B. Baczek, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, Warszawa 1994, s. 42.

a co złe, a będącym rachunkiem wartości zrealizowanych. Nieczęsto dlatego, że racjonalizując nie uważamy, iż szczęście jest czymś, co jest wartością. Ono jest jakąś nadwartością istniejącą tylko w odważnych i wstydliwych marzeniach o doskonałości, a poza tym nie jest trwałe.

Tu przeszkodą zasadniczą, poza programową niechęcią nauk społecznych do badania zjawisk jakościowych, w poszukiwaniu istoty jeszcze nierozpoznanych sił sprawczych, takich jak myślenie utopijne, są ogromne trudności w rekonstrukcji światów wyobrażeń jednostkowych i zbiorowych ludzi przeszłości, niepojętych światów kultury symbolicznej, w których rodzą się wielorakie postacie wizji przyszłości i przeszłości, czyli pamięci zbiorowej. Te światy są coraz śmielej eksplorowane, zwłaszcza przez psychologów badających zdolność człowieka do tworzenia wyobrażeń czy problemy kodowania, rozumiane jako tworzenie reprezentacji świata, samego siebie i własnych procesów psychicznych, ale ich ustalenia nie wspomagają wysiłków nieufnych wobec nich historyków czy politologów, choć zauważamy, że dziś wydatnie korygują ustalenia przekonanych do tego socjologów. Wydaje się co najmniej zasadne posiłkowanie się ustaleniami badaczy reprezentujących inne dziedziny nauki, jeżeli godzimy się z tym, że postawy i zachowania zbiorowe są reakcjami afektywnymi na określone symbole. Taka kooperacja, chyba jednak do pomyślenia, mogłaby zbliżyć rozumienie samej utopii i jej „ducha”, a znaczy chyba więcej niż sądzimy, do czego przekonywać będziemy zbliżając to, co nazywamy utopiami czynu.

Przez pięćuset laty altruistyczny, zbuntowany człowiek Renesansu stworzył nowe wizje świata i nową antroposfery, a jakby konfirmacją tego przełomu była właśnie ta niepozorna książeczka T. More'a, oddająca pragnienie czasu i chyba to przesądza o jej wielkości. To More stworzył paradygmat w ogromnej mierze przesądzający o kształtach wyobraźni społecznej wieków następnych, nie tylko XVI. Dzięki niemu providencjalizm i wizje soteriologiczne średniowiecza zaczęły blaknąć i na czas jakiś w cieniu znalazły się projekcje millenarystyczne. To More, człowiek Kościoła kontestujący jego rolę, odkrywał kreatywne moce człowieka równe mocy samego Boga dokonując swoistej egzegezy Ewangelii, powiadając że człowiek sam może stworzyć społeczność doskonałą opierając się o pokłady dobra istniejące w każdym z nas, może zbawić sam siebie w tym okrutnym świecie. Współ z Erazmem z Rotterdamu mocno akcentowali wiarę w możliwość radykalnego przekształcenia jednostki, czynienia z niej „człowieka w sobie”¹⁴, doskonałego w boskim zamyśle, a prostą konsekwencją takiego założenia była doskonałość społeczna, możliwa jedynie w warunkach wolności i rów-

¹⁴ Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, Warszawa 1960, s. 53.

ności. Apologizując renesansową chrystologię przez suponowanie, że to sam Chrystus stworzył filozofię nazywaną przez nich Odrodzeniem, zachęcali do prób przenoszenia ideału w doczesność, tworzenia zarodków społeczności doskonałej, do prób utopii czynu, które pojawiły się w Niemczech czasu wojen religijnych.

W dużej mierze to dzięki ich odwadze i odwadze interpretatorów formą organizowania nadziei zbiorowych stały się wizje społeczności pełnej, idealnej, złożonej z jednostek doskonałych moralnie, a głęboka wiara w esencjonalne dobro człowieka towarzyszyła wszystkim twórcom setek wizji utopii myśli powstających po czasie I wojny światowej. Takie wizje obiecywały spełnienie materialne i intelektualne, w nich człowiek stawał się prawdziwym kreatorem. Powstawały wtedy, kiedy człowiekowi brakowało wiary, nadziei i hartu ducha – sugerował swego czasu E. Fromm¹⁵, także zafascynowany kreatywną mocą nadziei jednostkowej i grupowej, które dopełniają się nawzajem, inspirując rodząc utopie. Jednak trudno zgodzić z takim sądem, bo przyglądając się historii utopii na tle dziejów powszechnych zauważymy, iż utopie są właśnie artykulacjami głębokiej wiary i bywały, choć nie wszystkie, nowymi sposobami organizacji czy rytualizacji nadziei zbiorowej, ale niemal zawsze opieranymi o archetyp rajski obecny przecież w soteriologii immanentnej. Być może pojawiają się częściej wtedy, kiedy nasila się to – zauważane przez M. Eliade’a – przekonanie tkwiące w każdym z nas, że świat powinien odrodzić się od nowa, taki, o jakim marzymy¹⁶. Nie tylko w okresach kryzysów, jak myślał Hegel i przekonywał Fromm, bo także w okresach prosperity, wtedy bowiem sama rzeczywistość dostarcza wielu przesłanek do takich kreacji. W takich okresach pragniemy nie tylko stabilizacji, ale i polepszenia tego dobrego.

Nie jest naszym celem prezentowanie nawet zarysu sporów o istotę utopii, choć wypada przypomnieć znaczące, traktowane jak odkrywcze, konstatacje K. Mannheima, utrzymującego, że utopia jest postacią świadomości fałszywej, podobnie jak ideologia¹⁷, czy też rozważania R. Nozicka, Ch. Welsha i J. Talmona, dla których utopia, będąc formą poszukiwań dobra absolutnego w immanencji, stała się koszmarem, moderowała formy totalizmu przynosząc komunizm, faszyzm, terrorizm wreszcie. Można się godzić z tym, że utopia cały czas sąsiaduje z apokalipsą (rozumianą nie jako objawienie, ale zniszczenie), niekiedy bywa śmieszna, naiwna, ale bywa straszna wtedy, kiedy zbliża się ku rzeczywistości – zauważał E. Cioran¹⁸. Oskarżanie jej o inspirowanie

¹⁵ E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, Poznań 1996, s. 44.

¹⁶ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000, s. 433.

¹⁷ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, s. 49.

¹⁸ E. Cioran, *Historia i utopia*, s. 69.

zła wydaje się jednak wynikiem prostych komparacji założeń twórców państw totalitarnych z praktyką, a jest w sumie oskarżeniem marzeń człowieka o lepszym świecie, które to marzenia mają rodzić tylko zło. Utopia jest tylko jedną z postaci takich marzeń, mutacją millenaryzmu i wielu innych postaci nadziei na świat wartości zrealizowanych i wcale nie musi być źródłem zła, takie źródła biją wszędzie tam, gdzie chce się złem walczyć o dobro, a jeszcze mocniej tam, gdzie się chce walczyć o dobro absolutne. Stawała się nim tylko wtedy, kiedy człowiek zbyt szybko, zbyt niecierpliwie starał się osiągnąć to dobro doskonałe, co wcale nie znaczy, że musi być koszmarem. Poszukując form transferu idei moglibyśmy zauważyć, że z utopijnej gleby wzrosła demokracja i wiele tendencji uważanych za „postępowe”, a także i to, że oskarżając ją oskarżamy sami siebie, swoją dualność, swoje pragnienia odnalezienia się w tym ideale.

Wobec tak wielu nieporozumień dotyczących tej postaci zbiorowej nadziei warto tylko mocniej zaznaczyć pole znaczeniowe samego pojęcia. Utopia to wytwór wyekstrahowany z rzeczywistości i jako nierealizowalny, bywa sytuowany albo „obok” czasu historii, albo w nieokreślonej przyszłości. Utopia zakłada zwykle skończoną doskonałość rozwiązań społecznych, a także moralną doskonałość członków społeczności, którą często osiąga się przez nagłą iluminację. Autorzy projektów utopijnych przedstawiali się często jako rewelatorzy prawd absolutnych zwykle nie prezentując dróg dojścia do stanu idealnego, uznając przy tym aksjomaty o nadrzędności instancji ontologiczno-aksjologicznej i odnajdując transcendentne sankcje dla swoich projektów, utrzymując przy tym, iż stan idealny jest zdeterminowany przez Boga, Naturę, Rozum, czy Siły Wytwórcze.

Nie wydaje się, by zasadne były sugestie, że utopie są tylko emanacjami potocznie rozumianego, jednostkowego idealizmu, gdy nie sposób nie zauważyć funkcjonalności tych wizji, społecznych reakcji na nie. Z pozoru dogmatyczni epistemologicznie rewelatorzy¹⁹ dokonywali wysiłku organizacji czasu zbiorowego na poziomie symbolicznym. Taka funkcja jest „wyraźnie widoczna w przypadku utopii, które egzorcyzmują przyszłość gromadząc i nadając strukturę nadziejom i marzeniom o przyszłym społeczeństwie”²⁰. Takie marzenia i nadzieje były pożywką buntów i rewolucji, przygotowywały największe wydarzenia w historii świata. Zwykle bywały naiwne, niekiedy wręcz infantylne, co nie pomniejsza ich niezwyklej siły, czego nie zauważają niektórzy badacze.

¹⁹ T. Olson, *Millenarism, Utopianism and Progress*, Toronto 1982, s. 154.

²⁰ B. Baczko, *Wyobrażenia społeczne*, s. 15.

Zauważaliśmy już, że nie można kwantyfikować czynników konstytuujących utopie, ale także nie można wątpić w ich istnienie konstatując kreatywne role triady: Wolność, Równość, Braterstwo w Rewolucji Francuskiej albo stale obecnej wiary w „sprawiedliwość społeczną”, wiary która wymusza na rządzących decyzje polityczne. Nie sposób jednak prześledzić dróg, sposobów reinterpretacji ideałów stale obecnych w utopiach, zrytualizowanych bodaj w każdej społeczności, ale to dzięki nim w społecznościach każdego czasu odnajdywano nowe cele w przeszłości, w tym także nowe formy demokracji. Jak wspominaliśmy, More zapoczątkował dwuwiekowe poszukiwania nowego świata, a bodźcami przez cały czas poszukiwań najsilniejszymi, były nadzieje na pełną wolność i czystą sprawiedliwość²¹ i pewnie takimi pozostaną na zawsze w dziejach człowieka. Poszukiwania ładu podobnego do władztwa króla Utopusa zakończyły się fiaskiem. Poznawano świat taki, jakim on był, a ani Indianie, ani Maorysi nie przypominali poddanych Utopusa i przez jakiś czas tylko tworzone mit „szlachetnego dzikusa”, później zaś ten mit stał się tylko przeszkodą w „niesieniu cywilizacji” i wycierano go z pamięci zbiorowej zastępując „brzemieniem białego człowieka” niosącego prawdziwą cywilizację. Próbowano tworzyć podwaliny idealnego świata podczas Rewolucji Francuskiej i dziesiątków rewolucji XIX wieku i wszystko bezskutecznie, bo zwykle kończyło się na próbach.

Nadzieje na ziszczenie ziemskiego ideału w początku utopii myśli pobudzały nie tylko wielkie ruchy społeczne destruujące porządek feudalny i inspirujące powstawanie podwalin systemów demokratycznych. Poprzedzały je niezwykle eksperymenty psychospołeczne, które zdają się nosić wszelkie znamiona „utopii czynu”, a które także znajdują się na marginesach nauk społecznych i co jakiś czas pojawiają się tylko jako argument w legitymizacji jakiejś nowej/starej idei. Zasadność posługiwania się pojęciem „utopii czynu” tłumaczy się istnieniem utopii realizowanych w praktyce społecznej wedle jakiejś recepty albo *ad hoc*, niekiedy bez podbudowy teoretycznej, a także dziesiątkami prób tworzenia zaczynów społeczności idealnej, zwłaszcza w wieku XIX, w którym nasiliło się pragnienia usytuowania nadziei nie poza historią, ale „tu” i „teraz”²², a takie nasilenie wydawało się konsekwencją wszelkich niedostatków kapitalizmu i niezrealizowanych obietnic młodych demokracji, niezwykle szczodrych w szafowaniu nimi, obiecujących pełnię życia w dobrobycie i spokoju. Być może było to także konsekwencją niezwykłych postępów nauki w drugiej połowie XIX wieku, bo wtedy to, w euforii inspirowanej postępem naukowo-technicznym, zdaniem

²¹ J. Cullen, *The American Dream*, Oxford 2003, s. 17.

²² I. Pańków, *Filozofia utopii*, Warszawa 1990, s. 74.

rewelatorów, pojawiła się szansa zbawienia w doczesności, szansa pojętowa tym żywiołowym rozwojem nauki i techniki, które traktowano przecież jak narzędzia zbawienia. Potraktowano je jak przesłanki do wniosków o możliwości stworzenia doskonałego społeczeństwa już w takim czasie. Nie zapominamy przy tym, iż do jakiegoś stopnia „utopistami czynu” byli przywódcy powstań niewolników czy heretycy średniowiecza.

Wiek XIX właśnie jawi się jak wielki poligon prób wieku następnego i to nie tylko poligon totalitaryzmów, jesteśmy bowiem przekonani, że utopiści myśli i czynu inspirowali, antycypowali nie tylko społeczeństwo dobrobytu, ale i unifikacje regionalne i globalne, a także samą globalizację. Wielu utopistów, zwłaszcza romantycznych, chciało weryfikować fragmentaryczne, niespójne wizje z praktyką i wielu to czyniło, a wtedy utopie stawały się dziełem zbiorowym, innym jakościowo od utopii myśli i stawały się utopiami czynu. Czasami dopiero, na gruncie praktyki, weryfikowano pierwotne założenia albo je modyfikując, albo zarzucając eksperyment, jak czynili to polscy twórcy utopii czynu (Kolo Towiańskiego, Bracia Zjednoczeni, Gromady Ludu Polskiego). Wspominamy o tym pomijając eksperymenty Owena, Fouriera, Noyesa. Nikt nie pokusił się o nazwanie ich utopijnymi, ale akty fundujące te wspólnoty noszą wszelkie znamiona utopii czynu.

Ale to zwłaszcza francuscy prorocy nowych światów głęboko wierzyli w to, że inicjują zmiany będące albo wymogami Rozumu, albo założone w boskich planach świata, choć ci rewelatorzy nie przekroczyli granic zła tak dalece, jak ich następcy w wieku XX. Niepowodzenia swoich eksperymentów interpretowali inaczej niż ci, którzy uznali, że dobro można czynić przez zło. Wedle nich, godzących się z fiaskiem eksperymentów, człowiek nie dojrzał jeszcze do realizacji idei doskonałości, ale taki czas niewątpliwie nadejdzie i to przekonanie artykułowano jak pewnik. Twórcy wielu utopii czynu nie zauważali komentarzy P. Proudhona, twierdzącego z sarkazmem po upadku Ikarii Cabeta, że „komunizm to filozofia nędzy”, komentującego autokratyczne zapędy utopijnych rewelatorów, którzy „z urzędu dzierżą w swym ręku cały zasób rozumu, wolności, godności człowieka”²³. Komentując w taki sposób niepowodzenia Ikarian w Nauvoo Proudhon antycypował kształty późniejszych utopii czynu uważając, że przyczyną zła jest bezkrytyczna wiara w esencjonalne dobro człowieka i chęć jak najszybszego zrealizowania wartości doskonałych. A krytykując sam pozostał utopijny, choć nie był utopistą poszukując innych form zbawienia dla uciśnionych, tworząc dla nich swoją „religię”.

²³ P. Proudhon, *Wybór pism*, Warszawa 1974, t. I, s. 30.

Amerykański eksperyment E. Cabeta, tak gorąco dyskutowany w Europie, potwierdził raz jeszcze, że bez użycia przemocy nie da się wyzwolić całego dobra w człowieku ani osiągnąć pełni wartości i z pewnością w dużej mierze przesądził o tym, iż od początków lat 50. XIX wieku aż po jego kres nie podjęto już prób na taką skalę, choć nie znaczy, że je porzucono. Doświadczenia Ikarian i innych eksperymentatorów były długo analizowane i komentowane, zwłaszcza przez Amerykanów i być może w jakiejś części za ich sprawą socjalizm i komunizm w Stanach nie zakorzeniły się tak, jak w Europie, choć pewnie główną przyczyną była „amerykańska wiara”, którą zbliżamy gdzie indziej²⁴. Mimo niepowodzeń eksperymentatorów rozległy się liczne głosy sugerujące możliwość osiągnięcia stanu idealnego pod warunkiem innego, lepszego wykorzystania „materiału ludzkiego”. Zdawano sobie sprawę z tego, że pełne potępienie prób Cabeta, Owena, Fouriera oznaczać może atrofię nadziei na nowy, lepszy świat, zakwestionowanie ideałów.

Utopie myśli ożyły w nowym „czasie nadziei”, a pamięć o niepowodzeniach wielu utopistów czynu falsyfikowano, zacierano, utrzymując przy tym, że nauczani doświadczeniami następcy unikną takich błędów, jak tamci. Ożyły za sprawą socjalistów chcących na nowo zorganizować zbiorowe nadzieje milionów ludzi pracy najemnej zyskujących statusy „grup dla siebie” w ostatnich latach XIX wieku. Taka reorganizacja byłaby niemożliwa przez formy relatywnie wysublimowane, jakie zauważyć możemy choćby u Sorela, krytykującego demokrację jako dzieło oszustów i manipulatorów²⁵, poszukującego idealnych rozwiązań niezbyt zrozumiałych dla ludzi pracy najemnej. Pojawiła się potrzeba wykreowania wielkich wizji, rytualizacji starych mitów wolności, równości, sprawiedliwości, wskazania ludzkości nowych celów i socjaliści różnych maści zrozumieli ją bodaj najlepiej. Prawdziwą eksplozję „klasycznego” utopizmu przyniosły lata 90., choć mało kto zauważał utopie amerykańskie i ich inność. Utopiści zza oceanu (J. Clopper, J.F. Cooper, G. Tucker) zakładali ewolucyjność zmian i możliwość takowych. Ale to nie oni przydali nowych impulsów utopizmowi, a amerykański sympatyk socjalizmu E. Bellamy.

Jego wielkie wizje, jego conceptualizacje, zdają się być wyjątkowe, godne porównania z tymi More’a ze względu na niezwykłą kreatywność. Budziły zachwyty intelektualistów przełomu wieków, inspirowały kreatorów nadziei dostarczając im tworzywa propagandowego w tworzeniu nowego obrazu świata-ideału już w innych warunkach. Było to o tyle łatwe, że wielu z nich zniechęciło się do praktyki demo-

²⁴ A. Sepkowski, *Początki misji. Narodziny amerykańskiej „religii obywatelskiej”*, Toruń 2008.

²⁵ J. Sorel, *Złudzenia postępu*, Kraków 1912, s. 12.

kracji, jak choćby późniejszy chwalec systemu radzieckiego J. Reed²⁶, autor głośnej książki o dziesięciu dniach, które wstrząsnęły światem. Podobieństwa niektórych propozycji Bellamy'ego do praktyki radzieckiej lat 20. są wprost uderzające, a choćby jego pomysł na „komunizm wojenny” zdaje się wyglądać prawie jak scenariusz dla poczynąń Lenina. Obie projekcje Bellamy'ego to wyidealizowane obrazy świata około roku 2000, w którym, na skutek ewolucji porządku społeczno-politycznego, panuje ład, dobrobyt. Człowiek sam, dzięki sobie, powrócił do raju utraconego, a siłą sprawczą tych zmian okazały się powszechna zgoda, ekliwa wręcz miłość, no i etatyzm, wprowadzany przez nieludsko wprost kompetentnych i altruistycznych polityków, dla których dobro wspólne jest wartością najwyższą. Przejęcie całej przemysłu przez społeczeństwo okazało się sprawą dla autora dziecinnie łatwą. Po prostu, zarówno pracodawcy, jak i pracownicy dojrżeli do uznania takiej formy za optymalną dla wszystkich. W ten sposób naród stał się pracodawcą i pracownikiem zarazem, wymagającym, ale i sprawiedliwym, bo każdy obywatel dysponował kredytem publicznym odpowiadającym jego udziałowi w produkcji²⁷. Owa dojrzałość była dla amerykańskiego sympatyka socjalizmu niczym innym jak osiągnięciem prymatu „bycia”, ograniczeniem ludzkich przywar, w tym zachłanności.

Równość w ideale Bellamy'ego jest mocno relatywizowana będąc tylko równością praw i obowiązków. Powszechny altruizm pozwalał na bezkonfliktowe zarządzanie gospodarką i dystrybucją dóbr, a także łądził wzajemne układy między poszczególnymi (także socjalistycznymi) podmiotami polityki światowej: Europą, Ameryką i Australią należącymi do, stworzonej bez większych problemów, federacji światowej²⁸. Po nim ideał zrytualizowali niezwykle popularni swego czasu autorzy z Th. Hertzka (*Freeland. A Social Anticipation*), Th. Von Harbou (*Metropolis*) i I. Donnelly (*Caesar's Column*) na czele, tworząc zbiorowe przekonanie, że ów ideał jest osiągalny i nie zdawało się, że może być to również ideał niszczycielski, bo to zauważono poniewczasie²⁹, już po zainicjowaniu eksperymentów wielkich utopii czynu wieku XX. Ci autorzy upowszechniali wiarę w to, że sama inicjacja utopii czynu stworzy człowieka doskonałego i tak szczęśliwego, że pozostanie mu tylko kontentowanie się swoim szczęściem. W ich przypadku wiara w esencjonalne dobro osiągała granice pełnej apologii rozmaicie interpretowanego ideału Człowieka. Twórcy przepojeni taką wiarą zupełnie nie brali pod uwagę realiów, a one były słabymi przesłankami ich wizji.

²⁶ S. Hook, *Marxism and Beyond*, New Jersey 1983, s. 133.

²⁷ E. Bellamy, *W roku 2000*, Warszawa 1890, s. 58.

²⁸ E. Bellamy, *Equality*, London 1910, s. 34.

²⁹ R. Pipes, *Własność a wolność*, Warszawa 2000, s. 314.

To paradoksalne na swój sposób, ale kresem socjalistycznej utopii na zachodzie stał się czas sprowadzenia ideału na ziemię przez bolszewików – powstanie Rosji Radzieckiej i początek wielkich eksperymentów Lenina i Stalina, którzy być może w początkach wierzyli trochę w możliwość stworzenia doskonałej społeczności, ale ta wiara, o ile istniała, załamała się natychmiast po pełnym zwycięstwie. Przestając wierzyć w taką możliwość „ojcowie rewolucji” stworzyli to, co J.M. Bocheński nazwał eschatologią komunistyczną³⁰, choć to stwierdzenie pozostało dla autora tylko ozdobnikiem. Po przejęciu władzy nie wiedzieli, od czego zacząć budowę socjalizmu³¹ – co zauważał nie tylko Kołakowski i porzucili naukowe spekulacje, egzegezy Marksa, oglądając się na zwykłego, zabobonnego, wynędzniałego Rosjanina, który marzył o kawałku chleba i dniach spokoju, nawet za cenę tak wygórowaną jak odebranie wolności, niby nie żądając tak wiele dla siebie. Dali Rosjanom marzenia, o jakich ci zwykli, mocno wierzący, ludzie nie śmieli nawet myśleć, a to, że wiara Rosjan w transcendencję była tak głęboka, miało znaczenie. Zawłaszczyli dziedzictwo odwiecznych ideałów – uważał R. Conquest³², dodając w innym dziele, że wyznawcy do natury rzeczy zaliczyli to, że dla dobra całej ludzkości trzeba posłużyć się dyktaturą i przemocą³³.

Raz jeszcze, z pewnością nie ostatni, dualny człowiek dał się przekonać, że o dobro niekiedy trzeba walczyć złem. I przynajmniej w początkach nie kwestionował zawłaszczania przez wizjonerów ideałów uniwersalnych ani tego, że owi wizjonerzy zamienili je w prawdy transcendentne zmuszając przeciwników do dowodzenia, iż nie są to prawdy święte. W samych początkach twórcy nowej Rosji, beztrósko, chyba nie do końca przemyślanie, deklarowali stworzenie idealnego ustroju, nowego, radzieckiego człowieka, a to było, wedle nich, zdeterminowane rozwojem sił wytwórczych, czymś pewnym, choć czas spełnienia nie został określony. Wypełniali więc wszystkie znamiona utopii myśli tworząc ramy dla praktyki społecznej. Realizacja tej utopii myśli w czynie stała się jej oczywistą negacją.

W Rosji kilku tysiącom zdecydowanych na wszystko wyznawców idei udało się najpierw nadać nowy kształt nadziejom milionów wynędzniałych i głęboko wierzących Rosjan, wykorzystać ich najgłębsze rezerwuary wiary dzięki prostym, zrozumiałym hasłom, jakie od stuleci przemawiały do nędzarzy pod każdym słońcem. Ideologowie radzieccy nigdy nie deklarowali tego, co Kim Ir Sen, który wprost przyznał,

³⁰ J.M. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia*, s. 250.

³¹ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Poznań 2002, t. III, s. 31.

³² R. Conquest, *Przekleństwo wieku*, Warszawa 2000, s. 41.

³³ R. Conquest, *Uwagi o...*, s. 25.

że najpotężniejszymi motorami rewolucji były nędza i ciemnota³⁴, ale możemy przypuszczać, iż o tym dobrze wiedzieli. Dla tych milionów chcących wierzyć nędzarzy ustrój zorientowano na cel eschatologiczny w diamacie i histmacie³⁵, ale zapomniano o czymś szczególnie ważnym, zapomniano o tym, że integralną częścią eschatologii jest soteriologia i że będzie to rodziło oddolne potrzeby dopełnienia tej eschatologii, że pojawią się te regulacje typu idealistycznego wymuszające konfrontację teorii i praktyki. Ale w początkach z tych pierwotnych założeń zrodziła się ta wizyjność, atrakcyjność marksizmu-leninizmu-stalinizmu, która tak zachwycała filozofa katolickiego, choć nie przyznawał wprost, że ziemska soteriologia Rosjan skutecznie rywalizowała z transcendentną³⁶. Ona konkurowała z nią ledwie przez kilka lat. A kiedy okazało się, że te naturalne regulacje typu idealistycznego nie potwierdzają zbawienia na ziemi, porażeni strachem, który zajął miejsce nadziei, Rosjanie zapadli w apatię pozorując uprawianie świeckiej religijności, a po krachu idei zbawienia przez siły wytwórcze w latach 80., powrócili do zbawienia w transcendencji.

Wystarczająco dobrze konieczność prostoty zbawienia rozumiał Lenin mówiący, że rosyjskie masy muszą dostać coś prostego, coś, co mogą pojąć, czyli rady i komunizm³⁷. Obiecywano wszystkim (także kucharkom) władzę, dobrobyt, równość, wolność, sprawiedliwość i te obietnice-odwołania do kodowanych w nieświadomości zbiorowej, prelogicznych z natury mitów, zdają się być pierwszą siłą rewolucji, nie zaś z pozoru wyrafinowane konceptualizacje Lenina, Stalina i innych teoretyków rewolucji, którzy tylko dostosowywali teorie do praktyki swojej rewolucji tworząc hermetyczne dzieła, niezrozumiałe nawet dla późniejszych interpretatorów i nie wiemy też, czy rozumieli je sami. Wyznawcom zaś pozostawała tylko wiara w przywódców i ich idee i patrząc na tę rewolucję przez pryzmat dokonań psychologów społecznych można zaryzykować tezę, że ta rewolucja powiodła się i mogła powieść w społeczeństwie czystej wiary, a Rosjanin archaiczny i magiczny był wtedy jednym z najgłębiej wierzących Europejczyków, co potwierdzają liczne świadectwa kulturowe z wielką literaturą rosyjską w początku. Jego wiara, z natury prelogiczna, była tak zakorzeniona w postaci swoistego, rosyjskiego ceszaropapizmu, że zamiana Boga na człowieka mogła się powieść przy użyciu narzędzi tak skutecznych jak nadzieja i idący za nią strach. Być może dlatego ideologia przybrała postać

³⁴ W.J. Dziak, *Kim Ir Sen*, Warszawa 2001, s. 92.

³⁵ R. Imos, *Wiara człowieka radzieckiego*, Kraków 2006, s. 53.

³⁶ J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971, s. 25.

³⁷ B. Williams, *Lenin*, Wrocław 2002, s. 73.

„świeckiej religii” – jak widział to polski poeta traktując ową „religię” jak metaforę³⁸.

Nie był oryginalny, gdyż przed nim dostrzegał to ostrożny Schumpeter. Wedle niego marksizm-leninizm był religią w „pewnym sensie”, ale system celów ostatecznych nosił znamiona eschatologii i soteriologii określającej sens życia, wymuszającej absolutne normy nieosiągalne dla zwykłego człowieka. Zawierał także plan zbawienia dla zbiorowości wskazując zło, od którego komuniści mają zbawić ludzkość po zwycięstwie „jedynie słusznej idei”³⁹. Dalej autor dodawał, że można nazywać marksizm fałszywą religią albo karykaturą wiary, nie można jednak żadną miarą nie podziwiać wielkości samego dokonania. A tym dokonaniem była soteriologia ziemską – wszystkie obietnice zbawienia tu i teraz, których siły nie doceniali analitycy mówiący enigmatycznie o stanach świadomości społecznej. Nie podzielamy jednak tego swoistego zachwyty Schumpetera synkretyzmem, jaki uznano za konceptualizacje niezwykle oryginalne. Jeśli przyjrzymy się planom zbawienia rysowanym przed Rosjanami dostrzeżemy tam kopie konceptualizacji millenarystów, utopistów XIX wielu (od których tak się odżegnywano), a przede wszystkim pomysłów Bellamy’ego. I to już zakrawa na paradoks, bo amerykański intelektualista, „tylko” sympatyk socjalizmu, może uchodzić za jednego z „ojców” rosyjskiej utopii czynu.

Opisujący dzieje Związku Radzieckiego jako „historię pewnego złudzenia” F. Furet dokonał niezwykle ciekawej analizy początków Rosji Sowieckiej suponując, że to niepojęte powodzenie, obcy, nieznani zwykłemu Rosjaninowi bolszewicy, zawdzięczali zupełnemu wyczerpaniu się nadziei zbiorowych i jednostkowych w okresie wojny, spotęgowaniu się tęsknot za zwykłym życiem sprzed wojny, które wydawało się rajskim. Tęsknoty za tym „rajem utraconym” zrodziły tak potężne ruchy, które miały przetrwać tak długo, jak nadzieja na zbawienie przez owe rajskie idee. Ich śladami poszli inni utopiści czynu – faszyci włoscy i niemieccy, różnice między którymi zdają się francuskiemu uczonemu kosmetyczne⁴⁰, choć można zauważyć inną „gospodarkę” dobrami symbolicznymi w Rosji i Niemczech, która przełożyła się na jakość poparcia Stalina i Hitlera przez ich społeczeństwa. Podobieństw między totalitaryzmami jest oczywiście wiele, a oczywistą jest równość wobec władzy – równość w strachu, wielkim i szalonym w Rosji i reglamentowanym w Niemczech. Różnic także sporo. W Niemczech idee zbawienia były kultywowane przez lumpeninteligencję, tak często roszczącą sobie

³⁸ Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Kraków 1989, s. 17.

³⁹ J.A. Schumpeter, *Kapitalizm. Socjalizm. Demokracja*, Warszawa 1995, s. 5.

⁴⁰ F. Furet, *Przeszłość pewnego złudzenia. Esej o idei komunistycznej w XX wieku*, Warszawa 1996, s. 265.

prawa do wskazywania dróg społeczności, w Rosji natomiast takie role pełniła serwilistyczna nowa inteligencja, akolici nowej wiary. Rosjanie mocno wspierali się o tradycje religijne, Niemcy zaś o filozofie marginesu, w tym ariozofię, co miało dodawać ideologii „obiektywizmu”⁴¹.

Żłudzeniami bliskości ideału karmili się nie tylko Rosjanie. Twierdzi się powszechnie, że intelektualisci europejscy, poza nielicznymi wyjątkami (Orwell, Koestler), byli zauroczeni jakością rosyjskiego eksperymentu socjalistycznego, ale nagły zanik utopii socjalistycznych na zachodzie Europy zdaje się podważać ten utarty sąd, utopie myśli bowiem powstawały właśnie w kręgach intelektualnych, choć nie kwestionujemy tego, że zbyt wielu wielkich z tych kręgów uległo zauroczeniu, po części stąd, że socjalizm miał wielką siłę mitotwórczą, a kapitalizm nie ma jej prawie wcale – pisał ze sporą przesadą P. Berger⁴². Naszym zdaniem zauroczenie intelektualistów miało także inną przyczynę. Oto przez stulecia byli depozytariuszami idei utopijnych nie mając nadziei na ziszczenie ideałów i niespodzianie, po klęsce całego gatunku, ujrzeli możliwość i uwierzyli. Taką wiarę można było zauważyć u amerykańskiego muckrakera L. Steffensa, który po obejrzeniu kilku wsi potiomkinowskich w 1920 roku, pisał: „To nie fantastyczny sen. Takie doskonałe społeczeństwo jest w każdej chwili budowane w Związku Radzieckim”⁴³.

Widząc powstającą utopię czynu, będącą jakby zwieńczeniem wysiłków twórców setek utopii myśli, jakby zwątpili w umysł, a w tej właśnie grupie zauważyć można – to zauważał R. Rorty – zwycięstwo pragnienia pewności nad potrzebą mądrości⁴⁴. Pragnący pewności zdawali się nawet obawiać krytycznych analiz pism Lenina (ta obawa jest zauważalna także dziś) wybierając wyznawczą egzegezę, a wtedy krytyka zdawała się konieczna dla zrozumienia teoretycznych źródeł totalitaryzmu. Sięgnięcie po kilka dzieł „klasyka” dało autorowi więcej niż się spodziewał. Zwłaszcza wizje demokracji socjalistycznej Lenina mogą szokować. Prostym wnioskiem wyciąganym z lektury jednego z dzieł jest ten o tożsamości dyktatury proletariatu z demokracją⁴⁵. Dyktatura proletariatu zaś, jak wynika z supozycji w innych miejscach, jest równoznaczna z dyktatem partii komunistycznej. Demokracja więc to dyktatura i tak prezentowała się jedna z prawd komunistycznej wiary. Zdumiewać może też przywiązanie do swoistej mutacji demokracji – demokracji socjalistycznej, jako wyższego stopnia jej rozwoju. Tam

⁴¹ N. Goodrick-Clarke, *Okultystyczne źródła nazizmu*, Warszawa 2001, s. 141.

⁴² P.L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna*, Warszawa 1995, s. 326.

⁴³ L. Steffens, *Letters*, New York 1939, s. 182.

⁴⁴ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, s. 281.

⁴⁵ W.I. Lenin, *Rewolucja proletariacka a renegat Kautsky*, Dzieła, t. 28, s. 257.

postępowano tak, jak radził Tertulian, każący wierzyć w coś właśnie dlatego, że jest to absurdalne. Wierzano w to, co mówili i pisali „kłasyści”, ale do czasu największą wiarę pokładano w promiennym jutrze komunizmu i pełni zbawienia w doczesności.

Do czasu, bowiem służalczym, prymitywnym ideologom nie udało się usytuować soteriologii komunistycznej w długim czasie nadziei, a krótkie jej czasy wyczerpały się w latach 20., kiedy większość z tych, którzy po swojemu racjonalizowali obrazy swego świata, poczęła zauważać, że świetlane wizje przyszłości zmieniają się w ponurą szarość i nic nie zapowiada odmiany⁴⁶. Widząc atrofie nadziei, która rodziła przecież entuzjazm dla nowego ustroju, politycy-ideologowie obrócili się w stronę strachu i Rosja Stalina stała się krajem strachu, którego kształtów i ról jeszcze nie rozpoznano. Później, o upadku Rosji Radzieckiej przesadził upadek ideologii, która łączyła wyznawców, tak widział to D. Bell doceniający, a niekiedy przeceniający czynniki ekonomiczne⁴⁷. Właściwie początkiem końca wspólnoty wiary w ideały, była utrata nadziei na ich ziszczenie, a jej wyraźne symptomy były zauważalne w początkach lat 60. Wyraźne tylko dla tych, którzy potrafili odnajdywać przesłanki jakościowe do wniosków prospektywnych, a takimi okazali się ci, którzy posługiwali się współczynnikiem *licentia poetica*.

Zarówno socjalizm radziecki, jak i niemiecki po rok 1939, zdawały się wykazywać wszelkie znamiona utopii czynu. Obie ideologie proponowały idealne społeczeństwo złożone ze swoiście doskonałych jednostek, obie odnajdywały transcendentne sankcje dla takich kreacji, obie sytuowały osiągnięcie celu poza czasem historii, choć to ostatnie można zakwestionować. Z pewnością obie orientowały się na dążenie do umownego, metaforycznego dobra przez zło dokonując jakby konsekracji metod terroru państwowego. W obu państwach przekroczono granice tego zła, o które tylko ocierali się wcześniejsi, francuscy i amerykańscy utopiści czynu. I tu i tam swoiście interpretowano równość, wolność i sprawiedliwość projektując inne ich formy w przyszłości. I tu i tam sięgnięto po strach, kiedy wyczerpały się nadzieje zbiorowe. W obu także przypadkach przekonywano, że liczy się cel, nie środki, a ideały bywają celami nadrzędnymi.

Nowa organizacja nadziei zbiorowej szybko zaowocowała stworzeniem nowych jakości państwowych i społecznych. Nie jest łatwo zrekonstruować ten proces w Niemczech hitlerowskich, ale raczej nie ulega wątpliwości, że w bardzo krótkim czasie społeczeństwo zintegrowało się na nowych podstawach nie bez pomocy aparatu przymusu. Tu

⁴⁶ E. Morin, *O naturze Związku Radzieckiego*, Warszawa 1990, s. 28.

⁴⁷ D. Bell, *As we go into the Nineties*, [w:] *The United States and the World Political Economy*, ed. T. Reuter, New York 1994, s. 381.

pojawia się pytanie, na które nie ma odpowiedzi, pytanie o to, dlaczego stało się to tak szybko, choć wiele działań przekonuje, że nie był to proces przemyślany. Większe kłopoty z kreowaniem i rytualizacją nadziei mieli Rosjanie, nie radząc sobie z tym nie tyle po czasy M. Gorbaczowa, co Putina, który przekonywał się w styczniu 2005 roku, czym może grozić atrofia nadziei. W czasach Lenina i Stalina zapowiedziom stworzenia społeczności doskonale nie towarzyszyły materialne potwierdzenia, a na odwrót, nadzieje jednostkowe nie pokrywały się z tymi, które prezentowano jako zbiorowe i ten dysonans w znaczący sposób zagrażał koherencji społecznej. Zmniejszano go, a raczej tuszowano przy pomocy środków przymusu, ale takimi środkami tylko pogłębiano regres, bo dysjunktywnej, regresywnej funkcji strachu nie sposób nie zauważyć.

Wydaje się, że w początkach Rosjanie popełniali kardynalne błędy, których później uniknęli Niemcy. W początkach tworzenia swego Kraju Rad, w rewolucyjnej euforii, ideologowie konkretyzowali metafory obiecując osiągnięcie ideału jeszcze za życia świadków przemian. Widać to w poezji Majakowskiego, dokonaniach teoretycznych A. Łunaczarskiego, ale najlepiej w wydawanej w wielotysięcznych nakładach literaturze pięknej, kreującej wspomnianą nieświadomość zbiorową, której istotę starał się wyjaśniać L. Pervin. Wedle psychologa nieświadomość poznawcza (niekontrolowane przetwarzanie informacji) odnosi się do tych zjawisk, z których nie zdajemy sobie sprawy, które nie stają się przedmiotem świadomego myślenia dopóty, dopóki nie znajdą jakiegoś szczególnego okoliczności⁴⁸. Społeczność co jakiś czas znajdowała się w takich „szczególnych” okolicznościach, wtedy zwłaszcza, kiedy pojawiały się nowe wizje promiennej przyszłości i kiedy konfrontowano je z świadomością z uprzednimi, a podobnymi obietnicami, no i z szarą, biedną rzeczywistością. Nie tylko literatura upewniała „lud pracujący”, że względny dobrobyt tożsamy z zapewnieniem podstawowych potrzeb miał być kwestią najbliższej przyszłości, ale jej wpływ na kulturę symboliczną i normatywną zdaje się tak duży, że poświęcimy jej nieco miejsca.

Sztandarową wizję komunizmu współtworzyli autorzy tacy, jak: J. Łarri, J. Guriewicz, A. Bielajew, W. Obruczew, poszukujący zastępczych form nadziei spełnienia dla zniewolonego, spauperyzowanego narodu, przekonywanego do stale nasilającej się walki klas i konieczności zaciskania pasa dla wspólnego dobra. Formuła „jesteśmy biedni jako Rosjanie, ale potężni jako Związek Radziecki”, wymyślona w latach trzydziestych i funkcjonująca po nasz czas mimo tylu radykalnych zmian, nie mogła wystarczać tym, którzy, mimo wszystko, zauważali przepaści między oficjalnymi wizjami a nadziejami zbiorowymi i indy-

⁴⁸ L.A. Pervin, *Psychologia osobowości*, s. 218.

widualnymi rodzonymi przez byt, a przecież on jednak określa świadomość. Nie wystarczała także obezwładniająca formuła J. Safronowa, zawarta w tytule sztandarowej powieści kreatora nowego czasu nadziei. Komunizm – suponował autor – zobaczą dopiero wnukowie naszych wnuków, ale to nie zwalnia nas od odpowiedzialności za daleką, ale przecież wyobrażalną, promienną przyszłość⁴⁹. Hasło pracy dla dobra przyszłych pokoleń znamy także z naszego gruntu, a przecież oznaczało ono praktyczną niemożność kolonizowania naszej indywidualnej przyszłości w imię lepszego życia nas samych. Wierzącym pozostawała tylko pracowita egzystencja w szarości

Spółczeństwu tej utopii czynu odebrano nadzieje na ziemski raj dając ludziom w zamian równość biedy w imię świetlanej przyszłości wnuków naszych wnuków i pozostawał bunt albo marazm. Każda próba, a nawet podejrzenie buntu, była niszczona w zarodkach, ale jego symptomy można było zauważyć w zachowaniach tych, którzy swego czasu pozostawali „sumieniem narodu” i w dokonaniach pisarzy radzieckich były to symptomy wielce znamienne. Trzeba zauważyć, że w roku 1956 ukazała się powieść I. Jefremowa *Mgławica Andromedy* i była to ostatnia literacka apologia komunizmu przez liczącego się twórcę. Odtąd piszący i wydający w ZSRR autorzy omal nie zauważają przyszłości komunizmu, co widać tak dobrze zwłaszcza w dorobku A. i B. Strugackich, D. Bilenkina, czy K. Bułyczowa. Bez trudu można dostrzec, że twórcy zmierzają ku eskapistycznemu, „małemu realizmowi” i dystopii przemycając w swoich powieściach całkiem nieprawomyślne treści jakoś niezauważane przez cenzurę, co nawet powinno dziwić.

W jednej z powieści braci Strugackich czytelnik rosyjski i nie tylko, mógł znaleźć niezwykłą, czytelną metaforę komunizmu – dziwnego promieniowania, które „oddziaływało na układ nerwowy każdej istoty ludzkiej (...) jego istota sprowadzała się do tego, że mózg poddany napromieniowaniu tracił zdolność krytycznej analizy rzeczywistości. Człowiekowi, który znajdował się w polu promieniowania można było, za pomocą najprymitywniejszych środków wmówić każdą rzecz i poddany takiej sugestii uważał wtłaczane mu do głowy brednie za święte i jedyne prawdy, za które warto było żyć i umierać”⁵⁰. Takie przesłanie było aż nadto czytelne. Nie tylko w Związku Radzieckim państwo nazywano „strefą” wykorzystując inną metaforę Strugackich z *Pikniku na skraju drogi*. W tej powieści bohater Stalker to prawdziwy myśliwy, który w imię przeżycia musi poruszać się w „strefie”, niby pozostałości po wizycie kosmitów, którzy nawet nie chcą skontaktować się z ziemia-

⁴⁹ J. Safronow, *Wnuki naszych wnuków*, Moskwa 1949, s. 35.

⁵⁰ A. i B. Strugaccy, *Przenicowany świat*, Warszawa 1971, s. 264.

nami, najwidoczniej gardząc nimi, a w niej, tych kosmicznych śmieciach, jak ma się trochę szczęścia, można znaleźć wiele pożytecznych rzeczy. A „strefa” jest miejscem, w którym wszystko jest niebezpieczne, nawet to, co wczoraj nie groziło niczym i, by przeżyć, trzeba uczyć się niezwyklej sztuki przetrwania, by dożyć do następnego dnia. Nietrudno odgadnąć, iż owi „kosmici” to dla Strugackich komuniści, ziemianie zaś to zwykli Rosjanie.

Powieści, które ukazywały się w latach 60. ubiegłego wieku były nie tylko przejmującymi dystopiami, ale przede wszystkim potwierdzeniem atrofii nadziei zbiorowych elit intelektualnych. Autorzy radzieccy, a rychło za nimi polscy, mocno i czytelnie przejawiali nieufność wobec wizji promiennej przyszłości oferowanej przez partyjnych technokratów, a tym samym tej swoistej „ideologii utopijnej”. Pole Strugackich od razu zostało zinterpretowane jako ta ideologia systemu i to bez hermeneutycznych wskazówek. Nie brakowało literackich manifestacji niewiary w deklarowane przez rządzących dobro, na co dzień widziano siermiężność, biedę, różnice społeczne. Takie zło stanowi tło niezwykle opowiadań K. Bułyczowa i dziesiątków powieści twórców ostatnich dekad Związku Radzieckiego. Daremnie propagandyści późnych lat 70. utrzymywali, że „socjalizm jest nieuniknionym przeznaczeniem ludzkości”⁵¹, bo takie sugestie były przyjmowane z obojętnością bliską apatii nie tylko przez intelektualistów, ale i zwykłych ludzi. Nadzieje na realizację ideału wyczerpały się zupełnie i Związek Radziecki impłodował, żegnany raczej bez żalu przez większość obywateli, którzy dziś równie obojętnie przyjmują zapewnienie o zbawczych rolach demokracji. Pokłady rosyjskiej wiary w spełnienie zdają się coraz mniejsze, choć zdumiewać może bezkrytyczna wiara zwykłych obywateli Rosji w *sotera*, jakim jest dla nich W. Putin.

Socjalizm w jego sowieckiej postaci został zniszczony przez tych, których nadzieje zawiódł. Potwierdziła się praktyka utopistów czynu z wieku XIX, tak żarliwie pragnących sprowadzić ideał pełni szczęścia na ziemię. Spotykały ich takie same klęski, jak tych, którzy projektowali szczęśliwość komunizmu. Zostali unicestwieni przez tych, których dobra rzekomo poszukiwali. Siłę nadziei zbiorowych i wiary w ziemskie zbawienie potwierdzali także ci, którzy analizowali historię Solidarności, twierdząc choćby, że robotnicy walczyli z socjalizmem dlatego, że nie dotrzymał obietnic⁵². Istotne jest właśnie to, że to robotnicy, mocniej niż racjonalizująca inteligencja, zakwestionowali komunistyczną soteriologię, oni nie maskowali rozziwu między obietnicą a rzeczywi-

⁵¹ G. Szachnazarow, *Socjalistyczieskaja sudba czelowieka*, Moskwa 1978, s. 9.

⁵² N. Easterbrook, *State Heterotopia*, [w:] *Political Science-Fiction*, eds D.M. Hassler, C. Wicox, Columbia University 1977, s. 44.

stością metaforami czując swoją siłę, którą zresztą przez dekady wma-
wiali im ideologowie nie czujący zagrożenia ze strony tych ludzi wiary.
W ich przypadku uwewnętrznione oczekiwania lepiej służyły jako zasa-
da „kontroli rzeczywistości”⁵³.

Utopia jest zwykle uniwersalna, w swoich ramach zamyka całą
ludzkość i w ogromnej mierze dzięki niej nie przestajemy marzyć o tym
pokojowym, globalnym superplemieniu, jakie zapewni powszechne
szczęście. Takie marzenie może stać się rumowiskiem już po położeniu
pierwszych cegieł, jeśli będzie realizowane z żarliwością utopisty, a tak
było z projektem prezydenta Wilsona. Dziś trzeba na czas jakiś zapo-
mnąć o nim mając na uwadze kształty naszego świata. D. Morrisowi
wydawało się, że jedynie zagrożenie z zewnątrz, z kosmosu, mogłoby
być spoiwem dla ludzkości, choć i dla niego to nie jest takie pewne⁵⁴.
O tych marzeniach wspomnimy jeszcze niżej

Z ducha utopii przesycającego światy symboliczne wyrastała idea
społeczeństwa globalnego, zwykle traktowana jako utopia, choć nie nosi
wszystkich znamion utopii, a czy jest utopijna? Tylko wtedy, jeśli uzna-
my, że utopijność można stopniować, a tak często widzi się ją w nauce
usprawiedliwiając taki zabieg na sposoby niekiedy ekwilibrystyczne.
Takie społeczeństwo tylko w połowie ma transcendentne sankcje racjo-
nalności (o której nie wiemy czym jest), w połowie ma być doskonałe,
w połowie poza historią. Jednak i w tych kształtach utopia funkcjonuje
w światach symbolicznych przez wieki, żywotna, niezniszczalna, moc-
no zakorzeniona w archetypach. Wieczna kraina szczęścia – mutacja
archetypu rajskiego przez wieki była marzeniem człowieka bojącego
się każdego następnego dnia i takim marzeniem pozostaje. Widzimy to
w wielu nie stykających się ze sobą kulturach. Istniała jakby w dwóch
wymiarach: praktycznym i idealnym, przeplatając się, uzupełniając,
zwalczając, zniechęcając i znów kusząc idealistów. Ta „gorzka tęskno-
ta” za państwem globalnym, jak nazwał ją G. Tinder⁵⁵, stała się ideą
powrotów, tak trwała, że nie sposób jej nie dostrzegać.

Ten praktyczny wymiar to wielkie próby podboju całego świa-
ta barbarzyńców powodujące praktycznymi Grekami i wojowniczymi
Rzymianami przez wieki walczącymi o pokój. Grecy pragnęli poznać
i cywilizować całą *oikumene*, stać się hegemonem dla wszystkich i choć
odnosili wiele sukcesów na takiej drodze, to przegrywali u siebie sami
ze sobą prowadząc swoje liczne *myomachie*. Rzymianie natomiast stwo-
rzyli generującą ideę *pax Romana* marząc o podboju całego znanego
świata i przekonując się, że granice świata człowieka są niezmierzone.

⁵³ P.L. Berger, *Rewolucja...*, s. 331.

⁵⁴ D. Morris, *Ludzkie Zoo*, s. 46.

⁵⁵ G. Tinder, *Myślenie polityczne*, Warszawa 2003, s. 53.

Rzym, niezmiennie ekspansywny, załamał się pod ciężarem takich wysiłków, ale ta idea została przejęta przez triumfujące chrześcijaństwo i mutacją rzymskiej była karolińska idea *pax Christiana* przywołująca legitymację apostołów i inspirujące podboje pod znakiem krzyża. Kulturowano ją z nadzieją, że zdominowanie całego świata i oparcie go na fundamentach wiary będzie uwieńczeniem marzeń o świecie spełnienia, prawdziwym Królestwie Bożym, ale nie w wersji millenarystów a Kościoła i marzycieli takich, jak papież Hildebrand-Grzegorz VII. Ku takiemu Królestwu Bożemu dążono w wyprawach krzyżowych z nadzieją, że z boską pomocą uda się podporządkować i uporządkować cały znany świat.

Spoiłem dla wszystkich zwolenników globalizmu była i jest ciągle wizja lepszego, pokojowego ładu dla wszystkich, bez względu na narodowość i kolor skóry. Zdaje się wyrastać z utopii i bywa traktowany jak „utopizm”, choć nie był takim dla tych, którzy w państwie globalnym widzieli cel rozwoju ludzkości. Ta idea niezmiennie towarzyszyła Amerykanom chcącym ziścić ich założycielski mit „miasta na wzgórzu” – idea ukryta, będąca zbiorowym marzeniem i generująca działania polityczne czy to w postaci *Manifest Destiny*, czy w innych. Objawiła się światu z chwilą wchodzenia Ameryki w wojnę światową i wtedy to W. Lippman uprzedził deklaracje prezydenta Wilsona pisząc na łamach „New Republic”: „Wielka nadzieja świata to nic więcej jak Federacja Światowa”⁵⁶. Sam misyjny prezydent czuł wielką misję prowadzenia ludzkości do nadnarodowego społeczeństwa opartego na prawie. Jeszcze przed przystąpieniem Stanów do wojny innym misyjnym idealistom wydawało się, że rząd światowy powstanie, a Wilson stanie się zbawcą ludzkości⁵⁷. Wiele wskazuje na to, że prezydent chciał tego, takie idee propagowała otwarcie wspierana przez niego organizacja zwana Ligą do Wymuszania Pokoju (Liga Tafta).

Praktyczni Amerykanie, wspomagani zresztą w tym przez Europejczyków, ograniczyli jednak wizjonerskiego Wilsona i nie wierząc w stworzenie *ex nihilo* państwa globalnego, proponowali i akceptowali pokojowy ład świata oparty o silną, demokratyczną organizację międzynarodową rozwiązującą problemy globalne środkami pokojowymi. Po z pozoru przychylnym przyjęciu projektu Wilsona i ożywionych dyskusjach, w lipcu 1918 roku świat ujrzał Pakt Ligi Narodów. Zdawać się mogło, że potencjalny zawiazek rządu globalnego stawał się faktem politycznym i wzorem dla wszystkich zwolenników globalizmu, w tym późniejszych twórców ONZ.

⁵⁶ W. LaFeber, *The American Age*, New York 1989, s. 49.

⁵⁷ N.G. Levin Jr., *Woodrow Wilson and World Politics*, London 1970, s. 180.

Sama idea została jakby potwierdzona stworzeniem Ligi Narodów mimo częściowego niepowodzenia i jej depozytariuszami stały się europejskie autorytety z H.G. Wellsem na czele, którego zdania nie można było nie słyszeć, zwłaszcza po tym, jak ukazała się jego książka *The Shape of Things to Come*, w której antycypował nie tylko II wojnę zaczynającą się od konfrontacji Polski z Niemcami, a kończącą stworzeniem Związku Państwa Nowoczesnego – uniwersalnej państwowości dbałej o interesy wszystkich jej obywateli. Wedle siebie Wells nie był utopistą żądając niemożliwego, a jego projekty z innej pracy wcale nie wydają się mrzonkami. Postulował powszechną ochronę naturalnych bogactw planety, stworzenie jednego prawa dla wszystkich państw i wymuszanie jego przestrzegania oraz ustalenie federalnej kontroli transportu i komunikacji międzynarodowej⁵⁸, a podobne postulaty i dziś nie wydają się „utopijne”. Wells przejawiał pewność rewelatora ostatecznych prawd powiadając, że rząd światowy, pokój i uniwersalna religia są przeznaczeniem świata⁵⁹. Droga ku takiemu państwu wolności powszechnego szczęścia stoi otworem – powtarzał po wielokroć – jesteśmy przed granicami Ziemi Obiecanej, ale wysiłek człowieka, by przekroczyć tę granicę, jest wciąż znikomy, ludzkość wciąż wierzy w wojnę, jest nią fascynowana jak królik przez węży – dodawał B. Russel⁶⁰, także „utopijny” jak dziesiątki mocarzy słowa. Te imperatywy wielkich intelektualistów sprzed tylu lat nie zdezaktualizowały się po latach, bo niemal taką samą argumentację spotykamy w Raportach dla Klubu Rzymskiego czy w opracowaniach autorów tworzących w ramach World Order Models Project.

Kultywujący ideał intelektualisci uważali i uważają taką utopię czynu za formę uniwersalnego zbawienia. Tak myślał Einstein pisząc swój głośny list z apelem o stworzenie rządu globalnego gwarantującego zapobieżenie wojnom. Podobnie Toynbee uważający, że mamy niewielki wybór między samozagładą a połączeniem się w jedną wielką rodzinę, czy F. Znaniecki propagujący ogólnoludzką „cywilizację humanistyczną”⁶¹. Depozytariuszami idei stali się twórcy i współpracownicy Klubu Rzymskiego, bezustannie powtarzający, że świat jest systemem potrzebującym homeostazy, a hasłem Klubu, powtarzanym niezmiennie od lat, jest: „przetrwać, ale w lepszym stylu”. Nieodmiennie prospektywni i altruistyczni twórcy wielkich Raportów konsekwentnie powtarzają: „Musimy szerzyć na całym świecie ideę rozumnego, wspólnego rodza-

⁵⁸ G.H. Wells, *Jutro ludzkości*, Łódź 1946, s. 21.

⁵⁹ R. Sobel, *The Age of Giant Corporations*, London 1993, s. X.

⁶⁰ B. Russel, *Per Aspera ad Astra*, [w:] *Science and Future of Mankind*, New York 1964, s. 339.

⁶¹ F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 1974, s. 25.

ju ludzkiego i ludzkich społeczeństw”⁶². Potwierdzają konstatację, że utopia ciągle szuka nowych form ekspresji wbrew sceptykom odmawiającym jej prawa obywatelstwa nie tylko w nauce, ale życiu⁶³. Będzie je odnajdywała, bo powtarzamy, że marzenia o lepszych światach nie umrą nawet wtedy, kiedy spełnienie zbliży się do pełni, co dziś zdaje się niemożliwe. Po czasie, po fiasku wielkich utopii czynu, nie była już projekcją świata idealnego zamieszkałego przez idealnego człowieka, a tylko świata o wiele lepszego.

Podobnie prezentowały się głośnie, już bliższe nam w czasie rozwiązywania J. Friedrichsa, wedle których rząd światowy, którego konieczność powstania jest dla niego poza dyskusją, powinien okazać się zdolnym do podejmowania decyzji i działań umożliwiających szybkie i optymalne rozwiązywanie zadań narzucanych przez postępy rewolucji naukowo-technicznej przy znalezieniu demokratycznych hamulców ograniczających jego władzę i zapobiegających alienacji aparatu biurokratycznego, a gwarantujących obywatelom osobowość polityczną. Dalej niemiecki wizjoner suponował konieczność korekt systemów wartości w koherencji z tworzeniem drzew celów globalnych, problemami i ograniczeniami w ich osiąganiu, a także tworzenia alternatyw dla tych celów. Takie alternatywy miałiby proponować ludzie nauki i intelektualiści przy pełnej akceptacji mądrych, altruistycznych polityków. Oni także miałby prowadzić społeczny dyskurs nad różnymi wariantami, oceną ich powiązań, możliwością realizacji w zastanych warunkach. Niejaką odpowiedzią na takie sugestie były rozliczne modele nowej, globalnej społeczności tworzone przez wybitnych naukowców: „globalne społeczeństwo humanitarne” J. Saint-Marca, „ponadnarodowe społeczeństwo globalnej modernizacji” J. Jacobsena, „społeczeństwo uniwersalne” J. Hirszfelda, „społeczeństwo globalnego pokoju” R. von Weizsackera czy „ogólnoświatowe społeczeństwo integralne” P. Sorokina. Nie można zapominać o propozycjach J. Burtona z głośnej kiedyś pracy *World Society*. Dla wszystkich autorów, co podkreślano, i inspiracją i mocną przesłanką był cud jednoczenia się Europy.

Ilość i jakość tych propozycji sygnowanych przez niewątpliwe autorytety, poświadczą niezwykłą żywotność idei, niemal nieobecnej w literaturze naukowej, co może dziwić. Nierzadko spotykamy się z nieporozumieniami wynikającymi stąd, że myli się globalizm (pierwotny i starszy o dekady) z globalizacją, a globalizacja nadała mu tylko inny wymiar, w tym postaci *global government* i *global governance*. Pozosta-

⁶² A. King, B. Schneider, *Pierwsza rewolucja globalna. Jak przetrwać?*, Warszawa 1992, s. 298.

⁶³ J. Horton, A.T. Baumeister, *Literature and Political Imagination*, [w:] *Literature and Political Imagination*, ed. J. Horton, London 1996, s. 23.

jąc przy globalizmie zauważamy, że dziś podział na globalistów i piewców idei narodowej staje się coraz wyraźniejszy, a polemiki między nimi coraz głośniejsze po kryzysach lat 70., kiedy to godzono się z sugestiami, że świat, jaki znamy, może nie przetrwać następnego kryzysu i potrzebne są mu mocne zabezpieczenia. Dysputa toczyła się bez udziału znaczących polityków, ci czasami sugerowali jedynie, że nadmiernym optymizmem grzeszą takie organizacje jak Światowi Federaliści, czy autorzy Raportów dla Klubu Rzymskiego, którzy śmiało atakowali problemy suwerenności w świecie zamykającym się w ciasnych nacjonalizmach, uważający pomysł stworzenia rządu światowego za prosty wymóg zwykłej racjonalności. Politycy mogą uważać (całkiem zasadnie), że jest to dla nich poważne zagrożenie.

Wedle autorów Raportów samo osiągnięcie porozumienia co do globalnych potrzeb i celów ludzkości może spowodować szerokie ożywienie intelektualne, poważne dyskusje międzynarodowe, zarówno na płaszczyznach rządowych, jak i pozarządowych, co mogłoby wreszcie doprowadzić do wypracowania podstawowego zestawu celów całej ludzkości. Uzyskanie tego rodzaju konsensusu mogłoby stanowić warunek podstawowy do osiągnięcia już szczegółowych celów globalnych w sferze politycznej, gospodarczej, a przede wszystkim: trwałego zabezpieczenia pokoju, wyżywienia ludzkości, wyrównania poziomów rozwoju gospodarczego, a tym samym życia. Uważa się, że autorzy Raportów grzeszą idealizmem, ale tak uważają ci, dla których idealizm jest fanaberią.

Owe cele, z którymi godzono się powszechnie (przynajmniej oficjalnie), bo nie wypada się nie godzić z takimi, wymagają – dodawano – adaptacji lub radykalnych przekształceń instytucji międzynarodowych, już istniejących, po to, by mogły podolać ogromowi zadań. Według Światowych Federalistów taką instytucją jest ONZ, którą tworzą dla realizacji podobnych celów, a która jest dziś tylko listkiem figowym światowych dominatorów. Wedle nich konieczna jest demokratyzacja i odbiurokratyzowanie organizacji, choćby przez zniesienie dysfunkcyjnej, niedemokratycznej Rady Bezpieczeństwa, a podniesienia rangi organów takich, jak WHO, FAO, organów do spraw rozbrojenia i bezpieczeństwa międzynarodowego oraz nowych, które miałyby zajmować się organizacją eksploracji zasobów mórz i oceanów czy przestrzeni kosmicznej, co wymagałoby dużej ofiarności państw członkowskich. Manifest programowy Federalistów proponował także rozwiązanie problemów finansowych rozbudowanej ONZ. Poza składkami członkowskimi znaczącymi sumami w budżecie miałyby być opłaty tranzytowe od morskich i powietrznych przewoźników korzystających z międzynarodowej przestrzeni powietrznej i akwenów będących w gestii ONZ⁶⁴.

⁶⁴ World Federalists, *What we Seek*, [w:] *Future Politics*, Berkeley 1971, s. 283–284.

Wedle niektórych teoretyków kreowanie nowych i modyfikacja tych instytucji, które sprawdziły się, a kierują działaniami w skali horyzontalnej, winny być oparte o placówki zwane przez autorów wywodzących się z WOMP Wydziałami Doradczymi do Spraw Celów i Badań, działające jako organy konsultacyjne przy rządach krajowych, a podporządkowane odpowiednim organom wspólnoty europejskiej i ONZ.

Prace WOMP z ostatnich dekad wciąż prezentują się ciekawie niemal nie tracąc na aktualności, choćby ze względu na to, że są podbudowane teorią i metodologią prognostyki politycznej, a także dlatego, że Unia Europejska jest, mimo kryzysów funkcjonalnych, spełniającym się marzeniem globalistów. Bez wątpienia jedną ze sztandarowych propozycji WOMP była ta, autorstwa R. Kothari. Autor wielkiego opracowania uważał, że nim zaczniemy poważnie myśleć o próbach unifikacji na większą skalę, winniśmy wpierw odpowiedzieć na szereg podstawowych pytań, a między wieloma na następujące:

- jaki model instytucjonalny federacji światowej mógłby spotkać się z akceptacją nie tylko polityków, ale i całych społeczeństw?
- jak mogłaby wyglądać forma organizacji terytorialnej?
- jak i na jakiej podstawie prawnej można zainicjować powszechnie akceptowalny proces reorganizacji?
- jak mają wyglądać składowe federacji światowej?⁶⁵

Wedle autora projektu odpowiedzi na pierwsze i czwarte pytania nie powinny nastroczać większych kłopotów, jako że istnieją już sprawdzone praktyką zawiązki unifikacji regionalnych, które powinny, czy nawet muszą kooperować ze sobą gospodarczo i politycznie dla obopólnych korzyści, jak robią to dwa potężne subsystemy, Europa i USA. Dla potrzeb korzystnej współpracy i bezpieczeństwa wręcz konieczny jest zewnętrzny arbiter i tu autor wyraźnie wskazuje organizację taką, jaką dziś jest ONZ, pośrednio pytając o to, czy da się odpowiednio zmodyfikować i zoptymalizować w działaniach nie tylko wobec ukształtowanych subsystemów, gdyż celem podstawowym musiałyby być także wysiłki idące w kierunku tworzenia i umacniania systemów składających się z krajów słabo rozwiniętych.

Umiarkowany, ale jednak sceptycyzm wobec ONZ jako potencjalnego zaczynu rządu światowego był podzielany przez innych autorów WOMP. R.A. Falk zdawał się nie zauważać prototypu takiego rządu sugerując wyraźnie konieczność powołania zupełnie nowych organizmów, która miałyby zadbać przede wszystkim o cel nadrzędny, który – wedle niego – nie da się zakwestionować, a tym jest światowy pokój. Zaproponował stworzenie Komitetu do spraw Bezpieczeństwa Światowego ze

⁶⁵ R. Kothari, *Footsteps into the Future*, Stockholm 1978, s. 149.

Światowymi Siłami Bezpieczeństwa (zaczątek armii światowej), Światową Służbę Rozbrojeniową i Trybunału Światowego, który miałby rozstrząsać sprawy łamania praw narodów i państw. Przyszłą skuteczność działań takich instytucji może wykluczać czy tylko paraliżować demokratyzm ciał nimi zarządzających i niezbędne są tu porozumienia najważniejszych podmiotów polityki światowej, nowe kodyfikacje prawa międzynarodowego i kroki niezbędne, jak np. zahamowanie transferu broni do krajów rozwijających się, skuteczna egzekucja wyroków Trybunału na łamiących prawa, bez względu na ich podmiotowość⁶⁶. Tenże Falk, niezmiennie globalistyczny, wzywa dziś do stworzenia parlamentu globalnego mającego krzelić ideały demokracji⁶⁷. To już nie jest „utopizm”, ale propozycje radykalnych zmian w stosunkach międzynarodowych, które, choć wyobrażalne, są krępowane przez dominujący „realizm polityczny”.

Zapewnienie globalnego bezpieczeństwa byłoby wstępem do kroków zmierzających do egalitaryzacji, poszukiwania dróg do względnego dobrobytu wszystkich ludzi na ziemi. Dalej autor poszedł śladami prac Klubu Rzymskiego sugerując pojawienie się imperatywów globalnych wobec krajów biednych, przypominając groźby konfrontacji Północy z Południem, która dziś przybrała postać zagrożeń asymetrycznych eskalujących się z roku na rok i zapowiadających nowe zagrożenia, jakie dają się przewidywać. Uzasadniając synoptyczny charakter swojej propozycji podkreślał, że jakiegokolwiek konkretne propozycje mogą pojawić się dopiero po wstępnej zgodzie najbogatszych, o której wiemy, że nie pojawiła się dotąd i pewnie nieprędko pojawi.

W podobny sposób przyszłość światowego ładu wyobrażał sobie, konsekwentnie stojący „twarzą ku utopii”, symetryczny wobec propozycji Klubu Rzymskiego, G. Picht, utożsamiający przetrwanie ludzkości ze spełnieniem elementarnych warunków. Wedle niego (a mówił to ponad 30 lat temu, jeszcze nie rozumiejąc mechanizmów globalizacji ekonomicznej) konieczne są inwestycje w preindustrialnych regionach globu dla zabezpieczenia egzystencji i minimum poziomów życia gwałtownie rosnącej liczby ludności. Są to jednak wielkości takiego rzędu, że można je realizować tylko przez nowy podział bogactw światowych, a większość ludzi żyjących na ziemi jest przekonana, że to może dokonać się tylko przez wielką rewolucję. Można jednak stworzyć takie formy porządku politycznego, które uchodzą za utopijne⁶⁸. Myślał oczywiście o rządzie światowym zauważając wiele razy z goryczą, że bogaci nie chcą zbawienia biednych ich kosztem.

⁶⁶ R.A. Falk, *A Study of Future Worlds*, Amsterdam 1975, s. 242.

⁶⁷ A.M. Slaughter, *A New World Order*, Princeton 2005, s. 238.

⁶⁸ G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981, s. 69.

Dalekie echa koncepcji globalistycznych w ich amerykańskiej mutacji pojawiły się po „jesieni ludów”, kiedy dynamiczna rzeczywistość odebrała odwagę nawet „realistom”. Przyznawano, jak P. Wofowitz, że „początek lat 90. dramatycznie ukazał trudności w przewidywaniu stanów środowiska międzynarodowego”⁶⁹ i były to usprawiedliwienia w tym czasie bierności dominatora. Rolę bodźców mogły spełnić wielkie wizje, które zawsze towarzyszyły Amerykanom i takie wizje trzeba było przekładać na śmiałe, globalne projekty, czego nie czyniono, zarzucając potem pierwszemu Bushowi i Clintonowi utratę szans na stworzenie nowego porządku światowego⁷⁰, a wedle politologa Stany nigdy nie miały takich szans na realizację swej misji wobec świata, jak wtedy. Stworzenie takich wizji w czasie przełomu mogło wyzwolić i aktywizm i dać pełną legitymację do działania śmiałym wizjonerom. Ameryka i świat potrzebowały wizji zdolnych tworzyć nowe drzewa celów, ale w owym okresie wielkich nadziei brakło takich rewelatorów i ludzi władzy zarazem, takich jak Wilson czy F.D. Roosevelt. One nie powstawały, choć tak często powtarzano: „Żyjemy w czasie, który bardziej niż inne potrzebuje uniwersalistycznego projektu”⁷¹. Nie zdobywali się na nie ani politycy, ani intelektualiści, tak mocno manifestujący odwagę przed przełomem, jakby sparaliżowani świadomością, że właśnie w takim czasie mogą stać się prawdziwymi kreatorami. A nietrudno zauważyć, że podówczas dominator miał wystarczającą siłę i wolność wyboru, by narzucić swoją wolę także krajom II Świata.⁷²

Ani teoretycy, ani politycy amerykańscy nie byli w stanie zdobyć się na tak często i chętnie deklarowany polityczny idealizm i altruizm, stworzyć wizje nowego globalnego ładu w czasie, w którym takie działania były palące i pilne zarazem. Nie trafiało do nich przekonanie, że geopolityka to także geointelektualizm, śmiałe wykraczanie w przyszłość zamiast trwania. Za sprawą wielu zaniechań Amerykanie stali się zawiedzioną nadzieją świata, oskarżaną, nie zawsze zasadnie, o całe zło dni dzisiejszych, choćby przez Hardta i Negriego w *Imperium* albo R. Corma, według którego Amerykanie pełnymi garściami dostarczają mocnych argumentów siłom antydemokratycznym⁷³. Niczym złym jest dbanie o interesy swoich obywateli, którzy animują globalizację, ale można mieć do nich żal o to, że (myśląc i pilnując tych interesów) nie wykorzystali szans na stworzenie tego ładu wtedy, kiedy mogli wła-

⁶⁹ P. Wofowitz, *The New Defence Strategy*, [w:] *Rethinking America's Security*, s. 181.

⁷⁰ F. Cameron, *US Foreign Policy after the Cold War*, New York 2002, s. 24.

⁷¹ E.M. Wood, *What is „Postmodern” Agenda*, [w:] *In Defence of History. Marxism and Postmodern Agenda*, eds E.M. Wood, J.B. Foster, New York 1997, s. 13.

⁷² W.P. Shively, *Power and Choice*, New York 1991, s. 73.

⁷³ R. Corm, *Religia i polityka w XXI wieku*, s. 186.

ściwie robić wszystko. Próbuja tworzyć imperium, co im się nawet zasadnie zarzuca, ale chyba nie jest to imperium podobne do dawnych. Amerykanie, dzięki monopolowi kulturowemu, pragną stworzyć swoje imperium ducha, ale choć to tylko próba zdominowania wyobrażeń zbiorowych, to i tak taka próba nie jest pozbawiona gwałtu, wykluczenia, dominacji – uważa, nie bez racji, radykalny D. Korten⁷⁴. Nietrudno się z nim zgodzić, jeśli rejestrujemy treści i formy amerykańskiej kultury, w naszym czasie dominującej.

W zfragmentowanym, relatywistycznym świecie jest nam potrzebny uniwersalizm zapobiegający dalszej fragmentyzacji⁷⁵. Taki uniwersalizm ożywa w dobie globalizacji, okresie zauważalnego osłabienia państw narodowych (ale nie samych idei narodu), czasie konieczności stworzenia nowego ładu w miejsce tego zdestruowanego przez korporacje. Wielu analityków mówi nawet o spirali chaosu, co dla innych jest przesłanką do wniosków podobnych temu: „Globalizacja pociągnie za sobą koniec narodów, zwiastuje nieuchronnie powstanie państwa globalnego”⁷⁶, choć takie wnioski bywają chyba pochopne. W takich manifestacjach pewności pojawia się to głębokie przekonanie co do możliwości samoregulacji systemu światowego, jakby cienie wiary w „ducha świata”, tego *deus ex machina*, który nie opuszczał człowieka w najbardziej krytycznych momentach. Ale czym jest taka pewność, jeżeli nie jest opierana o konkretne przesłanki?

Wielu uczonych przejawia przecież niezwykłą pewność co do możliwości stworzenia państwa globalnego. Wedle jednego z nich budulec na stworzenie postnarodowego, uniwersalnego imaginarium znajduje się w zasięgu ręki⁷⁷, choć także ten autor nie wskazuje ani na cegły, ani na spoiwo. Niektórzy wręcz chcą czynić zakłady (bezpieczne) uważając, że prawdopodobieństwo powstania rządu globalnego w okolicach roku 2100 wynosi 100%⁷⁸. Nam nie starcza imaginacji, nie możemy wyobrazić sobie wielkich, zbawczych struktur tworzonych przez polityczne elity takie, jakie mamy, a już zupełnie przez intelektualistów. Znane nam próby odszyfrowania istoty *global government* czy *global governance* są nieśmiałe, ale panuje przekonanie co do tego, że procesy globalizacji i regionalizacji kreują nowe sieci interakcji i siły, że jest to proces nie-

⁷⁴ D. Korten, *The Great Turning, From Empire to Earth Community*, San Francisco 2006, s. 33.

⁷⁵ R. Braidotti, *Transpositions*, Cambridge 2007, s. 15.

⁷⁶ A. Baring, *Czy Niemcom się uda?*, s. 118.

⁷⁷ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków 2005, s. 37.

⁷⁸ S. Mendlowitz, *A Perspective on the Cutting Edge of World Order Inquiry. The Past, Present and Future of WOMP*, *International Interactions* 1981, nr 1, s. 159.

uchronny⁷⁹. Przy czym kształt tych sieci i interakcji jest tak mglisty, że prawie niezauważalny.

Sięgając po metafizykę intelektualisci poszukują wyjaśnień odwołując się do „twardego determinizmu”, na powrót odnajdują wzorce providencjalne, co nie dziwi w przypadku T. de Chardin. Wedle niego ludzkość coraz bardziej konstituuje się jak organizm wyposażony w pewną fizjologię i nie są to więzy powierzchowne. Wielkie, transcendentne siły już zdecydowały o telosach Człowieka i one wypełnią się wtedy, kiedy nadejdzie czas. Zdaje się w nie wierzyć także kontestujący, zwykle radykalny D. Korten, mówiący z przesadą, że globalna wspólnota to wybór i odpowiedzialność wszystkich, a budowa takiej wspólnoty zaczęła się w 1999 roku w Seattle⁸⁰.

⁷⁹ D. Held, *Global Government*, Cambridge 2007, s. 89.

⁸⁰ D.C. Korten, *The Great Turning. From Empire to Earth Community*, San Francisco 2006, s. 52.

ZBAWIENIE W POSTĘPIE

Wypada zacząć od konstatacji, że mgliste, niedopowiedziane idee postępu towarzyszyły człowiekowi od zawsze, a intuicyjnie za postępowe uważał to, co ułatwia, usprawnia jego życie i cały czas artykułował nadzieje na nowe ulepszenia potwierdzając je codzienną praktyką, choć nie określił istoty samej idei albo nie zauważając wtedy takiej potrzeby, albo ograniczany koncepcjami czasu, jak filozofowie greccy, zdeterminowani, uwięzieni w kołach czasu. Później także pojawiały się problemy z ich rozumieniem, a tłumaczenie ich żywotności choćby tezą, iż zaspokajają ludzką potrzebę znaczenia zdecydowanie nie wystarcza¹. Takie, „prymitywne” rozumienie idei postępu oznaczało dla ludzi z przeszłości wzrost ilości dóbr materialnych, zdolność samoorganizacji zbiorowości, spełnienie emocjonalne i wydaje się, że bez niej, bez tej nieokreślonej idei nie kolonizowałyby przyszłości tak szybko i skutecznie, nie byłby tak ekspansywny. Nawet łatwo godził je z ideami regresu zgodny ze swoją Janusową dualnością. Idee postępu bywały zwykle emanacjami nadziei zbiorowych, a ich rewersy strachu odnajdujemy w niemal każdej kulturze jako niesprzeczne ze sobą wiary w koniec przemijających światów z jednej strony, a z drugiej w możliwość odzyskania raj utraconego. Wiarę w postęp, już w naszej erze, odnajdziemy choćby w ruchach millenarystycznych i herezjach kontestujących providencjalizm wraz z towarzyszącą mu apologią ubóstwa. A taka wiara nie była tożsama z kwestionowaniem chrześcijańskiej postaci *eschatonu*, ona tyczyła tylko tego, co ziemskie.

Poszukując ich w dalekiej przeszłości raczej bez trudu zauważymy w wielu kulturach archetyp rajski i idee upadku od wieku złotego do stanu ognia i kamienia, ale jakże często towarzyszy mu wiara

¹ J. Gray, *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, Kraków 2009, s. 11.

w jego odzyskanie albo na mocy transcendentnych wyroków, albo za pośrednictwem zbawcy, albo bez niego. Właściwie wszystkie mitologie starożytne taką wiarę artykułowały nie tworząc spójnych eschatologii. Nam samym nietrudno zauważyć, że będąc zwolennikami klasycznego degeneratywizmu jesteśmy skłonni zawierać także w progresywnym zawierający wiarę w lepszą przyszłość, a czasami godzimy je orientując się na retrogresywnizm, czyli cyklizm rozwojowy obejmujący i postęp i regres, a ten przekłada się choćby na akceptację kryzysów, jak tego, który gnębi nas od 2008 roku. Nawet bez godzenia ich retrogresją obie postaci wiary nie rywalizują ze sobą, one zdają się uzupełniać tworząc z pozoru antynomiczną całość.

Czasy nowożytne, czyli wieki od X, oznaczają walkę z ideami postępu i możemy mieć spore kłopoty pytając o przyczyny takiej orientacji. Odpowiedź, że spełnienie materialne w doczesności mogłoby posłużyć jako argument przy kwestionowaniu zbawienia poza ziemią zdaje się co najmniej niepełna, dziś nie może satysfakcjonować, bo soteriologia transcendentna skomponowana z ziemską tworzą całkiem spójną całość, choć kłopoty z ich uzgodnieniem chyba nigdy dla nas nie znikną. Ale w początkach chrześcijaństwa pojęcia regresu człowieczeństwa prowadzącego do wielkiej katastrofy mającej charakter autodestrukcji przeniesiono w praktyce w Ewangelie i Apokalipsy mówiące o tym, że to człowiek sam przesądzi o swoim końcu wypełniając po brzegi czarę swoich nieprawości, nieustannie karany za grzechy chorobami, nędzą, klęskami żywiołowymi, ale przecież może liczyć na zbawienie poza ziemią. Kwestionowanie takich koncepcji dziejów człowieka było podówczas co najmniej herezją i nawet heretycy unikali tego, ale czynami potwierdzali zdecydowany sprzeciw wobec takiej teleologii. Nader często ludzie Kościoła i herezjarchowie wykorzystywali argumenty o retrogresji utrzymując, że jeśli ludzie nie poprawią się radykalnie, to czara nieprawości wypełni się i szybko nastąpi koniec. Sami jednak poszukiwali spełnienia na sposoby zakazane przez Kościół, na swój sposób „postępowi”, bezustannie poszukujący nowego świata w przyszłości i przeszłości.

Przeniesione z transcendencji idee stały się integralną częścią wyobrażeń zbiorowych człowieka epoki, w jakiej zanegowano klasyczny providencjalizm – stałą obecność Opatrzności w historii zaplanowanej przez boskiego ekonoma – i człowiek Odrodzenia odsunął na plan drugi takie projekty świata i człowieka, które były tylko częścią boskiego planu tworzenia *universum*, a ich ślady pozostały w wielu ideologiach wieków XIX i XX². Z pozoru będąc opozycją idei providencjalnych, są

² C.M. Young, *Portrait of an Age*, London 2002, s. 5.

prowidencjalne, choć miejsce Boga zajęły inne postaci transcendencji (Rozum, Natura, siły wytwórcze w marksizmie). Prowidencjalizm z towarzyszącym mu millenaryzmem, pozostał wzorem żywym do dziś i mówiący także o wyrokach Opatrzności prezydenci Stanów zdają się to potwierdzać tymi nadużywanymi metaforami, choć chyba nie są tak providencjalne, jeśli czasami oni sami mają się nie tyle za narzędzia Opatrzności, co za nią samą. Te swoiste reinterpretacje providencjalizmu zrodziły także dystans wobec wizji zbawienia w transcendencji, co widać w atrofii średniowiecznej angelo i demonologii w wiekach XVII i XVIII. Projekty raju i piekła pozostały takimi, jakimi tworzone je dla człowieka średniowiecza, oswojono się z nimi w czasie, w którym nowe wynalazki nie były już traktowane jak piekielne wymysły. W naszym czasie pozostały jedynie mało wymyślnymi opowieściami, jakie nie działają na wyobraźnię człowieka współczesnego, nie inspirują czynów i powoli zanikają.

W czasie początków wielkich odkryć naukowych i rozkwitu nowożytnej idei postępu tworzone nowe raje na ziemi (mody na arkadyjskie ogrody) albo wieszczono takie zmiany jak rewolucjoniści francuscy, z których wielu dopatrywało się w rewolucji zamiaru Boga, który chce odmienić oblicze świata³. Wielkie szkoły filozoficzne przełomu XVIII i XIX wieku powodowały się przekonaniem, że społeczeństwa rozwijają się w przewidywalnym, rządzone przez określone prawa kierunku zastępując Boga Rozumem czy Naturą⁴, bo pełna ucieczka w immanencję okazała się ułudą, tu wszystko było nieprzewidywalnością, chaosem. Postęp dokonywany dzięki tym siłom ludzkie myśli utożsamiali z radykalną poprawą doli milionów nędzarzy, z ruchem w czasie ku lepszym stanom i nietrudno zauważyć, że taka idea niosła w sobie ogromne niebezpieczeństwo dla rządzących w każdym czasie, zbyt była „rewolucyjna”. Nietrudno było zauważyć, jak czynił to pozytywista F. Harrison, że wiara w postęp na ziemi ma zastąpić oczekiwanie tego, co w niebie⁵. W oczywisty sposób takie idee były wrogie Bogu i kościołowi, bo oto człowiek zbawiał się na ziemi wyręczając Tego, który zapomniał o swoim tworze skazując go na cierpienia i nędzę, a owa nędza, o której tak chcemy zapomnieć, dotyczyła większości społeczeństw, co przypomina my raz jeszcze, zauważając jej nieobecność zwłaszcza w historiografii.

Poczucie radykalności przemian w wieku XVIII, związane z rewolucją przemysłowo-techniczną w jej fazie przemysłowej, zrodziło swoistą „religię postępu” z soteriologią postępu, tak mocną, że „jakakolwiek

³ A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucje*, Warszawa 2005, s. 37.

⁴ I. Berlin, *Zmysł rzeczywistości*, Poznań 2002, s. 33.

⁵ J. Jedlicki, *Świat zwyrodniały. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*, Warszawa 2000, s. 147.

próba podawania jej w wątpliwość była uważana za niedorzeczność czy herezję” – pisał z niejaką emfazą Ch. Dawson, bo prób takich było wiele. Były to próby indywidualne i te znalazły się w cieniu, bo idee postępu zaanektowały i zaakceptowały wielkie ideologie z socjalistyczną na czele⁶. Dla prowokującego D. Boorstina natomiast idea postępu była pierwszą nowoczesną ideologią, pierwszym, „naukowym” dogmatem dziejów ludzkich⁷. Ta swoista „religia”, dla prostoty przypisywana Condorcetowi i Turgotowi, jako jej twórcom, w naszym czasie została uzupełniona „ewangelia przyspieszenia” i chyba nie sposób kwestionować sugestii, że w naszym świecie myślenie o zmianie zostało zdominowane przez zmytyzowane idee postępu w setkach postaci i można się zgubić w tym bezliku⁸. Postępu utożsamianego przede wszystkim z technicznym, bo jeśli chodzi o zauważany przez jednego z autorów wzrost empatii, stępienie agresywności, to wypada zachować dużą rezerwę, empatia i agresja nie uległy „postępowym” przemianom, przybrały tylko inne postaci⁹. Podobnie wypada podchodzić do sugestii o stałym postępie moralnym ludzkości czasami używanych przez obrońców idei Człowieka. Owszem, pewnie nie potraktowalibyśmy publicznej egzekucji jako formy zabawy, nie dobijalibyśmy rannych na polach bitewnych tłumacząc się litością, ale przyglądamy się wojnom i kataklizmom inspirowanym przez człowieka z obojętnością dorównującą obojętności naszych przodków albo i większą, bo oni nie byli świadkami takiego ludobójstwa jak my. Postęp techniczny zaś – zauważał J. Bobryk – dokonuje się bez rozwoju i doskonalenia człowieka¹⁰ i mamy wątpliwości, czy naprawdę jest formą prawdziwego postępu, o ile taki istnieje.

Zawierzaliśmy Condorcetowi powiadającemu, że natura nie wyznaczyła żadnego kresu ludzkim możliwościom tworzenia Nowego¹¹ i ludzka praktyka potwierdzała to. Idee postępu reinterpretowane przez innych „kapłanów postępu” następnych wieków obiecywały wszystkim spełnienie w doczesności, a ich nośnikami miały być wszystkie innowacje, wynalazki, które zadziwiałały, odurzały zwykłego, żyjącego w ubóstwie, człowieka, odkrywającego, że otwierają się granice jego małego świata i pojawia szansa na spełnienie materialne, a przypomnijmy raz

⁶ Ch. Dawson, *Postęp i religia*, Warszawa 1958, s. XXI.

⁷ D.J. Boorstin, *Poszukiwacze. Dzieje ludzkich poszukiwań sensu świata*, Warszawa 1998, s. 224.

⁸ P. J. Taylor, *The Way the Modern World Works*, New York 1996, s. 83.

⁹ K. Wilber, *Integralna teoria...*, s. 41.

¹⁰ J. Bobryk, *Spadkobiercy TRUTA. Ludzie i media*, Warszawa 2001, s. 28.

¹¹ J.A. de Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957, s. 213.

jeszcze, że przeważające części społeczeństw progu nowożytności żyły w biedzie bliskiej nędzy. Było to odkrycie nie tylko człowieka mitycznego, ale i ówczesnych mocarzy myśli, którzy musieli zauważać inność czasu, zmian, przyspieszenia. Potwierdzały je rosące ilości dóbr, coraz większe bezpieczeństwo materialne i to, co Chaunu nazywał „awansem ciała”¹², czyli odwagą otwartego zaspokajania zakazanych, sublimowanych dotąd potrzeb, potrzeb stanowiących fundament piramidy Masłowa. Siła idei postępu była tak ogromna, że nie kwestionowali jej nawet romantycy, zwykle przeciwni technice, temu wykwitowi postępu, na swój sposób konserwatywni, jakże często marzący o „starych, dobrych czasach” i powrocie do nich. Nie kwestionowali go także katolicycy reformatorzy wieku XIX poszukujący źródeł nędzy w kapitalizmie, jak ksiądz F. de Lamennais, dla którego zmiana i postęp były siłami zbawczymi, pochodzącymi od Boga¹³. Tak twierdząc musiał kontestować nauki Kościoła, zbyt konserwatywnego, zbyt zajętego sobą i dlatego był traktowany jak herezjarcha.

Degeneratywne wizje zmiany były powoli wypierane z pamięci zbiorowej, ale nie wydaje się, by wielkie archetypy raju utraconego i stopniowego upadku ludzkości straciły swe sprawcze moce, bowiem przez ową wiarę w postęp cały czas przebijały i przebijają „heretyckie” konceptualizacje tych, którzy nie zawierzyli w postęp, przede wszystkim technologiczny. Oni nie zaufali dogmatom „religii postępu”, które były tylko metaforami, stale konfrontowali wizje kumulatywnego postępu z rzeczywistością konstatując, że praktyka młodego kapitalizmu wyraźnie kłóci się z założeniami proponowanymi przez „kapłanów” postępu i mieli swoje racje. Swego czasu zwolennicy Condorceta utrzymywali, że postęp jest nieodmiennie kumulatywny i poprawia byt mas, że regres jest wręcz niemożliwy, co korygowali myśliciele XIX wieku obserwujący rozwój „postępowego”, wilczego kapitalizmu niosącego niebywały pauperyzm, niszczącego z bezwzględnością stare struktury społeczne, formułującego swoje wilcze „prawa”. Te wizje postępu implantowano w teorii nowoczesności tworząc wiarę w to, że rozwój produkcji przemysłowej, techniki, organizacji, stanowią gwarancję wzrostu dobrobytu materialnego wszystkich i tego nie można było kwestionować bez obaw o potępienie przez zbiorowość. Wyrażne artykulacje takiej modernizacyjnej wiary spotykamy już w pierwszej połowie wieku XIX, kiedy E.A. Poe mówił, że technika została podniesiona do rangi najwyższej, a kiedy zasiadła na swoim tronie, spętała łańcuchami umysły, które ją stworzyły¹⁴.

¹² P. Chaunu, *Cywilizacja wieku Oświecenia*, Warszawa 1989, s. 283.

¹³ P.N. Stearns, *Ksiądz Lamennais*, Warszawa 1970, s. 100

¹⁴ P. Virillo, *Bomba informacyjna*, s. 34.

Przez rytualizację umacniano zwycięski mit postępu umieszczając go w transcendencji jako siłę jasną, dobrą, co prawda jeszcze nieznaną, bo nowo objawioną, potężną, i było to jakimś efektem odwrotu od religii z jej soteriologią na rzecz nowej wiary immanentnej. Ludzie tamtego czasu byli przekonani, że postęp opiera się na odkryciach, wynalazkach, kreatywności i projektowaniu, na czysto ludzkich dokonaniach, ale takich, za którymi kryją się te jasne, ale nieokreślone siły sprawcze. Uwierzywszy w te siły zakładano, że ten postęp dokonuje się tak czy inaczej, sądzono, że i tak dokona się on przez przypadek albo dzięki kilku jednostkom mającym motywację, by iść naprzód miast poprzestawać na tym, co jest. Nowe wizje miały budzić euforię zbawienia i wyglądały tak jak słynne hasło z magazynu *Independent*: „Powrót do natury? Nigdy! Naprzód do Maszyny!”¹⁵. Technikę poczęto traktować jako czynnik dynamiczny i autonomiczny i teoretycy tacy jak J. Ellul odnajdywali te narzędzia zbawienia w transcendencji łącząc technikę z postępem¹⁶. Nie oglądali się nawet na prawa ekonomiczne zauroczeni trendami postępu i każdy nowy wynalazek, każda innowacja stawały się znamiennym tego postępu¹⁷. Dzięki nowym wyznawcom duchem, symbolem stulecia XIX stał się silnik. Nie tylko duchem, ale też metaforą mocno umocowaną w wyobrażeniach zbiorowych w dużej mierze dzięki sztuce¹⁸. Jego wydajna doskonałość stawała się inspiracją dla wszystkich poszukiwaczy doskonałości, w tym doskonałości społecznych, co widać w wielu formach inżynierii społecznej, nazwanej tak całkiem zasadnie.

A początkiem takiej inżynierii były pomysły Saint-Simona, który zaprezentował pomysł, by rządzić ludźmi tak, jak rzeczami, oczywiście dla ich dobra. Po nim Veblen tworzył zasady technologicznego fundamentalizmu, a ich następcy, już w połowie wieku XX, zafascynowani możliwościami ówczesnych komputerów, tworzyli „guzikowe utopie”, proponowali zarządzanie społecznościami przy pomocy „obiektywnych”, beznamiętnych i skończenie skutecznych komputerów, które mogą rozwiązywać także problemy społeczne i swego czasu czyniono to z głęboką wiarą. Podówczas nie zauważano tego, co później choćby N. Postman, a wedle niego ludzie tracą zdolności twórcze poddając się technologii i miał na myśli oczywiście nie tych, którzy tworzą technikę, a nas wszystkich, ci zaś, którzy tworzą nowe technologie są przecież zaledwie ułamkiem procenta ludzkości¹⁹. Niestety, postęp techniczny

¹⁵ C. Purcell, *The Machine in America. A Social History of Technology*, Baltimore 1995, s. 229.

¹⁶ J. Ellul, *The Technological Society*, New York 1964, s. 128.

¹⁷ N. Postman, *Zabawić się na śmierć*, Warszawa 2002, s. 222.

¹⁸ P.N. Carroll, D.W. Noble, *The Free and Unfree*, New York 1989, s. 259.

¹⁹ N. Postman, *Technopol, Triumf kultury nad techniką*, Warszawa 1995, s. 144.

może dokonywać się bez udziału człowieka z niego tylko korzystającego, bez jego rozwoju i doskonalenia, bo umiejętność obsługi wielu *gadgetów* doskonaleniem nie jest. Samorealizacja w części zostaje zastąpiona przez różnorakie maszyny przyjemności.

Taki postęp oznaczał dla człowieka epoki atomowej formę zbawienia w dobrach, ale, co zauważa wielu badaczy antroposfery, także zagubienie duchowe, poczucie pustki wśród coraz większej ilości rzeczy, choć nie wszyscy ludzie uważają reifikację za zło, niektórzy jej nawet nie dostrzegają. Poza tym został zmuszony do życia w kilku światach na raz, tak szybkie stały się przemiany cywilizacji technicznej, tworzonej przez człowieka jakby obok niego, choć niby dla jego dobra przez tych, którzy lepiej wiedzą, czym owo dobro jest. Taka akceleracja potęguje odczucie wyobcowania, zrywa stare więzi społeczne, uzależnia od sił sprawczych, których natury do końca nie rozumiemy. A zauważyliśmy już potrzebę homeostazy i to, że dążenie do równowagi psychicznej, korelowane przez pragnienie poczucia bezpieczeństwa, jest tym tropizmem każdego z nas, od którego chyba się nie uwolnimy. Nie możemy tego osiągać za sprawą absolutyzowanej techniki – powiadają niektórzy. Wedle krytyków cywilizacji technicznej, przypominających nieco XIX-wiecznych luddystów, technika ze środka przekształciła się w cel sam w sobie, w autonomiczną siłę, której jednostka musi się podporządkować, by móc funkcjonować w zbiorowości. Wielu takich krytyków zauważało, że jako w pełni autonomiczna technika zniewala człowieka, pozbawia go możliwości wyboru, narzuca środki, jakie muszą być stosowane przy wyborze celów. Utrzymywali, że technika stawiała się bytem transcendentnym i zdumiewać może przyznawanie jej takiego statusu w naszym czasie, bo przecież nie istnieje bez człowieka. Wygląda to tak, jakby permanentnie technicyzowany człowiek poszukiwał nowego podmiotu wiary i czynił nim własne dzieło godząc się także na technicyzację stosunków międzyludzkich z zasadą „korzystasz i płacisz” na czele²⁰.

Ten swoisty wulgaryzm technologiczny, wynikający znowu z konieczności zdobycia pewności, może zdumiewać, ale przede wszystkim był i jest zjawiskiem potwierdzającym naukową idolatrię ostatnich dekad wieku. Wpierw zachwycano się niepojętymi możliwościami samej nauki i techniki, a po czasie zachwyty okazało się, że nie obudziliśmy się na czas z utopijnego snu i wpadliśmy w koszmar²¹. Udany komentarz do takiej sytuacji są słowa Fromma: „Człowiek współczesny ma

²⁰ O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, Warszawa 2001, s. 284.

²¹ M. Equal, *Divergent Paths*, s. 432.

wspaniałą inteligencję, a jego rozum dysponuje potęgą technologiczną – stanowi zatem poważne zagrożenie dla samego siebie”²².

Dla dziesiątków autorytetów zauroczonych takim postępowaniem, technosfera stała się ważniejsza od antroposfery. Niewielu tylko dopatrywało się źródeł takiego zła w systemach politycznych, przede wszystkim w takich, które są moderowane ideami *affluent society* i społeczeństwa masowego, a takie zauważał dawno temu Tocqueville. Podobne zagrożenia widzieli Ortega y Gasset i Ch. Reich, którzy sugerowali, że zło tkwi nie w samej, obojętnej technice, ale w tworzonych i sankcjonowanych przez człowieka strukturach władzy, postaciach nowej wiary służącej nie tylko przetrwaniu, ale i zbawieniu „pospolitego człowieka masowego”²³. On potrzebował wiary w bardziej dostatnie życie, a gwarantem takiego życia stawała się mityzowana technika. Ona tłumaczyła nie tylko jego coraz to wyższe statusy materialne, ale także maskowała wszystkie niepowodzenia polityków, usprawiedliwiała poczynania monopolu. Można ją było apologizować, ale i oskarżać bez obaw o to, że oskarżymy siebie.

Wielki, rytualizowany przez dziesięciolecia, nie dający się dyskutować mit postępu ubezwłasnowolnił nas w dwojakim sensie – powiadali jego dawni i współcześni przeciwnicy, ale oni, jak i zwolennicy, utożsamiali ten postęp z „ideologią” wzrostu gospodarczego odsuwając na plan dalszy tę pierwotną interpretację, wedle której powinien oznaczać dobro wszystkich, a wiemy dobrze, że postęp gospodarczy wcale nie musi oznaczać lepszego życia wszystkich, choć stale się nam powtarza, że jest warunkiem numer jeden tego dobrego życia i wierzymy w to wbrew praktyce życiowej, której czasami nie potrafimy analizować, choć tego pragniemy. To ubezwłasnowolnienie polega na tym, że po pierwsze, obfitość powszechnie dostępnych dóbr, jakie niosły postępowe zmiany, tworzy miękkie, neurotyczne, zewnątrzsterowne, zasiedziałe społeczeństwa, a po drugie, postęp techniczny niesie ze sobą nowe zagrożenia, w tym hipertrofię organizacji i specjalizacji, co przekłada się na przeciążenie systemu z jednej strony, a z drugiej prowadzi do redukcji jednostki do roli liczby. Liczby zaś nie mogą nawet marzyć o samozbawieniu. One poddają się rachmistrzom, liczącym, organizującym szeregi cyfr w dobie tej supernowoczesnej przynależności²⁴.

Mit postępu, rytualizowany przez pokolenia, nie był zbyt często naruszany przez mitoburców, a przecież „wszelkie myślenie o zmianie zostało zdominowane przez ideę postępu”²⁵. Przyglądając się rytualiza-

²² E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, Warszawa 1996, s. 268.

²³ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, Warszawa 2004, s. 20.

²⁴ Ch. Handy, *Głód ducha. Poza kapitalizmem*, Wrocław 1998, s. 80.

²⁵ P.J. Taylor, *The Way the Modern World Works*, New York 1996, s. 83.

cji tego wielkiego mitu zgadzamy się z politologiem, który utrzymywał, że „historia idei wymaga ciągłego przepisywania”²⁶. Wymaga tego dynamiczna rzeczywistość, ale jeśli przyjrzymy się przepisywaniu idei postępu, to chyba zauważymy, że od dziesiątków lat przepisujemy to samo jak sumienni kaligrafowie zmieniając tylko kształty liter. Zwłaszcza wtedy, kiedy przyglądamy się ideom umownej lewicy, która miast kumulatywnego postępu apologizuje jeszcze bardziej „postępowy” Nowy Początek – rewolucje, o których wiadomo, że były eksperymentami wielce kosztownymi. Rytualizując taką postać postępu faktycznie kwestionują, odrzucają go, choć mają się za niezwykle postępowych.

Rytualizując „postęp” w jego wielu odmianach nie zauważano znamion regresu będących jego konsekwencjami i awersami. Postęp industrialnego zachodu oznaczał przecież regres krajów podległych, kolonialnych i neokolonialnych. Dla S. Ramphala 2/3 ludzkości to ofiary rozwoju świata, tego naszego postępu²⁷. Tam, wśród biednych, nie mających przyszłości miliardów, nie odnajdziemy takiego bałwochwalstwa technologii. Korzyści z takiego postępu nie są rozdzielane równo nawet w społeczeństwach zamożnych – zauważał D. Landes i takie uwagi możemy konfrontować także z polską rzeczywistością²⁸. Nędza i wykluczenie miliardów to oczywista konsekwencja takiej realizacji postępu, całkiem inne jakościowo symptomy spotykamy tam, gdzie postępowi zawdzięcza się najwięcej. On także ma swoje drugie oblicze, maskowane, skrywane przez wyznawców, o czym wspominaliśmy wyżej. Po trosze te problemy są skutecznie maskowane przez tych, którzy są zainteresowani utrzymaniem wiary w doskonałość tych „postępowych rozwiązań” w imię przyziemnych korzyści i mamy tu na myśli „kapłanów” globalizacji.

W wirtualnej technotopii – przekonują nas amerykańscy badacze – powstaje nowa klasa. Autokratyczna, arogancka, intensywnie przekonująca do swoich statusów i racji, monopolizująca tworzenie nowych technologii²⁹. Jej przedstawiciele przekonują, że dziś postępowe jest oswobodzenie jednostek z form społeczeństwa przemysłowego; klasy, warstwy, rodziny³⁰. Twierdząc tak, niby racjonalni, przydają swojemu postępowi status bytu transcendentnego pragnąc uniemożliwić korekty tej metafory w wyobrażeniach zbiorowych, z dobrym zresztą skutkiem, bo jednak większość z nas ma się za „postępowych”.

Sam postęp potocznie kojarzy się z dynamiką rozwojową, ale nie zawsze z kierunkowością samych zmian, bowiem coraz częściej za-

²⁶ T. Bender, *Intellectual and Cultural History*, New York 1997, s. 6.

²⁷ S. Ramphal, *Our Country, the Planet*, Washington 1992, s. 4.

²⁸ D.S. Landes, *Bogactwo i nędza narodów*, Warszawa 2007, s. 17.

²⁹ A.i M. Crocket, *Code Warriors*, [w:] *The Cyberculture Reader*, ed. D. Bell, New York 2000, s. 59.

³⁰ U. Beck, *Spółczesność ryzyka*, Warszawa 2004, s. 111.

uważamy z drobiną goryczy, że to właśnie swoiście rozumiany postęp doprowadził nas do stanu godnego pożałowania. Choćby „postępowa” industrializacja Polski w latach 70. doprowadziła do degradacji środowiska naturalnego, stworzenia inertnego, wręcz irracjonalnego molocha przemysłowego, a prostym następstwem takiej „postępowości” są dzisiejsze problemy z poszukiwaniem dróg do społeczeństwa informacyjnego, jakie także budzi wiele wątpliwości, a jest traktowane jako postępowe.

Mając na uwadze nasze, polskie, podwórko zauważamy, że z pewnością umiejętność poruszania się w przestrzeni wirtualnej może być dobra dla wielu Polaków, ale wielu potrafiących się w niej poruszać traktuje ją tylko jak egzotykę i nie wynika z tego nic produktywnego. I nie wydaje się to przesadą, jeśli zauważymy, iż kiedy traktujemy tamte procesy w taki właśnie sposób, mylimy wtedy postęp z regresem. Postępem są tylko takie zjawiska i procesy, które zbliżają nas do stanów lepszych od poprzednich i to bez relatywizacji. Wydaje się także, że postęp to spełnienie materialne i duchowe albo tworzenie optymalnych warunków do takiego spełnienia. Przy czym nie mamy tu na uwadze tylko dobra ludzi żyjących w naszym czasie, ale także dobro przyszłych pokoleń. Jeżeli uznajemy, że jakiś proces, zmiana stanu rzeczy przesądza, nawet o subiektywnej ocenie tego stanu jako gorszego, uprawnia nas to do konstatacji, że nie jest on postępowy dla nas samych, ale jeśli zbiorowe odczucie jest sprzeczne z naszym, wówczas postęp „obiektywizuje” się. W sferze mitycznej staje się postępem, choć na dobrą sprawę jest regresem, a my sami stajemy się „reliktami przeszłości” i wrogami postępu, co jest równoznaczne z potępieniem.

Symplifikacje, a potem mityzacje wielopostaciowej idei postępu często prowadzą do przypisywania na stałe jakimś procesom dodatniego wartościowania, a nawet absolutyzacji, a to często uniemożliwia nam zmianę wartości kierunkowej procesu, który może jakościowo przekształcić się w swoje przeciwieństwo i stać się regresem. Zbyt często zachwycamy się rzekomo postępowym procesem nie chcąc zauważać, że ten staje się swoim negatywem, zbyt często zmiana reorientacji, dostrzeżenie konieczności przewartościowania, zabiera nam zbyt wiele czasu, co wynika z nawyków, presji środowiska i wielu innych czynników, których uchwycenie zdaje się wręcz niemożliwe. W jakiejś mierze bywa to efektem zagubienia pierwszych celów rozwoju, choćby fetyszyzacji samej techniki widzianej jako Wielka Matka, która zaspokaja wszystkie pragnienia³¹, jak to, uciekając się do wielkich metafor, zauważał E. Fromm. Technika – Wielka Matka Technologia stała się

³¹ E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy*, Poznań 2000, s. 114.

eschatologią z takim skutkiem, że technomania współczesnego świata pozostaje przesiąknięta wiarą religijną – zauważał z dużą przesadą twórca niezwykle popularnego dziełka³². Religijną taka wiara chyba nie jest, takie spojrzenie autora ciekawej pracy bierze się zapewne z automatycznego kojarzenia wielu postaci wiary z religią, ale z pewnością taka wiara jest mocna, głęboka, do czego przekonują nawet pobieżne obserwacje.

W jakiejś mierze jest to efekt zarówno fetyszyzacji techniki, jak i samej intencjonalności. Przyzwyczajenia do magicznej rytualizacji mitów prowadzą nas choćby do tworzenia fałszywej teleologii intencjonalnej wobec nowych, supernowoczesnych urządzeń i maszyn, które, miast stać się wyzwoleniem, mogą stać się koszmarem, a często stają się takim za sprawą nieprzewidywalnych skutków zastosowania jakiejś innowacji, z czym stykamy się nagminnie i czasami pozostajemy bezradni. Niekiedy mówi się przecież o tym, że nasza cywilizacja jest efektem skutków niezamierzonych, a ubocznych zmian technicznych. Być może przeceniamy siły takich mityzacji, ale zgadzamy się choćby z D. Algerem powiadającym, że „mitologia rządzi nami wszędzie i w polityce i ekonomii i stosunkach międzynarodowych”³³, choć nie wiemy, czym jest dla niego owa mitologia.

Postaciami mityzacji, jakie miały dodać społecznościom aktywizmu, były zachodnie, optymistyczne projekcje kreowane przez przedstawicieli establishmentu, czasami wręcz absolutyzujące dobrodziejstwa rewolucji naukowo-technicznej. Technokratyczno-konwergencyjne, oficjalnie promowane wizje społeczeństw, przybierały różne postaci, acz wszystkie zdają się oparte na zasadzie harmonii przy założeniu jedności, ku której zmierza świat: ekonomicznej, politycznej, kulturowej. Teoretycy schyłku II fali, nie zauważający III, ale sięgający w przyszłość, mienili je wielorako: społeczeństwem obfitości, nowym społeczeństwem przemysłowym (J.K. Galbraight), społeczeństwem aktywnym lub postmodernistycznym (A. Etzioni), poprzemysłowym społeczeństwem programowanym (A. Touraine), społeczeństwem masowej konsumpcji (W. Rostow), zabaw (E. Hoffer), czy społeczeństwem unaukowionym (H. Schelsky). Choć czasami traktowano je niemal jak samosprawdzające się prognozy, głośno dyskutowane w mediach, to ilościowo prezentowały się jak marginesy, a niby optymistycznie nastawieni autorzy zbyt często tworzyli projekcje opozycyjne, jakby nie do końca przekonani do takich legitymizacji systemowych.

Dziś osławiamy się z mitami wirtualnego świata, przekonywani przez „autorytety”, że on jest przyszłością, nową postacią postępu

³² E. Davis, *TechGnoza*, s. 327.

³³ D.E. Alger, *The Media and the Politics*, Belmont 1996, s. 21.

umożliwiająca spełnienie. Zwłaszcza młodzi ludzie są karmieni iluzjami pełni, a takie iluzje ostatecznego spełnienia w wirtualnym świecie tworzy wielu zwolenników tego „wulgarnego” postępu. Pośród nich T. Leary, „guru” tego świata powiadający: „wszystko, co możesz pomyśleć, wyśnić może być zrealizowane w cyberprzestrzeni”³⁴. Rzadko spotykamy próby innego spojrzenia na świetlane wizje obcowania z cyberprzestrzenią. Dla W. Sztumskiego jest to tylko droga do społeczeństwa niewiedzy i dezinformacji, do szerzenia się w coraz szybszym tempie „masowej głupoty”³⁵. Nie pozostając przy tym dłużej do pewnego stopnia zgadzamy się ze zwolennikami optymistycznego postrzegania Internetu. Z pewnością zaspokaja on potrzeby społeczne, pozwala na tak potrzebne kontakty bezpośrednie (prawie) z innymi, ale gróźb jest także wiele i to poważnych, jeśli przed dziesięciu laty Amerykańskie Towarzystwo Psychologiczne uznało korzystanie z Internetu za uzależnienie traktowane na równi z narkomanią i alkoholizmem. Jest niebezpieczny, ale nie tylko dla uzależnionych od gier, niebezpieczny także jako pole bitew. Cyberataki Rosjan dokonane na Estonię i Gruzję w czasie konfliktu o Osetię przez Russian Bussines Network, pozostający na usługach FSB, sparaliżowały ruchy Gruzinów i w jakiejś mierze przesądziły o tak wstydlivej jednak klęsce chlubiących się swoją odwagą i walecznością Gruzinów, a niedawno cyberwojną Korei Południowej groził nowy przywódca Północnej. Ostatnio zaś pisze się o chińskich jednostkach wojskowych mających zajmować się właśnie cyberatakami.

Powinniśmy pamiętać o tym, że postępowość techniczna bywa ograniczana w czasie, a nowe wynalazki bywają wartościowane dodatkowo tylko przez pewien czas, a jak zauważają to niektórzy, potem wiele z nich zdaje się obracać przeciw samemu człowiekowi, egotycznemu, myślącemu tylko o doraźnych korzyściach, zapominającemu o regułach homeostazy, dobru gatunku, o tym także, że konsekwencje błędów zwykle okazują się większe niż przypuszczano w początkach, co zdaje się być owocem braku wyobraźni prospektywnej. Nadzieja na zbawienie niepostrzeżenie zamienia się w źródło wielu strachów, jakie paraliżują „człowieka masowego”. Wiedząc o tym wiemy także, że nikt nie zdejmie z nas brzemienia odpowiedzialności za los ludzkości i aby uniknąć katastrofy sami musimy wyznaczyć granice naszych pasji tworzenia i niszczenia – pisał A. Camus w *Człowieku zbuntowanym*. Wiara w postęp nader często sprawia, że nie chcemy nawet myśleć o szukaniu takich granic, gdyż ta wiara implikuje schlebiające nam przekonanie

³⁴ K. Robins, *Cyberspace and the World we Live In*, [w:] *Cyber Space, Cyber Bodies, Cyber Punk*, ed. M. Featherstone, R. Burrows, London 1995, s. 138.

³⁵ W. Sztumski, *Ku społeczeństwu niewiedzy i dezinformacji*, „Transformacje” 1–4, 2007–2008, s. 140.

o wszechmocy człowieka. Brak tej refleksji jest, być może, wynikiem zaburzenia istoty podstawowej struktury przeżywania – bycia-ku³⁶, być może naruszeniem tego, co U. Eco nazywał dążeniem do stworzenia świata zgodnego z naszymi marzeniami³⁷. Być może, gdyż w nieustannym dyskursie ze światem nie potrafimy nawet stawiać pytań na czas.

Przestaliśmy na dobre wierzyć w kumulatywny postęp – zauważał uczony ryzykując taką karkołomną tezą³⁸ i można by traktować ją ze zrozumieniem intencji, gdyby badacz miał na myśli techniczny. Nie przestaliśmy wierzyć w postęp jako taki, a kumulatywny nie oznacza wiele dla zwykłego wyznawcy. Nasze, powszechne przekonanie do idei postępu to mocna wiara w to, że dziś jest lepsze od wczoraj, a jutro będzie lepsze od dziś³⁹. Takiej wiary, która jest konsekwencją wielu niespełnień, nie wyzbędziemy się chyba nigdy, nawet wtedy, gdy będziemy w głębokiej depresji. A wierząc, nawet głęboko, nie wyzbędziemy się także wiary w regres, bo ta nie może istnieć bez tej pierwszej, jest jej *alter ego*, a bywa także niepojętą inspiracją do zmian świata na lepsze. Kryzysy jakby tylko poświadczają, akcentują siłę idei i bez nich postęp nie byłaby tak zauważalny, może nawet niemożliwy, jak zło nie byłoby możliwe bez idei dobra. Zajmując się myślą prospektywną, jej formami i treściami, zauważamy, że zdecydowana większość projekcji obejmujących trójkąs jest katastroficzna i mamy tu na myśli i wizje przyszłości z przeszłości i wielość profecji, jakie od lat odpowiadają na wyzwania czasu. Bezkompromisowo „postępowe” utopie są tylko marginesem takiej wizyjności. Paradoksalnie zdecydowana większość projekcji jutra to klasyczne wizje strachu. Ale sama idea postępu, odrywana od techniki, rozumiana raczej jako wiara w lepsze jutro jest matką postaw i zachowań, jakie zwiemy optymizmem indywidualnym i zbiorowym. Ten nie pojawia się zbyt często w nauce jako rzekomo niemożliwy do zbadania, ale nam musi towarzyszyć jako wykwit nadziei, a jej, jako jakościowego czynnika zmian, nie można nie zauważać. Nie da się także zakwestionować, wyrzucić go z języka czy praktyki życiowej

Rewers postępu – katastrofizmy, rozumiane jako postaci wiary w naturalne, „obiektywne” kataklizmy, zdają się być pochodną mitów tworzących degeneratywizm i w naszym mniemaniu są czymś więcej niż odbiciem partykularnych, czasowo ograniczanych kryzysów będąc

³⁶ R. Spaeman, *Osoby. O różnicy między kimś a kimś*, s. 53.

³⁷ U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Warszawa 1994, s. 160.

³⁸ J.B. Foster, *In Defense of History*, [w:] *In Defense of History. Marxism and Postmodern Agenda*, eds E.M. Wood, J.B. Foster, New York 1997, s. 192.

³⁹ L. Goodwyn, *The Populist Moment. A Short History of the Agrarian Revolt in America*, Oxford 1978, s. IX.

ich potwierdzeniami. Zmieniały się jakościowo w czasie generowane przez nowe zagrożenia i w naszej ponowoczesności mają już zdecydowanie inne postaci, choć ciągle żyjemy w cieniu wielkich katastrof, widowisk których nie szczędzą nam media. Przez wieki wielkie kataklizmy były zwykle zapowiadane przez proroków, od niedawna zaś przez naukę. Swego czasu siały grozę wśród prostaczków, dziś ogarniają, porażają wszystkich dzięki mediom. Kiedyś miały ograniczony charakter, a w dobie globalizacji i mediów otwartych mają już charakter uniwersalny. Dawne wierzenia pozostawiały nadzieję na przeżycie wybranym, dzisiaj nikomu, choć najczęściej nie na przeżycie, a uniknięcie konsekwencji kryzysu.

Bywają okresy, w których ich natężenie rośnie i wydaje się znowu, że dziś mamy do czynienia z ich nawrotem w postaci bardziej skondensowanej, co niektórzy łączyli ze spodziewanym przesileniem czasu łączonym z końcem tysiąclecia, a co nie wydaje się wyjaśnieniem satysfakcjonującym, jeśli zważymy, że nasilenie nastrojów strachu zauważamy w okresie pełnego Odrodzenia i tam dostrzeżemy katastrofistów takich jak Leonardo i Bruno⁴⁰. Nie tylko tam, gdyż każde pokolenie ma swoje strachy, swoje wizje katastrof. Być może ich nasilenie jest przymiotem „okresów przebudzenia do tożsamości”, choć jest to jeszcze jedna metafora mówiąca o nieświadomych reakcjach zbiorowości na zmianę, której istoty nie rozumieją⁴¹. Można ją jednak konkretyzować dodając, że były to przejawy strachu związane z czasową prosperity, pragnienia, by ten stan zatrzymać, zakonserwować, bo przecież każde wieszczenie załamania aktywizuje, inspiruje nowe cele, które mogą stanowić zagrożenie dla zdobytych już statusów. Bez wątpienia strachy zbiorowe w postaci katastrofizmów są realnością, a ta niepewność w próbach ich usytuowania bierze się w jakiejś mierze z ich nieobecności w refleksji naukowej.

Zauważając stałą obecność archetypu wielkiej katastrofy w kulturach człowieka zauważmy i to, że każde przesilenie budzi podskórne niepokoje, których nauka nie potrafi (nie może) jeszcze rozpoznawać, jakieś przeświadczenia, że coś się kończy na zawsze i czeka coś innego, nieznanego, a nieznanie budzi lęk rywalizujący z nadzieją⁴². Bardziej konkretni zdają się ci autorzy, którzy łączą obecność katastrofizmów w naszym czasie z tym, co A. Toffler przed prawie trzydziestu laty nazywał „zderzeniem się fal”. Toffler nie był tak oryginalny, mówiąc o tym, że „agonia przeszłości przyćmiewa nadzieję, jaką daje przyszłość

⁴⁰ F. Cuomo, *Wielkie prorocтва*, s. 228.

⁴¹ W. Straus, N. Howie, *Generations*, s. 348.

⁴² Ch. Lasch, *The Culture of Narcissism*, New York 1991, s. 3.

ść”⁴³, zdawał się powtarzać sugestie J. Huizingi analizującego zjawiska jakościowe towarzyszące „jesieni średniowiecza” na sposoby nieobecne dotąd w nauce. Obaj zauważali powstawanie nowej, otwartej sytuacji historycznej, początki wielkiej zmiany, jaką ludzie odbierają intuicyjnie nie czekając na diagnozy nauki, a poświadczeniami tej zmiany są dla nich budzące niepokoje, spontaniczne próby przekształcenia światów symbolicznych, których źródła także są nierozpoznane⁴⁴. Członkowie społeczności naszego czasu zauważają nagle, że nowe warunki wyzwalały ich z form społeczeństwa przemysłowego: klasy, warstwy, rodzi-ny, że ryzyko stopniowo narasta, a jest to pokłosie refleksji dotyczących stosunku człowieka do świata, uzgodnienia się z nim w tych nowych warunkach. Wyznając wiarę w postęp dualne jednostki i zbiorowości hołdują i jego opozycji, a nieumiejętność wyboru albo odnalezienia się między skrajnościami, przesądza o tym, że nie są w stanie nie tyle wykorzystać, jak widział to K. Wittfogel, ale nawet rozpoznać tkwiących w tej zmieniającej się teraźniejszości nowych możliwości⁴⁵. Można odnieść wrażenie, że brak umiejętności rozpoznawania przyszłości przesądza o tym, że jesteśmy zwykle spóźnieni.

Miotając się między postępem-nadzieją, a regresem-strachem, ludzie czasami zapominają o poszerzaniu horyzontów zbawiania w doczesności i poprzestają na zachowywaniu tego, co mają tu i teraz zapewniając się, że to jest ta pełnia, ku której dążyli, choć pewnie spora ich część nie wierzy w to do końca. Akceptują stagnację nie przyjmując do wiadomości tego, że to właśnie rytm zmian na lepsze i gorsze jest miarą czasu człowieka⁴⁶. Do tego naturalną miarą czasu ludzkiego jest wynikająca ze struktur adaptacyjnych umiejętność przystosowywania się, przejawiająca się w tym, że jesteśmy krótkotrwałymi pesymistami i długotrwałymi optymistami. Cykliczne badania placówek związanych z Klubem Rzymskim potwierdzają takie tendencje, a tym samym i to, że nadzieje długiego trwania są jakościowo inne od tych krótkiego.

Według Tofflera i nie tylko jego, jesteśmy świadkami zderzenia się fali industrialnej z informacyjną i ten zwrot jest już trwały, ma charakter megatrendu i dla wielu teoretyków już żyjemy w epoce informacyjnej, choć analitycy miewają poważne kłopoty z określeniem jej charakteru, co widać w przebogatej literaturze pełnej kontrowersyjnych hipotez i sądów. Druga, industrialna fala rozwojowa, przez wieki opierana na „postępowym” rozwoju przemysłowym, przeżyła się w ostatnich dekadach, a wraz z nią tradycyjne instytucje społeczeństwa prze-

⁴³ A. i H. Toffler, *Budowa nowej cywilizacji*, s. 11.

⁴⁴ J. Fitoussi, P. Rosanvalon, *Czas nowych nierówności*, Kraków 2000, s. 5.

⁴⁵ K. Wittfogel, *Władza totalna*, Toruń 2002, s. 513.

⁴⁶ K. Lynch, *What Time is this Place?*, s. 65.

mysłowego, a między nimi systemy edukacyjne oraz ustroje rządów „pseudoprzedstawicielskich”, czyli demokracja w jej klasycznej formie. Dzisiejsze kryzysy funkcjonalne dla wielu analityków są wynikiem agonii cywilizacji drugiej fali opartej na sile rąk. Trzecia fala zawierzyła sile umysłów kwestionując podstawowe wzory drugiej: standaryzację, centralizację, maksymalizację, koncentrację i biurokratyzację. Wymaga nowych umiejętności, w tym elementarnej umiejętności adaptacji do nowych warunków, ale jej postępowość i „zbawczość” może być kwestionowana przez miliony obrońców drugiej fali, którzy nie są w stanie odnaleźć się w trzeciej i dla nich skomplikowane społeczeństwo zwane informacyjnym, jest tylko przekleństwem, nie formą postępu, swoistą „sumą wszystkich strachów”. Te miliony nie są w stanie sprowadzać złożoności świata do poziomu rozumienia i stąd taka podatność na sugestie z zewnątrz⁴⁷, stąd ich wiara w to, że żyjemy w czasie, w którym kończy się stary świat i trzeba zatrzymać go w sobie jak najwięcej używając wszelkich dostępnych środków. One marzą o takich postaciach postępu, jakie uczynią ich życie lepszym.

Nierozpoznana przez człowieka ponowoczesność (niejako z rozpędu widziana jako postępową), swoisty wynik działania nie poprzedzonego detekcją efektów, doprowadziła do pojawienia się setek skutków ubocznych, które postrzegane są jako zagrożenia, poświadczenia nowych kryzysów zwykle sytuowanych na tle starych katastrofizmów. Szybki, niekontrolowany wzrost zjawisk doby nazywanej także „późnym kapitalizmem” zrodził specyficzne dla niego kryzysy limitujące systemy – naruszenie równowagi ekologicznej i radykalne napięcia w stosunkach międzynarodowych – zauważał dość dawno J. Habermas⁴⁸ notując tylko niektóre efekty kryzysu rozpoznawanych dopiero początków ponowoczesności. Wiele z nich implantuje się w stare struktury, a nie jest to trudne, gdyż choćby katastrofizm osobowościowy znany jest od setek lat.

Znaczące ich natężenie można zauważyć u progu lat 70. po wojnie bliskowschodniej i szokującym świat kryzysie paliwowym, choć zdawały się istnieć jakby obok idei postępu, jakby nie były jego opozycją. Wtedy to, jak ze sporą przesadą utrzymywał profetyczny A. Toffler, na dobre załamała się sejentystyczna i technicystyczna arogancja świata rozwiniętego. „Ogłupiano się nawzajem – pisał – najtęższe umysły próbowały utrzymać stan jakiegoś niejasnego status quo, co musiało rozpaść się w drzazgi pod naporem przyspieszenia”⁴⁹. Wtedy to odczuto,

⁴⁷ B. Reeves, *Media i ludzie*, Warszawa 2000, s. 295.

⁴⁸ J. Habermas, *Legitimated Crisis*, [w:] *Comparative Politics*, eds B.E. Brown, R.C. Macridis, Belmont 1996, s. 68

⁴⁹ A. Toffler, *Szok przyszłości*, Warszawa 1974, s. 276.

że zbieramy owoce nieczynienia niczego dla przyszłości, wtedy zdawać się mogło, że wieszczona katastrof mogą stać się bodźcem do zdecydowanych działań prewencyjnych, działań w imię przyszłości. Ale tak się tylko zdawało. Po przezwyciężeniu kryzysu wszystko znów wróciło w stare tory, tak przynajmniej sądzili politycy. Katastrofizmy jednak pozostały w wyobrażeniach zbiorowych czekając jakby na swój czas.

Chcemy im się przyjrzeć nie tylko dlatego, że są rewersami postępu, ale dlatego, że one są inspiracjami do poszukiwań uniwersalnych, „prawdziwych” postaci postępu. Odpowiednie reakcje na nie, polityka prewencji w wymiarze krajowym i międzynarodowym, mogłyby stać się prawdziwie postępowe, czyli dobre dla całej ludzkości. Podówczas postęp nie byłby może tak relatywizowany i to, co dobre dla jednych nie musiałoby być koszmarem innych i inaczej spoglądano by na mityczne „koszty postępu”.

Katastrofizmy, utożsamiane czasami z bardzo nieostrym pojęciem pesymizmu zbiorowego, uwypuklają destrukcyjne efekty działania człowieka, on to przecież tworzy nowe źródła zagrożenie w imię spełnienia, on przesądza o tym, że ich ilość rośnie w postępie geometrycznym. Niektóre z nich są mutacjami mitycznego przeświadczenia, że to sam człowiek przesądzi o swoim końcu i takim jest katastrofizm nuklearny – wykwit wielkiego mitu wojny jako remedium na problemy świata. Gdzie indziej poświęcaliśmy mu więcej miejsca, tu zauważmy tylko, że paraliżujące w latach 50. strachy nuklearne szeroko rozumianego Zachodu stosunkowo szybko zostały wyparte, oswojone w imię spokoju, radości z życia pełnego dóbr materialnych. Żyjąc w strachu ludzie „korzystali z chwili”, bo pragnienie życia w beztróscie okazywało się silniejsze od owego paraliżującego strachu, optymizm dualnego człowieka przeważał nad paraliżującym pesymizmem. I teraz nie boimy się nowych wojen, a ich kształty rysują się wyraźniej, choć są jeszcze mgliste, poza mityzowaną wojną z terroryzmem. Toczące się gdzieś na peryferiach wojny o wodę czy wojny głodowe są poza imaginacją bogatych i spełnionych, co zdaje się potwierdzać stosunek do konfliktu w Rwandzie.

Podobnie oswojono katastrofizm populacyjny, przeżywający apogea za sprawą T. Malthusa i zauważyć można, że tak oswojone strachy nie są postrzegane jako źródła kryzysów przez społeczności, choć są nimi dla decydentów. Doceniono ich wagę, kiedy powróciły w Raportach dla Klubu Rzymskiego i kiedy pojawiły się szacunki ich autorów. Wedle niektórych z nich ludzkość osiągnęła miliard około roku 1850, w roku 1950 było nas 2,5 miliarda a w roku 1997 5,9 miliarda. Oznaczało to, że w ciągu zaledwie 47 lat ludność globu zwiększyła się o 132%. W roku 2050 (wg szacunków World Population Prospect) ma wynieść około

10 miliardów. Swego czasu głośne były ekstrapolacje brytyjskiego fizyka J. Fremlina, które zaprezentował w roku 1964, gdy ludzkość przyrażała w tempie 1,9% rocznie. Według niego, przy takim tempie wzrostu ludność globu będzie liczyła 260 miliardów za 400 lat, a za następnych 370 lat wzrośnie do 3 bilionów⁵⁰. One także miały służyć tylko prowokowaniu, a mimo wszystko nie spełniły swoich ról, a miały racjonalizować przerost populacji.

Jeszcze w latach 70. problemy i potencjalne zagrożenia z tym związane budziły obawy zbiorowości, dziś zaś trudno zauważyć ślady tego katastrofizmu w dysputach naukowych czy publicystyce, choć chyba trzeba znowu zacząć go rytualizować właśnie w imię postępu. Problemy wojen głodowych będących konsekwencją procesów demograficznych zaszokowały opinię światową u końca lat 90., okazały się zagrożeniami mogącymi owocować konfliktami o charakterze asymetrycznym, jakich nie będzie w stanie rozwiązać nikt, bo wiara we wspólnotę międzynarodową jest zawodna. Prosta i głośna dziś konsekwencją nierównowagi demograficznej jest niepowstrzymany napływ imigrantów, który już zmusił Stany Zjednoczone do przyznania sobie statusu obłożonej twierdzy, a Europę może zmusić w najbliższym czasie. Oni, głodni i wierzący, będą atakować nawet twierdze w poszukiwaniu swoich wyobrażeń o raj, choć najczęściej spotykają ich upokorzenia, gwałty rodzące czasem nienawiść do kraju przyjmującego. Postępowe polityki multikulturalizmu, opierane o bardzo wątle przesłanki, bardzo wysublimowane, uzgadnianie z formami demokracji i normami poprawności politycznej, zawodzą i zawodzić będą, bo przybysze nie chcą się asymilować, jak ostatnio w Stanach i Europie Zachodniej. Oni chcą się samozbawiać traktując ziemię obietnicy jak swoją, a ludzi zamieszkujących ją od wieków za obcych.

Mieszane odczucia budzą społeczne reakcje na katastrofizm ekologiczny, bo z jednej strony widzimy niby szczere manifestacje społeczności w obronie środowiska, a z drugiej oburzenie wtedy, kiedy nie chce się radykalnie ingerować w to środowisko dla doraźnych korzyści mieszkańców albo w imię korzyści wspólnych i tu mamy na uwadze protesty mieszkańców terenów podobno bogatych w gaz łupkowy. Wygoda czy namiastki bezpieczeństwa są zdecydowanie ważniejsze od tych dóbr, jakich nie da się odtworzyć, o czym dobrze wiadomo. Nasz stosunek do przyrody także jest poświadczeniem braku myślenia prospektywnego, dbania o dobro nasze, nie zstępnym i to cechuje nie tylko zwykłych obywateli, ale elity, które nie myślą o tym, by stworzyć spójną doktrynę ochrony zasobów naturalnych⁵¹. To zwykle znajduje się na trzecim

⁵⁰ A. Berry, *Następne 500 lat*, Warszawa 1997, s. 214.

⁵¹ K. Lynch, *What Time is this Place?*, s. 29

planie zainteresowań, bo niby zawsze są ważniejsze sprawy, a ekologia wraca wtedy, kiedy zdarzy się jakaś katastrofa.

Ten katastrofizm, będący częścią archetypu raju utraconego, jest przyjmowany z zadziwiającą obojętnością i zagrożenia są zbywane z łatwością, zwłaszcza wtedy, kiedy nie dotyczą nas bezpośrednio, nie zagrażają naszemu wygodnictwu. Ludzkie doświadczenie przeszłości rodzi fatalistyczne przekonanie, że tak było „od zawsze” i od zawsze człowiek radził sobie z tymi problemami, jakie niesie czas, a jeśli sobie jakoś radził, to poradzi sobie i tym razem. One są jakby częścią doświadczeń gatunkowych i zakodowany w nas, postprovidencjalny fatalizm połączony z wiarą w transcendentną mądrość natury rodzi przeświadczenia, które sprawiają, że człowiek naszego czasu jest tak nieczuły na argumenty „zielonych” lub environmentalistów⁵². Nie bez znaczenia pozostają tu przesłania religijne o ziemi poddanej człowiekowi, mającej mu służyć, choć one służą tylko czasami jako drugorzędny argument.

Prawdziwe wyzwanie stało się ciałem dla całej ludzkości po ogłoszeniu raportu U'Thanta, z którego wyrosła Światowa Karta Przyrody, swego rodzaju ekologiczny katechizm, który przez lata pozostawał martwą literą, a w założeniach miała być deklaracją postępu rozumianego jako dobro całej ludzkości. Już wtedy nie sposób było kwestionować zasadności jego powstania ani sugestii, by użytkować zasoby biologiczne tak, by nie przekraczało to ich zdolności reprodukcyjnych albo użytkowanie gleb przy dbaniu o ich długoterminową użyteczność. Szlachetne apele pozostawały tylko zapisami aż po czas, w którym zaczęto odkrywać, że zanieczyszczenie środowiska stało się prawdziwą barierą wzrostu i przekłada się na poziomy życia także w krajach bogatych, ale to także wlicza się w „koszty postępu”. Uprzednio takie nawoływania nie poruszały nawet wtedy, kiedy dowodzono jak szkodliwe dla zdrowia są niektóre zagrożenia. Wtedy też sprawdzało się powiedzenie mówiące, że w szczęściu i nieszczęściu jesteśmy samotni, a nadto, że zawsze mamy nadzieję na to, że takie nieszczęście dotknie kogoś innego. Zaliczano je w szereg wypadków losowych, ale teraz, kiedy okazało się, że niszczenie natury odbija się na wszystkich bez wyjątku, poczęto ponownie zastanawiać się nad wzajemnymi więziami człowieka i środowiska. Niezwykle role odegrali naukowcy dowodzący, że człowiek jest istotą biofilną, ustawicznie związaną wieloma nićmi z przyrodą żywą i dzięki E. Wilsonowi, E. Morinowi, J. Monod, V. Pottersowi bioetyka zaczęła stawać się własnością milionów. Pojawiła się zbawcza idea dla całej zielonej planety i pozostaje tylko szlachetną ideą, choć jest postępową.

⁵² A. Rand, *Powrót człowieka pierwotnego*, Poznań 2003, s. 9.

Z kolei ten katastrofizm od czasu głośnego raportu U'Thanta i *Eko-spazmu* A. Tofflera zmieniał się jakościowo determinowany ilością zagrożeń będących efektem tego „postępowego” rozwoju. Od pierwszych ostrzeżeń przed nowymi groźbami, jakie przyniosły wymierne efekty, znowu doszliśmy do bariery oswojenia strachu, czego symptomem są choćby dyskutowane często problemy związane z implementacją porozumień z Kioto zakładających daleko idącą, ale wciąż niewystarczającą redukcję emisji gazów wywołujących efekt cieplarniany. W imię idei „zbawienia” całej planety warto przypomnieć, że rok 1997 został ogłoszony jako najcieplejszy w dziejach Ziemi i wtedy pojawiły się przerażające ekstrapolacje trendów, które mogły działać na wyobraźnię nawet polityków. Suponowano, że jeśli nie uda się zahamować poziomu emisji, to rok 2030 będzie tym, w którym runie bariera bezpieczeństwa i w latach następnych ogromne połacie lądów znikną pod wodami mórz i oceanów na skutek topnienia lodów Arktyki i Antarktyki. Na razie takie zagrożenia są realnością dla setek wysp na Oceanie Indyjskim. Ale takie przestrogi nie działają tak skutecznie jak efekty anomalii pogodowych na ekranach telewizorów. One są w stanie wywoływać traumy i na krótki czas budzić „sumienie ekologiczne” dużych grup społecznych, choć ich ozdrowieńczych ról przeceniać nie można.

Nietrudno zauważyć, że w obronie swoich ekosystemów część obciążeń świat nazywany rozwiniętym spycha na barki krajów najbiedniejszych, choć wiadomo od dawna, że ekosystem globalny nie jest w stanie przeciwstawić się inwazji odpadów i nowych produktów, zwłaszcza chemicznych⁵³. Takim sposobem przekonujemy się do swego karygodnego recentywizmu, uwalniamy się na jakiś czas od problemów, ale jest to ledwie odsuwanie ich w czasie, gdyż konsekwencją tworzenia nowego środowiska są także nowe choroby i mutacje starych⁵⁴, a nie wiemy czy choćby ptasia grypa i inne choroby odzwierzęce takimi konsekwencjami nie są. Politycy i ekonomiści zapewniają nas, że tego rodzaju przykłady destrukcji są jedynie przejściowymi niedogodnościami w drodze do nieograniczonego dobrobytu, ale nie dodają, że konsekwencje niektórych procesów są już nie do odwrócenia i zagrażają owemu imaginowanemu dobrostanowi, bo te problemy będzie trzeba kiedyś rozwiązać.

Reakcje państw na zagrożenia ekologiczne cechują sprzeczności będące chyba w jakiejś mierze pokłosiem procesów globalizacyjnych. „Racjonalność” partykularna konfrontuje się z „racjonalnością” globalną ze szkodą dla biosfery i nas wszystkich. Ogromnie trudno osiągnąć konsensus w sprawach niewątpliwego i zagrożonego dobra wspólnego.

⁵³ A. Peccei, *Przyszłość jest w naszych rękach*, Warszawa 1987, s. 26.

⁵⁴ E.P. Eckholm, *Człowiek i środowisko*, Warszawa 1987, s. 39.

Szczyty Ziemi, konwencje klimatyczne, owocują ustaleniami, których nie można wyegzekwować, o czym przekonują zachowania Amerykanów, którzy nie mieli i nie mają zamiaru przestrzegać postanowień z Kioto. I wydaje się, że politycy postępowali tak rozumiejąc istotę wiary przeciętnego człowieka nastawionego na zbawienie w doczesności. Amerykanie zdali się zapomnieć o wspomnianym obowiązku zostawiania następcom bezpieczniejszego świata, czym szczycili się przez lata. Swoje role w kreowaniu takich postaw grają różnego rodzaju wyjaśnienia, które można reinterpretować na wiele sposobów, jak choćby przy pomocy modnej swego czasu koncepcji społeczeństwa ryzyka. Teoretyk powiada, że „ryzyko generuje nowy typ społeczeństwa, w którym solidarność jest oparta na poczuciu niepewności”⁵⁵, ale takim wyjaśnieniem przeczą obserwacje wielu zachowań społecznych, gdyż biorąc je pod uwagę nietrudno zauważyć, że ryzyko jest jednak dysjunktywne, atomizuje daną społeczność rozumiejącą walkę o byt w mityzowanym, darwinowskim sensie i rodzi konflikty z innymi.

Niewiele mówi się o poważnych barierach w usuwaniu zagrożeń ekologicznych. Swego czasu autorzy Raportów dla Klubu Rzymskiego ostrzegali, że sumy mogące stworzyć formy detekcji i usuwania takich zagrożeń mogą sięgać 0,2% dochodów narodowych krajów rozwiniętych, a dziś mówi się, że mogą sięgać 1,5% dla niektórych krajów i ilość środków potrzebnych do zneutralizowania najpoważniejszych zagrożeń będzie rosła aż do poziomów niemożności uporania się z nimi – przestrzegali swego czasu aktywiści Greenpeace. Zresztą, wielu krajów nie stać już nawet na próby zapobiegania, z jednej strony za sprawą braku środków, a z drugiej ze względu na presję korporacji międzynarodowych, oskarżanych o to, że zupełnie nie dbają o ochronę środowiska. Nie tylko korporacje mogą być o to oskarżane, ale wiele państw chcących osiągać takie poziomy samobawienia i tu przywołamy Chiny i Indie.

Z pewnością dziś stać nas na ekstensywne formy zapobiegania zagrożeniom w imię spełnienia w doczesności gdyby właściwie oceniano zagrożenia i myślano o prewencji. Konsekwencje zanieczyszczeń są dla środowiska ludzkiego oczywiste, spada długość życia, wzrasta śmiertelność niemowląt, zachorowalność na choroby krążenia i nowotworowe, a tego się nie da kwestionować. Takimi formami, które choć nieco mogą pomóc nam żyć i umierać zdrowiej są te mieszczące się w edukacji ekologicznej. Co prawda, nasze myślenie staje się coraz bardziej holistyczne, naturalistyczne, ale te zmiany są zbyt powolne wobec szybkości procesów degradacji środowiska. Wciąż zbyt wiele w nas pozostałości

⁵⁵ B.S. Turner, *Mc Citizens*, [w:] *Resisting McDonaldization*, ed. B. Smart, London 1999, s. 86.

oświeceniowych idei postępu tożsamego z „ujarzmianiem” dzikiej przyrody dla dobra ludzkości, zbyt wiele ciasnego egoizmu tożsamego z płaceniem przez innych kosztów naszego postępu.

Zamiast nad zagrożeniami dla wszystkich syty, zmęczony sobą biały świat woli deliberować nad swoim katastrofizmem osobowościowym i wypływającymi z niego kryzysami jednostek i zbiorowości. W dyskursie o statusie współczesnego człowieka mówi się o tym, że poszukiwanie tożsamości skierował poza siebie, że zabija siebie i zbiorowość przez akceptację kultury narcyzmu, hołdowanie prymatowi rozumu instrumentalnego, makdonaldyzacji w kontaktach interpersonalnych. Uczni amerykańscy zwłaszcza bezustannie mówią o kryzysie moralności protestanckiej, zagubieniu jednostki w społeczeństwie ryzyka i zdają się powtarzać to samo od lat 50. To, o czym jeszcze będziemy wspominać dalej, zdaje się być eksponowaniem problemów drugiego i trzeciego planu, a do tego czasami problemów sztucznie tworzonych, bo ilość odnajdywanych, spontanicznych sposobów przywracania homeostazy przez jednostki jest ogromna, choć nie da się ukryć, że rozsądnie pomysłana ekologia człowieka byłaby przydatna właśnie w naszym czasie, w tle innego myślenia o środowisku zewnętrznym i mogłaby być prawdziwym znamię postępu. Nietrudno zauważyć, że środowiska nas socjalizujące nie uczą jak żyć, jak się spełniać poza dobrami czysto materialnymi. One wszystkie uczą nas tylko tego, jak się najlepiej przystosować, by odnosić jak największe korzyści, właśnie materialne. Przechodzimy całkiem dobre szkoły mimikry i myślimy przede wszystkim o formach człowieka, nie treściach.

Przywołanie powyższych katastrofizmów nie może napawać optymizmem, rodzi coś przeciwnego. I tu pojawia się proste pytanie o to, dlaczego optymizm i pesymizm jako jakościowe czynniki zmian i emanacje wiary w postęp i katastrofę pojawiają się w literaturze naukowej nie jak określone metafory, ale nic nie znaczące ozdobniki i niekiedy czytamy, że taki czy ów polityk był nadmiernym optymistą i miało to oplakane konsekwencje albo, że pesymizm innego przełożył się na to czy na to. Optymizm i pesymizm, jednostkowy czy zbiorowy są koagulatami emocji, ulotnymi, zmiennymi w naszej dualności i niekiedy starczy nawet mało znaczące wydarzenie, by zastąpić jedno drugim w dualnym człowieku, tak jak wiara w postęp przeradza się w wiarę w regres. O ile łatwo wiązać je ze strachem, nadzieją, o tyle zdecydowanie trudniej zdefiniować choćby dla własnych potrzeb. Nawet nie próbując kategoryzacji chcemy w tym miejscu tylko przekonywać do optymizmu zaczynając od A. Tofflera, który mówił, że żaden pesymista nie odkrył sekretu gwiazd ani nie odkrył nieznanego świata, czy nie stworzył nieba

dla ludzkiego ducha⁵⁶. Choć będzie to wielkie uproszczenie, to możemy uznać optymizm za zamię „postępowca”, pesymizm zaś katastrofisty.

Jeszcze w latach 60. D. Gabor pytał o to, czy stać na pesymizm i odpowiadał, że nie, że koszty jednostkowe i społeczne braku odwagi wobec jutra są zbyt wysokie⁵⁷. Pesymizm jednostkowy, oznaczający przecież brak wiary w spełnienie, charakteryzuje się nieufnością do przyszłości skojarzoną zwykle z nieufnością do ludzi. Pesymista zwykle oczekuje najgorszego nawet ze strony bliskich i bywa, że właśnie im przypisuje najgorsze cechy, egotyczne motywacje, chęć wykorzystywania innych i prawdziwą tragedią jest sąsiedztwo dwóch takich osobowości. Dla pesymisty społeczeństwo to zbiorowość wroga, i, wedle jego przekonania, chcąc go wykorzystywać na wszelkie sposoby. Negując jej istotę maluje ją zwykle w czarnych kolorach wszędzie poszukując wrogów, hołdując prymitywnym teoriom spisku i spiskowym. Wobec możliwości tkwiących w jutrze pesymista jest zwykle nieufny szukając najpierw przeszkód, trudności, minimalizując cel, niewart, jego zdaniem zachodu. Pesymista indywidualny cechuje się tendencją do zarażania pesymizmem, negatywizmem i pasytywizmem innych i często jedna osoba potrafi nim zainfekować setki. Oczywiście nigdy nie osiąga granicy swojego pesymizmu, bo to byłoby równoznaczne z autodestrukcją. Pesymista w swej dualności zna smak optymizmu, z tym, że on raczej rzadko przeważa.

Wydaje się, że pesymizm zbiorowy kumuluje się wraz z nowymi strachami naszego czasu, staje się źródłem stagnacji, lenistwa, biernej kontestacji utrwalanej czasami mocno przez pesymistyczną zbiorowość. Taki pesymizm przekłada się na zbiorową inercję, podatność na indoktrynację zawężaną do argumentów zbieżnych z postawami i jeśli chcemy zorganizować, zaktywizować grupę pesymistów, musimy zacząć powtarzać, że wszyscy wokół są wrogami, złodziejami i tylko my zaspokoimy tych leniwych pesymistów zaspokajając wszystkie ich potrzeby i dbając o ich przyszłość. Ale taka organizacja kryje w sobie niebezpieczeństwa metamorfozy, bo pesymista wierzący w to, że może odmienić swoje życie na lepsze stać się może optymistą, rodzą się w nim wierzenia projektujące i pojawiają roszczenia wobec organizatora, który wykorzystał „zalety” pesymizmu, a takim organizatorem byli choćby komuniści. Zdaje się, że dobrym potwierdzeniem takiej metamorfozy było byle zaplecze partii A. Leppera, zmieniające się w zbiorowość nowych nadziei, w optymistów żyjących dla przyszłości. Tak, ale już innymi sposobami, można zmienić inne grupy społeczne, uczynić

⁵⁶ A. i H. Toffler, *Revolutionary Health. How it will be Created and how it will Change our Lives*, New York 2006, s. 380.

⁵⁷ D. Gabor, *Inventing the Future*, New York 1964, s. 204.

je otwartymi tak, jak społeczności zachodnie. Fizjonomia pesymisty to skrzywiona w grymasie twarz człowieka wiecznie niezadowolonego, gotowego w każdej chwili na konflikt z innymi w obronie swoich rzekomo niezbywalnych praw i racji. Starczy spojrzeć na stu Polaków, by przekonać się, że optymistami jednak nie jesteśmy, choć powtórzymy tu raz jeszcze, że jesteśmy dualni, że nawet skończony pesymista ma w sobie sporo optymizmu. Czasami tylko nie szczęściem dla niego jest wewnętrzna rytualizacja tego czekającego na uwolnienie pesymizmu, która nie pozwala na możliwą metamorfozę.

Optymistę natomiast cechuje zwykle otwartość na ludzi i przyszłość, gotowość do podejmowania ryzyka. Jeśli osiągnięcie jakiegoś niebotycznego celu wydaje mu się im niemożliwe, wówczas odnajduje ujście dla właściwej mu aktywności poszukując nowych, mniej ambitnych celów. Optymista zwykle ufa ludziom, choć zaufanie także ma swoje granice. Stara się odnajdywać w innych najlepsze cechy i próbuje organizować ich na bazie tych właśnie cech. Optymiści są marzycielami, wizjonerami, przywódcami transformacyjnymi, ciągle poszukującymi nowych form kreowania przyszłości wspieranej na śmiałych wizjach. Zawsze ocierają się o granice ryzyka i ono stanowi dla nich nie barierę, a wyzwanie do stawania się, spełniania w nowych postaciach transgresji⁵⁸. Są pełni marzeń i złudzeń i dzięki złudzeniom optymistów świat zmienia się tak radykalnie i nawet nie próbujemy kontrfaktoryzować wyobrażając sobie świat zdominowany przez pesymistów.

Optymista wierzy, że sam decyduje o swojej przyszłości, szuka, eksperymentuje, zawsze posiada cały arsenał rozwiązań alternatywnych⁵⁹. Jest niepokorny, czasami zbyt pewny siebie, co jest integralną częścią poszukiwania siebie lepszego, pełniejszego, gotowego do stałego podejmowania wyzwań. Właśnie tacy optymiści są nam potrzebni jako organizatorzy życia zbiorowego, nie zaś politycy markujący programowy optymizm, manifestujący go wyłącznie słowami. Tu mamy na myśli polityków PO, partii rzekomo „optymistycznie patrzącej w przyszłość”. Ich inercja sięgająca granic lenistwa, ciągle wymawiają się właśnie przeszkodami, „trudnościami obiektywnymi” i nie zauważają tego ci, którzy są im podobnymi „optymistami”. Nie wiemy czy można nazywać to „kulturą pesymizmu”, ale jesteśmy przekonani, że społeczności optymistyczne są bardziej ekspansywne, twórcze, a taką wydaje się nam społeczność amerykańska, której „religia obywatelska” jest zdecydowanie prospektywna i staraliśmy się do tego przekonywać w innym miejscu⁶⁰.

⁵⁸ A.L. Mc Ginnis, *Potęga optymizmu*, Warszawa 1993, s. 29.

⁵⁹ Tamże, s. 43.

⁶⁰ A. Sepkowski, *Narodziny misji. Początki amerykańskiej „religii obywatelskiej”*, Toruń 2008.

Kreatywnego, zbawczego i prawdziwego optymizmu można się uczyć, jego drobin możemy nabierać wraz z przekonaniem, że musimy zacząć częściej sięgać po „jutro”, by móc lepiej zrozumieć „dziś” i odnajdywać w nim inspiracje do działań, bo takich wystarczających wyjaśnień nie znajdziemy we „wczoraj”, choć przeszłości lekceważyć nie można. Pytając jak najczęściej o to, co będzie, co być może, osławiamy się z koniecznościami coraz częstszego stawiania przed sobą nowych alternatyw i dokonywania wyborów. Jak powiedział ongiś G. Picht, życie dokonuje się jako ciągle wybieganie w przyszłość i jesteśmy zmuszeni do orientowania się w niej zwodzeni fałszywymi wyobrażeniami o niej, a ile razy myślimy o niej błędnie, tyle razy musimy za to pokutować⁶¹. A ta nasza pokuta to symptomy wspomnianej schizochronii.

Przez wieki, aż po oświeceniowy przełom, byliśmy pesymistami, do czego przekonywać mogą profecje, niezauważalne w nauce, ale nie możemy zakwestionować ich wpływu na kształty myślenia perspektywnego milionów ludzi w przeszłości, a także dziś, jeśli zważymy choćby ilość apokryfów proroczych sybilińskich, Daniela, reakcje na kwatrieny Nostradamusa. One wszystkie były ponurymi wizjami strasznego i już przesądnego końca, takiego, jaki zniechęca do wszelkich działań w imię polepszenia losu swojego i bliskich. Wiara w nie, o wiele mocniejsza dawniej, jest tożsama właśnie z pesymistycznym stosunkiem do znikomych ludzkich możliwości w przekształcaniu świata na lepszy. Taka wiara okazywała się funkcjonalna społecznie, wygodna dla rządzących. Bo jeśli jutro będzie gorsze, to powinniśmy uszanować to, co jest dziś i ufać gwarantom *status quo* aż po granicę, którą M. Friedman nazywał „tyranią *status quo*”⁶².

Z pozorów teorii kumulatywnego postępu zakorzeniły się na dobre i powiada się, że zdominowały już wiek XIX, że królują w kulturze symbolicznej, ale taka dominacja winna oznaczać zbiorowy, nie tylko epistemologiczny optymizm elit naukowych. Tymczasem w niezwykłym wieku XX nie spotkaliśmy zbyt wiele optymizmu i to nie dziwi aż tak bardzo, choć może powinno, bo przecież przesyczone niewiarą w jutro pokolenia dokonały tak wiele mimo dwóch kataklizmów wojennych, które to kataklizmy były w jakimś stopniu owocem degeneratywizmu, bo tylko w takim kontekście można było sugerować i wierzyć w to, że wojna jest „naturalnym” regulatorem rozwoju. Dziwiąc się możemy przecież zadać oczywiste pytanie o to, czego dokonałyby te generacje, gdyby hołdowały progresywnym modelom rozwoju, gdyby udało się uniknąć wojen. Zdaje się, że osiągnęlibyśmy statusy dzisiejszego speł-

⁶¹ G. Picht, *Odwaga utopii*, s. 45.

⁶² M. Friedmann, *Tyrania status quo*, Sosnowiec 1997, s. 1.

nienia wcześniej, choć zwolennicy takich regulatorów zaczęły mnożyć argumenty na obronę swoich tez zaczynając od tego, że wojna stała się wielkim „motorem postępu”, oczywiście technicznego. Możemy także konstatować, że ludzie wieku XX wierzyli w postęp, ale po bliższym przyjrzeniu się tej wierze odkryjemy, iż była to tylko wiara w to, że tzw. postęp technologiczny wyzwoli nas, uszczęśliwi.

ZBAWIENIE W NARODZIE I EUROPIE

Naród wciąż pozostaje wielkim rezerwuarem emocji zbiorowych, a jego idee są źródłem jakościowych czynników zmian – są mitami bezdyskursywnymi, wciąż rytualizowanymi na dziesiątki sposobów, niezmiennie żywotnymi mimo tylu wieszczów upadku idei narodowych, z jakimi stykaliśmy się w jednoczącej się Europie przełomu wieków. Ożywające nacjonalizmy w Europie na styku tysiącleci uczyniły go znowu przedmiotem żywego zainteresowania nauki, kiedy okazało się, że niedawne „paradygmaty” zostały mocno naruszone, że pojawiły się nowe spojrzenia na to, co jest spoiwem tych zbiorowości, które w dobie rzekomego przeżywania się idei narodowych w Europie Zachodniej, przypominają wiek XIX, tocząc krwawe wojny właśnie w imię tych idei i mamy tu na myśli była Jugosławię. Zaczynamy więc znowu pytać o przyczyny tych niepojętych wydarzeń i odpowiadać na nowo mając w pamięci konsekwencje niespodziewanej erupcji nacjonalizmów bałkańskich, czując obawy przed ożywaniem podobnych nawet w „starych” demokracjach, co wcale nie jest nieprawdopodobne, jeśli zważymy jak często twierdziliśmy, że historia się nie powtórzy, a ona powtarza się uparcie przekonując, że jednak bywa nauczycielką życia. Pozornie bezpieczny świat sprawia, że państwa narodowe zdają się mniej potrzebne, ale poważny wstrząs, nawet ekonomiczny, może sprawić, że ożyją wtedy, kiedy pojawi się potrzeba obrony interesów zbiorowości i kryzys finansowy przełomu pierwszej i drugiej dekady naszego wieku potwierdza to.

Przyglądając się praktyce życia narodowego zauważamy bez trudu umocowane w wyobrażeniach zbiorowych przekonanie, że członkowie własnego społeczeństwa są w jakimś sensie bardziej ludzcy, a przez to bliżsi niż członkowie obcych społeczności, a takie mniemanie było i jest – twierdzi antropolog – jednym z najpowszechniejszych ludzkich

złudzeń¹. Zdaje się wyrastać z herderowskiego przekonania, iż każdy naród jest powiązany więzami kryjącymi się we „wspólnym duchu”. To chyba nie tylko złudzenie, ale i potrzeba ukształtowana historycznie, kulturowo, wyrastająca z kolei z potrzeby tworzenia tożsamości zbiorowej. Na początku były wspólnoty przetrwania i walka w ich obronie (rodziny, plemienia) przywiązywała przez kształtowanie ja powinnościowego jednostek. Później, kiedy pojawiały się inne formy organizacji społeczeństw, te, zakorzenione w tradycji, zrytualizowane wzory zostały tam przeniesione i funkcjonowały na zasadzie bezdyskursywnych mitów założycielskich w społecznościach feudalnych jeszcze nie będących nowoczesnymi narodami. Takie „złudzenia” znakomicie służyły i służą potrzebie potwierdzania tożsamości zbiorowej czy to w feudalizmie, kapitalizmie, czy postkapitalizmie, który już okrzyknięto epoką postnarodową. Uczyniono to przedwcześnie, w euforii towarzyszącej zmianom uważając, że prawdy I Świata są uniwersalne – to stare złudzenie bogatych i silnych.

Naród nie został dany ludziom przez naturę – to stwierdzenie A. Giddensa nie wymaga komentarza². Jest to jedynie rodzaj idei wspólnoty niejednako rozumiany i kultywowany w przeszłości, a kontrowersji wiązanych z pojęciem narodu, narodowości, nacjonalizmu nie wspominamy, bo jest ich bezlik i z pewnością nie zrozumie ich przeciętny członek narodowej zbiorowości. Spośród wielu prób określenia narodu wybraliśmy tą, która mówi, że jest on wspólnotą wyobrażoną (dla M. Webera sentymentalną), mającą w zamysłach jednoczyć, co nie zawsze sprawdza się w praktyce oraz należy do sfery wartości³. Nie chcemy akcentować cech tej wspólnoty od wspólnej historii „świętej” i języka poczynając, a kończąc na wspólnej gospodarce. One wszystkie albo dają się kwestionować, albo nie mają takiego wpływu na konstytuowanie się narodu, jaki im się przypisuje. Ale nie można zapominać o tym, że mitem założycielskim przypisywanym filozofom narodowym końca wieku XVIII jest także ten, który mówi, że naród może spełnić się tylko w państwie. Tylko w nim i przez niego może znaleźć swoją pełnię, zbawienie w doczesności. Takie przekonania, rytualizowane w wyobrażeniach zbiorowych, stworzyły nie systemy wiary, ale prawdziwe religie⁴.

Dla teoretyka narodu ta idea zbawienia w narodzie tworzącym państwo służy jedynie interesom partykularnym, bywa wykorzystywana w celach innych od deklarowanych, a by była skuteczną, powinna

¹ J. Conrad, *Człowiek, rasa, kultura*, Warszawa 1971, s. 20.

² A. Giddens, *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, Poznań 2000, s. 115.

³ B. Andersen, *Wspólnoty wyobrażone*, Kraków 1997, s. 18.

⁴ A.D. Smith, *Nacjonalizm*, Warszawa 2007, s. 40.

zakładać dobro wszystkich członków tej wyobrażonej wspólnoty⁵, czyli winna być także wspólnotą celów mającą zapewnić korzyści wszystkim. Zakładała ją w teorii, praktyka zaś prowadziła do eskalacji obietnic zbawienia w takiej zbiorowości i takie, nacjonalistyczne „klapki” tworzące złudzenia potęgi – jak pisał H.G.Wells – przyniosły pierwszą wojnę światową. A, co ciekawe, w takim czasie z Wellsem zgadzał się W. Sikorski, uważający, iż kult narodowości prowadzi nieuchronnie do imperializmu narodowego, a ów „imperializm” to chyba eufemizm zastosowany przez generała obawiającego się o reakcje czytelników swojego czasu⁶. Miał swoje racje obserwując imperialne tendencje, polskie sny o potędze wynikające ze słabości, tak boleśnie zweryfikowane II wojną. Być może także zastanawiał się nad siłą tej zbawczej idei, która, miast zbawiać, unieszczęśliwiała.

Idee narodowe owaładnęły wyobraźnią zbiorową w początkach kapitalizmu i ich związki z nim zdają się niewątpliwe, choć filiacje między nimi a ideami kapitalizmu nie są chyba tak oczywiste, jak sądził m.in. M. Foucault⁷, jeśli zważymy, że narodowe owaładnęły także społecznościami rustykalnymi, jak choćby polską, stworzone w warunkach utraty państwowości przez marginalne w początkach, romantyczne elity narodotwórcze. Wiedząc o tym, jak wielki to problem chcemy tylko zauważyć polskie opory przed ideami kapitalizmu oraz wielki mit Polski-Chrystusa rodzący dziś jeszcze jakieś zbawcze pretensje elit.

Ta marginalność polskich elit narodotwórczych może nieco klócić się z wizjami „historii świętej” narodu, ale wiele świadectw, dokumentów, potwierdza fakt, iż upadek nadziei zbiorowych łączony z przegraną Napoleona zaowocował „antynarodowym” zjawiskiem nazywanym „roztropną uległością”. Elity Królestwa, wraz z dawnymi jakobinami i żołnierzami Napoleona, zmęczone wojnami, kultywujące homagialne wzory, chętnie poddawały się Aleksandrowi, a potwierdzeniem takich wiernopoddanych postaw był i kościół pod wezwaniem św. Aleksandra i *Hymn na rocznicę ogłoszenia Królestwa Polskiego* zaczynający się od słów: „Boże, coś Polskę...”, skomponowany przez A. Felińskiego. Późniejszy kreator postaci człowieka-narodu, K. Brodziński, nazywał cara „ojcem” w utworze kierowanym do obojętności ziomków, a później, już na emigracji napisał, że „Aleksander nie miał nad nich przywiązańszego ludu”⁸ i były to epizody, jakie chętnie przemilcza się w historiografii. Feudalni patrioci, tacy jak K. Koźmian, nie pojęli nowej istoty narodu i nie chcieli jej pojmować, zanurzeni w homagialnej przeszłości

⁵ S. Fenton, *Etniczność*, Warszawa 2007, s. 196.

⁶ W. Sikorski, *Przyszłe wojny*, Warszawa 1984, s. 41.

⁷ M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka*, Warszawa 2000, s. 104.

⁸ *Nieznane poezje K. Brodzińskiego*, wyd. K. Łucki, Kraków 1910, s. 69.

uważali ją za fanaberię i można ich usprawiedliwiać. W okolicach Li-stopada ta nowa, polska idea narodowa była własnością ledwie kilku tysięcy młodych, romantycznych zapaleńców chcących poruszyć z posad bryłę świata i wierzących w to. Powoli, bardzo powoli, korzeniła się w Polaku mitycznym. Badacze wspominają, że jeszcze w niepodległej Polsce policja meldowała z niektórych ziem byłego zaboru rosyjskiego, że tamtejsi, mówiący po polsku, chłopci z wielkim sentymentem wspominają państwo carów⁹.

Natomiast mit Polski-Chrystusa, ten zbawczy mit żyjący dziś w jednej postaci jest założycielskim dzięki falsyfikacji, nadinterpretacji i późniejszej, trwałej rytualizacji. On nie był tylko darem, jak widzieli to liczni interpretatorzy, ale także brzemieniem. Oni, wbrew Mickiewiczowi już twierdzili, że Polska, a więc wszyscy Polacy są Chrystusem, on zaś, widząc mizериę emigracji, te potępieńcze swary, domagał się tego, by się nim stali zmieniając się wewnętrznie. Widział jak wygląda doskonałość emigracyjnych pieniaczy, słyszał szyderstwa Francuzów (o których zupełnie się zapomina opisując dzieje emigracji) i jako pryncypalista etyczny po prostu nie mógł zwać Polski spełnionym Chrystusem narodów, narodem-ideałem. Miał nadzieję, że tak się stanie, jeśli emigranci podejmą się wielkiego, moralnego czynu. „Możemy przemienić się wewnętrznie – utrzymywał poeta – trzeba rozpocząć nowe życie, robić sobie nową świadomość”. A potem dodawał: „Każdy musi stać się w rzeczywistości, w czynie, duszą i ciałem podobny do Chrystusa”¹⁰. Nie wielu chciało zrozumieć konieczność takiego wysiłku i częścią polskiej „historii świętej” uczyniono nadużycie, nie ostatnie. Ale ta uświęcona historia jest niczym innym jak ciągiem mityzacji dla każdego narodu.

Powracając do pytań o relacje między narodami a kapitalizmem zauważmy, że przyjmuje się, iż II fala zgłosiła zapotrzebowanie na wszechstronny, wykształcony potencjał ludzki potrafiący sprostać wymagom wczesnego kapitalizmu¹¹, ale dalej twierdzi się, że odpowiedzią na takie zapotrzebowania były działania państwa nie dodając, że państwa narodowego¹². Trudno zrozumieć takie sugestie po analizie fenomenu amerykańskiego, bo tam pojawiały się tylko tęsknoty za byciem narodem, a poza tym kapitalizm amerykański potrzebował państwa tylko jako tego „nocnego stróża”. Zdaje się, że i ten problem wymaga „dobrego wyjaśnienia”, bo przyjęcie symetrii tworzenia się narodu z ka-

⁹ J. Rytel, *Tezy o świadomości narodowej Polaków*, [w:] *Patriotyzm. Nacjonalizm. Stereotypy narodowe w edukacji historycznej*, red. K. Zaufal, H. Wesółowska, Kraków 1995, s. 17.

¹⁰ A. Mickiewicz, *Dziela*, Warszawa 1955, t. II, s. 445–447.

¹¹ A.D. Smith, *Nacjonalizm*, Warszawa 2007, s. 87.

¹² I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów*, Warszawa 2007, s. 82.

pitalizmem posłużyło za asumpt do prostego wniosku, że skoro przeżywa się kapitalizm, to wraz z nimi idee narodowe, a to ledwie wątpla przesłanka. Natomiast chyba nie wymaga komentarza prosta konstatacja, że identyfikacja narodowa obok instytucji demokratycznych ukształtowała kulturę nowoczesnej Europy¹³. Nietrudno także zauważyć jak wyglądają wspólnoty narodowe, które nie przeżyły kapitalizmu.

Idee narodu rozkwitły w wieku XIX i to w jakiejś mierze dzięki jednemu z założycielskich „mitów państwa narodowego”, a wedle niego tylko ono gwarantuje pełny rozwój kultury, gospodarki i powszechną szczęśliwość wszystkich członków narodu. Ta wiara w samozbawienie, nieczęsto potwierdzana przez rzeczywistość, pozostawała silna przez dwa ostatnie wieki, a trwała rytualizacja przesądza dziś o jej ogromnej sile. Właściwie taka jej postać jest główną składową „religii narodu” owocującej nacjonalizmem i patriotyzmem. Choć oba te pojęcia są wciąż mgliste, niedookreślone, to nam trafia do przekonania próba filozofa, także świadomego jej ułomności: „Patriotyzm i nacjonalizm nie mają wyraźnych granic. Ale jeśli wartości narodowe przyczyniają się do uszlachetnienia człowieka, to można mówić o patriotyzmie, jeśli zaś kogoś deformują i upadlają, mamy do czynienia z nacjonalizmem”¹⁴. Przyjęcie właśnie takiego rozgraniczenia może uczynić analizę patriotycznych postaw Polaków raczej bolesną. Być może powinniśmy iść śladami tych, którzy powiadają, że nacjonalizm jest ograniczany, skupia się na sobie, nie stać go na uniwersalizm, a skrajny nacjonalizm, jak przekonywały tragedie bałkańskie, może być także *ratio moriendi*. A ten bałkański, jak wiele innych, zdaje się być reakcją na słabość, peryferyzację.

Nie próbując komentować i takich sugestii zauważamy jedynie, że obie postaci uwielbienia dla własnego narodu są kształtowane i rytualizowane przez organizatorów wyobrażeń zbiorowych poczynając od tak zwanych „budzicieli narodowych” tego wieku narodów i od nich w wielkiej mierze zależy to, czy członkowie narodu zorientują się na taki patriotyzm, czy taki nacjonalizm, czyli wybór zależy od ich interesów. Zwłaszcza w czasie przełomu „jesieni ludów” takim organizatorom łatwo było kształtować takie postawy i zachowania, kiedy nie wiadomo było co robić z wolnością, a przejmujący władzę, co z państwem, jak przekonać swoich pobratymców do bycia we wspólnocie, gdy pojawiały się wcale silne tendencje odśrodkowe. Strach, gniew okresu transformacji pozwalał na instrumentalne wykorzystanie mitu zbawienia w narodzie i głoszono, że tylko w takiej wspólnocie odnajdziemy się na

¹³ I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, Warszawa 2004, s. 34.

¹⁴ M.A. Krapiec, *Dziela*, t. 10, Lublin 1993, s. 153.

powrót, staniemy jednością, w której każdy znajdzie swoje miejsce byle byśmy pozostali wierni narodowej idei. Miał swoje racje V. Tismaneanu, kiedy pisał, że „żadna polityczna wizja nie okazała się w naszym stuleciu bardziej prężna, wielokształtna i trwała niż nacjonalizm. Ta wielka, potencjalnie agresywna, konstelacja symboli, emocji i idei dostarcza także długo podporządkowanym lub poniżanym grupom zbawczego języka wyzwolenia”¹⁵. Ukazując takie racje chcielibyśmy tylko zauważyć, że role niezwykle ważne, a niezauważane, niedoceniane, odgrywał język zbawienia obecny bodaj w każdej idei narodu.

Wtedy też, dokonując, a właściwie rewitalizując wielkie mityzacje czasu kreowania narodów, przekonywano przy pomocy nowej wizji historii, że narody i państwa istniały „od zawsze”, że są nieśmiertelne¹⁶, że powoduje nimi nieśmiertelny „duch narodu”. Idee narodu uświęcono tak skutecznie, że uprawniały przemoc wobec mniejszości i członków samego narodu, którzy kontestowali te idee. Swego czasu epitet „wróg narodu” był oskarżeniem o najcięższą zbrodnię, a i dziś też ma swoją oskarżycielską moc. Same idee rytualizowano uparcie dodając do innych argument bezpieczeństwa mimo zwykłej nieumiejętności albo niemożności zapewnienia tego bezpieczeństwa przez państwa narodowe. Wiemy z naszej praktyki jak często jest nadużywany i wiemy także, że czasami jest to zwykłe kłamstwo. Wiemy także, że nie ma „czystych” państw narodowych, choć wiele chce takimi być. Wiadomo także, że nawet w około 90% krajów granice państw nie pokrywają się z terytorium etnicznym.

Dla jednego jest to wspólnota żywa, spojona wieloma nierozzerwalnymi więzami, dla innego zaś naród to kategoria subiektywna, której obiektywizm gwarantuje jedynie państwo, żywotnie zainteresowane rytualizacją mitu o sobie, jako gwarancie wspólnego dobra¹⁷. Nie sposób dyskutować z sugestią, że nie istnieje ani „naturalność”, ani stabilność narodu, lecz proces jego stałego rekonstruowania¹⁸. Oznacza to stałą, intensywną witalizację idei narodowych i dodawanie nowych treści do mitów założycielskich. Miał swoje racje autor powiadający, że naród, który przestaje tworzyć wyobrażenia siebie przestaje być narodem¹⁹. W wielkich ideach narodowych dobro poszczególnych jednostek

¹⁵ V. Tismaneanu, *Wizje zbawienia*, Warszawa 2000, s. 134.

¹⁶ D. de Rougemont, *List otwarty do Europejczyków*, Warszawa 1995, s. 135.

¹⁷ W. Żelazny, *Etniczność. Ład – konflikt – sprawiedliwość*, Poznań 2006, s. 69.

¹⁸ E. Balibar, *Trwoga mas. Polityka i filozofia przed Marksem i po Marksie*, Warszawa 2007, s. 309.

¹⁹ R. Kroes, *The Commodification of America Icons of Freedom*, [w:] „Here, There and Everywhere”. *The Foreign Politics of American Popular Culture*, eds R. Wagneleleitner, E.T. May, London 2000.

znajduje się na drugim i trzecim planie, jakby one nie były częściami narodu, a każde zło społeczne tłumaczy się znowu tzw. „obiektywnymi racjami”. Rzekomo ten „interes narodowy” ma być interesem każdego członka społeczności, ale takiej interpretacji zbawienia przez państwo narodowe przeczą idee poświęcania się w imię tego interesu, górujące zwykle nad tymi pierwszymi. Zdaje się, że najlepiej rozumieli to Włosi, zawsze pytający o to, w imię czego mają umierać i odpowiadający, że jeśli naprawdę nie wiedzą, to poświęcenie w imię jakiegoś fantomu nie ma sensu. I chyba lekceważą sobie opinie innych o sobie jako żołnierzach.

Dziś można zauważać, że jeśli idee poświęcenia pojawiają się w wyobrażeniach zbiorowych państwo i jego słudzy staje się coraz bardziej obcy, a bywa że członkowie wspólnoty wyobrażonej czują pogłębiającą się izolację samoreprodukujących się elit, pytając o cele takiego poświęcenia, co zdaje się mieć dziś miejsce w krajach postkomunistycznych. Jednak stała, wytrwała rytualizacja motywów zbawienia sprawiła, że naród stał się najważniejszym sposobem wyobrażenia wspólnoty, a każde wyobrażenie wspólnoty jako narodu zostaje nadkodowane i stąd nasza koncepcja wspólnoty jest dotkliwie zubożona – zauważali twórcy kontrowersyjnego dziełka²⁰. Można rozumieć to jako konfrontację wielkiej mityzacji z tym, co wcześniej nazwaliśmy „zasadą kontroli rzeczywistości”. Z jednej strony naród jest obiektem stałej adoracji, którego nie można żadnym sposobem kwestionować, jest bytem niemal konsekrowanym, a z drugiej sami o sobie mówimy rzeczy złe i jak najgorsze, chcemy topić się w smole, a przysłowiowe „polskie piekielko” jest tego widowym potwierdzeniem, choć takie „piekielko” mają także inni. Nietrudno było to zauważyć i E. Cioran pisał, że narody wzniecają w nas, o wiele bardziej niż jednostki, uczucia sprzeczne; kochamy je i nienawidzimy jednocześnie²¹. Kochamy wtedy, kiedy pomagają nam w samorealizacji, a powody do nienawiści pojawiają się wówczas, kiedy czujemy, że stają się źródłem ograniczeń.

Jedni twierdzą, że nacjonalizm z wielością mitów założycielskich powoli staje się ideą obcą zbawieniu zbiorowemu, a skoro naród nie gwarantuje nam spełnienia materialnego ani duchowego, zaczynamy poszukiwać innych depozytariuszy prawd zawierając Europie, wizjom państwa globalnego, choć te poszukiwania nie zagrażają jeszcze ideom państw narodowych. Sugeruje się także, że powolnej erozji ulegają mocne dotąd filary nacjonalizmu. Wraz z weryfikacją treści z formami demokracji kruszy się wiara w to, że naród jest wyłącznym źródłem władzy politycznej, że lojalność wobec niego jest nadrzędna jeśli wi-

²⁰ M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, Warszawa 2005, s. 123.

²¹ E. Cioran, *Historia i utopia*, s. 13.

dzimy, że tym źródłem jest polityczna emanacja części narodu nie zawsze utożsamiająca się z nim. Zauważając atrofię idei depozytariusze „prawd narodowych” zamieniają tę ideę w zbiór prymitywnych resentymentów, mocowanych w wyobrażeniach zbiorowych przez mało wyrafinowane symbole i kwiecistą retorykę²².

Inni natomiast powiadają, że idea narodu wciąż gwarantuje całą dynamikę społeczną i oferuje ramy myślenia o przeszłości, przyszłości²³. Tacy także zdają się mieć swoje racje i potwierdzają je rozkwitające nacjonalizmy, których erupcji w naszym czasie nie potrafi się przekonywająco wyjaśnić. Taką nieprzewidzianą erupcją w dobie rzekomej atrofii uczuć narodowych były i są wstrząsy w pozornie spokojnej, stabilnej, bogatej Belgii. Można by taką atrofię nazwać „rzekomą” z przekonaniem, gdyby nie to, że podłoże ma zbawczy charakter. Bogatsi Flamandowie nie chcą łożyć na biedniejszych Walonów powodując się naturalnym egoizmem grupowym traktując się jak wspólnota przetrwania. Racje zbawienia zdają się przesądzać o tym, że problem państwa narodowego nie jest już problemem, Belgowie jako umowny naród są bliżsi swoście interpretowanej idei globalności, a Flamandowie i Walonowie traktują siebie praktycznie, nie jak narody, a prędzej jak wspólnoty przeżycia.

Zgadzamy się z sugestią, że narody jako wielkie zbiorowości są raczej inertne, trudno sterowne i jeśli czasami mówimy o inicjatywności, witalności, żywotności narodu, to winniśmy przyjrzeć się państwu, a nie narodowi i tam zacząć szukać prawdziwych źródeł aktywności. Nie wydaje się, by można było poważnie traktować publicystyczne argumenty o mądrości zbiorowej, bo ta zwykle jest tak wielka, jak zbiorowa głupota. I tylko wielkie wizje zbawienia albo wizje strachu są w stanie pobudzić, zaktywizować na tyle, by doszło do czynu prawdziwie narodowego. Zwykle jednak widzimy inercję i jakimś potwierdzeniem tejże jest jakże częsta obojętność społeczeństw wobec wyborów ważkich dla całego narodu. A nietrudno zauważyć, że to właśnie małe kolektywy często generują atmosferę entuzjazmu, w której nic innego nie wydaje się równie istotne, co wyznaczony cel²⁴.

Wedle kardynała J. Ratzingera, jeszcze nie jako papieża, nacjonalizm zepchnął Europę na skraj destrukcji i zrodził zagrożenia dla tych wartości, które przez stulecia kształtowało uniwersalistyczne chrześcijaństwo, ten nacjonalizm, który to, co lokalne wynosi do rangi uniwersalizmu²⁵. Z takim stawianiem spraw także trudno się godzić, nie tylko

²² A.D. Smith, *Nacjonalizm*, Warszawa 2007, s. 36.

²³ U. Hannerz, *Powiązania międzynarodowe*, s. 134.

²⁴ A. Philips, *Przestrzeń publiczna, życie prywatne*, [w:] *Aktorzy życia publicznego*, red. R. Siemieńska, Warszawa 2003, s. 48.

²⁵ J. Życkiński, *Europejska wspólnota ducha*, Warszawa 1998, s. 47.

ze względu na Amerykanów, którzy właśnie wynoszą i siłą implantują swoje wzory na zewnątrz, ale nie są nacjonalistami nie będąc narodem i ciągle zadają pytanie: „kim jesteśmy”? A poza tym prawie wszystkie wzory lokalne roszczą sobie pretensje do uniwersalizmu i wcale nie muszą być rozsądnymi, a tak było z polskimi uroszczeniami i w wieku XIX i w końcu XX, kiedy chcieliśmy uszczęśliwiać Europę naszymi wersjami wartości narodowych czyniąc to może w dobrej wierze.

Państwa narodowe nie zbawiały narodów i taka prawda powoli trafiała wtedy do wyznawców nacjonalizmów o różnym natężeniu, a wiemy skądinąd, że takie tendencje bywały silne w krajach „starych demokracji”. Dziś tam właśnie powiada się, że państwa narodowe są twórcami stosunkowo młodymi, hołubionymi głównie przez ludzi władzy wykorzystujących trwałość mitów narodowych w przestrzeniach mitycznych²⁶. Okazują się coraz bardziej obce wtedy, kiedy państwo nie jest w stanie odnaleźć wspólnych celów, a właśnie wspólnota celów wydaje się mocnym i niechcianym przez polityków spoiwem²⁷ wtedy, kiedy ci nie są w stanie stworzyć tych celów. Jeśli zrozumiałe, obiecujące spełnienie cele nie pojawiają się w wyobrażeniach zbiorowych niekiedy zaufanie do państwa, tej niby emanacji narodu i erozja tego zaufania postępuje, może nie tak szybko, ale jest procesem, jakiego chyba nie da się zatrzymać. Wspólne cele stają się celami większych wspólnot i widzimy to w Polsce. Nadzieje i cele z nich wypływające coraz częściej wiązane są z jeszcze mglistą Europą przez tych, którzy starają się racjonalizować. Dostrzegamy to, że funkcjonariusze państwa narodowego nie podejmują decyzji innych niż peryferyjne i zaczynamy wątpić w moce państwa narodowego i samego narodu. A takie wątpliwości potęgują się jeszcze wtedy, kiedy spotykamy się z sugestiami, że państwa narodowe przekształcają się w lokalne agendy globalnego systemu i zostaną za jakiś czas zredukowane do poziomu władz komunalnych. Spotykając się weryfikujemy je z praktyką przekonując się, że jest w nich sporo racji.

Tożsamość narodowa jest raczej polityczna niż narodowa – to także konstatacja niezbyt kontrowersyjna. Jeśli przyjrzymy się choćby polskim kreatorom i rytualizatorom idei narodu po odzyskaniu niepodległości, to zauważymy bez trudu, że bez wielkiego wysiłku polityków poszukujących dla siebie zaplecza, narodowość nie obudziłaby się tak szybko i nie stworzyła takiej jakości, jaką jest naród polski. Po owdzieleniu władzą symboliczną zaczęto intensywnie, przemyślanie kulturować tę religię narodu z pożądanymi skutkami. Patriotyzm (nacjo-

²⁶ A. Peccei, *Wstęp* do: B. Hawrylyshyn, *Drogi do przyszłości*, Warszawa 1990, s. 11.

²⁷ J.C. Plano, M. Greenberg, *The American Political Dictionary*, New York 1993, s. 19.

nalizm) Polaków w przededniu II wojny był poświadczeniem wielkiej wiary, bo moc takiej wiary mierzy się postawami i zachowaniami, a te mogły zadziwiać, kiedy przyglądamy się ofiarności społeczeństwa.

Taka tożsamość była szczególnie potrzebna w systemach totalitarnych tworzących swoją „rzeczywistość fikcyjną” w oparciu o idee narodu²⁸. Kontrola wspólnoty musiała być legitymizowana najpierw koniecznością jej tworzenia i pozostawania w niej. Tworzono ją w oparciu o pradawne wzory określania się wobec Obcego, zwykle krańcowo emocjonalne i konstytuowane na przesłankach „fałszywych” – jak określał to jeden z autorów²⁹, a dla nas były to mityzacje mające postaci stereotypów, rytualizowane długo i wystarczająco umiejętnie, by przekonywać choćby Niemców czasu hitleryzmu, że są niemal doskonali i zasługują na miano rasy nadludzi panującej nad innymi. Wykorzystano stare marzenia jednostek i zbiorowości o doskonałości, a widząc siebie w takich lustrach Niemcy uwierzyli i ta wiara uczyniła ich na tyle silnymi i zdeterminowanymi, że stworzyli prawdziwą wspólnotę szaleństwa. A jej stworzenie było przecież reakcją na lata głodu, niepewności, na mniemane poczucie krzywdy, jakie nader łatwo zakrzewić w każdej schizochronicznej wspólnocie, a taką może stać się każda. Wspominaliśmy o tym, że spełnienie nigdy nie jest pełne, że poprzestawanie na osiągnięciu jakiegoś poziomu odbiera człowiekowi jego naturalne atrybuty, a w tym przypadku jego pragnienie było ogromne.

Państwa narodowe są ciągle obiektami adoracji, mityzacji przez realizujących swoje cele polityków, ale już nie gwarantują zbawienia i zdaje się, że obywatele krajów takich jak Polska odczuwają to coraz silniej i przywiązanie do takiego państwa słabnie. Czego jakimś poświadczeniem jest stosunek społeczeństw do „demokratycznych przywódców”. Obywatele dostrzegają ich słabość, widzą że nie mają wielkich szans w globalnej metagrze, do czego przekonują choćby polskie boje z Rosją o mięso, ale także U. Beck³⁰ i B. Barber, który zauważał, że państwa narodowe są potrzebne w turbokapitalizmie tak samo jak demokracja, czyli są przeżytkami i są skazane na obumarcie. Wedle tych autorów stwarzają zbyt wiele barier, ograniczają mityczną „wolność ekonomiczną”, a ci którzy przeszkadzają w robieniu pieniędzy, są wrogiem śmiertelnym dla tych, którzy mają władzę rzeczywistą³¹. Ta-

²⁸ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 1993, t. I, s. 399.

²⁹ E.C. Król, *Propaganda i indoktrynacja narodowego socjalizmu w Niemczech 1919–1945*, Warszawa 1999, s. 511.

³⁰ U. Beck, *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, Warszawa 2005, s. 30. Metagra oznacza dla Becka symultaniczne splatanie się reguł starego systemu z regułami nowego, które je nieustannie przekształcają tworząc nowe jakości.

³¹ B. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawa 2001, s. 21.

kie argumenty stają się z roku na rok coraz głośniejsze. Nie mają co do tego wątpliwości autorzy głośnego *Imperium* pisząc, że: „Nie ulega wątpliwości, że wraz z procesami globalizacji maleje – choć jeszcze nie zanikła – suwerenna władza państwa narodowego”³². Zdecydowanie brak tu pytań o to jak będzie wyglądała przyszłość zaniku takich form, ale do braku prospekcji w wielu analizach i syntezach zdążyliśmy się przyzwyczaić.

Nie przypadkiem ilość państw upadłych (*failed states*) albo upadających (*failing states*) rośnie tak szybko w dobie globalizacji ekonomicznej, choć nie przypadkiem także tak szybko „upadają” te, które narodowe nie są. Taki upadek odrywa państwa od narodów znajdujących się pod jego władzą i pojawiają się konwulsje w poszukiwaniu identyfikacji, znaków tożsamości właściwych wspólnotom wyobrażonym. Politycy i niektórzy organizatorzy przestrzeni mitycznych w tych krajach próbują ratować to, co stanowi dla nich wartości nie zauważając, jak sugeruje N. Stevenson, że kulturowa hegemonia państw narodowych skończyła się bezpowrotnie³³, a to oznacza niemożność uprawiania pożądanej postaci rytualizacji mitów narodowych. Te państwa, które jeszcze nie „upadły” tak nisko jak klasycznie „upadłe”, wyglądają czasami anachronicznie nie potrafiąc sprostać wyzwaniom czasu, przede wszystkim za sprawą niekompetentnych elit. Ma swoje racje uczony, który powiada, że konwencjonalna polityka jest niedostosowana do nowej, znacznie rozszerzonej w czasie i przestrzeni odpowiedzialności człowieka, a to już sugestie dotyczące polityków³⁴. Daleko nam do statusu państwa upadłego, ale należymy do sporego grona państw kurczących się populacyjnie, co ową upadłość może przyspieszyć. Ostrzeżenia P. Buchanana ze *Śmierci Zachodu* są ciągle aktualne i dla nas. Tu chcemy tylko zauważyć za Buchananem, że stare społeczeństwa tracą naturalny dynamizm, wymuszają zachowawczość, ostrożność. Przy czym nie jesteśmy pewni, co autor miał na myśli, czy średnie wieku czy zmęczenie społeczeństw spełnionych materialnie.

Nietrudno zauważyć, że my, Polacy, oceniamy przyszłość z perspektywy przeszłości mityzując siłę i narodu i państwa, tworząc nasze rezerwuary nadziei długiego trwania w warunkach transformacji. A nasza narodowa siła zaprezentowała się inaczej w skojarzeniu z potęgą Unii i widzieliśmy to choćby na majowym szczycie w Samarze (2007 r.), gdzie J.M. Barroso i A. Merkel jednoznacznie dawali do zrozumienia, że Unia jest jednością, a pretensje Polaków o marginalizowanie we wspólnocie są niezrozumiałe i nie były to jedyne komentarze do jakości

³² M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, s. 7.

³³ N. Stevenson, *Cultural Citizenship*, Berkshire 2003, s. 39.

³⁴ J. Łukasiewicz, *Eksploracja ignorancji*, Warszawa 2000, s. 273.

tej siły. Politycy zachodni na bieżąco zrytualizowali symbol jedności akcentując, że z niego powinny wypływać postawy i zachowania obywateli państw członkowskich. Ale mimo takich zachowań polityków unijnych nie wydaje się, by politycy sprawujący władzę w krajach nowej 12-stki (bez Chorwacji) zrezygnowali z posługiwania się retoryką narodową będącą dla nich tarczą i możliwością zachowania władzy wraz z jej przywilejami. Po części powoduje nimi partykularny egoizm, bo zdają sobie sprawę z tego, że w ogóle nie są przygotowani do rywalizacji na unijnej arenie, walki o polskie interesy na forach europejskich, światowych i, z małymi wyjątkami, nie mają nic do powiedzenia, zaoferowania i starczy tu przywołać zapomnianych już eurodeputowanych M. Giertycha i B. Pęka z ich ofertami dla Europy. Nie mają zwykle wiele do powiedzenia w sprawach kontynentu i argumenty rodzaju: zawsze byliśmy w Europie, Europa nas potrzebuje, mogą zdawać się tylko nadużyciami, choć członkowie narodu zwykle mile przyjmują takie „argumenty”. Nie idą za nimi proste i oczywiste pytania o to, czy Europa nie dałaby sobie rady bez nas, co jej dajemy, nie przywołujemy także licznych głosów, w których daje się odczuć zniecierpliwienie polskimi „wiecznymi pretensjami”.

Inną formą spełnienia zbiorowego, podobną do tej, jaką proponuje zbawienie w narodzie, jest szukanie go we wspólnocie religijnej tam, gdzie narody nie powstały. Taki świat to dziesiątki milionów analfabetów żyjących na skraju nędzy, rządzonych zwykle autorytarnie, uprzedmiotowionych do tego stopnia, że nie posiadają swojej zbiorowej wizji zbawienia w doczesności, nie wiedzą jak ona może wyglądać naprawdę. Ten świat minęła eskalacja oczekiwań i zaspokojień kapitalizmu, który stopniował takie zaspokojenia. Wizje biednych, inspirowane kontaktami z bogatym, niepojętym światem przez media, zostały przeniesione z feudalizmu od razu w niebiosa, gdzie stykają się z niewiarygodnymi obrazami życia zbawionych sybarytów. Nie wiemy, czym naprawdę jest islamska wspólnota zbawienia, kojarzymy świat arabski z ropą, bajecznie bogatymi szejkami, ale są to symplifikacje opierane na opozycji ja-obcy, niemające wiele wspólnego z rzeczywistością, bo w tym świecie codziennością jest nędza. Starczy sięgnąć do danych statystycznych, by przekonać się, że utożsamianie islamu z męską supremacją, świętą wojną i aktami terroru jest co najmniej nadużyciem³⁵. Trzeba zacząć dostrzegać to, że ten świat jest światem biedy, chaosu, to świat feudalny, który odkrywa siebie na tle zbawionego świata bogatych dzięki globalizacji przeżywając traumę, jakiej nie potrafimy sobie wyobrazić, a prawie na pewno zrozumieć. Skoro zaś tak trudno nam zrozumieć, jeszcze trudniej wyjaśnić.

³⁵ I.G. Shahan, *Reel Bad Arabs*, New York 2001, s. 9.

Pozostawiając na boku ten, tylko sygnalizowany problem chcemy zauważyć, że istnieją silne przesłanki, by twierdzić, że pożądane jest tworzenie nowych modeli świata z inaczej rozumianymi wspólnotami narodowymi i poddawania ich pod dyskusję³⁶. Coraz częściej i głośniej mówi się wręcz o konieczności stworzenia tego, co przez wieki było tylko marzeniem wizjonerskich kapłanów i intelektualistów – państwa globalnego, które wreszcie okiełzna transnarodowe siły i przesądzi o racjonalnym zarządzaniu w skali globalnej³⁷. O państwie globalnym wspominaliśmy wcześniej nie zauważając tego, iż to marzenie intelektualistów ma składać się ze wspólnot narodowych, a świadomość globalna ma być dziełem pokoleń i wieków koegzystując z narodową. Ale wpierw musimy odnaleźć się w Europie, darze ostatnich lat, na której podobno nie musieliśmy się zasługiwać będąc jej częścią od setek lat, a nie jest to proste, do czego przekonujemy się niemal codziennie. Na razie nie chcemy zauważać trzeźwych głosów mówiących o tym, że przez długie lata będziemy tylko dodatkiem do Unii³⁸. Lat zapóźnień nie da się nadrobić nawet w ciągu kilku dekad.

Jak donosiła prasa, w roku 2007, wpływy z kasy unijnej znacznie przekroczyły wpłaty i wyniosły 5,1 miliarda euro, a korzyści mogłyby być jeszcze większe, gdybyśmy – co zauważała komisarz Grybauskaite, – wykorzystywali większą część funduszy dla nas zarezerwowanych. Wiemy o tym, że zmieniło się wiele, ale przypomnijmy, że Polska od 2000 do 2006 roku wykorzystywała tylko 63% tychże plasując się na miejscu trzecim od końca wśród państw unijnych, a i tak Polacy są zadowoleni z naszego członkostwa we wspólnocie, choć droga do zbawienia przez Europę i w Europie zdaje się bardzo daleka, po części z naszej także winy, przy czym mamy tu na myśli tzw. elity polityczne. One zdają się nie widzieć tego, że nie one, ale Polska, którą nie potrafią rządzić, potrzebuje Europy zdolnej do działania, subsydiarnej i solidarnej. Nie ze względu na subsydia, znaczące tak wiele, ale ze względu na stworzenie możliwości rozwojowych wręcz niszczonych przez te elity w imię interesów nazywanych politycznymi, choć prawdziwy interes polityczny to przecież interes społeczny, czyli narodowy. Widzimy jak to otwarcie na Unię wygląda w społecznościach lokalnych korzystających z inspiracji europejskich, nie tylko finansowych. Dla nich Europa jest synonimem nowej siły, znakiem nadziei i tego lokalnego „zbawienia”. W nich Europa wyzwoliła siły i chęć do działania.

Nie dla wszystkich, bowiem to lokalne elity rozumieją sens wejścia do wspólnoty, choć teoretycznie nie powinny. Wieki przebywania na

³⁶ B. Hawrylyshyn, *Drogi do przyszłości*, Warszawa 1990, s. 235.

³⁷ A. Giddens, *Trzecia droga*, s. 126.

³⁸ M. Castells, *Spółczesność sieci*, Warszawa 2007, s. 118.

peryferiach uczyniły nas takimi, jakimi jesteśmy, choć chyba nie jest tak, jak twierdziła M. Marody, że cywilizacja zachodnia jest dla nas tak obca jak cywilizacja islamu i tylko wąskie elity intelektualne i interesu są zachodnie, a reszta lokalna, a inni dodają, że jednak zaściankowa, siermiężna. Jest w tym sporo racji, bo trudności w porozumiewaniu się nie tylko za sprawą języka, brak obeznania wszyscy założeniach, motywacjach, praktyce innych społeczności to bariery Huntingtona³⁹, które będziemy musieli przezwyciężać w zbyt krótkim czasie, a terror chwili może przynieść traumę kulturową, pogłębianą stosunkiem do nas, przypominającym ten, jaki reprezentuje holenderski populistą G. Wilders. Ale to nie wszystkie racje, bo nietrudno zauważyć, że Polacy chcą i jednak potrafią odnajdywać się w Europie z prostych względów. Zauważają, że wspólnota gwarantuje to, czego nie może dać słabe państwo narodowe. Nie artykułują tego wprost, nie są „opinią”, ale miliony poszukiwaczy szczęścia na zachodzie są przesłanką raczej mocną do takiego sądu i ci z pewnością nie są zachwyceni wyjściem Anglii z Unii ani perspektywą rozpadu strefy euro.

My wszyscy mówimy „Europa” w różnych tonacjach, próbujemy się z nią utożsamiać nie wiedząc, a nawet czasem nie chcąc wiedzieć, czym jest, czym być powinna i czym będzie kontentując się jej trwaniem w takiej postaci. Brak tu rzetelnych dysput, choć wiemy, że można stawiać mądre pytania poszukując mądrych odpowiedzi. Możemy wreszcie odważnie pytać o to, czy ta Europa to tylko kształt na mapie, czy rodzaj wspólnoty kulturowej, czy tylko fantazmat. Świadomi własnych kompleksów zadajemy sobie pytanie o to, czy także jesteśmy integralną jej częścią, czy tylko peryferiami ze wszelkimi statusami i licznymi kompleksami peryferii. Czy, jako Europejczycy, jesteśmy tylko „narodem filozoficznym” i w jej konstrukcji filozofia powinna odgrywać większą rolę⁴⁰. Jeżeli tak, to raczej filozofia praktyczna, polityczna, a w takim sądzie jest wiele treści. Przecież narody „twardego rdzenia” Europy same idee wspólnoty budowały w oparciu o filozofię, w separacji od religii⁴¹. Próbując ją tworzyć chyba powinniśmy być bardzo uważni, bo znajdziemy wiele racji w sądzie autora, który utrzymywał, że tworzony mit Europy kulturowej jest przykładem działania, którego skutki bywają odwrotne do zamierzonych⁴². Taka wspólnota oznacza przecież tożsamość kultur normatywnych i symbolicznych, a na pierwszy rzut oka widzimy, że nasze wartości, nasze wyobrażenia zbiorowe są inne

³⁹ S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 1997, s. 181.

⁴⁰ R. Braidotti, *Transpositions*, Cambridge 2007, s. 21.

⁴¹ T.G. Ash, *Free World*, New York 2005, s. 47.

⁴² E. Lewandowski, *Pejzaż etnicznej Europy*, Warszawa 2005, s. 103.

niż Niemców, Włochów czy Litwinów i nieprędko spotkamy się z nimi na jednej płaszczyźnie, jeśli zawierzemy w automatyzm zmian.

Być może, poszukując siebie, Europejczycy, z nami w tym rządzie, powinni spojrzeć innym okiem na „naród narodów”, na wspólnotę amerykańską. Amerykanom udało się stworzyć jakość nazywaną przez nich samych „religią obywatelską” i ona pozostała spoiwem tak mocnym, że wspólnocie nie zdołały zaszkodzić nawet konwulsje wojny secesyjnej. Bywały okresy, kiedy Ameryka marzyła o byciu narodem jak europejskie, o ostatecznym zdefiniowaniu się wobec świata⁴³, o odnalezieniu swojego zbawienia, o czym mówił. R. Kipling⁴⁴. Znalazła tylko swoje „boskie przeznaczenie” (Manifest Destiny) dzięki konsekwencji w rytualizacji tych wartości, jakie uznano czysto amerykańskimi, choć Amerykanie jednak nie są narodem wedle „klasycznego” wzoru narodu, sami mają co do tego wiele wątpliwości, ale narodem w europejskim znaczeniu być nie muszą. Są natomiast narodem dla tych, którzy uważają, że naród istnieje przede wszystkim właśnie jako wspólnota wyobrażona⁴⁵. Są także wspólnotą celów jednoczącą się wokół takich polityków i partii, które są symbolizowanymi ikonami Ameryki. Budując wielką świątynię „narodowej” wiary zaczęli od dachu zawieszając go na niewidzialnych filarach symboli, a potem dopiero przystępując do budowy ścian. Jeśli nie wierzymy autorowi twierdzącemu, że wspólnota europejska istniała od zawsze jako te ściany oczekujące na zwieńczenie dachem, to pomyślmy o dachu dla wspólnego domu⁴⁶. Takim dachem mogą być wielkie, rytualizowane wizje zawieszone w dalekiej przyszłości, konstruowane tak, jak amerykańskie wizje „miasta na wzgórzu” czy „latarni dla świata”. Animatorzy poszerzania i pogłębiania integracji powinni robić wiele, by Europejczycy, poza wizjami, ujrzeni przed sobą wspólne cele i to takie, jakie będą obietnicą pełni.

Chyba naturalnym jest pytanie o to, czy, jeśli chcemy budować Europę z Europejczykami, nie powinniśmy korzystać z tamtych wzorów, czy możemy wykorzystać tamte doświadczenia, czy architekci naszych wyobrażeń zbiorowych i sprawujący władzę symboliczną nie powinni zwrócić na nie uwagi biorąc pod namysł wszystkie podobieństwa i różnice, których przecież nie brakuje. Europa państw narodowych, które jeszcze nie przeżyły etapu narodowego, które są zanurzone w głębi historii i z niej czerpią znaki tożsamości zbiorowej, jest jakościowo inna,

⁴³ J.D. Hunter, *Culture Wars. The Struggle to Define America*, New York 1990, s. 50.

⁴⁴ P. Duignan, L.H. Sann, *The United States and the New Europe*, s. 6.

⁴⁵ R. Kroes, *The Commodification of Americans Icons of Freedom*, [w:] „Here, There and Everywhere”. *The Foreign Politics of American Popular Culture*, eds E. Wagneleitner, E.T. May, London 2000, s. 273.

⁴⁶ C.J. Friedrich, *Europe! An Emergent Nation?*, New York 1969, s. 1.

naznaczona śladami wielu kataklizmów, ciągle wracająca w przeszłość nie po nauki, ale środki obrony lub ataku. Amerykanie zaś konstytuowali swoją zbiorowość w czasie, w którym plebejscy imigranci nie przynosili z sobą wartości czysto narodowych, jako że Europa tego czasu (zwłaszcza wschodnia i środkowa) dopiero wchodziły na etap narodowy. Imigranci jeszcze byli przyzwyczajeni do homagialnych wzorów i wtedy te nawyki pomagały w spontanicznej legitymizacji władzy opartej na symbolach. Lata współżycia sprawiły, że Amerykanie zaakceptowali swoje formy lojalności wobec centrum, Europa zaś nie miała takiego i w walkach wszystkich ze wszystkimi wiekami uczyła się wrogości⁴⁷. Nominalnie takim centrum po czas schizm był Rzym, ale wiemy, do jakiego stopnia nominalnie.

Inna postać pamięci zbiorowej zdaje się niezbędna, żyjemy przecież w czasie, w którym bardziej niż w innych potrzebujemy wielkich, uniwersalistycznych projektów – twierdził z przekonaniem E. Wood⁴⁸. Nie wystarczą bowiem zaklinania rzeczywistości, tak częste w naszym czasie w ustach zadeklarowanych zwolenników pełnej integracji, utrzymujących choćby, że Europa musi być mocarstwem i traktującym to jak swoisty imperatyw⁴⁹. Podobne deklaracje nie wystarczą, bo Europa jest już mocarstwem nie potrafiącym upodmiotowić tej mocarstwowości – tak przynajmniej twierdzi T. Reid w *The United States of Europe*. Przywołując statystyki, które mogą przywracać wiarę w „starą, zmęczoną Europę”, widzimy, że wśród czołowych firm światowych dominują europejskie, podobnie jak w bankowości. Europejczycy są bardziej energooszczędni niż Amerykanie, bardziej inicjatywni, czego poświadczeniem jest dynamika powstawania małych firm. Potrzebują tylko nowych bodźców i autorowi tej pracy marzy się wykreowanie jakości, jaką można by nazwać „European dream”. Przeszkód na drodze realizacji takiego „marzenia” jest wiele, ale jest ono marzeniem osiągalnym, czego dowodzą postępy unifikacji mimo wielu niedostatków, w tym zarzutów o nadmierny biurokracizm⁵⁰.

To zdaje się także swoistym epimeteizmem, nierzadko spotykanym w historii Europy i w takim przypadku przypominają się górne deklaracje tuż po zawarciu traktatu w Maastricht, kiedy z emfazą pisano o trzynastym państwie, trzynastym narodzie, jakim mieli być Europej-

⁴⁷ M.J. Vile, *Politics in USA*, New York 2007, s. 18

⁴⁸ E. Wood, *What is Postmodern Agenda*, [w:] *In Defence of History. Marxism and Postmodern Agenda*, eds E.M. Wood, J.B. Foster, New York 1997, s. 13.

⁴⁹ J. Karczmarek, *Unia Europejska. Trudne dojrzewanie*, Wrocław 2003, s. 35.

⁵⁰ Y.H. Ferguson, R.W. Mausbaum, *History's Revenge and Future Shock*, [w:] *Approaches to Global Governance Theory*, eds M. Hewson, T.J. Sinclair, New York 1999, s. 203.

czycy⁵¹. To trzynaste państwo fundowano na unikalnej architekturze instytucjonalnej – zauważał badacz⁵². Nieustannie eksperymentowano, z tym, że niektóre z tych eksperymentów kończyły się na fazach projektowania, a tak było i jest choćby z eurokorpusem, tak z trwałym pytaniem o to, czy pogłębiać, czy poszerzać, tak z tworzeniem strefy euro. To jednak choroby demokracji sprawiły, że Europa nie ma ani zasad, ani strategii, co powtarzają coraz głośniejsi analitycy, a za nimi publicyści obserwujący zachowania polityków europejskich i głowę państwa w prezydującej Unii Francji w czasie olimpiady w Pekinie. Byliśmy bliżsi Europie w czasie polskiej prezydencji, ale była to bliskość tylko nominalna. Ta prezydencja nie pozostawiła śladów w pamięci zbiorowej, nie tylko polskiej, a afera korupcyjna z nią wiązana jest jakby suplementem do niej.

Po pierwszym, psychologicznym etapie poszerzania i pogłębiania Europa zdaje się popadać w marazm z braku wizji rodzących prawdziwe cele, czego poświadczeniem jest ilość i jakość działań magicznych polityków europejskich potęg. Okres wiary w poszerzanie i pogłębianie skończył się chyba wraz z dyskusjami nad planem Foucheta. Fiasko pomysłu nierozzerwalnej unii sześciu państw prowadzących wspólną politykę zagraniczną zakończyło ten okres, który dziś zdaje się czasem niewykorzystanych szans. Ferwor jednoczenia, swoisty terror chwili etapu integracji ekonomicznej odsuwał na plan drugi i trzeci organizowanie nadziei zbiorowych obywateli państw Wspólnoty, osiągających progi spełnienia w dobrach materialnych i czujących się w miarę bezpiecznie pod parasolem NATO. W wyobrażeniach zbiorowych pojawiły propagowane przez polityków i media się przekonania, że jest to Wspólnota oparta o wymianę dóbr i ograniczony transfer ludzi i taką powinna pozostać, bo niesie wystarczające korzyści wszystkim jej członkom. Z Królestwa Możliwości nie wybrano tej, jaką proponowali konstytucjonaliści. Przyjęcie konstytucji jeszcze w latach 50. mogło być ramami dla zorganizowania wspólnoty spełnienia o zupełnie innych kształtach, a takie kształty narzucałyby już strategię poszerzania o nowych członków.

Swego czasu zdawać się mogło, że taką, generującą wizją może być Strategia Lizbońska, której celem głównym miało być stworzenie w Europie do roku 2010 najbardziej konkurencyjnej gospodarki świata. Strategia miał opierać się na kilku czynnikach z innowacyjnością na czele. Pozostała tylko wizja, w dużej mierze za sprawą niemożności wyjścia poza taktykę wobec państw członkowskich, stworzenia prawdziwej

⁵¹ C. Kastoryano, *Transnational Nationalism*, [w:] *Identities, Affiliations and Allegiances*, eds S. Benhabib, I. Shapiro, Cambridge 2007, s. 159.

⁵² B. Eberlein, E. Grande, *Reconstituting Political Authority in Europe*, [w:] *Complex Sovereignty*, eds E. Grande, L.W. Pauzy, Toronto 2005, s. 146.

strategii w oparciu o taką wizję i konsekwentną realizację pochodzących od niej celów. Za sprawą imponderabiliów wyszukiwanych przez niektóre państwa narodowe obraz sytej, bezpiecznej dla wszystkich Europy rozmył się w podejrzeniach o dyktat, o obronę partykularnych interesów najsilniejszych i nie spełnił swojej aktywizującej roli, a w tle ukazały się źródła niemocy. Skrywając się za tarczami narodowości politycy krajów takich, jak Polska falsyfikują swoje role społeczne, jako „kapłani ojczyzny”, bronią imponderabiliów, bo zbyt często nie stać ich na ochronę generalistów ekonomicznych, społecznych czy politycznych, o których mają raczej małe pojęcie, choć umiejętnie tworzą pozory pełnej kompetencji. Wchodzenie na poziomy nadnarodowe wymaga zdecydowanie innych kompetencji, jakich ci politycy raczej nie posiadają i tu starczy przyjrzeć się naszym eurodeputowanym i ich praktykom. Wina leży nie tylko po stronie polityków małych krajów, bo wśród tych, którzy reprezentują „twardy rdzeń” także nie spotkamy wizjonerów, a najczęściej zarządców myślących tylko o sobie i teraźniejszości.

Dla stworzenia wielkiej wspólnoty będącej oazą dobrobytu i bezpieczeństwa, nie wystarczą mgliste projekty integracji kulturowej, przywoływanie sokratyczno-chrześcijańskich korzeni Europy, które dla zwykłego człowieka są tak głęboko ukryte, że nie bardzo wiadomo z czym ma je kojarzyć. Rozliczne ich interpretacje przez teoretyków raczej nie mówią mu wiele i nie powiedzą, jeśli nie przełożymy ich na czytelny język symboli mogący posłużyć większym konstrukcjom godząc się z tymi, którzy powiadają, że integracja potrzebuje przede wszystkim tworzywa duchowego⁵³, ale nie dodają jakiego. Na razie służą tylko napuszonemu, górnym sądom wyglądającym na klasyczne uzurpacje, służącym tylko samouspokajaniu, jak choćby poniższy: „Europa nowożytna uwierzyła w przyszłość. Człowiek stał się naprawdę kreatorem”⁵⁴.

Z pewnością Europejczykom udało się dokonać wiele w ciągu tak krótkiego czasu, ale te wszystkie prace zdają się zaledwie początkiem wielkiego dzieła, bo nowe wyzwania wymagają reorientacji, zdecydowania podobnego do tego z okresu psychologicznego. Przyglądając się tym wszystkim zabiegom mającym służyć nowym projektom stajemy się po prostu sceptykami widząc inercję, brak synergii, a niekiedy zwykły egoizm państw narodowych, na pewno w wielu przypadkach zrozumiały, ale chyba nie do przyjęcia na dłuższą metę, bo ten egoizm szkodzi nie całej Europie, a przede wszystkim słabszym ogniom Unii, z czego te słabsze ogniwa winny zdawać sobie sprawę i zdają, jeżeli zauważymy deklaracje (2013) Litwy i Łotwy wyrażające chęć wejścia do

⁵³ J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha*, Warszawa 1998, s. 139.

⁵⁴ N. Luhmann, *Observations on Modernity*, Stanford University 1998, s. 65.

strefy euro. Nie wydaje się, by rację miał D. Moisi mówiący, że Europa znalazła się w samym środku poważnego kryzysu tożsamości, że sparaliżowana nie może sprecyzować swoich wartości ani kryteriów geograficznych po zniknięciu dawnego wroga, czyli Związku Radzieckiego. Wedle niego dla tak innej wspólnoty nie zbuduje się tożsamości zbiorowej na opozycji ja-obcy, która sprawdzała się w tworzeniu państw narodowych. Chcemy zauważyć, że taka opozycja jest tylko piaskiem, cementem zaś stać się powinno zupełnie co innego i takim spoiwem może być tylko to, co może łączyć, a najlepiej łączą wspólne cele. Nielatwo je określić, a trudnością zasadniczą jest jakość polityków w postpolityce (choć nie wiemy zbyt dobrze czym ona jest). Dziś mamy do czynienia z politykami transakcyjnymi, reagującymi tylko na bieżące problemy, a wspólne dla wszystkich cele mogą być dziełem wizjonerów, kreatorów obdarzonych odwagą i wyobraźnią. Takich dziś nie ma, co widać w czasie kryzysu finansowego, bo tu kreuje się nastroje wyczekiwania na *deus ex machina*.

Może mają swoje racje Amerykanie twierdząc od dziesiątków lat, że Europa jest stara i zmęczona, jeśli tak chętnie i to od ponad stu lat potwierdzają to sami Europejczycy, ale przecież to, co czynią, świadczy o ich żywotności. Różnie tłumaczy się takie sądy, ale do zrozumienia i wyjaśnienia takiego pesymizmu jeszcze daleko. Dla nas problemem jest to – zauważał J. Baudrillard – że nasze stare cele – rewolucje, postęp, wolność – rozmyły się zanim zostały osiągnięte, poza wszelką możliwością realizacji⁵⁵. Poczucie bezsily, mimo pozornych sukcesów, podważa podstawy społeczeństw, wiarę w przyszłość – to zauważał już Gadamer w *Dziedziectwie Europy* także nie poszukując źródeł owej bezsily, a te można chyba znaleźć w gnuśnym sybarytyzmie po zaspokojeniu potrzeb materialnych, spełnieniu się w nich z braku pragnień innego spełnienia. Ci teoretycy także uważają, że potrzebne są nam nowe cele, a poprzedzać je powinny generujące wizje przypominające amerykańskie „miasto na wzgórzu”, konsekwentnie rytualizowane i interpretowane przez posiadających władzę symboliczną i zdających sobie sprawę z istoty tej władzy, potrafiących wykorzystywać jej narzędzia. Nie tworzy się ich dla czasowej aktywizacji, ale dla podtrzymania nadziei długiego trwania i takie wizje muszą rodzić coraz to nowe drzewa celów. Bo inaczej obumierają wraz z nadziejami zbiorowymi na to, na co człowiek ma zawsze nadzieję. Cele powinny wynikać z wizji, a wydaje się, że rację ma L. Pervin powiadając, że najbardziej mobilizują nas serie bliskich w czasie, spójnych celów pośrednich, które prowadzą do głównego⁵⁶. Na razie nie ma takich, są tylko potwierdzenia, że bar-

⁵⁵ J. Baudrillard, *Ameryka*, Warszawa 1998, s. 106.

⁵⁶ L.A. Pervin, *Psychologia osobowości*, Gdańsk 2002, s. 291.

dzo wielu politykom i ekonomistom odpowiada taki wygodny i efektywny w sumie układ wymiany dóbr materialnych i ograniczony jeszcze transfer ludzki.

W telosach Europy naszego czasu widać jednak paraliżujący recentywizm, to stałe oglądanie się na chwilę bieżącą i reagowanie tylko na to, co ona przynosi. W praktycznej postaci przekłada się na ślamazarne rozwiązywanie problemów bieżących bez podporządkowania ich wizjom, projekcjom, strategiom. Wydaje się, że zupełnie nie widać działań prewencyjnych, co jest jakimś potwierdzeniem tego recentywizmu. Niekiedy nawet tworzy się sztuczne, małe problemy, by, rozwiązując je, przekonywać do sprawności aparatu, a z pewnością wielu z nich można unikać stosując proste metody prewencji, jakie są nieodłączną częścią każdej projekcji, bo w takich konkretyzacjach wizji zwykle przewiduje się alternatywy dla rozwiązań, jakie się nie sprawdzają albo mogą się nie sprawdzić. One zdają się niezbędne choćby po to, by często pytać o zagrożenia dla europejskiej wspólnoty narodów, a takich, oczywistych pytań, po prostu brakuje, jakby wszyscy byli pewni, że Europa została już zapisana w planie świata i nikt tego planu nie skoryguje, nie zakwestionuje. Powinniśmy pytać jak najczęściej poszukując tych zagrożeń, nie czekając na nie. Wiemy już, że strachy mogą być także ożywiające, inspirujące, o ile ich kreatorzy nie przekraczają pewnych granic. Nie musimy ich tworzyć, starczy zacząć pytać o niebezpieczeństwa, jakie już istnieją, są maskowane przez establishment, a jakie pojawić się mogą tu i teraz. Tymczasem dominuje syte, bierne zadowolenie, a pojawiające się kryzysy, jakich ukryć się nie da, rodzą prawdziwe traumy i służą całkiem nieźle politykom, akcentującym w takich sytuacjach swą niezbędność.

Taka teleologia musi także cechować się konsekwencją, a zniechęca do siebie, jeżeli przypomnimy sobie cele Strategii Lizbońskiej, potwierdzające stare nawyki myślenia i działania magicznego. Takie „wizje” jak Strategia nie organizują tzw. długiego czasu nadziei społeczności, nie są w stanie aktywizować wielkich grup, tym bardziej, że tylko wąskie elity wiedzą, czym jest ta strategia. Zwykły Europejczyk musi ujrzeć przed sobą nowe, kuszące przestrzenie obietnicy, nowe jakości spełnienia w jego wszystkich wymiarach. Wspominaliśmy już o tym, że wizje amerykańskie generowały soteriologię ziemską w wulgarnej, ale przekonującej postaci i nie brakło w nich obietnic spełnienia materialnego i duchowego w doczesności, a co najmniej utrzymania przez bogatych ich dotychczasowych statusów, a przez biednych osiąganie poziomów tych bogatych, co sprawdzało się w polskich wizjach zbawienia początków transformacji. Wiemy, jaką moc miały wizje znalezienia się w rodzinie „wolnych” krajów, jak przekładały się na aktywizm zbioro-

wy, inicjatywność polityczną i postaci „zgody narodowej” przez pewien czas. W naszym zaś czasie pojawiają się takie przestrzenie obietnicy i będą się poszerzały, choć twierdzi się, że europejski model społeczeństwa zbudowany na fali późnej nowoczesności stał się luksusem⁵⁷. Społeczeństwa dobrobytu powoli stają się rajami utraconymi za sprawą innej polityki socjalnej, będącej pokłosiem kryzysu, ale pozostają społecznościami sytości i stabilizacji, jakiej nie doświadczały generacje mieszkańców początku wieku i nie doświadczaają dziś obywatele biedniejszych państw. Wiele wskazuje na to, że czas jakiś jeszcze pozostaną azylami spokoju i dostatku, o ile nie zdarzy się coś nadzwyczajnego.

Wydaje się dziś, że w ożywającej i zanikającej debacie konstytucyjnej mogłyby znaleźć się wizje Europy upodmiotowionej, silnej, zapewniającej wszystkim Europejczykom takie same warunki życia, bo kompleksy biednych wobec bogatych są oczywiste i wpływają na wzajemne stosunki, w których nie brakuje uprzedzeń, a nawet zwykłej pogardy. Miast oglądać się w przeszłość, przywołując choćby niewiele mówiące tradycje karolińskie, winniśmy spojrzeć w przyszłość odrywając się od historii, która nie będzie łączyć, ale dzielić, co nie znaczy, że mamy tę historię zapomnieć, bo zapomnieć się nie da. Przesłanek do takich właśnie wniosków dostarczają ożywione i niezmiennie bezowocne dysputy o możliwościach stworzenia jednej historii europejskiej, niemożliwej do napisania nawet w formie przypominającej najbardziej prymitywne, narodowe „historie święte”. Jak dowodzą te próby wspólna historia tylko dzieli zamiast łączyć i lepiej już z nią nie eksperymentować dla wspólnego dobra. O wiele lepiej łączyć mogą cele, jakimi są, przede wszystkim, bezpieczeństwo zbiorowe i stabilność gospodarcza wspólnoty rodząca przekonanie, że nic nie zagrazi naszym statusom. Bezpieczeństwo pod parasolem NATO nie stało się większe dla Polski niż ze strony ZSRR w okresie zimnej wojny, o ile nie przyjmiemy, że Rosjanie bezustannie myśleli o ataku na bogatą Europę, jak sugerowali to autorzy powieści sensacyjnych tworzący samodestruujące się prognozy (F. Forsyth, T. Clancy, D. Jones).

Z pewnością Europa i dla lepszych stosunków ze Stanami i dla własnego bezpieczeństwa powinna zadbać o własną obronę – uważa S. Strange jakby nie zauważając, że te próby są skutecznie torpedowane przez Amerykanów i tu można przypomnieć M. Albright i jej „trzy D”⁵⁸. Europejczycy w sumie wydają na obronność o połowę mniej niż Stany, ale mimo to są prawie bezbronni w przypadku, gdyby zawiodły siły NATO, a to nie wydaje się niemożliwe. W budżetach krajowych prze-

⁵⁷ P.A. Chilton, Ch. Schaffner, *Politics as Text and Talk*, Amsterdam 2002, s. 69.

⁵⁸ S. Strange, *The Future of American Empire*, [w:] *The United States in the World Political Economy*, ed. T. Reuter, New York 1994.

znacza się ogromne sumy na niesprawne, marnotrawne armie, które czasami służą tylko dobremu samopoczuciu polityków przyjmujących defilady, ale nie są w stanie skutecznie bronić obywateli ani przed zagrożeniami symetrycznymi, ani asymetrycznymi. Za połowę sum przeznaczanych głównie na bieżące utrzymanie i remonty, można stworzyć euroarmię tak silną i mobilną jak amerykańska, a może nawet silniejszą. Tak się wydaje, jeśli przyjrzymy się amerykańskiemu molochowi zbiurokratyzowanemu do granic absurdu.

Raz jeszcze wracając do wątku narodowego zauważmy, że twórcy pomysłów na inaczej rozumianą Europę zdają się uwięzieni w starych paradygmatach myśląc o stworzeniu narodu europejskiego na miarę definicji, uważając za niemożliwe stworzenie go bez wspólnej historii. Przywoływaliśmy Amerykanów także po to, by sugerować, że stworzenie wspólnoty celów, która wcale nie musi być narodem nie musi być tożsame z tworzeniem wspólnej wizji przeszłości. Pierwsi Amerykanie, czyli Anglicy, oderwali się od przeszłości, od historii Edwardów i Henryków i na nowo zaczęli ją pisać od „Mayflower”. A jeśli już zdecydujemy się na tworzenie europejskich wizji historii, to powinniśmy tworzyć historię idei, a nie czynów.

Powinno być w niej jak najmniej akcentów narodowych, choć nie wydaje się, by historycy i politycy mogli znaleźć formułę kompromisową w najbliższym czasie, a tego czasu po prostu nie ma, co zauważono w apogeum kryzysu finansowego wieszcząc nawet koniec Unii, co miało chyba otrzeźwić niektórych polityków. Jeżeli będziemy marnotrawić czas tak jak dotąd, następny kryzys, którego istota jest nieznana, może rzeczywiście okazać się końcem marzeń o Europie. Powtarzamy: jeśli już zdecydujemy się na tworzenie europejskiej wizji historii, to powinniśmy tworzyć historię idei, a nie czynów. Tak to zrobili Amerykanie czyniąc swoją historię historią wolności nie zwracając zbyt wielkiej uwagi na fakty, które jej przeczyły, na niewolnictwo, eksterminację Indian, zaborcze wojny. Oni zdawali się najlepiej rozumieć to, że historia jest dialogiem o przeszłości toczonym w teraźniejszości w imię przyszłości i posługujemy się nią instrumentalnie w swojej polityce pamięci. Dla Europejczyka zaś historia bywa tylko potwierdzeniem triumfów i klęsk zagrożonych tożsamości zbiorowych i nie interesuje go jako proces, a tylko epizody, które potwierdzają idealne wizerunki narodu albo legitymizują aktualną władzę. Zaczniemy pisać historię z perspektywy przyszłości. Wizje przyszłości – jak górnice pisał G. Therborn – to nowy horyzont naszych dążeń, pełnego miejsc, jakich nie widziało ludzkie oko⁵⁹.

Potrzeba tworzenia nowych wizji przeszłości i przyszłości zdaje się bardzo pilną w naszym czasie swoistego zawieszenia między ja-

⁵⁹ G. Therborn, *Drogi do nowoczesnej Europy*, Warszawa 1998, s. 508.

kościami narodowymi i nadnarodowymi. Państwa narodowe zaczęły się jednak przeżywać, słabości narodowych legislatyw i egzekutyw uważano już po II wojnie, a przed powstaniem wspólnoty europejskiej i sądzono wówczas, że są to słabości czasowe⁶⁰. W dodatku demokracja w nich nie jest sprzymierzeńcem kompetencji i altruizmu władz i wybrańcy nie są w stanie zapanować nad materią gospodarczą i społeczną bez wspomżenia przez siły intelektualne, do których czują nieufność ze szkodą dla obywateli. Niedostatki kompetencji przejawiają się w kalekiej legislacji i zaniechaniach egzekutyw nie mających ani jasnych celów, ani determinacji w ich realizacji, co w jakiejś mierze wynika z kadencyjności władz. Sprawujący władzę polityczną zdają sobie sprawę z własnych niedostatków i legitymizują tę władzę przy pomocy symboli i mitów utożsamianych z wartościami narodowymi, a wiemy o tym, że mity są z natury bezdyskursywne, ale także i to, że słabną w wyobrażeniach zbiorowych i wyborcy jednak racjonalizują swój stosunek do wybrańców oczekując rządów kompetentnych i skutecznych.

Przy pomocy takich mitów falsyfikują rzeczywistość przekonując społeczność co do konieczności kultywowania państw narodowych w starym kształcie⁶¹, zwłaszcza w Europie postkomunistycznej, choć z różnym natężeniem. Być może rację mają ci, którzy twierdzą, że wschód Europy nie jest odpowiednio przygotowany na ponowoczesną samoidentyfikację wspólnot narodowych⁶², nie jest jeszcze kompatybilny z zachodem, ale takie sugestie winny być inspiracjami dla organizatorów wyobrażeń zbiorowych, chyba wiedzących o tym, że można je zmieniać, profilować. Taką próbą, choć niekonsekwentną, była próba stworzenia wizji „małych ojczyzn”, wedle niektórych teoretyków tożsamości z koniecznością budowy społeczeństw obywatelskich, ale tu czasem ciężko zrozumieć, co mają na myśli twórcy takich form społecznych, bo ilość form społeczeństwa obywatelskiego może zadziwiać i często nie wiemy, do jakich odwołują się ci niektórzy.

Być może państwa narodowe za czas jakiś umrą śmiercią naturalną, być może budulec na postnarodowe imaginarium znajduje się w zasięgu umysłu – jak odważnie zauważał badacz⁶³, ale, póki co, żyjemy w państwach narodowych związani narodowymi wyobrażeniami i nie możemy przesądzać, kiedy do głosu dojdą te proteiczne generacje R. Liptona, czyli takie, które nie są zakorzenione w konkretnych kul-

⁶⁰ R. Cameron, *Historia gospodarcza świata*, Warszawa 2001, s. 422.

⁶¹ A. Peccei, *Wstęp* do: B. Hawrylyshyn, *Drogi do przyszłości*, s. 11.

⁶² W. Burszta, *Dwie Europy*, [w:] *Dylematy tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia*, red. J. Mucha, W. Olszewski, Toruń 1997, s. 47.

⁶³ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków 2005, s. 37.

turach, generacje e-obywateli będące rzekomo niedaleką przyszłością⁶⁴. Nie wydaje się, by w naszym czasie można było dochodzić do poszerzania tego imaginarium metodami stosowanymi w demokracjach i ingerować mocniej w politykę wewnętrzną państw narodowych, by wymuszać odchodzenie od propagowania idei narodowych, tych zwłaszcza, w których historia jest narzędziem władzy, rezerwuarem symboli pilnie strzeżonym przez czasami przewrotnych, czasami obłudnych strażników.

Kto szuka europejskiej jedności – pisali przed ponad dekadą R. Boyes i B. Cywiński – ten skazany jest na przeżycie wielu rozczarowań. Nie ma jednolitej Europy⁶⁵. Nie byli zbyt odkrywczy. Ona może stać się ciałem tylko wtedy, kiedy zachowa się pełną synchronię między procesami poszerzania i pogłębiania, jeżeli co jakiś czas nie będą pojawiały się projekty Europy dwóch albo trzech prędkości oznaczające *de facto* dezintegrację i zepchnięcie państw, takich jak Polska do ról zdecydowanie podrzędnych, a wiele takich obaw towarzyszyło nam w czasie kryzysu finansowego i pełnej dominacji duetu Merkel–Sarkozy. Te dość stare koncepcje, bo pamiętające jeszcze czasy L. Tindemansa i W. Brandta, znowu pojawiły się w czasie kryzysu politycznego Unii w latach 2008–2012 i ta częstotliwość pojawiania się projektu zaczyna niepokoić, bo może on spełnić rolę samosprawdzającej się prognozy jak wiele innych, kreowanych i rozpowszechnianych z zadziwiającą beztroską nie tylko przez eurosceptyków. Wydaje się, że Unia może stać się ciałem wtedy, kiedy wszystkie jej państwa znajdą się na przybliżonych poziomach rozwoju ekonomicznego, bo wtedy pojawi się równość korzyści nie wynikających z form dystrybucji budżetu unijnego.

To są sugestie funkcjonalistów, zwykle nie biorących pod uwagę możliwości osiągania tych poziomów w krótkim czasie, ufających w „naturalność” procesów gospodarczych i politycznych. Takie procesy, pozostawione samym sobie, mogą zająć nawet dziesiątki lat, a czas może okazać się wrogiem największym, bo pojawić się mogą zjawiska, które mogą wręcz zagrozić kruchej jedności Europy, a takim zjawiskiem jest już choćby masowa migracja na stary kontynent mieszkańców Afryki i Azji, wobec których Europejczycy zachowują się tak, jakby nie chcieli widzieć w tym problemu mimo oczywistego fiaska polityki multikulturalizmu. Ich obecność i konieczność akulturacji zdaje się oczywista, a nie robi się praktycznie nic, by nawet zmuszać tych gości do korzenienia się w nowych warunkach tworząc enigmy politycznych poprawności, o których wiemy, czym są. Przez taki brak zdecydowania,

⁶⁴ J. Mikułowski-Pomorski, *Jak narody porozumiewają się ze sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, Kraków 2007, s. 369.

⁶⁵ R. Boyes, B. Cywiński, *Sezon na Europę*, Warszawa 2003, s. 16.

miast europejskiego patriotyzmu, tworzymy postać europejskiego natiwizmu, a poza tym można obawiać się poważnie o to, że powiększające się enklawy imigrantów będą starały się o zdobywanie niezależności, podmiotowości w krajach osiedlenia, bo takie obawy potwierdza praktyka włoska, angielska, francuska, hiszpańska, a wiemy z przeszłości, że ziemie nie były niczyją własnością od „zawsze”.

Wydaje się, że trzeba intensywnie poszukiwać czynników generujących poczucie wspólnoty starych mieszkańców i takie czynniki znajdujące się w niedocenianych rezerwuarach kulturowych. Wyobrażenia zbiorowe Europejczyków, jakie dopiero się krystalizują, chyba muszą nabrać pełnego kształtu, zawrzeć w sobie wszystko, co może łączyć, a nie dzielić, a to wymaga zupełnie innego spojrzenia na władzę symboliczną, na formy jej sprawowania. Wydaje się, że kreację takiego świata można oprzeć o to, na czym wspierali się Amerykanie, o bezdyskursywne mity wywodzone z wielkich archetypów wolności, równości, sprawiedliwości i tu nauki amerykańskie mogą okazać się bardzo przydatne. Nie tylko amerykańskie, bo warto przypomnieć sobie „metodę Moneta” – czyli rodzaj łagodnego despotyzmu przy stosowaniu polityki faktów dokonanych, swego czasu dopuszczalnego w demokracjach zachodnich⁶⁶. Takie światy mogą stworzyć niedoceniani intelektualiści, ludzie nauki przekonani do tego – jak D. de Rougemont – że dopóty nie będzie Europy, dopóki nie będzie Europejczyków⁶⁷.

Wielkie wizje wielokulturowej Europy muszą znaleźć swoich depozytariuszy, tak konsekwentnych i zdecydowanych jak WASP-s w Stanach, a ci skwapliwie unikali przywoływania symboli narodów składających się na amerykańską mozaikę, nie toczyli bezładnych sporów o symbole mające reprezentować „wartości”, bo te były niekwestionowane, z wolnością, równością i sprawiedliwością na czele. Inaczej, nawet z pozoru tak oczywiste dla wielu chrześcijańskie korzenie, stają się przedmiotem sporów, jakie mogą dziwić albo wydawać się bezsensowne, niepotrzebne przy wzięciu pod uwagę niezgody między katolicyzmem a protestantyzmem, które jednak dzieli tak niewiele, a te wspólne korzenie to oczywistość. Nie wydaje się także, by zasadne było poszukiwanie syntezy wielu spojrzeń na światy wyobrażeń społeczności europejskich. Starczy spojrzeć na polskie i francuskie rozumienie wolności, by dojść do wniosku, że polski i francuski świat wolności mogą spotkać się tylko w przestrzeni mitycznej, tworzonej wspólnymi siłami jako formy idealne, bo praktyczne ich interpretacje mogą tylko dzielić, co potwierdzają dotychczasowe próby konstrukcji wspólnej historii Eu-

⁶⁶ F. Fries, *Spór o Europę*, Warszawa 1998, s. 20.

⁶⁷ D. De Rougemont, *List otwarty do Europejczyków*, s. 68.

ropy. Jakimś argumentem przemawiającym za możliwością stworzenia jednolitej przestrzeni mitycznej dla wielu narodów kontynentu są tęsknoty narodów Europy Środkowej za prawdziwą wspólnotą idei.

Przypomnijmy, że poparcie dla wstąpienia Polski do Unii w początku wieku wahało się w granicach 70–80% i pozostało na takim poziomie po wstąpieniu, a nie wydaje się, by stopień tego poparcia zależał tylko od przewidywanych i rzeczywistych korzyści materialnych, bo przecież tylko część Polaków odczuła to na własnej skórze. Wiele znaczy nadzieja, chęć znalezienia się w wielkiej wspólnocie narodów, dalekich i bliskich, wspólnocie zapewniającej nie tylko pokój, ale i dostatek. Nie została dobrze wyartykułowana, ale to poparcie jest jakąś przesłanką do wniosku, że Polacy, zmęczeni wewnętrznymi sporami, niekompetencją polityków, nadużywaniem górnej symboliki, powoli przestają wierzyć w zbawienie w narodzie i szukają go w Europie.

Powinniśmy – utrzymuje wielu autorów i polityków – poszukiwać idei europeizmu, bo bez niego nie będzie struktury prawdziwie zintegrowanej⁶⁸. Czym zaś ma być ten europeizm? Przy próbie odpowiedzi na to pytanie pojawiają się spore kłopoty, bo jest fenomenem jak ten rzekomy europejski duch dostrzegany przez naukowych euroentuzjastów⁶⁹. Poszukując fantomów-symboli chyba trzeba wciąż reinterpretować, dopełniać kompetencje poszczególnych organów unijnych wobec narodowych, bo tu dowolność jest zbyt wielka, czego swoistym poświadczeniem jest, trudna do zrozumienia, podwójna lojalność niektórych składowych Unii, wobec potęg zewnętrznych, w tym lojalność Polski, jaka nie świadczy o nas zbyt dobrze. Nie wydaje się także, by zasadne było poddawanie takich problemów pod dyskusje społeczne, którymi dowolnie sterują pośrednicy medialni, zależni od rządzących w państwach narodowych. To oni decydują o efektach takich, rzekomo demokratycznych, dysput. Politycy „twardego rdzenia” Europy zdają się to rozumieć stosując coraz częściej formuły „dobroczynnego dyktatu” wobec słabszych partnerów, którzy mieliby kłopoty z radzeniem sobie poza strukturami Unii pozbawieni dodatkowych środków na rozwój i tu przypomina się Grecja. Taka niecierpliwość bierze się stąd, że zwolennicy Europy w pełni zintegrowanej zauważają niewykorzystanie ogromnego potencjału państw Unii i, patrząc w przyszłość, zauważają także jak trudno byłoby radzić sobie z potencjalnymi zagrożeniami bez parasola ochronnego Stanów, być może dziurawego, ale jednak. Mając i to na uwadze niektórzy jednak sugerują, że Europa jako organizacja

⁶⁸ J. Liszka, *Ojczyzna, naród, państwo, region w procesie integracji Europejskiej*, [w:] *Spółczesność wobec problemów transformacji i integracji*, red. J. Liszka, Ustron 2001, s. 187.

⁶⁹ C.N. Schierup, P. Hansen, S. Castles, *Migration, Citizenship*, s. 256.

międzynarodowa staje się samodzielnym uczestnikiem życia międzynarodowego – takie sądy są uprawnione, ale tylko w części. Choćby w stosunku wielu państw do wojny w Iraku widzimy, że samodzielność podmiotowej Europy pozostaje tylko marzeniem.

Nie sądzimy, że przesadzamy mówiąc, iż w naszym czasie Europie najbardziej brakuje wiary, nadziei w spełnienie w tej nowej jakości i właściwie symbolizowanych wartości, które tworzą przestrzeń działania. Wydaje się, że ta Europa poprzestała na kontentowaniu się trwaniem pozostając w stanie „wyuczonej bezradności”, choć w ostatnim czasie, po inicjatywach kanclerz Merkel i premiera Verhofstadta, widzimy jakby nowe siły i determinację w poszukiwaniu nowych form dla europejskich treści, o na swój sposób korygują je tacy politycy jak Cameron i Holland. Czynią to właśnie politycy wizyjni, transformacyjni, bo oczekiwanie na presję społeczności i oddolne inicjatywy musi okazać się płonne, jeśli syte społeczności są bierne, zobojeźniałe na wszystko, co nie zagraża ich statusom. Nie sposób nie godzić się z przekonaniem tych kreatywnych polityków, że Europa musi zacząć walczyć o swoją podmiotowość, by móc samodzielnie radzić sobie z wyzwaniami i zagrożeniami, że pogłębianie musi zmierzać w kierunku jakości, jaką niektórzy autorzy ze sporą przesadą zwa już „narodem europejskim”, fascynują się starymi pomysłami na obywatelstwo europejskie. Zauważono, że *spillover effect* funkcjonalistów do pewnego stopnia sprawdza się, ale w okresie tak niepojętego przyspieszenia i kompensacji zagrożeń wymaga wzmocnień nie tylko przez większe zdecydowanie, ale także przez przejęcie ośrodków władzy symbolicznej i kreację wielkich wizji Europy z akcentowaniem korzyści materialnych, bo te przekonują najmocniej. Pamiętając o konieczności politycznego i gospodarczego upodmiotowienia winniśmy mieć na uwadze sugestie takie, jak poniższa: „Dziedzictwo Europy polega, w istocie rzeczy na wezwaniu, byśmy nie ustawiali w próbach poszukiwania obrazu człowieka Europy, kreatora, który potrafi pytać i odpowiadać”⁷⁰. Ale wpierw musimy zapytać o to, czego tak naprawdę potrzebują Europejczycy, niezależnie od narodowości i na tym oprzeć wysiłki poszukiwaczy.

Po to, by rewitalizować społeczny aktywizm politycy muszą zacząć przekonywać, że zbawienie leży właśnie w pełnej integracji i inspirować tworzenie wspólnoty celów, nie przetrwania, a właśnie o takiej wspólnocie mówiło się w latach 2011–2012, choć dość nieśmiało. *Deus ex machina* z pewnością nie pojawi się, a warto przypomnieć, że swego czasu T. Pangle miał nadzieję na to, że to właśnie ze Wschodu przyjdzie może antidotum na osłabiający relatywizm, który wsacza swą truciznę

⁷⁰ N. Lobkowitz, *Czas kryzysu, czas przełomu*, Kraków 1996, s.19.

w zbiorową świadomość zachodnich demokracji⁷¹. Przypominał niezbyt wysublimowane teorie słowianofilów wieszczących zbawienie świata przez młody, świeży, tajemniczy Wschód. Ich echa pojawiły się w czasie, kiedy polskie nadzieje zbawienia w Europie sięgnęły szczytów poparcia, bo w latach 1994–1996 wahały się między 70 a 80%⁷². Wtedy też pojawiały się głosy, że możemy dać Europie nowe impulsy, ale wnet okazało się, że nie jesteśmy ani młodzi, ani świeży, może tylko trochę tajemniczy, a aura tajemniczości, egzotyki zanikła przy bliższym poznaniu.

Wtedy to polscy eurosceptycy, niekonsekwentni po swojemu, przypomnieli dawne idee sugerując, że to właśnie Polacy mogą stać się depozytariuszami wartości europejskich, które odmłodzą Europę, dadzą jej nowe impulsy rozwojowe. Przy czym nikt nie wspominał o tym, że kultuwujemy wartości sprzed wieków, anachroniczne dla ludzi zachodu, że Europa naszego czasu jest ufundowana na wartościach Oświecenia i nie zamierza od nich odstąpić i myślimy tu o Europie „pierwszej prędkości”. Przejawiając swego czasu eurosceptycyzm, a dziś zachowując się co najmniej niekonsekwentnie wobec wspólnoty powinniśmy zdawać sobie sprawę z tego, że: „Polska to kraj biedny i fatalnie rządzony, zapyziała prowincja Europy w sensie materialnym i kulturowym. Mamy olbrzymie długi i zero zapasu do pracy. Jeżeli znalazł się frajer, który chce nam dać choć jedno euro, chce zainwestować w naszą ziemię, który chce nauczyć nas ogłady i zmusić do pracy, nie mamy nad czym myśleć. Alternatywą jest tkwienie w kołchozie pod wezwaniem Łukaszenki z winem Arizona w spracowanej dłoni. Będziemy wówczas tworzyć harmonijną całość z liderami naszego życia publicznego”⁷³. Ten przydługi cytat publicysty jest bodaj najlepszym komentarzem do uroszczeń sprzed kilku lat, znacznie lepszym niż wyważone, niezwykle ostrożne uwagi naukowców i zarazem sugestią, jakimi argumentami możemy skutecznie profilować przestrzenie mityczne wielkich grup Polaków, którzy widzą Unię jak zagrożenie nie chcąc zdawać sobie sprawy, że ona jest formą obrony przed zagrożeniami o wiele większymi. Po pierwsze, przed siłami globalizacji, a po drugie, przed nami samymi.

Teoretyk zauważający połowiczność zbawienia bogatej Europy zdawał się marzyć o spełnieniu w wartościach zatraconych w sybarytyzmie. Wschód Europy, choć i tam powtarzano, że jest depozytariuszem autentycznych wartości, nie odnowi Europy. Tam, narodowe fobie związane z poczuciem braku spełnienia rodzą tylko nowe postaci euroscep-

⁷¹ T. Pangle, *Uszlachetnianie demokracji*, Kraków 1994, s. 119.

⁷² U. Świątosławska, *Stosunek Polaków do integracji z Unią Europejską*, [w:] *Cywilizacja w czasie i przestrzeni*, red. U. Świątosławska, Toruń 2002, s. 57.

⁷³ K. Czabański, *Przyjdzie Unia i wyrówna*, „Gazeta Wyborcza”, 4.03.2002, s. 18.

tycyzmu, poczynając od gróźb utraty tożsamości narodowej do wizji Europy tępych eurokratów rzekomo czyhających na dobra tego Wschodu. Oskarżający zarzucają im niepohamowaną żądzę regulacji, totalizm i większość grzechów głównych. Piszę o tym, że urzędnicy unijni chcą decydować o wszystkim poświęcając dyrektywy nawet lusterkom wstecznym w ciągnikach rolniczych⁷⁴. Mają swoje racje, bo istota biurokracji generuje ogrom działań magicznych, ale swoje racje mają także urzędnicy. Muszą przecież zorganizować chaos znajdując się na początku tworzenia i robią to na swoje sposoby. Chyba jednak nie najgorsze, bo ci, którzy konfrontowali się z biurokratami polskimi i europejskimi utrzymują, że eurokraci właśnie mogą być stawiani polskim jako wzór.

⁷⁴ V. Angress, C.P. Hutter, L. Ribbe, *Banany dla Brukseli. Ciemne strony Unii Europejskiej*, Wrocław 2002, s. 127.

POLSKIE WIZJE ZBAWIENIA

Pejzaż po komunizmie to żyzna gleba dla zbiorowych namiętności, złudzeń i rozczarowań – powiadał V. Tismaneanu¹, przekonany nie tylko do tego, że czynniki jakościowe odgrywały i odgrywają ogromne role w procesach politycznych, ale i do tego, że są badalne. Takie przekonanie, nie o możliwości, ale konieczności badania tej gleby staje się silniejsze zwłaszcza wtedy, kiedy przyglądamy się analizom polskiego Sierpnia i bezradności wielu autorów nie potrafiących odpowiednio uwzględniać czynników jakościowych, a zwłaszcza nadziei zbiorowych po okresie marazmu lat 80. Nadzieje kultywowane w niedawnej przeszłości obumarły wraz z Okrągłym Stołem i pierwszymi wyborami, a zrodziły się nowe w erupcji, jaka odmieniła nie tylko Polaków.

Te nowe wspierały się o wielkie nadzieje długiego trwania i były doraźnymi nadziejami na szybką i radykalną zmianę życia wszystkich, niezależnie od miejsca w hierarchii społecznej, roli społecznej, umiejętności, kwalifikacji. Nadzieje były otwarte, niewinne przez pierwsze miesiące, aż zderzyły się z brutalną dla milionów, nieodgadnioną, tajemniczą rzeczywistością transformacji i porażającym strachem tych milionów o utratę wszystkiego. Wyrastały w tej glebie z poczucia odzyskanej wolności, tej wolności, jaka nigdy nie przybiera ziemskich postaci, ale która przez czas jakiś rodzi radość spełnienia się w takiej wartości i był to krótki czas nadziei. Nie dostrzegali tego rządzący decydujący się na „chirurgiczne cięcia”, nie wążący milionów ludzkich dramatów i powtarzający, że działają w imię wspólnego dobra, co brzmiało jak drwina w uszach milionów czujących wykluczenie. Zdaje się, że politycy już w pierwszym roku transformacji skutecznie znieczulili się na nieszczęścia innych powracając do argumentów o dobru przyszłych po-

¹ V. Tismaneanu, *Wizje zbawienia*, s. 18.

koleń, dobrze pamiętanych z czasów socjalizmu. Pojęcie transformacji, a właściwie metafora, może tłumaczyć wszystko, co dobre i złe i posługujemy się nim nie bardzo wiedząc jak wygląda jego istota.

Nie cieszą się długo tą zyskaną wolnością i rychło zderzenie z nową, chaotyczną rzeczywistością zrodziło niepokój, nerwice zbiorowe, zachowania graniczące z desperacją ludzi, którzy zupełnie stracili dopiero co zdobytą wiarę w przyszłość. A chyba można sugerować, że brak tej wiary przesądzał o wykluczeniu. Ma swoje racje J. Stiglitz pisząc, iż rzadko kiedy rozziw między oczekiwaniami a rzeczywistością był większy niż w przypadku przejścia od komunizmu do kapitalizmu². Konsekwencje tego rozziwu czujemy także dziś, choć one mało kogo interesują, nawet programowych „obrońców biedaków”. Tym „biedakom” nagle zabrakło tych, którzy ich prowadzili, planowali i pośród milionów pojawiło się oczekiwanie na *sotera*, na nową eschatologię, nowe wizje zbawienia i, nie wierząc nowym zbawcom, sięgano w przeszłość, tam gorączkowo poszukując odpowiedzi na pytania współczesności, mityzując intencje i dokonania komunistycznych władców, zwłaszcza Gierka. Przy czym żądania odkłamywania przeszłości najczęściej kierowano pod adresem tych, którzy tę przeszłość umiejętnie zakłamywali licząc na co? Na ekspiację?

Nowe wizje historii także nie satysfakcjonowały wszystkich, ale pozwalały na odnajdywanie azylu w narodzie, kreatorze tej historii. Ten, już istniejący w dobie deklarowanego internacjonalizmu, azyl istniał jako forma kontestacji ustroju, ale po przełomie stawał się schronieniem pewnym, swojskim. Był nim w komunizmie w innej postaci, żył wtedy w setkach mitów zrytualizowanych spontanicznie mimo oficjalnych prób demityzacji. Ani Katynia, ani Piłsudskiego nie udało się wyprzeć z pamięci zbiorowej, mimo wielu wysiłków. Wspólnota narodowa zdawała się wypełniać pustkę, dawać choć namiastkę spełnienia, jakiego nie dawał ten nagle obcy i wrogi świat. Nie była wspólnotą zbawienia jak w II Rzeczypospolitej. Polacy odkrywali w sobie zbyt wiele obcości walcząc o swoje miejsca w tej nowej rzeczywistości, a nikt nie zaoferował im wizji prawdziwej wspólnoty celów, wizji zbawienia. Poszukując znanego azylu w narodzie, w tych nowych warunkach odnaleźli wspólnotę wykluczonych i na scenie politycznej pojawiły się partie „populistyczne”.

Ten świat transformacji okazywał dla wielu się coraz bardziej obcy, zachłanny, zrelatywizowany tym bardziej, że okazał się takim po tak szalonych nadziejach. Po niezwykle krótkim okresie euforii zauważono, że koniec starego systemu nie był wyzwoleniem, a przyniósł poczucie

² J. Stiglitz, *Globalizacja*, Warszawa 2005, s. 141.

przegranej i wnet powróciły resentymenty, pragnienia powrotu do starej klatki zapewniającej stabilność na niskich poziomach i bezpieczeństwa socjalne i ci, którzy stracili najwięcej nie chcieli zauważać, że była to równość w biedzie. W tej swoistej kulturze rozczarowania i nostalgii za przeszłością przegrani nie potrafili otrząsnąć się z traumy i po utracie pierwszych, wielkich nadziei nie uwierzyli w deklarowaną równość szans wszystkich nie mając ku temu żadnych mocnych przesłanek, a ich zresztą nie było wiele w całej dekadzie lat 90. Rozczarowania zaczęły być pożywką rozpacz, odruchów buntu. Tych, którzy przeżywali je najsilniej czując pełne wykluczenie, zaczęli organizować ludzie tacy, jak A. Lepper, mający odpowiedników w każdym kraju postkomunistycznym. Oni poszukiwali prostych wyjaśnień swoich niepowodzeń i odnaleźli je w prostych słowach takiego przywódcy, który znakomicie wczuł się w rolę organizatora wyobrażeń zbiorowych „ludzi zbędnych” i spełniał się jako taki, a okazał się tak wielkim nieporozumieniem jako „polityk”. Znając, może nie naturę, ale moc teorii spisku i spiskowych, począł odnajdywać wrogów na zewnątrz i wewnątrz zdobywając zaplecze bez trudu, stał się depozytariuszem nadziei milionów wykluczonych dając im tylko krótki czas nadziei. Dawał je tym, którzy przeżyli kres nadziei przełomu i czuli strach przed Nowym. Najczęściej młodzi, nie pamiętający tego przełomu, socjalizowani w III RP, już zmienili postać swej wiary w spełnienie odnajdując ją nie w narodzie, a Europie, świecie. Dla nich naród zaczął stawać się tylko wspólnotą sentymentalną, a wedle ostrożnych szacunków około 2 milionów młodych postanowiło szukać spełnienia poza narodem.

Po tym raptownym zderzeniu z Nowym okazało się, że dzięki nowym władcom symboli wciąż jesteśmy zakładnikami mesjańskich koncepcji tworzonych w specyficznych warunkach dla innej zbiorowości, a przestrzenie naszych wyobrażeń zbiorowych wciąż wypełniają mity tworzone z innych potrzeb i dla innego człowieka. W tym czasie odzywały się tęsknoty za „prawdziwym”, nieskażonym komunizmem, wartościami, jakie zdawały się utracone wraz z tym, już idealizowanym komunizmem i jego misją dziejową. One odpowiadały potrzebom ludzi wiary i, wbrew pozorom, mają mesjańską aurę.

Kiedy pojawiły się pierwsze konieczności radykalnych reorientacji postaw i zachowań, wyrzeczeń i poświęceń zarazem, wróciliśmy do mesjańskiego cierpiętnictwa spontanicznie implantując w wyobrażenia zbiorowe stary mit ofiary, za którym szły te „wieczne, polskie pretensje” do świata, że polski cud nie spełnił się tak, jak widzieli to profeci XIX wieku, od romantyków po księdza Cieplaka i przepowiednie z Tęgoborzy, że pozostaliśmy takimi, jakimi byliśmy, zjadaczami chleba czekającymi na anielskie skrzydła. One, także konsekwencja naszej

schizochronii, przebijają niemal na co dzień i zaczynamy je traktować jako stały komponent naszego zbiorowego charakteru nie poszukując u siebie takich cnót, które pozwoliłyby na oswajanie Nowego, w tym tego syndromu, który nazywany jest cnotami obywatelskimi. Można zauważyć, że niekiedy wbrew sobie wciąż reinterpreterujemy nasze wizje narodu wybranego dla nas samych, bo nieco krępujemy się występować z takimi uroszczeniami wobec innych zdając sobie najlepiej sprawę z naszych ułomności i słabości, a takich chyba nie brakuje. Przejawiają się w wielu postaciach, a moglibyśmy je zauważyć w czasie negocjowania nowego budżetu Unii. Wielu polityków i obywateli miało pretensje do premiera Tuska, że wynegocjował tak mało.

Poszukując nadziei w tym trudnym okresie Polacy zaczęli rekonstruować nowe nadzieje długiego trwania sięgając także po mesjanizm, bo w takim czasie te „krótkiego” nie zaspokajały, nie były w stanie wystarczająco aktywizować, tworzone jakby od przypadku do przypadku poczynając od nadziei na drugą Japonię. Nie mogły aktywizować, rachityczne, nieumiejętnie kreowane, a społeczność nie potrafiła stworzyć własnych, spontanicznych, była zbyt bezwładna, bezwolna, a nowe elity zawodziły zainteresowane tylko sobą zapominając o sile, która ich legitymizowała. W komunizmie wszystko było proste, ludzie oddawali życie prywatne Bogu, publiczne partii³, teraz pozostał tylko Bóg, bliższy dzięki polskiemu papieżowi, ale i on stawał się coraz dalszy za sprawą hierarchów, także zagubionych w labiryntach transformacji, choć gubiących się jeszcze bardziej w labiryntach wyobrażeń zbiorowych nowego czasu. Niewiele było trzeba, by u progu transformacji polski Kościół, przynajmniej na jakiś czas, stał się prawdziwym duchowym przewodnikiem narodu, może starczyłoby kilkadziesiąt hospicjów, szkół, akcji charytatywnych, prób nacisku na rządzących w imieniu odrzuconych i oszukanych. Tego wszystkiego zabrakło i owocuje to dziś sporami z państwem, egoizmem hierarchów z jednej strony, a z drugiej bierną, tępą religijnością Polaków, nie przynoszącą integracji postaw i zachowań godnych prawdziwego narodu.

Jesteśmy dumni z manifestacji naszej wiary (bo nie samej wiary) i obnosimy się z tym wierząc, że to czyni nas wyjątkowymi, co jest jednak postacią zbiorowego spełnienia emocjonalnego i intelektualnego. Z niejakim zdziwieniem patrzą na to obserwatorzy z zewnątrz pytając, dlaczego jesteśmy tacy, jacy jesteśmy mimo tej religijności deklarowanej w niemal stu procentach, a mają na myśli te wszystkie przejawy życia zbiorowego, które świadczą o nas jak najgorzej. Wierzący i prak-

³ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Kraków 1995, s. 296.

tykujący katolicy, tacy jak Polacy, są argumentem dla innych, odchodzących od Kościoła, którzy powiadają, że jeśli rzekomo głęboko wierzący Polacy są właśnie tacy, to oni nie chcą być jak Polacy

Niektórzy organizatorzy wyobrażeń zbiorowych, próbując przecięć marazm, zaczęli przywoływać to, co rzekomo w Polakach najlepsze, trwałe, ale nie wydaje się, że możemy sobie przypisywać koherentny, stabilny „charakter narodowy”. Można tylko zgodzić się z tym, że za sprawą rytualizacji wielopokoleniowych wzorów socjalizacji zbiorowość polska cechuje się jednak tym, co widział badacz: łatwemu myśleniu życzeniowemu (co jest nie tylko polską przywarą), rozbujalą wyobraźnią, powierzchownym tradycjonalizmem, wybujałym indywidualizmem, zbytnim przywiązaniem do symboliki tradycji narodowej⁴. Zabrakło tu heroizmu i paru innych cech, ale nie wydaje się jednak, by te, bardzo enigmatyczne, nieokreślone cechy „charakteru” Polaków, były oryginalne, właściwe tylko nam, wyjątkowe. Takie można przypisywać właściwie każdemu narodowi i narody przypisują je sobie, a nieświadomość tego wynika z naszej nieznamomości historii innych narodów, choć czasami miewamy pretensje o to, że to inni nie znają naszej. A my, swiście narcystyczni, nie chcemy zauważać tego, że nasza wyjątkowość nie jest tak prawdziwa, jak chcielibyśmy. Ot, choćby tak często przywoływane bohaterstwo narodowe. Trudno wyobrazić sobie taki naród, który nie przypisałby sobie tej cechy, ale nasze ponoć jest wyjątkowe i odnajdujemy dziesiątki argumentów na jego rzecz pomijając wszystko, co może kwestionować ten heroizm, a wiemy, że bez trudu moglibyśmy znaleźć równie wiele takich wydarzeń, które go demityzują, bo obok Grunwaldów w naszej historii były Chojnice, Piławce, Batoń. Były to wizje nie klęsk, a hańby narodowej. Nie znajdziemy ich w wersjach „historii świętej”, ale są częścią integralną tej „właściwej”.

Z bezradności przyjmowano przekonanie artykułowane przez niektórych polityków, że już mamy zapewnione poczesne miejsce w historii i teraźniejszości Europy dzięki choćby bitwie warszawskiej i nie chcemy zauważać, że niewiele robiliśmy i robimy, by takie miejsce utrzymać poza przypominaniem niektórych wydarzeń z przeszłości mającymi czasami charakter zwykłych uzurpacji⁵. Ośmieszamy się i irytujemy innych sobie i tylko sobie przypisując choćby „ocalenie” Europy w 1683 roku. Nie chcemy wiedzieć, że wojska Sobieskiego nie stanowiły nawet połowy tych, które zwyciężyły pod Wiedniem i ich rola wyglądała całkiem inaczej niż twierdzą twórcy polskiej historii heroicznej, bez skazy. Wysiłki tak zwanych elit symbolicznych skupiają się na konfirmacji

⁴ J. Szmyd, *Religijność i transcendencja*, Kraków 2000, s. 282.

⁵ A. Suchoński, *Opinie o Polsce i Polakach w podręcznikach do nauczania*, [w:] *Kultura polityczna w Polsce. Swoi i obcy*, Poznań 2005, t. IV, s. 6.

takich wizji historii, jakie mają przekonywać przekonanych do tego, że jesteśmy wyjątkowi, predestynowani do wielkich ról, jakie rzekomo już odgrywaliśmy w przeszłości wiele razy ratując Europę, a to przed zalewem islamu, a to bolszewizmem. Sięgając bliżej, przywołując choćby Solidarność, powiada się, że w chwilach próby stać nas wyczyny godne herosów, acz wiemy także i o tym, że nie podźwigniemy większych ciężarów i nie potrafimy wyobrazić się w skórze tych herosów. Przekonywaliśmy się wielokrotnie co do tego, że nasze pospolite ruszenie częściej kończy się Piławcami niż Grunwaldem i mieliśmy przed sobą próbę, która była weryfikacją naszego heroizmu, a taką próbą, na jaką patrzyła cała Europa, było udane organizacyjnie, ale nie sportowo Euro 2012. Samo przyznanie organizacji tak wielkiej imprezy odebrano jak sukces, ale i brzemię. W czasie pamiętnej awantury o kuratora w PZPN można było odnieść wrażenie, że rządząca PO chce zrzucić to brzemię i w imię „czystości” polskiej piłki nożnej zrezygnować z organizacji w aurze prawie męczeństwa. Byłoby to bardzo polskie.

Ilość i jakość potocznych rozpoznań istoty polskiej transformacji, sprzężonych z mniej lub bardziej udanymi próbami analizy przymiotów Polaków, idzie w dziesiątki, tak samo jak ilość naukowych analiz, diagnoz i terapii. Przyglądając się tym dziesiątkom opracowań można zauważyć bez trudu, że uwaga analityków jest skierowana na wielkie struktury, o których wspominaliśmy i w nich upatruje się przyczyn zmian, je się analizuje, pozostawiając na samym końcu samego kreatora – prawdziwy podmiot dziejów. Wydaje się, że w jakiejś mierze stąd biorą się liczne zaskoczenia ludzi nauki zachowaniami zbiorowymi, „nieracjonalnymi” przejściami elektoratu z prawa na lewo albo odwrotnie i późniejsze tłumaczenia takich reorientacji metaforami o „zmianach preferencji wyborczych”, a o tych nie bardzo wiadomo, czym są. Zdumiewać może, że nawet nie próbuje tłumaczyć się fenomenowi powstania i trwania tej znaczącej wspólnoty, jakim jest Rodzina Radia Maryja i to chyba nie tylko z obawy przed ojcem Rydzykiem. Naszym zaś zdaniem ojciec Tadeusz, chyba nieświadomie, wykorzystał stałe pragnienia zbawienia w transcendencji tych, którzy zupełnie stracili nadzieje na zbawienie w doczesności – ludzi starszych i zupełnie wykluczonych. Wykorzystał i czyni to z premedytacją odbierając konkurentom możliwości pretendowania do pełnego „rządu dusz” wśród ludzi magicznych i mitycznych przekonując, że potrafi bardzo umiejętnie korzystać z narzędzi władzy symbolicznej, a przede wszystkim umiejętnie wykorzystywać siły nadziei zbiorowej.

Czasami w próbach wyjaśnienia, zrozumienia zjawisk i procesów bywamy całkiem bezradni zadowalając się ogólnikami, twierdzeniami, nierzadkimi u autorytetów, że polska demokracja i kapitalizm to

konieczności dziejowe, choć czasami zauważamy z jakim dystansem przyjmują je Polacy mityczni, zwykle bezkrytycznie wierzący w „obiektywne” racje, słuchający apologetów rodzimego kapitalizmu tłumaczących to tymi właśnie koniecznościami. W większości są zubożeni, apatyczni, poszukujący mocniej bijących źródeł wiary bliższej ich potrzebom zbawienia na ziemi, czyli najczęściej potrzebom przeżycia na niskich poziomach konsumpcji. Ale mimo wszystko te mityzacje powoli stają się bezdyskursywne, stają się trwałymi mitami po biernej, zbiorowej akceptacji, w jakiejś mierze wymuszanej stałą rytualizacją medialną. Pojawiły się po brutalnej konfrontacji byłych elit opozycyjnych z rzeczywistością przełomu i są także wyrazem tego, co nazwać trzeba impotencją władzy. Znowu idealizacje zderzają się z ponurą rzeczywistością i wyrazy nieufności, powątpiewania w ich zbawcze role, wątpliwa także wśród inteligencji, która, ufając wierze, sądziła że pokłada zaufanie w wiedzy o mocach kapitalizmu i demokracji.

Chyba nie możemy wątpić w jakość nadziei i intencji tych, którzy przejmowali władzę z rąk komunistów, ale tylko w pierwszych miesiącach transformacji. Przejmujący władzę, inteligenci przywódcy Solidarności, jeszcze w opozycji, widzieli Polskę jak pole wielkiego eksperymentu i budowania nowego, nieznanego dotąd w dziejach społeczeństwa zorganizowanego w „związku zawodowym” i systemie różnych samorządów, co w efekcie miało połączyć demokrację polityczną z ekonomicznym egalitaryzmem⁶. Nawet nie próbowali dokonywać takich eksperymentów i chyba jednak szczęściem dla nas wszystkich były wymuszenia z zewnątrz, które otrzeźwiły kwietystycznych wizjonerów nie mających doświadczeń w praktyce politycznej, nie znających reguł gospodarowania i nie czujących potrzeby odwoływania się do ekspertów. Zostali zmuszeni do obrócenia się na normalność wierząc zachodnim teoretykom, że Polska kapitalistyczna i w pełni demokratyczna ma największe szanse na skok cywilizacyjny, dużo większe niż inne, byłe kraje socjalistyczne⁷. Ale nie wiedzieli jak te szanse wykorzystać, bo do tego, poza wieloma innymi warunkami, trzeba kompetencji, jakich brakło, bo braknąć musiało. Zabrakło także, tego tak mocno deklarowanego altruizmu i nowe elity, widząc jak zmienia się rzeczywistość, zaczęły myśleć o sobie.

Po kilku już latach okazało się, że byliśmy tylko potencjałem i zachodni analitycy mieli na uwadze nasz kapitał społeczny, ten którego nie potrafiono zagospodarować, a nie wysilano się zbytnio walcząc o władzę. Okazało się także, że byli dysydenci po przejęciu władzy stali

⁶ L. Mażewski, *W objęciach utopii*, Toruń 2001, s. 57.

⁷ M. Zonis, D. Semler, *The European Opportunity*, New York 1992, s. 8.

się politycznie jałowi – zauważał obserwator z zewnątrz⁸. Poza próbami mityzacji demokracji i kapitalizmu, które i tak nie tłumaczyły istoty przełomu ani kosztów, nie zaproponowali niczego nowego przyzwalając, by Polacy poczęli poszukiwać wzorów w przeszłości. Odkrywając taką jałowość, swoją niemoc w kreowaniu rzeczywistości, obejrzeli się na indywidualne postaci samozbawienia biorąc przykład z uwłaszczających się elit postkomunistycznych w krajach byłego Związku Radzieckiego i zaczęli upodabniać się do nich. Rychło zjawiska patologiczne poczęto traktować jak normalność i tak też postrzegało je i postrzega kontestujące, ale bezradne, zagubione społeczeństwo.

Zauważając zawłaszczanie państwa przez stare i nowe elity obywateli zaczęli oglądać się na tych, którzy dostarczają im nowych mitemów, jakie ustrukturyzują na nowo wyobrażenia zbiorowe, przestrzenie mityczne, dostarczają im nowych, tak potrzebnych znaków tożsamości. Pojawiło się wiele propozycji ideowych, ale zdaje się, że kresem eksperymentów na pierwszym etapie transformacji okazała się Polska Partia Przyjaciół Piwa, której powodzenie jakby dookreśliło krajobraz po przełomie. Dla baczego obserwatora, jakim jest V. Tismaneanu awanturnicy, szarlatani i rekietierzy zajęli miejsce tępych, ponurych członków nomenklatury wykorzystując społeczne zagubienie⁹. Ich nie interesowało to, że umierające zbiorowe nadzieje krótkiego trwania oznaczają także brak aktywizmu społecznego, gotowości społeczeństwa do naprawę wielkich prac w imię zbiorowego zbawienia. Zawierzyli wpierw swoim instynktom, a potem transcendencji, czyli tym „naturalnym” siłom, jakie miały powodować zmianami, co widać było w powtarzaniu przez takich polityków, że tak właśnie musi być. Część wyborców, która poczuła się oszukana, zaczęła poszukiwać formy kontestacji i znalazła na krótki czas. Partia J. Rewińskiego nie była partią ani „oszołomów”, ani szarlatanów politycznych. Wydaje się, że aktor i satyryk chciał tylko dowieść, że każdy może dobijać się o władzę, że to swoisty postaw sukna do podziału, a z drugiej strony dowodził Polakom, jak bardzo są zagubieni w poszukiwaniach zbawców i zdaje się, że oba cele osiągnął bez większego trudu, a osiągnąwszy powrócił do swojej profesji. Podobnie zresztą jak J. Palikot, który raczej nie musiał zdobywać kontestatorów, bo nie widać było większego wysiłku z jego strony w kampanii wyborczej 2011 roku. Byliśmy i jesteśmy zagubieni w takich poszukiwaniach po eksperymentach z wieloma „zbawcami” i teraz, zdezorientowani, zmęczeni szukamy już tylko mniejszego zła, ale zło zawsze pozostaje tylko złem.

⁸ C. Offe, *Zmieniająca się Europa. Drogi transformacji*, Kraków 1999, s. 53.

⁹ V. Tismaneanu, *Wizje zbawienia*, s. 36.

Pytanie o istotę zmiany, samej transformacji ustrojowej, są codziennością dla polskich nauk społecznych, odpowiedzi także, ale te odpowiedzi zbyt często satysfakcjonują tylko przedstawicieli nauki. Nie zawsze są praktyczne, a poza tym ich głosy nie dochodzą do tych, którzy funkcjonują w kręgach własnych wyobrażeń poruszając się w przestrzeniach, których naukowcy nie są w stanie ogarnąć, a bardzo często nie starają się zrozumieć, uważając, że politycy powinni pełnymi garściami czerpać z ich analiz. Z drugiej strony, z pozoru demokratyczni, „zawodowi” politycy, nie potrafią pojąć choćby tego, że choćby kapitał polityczny wymaga stałego odtwarzania, bo ten na pewno nie da się deponować. Nie czują takiej potrzeby wierząc w to, że ani miałość argumentacji, ani zmienianie profilu politycznego nie mają przełożenia na szanse wyborcze. Wystarczy, że są osobami publicznymi obecnymi w mediach i to już promuje ich w oczach Polaka mitycznego. Mają swoje racje potwierdzane tym, że wciąż znajdują się na scenie, może czasami mniej doceniani niż celebryci, ale wciąż tam są.

„Normalni” politycy, których nie mamy zbyt wielu, nie chcą natomiast zauważać także tego, że wybory wygrane nawet w 30% nie pozwalają na tworzenie iluzji, że naród oddał władzę wybrancom, ani tego, że teoretycy demokracji ostrzegają przypominając, iż w demokracji nie ma takiej większości, jaka byłaby przepustką do wszechwładzy, a czasami idą dalej, zauważając, czym grożą nadużycia w sferze prawa, powszechne w naszej praktyce legislacyjnej. Polscy politycy, zauroczeni możliwością kreowania przestrzeni normatywnych, tworzący setki ustaw dla samej radości tworzenia, winni pamiętać o uwadze G. Sartoriego: „Kiedy rządy prawa sprowadzają się do rządów prawodawcy, to w zasadzie otwarta jest droga do najbardziej wyrafinowanego ucisku, do ucisku w imieniu prawa”¹⁰. Znaleźli się w swoim kręgu mitycznym ze swoimi wizjami zbawienia, zwodzeni przeświadczeniami, że produkcja norm prawnych świadczy o ich aktywizmie, a w miarę zdrowy rozum podpowiada, że to właśnie najmniejsza ilość naprawdę dobrych aktów prawnych świadczy jak najlepiej o legislatywie, poświadcza jej sprawność i poziom kompetencji, zapobiega chaosowi działań i przekłada się na sprawność aparatu państwowego. To także jeden ze specyficznie polskich mitów kultywowanych i przez media i ludzi nauki. Można poddawać go demityzacji kwantyfikując choćby ilość ustawowych dywulgatów, które miast poprawiać, psują prawo, życie nas wszystkich. Ale tego się nie robi informując obywateli, że w szufladach „zamrażarkach” czekają setki nowych ustaw. To, że o inicjatywności tak rzutkich polityków przesądza ilość projektów ustaw ma poprawiać nasze samopoczucie i wydaje się, że niektórym konsumentom polityki poprawia.

¹⁰ G. Sartori, *Teoria demokracji*, Warszawa 1994, s. 402.

Licytując się na ilość ustaw i ich projektów nasi politycy nader często poświadczają, iż są i niesprawni i niekompetentni, a piekło tych legislacyjnych, dobrych intencji jest tylko piekłem albo, jak wolimy, polskim piekiełkiem. Co gorsza, oni instytucjonalizują nieodpowiedzialność – zauważają teoretycy, a ona owocuje tym, że przysyłając swoją niekompetencję pozorami działań, personalnych choćby, promują na wysokie stanowiska ludzi podobnych sobie i mamy do czynienia ze spiralą nieodpowiedzialności, całkiem nieźle opłacanej. Czynią to z pomocą partii politycznych nie mających określonego charakteru, pełnych ludzi skłonnych do wspierania każdej partii mającej szansę na partycypację we władzy w imię korzyści własnych i swojego zaplecza, do czego od kilkunastu lat przekonuje PSL. Łamiąc zasady czują bezkarność wynikającą po części z tego, że społeczność jest zwyczajna nepotyzmu, korupcji i akceptuje je jako integralne części demokracji nie pytając o to, jakiej demokracji. Obywatele poprzestają na pesymistycznych sądach potwierdzanych przez niektórych publicystów prasowych i telewizyjnych, ale na swój sposób sugerowany przez dziennikarzy. Ci zwykle piętnują głównie patologie indywidualne nie oskarżając systemu. Tak zwane „afery korupcyjne” związane z nazwiskami ministra S. Nowaka czy rzecznika PiS A. Hoffmana pełnią rolę listka mającego przysłać ponurą rzeczywistość „państwa prawa” i to wcale nie figowego, a prędeż wierzbowego. Raczej nie interesują nas formy dystrybucji państwowych, czyli, rzekomo naszych, pieniędzy, bo nawet cieszymy się z tego, że będziemy mieć Pendolino i autostrady, choć tam nikną miliardy.

W poniższych uwagach chcemy skupić się na zbliżeniu takich przestrzeni mitycznych, w jakich sytuujemy się wszyscy, na próbie odnalezienia relacji między Polakiem mitycznym a racjonalnym, choć nie będzie to wywód pełny, choćby z tego względu, że próby rozpoznania przestrzeni mitycznych podejmowaliśmy gdzie indziej. Ale nie tylko na nich, bo wyobrażenia zbiorowe, światy mityczne Polaków to ugory, na których nikt nie chce siać ani zbierać, choć te ugory są tak żyzne. Gorzej, bo często sama próba wejścia na taki gór kończy się niechęcią do jej ponowienia, a mamy tu na myśli przede wszystkim ludzi nauki, nie przekonanych do tego, że to ma sens, nieskorych do zadawania pytań, niekiedy oczywistych, ale wymagających ogromnego wysiłku w próbach odpowiedzi. Tu chcemy tylko zasugerować potrzebę uwzględnienia istnienia czynników, które pomogą nam w wyjaśnianiu i kreowaniu świata wyobrażeń zbiorowych Polaków naszego czasu.

Nie zadowalają nas bowiem nawet takie próby wyjaśnienia, z którymi się w części zgadzamy, ale które w pełni satysfakcjonować nie mogą. Takie choćby, jak tłumaczenie przegranej L. Wałęsy w wyborach pre-

zydenckich zawiedzeniem społecznych nadziei¹¹. Zgadza się z tym, że były to zawiedzione nadzieje, ale autorka takiej sugestii nie starała się zbliżyć istoty nadziei zbiorowej i dla niej nadzieja jest tylko pojemną metaforą, a stać się może, a nawet powinna, narzędziem wyjaśniania dzięki analizie proponowanej przez filozofię nadziei, a także dzięki badaniom socjologów mogących mierzyć poziomy oczekiwań, aspiracji i zaspokojenia materialnego i czyniących to z dobrym skutkiem. Wyjaśnianie *ignotum per ignotum* pozostawia tylko poczucie niedosytu. Podobnie jest z oczekiwaniami społecznymi, o których oczywiście najwięcej wiedzą dziennikarze, w dużej mierze kreujący te oczekiwania, a one są zarodkami nadziei i nie można ich oddawać dziennikarzom, choć wielu z nich z pewnością zasługuje na taką dzierżawę.

Starając się zbliżyć tak ciężko uchwytnie determinanty postaw i zachowań jednostek i zbiorowości przyjęliśmy o wiele większe znaczenie władzy symbolicznej, która jest postacią władzy nad wyobrażeniami zbiorowymi społeczności, tożsamą z mocą ich kreowania, a raczej korygowania, bo takie wyobrażenia nie dają się łatwo wykorzenić ani korzenieć, choć jest to możliwe w dłuższych okresach czasu. Dla jednego z badaczy władza symboliczna wywodzi się z działalności zmierzającej do produkowania, przekazywania i odbierania form symbolicznych będących nośnikami znaczenia¹². Poznanie jej istoty jest tożsame z koniecznością pogłębionych systematycznych badań nad kulturą symboliczną i powinniśmy zdawać sobie sprawę z tego, że ta kultura jest dla społeczności formą utrzymywania tożsamości – uważał D. Bell i to zdaje się wystarczać do naszych rozważań¹³. I zdaje się, że podobne przekonania ludzi nauki przełożyły się na praktykę amerykańską, natomiast nie jesteśmy przekonani, by polscy politycy rozumieli taką konieczność, bo mimo wszystko zbyt często kultura kojarzy się im z wysoką albo z ludową i raczej nie pojmują tego, że jej najważniejszymi komponentami są, szeroko rozumiane, kultura symboliczna i normatywna.

Tacy politycy raczej nie pojmują tego, że dysponujący władzą symboliczną mają możliwość kreowania i rytualizacji nowych mitów i czasami nie korzystają z niej w ogóle albo próbują korzystać tak, że działają na własną niekorzyść, nie zdając sobie do końca sprawy z istoty, mocy tej władzy. Bodaj nie zdają sobie także sprawy z tego przedstawiciele „czwartej władzy”, pełniący jakby role regentów w królestwie symboli, czasami tylko zadziwiani swoją wszechmocą, jak choćby dzi-

¹¹ J. Janicka, *Obraz transformacji polskiej i relacji polsko-niemieckich w prasie niemieckiej w latach 1980–1998*, Toruń 2002, s. 83.

¹² J. B. Thompson, *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, Wrocław 2001, s. 24.

¹³ D. Bell, *The Cultural Contradiction of Capitalism*, London 1979, s. 36.

siaj, fascynujący się postaciami public relations, które nie są tożsame z kreacją wyobrażeń zbiorowych, a nader często pełnią rolę wirusów niszczących je beztrąsko, skutecznie, zwłaszcza w przypadku systemów wartości. Powinni zdawać sobie sprawę z tego, że symbole są tylko tworzywem w kreacji konstruktów mitycznych będących istotą kultury symbolicznej, a pożądanymi przez społeczności i jednostki. Winni także wiedzieć o tym, że posiadaną władzę symboliczną trzeba sprawować z pietyzmem nie mniejszym niż ta właściwa, a takie jej sprawowanie oznacza konieczność stałego przekształcania światów mitycznych, ciągłych rewitalizacji, które i tak dokonują się spontanicznie, ale spontaniczna rewitalizacja może oznaczać zagrożenie dla władzy politycznej, dla spójności społecznej.

Tam, w przestrzeniach mitycznych, mieszczą się ogromne pokłady nadziei i strachów zbiorowych. Przyglądając się historii polskiej po roku 1989 zauważymy bez trudu, jak ogromne są jej rezerwuary po stronie podaży i popytu mimo falowania po obu stronach. To, zwykle na marginesach, zauważali niemal wszyscy analitycy konstatując automatycznie, że „nadzieje nie tylko na wolność, ale i na dobre życie były powszechne w pierwszych latach transformacji”¹⁴. Zwłaszcza po stronie popytu, bo Polacy nie mieli i nie mają elementarnej wiedzy o mechanizmach polityki ani nie mają świadomości wyzwań, jakim muszą sprostać w tych nowych warunkach, nie racjonalizują swoich oczekiwań, żyją w kręgach mitów, niekiedy z musu rewitalizowanych w małych zbiorowościach. A mitem generującym postawy i zachowania jest rytualizowany w komunizmie i po nim mit o onnipotencji władzy. Stąd nadzieje kreowane przez posiadających ją są przyjmowane bez racjonalizacji, przynajmniej w początkach, co obserwowaliśmy przy intronizacji ekip Marcinkiewicza, Kaczyńskiego, Tuska i zapewne będziemy to obserwować jeszcze wiele razy uważając, że jest to część demokratycznego spektaklu. Obezwładnieni mitem onnipotencji nie pytamy o kompetencje tej władzy, o prawdziwe programy, a odpowiedzi mogłyby być tak proste.

Z przekonaniem, że pozostając w kręgach wspólnych wierzeń nowe ekipy rządzące, mniej lub bardziej umiejętnie, stale rewitalizują te same nadzieje na zbawienie przez kapitalizm i demokrację i choć umierały one już wiele razy, to wyborcy wciąż zawierzają takim samym obietnicom i sugestii, że jest to racjonalne, zdaje się zwykłym nadużyciem. To prezentuje się jak czysta emanacja wiary, nie wiedzy, ale wiary, która ma swoje granice. Nie znaczy to, że nie powinniśmy domagać

¹⁴ M. Jarosz, *Dysfunkcje procesu prywatyzacji*, [w:] *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, red. J. Marjański, Kraków 2002, s. 260.

się od polityków konkretyzacji wizji wobec wyborców, wyznawcy religii także przecież domagają się potwierdzeń wiary od Boga. Ale, choć nie jest to obrona polityków, dla nich takie zachowania byłyby wręcz samobójcze wobec człowieka nie do końca racjonalnego. Wyobraźmy sobie, że polityk prezentuje w mediach prawdziwy program, czyli konkretne cele i środki przy pomocy wielu danych stara się dowieść, iż osiągnięcie takiego przyrostu PKB jest możliwe. Być może do końca takiej prezentacji wytrzymałoby iluś tam ekonomistów, natomiast zwykły odbiorca uznałby tak „racjonalnego” polityka za zwykłego nudziarza i zapewne wybrałby tego, który zaprezentuje mu jakąś mglistą, niekonkretną wizję dobrobytu i bezpieczeństwa, będzie po wielokroć deklarował, że zrobi wszystko, by zrealizować jego marzenia o wolności, równości, sprawiedliwości, nie wspominając ni słowem o tym, jak to zrobi i czy jest to możliwe.

Tak racjonalnym politykiem okazywał się swego czasu wicepremier L. Balcerowicz, zdający się zupełnie nie rozumieć człowieka wiary, jego nadziei, a Polacy początku zmian systemowych mieli przeogromne nadzieje nie tylko na wolność, ale i dobrobyt tu i teraz. Te nadzieje, które kumulowały się w okresie tego „postu” między 1981 a 1989 rokiem, a które wybuchły w polskim „karnawale”, były niezwykle silne, ale Balcerowicz tego nie rozumiał, chyba był zbyt „racjonalny”. Stał się dla wielu synonimem zła dokonując takich właśnie konkretyzacji reklamując swoje reformy w mediach. Dotrzymał obietnicy zapewnienia pustych półek sklepowych, ale nie tej, wedle której za rok Polacy mieli odczuć radykalną poprawę warunków życia. Optymizm płynący jeszcze z euforii stworzył nadzieję krótkiego trwania, która, jak feniks, spłonęła w locie w ciągu kilku miesięcy, a sam Balcerowicz stał się hipostazą zła dla milionów i taką jeszcze czas jakiś pozostanie.

Zdaniem zachodnich teoretyków ten właśnie krótkotrwały optymizm, będący emanacją nadziei, te oczekiwania na bezproblemową zmianę polityczną rzekomo przesądziły o polskim zaufaniu w demokrację¹⁵. Tu widzimy klasyczny sąd opierany o mityzacje form demokracji, o jakich wspominaliśmy wyżej i zarazem wiarę w to, że taki koagulat mitów można na trwale wszczepić w tak krótkim czasie. Naszym zdaniem polskie zaufanie w demokrację u progu transformacji miało zupełnie inne korzenie i jeśli przyglądamy się nie formom, a treściom demokracji, to, nie wspominając o mitach II Rzeczypospolitej, możemy zauważyć te stałe rytualizacje treści, jakie miały miejsce w polskim „komunizmie”. Przez dziesiątki lat byliśmy atakowani ideami prawie

¹⁵ P.G. Lewis, *Democracy and its Future in Eastern Europe*, [w:] *Prospects for Democracy*, London 1994, s. 297.

doskonałej formy demokracji, czyli demokracji socjalistycznej, pełnej haśle wolności, równości i sprawiedliwości. Jej rytualizacja rodziła tęsknoty za prawdziwą realizacją tych wartości, a taką zdawała się ta forma, jaka kojarzyła się z bogatym i demokratycznym inaczej Zachodem.

Nieustannie powtarzano, że tylko socjalizm gwarantuje wolność, równość (ekonomiczną) i sprawiedliwość ludową obudowując to teoriami demokracji socjalistycznej, rzekomo o wiele doskonalszej od kapitalistycznej, bo zapewniającej realną równość ekonomiczną, o której wiemy, że była to równość w biedzie. Ale taka rytualizacja odegrała swoje niebagatelne role, zarówno w adaptacji nowych form demokracji, jak i egalitaryzmie transformacyjnym, chociaż mówiono, że demokracja socjalistyczna tak przypomina krzesło, jak krzesło elektryczne. W niemal pełnej dekadzie lat 80. nadzieje na zbawienie przez demokrację rosły proporcjonalnie do niedostatków życia codziennego, a taka mieszanina stała się wybuchowa – zauważał T. G. Ash¹⁶. Nie wiemy jak postrzegali ją ci, którzy postanowili zrzec się władzy w przełomowym 1989 roku i czy determinantą główną takiej abdykacji było uświadomienie sobie, że te wszystkie problemy ich przerastają. Ich rezerwuary nadziei na trwanie wyczerpały się, mieli ją za to ci, którzy dochodzili do władzy.

W roku 1989 czekał nas ogromny przeskok w inne światy, w tym w inne światy mityczne wciąż pozostające poza refleksją badaczy. Jego nagłość wzmacniały wszystkie niedostatki „straconej dekady”, kiedy stykaliśmy się z prawdziwą biedą i wiązaniem z nią poniżeniem na skalę dotąd nieznaną. Nie wydaje się, byśmy określili się jako część Zachodu po pierwszej wizycie papieża, jak widział to amerykański autor¹⁷. To były tylko tęsknoty, „wierzenia projektujące”, jakie kumulowały się aż do roku 1989 w różnych formach, bo nasz stosunek do Zachodu cechowała niezwykła ambiwalencja. W samych początkach Nowego pojawiły się polskie wizje zbawienia i w tym przypadku karnawał poprzedził najbardziej postny z polskich postów – postkomunizm¹⁸. Wizje nagłego zbawienia przez demokrację i kapitalizm tożsame z Zachodem, jakie przywoływali politycy pierwszego i drugiego roku transformacji zostały zastąpione tymi, które wyjaśniały niedostatki okresu transformacji falsyfikujące niekompetencje, brak altruizmu nowych elit, ale uznano to za szkodliwe miazmaty Zachodu. Wielkie grupy społeczne poczęły uznawać, iż elity zaprzedały się Zachodowi porozumiewając się z wielkim kapitałem, umożliwiając złodziejską prywatyzację, wyprzedaż majątku narodowego obcym. Nie były to tak puste argumenty jak przekonują niektórzy beneficjenci systemu. Widzimy dziś jak te elity maskują

¹⁶ T.G. Ash, *The Polish Revolution. Solidarity*, New York 1999, s. 194.

¹⁷ D. Dayan, G. Katz, *Media Events. The Live Broadcasting of History*, Cambridge 1994.

¹⁸ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 334.

intencje, tworzą sztafaze argumentami choćby o modernizacji przy pomocy inwestycji zagranicznych przekonując wielu spośród tych, którzy raczej nigdy nie zetkną się ze słowami N. Klein: „Ściągając kapitał rządy biednych krajów mają nadzieję na miejsca pracy, nowe technologie (...) Kraje te wystawiają na aukcję własnych obywateli prześcigając się w minimalizacji zarobków, rezygnując z podatków. Walka z nędzą rodzi jeszcze większą nędzę”¹⁹. Nie jesteśmy krajem aż tak biednym jak wiele innych, ale w mitach polskich takie zabiegi sił zewnętrznych znalazły swoje miejsce.

Upadek wiary w rzeczywiste zbawienie w doczesności zaowocował zbiorowymi neurozami i nawrotem do wiary w wartości, wiary w transcendencję, nawrotem jak najbardziej naturalnym²⁰. Takie nawroty bywają niekiedy pochopnie oceniane jako nowy obskurantyzm, ale nie przez tych, którzy są ludźmi czystej wiary i poruszają się w takich samych przestrzeniach mitycznych. Odnajdują się w nich ci, którzy już stracili wiarę w zbawienie w doczesności i nie potrafią jej odzyskiwać, czyli przeważnie wykluczeni ludzie starsi, słabo wykształceni. Oni tworzą tą polską egzotykę, o której na zachodzie krąży wiele powierzchownych i nawet zabawnych opinii, a taką spotkaliśmy w poważnej próbie syntezy: „jeśli chcesz (w Polsce) by twój syn jeździł mercedesem, nie posyłaj go na medycynę, ale do seminarium duchownego”²¹.

Wielkie nadzieje na rychłe zbawienie materialne zostały zniszczone beztrąsko, z niefrasobliwością kapryśnego dziecka. Można było choć próbować czynić je nadziejami długiego trwania, bo ich rezerwuary były ogromne. Raz jeszcze powtarzamy, że wraz z nimi zniszczono niepojęty aktywizm społeczny, wiarę w siebie, jaka mogła przełożyć się na zbiorowe działania, na poświęcenia, na jakie stać wiele społeczeństw w odpowiednich warunkach. Jesteśmy przekonani, że to było możliwe w takim czasie. Posłużymy się tu analogią, która zdać się może nietrafna, ale według nas jest potwierdzeniem, że zbiorowe nadzieje można kierunkować i moderować do czasu ich wyczerpania. Biorąc przykład z towarzyszy radzieckich, którzy mieli to za sobą, polscy wykorzystali je w społeczności wiary równie wielkiej, jak nędza w końcu lat 40. i początku 50. Obiecując szybkie zbawienie w doczesności, tworząc wizje szczęśliwości komunistycznej wykorzystali do maksimum zapał, zwłaszcza młodych, i na tym, ekstensywnym etapie rozwoju „nowej gospodarki”, chwytliwymi hasłami zachęcili setki tysięcy Polaków do niemal niewolniczej pracy w imię promiennego jutra. Ten eksperyment

¹⁹ N. Klein, *No logo*, Warszawa 2004, s. 224.

²⁰ R. Kirk, *The Politics of Prudence*, New York 1994, s. 209.

²¹ N.J. Demerath, *Crossing the God. World Religions and Worldly Politics*, London 2001, s. 41.

zakończył się powodzeniem, jakie po czasie okazało się klęską i niezwykłą analizą tej zwycięskiej klęski okazał się film Wajdy „Człowiek z marmuru”. Mając na uwadze tamte próby można było podjąć nowe wystrzegając się tamtych błędów i orientując się raczej na tych, którzy obiecywali „krew, pot i łzy”.

Wydaje się, że elity nie zdawały sobie sprawy z tego, że nadzieje powinny zostać przetransformowane na postawy i zachowania wszystkich, łącznie z nimi. A w transformacji niezbędne okazują się takie cnoty i dyspozycje moralne, jak: łatwość adaptacji, cierpliwość, rozwaga, dociekliwość, umiejętność wyboru między preferencjami, tolerancja wobec nierówności²². Zdawać się mogło, że w początku zatriumfowała moralność opierana o mityczną „społeczną naukę Kościoła”, o której nie wiadomo czym jest, ale wnet okazało się, że takie sztafaze są bliskie świętokradztwu, bo elity zaczęły przekonywać społeczeństwo, że nie dysponują ani jedną z takich cnót transformacyjnych, choć na dobrą sprawę to winny być kulturowane na co dzień cnoty polityków.

Takie rekonstrukcje wyobrażeń zbiorowych były w takim czasie niezbędne, by nie doprowadziły do zbyt szybkiej atrofii wiary człowieka zbiorowego w zbawienie przez demokrację i kapitalizm, a wiara początku lat 90. sięgała prawdziwych Himalajów. Poza rytualizacją argumentów o konieczności wejścia w to, co jest normą dla rozwiniętych społeczeństw, pojawił się kuriozalny mit przypadkowego społeczeństwa z wyraźnym wskazaniem winnych, a poza nim spontaniczne, oddolne mityzacje tylko częściowo obwiniające elity, ale mityzacje dysfunkcjonalne, które ścierały się z kulturowanymi i rytualizowanymi przez rządzących. Nie zrodziły się z niczego, bo wielu analityków konstatowało, że humanitarne i etosowe elity przełomu szybko zaczęły ewoluować od elity moralności do elity interesu, a o wiele wcześniej zauważali to obywatele poszukujący winnych zmian na gorsze i odnajdujących bez trudu²³. Można to interpretować bardziej zdecydowanie sugerując, iż tak szybka i radykalna reorientacja pozwala zakwestionować zarówno uprzedni humanitaryzm, jak i ową „moralność”. Mimetyzm i bierność sprawiły, że polskie partie, stworzone głównie przez te elity, stały się formalistyczne, pochłania je samoobsługa, instytucjonalizacja i utrwalanie swojego statusu. Fetyszyzują swoje zasady, hasła i pojęcia, kosztują²⁴. Nie można ich podejrzewać o chęć zbawiania społeczności, a przecież nietrudno zauważyć, że te elity zbawiają siebie zawłaszczając wspólne dobro i tu wykazują się całkiem sporymi umiejętnościami.

²² C. Offe, *Zmieniająca się Europa*, Warszawa 1999, s. 57.

²³ I. Wasilewski, *Moralność elit politycznych*, [w:] *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, red. J. Mariański, Kraków 2002, s. 190.

²⁴ M. Karwat, *Miernoty i figuranci*, Toruń 1999, s. 7.

Mogą to czynić nie obawiając się reakcji społeczeństwa wiary, a nie-trudno zauważyć, iż wiarę w niedoskonałą demokrację i kulawy kapitalizm potwierdzają nawet intelektualisci.

Otwarcie pisze się i mówi o tym, że elity skwapliwie korzystają z tzw. „renty transformacyjnej” – korupcji i klientyzmu, a korzystając i zbawiając siebie, samozbawione, bez przekonania rytualizują obietnice zbawienia innych nie mając zamiaru ich spełniać. Zdają się być pewne, że rezerwuary nadziei zbiorowych w czasie długiego trwania tworzą obszar przyzwolenia na arbitralność i niestabilność reguł prawno-instytucjonalnych. Wszelkie patologie traktowane są jak naturalne koszty transformacji i tego nawet nie próbują kwestionować wspomniane elity intelektualne, te zwłaszcza, które także są beneficjentami transformacji, a same patologie pozostają nimi stając się zwyczajami tolerowanymi z musu. W jakiejś mierze bierność społeczeństwa to właśnie dzieło tych elit, które Z. Brzeziński już dawno temu widział je jako pozbawione wizji nowoczesnego społeczeństwa²⁵. Po czasie możemy powiedzieć, że te elity nie mają żadnych wizji, są nastawione na trwanie z ponowoczesnym złudzeniem zbawienia. Intelektualisci mają sobie do zarzucenia równie wiele, jak politycy, a przede wszystkim serwilizm, bo sprzedajności nie da się ukryć.

Wedle M. Karwata jest jeszcze gorzej, bo elity zanurzają się w magię, głębią się w na nowo „zaczarowanym” świecie biorąc życzenia i dążenia za rzeczywistość²⁶. Inni badacze, nie dokonując rozróżnień między elitami politycznymi, gospodarczymi i społecznymi, oskarżają je o niszczenie systemu wartości, o to, że za ich sprawą załamało się poczucie wspólnotowości uniemożliwiając solidarną obronę interesów wielkich grup społecznych, a nie tylko partykularnych²⁷. Próbując komentować takie stanowiska bywamy zwykle bezradni. Takie oceny są zasadne, bo elity trwania są tak inertne, takie bez wyrazu, że *nolens volens* niszczą nadzieje na zbawienie przez nie Polski, oczywiście w immanencji. Słabość, nijakość tych elit sprawia, że to, co psychologowie nazywają orientacją kooperatywną ustępuje miejsca orientacji wycofania do małych wspólnot albo poszukiwania miejsca poza granicami kraju, czym nikt się nie przejmuje, mimo iż są to wielkie problemy, które trzeba rozwiązywać teraz, kiedy ponad dwa miliony młodych ludzi uciekły z kraju i nie ma zamiaru wracać. Wydaje się, że poszukujący spełnienia obywatele, nie tylko młodzi, będą częściej i chętniej patrzyli w stronę Europy,

²⁵ Z. Brzeziński, *Polska scena obrotowa*, [w:] *Wizje Polski*, red. A. Targowski, Warszawa 1995, s. 27.

²⁶ M. Karwat, *Miernoty i...*, s. 51.

²⁷ A. Szahaj, *Niesprawiedliwość a demoralizacja*, [w:] *Demokracja spektaklu*, red. P. Żuk, Warszawa 2004, s. 39.

choć teraz kwestionują wstąpienie do strefy euro. A powtórzyć trzeba, że nie budują już tożsamości na klasycznej opozycji ja-obcy. Oznaczać to będzie słabnięcie mitów narodowych i ono już następuje, co widząc, politycy próbują je rewitalizować kuriozalną „polityką historyczną”, która budzi prawdziwą grozę nie tylko profesjonalnych historyków.

Politycy naszego czasu wyrządzają wiele szkód, chyba więcej niż im się zarzuca. Niekompetencja sprawia, że nie są w stanie kontrolować i zmieniać gospodarki i rozwiązywać newralgicznych problemów społecznych, że akceptowana i moderowana przez nie atrofia norm sprawia, że instytucjom i grupom społecznym brak regulatorów i drogowskazów, a od lat upowszechnia się przekonanie, że wielu sytuacji nie regulują żadne normy, nie obowiązują żadne reguły²⁸. A jeśli wszyscy z założenia gotowi są grać nie fair, to demoralizacja osiąga swoje apogeum i wygrywa ten, kto jest gotów najszybciej i najradzykalniej łamać reguły gry²⁹. Łamiąc je, politycy i nie tylko oni, zwykle ubierając się w szaty obrońców najświętszych dla wyznawców wartości, odwołują się do emocji tak zwanych „moralnych większości”, które są spotykane w każdej społeczności, ale – dodawał sarkastycznie badacz mający na uwadze amerykańskie praktyki – jeśli ta „moralna większość” zdobywa przewagę lepiej zacznij się modlić³⁰.

Broniąc siebie politycy przegranych ugrupowań spontanicznie dostarczali mitemów i zrytualizowali łatwo krzewiące się mity o złodziejskiej prywatyzacji, wyprzedzały majątku narodowego obcym, o wszelkiego rodzaju „układach” spowalniających rozwój, oczywiście układach, w które nie byli uwikłani. Owe układy pojawiały się i były akceptowane w przestrzeniach mitycznych nie tylko tych grup, które poczuły się krzywdzone nowym systemem i rytualizacja sprawiła, że „układy” stały się mitem. Każdy z takich mitów dawał się wyjaśniać przy pomocy „racjonalnych przesłanek”. Nietrudno było uwierzyć w mityzację „złodziejskie”, bo niemal każdy Polak znalazł jakieś jego potwierdzenie albo podejrzenie, choć gorzej było ze sprowadzeniem na ziemię mitu „układu” mimo tak upartej rytualizacji w czasach rządów PiS. Być może dlatego, że brakło mu symboli, ale także dlatego, że jakąś przeszkodą było i to, że niemal każdy z nas jest wkomponowany w jakiś „układ” nie mając czasem pewności co do tego, czy jest on zgodny z prawem, normami życia społecznego. Kreatorzy mitów winni rozumieć taką konieczność,

²⁸ A. Kaider, *Spojrzenie na przemiany ustrojowe w Polsce w latach 1989–1997*, [w:] *Imponderabilia wielkiej zmiany*, red. P. Sztompka, Kraków 1999, s. 130.

²⁹ A. Szahaj, *Niesprawiedliwość a demoralizacja*, s. 39.

³⁰ J.K. Hadden, Ch.E. Swann, *Prime Time Preachers. The Rising Power of Televangelism*, Reading Massachusetes 1981, s. 145.

o jakiej mówił D. Miller – każda rewelacja musi być mediowana przez symbole i formy, w jakich jednostka może je zaakceptować³¹.

Warunkiem nieodzownym skutecznej mediacji zdaje się odwołanie do mitów fundamentalnych, zwanych niekiedy założycielskimi dla społeczności. Takie mediowanie musi być celowe, przemyślane, ale zwykle bywa spontaniczne, czasami trafione, czasami nie, jak choćby bywało z odwoływaniem się do polskiej solidarności. Trafione przez to, że mediujący poruszają się w takiej samej przestrzeni mitycznej; odwołując się do wartości wywołujących takie same reakcje afektywne. Deklarujący walkę z korupcją polityk prawie zawsze znajdzie zbieżność z odbiorcami. Nie można zapominać także o tym, że mity są cały czas konfrontowane, weryfikowane z naszą racjonalnością i jeśli ogląd mityczny jest rażąco sprzeczny z „racjonalnym”, jeśli posiadana przez nas wiedza kłóci się z przesłaniem mitycznym, wtedy pewnie zostanie odrzucony.

Wielkie mity zbawcze kapitalizmu i demokracji rytualizowano spontanicznie na długo przed wybuchem Solidarności. Obrazy Zachodu były mityzowane, a symbole bogactwa stawały się prawie fetyszami, jak choćby Coca-Cola, czy nawet puszki z zachodnim piwem, co przypominamy sobie z rozbawieniem, a w co nie wierzą młodzi. Potwierdzała je siła magicznej waluty-dolara, którą można było i nie można było mieć. Rytualizacja trwała tak długo, że wyższość demokracji i kapitalizmu przyjmowano jako racje „obiektywne”. Tu przywołajmy obserwację psychologa o tym, że zwykli ludzie łatwo dają się zbić z tropu „obiektywizmem” różnych racji i nawet jeśli taki „obiektywizm” kłóci się z naszymi odczuciami, to są one tłumione i zbywane jako nieważne, choć są ważniejsze niż sądzimy³². Te „obiektywne” wartości przyjęły z ochotą ci, którzy skorzystali, stali się beneficjentami zmian, natomiast przegrani, choć nie artykułują tego głośno, odrzucili i kapitalizm i polską formę demokracji, co widać w uczestnictwie w wyborach i opiniach o niej. Mimetyzm zauważalny w pierwszych latach transformacji przestał wystarczać.

Nawet ludziom nauki niełatwo definiować wielki koagulat mitów demokracji obejmujących nie tylko treści, ale i formy, co staraliśmy się zbliżyć wyżej. Zwracali na to uwagę niektórzy teoretycy traktujący z dystansem mocno utwierdżany i rytualizowany mit racjonalnego wyborcy. „Duża część obywateli posiada niewielką wiedzę o kwestiach poddawanych pod głosowanie – zauważała z ogromną ostrożnością badaczka – i w rezultacie zastępuje je wiara”³³. A jak demonstuje się ta wiara?

³¹ D. Miller, *American Iconology*, New Haven 1993, s. 47.

³² J. Kozielecki, *Transgresyjne koncepcje człowieka*, Warszawa 1987, s. 10.

³³ M. Marczevska-Rytko, *Demokracja bezpośrednia*, Lublin 2001, s. 107.

To pytanie wręcz niezbędne w kwestionariuszach pytań badawczych ludzi nauki, a jednak nieobecne. Podobnie, bo z wiarą prezentują się wybory przedstawicieli do organów demokratycznych, w których wybieramy tylko sztuczny wizerunek kreowany przez media, przekonując się po jakimś czasie, że dokonaliśmy złego wyboru, że znowu powodowaliśmy się wiarą, że zawierzyliśmy mitom i będziemy jednak przekonywać się długo, bo rezerwuary wiary są niewyczerpane. Wydaje się, że w Polsce naszego czasu zanikła wiara w to, że demokracja jest skutecznym remedium na nasze codzienne bolączki. Tylko część społeczności została przekonana do tego, że rzeczywiście przynosi wiele dobrodziejstw, że jest ramami zbawienia. A wiemy o tym, że o braku tożsamości między ideologią a jednostką mogą przesądzić bieżące, nawet niewielkie korzyści odnoszone przez wyznawcę – ten swoisty pragmatyzm ludzi, którzy swoją identyfikację ideową opierają na imponderabiliach, nie mitycznych generaliach, a owe imponderabilia to pieniądze, dobra, gwarancje bezpieczeństwa³⁴. W dobie kryzysu zaś możemy utożsamiać demokrację z biurokratyzacją, partiokracją, fiskalizmem i powinniśmy zacząć zastanawiać się nad tym, czy tak powinna wyglądać „władza ludu”.

Być może, próbując rozpoznawać istotę takich wyborów, winniśmy dokonywać zabiegów porządkujących, podobnych do tych, jakich używał prowokacyjny ideolog kojarzony z New Age, dla którego na poziomie prenaukowym znajduje się człowiek archaiczny i magiczny³⁵. Wedle niego taki człowiek nawet nie próbuje analizować rzeczywistości przejmując od innych gotowe konstrukcje mityczne i tylko do pewnego stopnia je interpretuje, zawierzając, zwykle bezkrytycznie, różnym autorytetom. Jest zewnątrzsterowny i zarazem konsekwentny w obronie swojego świata mitycznego, jaki jest fundamentem jego rozmytej tożsamości. Nie pozwoli go sobie odebrać, bo byłoby to odebraniem części siebie. Można go przekonywać do określonych zachowań nie przy pomocy argumentów racjonalnych, ale nowych albo rewitalizowanych mitów czy tylko mitemów (składowych mitów), czego czasami nie chce zrozumieć wielu polityków, ale czasami inni politycy wydają się rozumieć to w miarę dobrze i obserwowaliśmy takie rozumienie w czasie wyborów prezydenckich w Rosji AD 2012. Politycy zwykle i bez skrupułów, nie zawsze patrząc na konsekwencje, wykorzystują mity zakorzenione w wyobrażeniach zbiorowych i nietrudno to zauważyć w ich deklaracjach. Doceniając role symboli, używają języka nie konkretów, a metafor³⁶. I „Každy polityk owładnięty instynktem przywódczym i egoistycz-

³⁴ W.H. Flanigan, N.H. Zingale, *Political Behaviour of the American Electorate*, s. 125.

³⁵ K. Wilber, *Krótką historia...*, s. 79.

³⁶ P.A. Chilton, C. Schaffner, *Politics as Text*, Amsterdam 2002, s. 51.

nymi skłonnościami, przedstawiać będzie swoją działalność polityczną jako przejaw miłości ojczyzny, dążenie do wspólnego dobra grupy, którą rzekomo reprezentuje”³⁷.

Odbiorcy zaś, nie zawsze zdając sobie sprawę ze sztuczności, nieprawdziwości takich deklaracji albo traktując oczywiste łgarstwa jak część spektaklu, bywają skłonni udzielać poparcia znajdując się w takiej samej przestrzeni mitycznej, choć ich interpretacja niektórych mitów często różni się radykalnie od polityków. Spora część elektoratu zdaje się wierzyć w to, że politycy są z natury altruistyczni pełniąc służbę społeczną, ale dla samych polityków jest to tylko dobrym, czasami koniecznym sztafażem. Czasami zdarza się, że dochodzi do otwartej konfrontacji mitu z rzeczywistością i owocuje to swoistą traumą, jak w przypadku „afery Rywina”, czy „Begergate”, które rodzą nowe mity o bylejakości i egoizmie elit. Politycy, jak mogliśmy zauważyć, nie dostrzegali w tych sprawach nic dziwnego, dla nich była to „polityczna rzeczywistość”, nie potrafili pojąć, że takim sposobem burzą część świata mitycznego wyborców, którzy wciąż wierzą w ich prospołeczne misje. Czym innym były tylko insynuacje, a czym innym okazała się ta naga prawda.

Mimo spadającego udziału w wyborach politycy nie czynią nic, by odsunąć, zniweczyć ten głęboki syndrom braku zaufania do władzy, bo wciąż dla wielu władza jest konieczna, wręcz nadczasowa³⁸. Wydawać się może, że ta milcząca większość, która nie głosuje, może być zagrożeniem dla tego, co eksperci nazywają „polaryzującą się sceną polityczną”. Poza „wykluczonymi”, niejako za sprawą statusu apolitycznymi i tymi, którzy są elektoratem wiary, stanowią ją przede wszystkim ludzie młodzi i ci, którzy w miarę możliwości racjonalizują swoje wybory do takiego stopnia, że ich nie można zdobywać prymitywnymi chwytami PR, które zresztą są wręcz fetyszyzowane przez specjalistów od marketingu. Ci młodzi, kontestujący jakość rządzących, dali o sobie znać wybierając partię J. Palikota, manifestując swoją podmiotowość w sprawie ACTA. Zdarza się często, że w takie magiczne zabiegi public relations najbardziej wierzą sami ich twórcy. A skoro tacy młodzi nie są do zdobycia albo swoim wyborem mogą dokonać radykalnego prze wartościowania sceny politycznej, partie zawierzają swoim wiernym wyznawcom i ci rzeczywiście pełnią rolę „żołnierzy” z kartami wyborczymi, są trwałym elektoratem wiary.

³⁷ J. Szczepański, *Społeczny kontekst polityki*, [w:] *Homo politicus*, red. S. Filipowicz, Warszawa 1993, s. 70.

³⁸ P. Sztompka, *Zaufanie – warunek podmiotowości*, [w:] *Oblicza społeczeństwa*, red. K. Górlach, Z. Saręga, Kraków 1996, s. 119

Polskie wyobrażenia zbiorowe od roku 1989 wypełniły się nowymi mitami, nowymi protoideologiami, tymi „gronami wierzeń w naszym umyśle” – jak kwieciście ujął to T. van Dijk³⁹. Te, wspomniane protoideologie, także pozostające poza refleksją naukową, wypełniają rozmaite teorie spiskowe, teorie tak ostro potępiane przez badaczy zawierających racjonalnym paradygmatom i to jest bardzo wygodne, bo zwalnia od myślenia. Dla autora ciekawej pracy, teorie spiskowe, wraz z ksenofobią i antysemityzmem stanowią fałszywą formę świadomości i sprzeciwiają się „jednoczącym nurtom w Europie i na świecie”⁴⁰. Przyjmując takie ich wyjaśnienie skazał się na swoisty dogmatyzm i raczej nie byłby skłonny podzielić zdania, że twórcami takich teorii byli prezydenci Bush i Kaczyński. Z pewnością nie, bo w innym miejscu nazwał je „głupimi teoriami”. Takich teorii, w których siły sprawcze zmian, procesów, zjawisk są anonimowe, nieokreślone, nie brakuje w nauce, choć do tego trudno się przyznać ich twórcom. Zbyt często wykorzystują je dla „wyjaśniania” problemów, których po prostu nie rozumieją.

Odbiorcy funkcjonujący na poziomie protoideologii, starający się umacniać i potwierdzać swoją wiarę przy pomocy dostarczanych z zewnątrz argumentów, przyzwyczajają się do statusów obserwatora, a nie aktywnego uczestnika życia politycznego, choć nader często chętnie przyjmują rolę „żołnierzy z kartkami wyborczymi” wierząc w swoją podmiotowość⁴¹. Bez zastrzeżeń akceptują miałkie treści i z niejaką satysfakcją także agresywną taktykę zabiegających o ich głosy polityków, bo i takie „zalety” mogą się podobać. Być może te nowe twarze agresji to już wpływ ponowoczesności, ale nie sposób nie zauważyć, że agresywna, ani trochę merytoryczna, dyskusja jest wysoko oceniana, po części przez sam fakt jej stosowania⁴². Możemy przekonywać się o tym codziennie oglądając programy z gośćmi, którymi są politycy. Ponowocześni może do końca nie są, ale stosują metody wypracowane przez jej emanację kulturową, czyli postmodernizm i odbiorcy nie reagują na brutalne przerywanie wypowiedzi, ewidentne kłamstwa, w ogóle na łamanie wszelkich reguł erystyki, jakich chyba jednak nie znają, jeśli nie potrafią słuchać, czasami siebie też.. Zdaje się, że dla odbiorcy nieważne jest to, co mówią politycy, ale to, że właśnie się kłócą nawet nie próbując rozważać racji innych. Dlaczego to się lubi? Na to pytanie nie odpowiada przywołana niżej autorka *Cywilizacji kłótni*, ale być może jest to forma desublimacji agresji widza?

³⁹ T.A. van Dijk, *Ideology. A Multidisciplinary Approach*, s. 26

⁴⁰ L. Zdybel, *Idea spisku i teorie spiskowe w świetle analiz krytycznych i badań historycznych*, Lublin 2002, s. 21.

⁴¹ N. Chomsky, *Media Control*, New York 2002, s. 17.

⁴² D. Tannen, *Cywilizacja kłótni*, s. 39.

Wracając na polski grunt zauważamy, że przez lata nie znaleźliśmy pokus i pułapek prawdziwego konsumpcjonizmu i ta forma zbawienia w doczesności była tylko obiektem tęsknot, nawet nie horyzontem nadziei, zwłaszcza w latach 80. Zanurzaliśmy się w wymuszonym tradycyjnym i pasożytniczej innowacyjności, porażani przy tym zjawiskami syndromu wymuszonej bezradności⁴³. Według M. Marody forma pierwsza była poszukiwaniem sposobów na zapewnienie minimów konsumpcji (zwłaszcza w tych szarych latach 80.) przez poszukiwanie substytutów dóbr albo produkowanie ich we własnym zakresie. Natomiast innowacyjność pasożytnicza oznaczała wypracowywanie układów umożliwiających dostęp do dóbr właśnie przy pomocy układów, znajomości i takie postawy *homo sovieticus* znakomicie komentował S. Bareja, a aktualność jego komedii to niejako poświadczenie trwałości tej formy, zwłaszcza jeśli myślimy o „układach”. Zewnętrzny obserwator twierdził, że Polacy pragną dóbr konsumpcyjnych i wolnego rynku i w połowie miał rację, tylko w połowie⁴⁴. Z pewnością pragnęliśmy dóbr, ale wolny rynek był tajemnicą i jeśli go pragnęliśmy, to w wierze, iż on zapewni nam obfitość tych dóbr.

Reifikację, alienację i fetyszym towarowy zaczęliśmy poznawać dopiero po szoku prognozy lat 90. Zmuszani do tworzenia własnych wyjaśnień sytuacji tworzyliśmy dziesiątki symplifikacji będących i apologiami i atakami na „prawdziwy” kapitalizm, którego istota zdawała się nie odgadnięcia dla przeciętnego obywatela i na demokrację, która nie okazała się wystarczającym remedium na polskie bolączki w tym cyklu złudzeń. W początkach transformacji, jakby na przekór doświadczeniom, wieszczono, że społeczeństwo potrafi się samoorganizować, że stworzy autentyczne, spontaniczne formy emanacji i kontroli władzy (do tego istniały wątpliwości, ale jednak przesłanki z lat 1980–1981). Rychło okazało się, że to tylko złudzenia opierane o nadzieje krótkiego trwania idealistycznych polityków. Analitycy stwierdzali po niewielu latach, że wskaźniki stanu społeczeństwa obywatelskiego i wielkości kapitału społecznego w Polsce nie dają powodów do optymizmu⁴⁵. Rzekoma umiejętność samoorganizacji poświadczająca wysoki stopień „świadomości społecznej” Polaków okazała się tylko mitem, a spod tła wydarzeń zaczął się wyłaniać upiór z niedalekiej przeszłości. *Homo sovieticus*, uzależniony od komunizmu z jego wizjami zbawienia, wziął udział w wielkim buncie, był siłą sprawczą zmian nie rozumiejąc ich istoty, nie potrafiąc przewidzieć ich konsekwencji⁴⁶. Pozostał przy starych wizjach

⁴³ S. Chelpa, T. Witkowski, *Psychologia konfliktów*, Warszawa 1999, s. 244.

⁴⁴ D. Pichaske, *Poland in Transition 1989–1991*, Southwest State University 1994, s. 9.

⁴⁵ M. Grafowska, T. Szawiel, *Budowanie demokracji*, Warszawa 2003, s. 155.

⁴⁶ J. Tischner, *Etyka solidarności i homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 125.

zbawienia mityzując je coraz bardziej w chaosie transformacji i pozostanie przy nich przez lata. Tak można mniemać, jeśli ślady czysto komunistycznych uroszczeń są tak powszednie wśród młodych ludzi.

Piętno komunizmu wciąż daje o sobie znać, także, a może nawet szczególnie pośród tych, którzy najmocniej się od niego odzegnują. Rytualizowane przez lata sposoby sprawowania władzy przez komunistów pozostawiły po sobie głębokie ślady. Swego czasu rzecznik praw obywatelskich T. Zieliński, komentując dążenie AWS do obsadzania wszystkich stanowisk państwowych skojarzył je z leninowskim modelem służby państwowej – nomenklaturą⁴⁷. Dodać należy, że nawet analitykom amerykańskim wydaje się niewątpliwe to, że to Polska jako pierwsza pośród krajów postkomunistycznych zaczęła kreować kapitalizm nomenklaturowy⁴⁸. Nie inaczej wyglądają praktyki SLD, PiS, PO, przy czym można odnieść wrażenie, że ślady *homo sovieticus* są najwyraźniejsze w praktyce PiS za sprawą „pisowskiej” wizji zbawienia – prostej receptury na zbiorowe szczęście „sprawiedliwych”, czyli niespełnionych w III RP. Państwo w wizji IV RP miało wreszcie wrócić do tradycyjnej moralności, miało zbawiać emerytów, najbiedniejszych.

⁴⁷ Z.I. Hirsz, *Historia polityczna Polski*, Białystok 1998, t. V, s. 323.

⁴⁸ P. Duignan, L.H. Sann, *The United States and the New Europe*, Oxford 1994, s. 6.

ZBAWIENIE DLA WSZYSTKICH – GLOBALIZACJA

Od czasu, w którym ją nazwano, stała się ciałem i zaczęła funkcjonować w wyobrażeniach zbiorowych wielu społeczeństw, pozostając stałym fragmentem dyskursu naukowego, choć istniała na długo, nim ją jeszcze nazwano. Dyskursu jeszcze nie społecznego, bo taki z pewnością zacznie się wtedy, kiedy szerokie grona społeczności mocniej odczują jej skutki (zwłaszcza ekonomicznej) na swoich statusach życia i odkrywają, że ich pragnienia spełnienia oddalają się coraz bardziej, choć nie tak dawno wszystko wskazywało na to, że złe czasy mamy już za sobą, że przed nami wizje świata homogenicznego, dostatniego, bez konfliktów, świata bliskiego marzeniom utopistów¹. Te skutki już są odczuwalne w oszczędnościowych standardach życia, ale są zagrożeniami jeszcze niedocenianymi, z pozoru nie zagrażającymi tak mocno, by przyjąć postawy obronne. Ale pojawiają się nowe i nowe, niby dalekie, jak choćby ten kryzys finansowy który zaczął się na dobre w roku 2008, co do którego nie mamy wątpliwości, że jest owocem globalizacji i to owocem hodowanym przez długie lata, dojrzałym tak, że zaczyna się psuć. Ten owoc to chyba jednak skutek utraty kontroli państw nad kapitałem finansowym.

Przestrogi przed jej skutkami, przed utratą tego „raju odzyskanego” konsumpcji i bezpieczeństwa socjalnego zawdzięczanego schyłkowi nowoczesności. Pierwsze przestrogi przed groźbami, jakie niesie za sobą, pojawiły się już przed ponad czterdziestu laty i raczej ich nie uważano poza wielkimi Raportami dla Klubu Rzymskiego. Widzimy tu znajomą niekonsekwencję braku przewidywania przyszłości, odwagi w tworzeniu wizji, projektów i planów, jeśli zważymy, że wielkie megatrendy J. Naisbitta pojawiły się w nauce przed wieloma laty, a megatrend zwrotu do społeczeństwa informacyjnego, czy ten, mówiący

¹ J. Hartley, *Communication. Cultural and Media Studies*, London 2004, s. 6.

o końcu luksusu w izolowanych systemach², były sygnalizowane przed wspomnianymi Raportami, bo już przez Kahna i Wienera w ich *The Year 2000* i inspirowały wciąż niedocenianego A. Tofflera tworzącego teorię i zasady praktyki „trzeciej fali” przed 30 laty. Tymi przestrożami przed radykalnymi skutkami zmian globalizacyjnych przejęli się nieliczni praktycy, nauce zaś przypadło, tak często bezrefleksyjne, opisywanie tego, co już stanowiło realne zagrożenie, choć niektórzy ludzie nauki nie mogą sobie wyrzucać zaniechań, gdyż ich ostrzeżenia, nakłanianie do polityki prewencji przed dwudziestu i więcej laty i tak nie były słuchane przez tych, którzy wtedy mogli coś zmienić. Politycy krajów rozwiniętych byli i pozostają konsekwentni w swojej niekonsekwencji nie siląc się nawet na zrozumienie istoty zmian, jakby pewni tego, że nie pojmuje tych zmian większość społeczeństw. Taka pewność ma swoje podstawy, jako że studenci drugiego stopnia studiów politologicznych nie wiedzą wiele o zjawiskach wiązanych z globalizacją. Trudno zauważyć w ich wystąpieniach, enuncjacjach ślady chęci zrozumienia i wyjaśniania, choć problemy globalizacji są tak żywe w nauce, a przy tym odcisną się na ich życiu.

Przyglądając się próbom rozpoznania istoty wczesnej globalizacji zauważamy, że, polegając na wiwisekcji tylko tych aspektów, sugerowano, że trzeba zacząć myśleć nad tym jak zacząć zmieniać bieg rzeczy zagrażających i spoistości znanego świata i strukturom społecznym, ale były to próby bardzo anemiczne, nie znajdujące społecznego odzewu³. O kryzysach inspirowanych przez dopiero rozpoznawane procesy pisano zbyt późno, wtedy gdy one prezentowały się w postaci dojrzałej, limitowały system, tworzyły własne prawa, upodmiotowiały systemy korporacyjne. Po czasie zaś, kiedy powstały swoiste paradygmaty globalizacji, rozważania o różnych jej aspektach zamieniło się w mody jej krytyki albo apologii ze szkodą dla prób właściwego jej odczytywania, a takie są konieczne, jeśli chcemy myśleć o w miarę racjonalnym procesie decyzyjnym⁴. Pojawił się tu swoisty ikonoklazm globalizacji mający maskować jej prawdziwe postaci⁵ i nie wydaje się, że działo się to bez wydatnego udziału korporacji medialnych, których siła także zdaje się niedoceniana, choć czasami bywa także przeceniana. Jesteśmy zdania, że one dysponują większą władzą niż myślimy, co w praktyce oznacza władzę ich właścicieli, władzę symboliczną, ale, co zauważaliśmy, nie bywa to tożsame z umiejętnością wykorzystania tej władzy⁶. Sami

² J. Naisbitt, *Megatrendy*, s. 18.

³ K. Lynch, *What Time is this Place?*, s. 1.

⁴ S. Ewen, *All Consuming Images*, New York 1988, s. 20.

⁵ A. Muhammadi, *Internet. Communication and Globalization*, London 1997, s. 170.

⁶ H. Jenkins, *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, Warszawa 2007, s. 9.

dziennikarze zaś są symetryczni wobec zjawiska w taki sposób, że ich pozycja społeczna, zależna przede wszystkim od właściciela medium, jest symetryczna do „opinii społecznej” o poszczególnych zjawiskach globalizacji⁷. Medialna, przeznaczona dla masowego odbiorcy, wizja globalizacji, z jaką stykamy się niemal codziennie, to obraz procesu spontanicznego, niezamierzonego przez racjonalne podmioty, symetrycznego, bo w jednaki sposób odnoszącego się do jednostek, grup społecznych, państw, niezależnego od racjonalnych działań politycznych, a nadto, nie uwikłanego w żadne relacje władzy (stosunki nadrzędności i podrzędności). Powiada się metaforycznie, że jest to forma kompresji czasoprzestrzeni, proces „obiektywny”, co nadaje mu już wymiar transcendentny i do pewnego stopnia utrudnia zrozumienie⁸. Przy czym przez takie metafory ma się tu zwykle na myśli globalną przestrzeń informacyjną. Media globalne, wytwory i kreatorzy globalizacji, sprawiły, że wiele idei, przekonań i wierzeń uległo podważeniu, zniekształceniu, przemieszaniu służącym niezrozumieniu – uważał D. Strinati⁹. W jakiejś mierze dzięki nim pojawiły się mity „dobrej” i „złej” globalizacji, mające z natury charakter bezdyskursywny, przeznaczony dla potencjalnych wyznawców. Mocno podkreślały ów „obiektywizm” tych mitów autorytety, jak choćby teoretycy z Uniwersytetu Chicago, wedle których globalizacja, animowana przez ekonomiczne siły, jest niczym siły natury – stała i niezmienna¹⁰. Z siłami natury walczyć można, owszem, ale zwykle bez nadziei na sukces.

Będący zdecydowaną mniejszością, twórcy mitów „dobrej” globalizacji, przekonują do wizji tejże globalizacji jako świata homogenicznego, bez konfliktów narodowych, klasowych, kulturowych, oponenci zaś do ich odwrotności i ta rytualizacja przeciwieństw trwa w najlepsze, a wyznawcy nie mają wielkiego wyboru przedmiotu wiary obezwładnieni powagą „autorytetów”. Samozbawieni beneficjenci w krajach bogatych są oczywiście za globalizacją w takiej postaci, wykluczeni przeciwni, a z pozoru z boku stoją elity polityczne – tak widzieli to zwolennicy globalizacji kontrolowanej w formach jej przedstawiania pisząc: „Czy stałą kpina trzeba nazwać formułę szefów rządów 7 najbardziej rozwiniętych krajów uprzemysłowionych, którzy w Lyonie w 1996 roku ogłosili: globalizację należy przekształcić w sukces ku pożytkowi wszystkich¹¹. Ale wiemy, że zaklinanie rzeczywistości jest zwykle manifestacją bezradności.

⁷ E. Alterman, *What Liberal Media?*, New York 2004, s. 21.

⁸ D. Held, *Prospects for Democracy*, London 1994, s. 43.

⁹ D. Strinati, *Wprowadzenie do kultury popularnej*, Poznań 1998, s. 181.

¹⁰ N. Klein, *Doktryna szoku*, Warszawa 2008, s. 66.

¹¹ H.P. Martin, H. Schumann, *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, Wrocław 2000, s. 15.

Zdawać się może, że pojawiła się zewnętrzna, „obiektywna” siła, która determinuje zmiany w sposób nieubłagany, na swój sposób konsekwentny i nic nie możemy na to poradzić, skoro jest „obiektywna”. Tak twierdzą zdecydowani zwolennicy globalizacji. My zaś nie mamy najmniejszych wątpliwości, że proces ten jest dziełem człowieka zbiorowego, a jako takie daje się moderować, kontrolować, ograniczać, a na pewno rozpowszechniać jako niewątpliwe dobro powszechne. Ponad 60% Amerykanów jest przekonanych, że Stany powinny aktywnie promować globalizację, bo odczytuje w tym dobro dla siebie i dla innych, pod warunkiem, że będzie tym dobrem¹². Globalizację w ogóle, którą sami Amerykanie utożsamiają z krzewieniem amerykańskich wzorów, bo ich negatywne, ekonomiczne i polityczne konsekwencje są dla nich tylko zbiorem medialnych mityzacji. Ich nie interesuje to, że inaczej widzi to M. Friedman, zainteresowany ekonomicznymi jej aspektami, zmieniający pogląd na kapitalizm, a dla niego globalizacją zarządzają ludzie z Davos, to oni stworzyli fast world, oni dokonali rewolucji zwanej globalizacją, która zmienia życie wszystkich, i to radykalnie, tak radykalnie i szybko jak żadna z rewolucji ekonomicznych w przeszłości. Dla zwykłego człowieka te zmiany dokonują się relatywnie powoli (choć są przecież niepojęcie szybkie jak na skalę historii), on adaptuje się jak zaba Handy’ego, a ten, ciągle przypominany, „obiektywizm” zmian paraliżuje, oducza zadawania pytań.

Podobnie jak Amerykanie i my miewamy jednak ogromne kłopoty starając się ją zrozumieć skażeni determinizmem, nieprzyzwyczajeni do myślenia prospektywnego, nie potrafiący ekstrapolować nawet prostych trendów, a bez tego wszystkiego nie można mówić o zrozumieniu, wyjaśnieniu i preparacji działań w imię przyszłości, takich działań, jakie mogą ją kształtować w pożądanych kierunkach. Brak umiejętności przewidywania przekłada się na niemoc strategiczną i nietrudno zauważyć, że w teraźniejszości globalizacji dominują działania doraźne, chaotyczne, a takie nie gwarantują powodzenia, czyli nawet częściowej kontroli procesów i ludzi je animujących. Czynnikiem znaczącym jest także, poza falsyfikowaniem, pomniejszanie, a nawet lekceważenie problemów tworzonych przez globalizację. A są one co najmniej ogromne, czego poświadczeniem są kryzysy funkcjonalne gospodarek narodowych, które będą się eskalowały i stanowiły coraz to nowe zagrożenia. Globalizacja jest jakby tłem okresu przejściowego, który – zdaniem H. Kissingera – może potrwać znacznie dłużej niż się sądzi, co optymistyczne nie jest, acz Kissinger oparł owo przekonanie tylko o intuicję¹³.

¹² A.D. Handler, B. Mazlish, *Leviathans. Multinational Corporations and the New Global History*, Cambridge 2005, s. 217.

¹³ H. Kissinger, *Dyplomacja*, Warszawa 1996, s. 896.

Poza tym ona cały czas generuje Nowe. Oznacza nowe przestrzenie działania, nowe granice, nowe role, zasoby, sprzeczności i konflikty, których nawet nie antycypowaliśmy i teraz czujemy się zagubieni podwójnie poszukując rozwiązań i najczęściej spotykamy takie, jakie sprawdzały się w przeszłości, co nie gwarantuje sukcesu¹⁴. Ci, którzy stykali się z pogłębionymi, poważnymi dysputami o globalizacji mogą czuć strach, spodziewać się nowych, codziennych problemów zamiast spełnienia.

Dzieli się ją z nawyku na kilka postaci, opisuje na wiele sposobów i mityzuje, zwłaszcza w polityce, co z drobiną sarkazmu konstatowali autorzy kontrowersyjnej pracy: „Politycy niczym Humpty-Dumpty wykorzystują to słowo nadając mu takie znaczenie, jakie im aktualnie odpowiada”¹⁵. Przez takie postaci rytualizacji globalizacja zdaje się nam tym, co jest tu i teraz i zwykle nie zastanawiamy się nad jej konsekwencjami, jakoś adaptując się do nowych. Pytani o globalizację studenci poprzestają na ogólnikach bez cienia emocji. Nie wydaje się im, by miała jakikolwiek wpływ na ich przyszłość, a z pewnością mieć będzie niemały. Co smutne, nawet oni nie zmierzają się z nią, nie spróbują jej ukierunkować z tak wykształconymi nawykami. To już wygląda na pokłosie braku nie tylko umiejętności myślenia perspektywnego, ale analizowania i diagnozowania zjawisk i procesów. Umiejętności odwzorowania, jakie zdobywają na studiach to zdecydowanie za mało na czas przemian.

Wedle wielu teoretyków uważających globalizację za konieczny etap rozwoju, który musimy przeżyć, dziś pojawił się czwarty wymiar przestrzeni społecznej w postaci takich uwarunkowań globalnych, które są pozbawione miejsca, dystansu. Metaforycznie interpretujący ją teoretycy powiadają z emfazą, że już nie będzie więcej „tam”, a tylko „tu”, co oznacza i wiele i nic¹⁶. Inni zaś artykułują przekonanie, że globalizacja jest dobra dla wszystkich, że jest manifestacją ludzkich zdolności tworzenia i chęci konsumpcji, że nie zostanie zatrzymana przez polityków i biurokratów marzących ponoć o tym, by zahamować przepływ kapitałów, technologii i informacji¹⁷. Trudno zrozumieć takie insynuacje wyznawców globalizacji, bo ani politycy, ani biurokraci nie są hamulcowymi ani twórcami globalizacji, a raczej pasażerami na gapę.

Wydaje się im, że szansa moderowania zjawisk globalizacyjnych przed politykami była, ale w odpowiednim czasie rządy państw silnych

¹⁴ U. Beck, *Władza i przeciwwładza...*, s. 23.

¹⁵ J. Micklethwait, A. Wooldridge, *Czas przyszły doskonały*, Poznań 2003, s. 34.

¹⁶ S. Barwell, K. Bowles, *Border Crossing*, [w:] *Cyberculture Reader*, New York 2000, s. 702.

¹⁷ *Partners in Prosperity*, the Report of the Twentieth Century Fund Task Force on the International Coordination of National Economic Policies, New York 1991, s. 35.

nie chciały kształtować tego procesu w pożądanym kierunku, a odwrotnie, postawiły na żywiołowość, wolną grę nieznanymi sił¹⁸. Nie jesteśmy tylko pewni, czy taką szansę w ogóle kiedyś dostrzegano. Jeśli w literaturze pojawiło się tak niewiele przestróg przed negatywnymi skutkami, to czy możemy mniemać, iż dostrzegali to politycy? W to można co najmniej wątpić, jeżeli nie zauważamy konkretnych działań zapobiegających niepożądanym skutkom. To – zdaniem tych niewielu autorów przestróg – właśnie politycy i biurokraci, przyzwyczajeni do inercji, niekompetentni, nie chcą zamykać drogi do „lepszego świata”, czekających na nas rzekomo za progiem naszego już tysiąclecia dzięki sile, jaką jest globalizacja za sprawą tej naturalnej inercji, niekompetencji, ale tej już nie nazwiemy „naturalną”. Tego nie da się podeprzeć mocnymi argumentami, ale takie właśnie sugestie o nadchodzeniu lepszego świata przesycają także enuncjacje publicystów, co nie może dziwić, gdyż oni w większości są beneficjentami globalizacji, a poszukując winnych zła, jakie pojawia się wraz z globalizacją odnajdują tam, w strukturach państwa oskarżając je o całe zło. Zwykle przywołują przykłady ludzi i państw, które wykorzystały szanse stworzone przez globalizację zachwycając się Chinami, Indiami, Brazylią nie chcąc uważać przegranych, a tych jest więcej niż rzekomych beneficjentów.

Zadeklarowani jej zwolennicy są skłonni traktować nasz czas jako nową epokę w dziejach człowieka, otwarcie drogi do społeczeństwa globalnego, powszechnego dobrobytu, kultury uniwersalnej. W tym szeregu nie brakło „fałszywego proroka” F. Fukuyamy, który twierdził, że nie ma cywilizacji, która nie korzystałaby z dobrodziejstw procesów globalizacyjnych nie konkretyzując takich sugestii, bo to byłby prawdziwy kłopot¹⁹. Zdaje się, że tak przejawia się ten narcyzm kulturowy Zachodu, to poczucie wyższości nad innymi cywilizacjami, które każe traktować globalizację i marsz korporacji jak misję cywilizacyjną²⁰. Zwłaszcza ci wyznawcy, którzy zwracają uwagę na aspekty ekonomiczne, sądzą, że globalizacja jest tożsama z podnoszeniem stopnia efektywności gospodarczej, a także stopnia korzyści, jakie, jeśli nie dziś, to w niedalekiej przyszłości, czekają wszystkie kraje. Globalizacja to dla nich większy rynek, większy asortyment towarów i usług, międzynarodowy podział pracy, a poza tym racjonalny, bo przecież wymuszany argumentami ekonomicznymi.

Racjonalne są dla nich szaleństwa z cenami ropy windowanymi przez traderów reprezentujących kapitał finansowy, zalew rynków eu-

¹⁸ Ch. Greefe, M. Greffrath, M. Schuman, *Czego chcą krytycy globalizacji*. ATTAC, Kraków 2004, s. 35.

¹⁹ F. Fukuyama, *Koniec historii*, Poznań 1996, s. 190.

²⁰ M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, s. 20.

ropejskich przez fatalnej jakości towary z Chin i innych krajów-producentów na zlecenia korporacji, ceny na wiele artykułów zbijane poniżej kosztów produkcji w interesie konsumentów krajów bogatych. Z uporem powtarzają, że to właśnie ta konieczność, zdeterminowana „żelaznymi prawami” ekonomii. Tacy komentatorzy przyjmują postawy zdecydowanie wyznawcze nie chcąc zauważać choćby i tego, że globalizacja to wir stworzony przez najbogatsze kraje, a właściwie ich elity finansowo-przemysłowe i to one, nie państwa, są największymi beneficjentami nie zamierzając dzielić się zyskami z innymi powracając do złotych zasad „wilczego kapitalizmu”. Biednym grozi jeszcze większa bieda i jej eskalacja jest czymś, co można ekstrapolować na kilka następnych lat, a może dziesięcioleci. Bogaci co rusz powtarzają, że globalizacja jest środkiem zbawienia dla krajów biednych, ale gorsety tym biednym przez nich narzucane są pozbawione zasadności, skrupułów, służą przede wszystkim im samym²¹. Nierzadko powiada się z sarkazmem, że bogaci mają coraz więcej pieniędzy, a biedni coraz więcej dzieci. Za sprawą globalizacji ci drudzy mają także coraz więcej nadziei i coraz więcej złości, gniewu, co rodzi zjawiska będące już poważnymi zagrożeniami asymetrycznymi. Wydaje się, że ten bunt będzie się eskalował i zagraża erupcją, co nie jest niemożliwe.

Traktując globalizację jako koherencję wszystkich dziedzin życia, jej adherenci (którzy zdają się nam postmodernistami, choć chyba nikt nie wie, czym jest postmodernizm), łączą ją z ideami społeczeństwa informacyjnego i niemal proroczo zapowiadają nadejście Nowej Gospodarki i Końca Pracy, tworząc nowe mity zbawienia skwapliwie rytualizowane nie tylko przez media, ale i część świata nauki. J. Riffkin, A. Schaff, czy E. Roullani głoszą, że rozwój technologiczny znosi wszelkie antagonizmy między kapitałem a pracą. Te antynomie przewyżcza Nowa Gospodarka, czyli te działy, które są powiązane z nowymi technologiami informacyjnymi i są zarazem forpocztami postkapitalizmu.

Wedle tych teoretyków zwycięstwo Nowej Gospodarki spowoduje minimalizację zapotrzebowania na klasyczną siłę roboczą i powstanie nowych proporcji ludzi pracujących i nie za sprawą braku odpowiednich kompetencji. Koniec Pracy ma oznaczać prawdziwy koniec dla nawet 80% społeczeństwa, dla ludzi zbędnych z ekonomicznego punktu widzenia, choć takie szacunki wyglądają na prowokacje, nierzadkie w naukach społecznych naszego czasu. Tacy obywatele znajdują się na łasce (i niełasce) państwa, które zapewne niedługo odrzuci jakiegokolwiek koncepcje państwa dobrobytu i zanoszą się na to, że odrzucić musi ze względu na potęgującą się, funkcjonalną słabość. Czasami trudno zrozumieć

²¹ J. Stiglitz, *Fair trade. Szansa dla wszystkich*, Warszawa 2007, s. 35.

optymizm uczonych głoszących takie koncepcje, widać bowiem, że będąc ludźmi wiary wierzą w to, że niejako automatycznie problem tych ludzi zbędnych rozwiąże się sam, jak tysiące wielkich problemów ludzkości, choć te przecież nigdy nie rozwiązywały się same, choć czasami tak się zdawać może, ale tak się tylko zdaje. Oczywiście, także wedle nich, jest to proces całkowicie „obiektywny” i winnych znowu winniśmy szukać nie w państwie i jego instytucjach, nie w praktyce zachłannych korporacji i banków, ale w transcendencji.

Globalizacja bywa najczęściej postrzegana jako rodząca się dominacja rynku światowego nad sferą polityki i bywa sprowadzana tylko do sfery ekonomii, jakby nie miała przełożenia na politykę, inni zaś orientują się na holistyczne jej ujmowanie powiadając, że jest to proces umiędzynarodowienia wszystkich aspektów życia człowieka i często na tym poprzestają zauważając choćby, że mieliby jakieś problemy z uzasadnieniem tego umiędzynarodowienia politycznego, a inni jeszcze utrzymują, że globalizacja to homogenizacja, uniwersalizacja zachodnich struktur, postaw, widząc to w kontekstach kulturowych będących efektami „kreolizacji” (U. Hannerz) lub „hybrydyzacji” (J. Piederse)²². Nietrudno zauważyć, że jeszcze nie określono jej istoty i myślimy tu o jej treściach, nie formach, a bez tego nie można mówić nie tyle o terapiach, co o stawianiu choćby pobieżnych diagnoz. Musi budzić zainteresowanie, zwłaszcza jej ekonomiczne aspekty, jeśli zważymy, że już ponad 40% produktu światowego brutto przypada na transnarodowe podmioty funkcjonujące na rynku światowym, a 60% światowego produktu brutto jest poddane procesom związanym z globalizacją ekonomiczną. Nadto, w transferze globalnym, zdominowanym przez korporacje, znalazło się około 80% handlu światowego i w podobnej wielkości finanse światowe. Pomędzy 100 ekonomikami na świecie ponad połowa jest korporacyjna, nie krajowa i proporcje między nimi z roku na rok zwiększają się na korzyść korporacji²³. Dla 2 tysięcy największych korporacji pracuje około 350 milionów ludzi²⁴. To tylko wrywkowe dane, ale one choć trochę potwierdzają sugestie, że z roku na rok zwiększa się także ich poczucie siły i bezkarności, co także ma swój wpływ na politykę. Co do tego zaś, że ekonomia determinuje politykę nie musimy się przekonywać.

Globalizacja w takiej postaci, z jaką stykamy się dzisiaj, nie pojawiła się *ex nihilo*, intensywne procesy globalizacyjne zauważano po

²² J. Piederse, *Globalization as Hybridization*, [w:] *Global Modernities*, ed. M. Featherstone, London 1995, s. 99.

²³ T. Hartmann, *Unequal Protection. The Rise of Corporate Dominance and the Theft of Human Rights*, New York 2004, s. 37.

²⁴ D. Rothkopf, *Superclass. The Global Power Elite and the World they are Making*, New York 2008, s. 35.

okresie załamania gospodarczego początku lat 70., choć spotykamy się z sugestiami, że taka globalizacja istniała „od zawsze” albo takimi, których autorzy widzą ją już w trzeciej i czwartej dekadzie XX wieku łącząc ją ze śmielszymi próbami usamodzielnienia się korporacji, zwłaszcza w Stanach. Takie „odkrycia” są swego rodzaju pochodną niemocy w wyjaśnianiu, gdyż analitycy chcą podpierać swoje rozpoznania nowymi hipotezami, a o takie najłatwiej i to niepokoi, zwłaszcza gdy wielość hipotez nie owocuje pytaniami badawczymi odsłaniającymi przesłanki do ryzykownych nieraz wniosków. Wydaje się jednak, że to kryzys lat 70. wymusił coraz to bardziej agresywne formy konkurencji podmiotów gospodarczych, a rewolucja technologiczna, także będąca swoistym owocem kryzysu, inspirowała radykalną transformację sposobów produkcji i akumulacji kapitału przekładając się na znaczące ograniczenia w stosowaniu klasycznej siły roboczej. To wszystko, przy wzięciu pod uwagę presji kapitału finansowego i inwestycyjnego, wymusiło na Reaganie kroki zmierzające do pełnego uwolnienia korporacji²⁵. Zastanawiać może także akceleracja globalizacji po rozpadzie bloku socjalistycznego i stabilizacji politycznej świata na innym poziomie, a o prawdziwym przyspieszeniu procesów możemy mówić po roku 1989.

Nosicielami procesów globalizacyjnych w warunkach świata unipolarnego stały się firmy ponadnarodowe. Uniezależniające się niekiedy daleko od państw, przez naciski polityczno-finansowe, wymuszały nowe postacie konkurencji, tworzyły mechanizmy korupcyjne, posuwały się także do przemocy chcąc ukształtować pożądany przez siebie profil rynku, sposoby konsumpcji, powodując się „korporacyjną mistyką” opieraną na wartościach obcych kulturze Zachodu – zauważał trzeźwy analityk, choć trudno się z takimi uwagami godzić, bo takie działania są emanacją kultury Zachodu²⁶. One cały czas dążyły do spełnienia się w pełnej niezależności determinowane logiką zysku, integralną częścią owej „kultury” i uwolnione poczęły tworzyć własny świat oparty na wartościach starego, „wilczego” kapitalizmu inspirując erozję starych wartości demokratycznych, bo te są im tylko zawadą. Chyba sporo racji ma D. Korten powiadający, że „syrena kapitalizmu przywdziewa szaty rynku, demokracji i powszechnego dobrobytu, jest ona jednak ich śmiertelnym wrogiem”²⁷ i mający na myśli postkapitalizm.

Sama struktura przedsiębiorstwa kapitalistycznego wręcz wyklucza formy demokratyczne i starczy spojrzeć na jakąś firmę, by przekonywać się, że ta symbioza kapitalizmu i demokracji w ramach państw narodowych jest wymuszana, była wymuszana od czasu, w którym powstawały

²⁵ J. Hagstrom, *Beyond Reagan*, New York 1988, s. 17.

²⁶ Ch. Derber, *Corporation Religion*, New York 2000, s. 119.

²⁷ D.C. Korten, *Świat po kapitalizmie*, Łódź 2002, s. 47.

wielkie molochy kapitalizmu. Dziś one, jako nadnarodowe korporacje nie rzuciły wyzwania państwu narodowym, jak się czasami twierdzi, one toczą z nimi wojnę bez brania jeńców, doprowadzając do sytuacji „rządzenia bez rządu” – jak ze sporą dozą przesady, nazywał politykę korporacji J. Rosenau²⁸. Bodaj ostatni apostołowie ingerencji państwa w ich sprawy próbowali dokonać cudu w czasie prezydentury Clintona, ale to się nie udało nawet w części, nie powtórzyli częściowego sukcesu Brandeisa walczącego z korporacjami za prezydentury Wilsona²⁹.

Uniezależnienie wielkich korporacji od państw-macierzy (o ile można mówić o takich mając na uwadze ich wielonarodowość) oznaczało przede wszystkim niezależność w działaniach wobec państw eksplorowanych przez nie gospodarczo, łatwo bowiem zauważyć, że rząd amerykański (od Reagana) i brytyjski (od Thatcher) czyniły wiele, by zapewnić korporacjom jak najdalej idącą swobodę na rynkach międzynarodowych nie obawiając się o niekorzystne dla państwa i obywateli efekty³⁰, a konsekwencje dla budżetów są oczywiste, bo dziś to korporacje decydują o tym, czy i gdzie mają lokować inwestycje, gdzie mają płacić podatki, których, rzecz jasna, płacić nie chcą nikomu³¹. Wedle starego paradygmatu ekonomia była kluczem do zrozumienia polityki i pozornie tak ją pojmowano, uwolnione korporacje miały być politycznymi forpocztami, strażami przednimi państw-macierzy realizującymi „politykę”. Wychodząc z niego także utrzymywano, że są to działania zbawcze dla wszystkich, zgodne z liberalnym oglądem świata, co dla przywołanych wyżej teoretyków i zarazem krytyków globalizacji jest „czystą kpina”.

O pogłębiającej się słabości państw doby globalizacji może świadczyć także to, że działalność MFW, Banku Światowego, OECD jest podporządkowana interesom najbogatszych i najsilniejszych i nie służy biednym – konstatuje wielu obserwatorów procesu, a danych potwierdzających takie konstatacje nie brakuje. Nadto, korporacje zdecydowanie usuwają wszelkie bariery utrudniające ich działalność. Między innymi MFW i Bank Światowy opóźniły i redukowały pomoc dla kilkudziesięciu najbiedniejszych krajów, „opornych” wobec procesów globalizacyjnych, a w praktyce oznaczało to wymuszenia ograniczające drastycznie suwerenność tych państw, a dodajmy, że takich ustaleń dokonano w 1991 roku³². One sprawiają, że globalizacja rozumiana jako

²⁸ S.J. Kobrin, *Multinational Corporations. The Protes Movement and the Future of Global Governance /w/ Leviathans. Multinational Corporations and the New Global History*, eds A.D. Chandler, B. Mazlish, Cambridge 2005, s. 233.

²⁹ J.P. Krugman, *The Age of Diminished Expectations*, Cambridge 1995, s. 22.

³⁰ D.C. Korten, *When Corporations Rule the World*, San Francisco 2001, s. 319.

³¹ N. Hertz, *The Silent Takeover. Global Capitalism and the Death of Democracy*, New York 2003, s. 63.

³² *Nasza wspólna przyszłość*, Raport Światowej Komisji do Spraw Środowiska i Rozwoju, Warszawa 1991, s. 39

wymuszenia przez wielkie korporacje kształtuje marginalizację – tak uważał polski socjolog³³ idąc za wieloma badaczami nie obawiającymi się o podejrzenia o alterglobalizm, czy o podobne grzechy.

Siła, ekspansjonizm z jednej i straty społeczne z drugiej strony, biorące się z działalności korporacji rosną z roku na rok. Co rusz spotykamy się z zaburzeniami ekonomicznymi będącymi dziełem korporacji wielkich i małych, zwykle wspierających się na każdym froncie wtedy, kiedy zapewnia to obopólne korzyści. Wspomnieliśmy już o cenach ropy, ale spójrzmy także na praktykę polskich banków, które przy wsparciu rządu rozkręciły budowlany boom windując ceny mieszkań i potęgując uzależnienie milionów kredytobiorców o dziesiątki procent w skali jednego roku. Zdawać się może, że takie machinacje znajdują się daleko od głównych nurtów globalizacji, ale chyba możemy je nazwać formą spekulacji globalizacyjnej, bowiem te właśnie procesy, znacznie osłabiające państwa, umożliwiły i uprawniły takie zachowania. Przy ich uwzględnieniu marzenia przeciętnych ludzi o stabilizacji na wysokim poziomie pozostaną tylko marzeniami, a ryzyko życia na kredyt będzie się potęgowało, bo w starciu z finansowym molochem szanse pojedynczego obywatela są znikome. Biorąc kredyt na ustalonych warunkach już teraz możemy spodziewać się, że jedna strona ich nie dotrzyma i zostanie bezkarna, choćby działała poza prawem.

Miał swoje racje L. Thurow, kiedy mówił, że zwycięzca bierze wszystko i tę starą prawdę potwierdzają triumfujące korporacje, które zmieniają nie tylko reguły gry ekonomicznej, ale także struktury normatywne, symboliczne³⁴. Mają takie racje ci, którzy, jak N. Chomsky, powiadają, że w globalizacji profity są indywidualne, a koszty społeczne, a to musi determinować radykalne zmiany społeczno-polityczne³⁵. Przekonują się o tym także najbogatsi. Dla wielu Amerykanów częścią ich życia stały się długi, dłuższy tydzień pracy i brak miejsc pracy³⁶, a amerykański sen zaczyna zamieniać się w koszmar po kryzysie z września 2008, choć jest to koszmar bogatych. A jeżeli tak wygląda koszmar bogatych Amerykanów, to jak mogą wyglądać koszmary biedaków?

Na niewiele zdają się inicjatywy, choćby ONZ, które przyniosły umowny efekt w postaci Porozumienia Globalnego między Organizacją a 50 wielkimi korporacjami, w tym finansowymi. Przyjęte na szczycie milenijnym we wrześniu 2000 roku pakiety przewidywały m.in. redukcję o połowę zadłużenia krajów najbiedniejszych do roku 2015 oraz działania na rzecz poprawy stanu zdrowotności w krajach biednych.

³³ E. Wnuk-Lipiński, *Świat międzyepoki*, Kraków 2005, s. 247.

³⁴ L. Thurow, *Przyszłość kapitalizmu*, s. 36

³⁵ N. Chomsky, *Class Warfare. Interviews with Dawid Barsamian*, Monroe 1996, s. 42.

³⁶ T. Hartmann, *Unequal Protection*, s. 191.

Wielu uczestników szczytu akcentowało przekonanie, że takie deklaracje służą tylko pacyfikowaniu nastrojów w krajach narażonych na prawdziwą agresję „wilczych” korporacji i podówczas nie brakowało głosów żądających „ucywilizowania” procesów globalizacyjnych przez instytucje międzynarodowe póki jest to jeszcze możliwe. Przy czym warto przypomnieć, iż właściwie powtarzano tylko stare postulaty autorów spod znaku Klubu Rzymskiego z lat 70., a jeszcze wtedy można było myśleć o właściwej prewencji, ale nie ze strony instytucji międzynarodowych, tylko najsilniejszych państw działających wspólnie, bo dziś jest za późno na działania pojedynczych podmiotów, choćby najsilniejszych. Analitycy nie mają wątpliwości, że marzenia U. Hannerza o integracji i komplementarności centrum i peryferii są tylko marzeniami albo wyznaniem wiary. Peryferie świata powoli zamieniają się w pustynię, a centrum staje się twierdzą dobrobytu. Animatorzy globalizacji są pewni wygranej, czyli pełnej dominacji i nie pytają o to, co będzie z przegranymi³⁷.

Ale co może oznaczać ich pełne zwycięstwo? Czym być może to spełnienie korporacji? Pojawiają się pytania o to, czy stworzą realny *global governance* i przejmą władzę wraz z jej atrybutami? Na razie nie wydaje się to ani możliwe, ani pożądane przez nie same, choć dysponują ogromnymi potencjałami, ale naturalne jest, że nie chcą tracić energii i środków na tworzenie nowych ośrodków władzy, a potem, raczej nieuniknioną konfrontację z podmiotami państwowymi, które są przeciw ich w miarę posłusznymi narzędziami. Dysponują siłą polityczną, tą miękką i to im jeszcze wystarcza³⁸. Nie wydaje się także, by sprawdziły się profecje L. Thurowa, który swego czasu marzył o odrzuceniu idei wzrostu gospodarczego jako imperatywu i inicjowaniu równowagi między niesymetrycznymi podmiotami gospodarki światowej, co miałoby zaowocować skuteczną walką z nędzą, z wykluczeniem słabych. W naszym czasie żadne ograniczenia, etyczne czy prawne nie powstrzymają korporacji przed eksploatacją wszystkiego i wszystkich w imię bogactwa dla siebie i swoich właścicieli – to zdanie innego analityka³⁹. Thurow wspominał o erze globalnych regulacji, ale pojawia się pytanie o to, czy dziś istnieje siła zdolna okiełznać korporacje. Przypominając sobie przegraną walkę z monopolami toczoną przez obu Rooseveltów w Stanach możemy być co najmniej sceptyczni, ale tu sam sceptycyzm nie wystarcza, musimy zadawać sobie pytania o przyszłość. Tu raz jeszcze

³⁷ R.B. Reich, *Praca narodów. Przygotowanie się do kapitalizmu XXI wieku*, Toruń 1996, s. 245.

³⁸ N. Hertz, *The Silent Takeover*, s. 7.

³⁹ J. Bakan, *Korporacja, Patologiczna pogoń za zyskiem i władzą*, Warszawa 2006, s. 132.

zauważmy ten obezwładniający reentywizm. Problemy uważane za małe (zwykle jeszcze pomniejszane) są odsuwane na bok, choć nawet próba prostej ekstrapolacji niektórych trendów wskazuje, iż za jakiś czas staną się ogromne.

Mając na uwadze ich siłę nie wydaje się, by państwa były zdolne do okiełznania samowoli korporacji, nawet przy założeniu dobrej woli wszystkich znaczących podmiotów życia międzynarodowego i zgodzie na wspólne działania. Także ONZ, widziana przez niektórych jako czynnik rządu globalnego, nie jest i nie będzie tą siłą. Amerykańscy neokonserwatyści z Kristolem na czele swego czasu łudzili się, że mogą to być Stany, choć ich projekt „Nowego Amerykańskiego Wieku” miał raczej na celu otoczenie opieką i wspomaganie korporacji z kapitałem amerykańskim, jakby naprawdę potrzebowały takiej opieki⁴⁰. Oni uważali jednak, że globalizacja ekonomiczna nie tworzy zintegrowanego, samoregulującego się systemu zdolnego do zachowania stabilności i sądzili, że uda się stworzyć sieć sojuszków państw i korporacji, jaka zapewni obopólne korzyści⁴¹. W takim kształcie globalizacja mnoży zagrożenia dla państw, ale one, przy pomocy korporacji, jeszcze doceniających ich opiekę, jeszcze jakoś sobie z tym radzą.

Działające na wielu rynkach, nastawione na zysk korporacje, z konieczności zmierzają do ich ujednolicenia dążąc zwykle do monopolizacji danego rynku, a chwytliwe hasła liberalizmu rynkowego zwykle bywają sztafażami tworzonymi przez kooperujące z finansowymi i przemysłowymi korporacje medialne, które skutecznie i nieodpowiedzialnie zmieniają „kulturową ekologię świata” – jak przed niemal trzydziestu laty konstatawał teoretyk⁴². Zasadą naczelną każdej korporacji, medialnych nie w ostatku, jest stara maksyma wczesnego kapitalizmu i maksymalizacja zysku za wszelką cenę odsuwa na plan trzeci koszty społeczne, polityczne, co w naturalny sposób powinno konfliktować je z władzami państw narodowych i wielkimi grupami ludzkimi, a tymczasem te konflikty jakoś się rozmywają, a dzięki mediom winni są nie konkretni ludzie a zjawiska wręcz transcendentne, czyli kryzys, transformacja itp. Zwolennik mitu „dobrej” globalizacji twierdzi, że obecność korporacji ponadnarodowych, zwłaszcza w opresyjnych systemach politycznych, prowadzi do ich stopniowej demokratyzacji, a to dlatego, że firmy te są rzekomo bardzo wrażliwe na krytykę zachodnich konsumentów⁴³.

Nie mamy wielu poświadczeń takich zachowań, a korporacje o wiele lepiej czują się w reżimach autorytarnych z prostego względu. W ta-

⁴⁰ R. Singer, *Jeden świat. Etyka globalizacji*, Warszawa 2006, s. 9.

⁴¹ J. Staniszkis, *Władza globalizacji*, s. 10.

⁴² H. Mowlana, *Global Information and World Communication*, New York 1986, s. 83.

⁴³ J. Norberg, *Spór o globalizację*, s. 248.

kich o wiele łatwiej dogadać się z wąskimi elitami oferując im znacznie mniej niż w demokracjach i w znacznie prostszy sposób. A jeśli już pojawiają się konflikty na tle transferu korupcyjnego, gasi się je przy pomocy większych stawek korupcyjnych, nacisków politycznych i manipulacji opinią publiczną, co nie jest zbyt trudne, jeśli zważymy, że elity polityczno-przemysłowo-finance są właściwie jedną, a manipulacja odbiorcami przesłań medialnych nie jest w naszym czasie sprawą skomplikowaną. Łatwo manipulować tak zwaną opinią twierdzeniami o koniecznościach ekonomicznych, „obiektywności procesu”, nieodwracalności zmian, a nawet mali beneficjenci globalizacji, w obawie przed utratą statusów, chętnie rytualizują takie przekazy obawiając się losu zupełnie wykluczonych, którzy w części pogodzili się z końcem marzeń o rajach utraconych nie porzucając marzeń o zbawieniu, spełnieniu w rzeczach.

Wielu obserwatorów zjawisk i procesów ponowoczesności, niekiedy dalekich od postaw alterglobalistycznych, nie ma wątpliwości co do tego, że korporacje są rozsądnikami amoralizmu politycznego na skalę lokalną i globalną, uniemożliwiają bowiem hamowanie ucieczki kapitału, profesjonalistów, uciekają przed podatkami w krajach, w których inwestują w bezwzględny sposób wykorzystując siłę roboczą. Nie wspominały już o ich zachowaniach w krajach trzecich, gdzie przyjmowane są z otwartymi ramionami przez rządy mające nadzieje na industrializację imitacyjną i transfery korupcyjne. Efektami są wielkie aukcje własnych obywateli, rosnąca korupcja, uzależnienie władz lokalnych od sponsorów i w efekcie, jak zauważała to z dużą dozą emfazy N. Klein: „walka z nędzą rodzi jeszcze większą nędzę”⁴⁴. Podobne zjawiska możemy zauważyć także w Polsce. Być może nie jesteśmy krajem „trzecim” wedle siebie, ale dla korporacji?

Nie tylko autorzy reagujący emocjonalnie na zjawiska globalizacji poświadczają rosnące marginesy nędzy zauważając w tym realne niebezpieczeństwa dla sytego, bogatego, białego świata, o czym jeszcze wspomnimy zbliżając „religie uciśnionych” i poszukujących dróg zbawienia w doczesności. Tego rodzaju supozycje stają się coraz bardziej powszechne, a ukryć ich nie można, bo nie da się ukryć marginesu nędzy, który, według J. Stiglitz, wzrósł w ostatniej dekadzie wieku o około 100 milionów ludzi⁴⁵. Inni komentatorzy, posługując się w miarę dokładnymi kwantyfikatorami, dodają że nigdy jeszcze różnice między biednymi a bogatymi nie były tak wielkie. Jeszcze w roku 1960 przeciętny dochód na głowę mieszkańca 1/5 najbiedniejszych krajów

⁴⁴ N. Klein, *No logo*, Warszawa 2004, s. 224.

⁴⁵ J. Stiglitz, *Globalizacja*, Warszawa 2005, s. 23.

był trzydziestokrotnie niższy od dochodu mieszkańca krajów bogatych, a dziś jest niższy o około 80 razy⁴⁶. Taki trend wydaje się stabilny i zapewne będzie źródłem nowych koszmarów.

Konsekwencją tak wielkich dysproporcji jest zauważalna od kilku dekad „rewolucja rosnących oczekiwań”, która już dziś owocuje zagrożeniami asymetrycznymi i falami imigrantów do krajów bogatych, a masowa imigracja to także spore zagrożenie. Mityzowany przed ponad trzydziestu laty konflikt między Południem a Północą dziś dopiero staje się rzeczywistością i nie jest to ani raczej nie będzie konflikt zbrojny. Biedni nie przestaną marzyć o swoich rajach odzyskanych, a takie marzenia, takie iluzje posybilne rodzą kroki desperackie, o czym bogaci nie chcą wiedzieć mając swoje iluzje. Poświadczeniem takiego stosunku do biednych jest choćby miejsce nędzarzy w mediach albo raczej jego brak. Setki razy częściej oglądamy rytuały i celebry z życia bogatych niż wstrząsające obrazy umierających z głodu. Ale te media nie mogą traktować świata inaczej, jeżeli służą kulturowemu imperializmowi uniwersalizującemu doświadczenia grupy dominującej i ustanawiają je jako normy. Dość umiejętnie stworzyły społeczeństwo billboardowe, a tylko specjaliści wiedzą o tym, że kulturowe, toczone przez nie wojny, co zauważał jeden z nich, są brudnymi wojnami, jak partyzantka w dżungli i nie podlegają konwencji⁴⁷.

Problemy globalne współtworzone przez korporacje, wśród których najważniejsze zdają się: zagrożenie środowiska, ubóstwo, głód i choroby społeczne, dotyczą przede wszystkim kraje biedne. Pokłosem potęgujących się problemów tych odrzuconych, także w Azji, jest przecież terroryzm międzynarodowy. Na pierwszy rzut oka taki argument zdaje się nadużyciem, ale ideolodzy Al.-Kaidy i innych grup mówią cały czas o obronie wszystkich uciśnionych Azji i Afryki, wszystkim prezentują starą, millenarystyczną wizję Królestwa Bożego na ziemi po pokonaniu szatana. Tu mamy więcej paradoksów. Szatanem dla niedawnych sojuszników i uczniów są przecież nieodmiennie ewangeliczne, misjonistyczne Stany Zjednoczone, które jeszcze nie tak dawno sympatyzowały z ruchami narodowowyzwoleńczymi i nie budziły wrogości, ale zwykle sympatię w III Świecie⁴⁸. Byłe macierze kolonialne nie są nawet pomocnikami Szatana. To właśnie Amerykanie, nie Europejczycy z tych byłych macierzy kolonialnych są ucieleśnieniem zła i raczej nie pytają o to, dlaczego tak jest. Stany wciąż deklarują przyjaźń wobec tych, którzy kultywują podobne wartości, ale wiara w takie deklaracje zwątpiała

⁴⁶ Ch. Greefe, M. Greffrath, M. Schumann, *Czego chcą krytycy globalizacji*, s. 105.

⁴⁷ T. Sowell, *Is Reality Optional and other Essays*, Stanford University 1993, s. 79.

⁴⁸ J.S. Stoassinger, *The Might of Nations. World Politics in our Time*, New York 1986, s. 121.

zupełnie. Pytania o erozję tej wiary prowadzą czasami do odpowiedzi oczywistych, ale nie dla samych Amerykanów. Można sugerować, że Stany jako hipostaza Szatana to także pokłosie amerykanizacji kultury masowej, jej dominacji w krajach najbiedniejszych.

Wspominaliśmy o tym, że bieda rodzi desperację, a niewyobrażalna dla bogatych bieda niepojęta dla nas desperację ocierającą się o chęć unicestwienia tych nieczułych na krzywdę bogaczy. Kiedy pytamy o jej źródła odpowiedzi zdają się proste. Oto globalne dziś media zbliżają biednym świat zupełnie dla nich niepojęty z problemami równie niepojętymi, bo jakie mają bohaterowie sitcomów? Ci, którzy codziennie walczą o przeżycie widzą, dzięki TV, jakim jest świat gnuśnych sybarytów, tak inny od ich świata, rządzonego innymi wartościami, a nade wszystko, niepojęcie dla tych nędzarzy marnotrawny. Zawieść, zazdrość – te motory postępowania, jakich także zdajemy się nie doceniać – połączone z oczywistym pragnieniem lepszego życia wymagają skanalizowania w wyobrażeniach zbiorowych. Bogaci stają się coraz bardziej obcy i coraz bardziej znienawidzeni nie tylko dlatego, że są bogaci, bo pojawiają się pytania o to, czym kosztem. Biedni przypominają sobie historię i w wyobrażeniach zbiorowych pojawiają się sądy, że zwykła sprawiedliwość wymaga odpłaty, że bogaci mogą i powinni zrezygnować z części swego bogactwa i podzielić się z potrzebującymi, bo owe bogactwa zawdzięczają biedakom. Dla nich ci terroryści są często wojownikami o wolność, równość, sprawiedliwość. To, kim są to tylko punkt widzenia⁴⁹.

Nieprawdą jest, jak niefrasobliwie powiadają niektórzy, że ci nędzarze nie mają nadziei, mają jej bodaj więcej niż bogaci i taka nadzieja pcha ich do czynów, a są nimi albo próby ucieczki z piekła, albo walka z tymi ciemnymi, niepojętymi siłami, które tworzą ich piekło, a im tak łatwo ukazać postać szatana. Oni, poruszając się w innych kręgach wyobrażeń zbiorowych, po swojemu będą szukać sensu w tym świecie, będą szukać swoich miejsc z nadzieją na to, że je znajdą i takiej nadziei nie zaspokoja płonne obietnice, jakimi szafują bogaci. Taką walkę umożliwiają ci, którzy są „kapłanami religii uciśnionych”, że użyjemy tu metafory E. Hobsbawma. Nietrudno zauważyć, że przywódcy znaczących organizacji terrorystycznych, organizujący święte wojny, bardzo przypominają przywódców robotniczych połowy wieku XIX, choć to także może wydać się nadużyciem, a mimo to nasuwa się nieodparcie. Ale i nietrudno jednak zauważyć, że zwykle są idealistami, zwykle z bogatych rodzin, często intelektualistami nie czującymi bliskich więzi

⁴⁹ P. Bayley, *Terror in Political Discourse*, [w:] *Discourse and Contemporary Social Change*, eds N. Fairclough, G. Cortese, P. Ardiesone, Bern 2007, s. 53.

z tymi, o których dobro walczą, bo nie walczą o dobro tych prymitywnych, śmierdzących nędzarzy, ale o Dobro jako wartość, „sprawę” dającą powody do samopoświęcenia będącą dla nich formą spełnienia⁵⁰. A walcząc zapominają często, że kochając Człowieka nienawidzą ludzi, jak mówił B. Russell i w imię tego Dobra sieją zwykle zło najczęściej nie przysługując się tym, w imieniu których występują.

Osiągane „sukcesy” w walce z Szatanem jeszcze mocniej determinują fanatycznych idealistów, często oskarżanych o dewiacje psychiczne, ale to tylko poświadcza fakt, iż bardzo niewiele wiemy o psychologii terroryzmu⁵¹. Niekiedy terrorystyczne epizody bywają traktowane przez media jak wygrane bitwy przez jedną ze stron tej „bitwy dobra ze złem”, a samo podniesienie terroryzmu do rangi uniwersalnej siły instytucjonalizuje stan ciągłej wojny w skali globalnej i jest potrzebne politykom w realizacji wielu celów. Stworzeniem szlachetnej genealogii dla tej wojny jest także przeniesienie jej w huntingtonowskie wymiary „zderzenia cywilizacji”, co wydaje się nieporozumieniem, ale publicystom z musu musimy wybaczać wiele.

Nie wydaje się, by te, gromko okrzykiwane wojny z terroryzmem zakończyły się sukcesami państw i nie bardzo wiadomo, co mogłoby być takim sukcesem. To zagrożenie asymetryczne jest generowane nędzą, wielkimi nadziejami, a im przepaści między biednymi i bogatymi będą rosły, tym większe ilości desperatów obrócą się tam, gdzie popchną ich organizatorzy ich wyobrażeń zbiorowych, wiedzący jak poruszać się w ich przestrzeniach mitycznych. Nienawiść stała się naprawdę globalna i na lata zostanie źródłem buntu, a „ponieważ 95% światowego przyrostu ludności koncentruje się na najbiedniejszych obszarach globu nie ma już sensu pytać czy będą nowe wojny, ale jakiego rodzaju wojny”⁵². Takich niebezpieczeństw nie zauważają elity białego świata, które wybrały izolację i są gotowe płacić za nią wysoką cenę – zauważał Z. Bauman⁵³. Dziś dość łatwo izolować się tej większości mieszkańców w miarę sytego i zadowolonego społeczeństwa, ale w przyszłości nie zdołają izolować się od miliardów biedaków poszukujących swego miejsca w świecie.

Te „wojny” z terroryzmem chyba zakończą się tak, jak próby walki z międzynarodową przestępczością, rozkwitającą właśnie wraz z postępami globalizacji, co powinno zastanawiać i zastanawia tych, którzy utrzymują, że ta przestępczość jest „ciemną stroną globalizacji”⁵⁴. Z jed-

⁵⁰ M. Sageman, *Sieci terroru*, Kraków 2008, s. 120.

⁵¹ J. Horgan, *Psychologia terroryzmu*, Warszawa 2008, s. 52.

⁵² P. Martin, H. Schumann, *Pułapka globalizacji*, s. 35.

⁵³ Z. Bauman, *Globalizacja*, Warszawa 2000, s. 29.

⁵⁴ P. Williams, *Organizing Transnational Crime*, [w:] *Combating Transnational Crime Concepts. Activities and Responses*, eds P. Williams, D. Vlassis, London 2005, s. 66.

nej strony taki rozkwit stał się możliwy dzięki postępującemu upadkowi instytucji państwa, idącemu w parze z demoralizacją aparatu państwowego, bowiem jego części (urzędnicy i policja) poszukują zabezpieczeń codziennej egzystencji – zauważał amerykański badacz mający na uwadze państwo amerykańskie⁵⁵. Z drugiej strony przestępczości sprzyjają inne konsekwencje globalizacji i regionalizacji, czyli brak wielu barier. Taka przestępczość staje się dobrze zorganizowanym biznesem, a tylko nielegalny transport imigrantów to interes wart ponoć rocznie około 7 miliardów dolarów⁵⁶. Ostrożne szacunki wybitnego politologa sprzed dziesięciu lat wskazują na to, iż globalne podziemie zarabiało rocznie około 1,5 biliona dolarów⁵⁷, ale są to tylko szacunki, a w dodatku bardzo ostrożne, a chyba nigdy nie poznamy w miarę pewnych danych.

Wracając do rozsadników nowego ładu zauważamy, że nie brakuje takich teoretyków, którzy sądzą, że korporacje przyczyniają się do rozwoju dualnego, to znaczy inspirują rozwijanie branż będących ich domenami i tworzą przepaści między nimi a pozostałymi częściami gospodarek narodowych i nie sposób wymusić na nich symetrii działań strategicznych w skali jakiegoś państwa. Wniosek o powiększaniu przez nie nierówności w skali globalnej wcale nie jest nieuprawniony, bo wiele państw biednych odniosło jakieś korzyści z kooperacji z nimi, choć nie były to z pewnością gwarancje zrównoważonego rozwoju, jak twierdzi się przywołując przykłady Brazylii czy Chile. Niektórzy analitycy podkreślają i marzenia i dążenia korporacji do swoistej synergii, ale zdaje się, że tu pokładają wiarę w postmodernistyczne pół-prawdy i pół-kłamstwa wmontowanych w system korporacyjny mediów masowych, choć, zauważając ograniczenia podaży i popytu, zapewne będą musiały myśleć o kooperacji, ale najpierw między sobą, bo nie sądzimy, że zechcą szukać pomocy u państw przy rozwiązywaniu ich problemów wewnętrznych. One same próbują przekonywać, że czują się odpowiedzialne wobec społeczeństw, co zdaje się jednak być potwierdzeniem świadomości siły, a nie deklaracją powinności. Społeczna odpowiedzialność korporacji jest ich nową religią⁵⁸, ale bez religijności, czyli bez praktyki, jaka mogłaby przekonywać do dobrych intencji. Czasami niektóre korporacje czynią kroki, by poprawiać swój społeczny wizerunek akcjami charytatywnymi, ale jeśli zmierzmy wysiłki i efekty tych działań, będziemy niemile zaskoczeni ich „szlachetnością”⁵⁹.

⁵⁵ M. Glenny, *McMafia*, New York 2008, s. 58.

⁵⁶ P. Arlacchi, *The Dynamics of Illegal Markets*, [w:] *Combating Transnational Crime*, s. 11.

⁵⁷ A. Etzioni, *From Empire to Community*, New York 2004, s. 146.

⁵⁸ J. Bakan, *Korporacja*, s. 39.

⁵⁹ H. Glasbeek, *Wealth by Stealth. Corporate Crime, Corporate Law and the Perversion of Democracy*, Toronto 2002, s. 213.

Ekstrapolowane w dalszą przyszłość trendy zdają się wskazywać na to, że procesy globalizacyjne już zaowocowały skutkami chyba nie do odwrócenia. Największe korporacje już dysponują potencjałami dorównującymi wielu rozwiniętym państwom i naturalną konsekwencją, a nawet swoistym przymusem wzrostu potęgi będzie poszukiwanie form podmiotowości politycznej, co do tego nie mamy wątpliwości, a przesłanek do takich wniosków dostarcza praktyka „człowieka z Davos”. Takimi mocnymi przesłankami są choćby korporacje wojskowe pozostające od kilku lat w cieniu innych zjawisk naszego czasu. Mówiliśmy o tym, że korporacje gospodarcze wykorzystują struktury państwowe, ale tworząc wojskowe zdają się przygotowywać do samodzielnych poczynąń, innego poziomu upodmiotowienia. Niepokoić może fakt, że nie odnaleziono formuł detekcji, które mogłyby zapobiec wielu negatywnym skutkom globalizacji, niechcianym także przez działające w chaosie korporacje, które, mimo wszystko, wiele tracą na niemożności projektowania się w przyszłości. Być może taki stan rzeczy jest do pewnego stopnia pochodną ilości „wyznawców” globalizacji w środowiskach opiniotwórczych, którzy nie ograniczają się tylko do dodatniego wartościowania wielu zjawisk, ale falsyfikują je i mityzują służąc samouspokojaniu się. „Postęp”, kojarzony z procesami globalizacyjnymi, wiąże ręce politykom w sytuacji, w której rzekomo geoeconomia zastąpiła geopolitykę, jak widział to C. Jean⁶⁰.

Nierówności między państwami i całymi regionami nie są jedyną konsekwencją działań korporacji nastawionych przede wszystkim na zysk i zdeterminowanych w osiąganiu największej jego stopy. Raczej bez przekonania, ale mówi się także o tym, że większość zagrożeń stających dziś przed ludzkością to dzieło tych anonimowych sił, które przecież aż tak anonimowe nie są, choć być takimi chcą. Agresja bezdusznych, nie uznających powszechnie akceptowanych wartości, korporacji obraca się przeciw przyrodzie i człowiekowi, niszczy dorobek wielu pokoleń – to argumenty równie niekonkretne, jak i inne podejrzenia i oskarżenia zadeklarowanych przeciwników globalizacji. One jednak profilują kształty wyobrażeń zbiorowych, rodzą zbiorowe psychozy, które czasami uniemożliwiają przeciwstawianie się złym skutkom globalizacji. Eksperci i politycy zarazem (B. Kouchner) twierdzą, że choćby odrzucenie traktatu lizbońskiego przez Irlandczyków było konsekwencją kumulacji strachów przed globalizacją. Nieświadomi tego, nie wierzący, że to właśnie silna Unia może być skuteczną zaporą przeciw samowoli korporacji, odrzucili traktat mniemając, że sami poradzą sobie lepiej niż wspólnie z innymi i okazało się, że sami są bezradni.

⁶⁰ C. Jean, *Geopolityka*, Wrocław 2003, s. 24.

Krach giełdowy, pamiętany już tylko przez specjalistów, sprawił iż w świecie kapitalistycznej gospodarki doszło do swoistego zamachu stanu i przyspieszenia globalizacji poprzez przekształcenie się gospodarki finansowej w drażkę sterowniczą gospodarki światowej – uważa S. Salomon. Lotny, szybko przemieszczający się i z natury reproduktywny kapitał uniezależnił się od produkcji, wyrwał się spod kontroli państw i zaczął przemieszczać się wewnątrz państw i przez granice. Kapitał szukał nowych dróg reprodukcji przy pomocy ludzi zachowując się jak przysłowiowy leming, posłuszny jednak woli człowieka i zmieniał postać świata. Bezpaństwowe pieniądze zaczęły określać zachowania polityczne rządów, zmieniały parametry równowagi ekonomicznej i politycznej, bilanse siły w stosunkach międzynarodowych. Dla Salomona była to rewolucja dorównująca znaczeniem rewolucji przemysłowej i ten prowokacyjny sąd sprzed kilkunastu lat trzeba było w swoim czasie potraktować poważnie⁶¹. Dla G. Sorosa zaś był to początek jeszcze większego zagrożenia, kiedy mówił jeszcze w 1997 roku: „Chociaż zarobiłem fortunę na rynkach finansowych, teraz boję się intensyfikacji działań kapitału lesseferycznego. Głównym wrogiem społeczeństwa otwartego nie jest już komunizm, a kapitalizm”⁶².

Konsekwencją tej „rewolucji” – twierdził A. Toffler – był transfer władzy z rąk polityków w ręce ekonomistów i finansistów⁶³, nie mających żadnych zobowiązań społecznych i nie chcących ich mieć, dla nich kluczem do wszystkiego jest zysk⁶⁴ i w takich sądach widzimy zgodę wielu analityków. Coraz więcej kluczowych decyzji podejmowali nie pochodzący z wyboru członkowie klubu bankierów, nie mający żadnego zrozumienia dla konsumentów, biednych czy bogatych, co można było potwierdzać już w początkach kryzysu finansowego. Zakres kompetencji i działań banków centralnych, mogących sterować biegiem strumieni bezpaństwowych pieniędzy sprawił, że powierzano im coraz bardziej rozbudowane uprawnienia w sferze podejmowania decyzji stricte politycznych dotyczących wzrostu i recesji, wartości walut narodowych, regulacji finansowych określających, kto w społeczności zyska i kto straci. Dbający o anonimowość ludzie, selekcyonowani i w znacznej części reprezentujący sektor prywatny, regulują krwioobieg gospodarki światowej, sprawują nad nią kontrolę, sami niekontrolowani przez niekompetentnych polityków, o których już coraz częściej mówi się, że ich

⁶¹ S. Salomon, *Gra o przetrwanie*, Warszawa 2000, s. 130.

⁶² T. Hartmann, *Unequal Protection*, s. 245.

⁶³ A. i H. Toffler, *Revolutionary Wealth. How it will be Created and how it will Change our Lives*, New York 2006, s. 115.

⁶⁴ M. Kelly, *The Divine Right of Capital. Dethroning the Corporate Aristocracy*, San Francisco 2003, s. 45.

głównym celem jest tylko zaspokajanie oczekiwań wyborców⁶⁵. Zanik umiejętności rządzenia, tak zauważalny w demokracjach, sprawia, że elity polityczne nie są w stanie bronić interesów społeczeństw, a bezradne, ubezwłasnowolnione społeczeństwa same nie są już w stanie ich artykułować. Wiara w to, że będą dążyły do społecznego zbawienia, jest tylko wiarą, także w to, że społeczności same muszą zacząć myśleć o samoorganizacji i samoobronie, ale tu pojawia się pytanie o to, czy je na to stać i smutna odpowiedź nasuwa się sama.

Nie kwestionuje się tego, że proces globalizacji jest najbardziej zaawansowany właśnie na rynkach finansowych dbających o swoistą homeostazę. Liberalizacja przepływu kapitałów stworzyła nowe podstawy ich funkcjonowania. Wielkie przepływy kapitałowe, różnorodność transakcji, a także ogromna ilość pośredników (fundusze emerytalne, inwestycyjne) współtworzą ten wyalienowany rynek działający przy pomocy tak kruchego pieniądza elektronicznego⁶⁶. Zarządzający częściami rynku mogą swobodnie transferować kapitały, a kierunki ich przepływu bywają niekiedy niemożliwe do odgadnięcia i przez to umykają nie tylko fiskusom, co w oczywisty sposób przekłada się na konstrukcje budżetowe i w konsekwencji na nakłady na cele społeczne, a to odsuwa w przeszłość idee państwa dobrobytu w wielu krajach. Nieskoncentrowany rynek cechuje niestabilność i tu pojawiają się groźby kryzysów mogących zagrozić gospodarce światowej, a to za sprawą dominacji w alokacji czynników wytwórczych. Jakakolwiek kontrolę państw czy organizacji międzynarodowych uniemożliwiają „święte” prawa własności. Rozdrobnienie i umiędzynarodowienie pakietów własnościowych firm sprawia, że tak trudno ustalić właścicieli, a dodatkowym utrudnieniem są międzynarodowe fuzje i przejęcia.

Alienacja umiędzynarodowionego kapitału służącego tylko partykularnym interesom, jest zaledwie jednym z czynników podważających władzę, a co za tym idzie, suwerenność państw narodowych. Ekonomisci zauważają, że agresja wielonarodowych, bezwzględnych korporacji tworzy destrukcyjne dla rządów napięcia polityczne i nieustannie stawia państwa przed koniecznościami permanentnego ustalania równowagi między instytucjami gospodarczymi i politycznymi, choć wpływ polityków na gospodarkę wydaje się maleć z każdym rokiem, co obserwujemy także w Polsce widząc, jakie problemy zakrzętają uwagę polityków i mediów. Korektorami równoważenia w skali międzynarodowej nie są już umowy, pakt, układy, ale swoiście interpretowane „prawa rynku”, z którymi państwa często nie próbują walczyć, by nie narazić się

⁶⁵ W. Greider, *The Betrayal of American Democracy*, s. 123.

⁶⁶ A. Bógdał-Brzezińska, M.F. Gawrycki, *Cyberterroryzm i problemy bezpieczeństwa informacyjnego we współczesnym świecie*, Warszawa 2003, s. 88.

na oskarżenia o protekcjonizm – uważają niektórzy teoretycy dodając także, iż kontrola mechanizmów rynkowych przez demokratycznie wybieranych polityków jest w zasadzie niemożliwa przede wszystkim za sprawą wspomnianej niekompetencji. Tak więc, wizje zbawienia przez nich kreowane są tylko sztafażami mającymi pomagać w utrzymaniu władzy elit służących samym sobie. Redystrybucja władzy jest faktem potwierdzanym przez wielu analityków, mających jednak problemy ze wskazaniem jej środków, a sugestie, że transnarodowe regulacje powoli tworzą korporacyjne społeczeństwo globalne, że następuje ta wyraźna redystrybucja władzy, zdają się tylko albo sądem nieuprawnionym, albo prowokacją – jak sądzą autorzy ciekawej pracy⁶⁷.

Na razie korporacje, bezwzględnie i skutecznie, wykorzystują potencjały państw narodowych, co jest tanie, wygodne i łatwe ze względu na odwieczną koniunkcję pieniądza i władzy, a także naturalne słabości polityków różnych szczebli władzy, co do których nie mamy wątpliwości, że je mają. Chyba nie bezzasadnie oskarża się konglomeraty wojskowo-przemysłowe o inspirowanie krótkich i łatwych rozwiązań militarno-politycznych mających pobudzać popyt na nowe produkty do zabijania⁶⁸. Jeszcze nie wykorzystują, jak by można, swoich emanacji – korporacji wojskowych, tej nowej jakości w ich działaniach, jakby zapowiedzi szukania podmiotowości. Na razie te prywatne armie służą tylko dobrze płacącym im państwom przekonując przy tym, że korporacje wojskowe są rozwiązaniem dla biednych. Mając na uwadze koszty wynajęcia jednostek dawnej Blackwater czy Executive Outcomes raczej wątpimy w to.

Bezwzględność nowych form gospodarowania mocno akcentuje twórca pojęcia „turbokapotalizm” E. Luttwak. Wedle niego Stany odpowiedziały na własne strachy społeczne i ekonomiczne erupcją kapitalizmu z doładowaniem. Twierdził, że interwencja państwa została radykalnie ograniczona, a niekiedy nawet bywa postrzegana jako zgubna dla gospodarki, choć ograniczenie to jest raczej zgubne dla państwa. Luttwak, przed ponad dziesięciu laty, określał stan dzisiejszego kapitalizmu jako „twórczą destrukcję”, pojmowaną jako powrót wolnej konkurencji i zasady maksymalizacji zysku przez innowacje techniczne z braku możliwości stosowania metod ekstensywnych. Był wtedy i kontrowersyjny i niekonsekwentny, bo to nie Stany reagowały, ale korporacje i takie reakcje muszą osłabiać państwo, a dość trudno zakładać, że Stany świadomie działały na własną szkodę, założyć zaś można, że nie przewidywano konsekwencji turbokapitalizmu.

⁶⁷ R.D. Lipschutz, C. Fogel, *Global Civil Society and the Privatization of Transnational Regulation*, [w:] *The Emergency Authority In Global Governance*, eds R.B. Hall, T.J. Bierstaker, Cambridge 2007, s. 122.

⁶⁸ G. Schumacher, *A Bloody Business*, St. Paul Minnesota 2006, s. 25.

Uniezależniony od państwa kapitał począł szukać możliwości ekspansji za granicami wzbogacony o wiele innowacji, w tym komputeryzację. Agresywny, bezwzględny, uznaje tylko te metody, które są skuteczne, czasami tylko chroniąc się pod skrzydła państwa-macierzy, choć przyznawać się może do wielu „opiekunów”, będąc zjawiskiem transnarodowym. Będąc także emanacją amerykańizmu turbokapitalizm uniezależnia się poszukując dziś form dla w miarę konkretnych treści i muszą być to formy gwarantujące swoiście pojmowaną wolność gospodarczą, a takiej nie zagwarantują państwa wysoko rozwinięte, które muszą myśleć o budżetach. Turbokapitalizm potrzebuje jednak gwarancji stabilności i pojawia się wiele supozycji, że niektóre kroki polityczne Stanów Zjednoczonych znakomicie służą przede wszystkim korporacjom, nie państwu. O wiele mniej społeczności amerykańskiej, ludzkiej, oszukiwanej argumentami o potrzebie istnienia gwaranta pokoju i bezpieczeństwa światowego⁶⁹. Prosta obserwacja może dostarczyć wielu przesłanek do wniosku, że interwencja w Iraku znakomicie posłużyła destabilizacji i pokoju i bezpieczeństwa, choć ludzie nauki i publicyści związani z establishmentem uparcie twierdzą co innego.

Mając także przyzwolenie społeczne, będące swoistą konsekwencją kultuwowania „wartości purytańskich”, kapitał amerykański wspólnie z europejskim i japońskim począł zmieniać nie tylko kształt gospodarki światowej, ale i społeczeństw. Turbokapitalizm – wykwit wielkich megatrendów Naisbitta, promuje tylko kwalifikacje przydatne jemu samemu (w produkcji i usługach), a ponieważ jest formą intensywną, progi kwalifikacji zostały podniesione tak, że tylko niewielka część społeczeństwa może je przekroczyć i tylko ta część interesuje korporacje, reszta jest przydatna tylko jako, ważny albo mniej ważny, segment rynku zbytu, o który trzeba dbać, ale niezbyt pieczołowicie i raczej nie z myślą o jego dobru. Szeroko rozumiana inteligencja, w tym techniczna, raczej nie może liczyć na zajęcie eksponowanych miejsc w nowych warunkach i jej pełna zachwytów fascynacja globalizacją (zwłaszcza kulturową), jest tylko złudzeniem, wiarą tej inteligencji w zachowanie dotychczasowych statusów sukcesywnie przecież obniżanych. Ona jest bardziej mobilna niż inne grupy – zauważał Ch. Handy – ale groźby przed nią stojące wcale nie są mniejsze⁷⁰. Jej także, jak całej „reszcie”, pozostaje degradacja społeczna i materialna, bowiem lotny kapitał przenosi się do rajów siły roboczej, a konsekwencje takich przenosin są zabójcze dla rynków pracy w krajach rozwiniętych, a także średnich. Ze złudzeń próbuje nas odzierać konsekwentna i prowokacyjna N. Klein, pisząc:

⁶⁹ R.A. Coate, *The Future of United Nations*, [w:] *U.S. Policy and the Future of the United Nations*, ed. R.A. Coate, New York 1994.

⁷⁰ Ch. Handy, *Wiek przezwyciężonego rozumu*, Warszawa 1996, s. 78.

„Ściągający kapitał rządy średnich krajów mają nadzieję na miejsca pracy, nowe technologie (...) Kraje te wystawiają na aukcję własnych obywateli rezygnując z podatków. Walka z nędzą rodzi jeszcze większą nędzę”⁷¹. Bogaci biedacy jakoś sobie radzą eksploatując prawdziwych biedaków i Polacy także są w rzędzie tych bogatych biedaków, acz bliżej jego końca.

Konsekwencje takiego korporacyjnego ataku dla państwa i jego instytucji są oczywiste, a zauważa się, że państwa wręcz nie chcą bronić się przed naruszaniem swojej domeny obawiając się o zmasowany atak solidarnych w takich sytuacjach korporacji. O tym myśląc autorzy ciekawej, prowokującej pracy stwierdzali, że „polityka zbankrutowała”⁷². Nietrudno zauważyć, że proces globalizacji ma wpływ na powstawanie nowych jakości politycznych, a tymi są „państwa upadłe” (*failed states*), będące znaczącym źródłem zagrożeń asymetrycznych, aczkolwiek trudno wyraźniej zarysować te zależności między polityką korporacji i upadłościami i, być może, mamy do czynienia tylko z symetrią w czasie, a być może z implozją państwowości płynącą z innych, jeszcze nierozpoznanych źródeł. Zauważał je epimetejski F. Fukuyama pisząc, że tam, gdzie znika rządzenie, tam natychmiast rodzi się zagrożenie dla bezpieczeństwa i tego nie można tolerować⁷³. Mądry ponieważ jak mityczny Epimeteusz przedstawiciel amerykańskiego establishmentu nie chciał zauważyć, że to korporacje, a także same Stany, uczyniły wiele, by liczba państw upadłych i upadających powiększała się z roku na rok. Ograniczanie mityzowanej przez polityków suwerenności państw słabych jest faktem i sporo racji ma autor powiadający, że suwerenność polityczna bez ekonomicznej jest tylko pustą deklaracją, choć zbyt oryginalny nie jest⁷⁴. „Suwerenne” państwa nie są w stanie spełniać swego podstawowego obowiązku, a takim jest ochrona swoich obywateli rozumiana także jako dbanie o ich „dobrostan”, że użyjemy tu określenia J. Czapińskiego. We współczesnym świecie państwa nie próbują ani nie są w stanie ingerować w działania globalnego kapitalizmu⁷⁵.

Globalizacja w takich kształtach jest wstrząsem dla wszystkich podmiotów państwowych, zaciera różnice między tym, co narodowe a uniwersalne, a czynniki uniwersalne tworzą przestrzeń transnarodową, jeszcze nie wypełnioną treściami – zauważał U.Beck, a za nim

⁷¹ N. Klein, *No logo*, s. 224.

⁷² Ch. Greefe, M. Greffrath, H. Schumann, *Czego chcą krytycy globalizacji*, s. 16.

⁷³ F. Fukuyama, *Budowanie państwa. Władza i ład międzynarodowy w XXI wieku*, Poznań 2005, s. 115.

⁷⁴ A. Marszałek, *Ekonomiczne uwarunkowania suwerenności w integrującej się Europie*, [w:] *Suwerenność i państwa narodowe w integrującej się Europie*, red. G. Fiszer, Cz. Mojsiewicz, Poznań 1995, s. 40.

⁷⁵ W. Wosińska, *Oblicza globalizacji*, s. 365.

A. Giddens⁷⁶. Przestrzeń taka kwestionuje zasadność niektórych, ważkich działań jednostek i grup w kurczącej się jednak przestrzeni narodowej. Nie prowadzi to jednak do nowej postaci konwergencji, jak sądzą niektórzy. Raczej niesie ze sobą nową stratyfikację i państwa wmontowane w procesy globalizacyjne pozostają w miarę silne wtedy, kiedy współsterują procesami, kontrolują je w jakiejś mierze, ale takie, które nie mogą liczyć na symbiozę z wielkimi korporacjami, marginalizują się coraz bardziej i trzeba jak najczęściej pytać o to, ku czemu mogą prowadzić takie odczucia w krajach najbiedniejszych⁷⁷. Pytać trzeba, bo nowe postaci desperacji grożą eskalacją działań takich, jak 11 września.

Chyba można już twierdzić, iż w pierwszych latach nowego wieku korporacje zauważyły bariery wzrostu, konsekwencje destabilizacji będącej wynikiem chaotycznego, spontanicznego działania w imię zysku⁷⁸. Owocnym interesom i zyskom służy ład, a one jeszcze nie są w stanie wytworzyć go bez pomocy wypróbowanych struktur państw i chyba jeszcze nie są do tego gotowe. Maksymalizację zysków osiąganą przez stałe podnoszenie cen przy jednoczesnym minimalizowaniu kosztów produkcji ograniczają znacznie bariery popytu tworzone właśnie przez nie, bo o wysokości tej bariery stanowią przecież płace w zakładach produkcyjnych i usługowych, a te czasami (jak Chiny, nazywane przez eksperta XIX-wiecznym krajem wchodzącym w erę ponowoczesną i nie wspominamy tu o Bangladeszu)⁷⁹ sięgają minimów przeżycia i zwykłych pracowników korporacji nie stać na zakup produktów firmy macierzystej, gdy te mają już charakter dóbr statusowych, a istnieją także progi obniżania cen dla biedaków, co widzimy w supermarketach oferujących surogaty produktów sprzedawanych często poniżej kosztów produkcji. Brak kontroli, synchronizacji i wiele innych braków przesądziło o tym, że na razie nie można ani spowolnić, ani zatrzymać niektórych procesów globalizacyjnych. Po części za sprawą braku rozpoznań zagrożeń, po części za sprawą braku umiejętności przeciwdziałania, ale przede wszystkim braku woli tego działania.

Prawdziwym problemem dla przeciętnych zjadaczy chleba są rażące opóźnienia w adaptacji struktur państwa wobec nowych wyzwań. Konstatacje wielu obserwatorów to sugestie, że demokracja przedstawicielska nie opierana na kryteriach kompetencji uniemożliwia adaptację tych struktur do nowych warunków. Większość państw nie radzi sobie z szybkimi reakcjami na nowe wyzwania i skutkami takich zaniechań czy zapóźnień są radykalne ograniczenia autonomiczności państwowych aparatów władzy, tracących np. możliwości skutecznej

⁷⁶ A. Giddens, *Trzecia droga*, s. 33.

⁷⁷ Z. Łomny, *Człowiek i edukacja wobec przemian globalnych*, Opole 1995, s. 95.

⁷⁸ J. Staniszkis, *Władza globalizacji*, s. 8.

⁷⁹ D.S. Goodman, G. Segal, *China Deconstructed*, London 1994, s. 322.

egzekucji prawa wobec podmiotów nadnarodowych, a taką utratę widzimy także w naszym kraju. Czasami wskazuje się na konsekwencje, jakimi są elementy destruujące podstawy systemów demokratycznych za sprawą pojawiania się lobby wymuszających pożądane przez siebie decyzje i determinujących falsyfikacje działań politycznych, które stają się czasami zupełnie niezrozumiałe dla „konsumentów” polityki. Owe lobby są wydatnie wspomagane przez „niezależne” media, które bywają powiązane silnymi nićmi ze światami finansów i polityki, ich „obiektywizm” zaś trzeba podawać w wątpliwość, podobnie jak uzurpacje, że są wyrazicielami głosu opinii publicznej. Wspomina się także o trendzie przenoszenia procesów decyzyjnych ze sfery polityki do sfery ekonomii, choć to także jest polityka i chyba jednak bardzo skoncentrowana.

Człowiek mityczny przyjmuje globalizację jak jeden z wielu dopustów, nie bożych, ale rozwojowych wierząc w to, iż to naturalny etap rozwoju, nawet postępowy. Zadeklarowanych, racjonalizujących swoje postawy przeciwników globalizacji jest niewiele i zwykłym zjadaczom chleba trudno ich zrozumieć, tym trudniej, że są prezentowani we mediach jak przeciwnicy postępu, stabilizacji, dobrobytu i czego tam jeszcze. Przypominający amerykańskich muckrakerów (demaskatorów z czasu T. Roosevelta) rekrutują się jednak ze środowisk intelektualnych, konceptualnie płodnych, inicjatywnych i stąd ich sugestie warto zbliżać choć w zarysie w pracach przeciwników globalizacji. Proponują rozwiązania, których nie kwestionują nawet autorytety. Postulują choćby nową organizację przemysłu i handlu tak, by umożliwiać zrównoważony rozwój wszystkim, racjonalne rozporządzanie „dobrami globalnymi”, tworzenie nowej etyki. Ich zdaniem bierne, samozadowolone społeczności nie są w stanie, nie tylko sprzeciwić się niektórym trendom globalizacyjnym, ale nawet podjąć się próby zrozumienia zmian, jakie wpływają na ich życie. Te ruchy społeczne stawiają wartości nad pieniądzem i zdają się przypominać początki tych, które wstrząsnęły światem na początku XX wieku.

Niektórzy alterglobaliści, spragnieni swoście pojmowanego „czynu”, jak biblijni profeci, wyczekują znaku przesilenia, który będzie zwiastował wielką metamorfozę opinii światowej. Zdają się postępować za sugestiami badaczy, którzy powiadają, że dziś „potrzebujemy rewolucji, by zatrzymać taki rozwój korporacji”⁸⁰. Takim znakiem nie był nawet 11 września i zdaniem S. George, ten zamach nie był wystarczający, aby mógł zapoczątkować proces nowego sposobu myślenia, refleksji na temat nowej architektury świata⁸¹.

⁸⁰ M. Kelly, *The Divine Right of Capital. Dethroning the Corporate Aristocracy*, San Francisco 2003, s. 173.

⁸¹ Ch. Greefe, M. Geffrath, M. Schumann, *ATTAC*, s. 245.

KROKI W PRZYSZŁOŚĆ

Zauważamy bez trudu, że, mimo wszystko, pytania o człowieka, spełnienie w jego życiu, ludzką immanencję, o kształty zbiorowości, stały się o wiele bardziej intensywne w ostatnich dziesięcioleciach, kiedy po raz któryś w dziejach zostaliśmy porażeni szokiem przyszłości i nagle znaleźliśmy się w świecie symulaków Baudrillarda, niepomni choćby ostrzeżeń Ortegi y Gasset, który mówił o tym, że ciało nie nadąża za rozwojem własnej cywilizacji¹. Odkryliśmy dziś, iż mówiący o wielkich strukturach społecznych i ich zbawczych rolach przedstawiciele nauki zapomnieli o elementach tych struktur, o ludziach. Takie traumy nie są niczym nowym w dziejach człowieka, nieodgadniona przyszłość niosła za sobą wiele wydarzeń porażających przodków chyba bardziej niż nas, a czasami budzących wielkie nadzieje, jakich dzisiaj nie dostrzegamy. Nie rozumiemy tego, nie mogąc, po trosze nie chcąc, rekonstruować psychosfery średniowiecza choćby po „czarnej śmierci” albo później, po wojnie trzydziestoletniej i wiedząc jak jest to trudne, wiedząc także, że dla wielu ludzi nauki jest to i niepotrzebne i niemożliwe, co jest szczególnie smutne, jeśli dotyczy historyków, dla których rzetelna rekonstrukcja przeszłości jest powinnością, ale oni pojmują ową powinność po swojemu.

Ta trauma, wiązana z niepojęcie szybkimi zmianami dotknęła nas w czasie końca umownej nowoczesności, kiedy biały świat oswoił się już na dobre ze zwiastunami dostatku dóbr materialnych i niemal nieograniczonego konsumpcjonizmu wybranych, który zawdzięczaliśmy dojrzałemu stadium industrializmu, sile państw narodowych i realizowanym treściom demokracji. Trauma tym większa, iż mniemano, że poradzą sobie z kryzysami, załamaniem i czeka nas epoka dobrobytu. Nowe, energooszczędne, zautomatyzowane formy produkcji umożliwiły

¹ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, Warszawa 2002, s. 95.

takie jej umasowienie i potanie, jakie nawet wymuszały masową konsumpcję dla zapewnienia stałości jej poziomów, a wszystko w czasie relatywnie bardzo krótkim. I tak – komentował filozof – żyjemy w wieku, w którym robi się wszystko. Najpierw nie robiono niczego, potem trochę, a teraz wszystko².

Robiąc wszystko, a nawet więcej w sferze materialnej, zapominano o sobie, choć, jak wiemy, nigdy nie dbaliśmy o jednostki zapatrzeni w te wielkie struktury, jako rzekomo ważniejsze. Tłumacząc prawa rozwojowe winniśmy wreszcie baczniej spojrzeć na atomy tych struktur, bo przecież człowiek współczesny jest zdolny do przekształcenia wszystkiego, ale zapomina o własnym rozwoju – powtarzał A. Peccei i nie był jedynym, który dostrzegał asymetrię istnienia przypominając antroposferę romantyzmu, w której jednostka wraz z jej emocjami była planem pierwszym.

Teoretycy ponowoczesności postrzegają nasz czas jako okres zastępowania naturalnych do tej pory więzi międzyludzkich przez sztuczne, ograniczające i skutecznie znoszące, wypracowywane przez tysiące lat więzy wspólnotowe. Jak to w nauce bywa, mają całkiem odmienne spojrzenia na kształty antroposfery naszych dni, czasami chyba zbyt wyrafinowane jak na gust przeciętnego odbiorcy. Według A. Elliota ponowoczesność oznacza aktywny i twórczy proces nieustannego kształtowania samego siebie³. Dla F. Toenniesa zaś człowiek współczesny jest już skrajnie zatomizowany, anonimowy, staje się mało znaczącą częścią „samotnego tłumu” i jego „częstkowość” będzie malała wraz z czasem, wraz z zanikiem empatii rozumianej jako zdolność przyjmowania nowych ról społecznych, co zdaje się tylko pobożnym życzeniem⁴. To oznaczać będzie dla autora atrofię wiary w zbawienie w zbiorowości. Tu obaj autorzy zdają się mieć rację. Elliot zapewne myślał o elitach, Toennies zaś o zwykłych ludziach.

Z kolei N. Postman tworzył pojęcie technopolu wracając do konwencji prowokacji, przypominając w tym autorów Raportów dla Klubu Rzymskiego, ale był bardziej wyrafinowany, intelektualny, przewrotny. Charakteryzując naszą epokę, generalizując i prowokując kreuje technopol jako system, w którym podstawowym celem pracy ludzkiej jest wydajność, język nauk ścisłych jest jedynym przystającym do właściwego opisu świata, subiektywizm jest przekleństwem i istnieje tylko to, co „obiektywne”, kwantyfikowalne. Według Postmana te założenia realizujemy przy pomocy fetyszyzowanej techniki, która już ubezwłasnowolniła jednostkę na tyle, że nie jest ona w stanie zdobyć się na

² O. Marquard, *Rozstanie...*, s. 68.

³ A. Elliot, *Koncepcje „ja”*, s. 98.

⁴ M.H. Davies, *Empatia. O umiejętności współdziałania*, Gdańsk 1999, s. 202.

głębszą refleksję nad sobą. System technopolu odbiera nam koherencję świata, czyni nas skrajnie zewnątrzsterownymi, jakby częściami jakiejś ogromnej maszyny, której istota jest zagadką, jak dla J.L. Godarda w „Alphaville”. W tym filmie człowiek oddaje się maszynie wierząc w zbawienie przez nią, przy czym częściami innych maszyn stają się inni ludzie, czasami krańcowo bezradni bez technologicznych protez, zapominający o światach symbolicznych, tracący podstawy kulturowe. Ma sporo racji inny teoretyk zauważający, że wokół mamy nowych ludystów, którzy boją się swojej przyszłości, niezdolni do jej zrozumienia⁵, ale nie są to racje pełne ani w jednym, ani w drugim przypadku.

Dla zrozumienia, a potem adaptacji w nowym czasie właśnie kultura zdaje się ważniejsza niż się sądzi, ale zainteresowanie nią niektórych nauk społecznych jest wciąż marginalne. Wedle teoretyka przez kulturę rozumie się czasem wszystko i tym sposobem pojęcie traci swoją przydatność jako narzędzie nauki, czego potwierdzenia – zdaniem autora – znajdziemy w kulturoznawstwie⁶. Jeszcze dalej szedł O. Patterson, wedle którego nauka traktuje kulturę jako system symboliczny, który można poddawać wyrafinowanym niekiedy próbom rozumienia, interpretacji, opisu i który wymaga poznawania, kultywowania jako dystynktywny wytwór konkretnej społeczności. Jednak pod żadnym pozorem – stwierdzał z dużą dozą sarkazmu jeszcze jeden „prowokator” – nie wolno wykorzystywać kultury do wyjaśniania problemów związanych z ludźmi, którzy są jej wytwórcami⁷.

W okresie przełomu ponowoczesnego pojawiają się dziesiątki ogólnych rozważań o wielokulturowości, relacjach między kulturami dominującymi a podrzędnymi, czy o kulturze wysokiej i formach jej homogenizacji. Niekiedy, choć takie impresje często noszą znamiona naukowości, nie są nawet trafnymi diagnozami, a daleko im do statusu terapii, choć takich powinniśmy oczekiwać chcąc odnaleźć stabilne podstawy bycia w nowym świecie. „Nauka – pisał z podobnym jak Patterson przekonaniem D. Kerkove myśląc o kulturze – nie wie, dokąd zdążamy, bo pominęła pytanie „dlaczego”, które powinna postawić zdevaluowanym religiom. Nie może znać przyszłości, ponieważ nie jest w stanie ocenić teraźniejszości”⁸.

Być może te dysputy o kulturze wyglądałyby inaczej, gdyby elity zrozumiały prostą dla amerykańskiego kulturoznawcy prawdę, że kul-

⁵ N. Heap, R. Thomas, *Information, Technology and Society*, London 1995, s. 68.

⁶ B. Bjerke, *Kultura a style przywództwa*, Kraków 2004, s. 29.

⁷ O. Patterson, *Kultura na poważnie*, [w:] *Kultura ma znaczenie*, red. L.E. Harrison, S.P. Huntington, Poznań 2003, s. 306.

⁸ D. de Kerkove, *Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, Warszawa 1996, s. 23.

tura i jej instytucje są na samym szczycie listy przyczyn szybkiego wzrostu, czego raczej nie są w stanie zrozumieć politycy⁹. Kultura kształci, profiluje i decyduje o rozwoju socjo, psycho i antroposfery, przesądza o kształtach społeczności, jej aktywizmie, tworzy kapitał społeczny, ale skutki tego kształcenia, profilowania, pojawiają się dopiero po latach. Jest ciągłą uprawą światów symbolicznych i normatywnych wielkich grup społecznych przypominającą N. Postmanowi hodowlę storczyków, wymagającą niezwykle pieczołowitości i konsekwencji¹⁰. Tego nie jest w stanie zrozumieć wielu przypadkowych teoretyków i praktycznych organizatorów wyobrażeń zbiorowych, ale także tych, którzy mienia się być kulturoznawcami oraz takich, którzy na czas jakiś posiadli część władzy symbolicznej i z przekonaniem do swoich racji próbują sadzić w wielkim ogrodzie jakieś egzotyczne rośliny z nadzieją, że przyjmą się, a może nawet zakwitną. Takie nadzieje często obumierają jak te rośliny, bo ten ogród rządzi się swoimi prawami i trzeba zacząć je poznawać odrywając się od zużytych paradygmatów. Choćby polskie światy wyobrażeń zbiorowych pełne są egzotycznych roślin, których obumieranie bywa przyjmowane bez żalu, nawet przez sadzących je. Oni są skłonni uważać, że znajdują roślinki nie wymagające takiej troskliwości.

Wedle wielu teoretyków słabości kultury jakiejś zbiorowości, zwłaszcza normatywnej, przekładają się na brak koherencji społeczności z nowymi jakościami w życiu, choćby technicznymi, które naciskają, eskalują ryzyko, potęgują poczucie niepewności, a człowiek zwykle późni się z tworzeniem nowych symboli i norm, które mogłyby pozwolić na oswojenie się ze zmianami, na swoistą facylitację, zwykle bywa opóźniony, niekiedy tak, że nie da się tych zapóźnień nadrobić. Przyspieszenie zmian środowiska zewnętrznego nie idzie w parze ze zmianami w sferach wyobrażeń zbiorowych, co zauważał McLuhan powiadając, że dziś działania i reakcje następują prawie jednocześnie przy czym reakcje nie są symetryczne wobec działań, nie są odpowiedzią na nie. W rzeczywistości – dodawał dalej McLuhan – żyjemy mitycznie i integralnie, lecz dalej myślimy wedle starych, pokawałkowanych wzorów czasu i przestrzeni należących do starej epoki¹¹.

Żyjemy w technicznej ponowoczesności posługując się symbolami i normami starej epoki, których już nie da się bronić, bo wiele z nich tylko potęguje nasze zagubienie w czasie, w jakim rzekomo osiągamy progi raju konsumpcyjnego. Jako ludzie – powiadał R. May – jesteśmy bardziej zagubieni, pozbawieni ideałów moralnych, pełni obaw o przyszłość, niepewni tego, co robić, by zmienić zaistniały stan rzeczy lub

⁹ M. Equal, *Divergent Paths*, s. VII.

¹⁰ N. Postman, *Zabawić się na śmierć*, s. 51.

¹¹ M. McLuhan, *Wybór tekstów*, Poznań 2001, s. 210.

jak ratować zagrożone życie wewnętrzne¹². Nie zauważamy jak wiele straciliśmy w ciągu tak krótkiego czasu, jak bardzo zmieniliśmy się w nurtach III fali, której istoty nie chcieliśmy kiedyś poznawać traktując z takim dystansem prowokacje Tofflera. W odruchu samoobronnym, wymuszonym zmianami stosunków produkcji, usług młodzi nie chcą dorastać, dorośli starzeć się, a starzy chcą za wszelką cenę być młodzi, bo młodość jest wartością gwarantującą choćby pracę – zauważał dawno temu filozof. Zmieniliśmy się bardzo, a nie chcemy tego dostrzegać – dodawał inny teoretyk¹³. Przypisujemy to mityzowanemu postępowi, niekiedy z nadzieją, że życie wróci w stare tory, ale to są tylko nadzieje krótkiego trwania.

Nie potrafimy korygować naszego życia mitycznego posługując się starymi zbitkami symboli w ramach starych wyobrażeń, a zwykle potwierdzeniem tego jest sięganie po coraz to nowe elementy tradycji, jakie rzekomo pomagają nam coś uratować. Zdawać się czasami może, że przyspieszenie objęło tylko światy kultury materialnej i brak tej spójności między człowiekiem a nowym środowiskiem, także politycznym, bierze się z niedorozwoju kultury, zwłaszcza symbolicznej, a dzięki niej możemy choćby określać statusy nowych zjawisk, symbolizować je, czynić pozytywnymi albo negatywnymi. To, być może, pozwoli odnaleźć nam równowagę, wpływać na działania, bo przecież świadome działanie musi poprzedzać świadoma myśl (niekoniecznie racjonalna). Pośrednio takie zależności zauważał autor piszący, iż: „fikcja daje nam wskazówki do nowych celów, inspiruje nowe dążenia, które zmieniają nas całych”¹⁴. Gdybyśmy poszukiwali przykładu fikcji generującej zachowania zbiorowe spójrzmy choćby na wizję IV Rzeczypospolitej czy wizję państwa liberalnego, choć te przykłady z naszego podwórka nie wydają się zbyt dobre, bo w tych przypadkach wizje nie rodzą telosów, pozostają puste.

Wydaje się, że kultura, rozumiana jako kultywowanie norm i symboli łączących małe i większe grupy społeczne, zapewnia spójność społeczną, zrozumienie i aktywizację wobec wyzwań stających przed tymi, którzy są w stanie poczuć wartość takiego spoiwa, bo nie wszyscy są jeszcze w stanie¹⁵. Dostarcza nam wzorów narracyjnych będących dla nas wzorami poszukiwania swego miejsca w świecie, a zdaje się, że tego miejsca nie przestajemy poszukiwać nawet wtedy, kiedy zdaje się

¹² R. May, *Błaganie o mit*, Poznań 1997, s. 20.

¹³ J. Jacobi, *Zamaskowanie. Obrazki z psychologii życia codziennego*, Warszawa 1979, s. 27.

¹⁴ M.C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford 1990, s. 3.

¹⁵ M. Gladwell, *The Tipping Point*, Boston 2002, s. 177.

nam, że już je znaleźliśmy. I nie jest to kultura wysoka, ale raczej zwykłe rytualizacje konglomeratów symbolicznych mieszczących się w jej innych postaciach. Czasami zdaje się, że mityzacje znaczenia „kultury wysokiej” są nawet szkodliwe, wpędzają tylko w kompleksy tych, którzy nie są w stanie zrozumieć nie Kafkę czy Joyce’a, ale ludzi o nich mówiących, czyniących wokół tych wielkości niepojęte misteria, rytualizujących wciąż te wielkości na sposoby, które czynią je jeszcze bardziej niepojętymi, dalekimi jak gwiazdy. Nadto, w naszym czasie nie mamy już pewności czy „kultura wysoka” jeszcze istnieje. Jej umowność akcentują medialne „autorytety” wynosząc do jej poziomu swoje wybory i zwykle zgadzając się ze sobą.

Ogromna ilość nowych wyzwań wymaga przemyślanych działań w celu „oswojenia” nowości, gdyż inaczej mogą grozić nam niewyobrażalne zaburzenia funkcjonalne. Na razie zachowujemy się jak te wspomniane żaby Handy’ego włożone do garnka z zimną wodą postawionego na ogniu. Żaby robią wszystko, by przystosować się do podnoszącej się temperatury, dyskutują naprawdę gorąco, co mają teraz robić i zamiast myśleć o wyskoczeniu z garnka zostają w nim, aż zostają zamienione w żabią zupę. Popołniamy zasadniczy błąd starając się przystosować do chaotycznie przetwarzanego świata, który niby zmieniamy po to, by się lepiej przystosować, ale powinniśmy wreszcie zacząć przystosowywać świat do naszych potrzeb i dlatego winniśmy zacząć myśleć na opak – sugerował przewrotnie Handy. Zbyt paraliżuje nas strach przed zmianami i zbyt często, zamiast myśleć o ziemskim niebie, myślimy o piekle tworząc samosprawdzające się prognozy. Zbyt często je mityzujemy wyolbrzymiamy zamiast stanąć im naprzeciw, zacząć walczyć o pełnię życia, jaka jest możliwa do osiągnięcia w tym chaosie dla największych grup ludzkich. Taka walka może pogłębić chaos, ale może go także uporządkować

Wiemy jak wiele w tym ryzyka, ale zawsze istniejące ryzyko może być inspirujące, ekscytujące, o ile tylko postanowimy zmierzyć się z nim mierząc wpierw swoje ograniczone siły. Takie postanowienie może przesądzić nie tylko o bardziej świadomych wyborach alternatyw, ale także umożliwić nam opanowanie nowych form detekcji konfliktów i niebezpieczeństw i może wreszcie wtedy zajmujemy się zapobieganiem im, a nie tylko likwidowaniem skutków. Jeśli nie – powiadał Ch. Handy, to nowy porządek światowy najprawdopodobniej stanie się nieporządkiem¹⁶, choć można mieć wątpliwości co do tego, że dziś żyjemy w „porządnym” świecie, jeśli nie wiemy jak ten świat powinien wyglądać. Handy miał na myśli zbiorową niemoc w kreowaniu przyszłości,

¹⁶ Ch. Handy, *Wiek paradoksu*, s. 23.

ale ta zdaje się być emanacją jednostkowych, konsekwencją społecznej atomizacji. Musimy uczyć się myśleć długoterminowo i mieć szerokie wizje, by móc wykreować prawdziwie ludzki ład – dodawali inni, prospektywni teoretycy poprzestając jednak na takim imperatywie¹⁷. Ale to może dlatego refleksje na tym polu cechuje to, zastanawiające teoretyka, pomieszczenie paraliżu i szalu, nadaktywności i rezygnacji, czyli anomia. Pytamy o przyszłe miejsce człowieka nie mogąc nawet dysponować stabilnymi hierarchiami wartości, zintegrowanymi koncepcjami teoretycznymi, wskazówkami umożliwiającymi orientację kognitywną i moralną¹⁸.

Zmiany są dla Handy'ego tożsame z uczeniem się, innowacyjnością, przewyciężaniem lenistwa, które zatrzymuje naturalny bieg procesu polegającego na zadawaniu pytania, tworzenia teorii, testu teorii i zadania następnego pytania otwartego. Zatrzymanie biegu procesu ogranicza cechy niezbędne do właściwego uczenia się, tworzy egoizm rozumiany jako branie odpowiedzialności za siebie i za swoje czyny, kreuje zmianę formatu rozumianą jako życie w niestabilnym świecie. „Poszukiwacz” powraca tym sposobem do modelu *homo creatora*, zdawać by się mogło, przeżytego, ale w takim właśnie modelu człowiek na nowo może odkrywać istotę spełniania się, zbawiania w pracy twórczej, sięgania po treści ukryte w każdym z nas, a nie do odkrycia innej istoty w warunkach poddania się choćby konsumpcjonizmowi. Wiemy, że człowieka stać na wiele, że „ludzie po krótkim treningu potrafią funkcjonować w zgoła nienaturalnym dla nich rytmie, poddawani niewyobrażalnej przedtem stymulacji”¹⁹. Stać na to człowieka jako przedstawiciela gatunku, ale, pocieszając się naszymi niezwykłymi umiejętnościami szybkiej i skutecznej adaptacji, zwykle nie pytamy o to, jakim kosztem tego dokonujemy. Wydaje się, że zdecydowana większość z nas, ledwo przystosowanych sybarytów, nie znalazłaby większość sobie takiej siły jak „niepokonani” z filmu P. Weira albo „zaginieni” z popularnego serialu telewizyjnego – alegoria nas wszystkich zagubionych w ponowoczesności. Tak chyba odczytują to odbiorcy, bo inaczej nie możemy sobie tłumaczyć tej popularności serialu pełnego zdarzeń tak nieprawdopodobnych, że aż bliskich w takim właśnie czasie jak nasz.

Nietrudno zauważyć, że jednak większość ludzi nie szuka siebie, nie wie jak się spełnić, zawierza tym, którzy uczą się, pracują i tworzą za nich, zdaje się na sterowanie z zewnątrz z naiwną wiarą w to, że inni będą działać w ich interesie, co jest jeszcze jedną iluzją epoki

¹⁷ T. Ball, R. Dagger, *Ideals and Ideologies*, New York 2002, s. 405.

¹⁸ H. Boehm, *O niewyobrażalności teraźniejszości i o przyszłym miejscu człowieka*, [w:] *Kultura techniki*, wybór E. Schulz, Poznań 2001, s. 485.

¹⁹ J. Jedlicki, *Świat zwyrodniały*, s. 50.

paradoksu współtworzoną przez demokrację. Ci, którzy radzą sobie ze zmianami i sobą przede wszystkim myślą o sobie właśnie, także ci dysponujący władzą, a państwo – dodawał Mc Rae – wciąż pyta o to, jak zmieniać postępowanie ludzi na sposoby przez nie pożądane²⁰. Ono nie jest dla ludzi, a odwrotnie i wiele wskazuje na to, że będzie coraz bardziej wsobne, egoistyczne. My sami musimy zacząć pytać i odpowiadać na pytania o sposoby szukania siebie w świecie, pojawiające się w nowym czasie, zawierać indywidualne kontrakty z przyszłością tworząc kapitał dla następnych generacji, które także będą pragnąć tego, co my, czyli spełnienia w idealnych światach²¹.

Nie za bardzo pomagają nam w tym nauki społeczne. Okazują się może przydatne w analizach, wyjaśnianiu przeszłości, ale nie pomagają w detekcji, zwalczaniu trudności ani też nie dostarczają wskazówek dla przyszłości²². Miał swoje racje E. Bloch, kiedy powiedział, że cała filozofia europejska karygodnie zwracała wzrok ku przeszłości, zaspokajała się interpretacją zastanego świata, miast planować inny, lepszy świat i uczyć ludzi, jak go stworzyć takim, by umożliwiał pełnię życia, a od filozofii tego można wymagać, by tworzyła drogowskazy. Nie pomagają też ci, którzy powinni to robić – politycy kształceni na starych wzorach. To oni w naszych czasach powinni reprezentować interesy przyszłości wobec teraźniejszości, a robią coś zupełnie przeciwnego i z taką konstatacją L. Thurowa trudno się nie zgodzić²³.

W ponowoczesności, chaosie wywołanym zderzeniem dwóch fal cywilizacji, według A. Tofflera, brak jeszcze korektorów nieźrównoważenia społecznego i politycznego, jakich potrzebują bezradne jednostki, co przesądza o jakości człowieka politycznego i strukturach, którym zawierzył stale poszukując swego equilibrium między pragnieniem a rzeczywistością. Można mniemać, iż społeczności trzeciej fali brak jednak sił intelektualnych do stworzenia nowych zwieńczeń kultury normatywnej na starych zrębach, ale niewątpliwie będzie zmierzała w kierunku stworzenia nowej etyki uniwersalnej, bowiem w każdej cywilizacji muszą istnieć wartości, których nie można relatywizować tak, jak czynią to niektórzy postmoderniści ze swoją skłonnością do synkretyzmu i parodii, które nie są dla nich wyjątkami a regułami²⁴. W takich ramach kulturowych człowiek nie odnajduje tak potrzebnych mu, odwiecznych struktur ładu, a zwykły chaos, który przeraża, obez-

²⁰ H. Mc Rae, *Świat w roku 2020*, Warszawa 1996, s. 294.

²¹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, s. 392.

²² J. Łukasiewicz, *Eksploracja ignorancji*, Warszawa 2000, s. 8.

²³ L. Thurow, *Przyszłość kapitalizmu*, s. 29.

²⁴ P. Novotny, *No Future*, [w:] *Political Science-Fiction*, eds M. Hassler, C. Wilcox, Columbia University 1977, s. 101.

władnia, rodzi niechęć do aktywizmu. Zaczyna odczuwać, że niemożliwe jest osiągnięcie pełni intelektualnej, tożsamości nawet, a bez niej nie może właściwie funkcjonować w społeczeństwie, jeśli nie wie, kim jest. I trudno wierzyć teoretykowi, który raczej beztrząsowo, z jakimś programowym optymizmem, utrzymuje, że wkraczamy w erę przebudzenia²⁵. Jeśli już, jest to przebudzenie ze spokojnego snu w miarę stabilnej, przewidywalnej nowoczesności i wejście w rozedrganą, nerwową rzeczywistość ponowoczesności. Budząc się ze spokojnego snu wpadamy w niepojęty świat przypominający ten po drugiej stronie lustra.

Trzeba także zacząć odsuwać na plany dalsze prymat rozumu instrumentalnego, tego rodzaju racjonalności, jaka ekonomizuje nasze działania, zmusza nas do szukania najprostszyc środków prowadzących do celu bez oglądania się na innych. Ten prymat powracający w postkapitalizmie nie oznacza racjonalności politycznej, bowiem współtworzy tylko kulturę narcyzmu, w której głównym celem jest samorealizacja ograniczana do samego zbieractwa, a oznacza ona egotyzm, zamykanie się w sobie, ucieczkę przed współuczestnictwem w wyborach politycznych. A naszym zdaniem prawie każdy człowiek chce rozumieć politykę i spełniać się przez nią jako część zbiorowości, nawet wtedy, kiedy zbiorowość jest traktowana jako wróg. Taki egotyzm może rodzić osobowości paranoiczne, które cechują się schelerowskimi resentymentami, podejrzliwością, wsobnością, wrogością do wszystkiego, lękiem przed utratą niezależności, myśleniem urojeniowym²⁶.

Ta trzecia fala, niejako w naturalny sposób, musi przynieść nową ludzką jakość bliską kształtom tej, o jakiej kiedyś marzył prezes Klubu Rzymskiego A. Peccei. A po to, by odpowiedzieć na pytanie o formy i treść *homo futurus* winniśmy poszukiwać odpowiedzi na pytania o to, kim jest teraz, w tej międzyepoce. Nietrudno zauważyć, że poszukiwania pełniejszego paradygmatu natury ludzkiej to dopiero ostatnie dekady wieku XX i były to poszukiwania chaotyczne, niekoherentne, owocujące dziesiątkami epitetów od *homo faber* poczynając, a kończąc na *homo concors*, bo trudno traktować je jako koherentne, twórcze koncepcje, a prędy jak naukowe ekstrawagancje. Zdaniem wielu perspektywnie nastawionych antropologów i kulturoznawców człowiek sam musi zdefiniować siebie na nowo pamiętając o tym, iż żadna definicja kreatora nie może być ostateczna, żadna nie może stać się „pocałunkiem śmierci”.

W naszym właśnie czasie trzeba wyzwalać zbiorową wyobraźnię, bo w niej kryją się niepojęte rezerwuary sił sprawczych i społeczeństwa

²⁵ W. Straus, N. Howie, *Generations*, s. 348

²⁶ R.S. Robins, J. Post, *Paranoja polityczna*, s. 18–24.

same, bez oglądania się na egotyczne, niekompetentne, wyalienowane elity, winny zająć się tworzeniem swoistej filozofii samoorganizacji, dostosowaniem struktur społecznych i politycznych do nowych warunków, co dla Tofflera czy Morgensterna oznaczało konieczność podnoszenia poziomu podmiotowości jednostek, bo instytucje państwa nie są tym zainteresowane. Ale tu pojawia się znowu pytanie o to, czy jednostki na to stać, a nadto o siły sprawcze takich przemian, bo trudno zakładać zbiorową iluminację milionów²⁷. Instytucje publiczne już czują się spełnione na swój sposób albo ugrzęzły w zbiorowym egotyzmie nie determinowane przez polityków ani zbiorowości. Społeczności zaś muszą zacząć myśleć holistycznie o zbawieniu całej ludzkości, ale po określeniu statusów jednostki.

Inaczej – zauważał inny teoretyk także pomijający pytanie o to, jak to zrobić – jednostkom grozi status „człowieka zastanego”, zaskorupionego w swojej przestrzeni mitycznej, nie potrafiącego racjonalizować postaw i zachowań wynikających z determinacji „nieświadomego”, a taką postawę, wypływającą z głębin świata mitycznego, religii²⁸, prezentują ci, którzy skłonni są obdarzać innych tym, co zwiemy charyzmą. Prospektywnie nastawieni badacze utrzymują, że trzeba inspirować powstawanie nowych regulacji kulturowych, jeżeli przez kulturę rozumiemy wszystkie formy zachowania człowieka na poziomie emocjonalnym i racjonalnym. Wedle nich jednostka powinna postrzegać świat holistycznie, być zdolna do obrony przed alienacją i manipulacją, umieć rozwiązywać konflikty, komunikować się i kooperować, co przecież wymaga ogromnego wysiłku, na jaki jednak stać tylko nielicznych, a po podjęciu takiego wysiłku owe jednostki mogą poczuć się wyalienowane nie widząc pożądaných efektów. Rządzącym zaś zależy na tym, by móc swobodnie manipulować zadowolonymi z siebie i świata, w jakim żyją, masami biernych konsumentów znaków rzeczywistości, niezdolnych już do samozbawienia poza materialnym, ciągle poszukującym tych soterów, którzy rozwiążą ich problemy za nich²⁹. I tu także spotykamy się z piekłem dobrych intencji. Imperatywy, jakich nie szczędzą nam teoretycy, nie zastąpią naprawdę dobrych, praktycznych rad.

Może się wydawać, że dziś ma miejsce swoista homeostaza, jakaś leniwa równowaga między rządzącymi a rządzonymi mimo tego powiększającego się dystansu między nimi i to potwierdzają niektórzy teoretycy. Marną jakość polityków z obojętnością przyjmują „pokolenia, które rosną bez religii” – pisał D. Coupland³⁰. Ich ziemską wiara we

²⁷ A. Toffler, *Trzecia fala*, Warszawa 1986.

²⁸ D. Aberbach, *Charisma in Politics. Religion and the Media*, London 1996, s. 3–4.

²⁹ J.K. Galbraight, *The Age of Uncertainty*, Boston 1977, s. 327.

³⁰ D. Coupland, *Życie po Bogu*, Warszawa 1997, s. 129.

wszystko też zdaje się być bardziej krucha, ale to mogą być tylko pozory, a do takich sugestii skłania zauważalny upadek dawnych systemów wartości. Wydaje się nam, że reakcje na pustkę, deficyt wiary chyba muszą nastąpić i być może zauważamy zwiastuny poważnego przełomu obserwując manifestacje buntu młodych, jak choćby ten w sprawie ACTA, a tego się nie spodziewano. Chyba jednak pokolenia wstępujące przejawiają mniejsze zainteresowanie zaspokojeniem czysto materialnych potrzeb na rzecz poszukiwania „duchowego spokoju”³¹. Być może niedaleki jest czas nowego buntu młodych, a przypomnijmy, że nic go nie zapowiadało w latach 60, że był buntem przeciw niedostatkowi wartości, z pozoru wydawało się, że niekonstruktywnym, ale po latach okazało się, że jednak zmienił wiele.

Próbujący antycypować kierunki rozwoju antroposfery filozofowie, socjologowie i politolodzy zauważają, że zmiany społeczne w skali makro nie następują tak szybko, jak w świecie techniki, a niekiedy dochodzi nawet do petryfikacji struktur społecznych, jak widział to E. Fromm. Jego zdaniem pełna, wręcz ostateczna, polaryzacja stanowisk wobec życia nastąpiła już przed kilkudziesięciu laty. Jedni wybrali zbawienie przez dobra materialne będące życiem bezwartościowym (non-life), podporządkowane biurokratycznym strukturom, sztywnym ramom zachowań narzucanym przez dobrobyt, inni zaś wyraźnie artykułowali potrzebę prawdziwego życia, konieczność odzyskania kontroli nad życiem społecznym i uczłowieczenia technologii. Fromm, idąc za wieloma krytykami cywilizacji technicznej uważał, że technika ze środka już przekształciła się w cel sam w sobie, w autonomiczną siłę, do której dostosować się musi jej twórca przejawiający wiarę w transcendencję. Twierdził, że jako w pełni autonomiczna technika zniewala człowieka, pozbawia go możliwości wyboru, narzuca środki, które muszą być stosowane przy osiąganiu celów. Człowiek staje się tylko „pyłem historii” powodowanym siłami, których nie pojmuje i raczej pojmować nie chce zniechęcany szybkością zmian. Łudząc się tym, że osiągnął swoje niebo, wegetuje w czyścu.

Krytyczny, maksymalistyczny, prowokacyjny twórca, jak wielu ludzi nauki zdawał się nie wątpić w egzystencjalne dobro natury ludzkiej, w ogromny potencjał tkwiący w każdym z nas i w społecznościach. Wedle niego, przypominającego tu dziesiątki natchnionych rewelatorów wieku XIX, wciąż istnieją ludzie obdarzeni „charakterem rewolucyjnym”, czyli jednostki wewnętrznie autonomiczne o stabilnych, uniwersalnych systemach wartości, wolne od nienawiści, altruistyczne, potrafiące kultywować prawdziwą sztukę miłości do człowieka. One

³¹ B. Brzozowska. *Gen X. Pokolenia konsumentów*, Kraków 2005, s. 17.

stanowią mniejszość, ale dzięki tej zdrowej psychicznie mniejszości o „orientacji produktywnej” możliwy jest postęp moralny³². Ta zdrowa psychicznie mniejszość nie jest przystosowana do istniejącej kultury, zwłaszcza masowej, nie praktykuje fałszywych z punktu widzenia natury ludzkiej wartości i jest potencjalnie siłą wiodącą ludzkości, prawdziwym *soterem*. Ale jeśli poszukujemy takiej mniejszości idąc śladem Fromma możemy poczuć spory zawód. Jej właściwie nie ma, bo nie tworzą jej jednostki porozrzucane w zbiorowości, często nie potrafiące się porozumieć mimo podkreślania pokrewieństwa, choć ich obecność jest zauważalna. Trudno także dostrzec możliwość dotarcia tych jednostek do społeczności.

Inni analitycy i diagności, poszukujący dróg powrotu do starych, stabilnych i zrozumiałych form życia w niepojętej ponowoczesności dodają, że śmielsze spojrzenie w przyszłość może zmienić wiele, inspirować zarówno polityków, jak i zwykłych zjadaczy chleba, że jednostka powinna być fundamentem wszelkiego projektowania czy wizjonerstwa, bo przecież chcące ego żyje dla przyszłości³³. Przypomnijmy, że wizje przyszłości – jak utrzymywał G. Therborn – to nowe horyzonty naszych dążeń, pełne miejsc, których nigdy jeszcze nie oglądało ludzkie oko i z tym nie można się nie godzić³⁴. R. Jungk zaś powiadał, że żadna wizja przyszłości nie może aktywizować ani preparować działań dla jutra, jeżeli nie będziemy potrafili implantować w nią zwykłego, konkretnego człowieka z jego obawami i pragnieniami lepszego życia, jego strachami i nadziejami na spełnienie. Jednostka, z jej wydolnością, kwalifikacjami, tożsamością, orientacjami, zachowaniami, jest w stanie przesądzić o skutecznej realizacji predykcji społecznej, ekonomicznej czy politycznej rozumianej jednak tylko jako swoista rekomendacja działań mających prowadzić do pożądanых celów.

Nie musimy przekonywać się do tego, że chyba każda, nawet drobna dyspozycja, każda decyzja, niekoniecznie polityczna, jest formą zarządzania przyszłością, poszukiwania w niej dobra swojego i innych. Projektowanie jej w skali mikro jest zauważalną przez każdego, codzienną koniecznością, jest zarazem sumą działań człowieka opartą w jakimś stopniu na procedurach myślenia racjonalnego, w jakimś mitycznego, tworzy swoiste opozycje ideologii, religii, propagandy, które legitymizują w jednakim stopniu działania dla przyszłości. Naszym zdaniem możliwe jest stworzenie mechanizmów mających wspomagać jednostki i zbiorowości w kreacji jutra, choć bywa to niekiedy traktowane z dystansem, bo świadoma kreacja jutra jest tożsama z wyborem

³² E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, Wrocław 1994, s. 82.

³³ H. Arendt, *Wola*, s. 69.

³⁴ G. Therborn, *Drogi do nowoczesnej Europy*, Warszawa 1998, s. 508.

i określaniem celów. Zauważamy, że człowiek z konieczności, na bieżąco projektuje siebie w przyszłości wspierając się najczęściej o modele recentywne, tworzone dla umownej terażniejszości i tracące na znaczeniu wraz z nią, co czyni projektowanie co najmniej mało skutecznym. Natomiast skierowany w przyszłość staje się nie tylko twórcą kultury, ale jej świadomym interpretatorem i konsumentem starającym się wyprzedzać czas. To jednostka, cały czas działająca w i dla przyszłości, jest kreatorem obszaru kultury normatywnej i idealnej, których jakość determinuje w efekcie kształty kultury materialnej, gdyż, jak powiedział J. Bronowski: „Nasz obraz świata zawsze zależy od metafor, które doń wprowadzamy. Metafory rodzą algorytmy, a one znów metafory”³⁵.

Umocowanie tylko w przeszłości „metafory dominującej” Ricoeura, czy tego, co Eliade nazywa archetypem, zmusza nas do wiązania tej ulotnej terażniejszości z tym, co było, rodzi niemożność zdecydowanej, szybkiej akceptacji tego, co jest już przyszłością, co staje się tu i teraz. Tam, za progiem umownego jutra, mogą kryć się raje odzyskane, tam powinny znaleźć się potwierdzenia i przesłanki nowych nadziei, choć nie brak i takich, które zrodzą nowe strachy. Przez korzenie w jutrze nowych jakościowo nadziei jednostkowych i zbiorowych możemy myśleć może nie o ideale, ale o nowych strukturach władzy, życia zbiorowego, zależności, systemach aksjonormatywnych, bo przecież one przeżywają się. Wszystko to mieści się w nieobjętym Królestwie Możliwości, tuż za progiem terażniejszości. Musimy zacząć myśleć o nim inaczej, a nietrudno chyba zgodzić się z filozofem, który powiedział, że jak długo myślenie o jutrze nie wywołuje w nas żadnych reakcji afektywnych, tak długo bezskuteczne są nasze działania w terażniejszości³⁶.

Za takim myśleniem – dodają inni, nie pytający o to, czy jest to możliwe – iść musi nacisk świadomej swych ról opinii społecznej, gdyż politycy zbyt często traktują jednostki i grupy przede wszystkim jako obiekty politycznej manipulacji, pod warunkiem, że taka opinia powstanie, bo jednak wątpimy w to, że istnieje, autentyczna i autonomiczna. Zdaniem wielu kreatorów antroposfery jutra zorientowanych na rozwiązania globalne, niezbędne jest świadome tworzenie nowych regulatorów cywilizacyjnych, które pomagają w organizowaniu społeczności do rozwiązywania problemów, które pojawią się w niedalekiej przyszłości, zneutralizują syndrom zachowań określany mianem „niezadowolenia kulturowego”, a oznaczającego odczuwaną bezsilę jednostek jako obywateli i „konsumentów” demokracji wobec tego, co „obiektywne” i „subiektywne” w życiu społecznym. Tu także nie bardzo

³⁵ J. Bronowski, *Źródła wiedzy i wyobraźni*, Warszawa 1984, s. 67.

³⁶ D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, Warszawa 1999, s. 6.

wiemy, co znaczy świadome tworzenie, czy spontaniczne, czy odgórne. Czujemy tylko intencje zawarte w takich opiniach.

Wedle autorów podobnych koncepcji występowanie tego syndromu jest szczególnie widoczne w tym, że każdy z osobna chce robić zupełnie co innego niż zbiorowość i wydaje się, że jest to problem w części inicjowany, a na pewno akceptowany przez rządzących. Tak przynajmniej utrzymywał G. Picht, zauważający z goryczą, że nawet przeraźliwe obrazy naszkicowane przez Orwella zdają się być idyllą w porównaniu z tym, co przeżywamy w rzeczywistości choć w innych formach i w innej skali³⁷. Wspomniane regulatory cywilizacyjne powinny przede wszystkim w znaczący sposób eliminować wyrosłe z podłoża indywidualizmu postawy kratyczne (władcze), które destabilizują struktury społeczne, a są pojmowane na niezwykle prosty sposób przez Fromma. Wedle niego człowiek ogarnięty żądzą władzy, nie tylko w politycznej mikroskali, poddaje się tym, którzy rządzą i chce rządzić tymi, którzy są słabsi. Takim sposobem spełnia się on, ale to nie oznacza spełnienia dla innych

Taka ludzka jakość jest właśnie swoistym owocem dominującego w kulturze europejskiej indywidualizmu – sugerował Ch. Taylor. Według niego indywidualizm to zawężenie horyzontów do własnych problemów. Mając na uwadze tylko jednostkowe cele indywidualiści dopasowują do nich odpowiednie środki, a niekiedy są to środki minimalne, dysponowane przez rozum instrumentalny. Jego zdaniem indywidualista poszukuje najbardziej ekonomicznych form, by osiągnąć osobiste cele i cały czas ewoluje w kierunku narcyzmu skłonny mniemać, że samorealizacja to najważniejszy cel życia i jeśli system mu to umożliwia, jest dla niego dobry³⁸. Jest bardzo podatny na wiarę w dynamiczny mit „pełni życia”, swoistą wizję zbawienia proponowaną przez kulturę masową, która w przasną codzienność wnosi poczucie kompensacji przez posiadanie dóbr statusowych, ale także możliwość identyfikacji z cierpiącymi, kochającymi bohaterami filmów i seriali, co desublimuje pragnienie dobra, szlachetności. Tu warto dodać, iż socjologowie zauważają dużą łatwość utożsamiania się z powieściowymi i filmowymi postaciami prowadzącą do tego, że sztuczne problemy tych postaci stają się często ważniejsze niż ich własne, a konsekwencje takich identyfikacji bywają zabójcze dla codziennych więzi i zależności, choć taka postać indywidualizmu nie odpowiada formie „klasycznej”, o ile taka istnieje. Pomijając częsty amoralizm indywidualisty zauważamy i to, że w jego przypadku poszukiwania pełni idą w dwóch kierunkach. Ważniejszym zdaje się spełnienie przez dobra materialne, ale symetrycznie indywidualista za wszelką cenę chce dowieść, że jest prawdziwie upodmioto-

³⁷ G. Picht, *Odwaga utopii*, s. 191.

³⁸ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Kraków 1996, s. 11.

wiony, wie wiele, a może nawet wszystko, że spełnia się w emocjach, choćby były to złe emocje, takie jak radość górowania nad innymi.

Liczni krytycy cywilizacji technicznej na jej etapie informacyjnym zgodnie i od dawna suponują, że człowiek staje się duchowym kaleką, strach zaś, lęk przez głębszymi uczuciami, powinnościami rodzinnymi, bierność, brak spontanicznej radości to najwidoczniejsze symptomy wewnętrznego obumierania jednostki, które determinuje rosnący pasywizm społeczny, a jest to dla nich swoiste sprzężenie zwrotne. Coraz częściej i głośniej mówi się o dysjunktywnej, destruktywnej roli strachu, zwłaszcza przed degradacją społeczną, a wiemy już, że strach właśnie przesądza o zamykaniu się człowieka najpierw w jego twierdzy – mieszkaniu, a potem w sobie. Człowiek porażony strachem staje się jednostką postawioną poza społecznością, a winę za to ponosi przede wszystkim system polityczny i sami politycy, dla których często strach jest skuteczną bronią w podporządkowywaniu ludzi. W takim stanie człowiek staje się dysfunkcyjny. Takich, pełnych strachu jednostek nie przejmą konceptualizacje nasycone podejrzanym altruizmem, tak często artykułowane przez polityków. Nie mogąc osiągnąć indywidualnego spełnienia nie będą zdolne uczynić niczego dla dobra wspólnego, choć będą dysponowały takimi możliwościami, a one są tylko drobinami, cząstkami „samotnego tłumu”.

Nawet jeśli za progiem nowego millenium, który przekroczyliśmy z ogromnymi nadziejami na potocznie rozumiany postęp, pojawiają się nowe, rewelacyjne i rewolucyjne rozwiązania dotyczące jednostek, to i tak czeka je tysiąc jeszcze niewiadomych, nowych zagrożeń, a z wieloma starymi nie zdołamy uporać się tak szybko, jak choćby z tymi, które za sprawą niespełnień wciąż są zmorami naszego czasu, a między nimi z gwałtem, przemocą, brakiem wartości, który to brak widać zwłaszcza w doborze celów implikujących działania. Tymczasowość, modularyzm, konformizm i fanatyzm stają się zagrożeniami, które trzeba postrzegać jako poważne i rzeczywiste, zauważając i to, jak lekceważono je przed jeszcze niewielu laty, kiedy jednostka wraz z takimi cechami znajdowała się na drugim planie zainteresowania polityków i badaczy. Załamało się społeczeństwo drugiej fali – alarmował swego czasu tak niedoceniany A. Toffler, który utrzymywał, że poczyną nam brakować wyraźnych odniesień do struktury świata, jakimi w społeczeństwie drugiej fali były: rodzina, obyczaje, hierarchie statusu, zrozumiałe stosunki władzy i zależności. A my nie zauważamy tego, że na naszych oczach rodzi się nowa cywilizacja z nowymi kształtami życia gospodarczego, politycznego, a nie chcemy, nie potrafimy jej konstruować, fatalistyczni od setek lat³⁹.

³⁹ A. Toffler, *Budowa nowej cywilizacji*, s. 17.

W zasadzie dysputa o antroposferze, czy psychosferze to polemika wokół statusu człowieka dnia dzisiejszego, ale żadnemu z dyskutujących nie mogło udać się pominięcie projekcji w jutro. Choć pojawiło się wiele interesujących sugestii traktujących o jutrze, to żaden z teoretyków nie pokusił się o próbę naszkicowania portretu człowieka naszego już tysiąclecia, choć nader często, ale ogólnikowo, sygnalizowano taką konieczność i stąd nie wiadomo, kogo sytuje się w tym „jutrze”. O wiele łatwiej nam iść, kiedy widzimy pożądaną, akceptowaną punkt dojścia, tak więc zdrowy rozsądek nakazuje kreowanie takich modeli człowieka, z którymi moglibyśmy się, nie tyle utożsamiać, co porównywać, modeli dynamicznych, bo dualny człowiek jest zmienny, do czego nie musimy się przekonywać. Orientacja prospektywna jest możliwością wbudowania w nowy świat mądrych, przemyślanych innowacji, a wymaga umiejętności alternatywnego, probabilistycznego, holistycznego myślenia i są to sugestie zdające się być koniecznością dla polityki społecznej naszego czasu. W jakiejś mierze są już nimi dla ludzi nauki, ale już nie dla polityków. Ci potrafią nawet dekretować takie rozwiązania, ale bez wyrazistej woli działania.

Postulaty takich zmian zdają się bezdyskursywne, ale wychowanie takiego człowieka, który, myśląc o samozbawieniu, będzie chciał także zbawiać świat, wymaga wręcz rewolucji i o takiej od lat mówili i mówią uczestnicy prac Klubu Rzymskiego. Autorzy jednego z głośniejszych Raportów przed trzydziestu laty alarmowali zauważając powiększanie się „luki ludzkiej”⁴⁰. Wedle nich człowiek, nie potrafiąc zrozumieć zmian świata, coraz bardziej oddala się od niego, staje się przedmiotem, a przedmioty nie dokonują rewolucji. Zjawiskiem przybierającym postać kataklizmu jest dyfuzja tożsamości i tożsamość lustrzana, a bardzo niepokoić mogą preferowane dziś hierarchie wartości kultywowane przez środki masowego przekazu i upowszechniające się bardzo szybko za sprawą rytualizacji. Zanikają hierarchie kreatywne: sokratejska, prometejska, apollińska, a wszechobecne stają się te nastawione na wygodne życie, konsumpcjonizm, żądę panowania nad innymi, czyli dionizyjska i heraklejska. Istotne jest także powiększanie się luk między umownymi Północą i Południem czyniące wzajemne zrozumienie co najmniej bardzo trudnym, o ile już nie niemożliwym, a takim się zdaje, jeśli konfrontujemy poziomy spełnienia i światy wyobrażeń zbiorowych.

Z pewnością takie alarmy ostrzegające przed tym, co potocznie zwie się dehumanizacją, są potrzebne, choć w tym przypadku przywołuje się groźby, które stawały przed dualnym człowiekiem chyba od „zawsze”.

⁴⁰ J.W. Botkin, M. Elmandjra, M. Malitza, *Uczyć się bez granic. Jak zewrzeć „lukę ludzką”*, Warszawa 1982.

Poszukujący pełnego spełnienia ludzie obierali te drogi trwając na nich w opozycji do obierających inne i przez wieki zdaje się utrzymywać stan równowagi, jakaś naturalna homeostaza. Nie znaczy to, że nie powinniśmy wspierać te najbardziej pożądane wzory. A. Peccei, długoletni prezes Klubu Rzymskiego twierdził z całym przekonaniem, że tak i chyba nie bardzo grzeszył idealizmem. Wedle niego powinniśmy korygować ramy antroposfery przez tworzenie swoistych imperatywów, a oto one:

- jakość populacji jest ważniejsza od wielkości;
- obowiązkiem każdego pokolenia jest zostawianie lepszego świata następcom;
- świadomość gatunkowa powinna zyskać prymat nad narodową, klasową;
- odpowiednia ilość rozstrzygnięć ponadnarodowych dotyczących antroposfery jest konieczna dla dalszego rozwoju;
- rozwój człowieka powinien mieć charakter antycypujący i przygotowujący do przyszłości, w przeciwieństwie do ewolucji, która dokonuje się przez reakcje i adaptacje⁴¹.

Nieżyjący już prezes Klubu Rzymskiego kreślił szerokie ramy, które wypełniać mieli socjologowie, psychologowie, historycy, a owe ramy w jakimś stopniu oznaczały dyrektywy i propozycje nowego holizmu, immanentyzmu, naturalizmu – sugerowanych w jego *Human Quality*. Wedle niego człowiek przyszłości powinien postrzegać świat jako system naczyń połączonych, zdawać sobie sprawę z tego, że nie wolno mu lekceważyć symptomów niekorzystnych zjawisk, gdziekolwiek by się pojawiły. Powinien wreszcie poczuć się mieszkańcem ziemi i wziąć na siebie odpowiedzialność za jej losy, spełniać się w wielkiej, ziemskiej wspólnotcie i dopiero potem myśleć o sobie. Poza tak rozumianym holizmem Peccei postulował także konieczność propagowania nowego naturalizmu nawiązując do klasyków tego nurtu pedagogiki, zwłaszcza Pestalozziego. Nowy immanentyzm zaś to swoista reinterpretacja arystotelesowskiego hylemorfizmu, podkreślanie konieczności autokreacji człowieka naszej doby, człowieka który sam czyni wszystko, by odkryć w sobie to, co jest jego treścią i tym sposobem spełnić się w życiu. Takie rozwiązania propagował także M. Foucault nazywając je hermeneutyką „technik siebie”⁴². Obie propozycje, nie dość, że nieznanie szerokim grupom, to wymagające dużego wysiłku intelektualnego, emocjonalnego i raczej nie rokujące spełnienia w takich wymiarach.

Poprzez idee „rewolucji ludzkiej”, „nowego humanizmu” poczęto propagować przekonanie, że pierwszym krokiem prowadzącym do wyj-

⁴¹ A. Peccei, *Przyszłość jest w naszych rękach*, s. 204–205.

⁴² M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka*, Warszawa 2000, s. 248.

ścia z wyobcowania, zagubienia, jest inspirowanie rozwoju „krytycznej świadomości jednostki”. By zająć jakąkolwiek postawę wobec własnego losu człowiek współczesny musi wpierw osiągnąć pełną świadomość sytuacji, w jakiej się znalazł. Dopiero na tym gruncie może podjąć próbę jej przekroczenia, pod warunkiem, że będzie w stanie znaleźć i określić nowe jakościowo cele i potrzeby. To swoisty imperatyw dla tych idealistów, którzy suponują, że społeczne i polityczne życie Zachodu musi zostać zmienione przez rewolucję nowych nadziei⁴³. Inaczej grozi destrukcja zaufania w system społeczny, upadek istniejących związków społeczeństwa obywatelskiego, co oznaczać może także utratę nadziei na zbawienie w społeczności i poddanie się politycznym traderom. Konsekwencją takiej utraty będzie społeczna atomizacja i zmiana form władzy – mówiono przed laty i te konsekwencje widzimy dziś w formach i treściach demokracji sterującej dziś w kierunku tego „wodnistego cezarizmu”. Ale jak można sobie wyobrazić propagowanie takiej „krytycznej” świadomości? Kto ma to robić? Pytając o to, zauważymy, że tu znowu mamy zamknięte koło. Goethe powiedział, że mielibyśmy dobrze wychowane dzieci, gdyby ich rodzice byli dobrze wychowani. A tu?

Można mieć wątpliwości do niektórych z powyższych propozycji, ale chyba jednak nowa psychosfera, jej dyskutowanie i próby tworzenia są koniecznością, jeżeli zważymy rosnącą podatność na hasła populistyczne, fundamentalizmy, rosnący chaos w stosunkach międzynarodowych, irytujące formy poprawności politycznej i rozszerzenie rzekomo demokratycznych wolności sięgających – zdaniem niektórych – homodyktatury. Początki tych zjawisk bywały zwykle lekceważone przez wielu ludzi nauki traktujących je jako akcydensy, czasami jako przejawy i objawy „dziecięcych chorób”. Nie dostrzegano w tym rosnących dysproporcji między zanikającą racjonalnością a rosnącą wiarą immanentną. Człowiek wiary, powodowany, sterowany z zewnątrz jest jednak tylko z pozoru powolnym, potulnym przedmiotem rządzenia. Jego wiara, zawsze generowana wizjami lepszego jutra, może pchać go do zachowań nieprzewidywalnych, jeśli znajdą się organizatorzy wyobrażeń zbiorowych, którzy wskażą mu drogę, jaką on uzna za swoją. Jest nieobliczalny, nawet fanatyczny wtedy, kiedy uwierzy, że o jego tożsamości przesądza głęboka wiara w jakieś ideały i kiedy znajdą się umiejętni organizatorzy jego wyobrażeń zbiorowych. O takiej nieobliczalności przekonują wielkie rewolucje – dzieła ludzi z pozoru uprzedmiotowionych.

Póki co pojawiły się ledwie wstępy do terapii obejmujących tylko fragmenty antroposfery, ale nie mogły być bardziej konkretne od dia-

⁴³ R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989, s. 64.

gnoz, których spotykaliśmy i spotykamy setki, a tyczą one tylko one człowieka białego, sytego świata i są propozycjami mówiącymi tylko o treściach, nie formach akulturacji i socjalizacji, a to jednak zbyt mało. Różnią się, choć można zauważyć zgodność teoretyków, co do tego, że zastane warunki społeczne są wręcz nieludzkie, że etyka zakładająca że to, co jest dobre dla społeczeństwa, jest też dobre dla jednostki, przeżyła się nieodwołalnie. Nieludzkie nie w tym sensie, że nie odpowiada wiecznej, niezmiennej naturze człowieka, ale w tym, że ramy, jeszcze nowoczesnych, społeczeństw stały się zbyt ciasne dla wszechstronnego rozwoju jednostek, że systemy polityczne nie stwarzają dostatecznej przestrzeni dla ogromnych potencjałów jednostkowych, a indywidualność ma niezbywalne prawa do rozwoju tych potencjałów.

Diagności krytykujący zastany świat nie szukali zbyt często leków dla dnia dzisiejszego i zdecydowanie woleli rzutować w przyszłość konieczność opracowania np. nowej etyki globalnej i modelu człowieka prometejskiego, przewidującego, tworzącego i świadomego aktu tworzenia, obdarzonego wyobraźnią polityczną – człowieka wtórnego renesansu, a ten ma się pojawić *ex nihilo*. Wedle idealistów taki człowiek powinien przedkładać bycie nad posiadanie i przejawiać wielostronny aktywizm wynikający z wewnętrznej, nie narzuconej potrzeby. Humanizm, który był spoiwem zachodniego świata, który ukształtował jego polityczne kształty, musi znowu wypełnić umysły po to, by zachód znowu stał się stwórczy – sugerował dawno temu M. Foucault, idealizując jak wielu podobnych mu diagnostów⁴⁴. I nietrudno zauważyć, iż owego humanizmu jest coraz mniej i mniej.

Foucault należał do grona kreatywnych optymistów, a tacy stawali jednak zdecydowaną mniejszość w ostatnich dekadach, choć dawne koncepcje P. L. Bergera z jego *Homeless Mind* były ciekawą próbą odkrywania możliwości stojących przed człowiekiem przyszłości w okresie intuicyjnie pojmowanego, wyczuwanego przełomu. W późnych latach 70. autor optymistycznie sugerował, że człowiek epoki postindustrialnej będzie spełniał się w pracy dla społeczności, że będzie cechował się otwartością oznaczającą stałą gotowość na zmiany, na adaptację w nowych warunkach, a widzimy że jest gotowy na zmiany jak te żaby Handy'ego. Nadto, będzie refleksyjny, stale analizujący siebie, swój stosunek do innych oraz osiągnie pełną, dojrzałą tożsamość, która przełoży się na owocną partycypację polityczną. Być może taka możliwość była wówczas, po rewolcie kontrkulturowej lat 60. otwarta, ale dziś widzimy ją jako jeszcze jedną niewykorzystaną, a sugestie Bergera jako przejaw idealizmu człowieka jednak mocno oderwanego od życia. Podobnie wy-

⁴⁴ M. Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, Cornell University 1977, s. 221.

glądały wysiłki uniwersalistów kreujących etykę globalną, której założenia prezentujemy:

- każda istota ludzka posiada niezaprzeczalną i nienaruszalną godność: poszczególne państwa i osoby są zobowiązane do poszanowania i ochrony godności każdej istoty ludzkiej;

- żadna osoba ani organizacja społeczna nie może być wyłączona spod praw i obowiązków moralnych; wszyscy – osoby i twory społeczne – są zobowiązane do czynienia dobra i unikania zła;

- istoty ludzkie zostały wyposażone w rozum i sumienie – wielkim wyzwaniem dla człowieka jest działanie zgodne z głosem sumienia; wspólnoty ludzkie, państwa i inne twory społeczne są zobowiązane do ochrony i podtrzymywania swoich zdolności w tym względzie;

- wspólnoty ludzkie, państwa i inne twory społeczne, które przyczyniają się dla dobra ludzkości i świata, mają prawo do istnienia i rozwoju; wszyscy winni przestrzegać tego elementarnego prawa;

- ludzie są częścią natury, nie żyją obok; zasady etyczne dotyczą również wszystkich innych istnień, całej reszty świata na ziemi, a nawet w kosmosie. Krótko mówiąc, niniejsza Deklaracja, stosownie do rzeczywistości, nie jest antropocentryczna, lecz kosmoantropocentryczna⁴⁵.

Zdawać się może, że takie supozycje także grzeszą nadmiernym idealizmem, ale ów idealizm zaczyna prezentować się całkiem inaczej, jeśli przyjrzymy się nazwiskom firmującym idee takiego uniwersalizmu i pod nazwiskami Jana Pawła II odnajdziemy Dalaj Lamę, V. Havla, J. Habermasa, jeśli zauważymy synchronię z imperatywami autorów spod znaku Klubu Rzymskiego i wszystkimi propozycjami rewolucji ludzkiej i nowego humanizmu, zgodnymi co do konieczności przebudowy całej antroposfery XXI wieku. Autorzy Deklaracji zauważali konieczność *metanoi*, czyli radykalnej zmiany sposobu myślenia. Nowy człowiek musi zacząć myśleć o świecie jako całości i zacząć tworzyć dom dla wszystkich – królestwo człowieka dla człowieka, co już nieco przypomina wizje millenarystów. To już poważna „oferta” dla poszukujących innych, lepszych światów, a takich poszukiwaczy nie brakuje, zwłaszcza wśród ludzi młodych. Ta, przedłożona na rynku idei, oferta nie znalazła jednak nabywców w świecie polityki, a bez aktywnego udziału ludzi z tego świata radykalne przemiany są tylko idealistyczną mrzonką, choć pewnie wielu młodych ludzi przyjęło takie sugestie.

W ujęciu ogólnym ta interpretacja uniwersalizmu obejmuje sobą kategorie nadczasowe, towarzyszące człowiekowi od zarania dziejów. Owe kategorie mieszczą się w pracy, rodzinie, moralności, religii, sztu-

⁴⁵ *Powszechna Deklaracja Światowych Zasad Etycznych*, [w:] *Szkoła przeżycia cywilizacyjnego*, Warszawa 1997, s. 175.

ce, edukacji, ekonomii i dają się konkretyzować. Uniwersaliści podkreślają to, że historia gatunku i kultury potwierdza istnienie wielu dominacji w nie stykających się ze sobą kulturach wyrażających się w powszechnie akceptowanych postawach, zachowaniach, co podkreślają katalogi zakazów i nakazów spotykanych we wszystkich niemal kulturach. Na takich podstawach – ich zdaniem – można zbudować świadomość uniwersalną i dla zwolenników w dobie państw narodowych, eskalacji różnej maści fundamentalizmów. Uniwersalizm jest ideą scalającą, wizją permanentnego potwierdzania poczucia wspólnoty ludzkiej. Nie może to oznaczać unifikacji na wzór globalizmu ani odrzucania inności, ale jedność ponad różnicami z jak najdalej posuniętą tolerancją i otwarciem na innych.

Była to próba stworzenia, a właściwie odtworzenia depozytu, na straży którego stali i stoją intelektualiści, a już teraz są nam potrzebne przemysłane i skuteczne terapie – wołał przed prawie trzydziestu laty Toffler – bo jeżeli ich nie znajdziemy, to za kilkadziesiąt lat wszyscy będziemy chorzy psychicznie i z pewnością nie uleczą nas chorzy psychiatrzy radzący wybrać czerwoną pigułkę. Radykalnie i niezmiennie prowokujący inspirował dyskusje nad egzystencją i esencją człowieka współczesnego, nad stanami jego świadomości i postawami determinującymi charakter i twory jego działań. Nie tylko, gdyż jego uwagi o „ad-hokracji”, elitach przypadkowych, zwłaszcza w polityce, zdają się być stale potwierdzane obserwacjami. Jeśli zatracimy cele, jakie stanowią o naszym człowieczeństwie, możemy stracić także szanse zbawienia w „byciu” i pozostanie nam tylko posiadanie, które nie czyni nas szczególnie cennymi, bo ono jest nienasyceciem.

Groźby stojące przed człowiekiem naszego czasu są w dużej mierze efektem kształcenia rodzącego u młodych ludzi prezentyzm i recentywizm. Przypomnijmy, że prezentyzm to przekonanie o tym, że porządek świata jest względnie niezmienny i wystarczy nam, niewyobrażalna przecież, wiedza o przeszłości będąca podstawą sądów o i w teraźniejszości. Pełni wiedzy natomiast niej jako o dobrej i złej nauczycielce życia nie mają nawet profesjonalni historycy, a zwykłym zjadaczom chleba starczyć muszą jej niewielkie ułamki. Recentywiści natomiast są przekonani, że odpowiedzi na wszystkie pytania teraźniejszości i o teraźniejszości tkwią w właśnie w niej i rozwiązując problemy dnia dzisiejszego szukają nowych, natychmiastowych rozwiązań, choć nie unikają takich, jakie już stosowano. Według E.T. Halla niebezpieczeństwo polega i na tym, że problemy realnego życia bywają w nauce usuwane na plan drugi, a na pierwszym pojawiają się dalekie od praktyki rozważania filozoficzne i teoretyczne, a tym sposobem zanikają drogowskazy dla tych, którzy wciąż poszukują siebie.

Przyglądając się swoim studentom zauważał, że w większości bywają bezradni w zetknięciu z prawdziwym życiem, ponieważ wpierw muszą wiedzieć, co zamierzają odkryć i muszą dysponować teorią lub hipotezą do sprawdzenia⁴⁶. Jego zdaniem kultury z kręgu tradycji europejskiej zinstytucjonalizowały procesy uczenia się do niedopuszczalnych granic, a czyniąc to lekcewały podstawowe atrybuty natury człowieka, wręcz naruszyły jego homeostazę uniemożliwiając mu poszukiwanie siebie w społeczeństwie.

Niezdolność do stałych, przemyślanych transgresji, do przekraczania samego siebie, zmieniania się, zdaje się być przymiotem człowieka współczesnego, choć akurat takie generalizacje najczęściej mają charakter prowokacji intelektualnej. Ale można kusić się o konstatacje, że człowiek naszego czasu nie radzi sobie nawet z działaniami obronnymi, czyli takimi, które utrzymują na stałych poziomach wartości niezbędne w codzienności. Działania obronne, zwykle powszechne, rutynowe, są nakierowane przede wszystkim na obronę sfery intymnej, osobistej, towarzyskiej, ale poza nie już nie wykraczają zbyt często. Owszem, człowiek powinien bronić swej małej stabilizacji i zwykle gotów jest na duże poświęcenie, by nie naruszano tych rewirów, ale przecież żyje w społeczeństwie. Czasami, koncentrując się na nieudolnej obronie, zapomina o innych koniecznościach, koniecznościach samorealizacji zmuszających do stałej konfrontacji ze światem i innymi ludźmi. Zapominając o przekraczaniu siebie za sprawą nowych wyzwań często przyzwala na regres, a niekiedy nawet na utratę osobowości za cenę pracy, stabilizacji, małych przyjemności. Symptomy takiego regresu bez trudu zauważy u siebie większość absolwentów studiów wyższych, którzy mniemają, że zdobyli swoje statusy na zawsze i one zapewniają miejsce w społeczeństwie odpowiednie do ich kwalifikacji. Natomiast uświadomienie sobie konieczności stałych, kontrolowanych transgresji czyni jednostkę aktywną, zmusza do podejmowania działań, myślenia perspektywnego, zarówno w przestrzeni jednostkowej, jak i społecznej.

Komentując wysiłki antropologów, socjologów, psychologów i demografów wielu teoretyków utrzymuje, że obiektem szczególnej troski powinien stać się człowiek i myślał przede wszystkim o obywatelach „pierwszego świata”. Wedle nich brak koherentnych, racjonalnych projekcji antroposfery w skali globalnej może prowadzić w kierunku światów przeludnionych, głodnych, z nieodłącznymi od tych obrazów autorytarnymi formami władzy, pełną kontrolą nad poczynaniami obywateli. Jednostki w takich państwach znów mogą stać się nawet nie racjami istnienia państwa, a tylko zawadą w realizacji „wyższych ce-

⁴⁶ E.T. Hall, *Poza kulturą*, s. 79.

łów” a to dlatego, że nie są częściami zbiorowości mających swoje cele zagrożeń i je realizować.

Ilość zagrożeń stojących przed człowiekiem tego tysiąclecia zagraża prawdziwym regresem „człowieczeństwa” dla wielu myślicieli. Świata obecnemu, zdominowanemu przez hiperorganizację, grozi utratą podstawowych praw jednostki – powtarzał w swoich pracach K. Lorentz, przechodząc od śmiertelnych grzechów cywilizacji do poszukiwania prób obrony przed presją zjawisk nowej epoki wymuszających bezkrytyczne podporządkowanie się, bezmyślny konformizm, lenistwo myślowe posunięte aż po brak elementarnych pytań egzystencjalnych, poczynając od pytania o to, po co istniejemy⁴⁷. Nie zadajemy już tak wielu pytań o to, czym jest szczęście przyjmując jego reglamentowane miary, zwłaszcza w wymiarze materialnym.

Wedle Lorentza jednym z największych niebezpieczeństw stających przed człowiekiem naszego czasu jest obecny charakter wrodzonych i tradycyjnych form zachowania się człowieka. Zdaniem filozofa wiele norm zachowania się człowieka jest programowane filogenetycznie, czyli są to normy będące wrodzonymi, teleonomicznymi (sprzyjającymi zachowaniu gatunku) formami doświadczenia. Te normy sterowane są emocjami, które Lorentz określał jako nerwowe i zmysłowe systemy powstałe przez filogenezę i utrwalone genetycznie. W naszym czasie zauważyć można, że filogenetyczne przystosowanie do nowych warunków nie nadąża za szybkimi zmianami kulturowymi. I tu pojawia się nieprzystawalność naturalnych predyspozycji człowieka do warunków kreowanych przez zmieniającą się kulturę. Owe naturalne predyspozycje, z czym nie do końca można się zgodzić, to: zamiłowanie do ładu, radość z posiadania, żądza władzy, dążenie do zajmowania coraz wyższych pozycji w hierarchii społecznej, wycucie nadmiaru i braku, odczucie piękna i brzydoty, dobra i zła. W warunkach niemożności ich realizacji pojawiać się musi poczucie niespełnienia, obcości i człowiek sam nie jest w stanie rozpoznać istoty takiej alienacji, a nie mogąc popada w różnego rodzaju neurozy.

Wzrastająca rozbieżność między uformowanym przez kulturę i cywilizację porządkiem społecznym a naturalnymi skłonnościami człowieka ma swoje odpowiedniki w nim samym, jest to sprzeczność duszy i umysłu – powiada Lorentz. Dusza (rozwój filogenetyczny) jakby zatrzymała się w rozwoju, podczas gdy umysł otrzymuje setki nowych bodźców z coraz szybciej zmieniającego się środowiska i nie potrafi sobie radzić z ich nadmiarem. W takim świecie umysł podporządkował sobie duszę traktując ją jak przeciwnika. Przyrodzona natura ludzka

⁴⁷ K. Lorentz, *Regres człowieczeństwa*, Warszawa 1986.

została skrępowana kulturowym kaftanem bezpieczeństwa sztucznego środowiska technicznego. Wywodzące się z kultury zakazy i nakazy wręcz gwałcą wrodzone programy zachowania i ten przymus eskaluje się jeszcze potęgując poczucie zagubienia. Wielkie nadzieje na przezwyciężenie filogenetycznie zaprogramowanych tendencji widział Lorentz w moralności i suponował, że przy jej pomocy można wygrać prawdziwą bitwę o przetrwanie człowieczeństwa w człowieku. Daleki od optymizmu w oglądzie przyszłości gatunku proponował powrót do niektórych, zapomnianych zwyczajów, reorientację wychowania i inne remedia,, które pozwolą na w miarę pełną homeostazę społeczności. Nie można chyba jednak odmówić zasadności jego sugestii, że mechanizmy samoobronne człowieka można generować tylko w zbiorowościach składających się z jednostek świadomych swego statusu.

Człowieka wciąż nazywa się zwierzęciem społecznym i bez społeczeństwa jest tylko strukturą biologiczną. Aby być częścią społeczeństwa jego więzi społeczne muszą być wielorakie, bo inaczej staje się tylko częścią stada doznającą atawistycznych emocji, zdecydowanie innych od wyobrażeń o nich konstruktywistów kulturowych⁴⁸. A powracając do zwierzęcości w świecie wyrafinowanej techniki, człowiek daje łatwo sobą powodować, przyjmować implantowane w świat wyobrażeń takie, z którymi utożsamiają go inni. Jako zewnątrzsterowny przedmiot oczekuje, poszukuje z pomocą innych nowych źródeł zmutowanych norm i zwykle odnajduje je w środkach masowego przekazu, staje się kibicem, a kibica nie interesują diagnozy i terapie, bo tymi zajmują się prawdziwi aktorzy wielkiego show. Staje się indyferentny moralnie, religijnie, politycznie, a indyferentyzm przekreśla tkwiące w nim możliwości, a nawet gorzej, bo nie pozwala na ich odkrycie, po części za sprawą sublimacji obcości w sobie⁴⁹. Człowiek rodzi się i umiera jako forma, która zbyt często nie wypełnia się żadną treścią – takie konstatacje słyszymy dziś zbyt często, by traktować je tylko jako ozdobniki. Z lenistwa w poszukiwaniach tego, co w nas właściwe pozostajemy sobą takimi, jakimi nie powinniśmy być.

Jedną z form współczesnego spełniania się w dobrach jest *marketing personality*, której reprezentacje charakteryzują się traktowaniem własnego życia jako towaru, który cały czas prezentuje się na rynku życia, w niemal wszystkich sytuacjach życiowych. *Marketing personality* traktuje swoją towarowość nader poważnie i jest uwrażliwiony na każde drgnienie rynku. Jego gotowość ulegania różnym konformizmom, modom i fascynacjom jest ogromna, jak wielka jest umiejętność mimi-

⁴⁸ K. Oatley, J.M. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, Warszawa 2003, s. 55.

⁴⁹ B. Waldenfels, *Topografia obcego*, Warszawa 2002, s. 27.

kry. Taka osobowość nie na własnych przekonaniach ani tożsamości, nawet nie potrafi kochać ani nienawidzić – zauważał Fromm opisując całkiem trafnie „charakter merkantylny”⁵⁰.

Chcąc zmienić, wzbogacać postaci zbawienia w doczesności powinniśmy przyjąć, że żyjemy w świecie, w którym cały czas wylania się Nowe – mówił J. Habermas⁵¹ a także osiąść umiejętność mierzenia się z wyzwaniami przyszłości. Można bez końca analizować przeszłość, jak czynimy to teraz przekonani do takich zabiegów, ale prawie każdą przyszłość można zaprojektować w Królestwie Możliwości i na tym polega różnica między znoszeniem przyszłości a cieszeniem się nią – dodawał E. de Bono, zapominając o tym, że takie próby projektowania muszą brać pod uwagę wszystko, co niesie nieprzewidywalne jutro. Ale przyszłość należy do tych, którzy potrafią ją sobie wyobrazić i to w setkach kształtów, kształtów, z których nie wszystkie staną się realnością. Pamiętając o tym chyba powinniśmy przypominać sobie motto z książki S. Levitta – jeżeli żaden z nas nie potrafi przewidzieć przyszłości, najlepsze, co możemy zrobić, to przygotować się na to, by odpowiedzieć na wszystko, co przyniesie nam przyszłość⁵².

Ta przyszłość nie budzi wielkich nadziei, jakie spotykaliśmy w okresie choćby *fine de siecle*. Niepewność, jaka jest miarą naszego czasu, znowu wpływa na pojawienie się w wyobrazeniach zbiorowych wojny – najstarszej ikony ludzkości, wraz z przekonaniem, że tylko taki kataklizm znowu przywróci homeostazę. Dla jednych będzie to nic innego jak walka o przetrwanie, jeśli wszystkie konflikty końca wieku były konfliktami o energię⁵³. Dla innych zaś hiperkonflikt, który ogarnie cały świat, a będzie swego rodzaju koniecznością dziejową⁵⁴. Taka postać wiary, przy przypomnieniu niespełnionego proroctwa Majów o końcu świata z 2012 roku jest wyrazem bezradności i z takiego stanu może nas wyrwać tylko wielkie wyzwanie. Jakie?

⁵⁰ E. Fromm, *Mieć czy być?*, Poznań 2003, s. 226.

⁵¹ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2000, s. 15.

⁵² S. Levitt, *Quality is just a Beginning*, New York 1994.

⁵³ M. Harris, *Energy and Security*, [w:] *Grave New World. Security, Challenges in the 21st Century*, ed. M.E. Brown, Washington 2003, s. 159.

⁵⁴ J. Attali, *Krótką historia przyszłości*, Warszawa 2008, s. 214.

BIBLIOGRAFIA

- Aberbach D., *Charisma in Politics. Religion and the Media*, London 1996.
- Aldridge A., *Konsumpcja*, Warszawa 2006.
- Alexander D., White R.S., *Nauka blisko wiary*, Warszawa 2006.
- Alfaro J., *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971.
- Alger D.E., *The Media and the Politics*, Belmont 1996.
- Allen S., *Kultura newsów*, Kraków 2006.
- Alterman E., *What Liberal Media?*, New York 2004.
- Andersen B., *Wspólnoty wyobrażone*, Kraków 1997.
- Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków 2005.
- Arendt H., *The Life of the Mind*, New York 1978.
- Arendt H., *Wola*, Warszawa 2002.
- Argyle M., *Psychologia szczęścia*, Wrocław 2004.
- Ariely D., *Potęga racjonalności. Ukryte siły, które wpływają na nasze decyzje*, Wrocław 2009.
- Aron R., *Opium intelektualistów*, Warszawa 2000.
- Aronson E., *Człowiek istota społeczna*, Warszawa 2002.
- Ash T.G., *The Polish Revolution. Solidarity*, New York 1999.
- Ash T.G., *Free World*, New York 2005.
- Ashcroft J., *Making a Killing*, London 2006.
- Atkins J.B., *Journalism as a Mission*, [w:] *The Mission. Journalism, Ethics and the World*, ed. J.B. Atkins, Iowa State University 2002.
- Attali J., *Krótką historią przyszłości*, Warszawa 2008.
- Aveni A., *Poza kryształową kulą*, Poznań 2001.
- Baader R., *Śmiercionośne myśli. Dlaczego intelektualiści niszczą nasz świat*, Wrocław 2009.
- Bacon F., *Eseje*, Warszawa 1958.
- Baczko B., *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, Warszawa 1994.
- Balibar E., *Trwoga mas. Polityka i filozofia przed Marksem i po Marksie*, Warszawa 2007.
- Bakan J., *Korporacja. Patologiczna pogoń za zyskiem i władzą*, Warszawa 2006.

- Ball T., Dagger R., *Ideals and Ideologies*, New York 2002.
- Bańka J., *Przeciw szokowi przyszłości*, Katowice 1977.
- Bańka J., *Ja, teraz*, Katowice 1983.
- Baring A., *Czy Niemcom się uda? Pożegnanie złudzeń*, Wrocław 2000.
- Barker D.C., *Rushed to Judgement*, New York 2002.
- Basarir Y., *Text of Tension and Dissociation*, [w:] *Culture Agonistes. Debating Culture, Rereading Texts*, eds T. Tsimpsoiki, A. Spiropoulou, Bern 2002.
- Baudrillard J., *Ameryka*, Warszawa 1998.
- Baudrillard J., *Procesja symulaków*, [w:] *Nowe media w komunikacji społecznej w XX wieku*, Warszawa 2002.
- Baudrillard J., *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, Warszawa 2006.
- Bauman Z., *Wolność*, Kraków 1995.
- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesna wieloznaczność*, Warszawa 1995.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996.
- Bauman Z., *Pracodawcy i tłumacze*, Warszawa 1998.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wrocław 2000.
- Bauman Z., *Globalizacja*, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, Kraków 2006.
- Barwell S., Bowles K., *Border Crossing*, [w:] *The Cyberculture Reader*, ed. D. Bell, New York 2000.
- Beard Ch., *The American Spirit. A Study of the Idea of Civilization in the United States*, New York 1942.
- Beck U., *Spółczesność ryzyka*, Warszawa 2002.
- Beck U., *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, Warszawa 2005.
- Bell D., *The Cultural Contradiction of Capitalism*, London 1979.
- Bellah R.N., *Beyond Belief*, California University 1991.
- Bellamy E., *W roku 2000*, Warszawa 1890.
- Bellamy E., *Equality*, London 1910.
- Bender T., *Intellectual and Cultural History*, New York 1997.
- Benedict M., *Cyberspasm. First Steps*, [w:] *The Cyberculture Reader*, ed. D. Bell, New York 2000.
- Bennet W.L., *The Politics of Illusion*, Washington 1996.
- Bercovitch S., *The Puritan Origins of the American Self*, New Haven 1975.
- Bercovitch S., *The American Jeremiad*, Wisconsin 1878.
- Berger P.L., *Rewolucja kapitalistyczna*, Warszawa 1995.
- Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, Kraków 1993.
- Berlin I., *Zmysł rzeczywistości*, Poznań 2002.
- Berry A., *Następne 500 lat*, Warszawa 1997.
- Besancon A., *Przekleństwo wieku*, Warszawa 2000.
- Birnbacker D., *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, Warszawa 1999.
- Bjerke B., *Kultura a styl przywództwa*, Kraków 2004.
- Bloch R., *Visionary Republic. Millennial Themes in American Thought*, Cambridge 1985.
- Blumhofer E.L., *Restoring the Faith*, Chicago 1993.
- Boaz D., *Libertarianizm*, Poznań 2005.
- Bocheński J.M., *Lewica, religia, sowietolog*, Warszawa 1996.
- Bogunia-Borowska M., Śleboda M., *Globalizacja i konsumpcja. Dwa dylematy współczesności*, Kraków 2003.
- Bohme H., *O niewyobrażalności teraźniejszości i o przyszłym miejscu człowieka*, [w:] *Kultura techniki*, wybór E. Schulz, Poznań 2001.

- Boorstin D.J., *Poszukiwacze. Dzieje ludzkich poszukiwań sensu świata*, Warszawa 1998.
- Boxel M. von, *Encyklopedia głupoty*, Warszawa 2005.
- Boyes R., Cywiński B., *Sezon na Europę*, Warszawa 2003.
- Bógdał-Brzezińska A., Gawrycki M.F., *Cyberterroryzm i problemy bezpieczeństwa informacyjnego we współczesnym świecie*, Warszawa 2003.
- Braidotti R., *Transpositions*, Cambridge 2007.
- Brighthouse H., *Sprawiedliwość*, Warszawa 2007.
- Bronowski J., *Źródła wiedzy i wyobraźni*, Warszawa 1984.
- Brooks S.G., *Producing Security. Multinational Corporations, Globalization and the Changing Calculus of Conflict*, Princeton 2005.
- Brumlik M., *Gnostycy. Marzenia o samobawieniu człowieka*, Gdynia 1999.
- Brzeziński Z., *Plan gry USA–ZSRR*, Warszawa 1990.
- Brzeziński Z., *Polska scena obrotowa*, [w:] *Wizje Polski*, red. A. Targowski, Warszawa 1995.
- Brzeziński Z., *Wybór. Dominacja czy przywództwo*, Kraków 2004.
- Brzozowska B., *Gen X. Pokolenie konsumentów*, Kraków 2005.
- Buel R., *Freedom and Press in Revolutionary America*, [w:] *The Press and the American Revolution*, eds B. Boilyn, J.B. Hench, Boston 1981.
- Burke J., Ornstein R., *Ostrze geniuszu*, Warszawa 1999.
- Burke K., *Language as Symbolic Action*, Berkeley 1966.
- Burszta W., *Dwie Europy*, [w:] *Dylematy tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia*, red. J. Mucha, W. Olszewski, Toruń 1997.
- Butler J., *Awash in the Sea of Faith. Christianizing the American People*, Harvard 1990.
- Cameron R., *Historia gospodarcza świata*, Warszawa 2001.
- Cameron F., *US Foreign Policy after the Cold War*, New York 2002.
- Campbell J., *The Community Reconstruct. The Meaning of Pragmatic Thought*, Chicago 1992.
- Canetti E., *Masa i władza*, Warszawa 1996.
- Capra F., *Punkt zwrotny*, Warszawa 1987.
- Carnap R., *Wprowadzenie do filozofii nauki*, Warszawa 2000.
- Carrithers M., *Dlaczego ludzie mają kultury*, Warszawa 1994.
- Carroll P.N., Noble D.W., *The Free and the Unfree*, New York 1988.
- Cassirer E., *Esej o człowieku*, Warszawa 1977.
- Castells M., *Spółeczeństwo sieci*, Warszawa 2007.
- Castoriadis C., *The Imaginary Institutions of Society*, [w:] *Literature and the Political Imagination*, ed. J. Horton, London 1996.
- Cavell C., *The Sense of Walden*, Chicago 1992.
- Chardin, T. de, *The Future of Man*, New York 2004.
- Charon J.M., *Ten Questions. A Sociological Perspective*, Minnesota State University 2001.
- Chaunu P., *Cywilizacja Oświecenia*, Warszawa 1989.
- Chęłpa S., Witkowski T., *Psychologia konfliktów*, Warszawa 1999.
- Chesterton G.K., *Ortodoksja*, Warszawa 1998.
- Chilton P.A., Schaffner Ch., *Politics as Text*, Amsterdam 2002.
- Chomsky N., *Class Warfare. Interviews with David Barsamian*, Monroe 1996.
- Chomsky N., *Media Control*, New York 2002.
- Chomsky N., *Language and Politics*, London 2004.

- Cialdini R.B., *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, Gdańsk 2003.
- Cioran E., *Historia i utopia*, Warszawa 1997.
- Cioran E., *Księga złudzeń*, Warszawa 2004.
- Cioran E., *Upadek w czas*, Warszawa 2008.
- Clecak P., *America's Quest of the Ideal State*, New York 1983.
- Clifford P., *Krótką historią końca czasów*, Warszawa 1999.
- Coate R.A., *The Future of United Nations*, [w:] *U.S. Policy and the Future of the United Nations*, ed. R.A. Coate, New York 1994.
- Coil H.W., *The History of Liberty*, New York 1965.
- Condillac E.B. de, *Traktat o wrażeniach*, Warszawa 1958.
- Coniff R., *Korporacyjne zwierzę*, Warszawa 2006.
- Conquest R., *Uwagi o spustoszonego stulecia*, Poznań 2002.
- Conrad J., *Człowiek, rasa, kultura*, Warszawa 1971.
- Corm R., *Religia i polityka w XXI wieku*, Warszawa 2007.
- Corner J. Harvey S., *Television Times*, London 1996.
- Crick B., *W obronie polityki*, Warszawa 2004.
- Cullen J., *The American Dream*, Oxford 2003.
- Cuomo F., *Wielkie prorocтва*, Kraków 2004.
- Cutler H.C., *Sztuka szczęścia*, Poznań 2005.
- Czapiński J., *Makropsychologia czyli psychologia zmiany społecznej*, [w:] *Jednostka i społeczeństwo*, red. M. Lewicka, J. Grzelak, Gdańsk 2002.
- Dahl R.A., *A Preface to Democratic Theory*, Chicago 1956.
- Dahl R.A., *Dilemmas of Pluralist Democracy*, London 1982.
- Dahl R.A., *O demokracji*, Kraków 2000.
- Dahl R.A., *On Political Equality*, Yale University 2006.
- Dahrendorf R., *Reflections on the Revolution in Europe*, London 1990.
- Damasio A.R., *Tajemnice świadomości*, Poznań 2000.
- Danielewicz Z., *Miedzy kościołem a sektą*, Warszawa 1999.
- Davies M.H., *Empatia. O umiejętności współdziałania*, Gdańsk 1999.
- Davis E., *Technoza*, Poznań 2002.
- Davis M.H., *Empatia. O umiejętności współdziałania*, Gdańsk 1999.
- Dawkins R., *Bóg urojony*, Warszawa 2008.
- Dawson Ch., *Postęp i religia*, Warszawa 1958.
- Dayan D., Katz G., *Media Events. The Live Broadcasting of History*, Cambridge 1994.
- Debord G., *Spółczesność spektaklu*, Warszawa 2006.
- Delbanco O., *The Puritan Ordeal*, Harvard 1989.
- Delpech T., *Powrót barbarzyństwa*, Warszawa 2008.
- Delumeau J., *Cywilizacja Odrodzenia*, Warszawa 1987.
- Demerath N.J., *Crossing the God. World Religions and Worldly Politics*, London 2001.
- Dennet D.C., *Natura umysłów*, Warszawa 1997.
- Dennet D.C., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, Warszawa 2008.
- Derber Ch., *Corporation Nation*, New York 2000.
- Dewey J., *Democracy and Education*, New York 1966.
- Dijk T. van, *Ideology. A Multidisciplinary Approach*, London 2000.
- Dijk T. van, *Elite Discourse and Racism*, Newbury Park 1993.
- Disch L.J., *The Tyranny of Two Party System*, Cambridge 2002.
- Donhof M.G., *Ucywilizujmy kapitalizm. Granice wolności*, Warszawa 2000.
- Drakulic S., *How we Survived Communism and even Laughed*, New York 1992.
- Drucker P.F., *Spółczesność pokapitalistyczne*, Warszawa 2001.

- Duffield M., *Global Governance and the New Wars*, London 2007.
- Duignan P., Sann L.H., *The USA and the New Europe*, Oxford 1994.
- Dymkowski M., *Wprowadzenie do psychologii historycznej*, Gdańsk 2003.
- Dziak W.J., *Kim Ir Sen*, Warszawa 2001.
- Easterbrook N., *State Heterotopia*, [w:] *Political Scence-Fiction*, eds D.M. Hassler, C. Wilcox, Columbia University 1977.
- Eatwell R., *Faszyzm. Historia*, Poznań 1999.
- Eberlein B., *Reconstituting Political Authority in Europe*, [w:] *Complex Sovereignty*, eds E. Grande, L.W. Pauly, Toronto 2005.
- Eckholm E.P., *Człowiek i środowisko*, Warszawa 1987.
- Eco U., *Nieobecna struktura*, Warszawa 1996.
- Eco U., *Semiologia życia codziennego*, Warszawa 1998.
- Eco U., *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Warszawa 1994.
- Edelman M., *Constructing the Political Spectacle*, Chicago 1988.
- Elasmar M.C., *The Impact of International Television. A Paradigm Shift*, London 2003.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000.
- Eliade M., *Sacrum i profanum*, Warszawa 1999.
- Elliott A., *Koncepcje „ja”*, Warszawa 2007.
- Ellul J., *The Technological Society*, New York 1964.
- Equal M., *Divergent Paths, How Culture and Institutions have Shaped North American Growth*, New York 1996.
- Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, Warszawa 1960.
- Erickson E.H., *Dopełniony cykl życia*, Poznań 2002.
- Ernest J., „Ideology” and the Economic Interpretation of the Revolution, [w:] *The American Revolution*, ed. A.F. Young, Illinois University 1979.
- Etzioni A., *From Empire to Community*, New York 2004.
- Ewen S., *All Consuming Images*, New York 1988.
- Falk R.A., *A Study of Future Worlds*, Amstardam 1975.
- Fath S., *Religia w Białym Domu*, Warszawa 2007.
- Fenton S., *Etniczność*, Warszawa 2007.
- Filipiak M., *Homo communicans*, Lublin 2004.
- Finkelkraut A., *Zagubione człowieczeństwo*, Warszawa 1999.
- Fisze J., *Understanding Popular Culture*, New York 2007.
- Fitoussi J., Rosanvalon P., *Czas nowych nierówności*, Kraków 2000.
- Flanigan W.H., Zingale N.H., *Political Behavior of American Electorate*, Boston 1979.
- Fogler J.P., Pode M.S., *Konflikt i interakcja*, [w:] *Mosty zamiast murów. O komunikowaniu się między ludźmi*, red. J. Stewart, Warszawa 2002.
- Foster J.B., *In Defense of History*, [w:] *In Defense of History. Marxism and Postmodern Agenda*, eds E.M. Wood, J.B. Foster, New York 1997.
- Foucault M., *Language, Counter-Memory, Practice*, Cornell University 1977.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa 1998.
- Foucault M., *Historia seksualności*, Warszawa 1995.
- Foucault M., *Filozofia, historia, polityka*, Warszawa 2000.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Gdańsk 2006.
- Foucault M., *Security, Territory, Population*, New York 2007.
- Frank M., *Świadomość siebie i poznanie siebie*, Warszawa 2002.
- Frazer J.G., *Złota gałąź*, Warszawa 1969.
- Friedrich C.J., *Europe: An Emergent Nation?*, New York 1969.

- Friedman M., *Capitalism and Freedom*, Chicago 1982.
- Friedman M., *Tyrania status quo*, Sosnowiec 1997.
- Fries F., *Spór o Europę*, Warszawa 1998.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1978.
- Fromm E., *Niech się stanie człowiek*, Wrocław 1994.
- Fromm E., *Zdrowe społeczeństwo*, Warszawa 1996.
- Fromm E., *Psychoanaliza a religia*, Poznań 2000.
- Fromm E., *Kryzys psychoanalizy*, Poznań 2000.
- Fromm E., *Mieć czy być?*, Poznań 2003.
- Fromm E., *Rewolucja nadziei*, Poznań 1996.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, Poznań 1996.
- Fukuyama F., *Budowanie państwa. Władza i ład międzynarodowy w XXI wieku*, Poznań 2005.
- Furet F., *Przeszłość pewnego złudzenia. Esej o idei komunistycznej w XX wieku*, Warszawa 1996.
- Gabor D., *Inventing the Future*, New York 1964.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda*, Warszawa 2004.
- Galbraith J.K., *The Age of Uncertainty*, Boston 1977.
- Galbraith J.K., *The Anatomy of Power*, Boston 1983.
- Ganson J., *Freaks Talk Back*, Chicago 1998.
- Geertz C., *Interpretacja kultur*, Kraków 2005.
- Gibb H.A.R., *Mahometanizm*, Warszawa 1965.
- Giddens A., *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, Warszawa 1999.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2002.
- Giddens A., *Stanowienie społeczeństwa*, Poznań 2003.
- Ginsberg B., Lowi T.J., Weir M., *We the People*, New York 1997.
- Gladwell M., *The Tipping Point*, Boston 2002.
- Glasbeek H., *Wealth by Stealth. Corporate Crime, Corporate Law and the Perversion of Democracy*, Toronto 2002.
- Glenny M., *McMafia*, New York 2008.
- Goldfarb J.C., *The Cynical Society. The Culture of Politics and the Politics of Culture in American Life*, Chicago 1991.
- Goodman D.S., Segal G., *China Deconstructed*, London 1994.
- Goodrick-Clarke N., *Okultystyczne źródła nazizmu*, Warszawa 2001.
- Goodwyn L., *The Populist Moment. A Short History of the Agrarian Revolt in America*, Oxford 1978.
- Gould J., *Skąły wieków*, Poznań 2002.
- Graber D.A., *Mass Media and American Politics*, Washington 2006.
- Graber D.A., *Media Power in Politics*, Washington 2007.
- Grabowska M., Szawiel T., *Budowanie demokracji*, Warszawa 2003.
- Gray J., *Po liberalizmie*, Warszawa 2001.
- Gray J., *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, Kraków 2009.
- Gray M., *Siły życia*, Warszawa 1988.
- Greefe Ch., Greffrath M., Schumann M., *Czego chcą krytycy globalizacji. ATTAC*, Kraków 2004.
- Greider W., *The Betrayal of American Democracy. Who will tell the People?*, New York 1998.
- Gross F., *Federacje i konfederacje europejskie*, Warszawa 1994.
- Guitton J., *Sens czasu ludzkiego*, Warszawa 1999.

- Habermas J., *Legitimated Crisis*, [w:] *Comparative Politics*, eds B.E. Brown, R.C. Macridis, Belmont 1996.
- Habermas J., *Democratic Theory*, [w:] *Democracy and Difference*, ed. S. Benhabib, Princeton 1996.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2000.
- Hadden J.K., Swann Ch.E., *Prime Time Preachers. The Rising Power of Televangelism*, Reading 1991.
- Hagstrom J., *Beyond Reagan. The New Landscape of American Politics*, New York 1988.
- Hall E.T., *Poza kulturą*, Warszawa 1984.
- Hall K., Jamieson K., Campbell K., *The Interplay of Influence*, Belmont 2001.
- Halpern P., *Na tropach przeznaczenia*, Warszawa 2004.
- Handy Ch., *Wiek paradoksu. W poszukiwaniu sensu przyszłości*, Warszawa 1996.
- Handy Ch., *Głód ducha. Poza kapitalizmem*, Wrocław 1998.
- Handy Ch., *Wiek przezwyciężonego rozumu*, Warszawa 1998.
- Hannerz U., *Powiązania międzynarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, Kraków 2006.
- Hannerz U., *Odkrywanie miasta*, Warszawa 2008.
- Hardt M., Negri A., *Imperium*, Warszawa 2005.
- Hardt M., Negri A., *Multitude. War and Bureaucracy in the Age of Empire*, New York 2004.
- Harman E.S., Chesnay R.W., *The Global Media. The New missionaries of Corporate Capitalism*, London 1999.
- Harris M., *America Now. The Anthropology of Changing Culture*, New York 1981.
- Hartley J., *Communication, Cultural and Media Studies*, London 2004.
- Hartmann T., *Unequal Protection. The Rise of Corporate Dominance and the Theft of Human Rights*, New York 2004.
- Hassler R.A., *Księga zagłady*, Kraków 1999.
- Hatch N.O., *The Democratization of American Christianity*, New Haven 1988.
- Hayek F.A., *Konstytucja wolności*, Warszawa 2006.
- Haynes J., *Religion in Global Politics*, London 1998.
- Hawkins B., *Ideology, Metaphor and Iconographic Reference*, [w:] *Language and Ideology*, eds R. Dirren, R. Frank, Amsterdam 2001.
- Hawrylyshyn B., *Drogi do przyszłości*, Warszawa 1990.
- Heap N., Thomas R., *Information, Technology and Society*, London 1995.
- Held D., *The Prospects for Democracy*, London 1994.
- Held D., *Global Government*, Cambridge 2007.
- Herder J.G., *Myśli o filozofii dziejów*, Warszawa 1962.
- Herring P., *The Politics of Democracy. American Parties in Action*, New York 1968.
- Hertz N., *The Silent Takeover. Global Capitalism and the Death of Democracy*, New York 2003.
- Hesse H., *Moja wiara*, Warszawa 1993.
- Hiley D.R., *Doubt and the Demand of Democratic Citizenship*, Cambridge 2006.
- Himmelfarb G., *Jeden naród, dwie kultury*, Warszawa 2007.
- Hirszt Z.I., *Historia polityczna Polski*, Białystok 1998, t. I–V.
- Hofstede G., *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Warszawa 2000.
- Honderich T., *Ile mamy wolności?*, Poznań 2001.
- Hook S., *Marxism and Beyond*, New Jersey 1983.
- Hook S., *The Quest of Being*, New York 1991.
- Horgan J., *Psychologia terroryzmu*, Warszawa 2008.

- Horkheimer M., *Społeczne funkcje filozofii*, Warszawa 1987.
- Horkheimer M., *Krytyka instrumentalnego rozumu*, Warszawa 2007.
- Hormon J., Baumeister A.T., *Literature and the Political Imagination*, [w:] *Literature and the Political Imagination*, ed J. Horton, London 1996.
- Horney K., *Wykłady ostatnie*, Poznań 2000.
- Horowitz D., *The Morality of Spending. Attitudes toward the Consumer Society in America 1875–1940*, Chicago 1992.
- Hudson R., Williams N.M., *Re-shaping Europe*, [w:] *Rethinking European Welfare*, eds J. Fink, G. Lewis, London 2001.
- Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa 1998.
- Huntington S.P., *Trzecia fala demokratyzacji*, Warszawa 1995.
- Huxley A., *Nowy, wspaniały świat*, Kraków 1988.
- Imos R., *Wiara człowieka radzieckiego*, Kraków 2006.
- Jacob F., *Gra możliwości*, Warszawa 1987.
- Jacobi J., *Zamaskowanie. Obrazki z psychologii życia codziennego*, Warszawa 1979.
- Jacyno M., *Kultura indywidualizmu*, Warszawa 2007.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, wybór M. Radwan, S. Wylężałek, T. Gorzkula, Rzym–Lublin 1988.
- Janicka J., *Obraz transformacji polskiej i relacji polsko-niemieckich w prasie niemieckiej w latach 1980–1998*, Toruń 2002.
- Janion M., *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków 2007.
- Jasiński B., *Lukacs*, Warszawa 1985.
- Jean C., *Geopolityka*, Wrocław 2003.
- Jedlicki J., *Świat zwyrodniały. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*, Warszawa 2000.
- Jenkins H., *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, Warszawa 2007.
- Johnson H., *Sleepwalking through History. America in the Reagan Years*, New York 2003.
- Johnson-Cartree K.S., Copeland G.A., *Manipulation of the American Voter*, Westport 1997.
- Jones H., *Religia gnozy*, Warszawa 1994.
- Jung C.G., *Wspomnienia, sny, myśli*, Warszawa 1993.
- Jungk R., *Człowiek tysiąclecia*, Warszawa 1981.
- Kaider A., *Spojrzenie na przemiany ustrojowe w Polsce w latach 1989–1997*, [w:] *Imponderabilia wielkiej zmiany*, red. P. Sztompka, Kraków 1999.
- Kane H., Starke L., *Time for Change*, Washington 1992.
- Karwat M., *Miernoty i figuranci*, Toruń 1999.
- Kastoryano R., *Transnational Nationalism*, [w:] *Identities, Affiliations and Allegiances*, eds S. Benhabib, I. Shapiro, Cambridge 2007.
- Kelly M., *The Divine Right of Capital. Dethroning the Corporate Aristocracy*, San Francisco 2003.
- Kelman S., *Why Public Ideas Matter*, [w:] *The Power of Public Ideas*, ed. R.B. Reich, Harvard 1990.
- Kerkove D. de, *Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, Warszawa 1996.
- Kępiński A., *Lęk*, Warszawa 1977.
- Kilanowski M., *Individual and Community*, [w:] *Deconstruction and Reconstruction*, red. J. Ryder, K. Wilkanowska, Amsterdam 2004.

- Kim Ir Sen, *Odpowiedzi na pytania dziennikarzy zagranicznych*, Phenian 1975.
- King A., Schneider B., *Pierwsza rewolucja globalna. Jak przetrwać? Raport dla Klubu Rzymskiego*, Warszawa 1982.
- Kirk R., *The Politics of Prudence*, New York 1994.
- Klein N., *No logo*, Warszawa 2004.
- Klein N., *Doktryna szoku*, Warszawa 2008.
- Kobrin S.J., *Multinational Corporations. The Protest Movement and the Future of Global Governance*, [w:] *Leviathans. Multinational Corporations and the New Global History*, eds A.D. Chandler, B. Mazlish, Cambridge 2005.
- Kochan M., *Slogany w reklamie i polityce*, Warszawa 2003.
- Kolczyński M., Mazur M., *Wojna na wrażenia*, Warszawa 2007.
- Kolakowski L., *Główne nurty marksizmu*, Poznań 2002.
- Korten D., *Świat po kapitalizmie*, Łódź 2002.
- Korten D., *When Corporations Rule the World*, San Francisco 2001.
- Korten D., *The Great Turning. From Empire to Earth Community*, San Francisco 2006.
- Kothari R., *Footsteps into the Future*, Stockholm 1978.
- Kozielecki J., *Transgresyjne koncepcje człowieka*, Warszawa 1987.
- Kozielecki J., *O człowieku wielowymiarowym*, Warszawa 1988.
- Krapiec M.A., *Dzieła*, t. X, Lublin 1993.
- Kreft P., *Ekumeniczny dżihad. Ekumenizm i wojna kultur*, Warszawa 2005.
- Kristol I., *Neokonserwatywne przekonania*, [w:] *Neokonserwatyzm*, red. I. Steltzer, Warszawa 2007.
- Krocker A. i M., *Code Warriors*, [w:] *The Cyberculture Reader*, ed. D. Bell, New York 2000.
- Kroes R., *The Commodification of America's Icons of Freedom*, [w:] *„Here, There and Everywhere”. The Foreign Politics of American Popular Culture*, eds R. Wagneleitner, E.T. May, London 2000.
- Król E.C., *Propaganda i indoktrynacja narodowego socjalizmu w Niemczech 1919–1945*, Warszawa 1999.
- Krugman R., *The Age of Diminished Expectations*, Cambridge 1995.
- Kumor B., *Historia Kościoła. Czasy współczesne*, Lublin 2001.
- La Feber W., *The American Age*, New York 1989.
- Landes D.S., *Bogactwo i nędza narodów*, Warszawa 2007.
- Langer S., *Nowy sens filozofii*, Warszawa 1976.
- Lapennies W., *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru*, Warszawa 1996.
- Lasch Ch., *The Culture of Narcissism*, New York 1991.
- Lasch J., *The Relevance of Philosophy to Life*, Nashville 1995.
- Le Bon G., *Psychologia tłumy*, Warszawa 1983.
- Leary M., *Wywieranie wrażenia na innych. O sztuce autoprezentacji*, Gdańsk 2003.
- Lenin W.I., *Rewolucja proletariacka a renegat Kautsky*, *Dzieła*, t. 28.
- Lenski G., Lenski J., Nolan P., *Human Societies. An Introduction to Macrosociology*, New York 1991.
- Leuw G. van der, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997.
- Levin N.G., *Woodrow Wilson and World Politics*, London 1970.
- Levine B., *The Migration of Ideology and the Contested Meaning of Freedom*, Washington 1992.
- Levinson H., *Psychologia przywództwa*, Gliwice 2007.
- Levitt S., *Quality is just a Beginning*, New York 1994.
- Lewandowski E., *Pejzaż etnicznej Europy*, Warszawa 2005.

- Lewis P.G., *Democracy and its Future in Eastern Europe*, [w:] *Prospects for Democracy*, ed. D. Held, London 1994.
- Lippman W., *Public Opinion*, New York 1996.
- Lipschutz R.D., *Global Civil Society and the Privatization of Transnational Regulation*, [w:] *The Emergence of Private Authority in Global Governance*, eds R.B. Hall, T.J. Bierstacker, Cambridge 2007.
- Lipset S.M., *Homo politicus. Społeczne podstawy polityki*, Warszawa 1998.
- Lipset S.M., Schneider W., *The Confidence Gap. Business. Labour and Government in the Public Mind*, Baltimore 1987.
- Lister R., *Bieda*, Warszawa 2007.
- Liszka J., *Ojczyzna, naród, państwo, region w procesie integracji europejskiej*, [w:] *Społeczeństwo wobec problemów transformacji i integracji*, red. J. Liszka, Ustroń 2001.
- Lobkowitz N., *Czas kryzysu, czas przełomu*, Kraków 1996.
- Lorentz K., *Regres człowieczeństwa*, Warszawa 1986.
- Lott E., *Love and Theft*, Oxford 1995.
- Luhmann N., *Funkcje religii*, Warszawa 1998.
- Luttwak E., *Turbokapitalizm*, Wrocław 2000.
- Lynch K., *What Time is this Place?*, Cambridge 1990.
- Łomny, *Człowiek i edukacja wobec przemian globalnych*, Opole 1995.
- Łukasiewicz J., *Eksploracja ignorancji*, Warszawa 2000.
- Mandelbaum M., *The Case of Goliath*, New York 2005.
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, Lublin 1992.
- Manovich L., *Język nowych mediów*, Warszawa 2006.
- Manteufel T., *Narodziny herezji*, Warszawa 1964.
- Marcel G., *Homo viator*, Warszawa 1959.
- Marchand R., *Advertising the American Dream*, Berkeley 1985.
- Marczewska-Rytko M., *Demokracja bezpośrednia*, Lublin 2001.
- Marquard O., *Apologia przypadkowości*, Warszawa 1994.
- Marquard O., *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, Warszawa 1994.
- Marquard O., *Szczęście w nieszczęściu*, Warszawa 2001.
- Marszałek A., *Ekonomiczne uwarunkowania suwerenności w integrującej się Europie*, [w:] *Suwerenność i państwa narodowe w integrującej się Europie – Przeżytek czy przyszłość*, red. G. Fiszer, Cz. Mojsiewicz, Poznań 1995.
- Martin P., Schumann H., *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, Wrocław 2000.
- May R., *Błaganie o mit*, Poznań 1997.
- May R., *Miłość i wola*, Poznań 1998.
- Major F., *Memory of the Future*, Paris 1995.
- Mazur J., *Od kerygmatu do ewangelii życia*, Radom 2003.
- McDougall W.A., *Promised Land. The American Encounter with the World since 1776. Crusader State*, Boston 1997.
- McGinnis A.L., *Potęga optymizmu*, Warszawa 1993.
- McGregor Burns J., *Roosevelt. The Lion and the Fox*, San Diego 1984.
- McLuhan M., *Wybór tekstów*, Poznań 2001.
- Mc Manus J., *Market – Driven Journalism. Let the Citizen Beware?*, Thousand Oaks 1994.
- McPherson C.B., *The Real World of Democracy*, Oxford 1996.
- Mc Rae H., *Świat w roku 2020*, Warszawa 1996.

- Meckelburg G., *Agenci PSI. Manipulacje naszą świadomością*, Gdynia 1997.
- Melsen A.G. van, *Filozofia przyrody*, Warszawa 1968.
- Melsen A.G. van., *Nauka i technologia a kultura*, Warszawa 1969.
- Merlau-Ponty M., *Proza świata*, Warszawa 1976.
- Mettrie de la J.O., *Człowiek-maszyna*, Warszawa 1984, s. 39
- Michna E., *Etyczny wymiar tożsamości etnicznej*, [w:] *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej. Studia o antropologii społecznej*, red. M. Flis, Kraków 2004.
- Micklethwait J., Wooldridge A., *Czas przeszły doskonały*, Poznań 2003.
- Mikolowski-Pomorski J., *Jak narody porozumiewają się ze sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, Kraków 2007.
- Miller D.C. *American Iconology*, New Haven 1993.
- Miłosz Cz., *Zniewolony umysł*, Kraków 1989.
- Minois G., *Diabeł*, Warszawa 2001.
- Misses K. von, *Planowany chaos*, Lublin 2005.
- Morin E., *O naturze Związku Radzieckiego*, Warszawa 1990.
- Morone J.M., *The Democratic Wish. Popular Participation and the Limits of American Government*, New York 1990.
- Morris D., *Ludzkie zoo*, Warszawa 2005.
- Morris D., *Naga małpa*, Warszawa 2005.
- Motycka A., *Rozum i intuicja w nauce*, Warszawa 2005.
- Mowlana H., *Global Information and World Communication*, New York 1986.
- Muhammadi A., *International Communication and Globalization*, London 1997.
- Muszyński J., *Polskie Państwo Partyjne*, Warszawa 2002.
- Nage T., *Gangi Ameryki. Współczesne korporacje w demokracji*, Warszawa 2004.
- Naisbitt J., *Megatrendy*, Poznań 1997.
- Nasza wspólna przyszłość*, Raport Światowej Komisji do Spraw Środowiska i Rozwoju, Warszawa 1991.
- Nelson M., *The Presidency and the Political System*, Washington 1995.
- Norberg J., *Spór o globalizację. Kto zyskuje a kto traci i dlaczego*, Warszawa 2006.
- Novotny P., *No Future*, [w:] *Political Science-Fiction*, eds. M. Hassler, C. Wilcox, Columbia University 1977.
- Nussbaum M.C., *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford 1990.
- Oatley K., Jenkins J.M., *Zrozumieć emocje*, Warszawa 2003.
- Offe C., *Zmieniająca się Europa*, Warszawa 1999.
- Olson T., *Millenarism, Utopianism and Progress*, London 1992.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas*, Warszawa 2002.
- Ortega y Gasset J., *Szkice o miłości*, Warszawa 1989.
- Pangle T.L., *Uszlachetnianie demokracji*, Kraków 1994.
- Pannenberg W., *Człowiek, wolność, Bóg*, Kraków 1995.
- Pańków I., *Filozofia utopii*, Warszawa 1990.
- Pareto V., *Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne*, Warszawa 1994.
- Partners in Prosperity*, the Report of the Twentieth Century Fund Task on the International Coordination of National Economic Policies, New York 1991.
- Pascal B., *Myśli*, Warszawa 1983.
- Patterson O., *Kultura na poważnie*, [w:] *Kultura ma znaczenie*, red. L.E. Harrison, S.P. Huntington, Poznań 2003.
- Patterson T.E., *The American Democracy*, New York 1993.
- Peccei A., *Przyszłość jest w naszych rękach*, Warszawa 1987.
- Peck A., *Teleewangelizm, apokalipsa i polityka*, Tyczyn 2005.

- Pennock J.R., *Democratic Political Theory*, Princeton University 1979.
- Pervin L.A., *Psychologia osobowości*, Gdańsk 2002.
- Philips A., *Przestrzeń publiczna, życie prywatne*, [w:] *Aktorzy życia publicznego. Płeć jako czynnik różniący*, red. R. Siemieńska, Warszawa 2003.
- Philips P., *Meda Democracy in Action. Censored 2004*, New York 2003.
- Pichaske D., *Poland in Transition 1989–1991*, Southwest State University 1994.
- Picht G., *Odwaga utopii*, Warszawa 1981.
- Piederse J., *Globalization as Hybrydyzation*, [w:] *Global Modernities*, ed. M. Featherstone, London 1995.
- Pieper J., *Nadzieja a historia*, Warszawa 1981.
- Pipes R., *Własność a wolność*, Warszawa 2000.
- Pirsig R.M., *Lila czyli rozprawa o moralności*, Poznań 1995.
- Plano J.C., Greenberg M., *The American Political Dictionary*, New York 1993.
- Pollack Sadker M., Sadker D.M., *Teachers, Schools and Society*, New York 1991.
- Popper K., *W poszukiwaniu lepszego świata*, Warszawa 1997.
- Popper K., *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 2002.
- Posner R.A., *The Economic of Justice*, Harvard University 1983.
- Possenti V., *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, Warszawa 2005.
- Postman N., *Technopol. Triumf kultury nad techniką*, Warszawa 1995.
- Postman N., *W stronę XVIII wieku*, Warszawa 1999.
- Postman N., *Zabawić się na śmierć*, Warszawa 2003.
- Pratkanis A., Aronson E., *Wiek propagandy*, Warszawa 2003.
- Preece J.J., *Prawa mniejszości*, Warszawa 2007.
- Prognozy. Trzydziestu myślicieli o przyszłości*, red. G. Griffith, Poznań 2006.
- Proudhon P., *Wybór pism*, Warszawa 1974.
- Purcell C., *The Machine in America. A Social History of Technology*, Baltimore 1995.
- 460
- Ramphal S., *Our Country. The Planet*, Washington 1992.
- Rand A., *Powrót człowieka pierwotnego*, Poznań 2003.
- Raport o stanie wiary. Z księdzem kardynałem J. Ratzingerem rozmawia V. Messori*, Kraków 1986.
- Ratzinger J.M., *Sól ziemi*, Kraków 1997.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994.
- Reeves B., *Media i ludzie*, Warszawa 2000.
- Reich R.B., *Praca narodów. Przygotowanie się do kapitalizmu XXI wieku*, Toruń 1996.
- Renaut A., *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, Wrocław 2001.
- Ricoeur P., *Krytyka i przekonanie*, Warszawa 2003.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, Warszawa 2005.
- Ridley M., *O pochodzeniu cnoty*, Poznań 2000.
- Riffkin J., *The Age of Access*, New York 2000.
- Ritzer G., *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawa 2002.
- Ritzer G., *Magiczny świat konsumpcji*, Warszawa 2004.
- Ritzer G., M.Kammeyer K.C., *Experiencing a Changing Society*, Boston 1982.
- Robins R.S., Post J., *Paranoja polityczna. Psychopatologia nienawiści*, Warszawa 1999.
- Robins K., *Cyberspace and the World we Live in*, [w:] *Cyber Space. Cyber Bodies. Cyber Punk*, eds M. Featherstone, R. Burrows, London 1995.
- Rogers M.F., *Barbie jako ikona kultury*, Warszawa 2003.
- Rorty R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989.

- Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994.
- Rothenbuhler E.W., *Komunikacja rytualna*, Kraków 2003.
- Rothkopf D., *Superclass. The Global Power Elite and the World they are Making*, New York 2008.
- Rougemont D. de, *List otwarty do Europejczyków*, Warszawa 1995.
- Rozmowy o końcu czasów*, Wrocław 2000.
- Russel B., *Paer Aspera ad Astra*, [w:] *Science and Future of Mankind*, New York 1964
- Russel Hochschild A., *The Managed Heart, Commercialization of Human Feelings*, Berkeley 1983.
- Ryn C.G., *Democracy and the Ethical Life. A Philosophy of Politics and Community*, London 1979.
- Rytel J., *Tezy o świadomości narodowej Polaków*, [w:] *Patriotyzm, nacjonalizm. Stereotypy narodowe w edukacji historycznej*, red K. Zaufal, H. Wesołowska, Kraków 1995.
- Safronow J., *Wnuki naszych wnuków*, Moskwa 1949.
- Sageman M., *Sieci terroru*, Kraków 2008.
- Salomon S., *Gra o zaufanie*, Warszawa 2000.
- Sand P.H., *Lessons Learned in Global Environmental Governance*, New York 1990.
- Sartori G., *Teoria demokracji*, Warszawa 1994.
- Sartori G., *Rethinking Democracy. Bad Polity and Bad Politics*, [w:] *Comparative Politics*, eds B.E. Brown, R. Macridis, Belmont 1996.
- Schaeffer R., *Filozofia religii*, Częstochowa 1989.
- Scheler M., *Resentiment a moralność*, Warszawa 1977.
- Schell J., *The Time of Illusion*, New York 1976.
- Schelling C., *Choice and Consequence. Perspective of an Errant Economist*, Cambridge 1984.
- Schierup C.U., Hansen P., Castles S., *Migration, Citizenship and the European Welfare State*, Oxford 2006.
- Schiffer I., *Charisma. A Psychoanalytic Look at Mass Society*, New York 1973.
- Schlesinger A.M., jr., *The Politics of Upheaval*, Boston 1988.
- Schmidt A.J., *Under the Influence. How Christianity Transformed Civilization*, Grand Rapids 2001.
- Schnedelbach H., *Próba rehabilitacji animal rationale*, Warszawa 2001.
- Schnedelbach H., *Rozum i historia*, Warszawa 2001.
- Schneider H., *Laboratorium Ziemia*, Warszawa 1998.
- Schumacher G., *A Bloody Business*, St. Paul 2006.
- Schumpeter J.A., *Kapitalizm. Socjalizm. Demokracja*, Warszawa 1995.
- Scruton R., *Intelektualiści nowej lewicy*, Poznań 1999.
- Scruton R., *Zachód i cała reszta*, Poznań 2003.
- Sen A., *Rozwój i wolność*, Poznań 2002.
- Sepkowski A., *Człowiek a przyszłość*, Toruń 2005.
- Sepkowski A., *Początki misji. Narodziny amerykańskiej „religii obywatelskiej”*, Toruń 2008.
- Sepkowski A., *Millenialne marzenia*, „Przegląd Humanistyczny” 2008, nr 3.
- Sesboue B., *Wierzę*, Warszawa 2000.
- Shahen I.G., *Reel Bad Arabs*, New York 2001.
- Shively W.P., *Power and Choice*, New York 1991.
- Sikorski W., *Przyszłe wojny*, Warszawa 1984.
- Simon K., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1979.

- Singer P., *Jeden świat. Etyka globalizacji*, Warszawa 2006.
- Skarga B., *Kłopoty intelektu*, Warszawa 1975.
- Skeggs B., *Class, Self, Culture*, London 2004.
- Slaughter A.M., *A New World Order*, Princeton 2005.
- Smith A.D., *Nacjonalizm*, Warszawa 2007.
- Smith H.N., *Virgin Land*, Harvard 1995.
- Smith J.E., *The Spirit of American Philosophy*, New York 1983.
- Sobel R., *The Age of Giant Corporations*, London 1993.
- Sommer M., *Zbieranie. Próba filozoficznego ujęcia*, Warszawa 2003.
- Sorel J., *Złudzenia postępu*, Kraków 1912.
- Sorensen G., *Democracy and Democratization*, Oxford 1993.
- Soros G., *Nowy, okropny świat. Era omyłności*, Warszawa 2006.
- Sowell T., *Is Reality Optional and the other Essays*, Stanford University 1993.
- Spaeman R., *Osoby. O różnicy między kimś a kimś*, Warszawa 2001.
- Spengler O., *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, Warszawa 2001.
- Staniszki J., *Władza globalizacji*, Warszawa 2003.
- Staples Lewis C., *Listy o modlitwie i moralności*, Warszawa 1980.
- Stearns P.N., *Książd Lamennais*, Warszawa 1970.
- Steffens L., *Letters*, New York 1939.
- Stevenson N., *Understanding Media Culture*, London 1995.
- Stevenson N., *Cultural Citizenship*, Berkshire 2003.
- Stiglitz J., *Globalizacja*, Warszawa 2005.
- Stiglitz J., Charlton A., *Fair trade. Szansa dla wszystkich*, Warszawa 2007.
- Stirner M., *Jedyny i jego własność*, Warszawa 1995.
- Stoassinger J.G., *The Might of Nations. World Politics in our Time*, New York 1986.
- Storey J., *Studia kulturowe I badania kultury popularnej. Teorie i metody*, Kraków 2003.
- Strange S., *The Future of American Empire*, [w:] *The United States in the World Political Economy*, ed. T. Rueter, New York 1994.
- Strauss W., Howie N., *Generations. The History of America's Future*, New York 1991.
- Strinati D., *Wprowadzenie do kultury popularnej*, Poznań 1998.
- Stróżewski W., *W kręgu wartości*, Kraków 1992.
- Strugaccy A. i B., *Przenicowany świat*, Warszawa 1971.
- Suchoński A., *Opinie o Polsce i Polakach w podręcznikach do nauczania historii*, [w:] *Kultura polityczna w Polsce. Swoi i obcy*, Poznań 2005, t. IV.
- Szachnazarow G., *Socjalistyczna sudba cielewiewka*, Moskwa 1978.
- Szacki J., *Dylematy historiografii i inne studia i szkice*, Warszawa 1991.
- Szahaj A., *Niesprawiedliwość a demoralizacja*, [w:] *Demokracja spektaklu*, red. P. Żuk, Warszawa 2004.
- Szczepański J., *Spoleczne konteksty polityki*, [w:] *Homo politicus*, red. S. Filipowicz, Warszawa 1993.
- Szczęśna E., *Poetyka reklamy*, Warszawa 2001.
- Szczurowski J., Surdykowski J., *Nasza Ameryka*, Toruń 2002.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, Kraków 1993.
- Szymd J., *Religijność i transcendencja*, Kraków 2000.
- Sztompka P., *Zaufani: warunek podmiotowości*, [w:] *Oblicza społeczeństwa*, red. K. Górlach, Z. Sarega, Kraków 1996.
- Świętochowska U., *Stosunek Polaków do integracji z Unią Europejską „Cywilizacja w czasie i przestrzeni”* 2002, t. 8.

- Świętochowski A., *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910.
- Takaki R., *Strangers from a Different Shore*, New York 1989.
- Takaki R., *A Different Mirror. A History of Multicultural America*, Boston 1993.
- Taleb N.N., *The Black Swan, The Impact of the Highly Improbable*, New York 2007.
- Tannen D., *Cywilizacja klótni*, Poznań 2003.
- Tatarkiewicz W., *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971, t. I.
- Taylor P.J., *The Way the Modern World Works*, New York 1996.
- Teilhard de Chardin P., *Pisma wybrane*, Warszawa 1967.
- Therborn G., *Drogi do nowoczesnej Europy*, Warszawa 1998.
- Thompson J.B., *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, Wrocław 2001.
- Thomson O., *Historia propagandy*, Warszawa 2001.
- Thoreau H.D., *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, Poznań 2006.
- Thurrow L., *Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra*, Wrocław 1999.
- Timoszyk-Tomczyk C., *Konstruowanie własnej przyszłości w kontekście zmian we współczesnym świecie*, [w:] *Psychologia współczesna. Oczekiwania i rzeczywistość*, red. M. Ledzińska, S. Rudkowska, L. Wrona, Kraków 2005.
- Tender G., *Myslenie polityczne*, Warszawa 2003.
- Tischner J., *Etyka solidarności i Homo sovieticus*, Kraków 1992.
- Tocqueville A. de, *Dawny ustrój i rewolucja*, Warszawa 2005.
- Todd E., *Schylek imperium. Rozważania o rozkładzie systemu amerykańskiego*, Warszawa 2003.
- Toffler A., *Szok przyszłości*, Warszawa 1974.
- Toffler H. i A., *Budowa nowej cywilizacji. Polityka trzeciej fali*, Poznań 1996.
- Toffler H. i A., *Revolutionary Wealth. How it will be Created and how it will Change our Lives*, New York 2006.
- Tonkin P.K., *Puritans and Pragmatists*, New York 1976.
- Trutkowski C., *Społeczna reprezentacja polityki*, Warszawa 2000.
- Tugendhand E., *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1999.
- Turner B.S., *Mc Citizens*, [w:] *Resisting Mc Donaldization*, ed. B. Smart, London 1999.
- Turner J.H. Stets J.E., *Socjologia emocji*, Warszawa 2009.
- Turner V., *Gry społeczne, pola i metafory*, Kraków 2005.
- Vattimo, *Koniec nowoczesności*, Kraków 2006.
- Venter A.J., *War Dog. Fighting other People's Wars*, New York 2006.
- Vile M.J., *Politics in USA*, New York 2007.
- Viraq I., *The all Consuming Lifestyle*, [w:] *Rush to Burn. America's Garbage Crisis*, Washington 1989.
- Virillo P., *Bomba informacyjna*, Warszawa 2006.
- Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992.
- Waldenberg M., *Narody zależne i mniejszości narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej*, Warszawa 2000.
- Waldenfels B., *Topografia obcego*, Warszawa 2002.
- Wallerstein I., *Koniec świata, jaki znamy*, Warszawa 2004.
- Wallerstein I., *Analiza systemów-światów*, Warszawa 2007.
- Wallerstein I., *Utopistic*, New York 1999.
- Walzer M., *Polityka i namietności. O bardziej egalitarny liberalizm*, Warszawa 2006.
- Wasilewski J., *Moralność elit politycznych*, [w:] *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, red. J. Mariański, Kraków 2002.
- Weber D., *Rhetoric and History in Revolutionary New England*, Oxford 1988.

- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002.
- Weizsacker C.F. von, *Jedność przyrody*, Warszawa 1978.
- Wells H.G., *Jutro ludzkości*, Łódź 1946.
- Welsch, *Sztuczne raje*, [w:] *Nowe media w komunikacji społecznej w XX wieku*, Warszawa 2002.
- Wickler W., *Biologia dziesięciu przykazań*, Poznań 2001.
- Wiener N., *God & Golem Inc.*, Cambridge 2007.
- Wilber K., *Krótką historią wszystkiego*, Warszawa 1997.
- Wilber K., *Integralna teoria wszystkiego*, Poznań 2006.
- Williams B., *Lenin*, Wrocław 2002.
- Wills G., *Inventing America. Jeffersonian's Declaration of Independence*, New York 1979.
- Wilson E.O., *Przyszłość życia*, Poznań 2003.
- Winthrop J., *A Model of Christian Charity*, [w:] *American Religious History*, ed. E. Potterfield, Oxford 2002.
- Winn D., *Manipulowanie umysłem*, Warszawa 2003.
- Witkowski T., *Psycho-manipulacja*, Taszów 2006.
- Wittfogel K.A., *Władza totalna*, Toruń 2002.
- Wnuk-Lipiński E., *Świat międzyepoki*, Kraków 2005.
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy*, Kraków 1972.
- Wolfowitz P., *The New Defense Strategy*, [w:] *Rethinking America's Security*
- Woll P. Zimmerman S.E., *American Government*, New York 1987.
- Wood E.M., *What is „Postmodern” Agenda*, [w:] *In Defense of History. Marxism and Postmodern Agenda*, eds E.M. Wood, J.B. Foster, New York 1997.
- Wosińska W., *Oblicza globalizacji*, Sopot 2008.
- Young C.M., *Portrait of an Age*, London 2002.
- Zadencki J., *Wobec despotyzmu wolności*, Kraków 1995.
- Zdybel L., *Idee spisku i teorie spiskowe w świetle analiz krytycznych i badań historycznych*, Lublin 2002.
- Zeldin T., *Intymna historia ludzkości*, Warszawa 1998.
- Znaniecki F., *Ludzie terażniejsi i cywilizacja przyszłości*, Warszawa 1974.
- Zonis M., Scheler D., *The East European Opportunity*, New York 1992.
- Żelazny W., *Etniczność. Ład – konflikt – sprawiedliwość*, Poznań 2006.
- Życiński J., *Europejska wspólnota ducha*, Warszawa 1998.