

Kultury kontestacji

Dziedzictwo kontrkultury i nowe ruchy społecznego sprzeciwu

redakcja naukowa
Tomasz Maślanka, Rafał Wiśniewski



Kultury kontestacji

Dziedzictwo kontrkultury

i nowe ruchy społecznego sprzeciwu

Kultury kontestacji Dziedzictwo kontrkultury i nowe ruchy społecznego sprzeciwu

Warszawa 2015



Recenzentka
Małgorzata Jacyno

Redaktor prowadząca
Kaja Kojder-Demska

Redakcja
Anna Rossa

Korekta
Zofia Wieluńska

Indeks
Zofia Wieluńska

Projekt okładki i stron tytułowych
Julia Burek

Skład i łamanie
Dariusz Dejnarowicz

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
oraz Instytut Socjologii UW

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015

ISBN 978-83-235-1782-5 (PDF)

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4
<http://www.wuw.pl>; e-mail: wuw@uw.edu.pl
Księgarnia internetowa: <http://www.wuw.pl/ksiegarnia>

Spis treści

Tomasz Maślanka, Rafał Wiśniewski

Tropy kontrkultury 7

I. Anatomia protestu

Tomasz Maślanka

Kontrkultura jako zmiana paradygmatu 17

Bartosz Śłosarski

Wielość między spontanicznością a organizacją 26

Anna Potasińska

Współczesny rynek pracy – ruchy społecznego sprzeciwu 44

II. Kulturowe tożsamości oporu

Barbara Pasamonik

Fundamentalizm kulturowy jako współczesna kontrkultura. Na przykładzie konwersji na islam 57

Rafał Wiśniewski, Marcin Zarzecki

Arabska Wiosna, ale jaka? Ruchy społeczne w Afryce Północnej 73

Katarzyna Kolbowska

Kultura Czarnego Atlantyku jako kontrhistoria w tradycji europejskiej 88

III. Nowe ruchy społecznego sprzeciwu

Janina Zabielska

Nowe ruchy miejskie i miejskie grupy inicjatywne jako przykłady społeczeństwa zaangażowanego	101
---	------------

Paweł Kuczyński

Trzy spojrzenia na protest STOP ACTA	116
---	------------

Paweł Przyłęcki

Lokalne ruchy społeczne w walce o przestrzeń miejską na przykładzie Grupy Pewnych Osób	130
---	------------

IV. Religijno-duchowy wymiar kontrkultury

Maciej Godlewski

Mormonizm – od XIX-wiecznego ruchu religijnej i społecznej kontestacji do globalnego kościoła sprzeciwu wobec wartości liberalnego społeczeństwa XXI wieku	151
---	------------

Marcin Lisak

Homoseksualni chrześcijanie: religijny bunt czy forma duchowości?	168
--	------------

V. Formy i strategie sprzeciwu

Marta du Vall

Protest i zmiana w erze nowych mediów	191
--	------------

Regina Ciereszko

„Platońskie” korzenie ruchów społecznych. Ruch czy nie-ruch we współczesnej socjologii ruchów społecznych?	206
---	------------

Indeks	216
---------------------	------------

Tropy kontrkultury

Wielu badaczy zajmujących się szeroko pojętą kulturą kontestacji oraz społeczno-kulturowymi wymiarami oporu formułowało powtarzane do znużenia stwierdzenie, że to, co decydowało o specyfice kontrkultury jako ruchu radykalnego sprzeciwu wobec społeczno-kulturowego mainstreamu lat 70. XX w., przeszło obecnie w obszar dyskursu kultury masowej. Przyjmując bardziej kompleksową, a przede wszystkim socjologiczną perspektywę oraz pytając o kontynuację (lub jej brak) dziedzictwa kontrkultury, należałoby zanalizować również przeobrażenia samej struktury społecznej, a także prześledzić zmiany instytucjonalne, które tworzą zaplecze dla nowych ruchów społecznego sprzeciwu. Badając nowe ruchy kontestujące zastany ład społeczny, należy wskazać na rolę polityki, ideologii, ale także kultury, czyli „miękkich zasobów”, jako przyczyny większości działań zbiorowych. Tożsamość kolektywna jest współcześnie kształtowana w „giętkich ramach działania”, które ukazują wagę i znaczenie działań symbolicznych, przeciwstawiając je zmaganiom o zasoby materialne. Wielu teoretyków podkreśla, że należałoby dokonać analitycznego rozróżnienia między sferą kultury a instrumentalno-strategiczną sferą polityczną. Sfery te należy traktować jako w pełni autonomiczne. Ponadto wydaje się, że współczesne ruchy oporu stanowią w dużej mierze socjokulturowy konstrukt i nie daje się ich analizować przez odwołanie do strukturalnego ułożenia grupy ani też w kontekście strukturalnej determinacji działań czy konfliktów interesów. Dla socjologów jest to dobra wiadomość, ponieważ pozwala wyjść poza utarte sposoby rozumienia zarówno samej kontestacji, jak i jej bardziej zinstytucjonalizowanych form.

Większość tekstów zebranych w niniejszym tomie odnosi się wprost lub pośrednio do rzeczywistości nowych ruchów społecznego sprzeciwu jako dziedzictwa kontrkultury. Nie jest to jednak jedyna droga tropienia śladów kontrkulturowej ideologii w nowoczesności. Należy pamiętać, że kontrkultura jest także pewną narracją, jeśli rozumieć przez to pojęcie nie tylko literacką fabułę, lecz także uniwersalny wysiłek porządkowania i nadawania sensu własnym doświadczeniom. Ze struktur narracyjnych korzysta się, by zrozumieć sens

swoich działań, zaangażowania czy wyboru określonych celów. W związku z tym kontrkultura jest również historyczną narracją, kształtowaną w porządku symbolicznym jako rodzaj rytuału społecznego, mającego swój własny mit fundacyjny, modus pamięci biograficznej itd. Wreszcie, czym innym jest kontrkultura pojmowana w duchu tradycji *Geisteswissenschaften*, w ramach której podkreśla się wyjątkowy charakter owego „ducha kultury”, a czym innym pospolita socjologiczna analiza w duchu Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna, skupiająca się przede wszystkim na społecznym wytwarzaniu rzeczywistości przez ciągi stypizowanych i rutynowych praktyk społecznych. W tym drugim przypadku niewiele jest miejsca dla charyzmatycznych liderów, których skądinąd nie brakowało zwłaszcza wśród przedstawicieli środowisk lewicowych. Wydaje się, że analiza socjologiczna nie sprzyja stawianiu radykalnych tez i obraz kontrkultury jako generacji historycznej jest pozbawiony charyzmatycznej wyrazistości czy historiozoficznego patosu. Walory jednostkowe blakną w perspektywie długiego trwania i sumiennej rekonstrukcji szerokiego historyczno-kulturowego kontekstu, co szczególnie dobitnie ilustrują prace historyków idei. Nie chodzi przy tym o praktykę prostego „odbrązowienia”, lecz ujęcie konkretnej formacji duchowej w szerokie dziejowe ramy. Przejścia międzygeneracyjne stają się współcześnie coraz szybsze i przez to niemal niezauważalne. Tezy o nadejściu nowej kontrkultury (postkontrkultury) należy raczej rozważać w kategoriach przeobrażeń instytucjonalnych oraz pewnego ogólnego klimatu duchowego i kulturowego, a nie – jak w przypadku klasycznej kontrkultury – przełomowych wydarzeń kształtujących pokoleniową świadomość. Pociąga to za sobą zupełnie odmienny charakter więzi społecznych, nowe wspólnoty są w większym stopniu wspólnotami smaku i stylów życia niż generacjami w mocnym historycznym sensie. O tożsamości przesądzają w dużej mierze kryteria estetyczne, nie zaś pokoleniowe wstrząsy. Taka sytuacja może cieszyć zwłaszcza socjologów, stwarzając im niemal nieograniczone pole badawcze, zarówno empiryczne, jak i teoretyczne. Oddajmy zatem głos autorom książki.

W tekście *Kontrkultura jako zmiana paradygmatu* Tomasz Maślanka podejmuje próbę analizy zjawiska klasycznej kontrkultury lat 60. XX w. w kategoriach zmiany paradygmatu, uwypuklając te aspekty dziedzictwa kontrkultury, które poprzedziły działania o charakterze politycznym, czyli np. lewicowe ruchy społeczne. Autor odwołuje się w swoim szkicu do prac czeskiego psychiatry Stanislava Grofa, by pokazać, że z socjologicznego punktu widzenia obraz kontestacji lat 60. stanowi rezultat idealistycznej wiary, iż zmiany społeczne opierają się na transformacji świadomości, a nie na zmianach instytucjonalnych. Może to skłaniać do jeszcze bardziej radykalnego przypuszczenia, że przedstawiciele kontrkultury nie byli w istocie nigdy zainteresowani realizacją celów politycznych, a jedynie buntem w sferze symbolicznej.

Przyzwyczajiliśmy się do rozróżniania ruchów społecznych na spontaniczne i zorganizowane. Podział ten przestał się jednak sprawdzać, o czym na przykładzie ruchu Occupy Wall Street (OWS) pisze Bartosz Ślosarski w eseju *Wielość między spontanicznością a organizacją*. Spontaniczność jest obecnie jedynie początkiem działania, które bez przekształcenia się w jakąś formę organizacji i bez utworzenia struktur nie ma szans na powodzenie. Pytanie, jaka powinna być ta organizacja, by uchronić ruch społeczny przed dekompozycją i rozpadem? Pomocne w odpowiedzi mogą być właśnie doświadczenia OWS.

Współczesny rynek pracy niesie ze sobą wiele wyzwań. Praca stała się dobrem deficytowym i niepewnym. Dziś nikt nie może być jej pewien. Globalizacja, a co za tym idzie, rozwój technologii i nowoczesnych kanałów komunikacyjnych to tylko niektóre z przyczyn niekorzystnych zmian na rynku pracy. Ich konsekwencją jest życie w ciągłej niepewności, bez poczucia bezpieczeństwa i możliwości decydowania o swoim życiu. Nie sprzyja to zbiorowej identyfikacji pracowników, ich zrzeszaniu się i kontestacji zastanych warunków. Dlatego, jak zauważa Anna Potasińska w artykule *Współczesny rynek pracy – ruchy społecznego sprzeciwu*, to właśnie rynek pracy może stać się w przyszłości źródłem największych konfliktów społecznych. Jednym z czynników mogących ograniczyć taki scenariusz jest koncepcja społecznej odpowiedzialności świata biznesu.

Jak dziś w naszym kręgu kulturowym, w erze nieskrępowanej wolności, zwłaszcza w sferze obyczajowej, objawia się sprzeciw wobec obowiązującego wzoru kulturowego? Jak zamanifestować niezgodę na zastany świat, utratę poczucia bezpieczeństwa wynikającego z przewidywalnego, znanego modelu życia? Coraz częściej takim wyborem jest fundamentalizm kulturowy i religijny. Jednak nie w wydaniu chrześcijańskim, lecz islamskim, co może zaskakiwać zwłaszcza w odniesieniu do konwersji kobiet. Problem ten porusza Barbara Pasamonik w opracowaniu *Fundamentalizm kulturowy jako współczesna kontrkultura. Na przykładzie konwersji na islam*. Czy ta tendencja się utrzyma? Wydaje się to dość trudną kwestią do prorokowania, ale zawirowania ekonomiczne i polityczne zwiększają atrakcyjność tradycyjnych norm i ról. I jeżeli Europa nie odpowie na to zapotrzebowanie powrotem do konserwatyzmu, to jedną z ofert dla zagubionych w nowoczesnym świecie może okazać się właśnie tradycyjny islam.

Wybuch Arabskiej Wiosny był wydarzeniem nieoczekiwanym. Po raz pierwszy w tym rejonie świata spontanicznie, w tak dużej skali organizowały się ruchy społeczne kontestujące istniejący, niedemokratyczny porządek. Siła tej oddolnej rewolucji zaskoczyła nie tylko lokalnych despotów i skorumpowane elity, lecz także opinię publiczną na całym świecie. Okazało się bowiem, że mimo różnic kulturowych i religijnych, aspiracje młodzieży arabskiej są

w pewnym zakresie podobne do aspiracji jej zachodnich rówieśników. Jak twierdzą Rafał Wiśniewski i Marcin Zarzecki w tekście *Arabska Wiosna, ale jaka? Ruchy społeczne w Afryce Północnej*, czynnikiem, bez którego rewolucja ta albo by się nie zdarzyła, albo miałyby inny przebieg i finał, były nowoczesne technologie i narzędzia komunikacyjne, przede wszystkim internet i media społecznościowe. To dzięki nim ludzie w różnych częściach Bliskiego Wschodu mogli się porozumiewać i organizować protesty, a jednocześnie inspirować do działania swoich rówieśników w sąsiednich krajach. Dlatego, abstrahując od ostatecznej klęski tej rewolucji, należy zwrócić uwagę na rolę nowoczesnych technologii w budzeniu świadomości społecznej i organizowaniu się oddolnych ruchów.

Jak włączyć się w lokalną kulturę, nie tracąc przy tym własnej tożsamości kulturowej? Jak pogodzić diametralnie różniące się świadomości i odnaleźć w nowym otoczeniu? To ciągle aktualne pytania, które stawiają sobie emigranci i ich potomkowie, zwłaszcza ci, którzy pochodzą z zupełnie innego kręgu kulturowego niż kraj, do którego przybyli. Zadają je sobie przede wszystkim Afrykanie mieszkający w Europie. Katarzyna Kolbowska w opracowaniu *Kultura Czarnego Atlantyku jako kontrhistoria w tradycji europejskiej* wskazuje jeden z najważniejszych problemów, który części emigrantów z Afryki utrudnia lub uniemożliwia stanie się pełnoprawnymi członkami zachodnich społeczeństw. Jest nim stosunek do pracy. Jak twierdzi autorka, społeczna autokreacja przez pracę, która jest tak ważna dla mieszkańców Zachodu, dla przybysza z Afryki nie jest wartością. Ze względu na doświadczenia historyczne (ale też często własne) oznacza wyłącznie niewolę, nędzę i podporządkowanie. Stąd rodzi się wiele konfliktów między miejscowymi a imigrantami. Afrykanie wybierają raczej ekspresję artystyczną, zwłaszcza literaturę i muzykę. I być może to właśnie sztuka będzie tą dziedziną, która ułatwi emigrantom zaadaptowanie się do odmiennych wzorów społeczno-kulturowych.

Rosnąca liczba ruchów miejskich to trend ogólnoświatowy, który systematycznie się nasila. Jednak obecnie ruchy te, na co zwraca uwagę Janina Zabielska w eseju *Nowe ruchy miejskie i miejskie grupy inicjatywne jako przykłady społeczeństwa zaangażowanego*, mają inny charakter niż jeszcze kilkadziesiąt czy kilkanaście lat temu. Stare ruchy miejskie przyjmowały raczej charakter organizacji walczących o prawa czy przywileje konkretnych, zamkniętych grup społecznych (robotników, kobiet itd.). Nowe – są bardziej demokratyczne, funkcjonują w dużej mierze dzięki multimediom i zajmują się zdecydowanie innymi tematami niż poprzednicy. W ich sferze zainteresowań leżą prawa człowieka, ochrona środowiska, edukacja, a za cel stawiają sobie one poprawę jakości życia i sytuacji wszystkich, a nie tylko wybranych grup społecznych. Jednak ruchy te, jak zwraca uwagę autorka, nie są wolne od mankamentów,

a najważniejszym z nich jest to, że upadają równie szybko, jak powstają, często nawet, zanim uda się zrealizować postawiony sobie cel.

Polska na tle innych krajów Unii Europejskiej uniknęła podczas ostatniego kryzysu finansowego masowych protestów społecznych. Mimo bezrobocia, zwłaszcza wśród młodych, niekorzystnych warunków zatrudnienia i niskich płac, Polacy nie wyszli na ulice ani nie stworzyli społecznego ruchu protestującego przeciwko finansistom czy rządowi (jak np. Occupy Wall Street). Dopiero groźba likwidacji wolnego internetu i nieskrępowanego, anonimowego korzystania z nowoczesnych technologii komunikacyjnych wywołała w Polsce masowy protest. Dlaczego zagrożenie odebraniem wirtualnej rzeczywistości i przejściem jej przez międzynarodowy kapitał i rządy wypchnęło ludzi na ulice? Odpowiedzi na to i inne pytania padają w opracowaniu *Trzy spojrzenia na protest STOP ACTA* Pawła Kuczyńskiego.

Nowoczesne, wykorzystujące nowe media ruchy społeczne rozwijają się na całym świecie. W Polsce mamy również przykłady tego zjawiska. Jednym z nich jest łódzka Grupa Pewnych Osób (GPO). Jej działania omawia Paweł Przyłęcki w eseju *Lokalne ruchy społeczne w walce o przestrzeń miejską na przykładzie Grupy Pewnych Osób*. Zdaniem autora GPO jest fenomenem w skali kraju. Przyczynkiem do jej powstania była niechęć władz lokalnych do zajmowania się zgłaszanymi przez mieszkańców problemami. Trwająca w internecie, a zwłaszcza w mediach społecznościowych, dyskusja na ten temat spowodowała, że jej uczestnicy postanowili stworzyć nieformalny, usieciowiony ruch społeczny. Taki ruch ma swoje ograniczenia, m.in. nie może ubiegać się o środki publiczne. Dlatego członkowie GPO stworzyli kilka organizacji pozarządowych, które do dziś działają w Łodzi. Sukcesy GPO w walce o swoje postulaty i sukcesy powołanych do życia organizacji spowodowały, że stała się ona wzorem dla tego typu ruchów w innych miastach. Dziś w podobny sposób protest społeczny przejawia się m.in. w Stalowej Woli, Toruniu czy Warszawie.

Założony w USA Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich jest jednym z niewielu XIX-wiecznych ruchów religijnych, które nie tylko przetrwały, lecz nadal się rozwijają i rozprzestrzeniają. Dziwi zwłaszcza to, że tak konserwatywny i antynowoczesny – a jednocześnie przypisujący sobie status jedynej prawdziwej religii – ruch święci triumfy we współczesnym, liberalnym świecie. Skąd bierze się jego popularność i atrakcyjność? Zastanawia się nad tym Maciej Godlewski w tekście *Mormonizm – od XIX-wiecznego ruchu religijnego i społecznej kontestacji do globalnego kościoła sprzeciwu wobec wartości liberalnego społeczeństwa XXI wieku*. Autor zwraca jednak uwagę na to, że mimo sukcesu mormoni nie unikną problemów typowych dla nowoczesności. Prawa kobiet i mniejszości seksualnych, stosunek do małżeństwa, laicyzacja

to tematy, które będą elektryzować wyznawców i przeciwników. Mormoni będą musieli też zmierzyć się z kwestiami, z którymi dojrzałe religie już sobie poradziły. Od tego, jak Kościół poradzi sobie z nimi, zależy jego przyszłość.

Większość religii, w tym m.in. katolicyzm, potępia homoseksualizm, a ich wyznawcy nie akceptują osób o skłonnościach homoseksualnych. W powszechnym odbiorze zresztą osoby te nie są członkami wspólnoty, pozostają z boku. W rzeczywistości jednak homoseksualiści należą, albo chcą należeć, do Kościoła. Widać to zwłaszcza na Zachodzie, gdzie powstają ruchy homoseksualnych chrześcijan. O zjawisku tym pisze Marcin Lisak w artykule *Homoseksualni chrześcijanie: religijny bunt czy forma duchowości?* Jak twierdzi autor, część społeczności homoseksualnych chrześcijan nie akceptuje wykluczenia ani nie rezygnuje z publicznego wyznawania swej religijnej przynależności. Jednostki te publicznie manifestują homoseksualną orientację seksualną, a przy tym domagają się uznania własnego statusu religijno-moralnego w środowisku współwyznawców. W konsekwencji, m.in. w odniesieniu do katolicyzmu, prowadzi to do podważania oficjalnej doktryny. W Polsce, m.in. ze względu na konserwatywne otoczenie społeczne, proces definiowania się homoseksualnych chrześcijan dopiero się zaczyna. Można sądzić, że proces ten będzie się nasilał.

Badania na temat nowoczesnych technologii informatycznych, zwłaszcza internetu, koncentrują się m.in. na wpływie, jaki wywierają one na jednostkę, na jej aktywność społeczną i kontestacyjną. Internet bowiem ułatwia mobilizację i zaangażowanie, a także nadaje ruchom społecznym charakter masowy. Ważną rolę odgrywają tutaj osoby, których zaangażowanie ogranicza się jedynie do aktywności w sieci, to tzw. slaktywiści. Wielu ekspertów lekceważy ich udział, zdaniem Marty du Vall jednak jest to błąd. Jak pisze w eseju *Protest i zmiana w erze nowych mediów*, to właśnie dzięki takim osobom współczesne, oparte na nowoczesnych technologiach ruchy społeczne mają szansę stać się zjawiskami masowymi. Więcej uczestników, fanów i „lajków” to większa szansa na dotarcie z przesłaniem. Obecność slaktywistów w przestrzeni społecznej jest tym ważniejsza, że większość ludzi jest obojętna wobec spraw, które ich nie dotyczą. Ten rodzaj zaangażowania może być wstępem do tradycyjnego uczestnictwa w życiu społecznym.

W globalizującym się świecie zmieniają się ośrodki władzy. Władze lokalne, a nawet centralne, które w większym lub mniejszym stopniu podlegają kontroli społecznej, przestają mieć wpływ na najważniejsze aspekty państwa i ekonomii. Władzę przejmuje, działający całkowicie poza kontrolą społeczną, kapitał. Znikają więc więzi wspólnotowe i – jak twierdzi Regina Ciereszko w eseju *„Platońskie” korzenie ruchów społecznych. Ruch czy nie-ruch we współczesnej socjologii ruchów społecznych?* – rynek promuje indywidualistów i podziały,

a struktura społeczna staje się siecią, systemem przypadkowych, chwilowych spotkań. Na tej podstawie powstają liczne ruchy społeczne, które nic nie wnoszą, a ich wpływ na rzeczywistość jest iluzoryczny. Pojawia się więc pytanie, czy takie nieefektywne ruchy społeczne powstają spontanicznie, czy jednak ktoś zainteresowany utrzymaniem *status quo* je organizuje i nimi kieruje? Odpowiedzieć na to pytanie próbuje Regina Ciereszko.

Podsumowując, spontaniczne bunty i ruchy protestujące przeciwko ustanowionemu porządkowi społecznemu, które analizują autorzy tego tomu, są być może czymś złożonym, ale dla socjologa na pewno nie wyjątkowym. W ich zrozumieniu pomoże, mamy nadzieję, niniejsza książka. Pragniemy podziękować wszystkim, którzy włączyli się w pracę nad nią. Szczególne słowa wdzięczności kierujemy pod adresem dr hab. Małgorzaty Jacyno za recenzję artykułów, cenne uwagi i sugestie, które miały istotny wpływ na ostateczny kształt publikacji oraz dr Izabeli Bukalskiej za wsparcie całego przedsięwzięcia.

Tomasz Maślanka
Rafał Wiśniewski

I.

Anatomia protestu

Kontrkultura jako zmiana paradygmatu

Jeżeli za oczywiste uznamy stwierdzenie, że kontestacja pokolenia '68 nie osiągnęła swych celów politycznych, czyli nie zdołała przekształcić istniejącego ładu instytucjonalnego, to interesująca może okazać się próba określenia tego, co poprzedziło samą rewoltę jako zorganizowane działanie o charakterze politycznym. Chciałbym w tym szkicu zwrócić uwagę na to, że fenomen kontrkultury stosunkowo dobrze ilustruje fakt, iż ludzie w swych działaniach wybierają polityczne środki służące realizacji tego, do czego dążą moralnie. Moralny charakter kontrkulturowej rewolty byłby przede wszystkim odmówieniem racji bytu zastanej rzeczywistości jako systemowi, w którym nie chcemy żyć. Osobnym zagadnieniem, którym nie będę się tutaj zajmował, pozostaje, czy i dlaczego zabrakło drogi politycznej, innymi słowy, dlaczego opór wyczerpał się na poziomie symboliczno-kulturowym.

Proponuję zatem przyjrzeć się zjawisku klasycznej kontrkultury lat 60. w kategoriach zmiany paradygmatu, a nie jako konglomeratowi ruchów społecznych dążących do realizacji określonych celów politycznych. Nie oznacza to oczywiście, by ta ostatnia perspektywa była mniej ważna czy nieinteresująca. Chodzi mi raczej o uwypuklenie, że ów zwrot paradygmatyczny umożliwia odwołanie się do motywacyjnego potencjału moralnego wymiaru działań społecznych, który poprzedził działania polityczne (czyli np. lewicowe ruchy społeczne). Ponadto, co nie mniej istotne, przy takim ujęciu inspirująca może okazać się teoria samotworzącego się społeczeństwa Alaina Touraine'a, a w szczególności wypracowane w jej ramach pojęcie historyczności, które pozwala wyjść poza analizy ruchów czy, szerzej, kultur kontestacji jako kwestionowania określonych wartości społeczeństwa konsumpcyjnego i ująć fenomen oporu kulturowego jako batalię o kontrolowanie pola historyczności, czyli w kategoriach przeobrażeń pewnego modelu kulturowego (Touraine 2010: 30–121). Kontrkulturę w takiej perspektywie można postrzegać jako przejaw zdolności społeczeństwa do twórczych samoprzekształceń poprzez transformację istniejących struktur i instytucji. Jest to zmiana stosunku do własnego otoczenia i własnej organizacji społecznej, ponieważ społeczeństwa

są systemami otwartymi, mogącymi zmieniać swe cele, a przede wszystkim kwestionować i niszczyć swój porządek społeczny. Touraine akcentuje również znaczenie historyczności jako centralnego tematu socjologii, co wiąże się ze zdolnościami społeczeństw do samotransformacji, zdolności te tkwią w symbolicznym potencjale działań ludzkich. W społeczeństwie konsumpcyjnym, nastawionym głównie na reprodukcję, przystosowanie i dystynkcję, następuje zatracanie historyczności, ponieważ działa ono głównie, opierając się na systemie instytucjonalnym oraz organizacji społecznej (Touraine 2010). Kontrkultura, przeciwnie, byłaby związana z polem historyczności, czyli samotworzeniem się społeczeństwa – kiedy nie redukuje się ono całkowicie ani do swego systemu politycznego, ani do strategii względem innych społeczeństw.

Do zanegowania starego paradygmatu, który za chwilę skrótowo przedstawie, przyczynił się także swoisty idealizm kontestatorów, ale nie wydaje się, by był on głównym atutem kontrkultury. Atutem tym była raczej, jak sądzę, zdolność przedstawiania swych interesów jako uniwersalnych roszczeń, co w praktyce stanowiło umiejętność kooperacji między różnymi grupami społecznymi (stąd zrozumiałe zainteresowanie lewicy ruchami robotniczymi). Deficyt tej zdolności wydaje się charakteryzować współczesną klasę średnią i wyższą. Pogłębiający się rozdzwiek między intelektualistami a masami nasywa wręcz przypuszczenie o istnieniu nieprzezwycięzalnych barier komunikacyjnych, w rozumieniu, jakie nadał temu pojęciu Jürgen Habermas. Załamywanie się kanałów komunikacji między elitami a masami i – w węższym znaczeniu – między klasami średnią a niższą wskazuje na silne rozproszenie interesów, które sprawia, że niezwykle trudno organizować się jako wspólnota polityczna jasno artykułująca zbiorowe interesy. Wracając jednak do głównego wątku, wypada stwierdzić, że istnieją prace i myśli w jakimś sensie przełomowe dla kontrkultury. Do takich idei zalicza się, moim zdaniem, koncepcja czeskiego psychiatry Stanisława Grofa, przez wiele lat prowadzącego empiryczne badania nad terapeutycznymi właściwościami środków psychoaktywnych, przede wszystkim LSD. Najszerzej rzecz ujmując, jest to próba, podobnie jak *Punkt zwrotny* Fritjofa Capry, sformułowania podstaw nowego paradygmatu naukowego, który ma nadejść w niedalekiej przyszłości i zastąpić stary sposób postrzegania oraz interpretacji rzeczywistości (Grof 2010; Capra 1987). Grof wychodzi od stwierdzenia, że nauka w kulturze Zachodu stała się jedną z najpotężniejszych sił kształtujących ludzkie życie, a konkretnie jej materialistyczny i mechanistyczny nurt, technologiczny pień cywilizacji europejskiej, jak określa go Leszek Kołakowski (Kołakowski 1972: 13), który całkowicie wyparł teologię i filozofię. Można nawet powiedzieć za Habermasem, że nauka i technika stały się we współczesnym świecie ideologią (Habermas 1977). Wszelkie paradygmaty mają charakter relatywny, ale także

normatywny. Oznacza to, że ich wpływ nie jest czysto poznawczy, nie formułują one jedynie twierdzeń odnoszących się do natury rzeczywistości, lecz definiują dopuszczalny zakres problemów, a także sposoby ich rozwiązywania. Grof jest przekonany, że diagnozowany przez niego zwrot paradygmatyczny będzie miał charakter rewolucji w rozumieniu Thomasa Kuhna (Kuhn 1968), zmieni podstawowe reguły i spowoduje gruntowną rewizję całego dotychczasowego sposobu postrzegania świata, wymuszając powtórna ocenę faktów i wyników obserwacji. W kontekście podejmowanej tutaj problematyki interesujący jest protest Grofa przeciwko staremu paradygmatowi, a nie światu wartości, konsumpcyjnych czy mieszczańskich. Jest on przekonany, że stary paradygmat, oparty na kartezjańsko-mechanicystycznym światopoglądzie oraz wizji wszechświata jako stabilnej materii zbudowanej z atomów, musi zostać przezwyciężony. Stary paradygmat cechuje deterministyczny obraz świata (np. prawa przyczyny i skutku) i skrajny dualizm ontologiczny między umysłem a materią (*res cogitans* a *res extensa*), którego konsekwencją jest teza o istnieniu świata niezależnie od ludzkiego obserwatora, w sposób rzekomo obiektywny. Świadomość na gruncie mechanicystycznego paradygmatu uznaje się za wytwór wysoko zorganizowanej materii, czyli epifenomen procesów fizjologicznych zachodzących w mózgu. Generalnie Grof jest przekonany, że powstania świadomości i tym samym życia duchowego nie da się wyjaśnić naukowo w ramach starego paradygmatu. Prawdopodobieństwo, że ludzka inteligencja wykształciła się samodzielnie w toku filogenezy, dzięki łańcuchom czysto mechanicznych procesów, jest równe prawdopodobieństwu powstania boeinga w wyniku tornada, które przeszło przez złomowisko, jak dowcipnie podsumowuje autor (Grof 2010: 74–77). Zwraca również uwagę na deformację myśli Newtona i Kartezjusza, pisząc, że zachodnia nauka potraktowała ich podobnie, jak Marks i Engels potraktowali Hegla. Formułując podstawy materializmu dialektycznego, odrzucili oni jego fenomenologię ducha świata, a oparli się niemal wyłącznie na dialektyce, czego rezultatem była czysto materialistyczna koncepcja dziejów. Jaki jest więc cel tej krytyki? Jest nim próba opisu narodzin nowego duchowo-mistycznego paradygmatu, w ramach którego środki psychodeliczne to nie wyłącznie substancje halucynogenne, lecz przede wszystkim sposób na samopoznanie i samorozumienie. Ponadto Grof neguje przeświadczenie, że autentyczne doświadczenie religijne jest zarezerwowane wyłącznie dla mistyków. Odczuwa on jednocześnie, podobnie zresztą jak cytowany nieco wcześniej Capra, potrzebę uwiarygodnienia światopoglądu mistycznego przez wskazanie analogii do nauki współczesnej, zwłaszcza relatywistycznej fizyki kwantowej. Autor *Poza mózg* twierdzi wprost, że fizycy – tacy jak Einstein, Bohm, Heisenberg, Schrödinger, Oppenheimer czy Bohr – nie tylko odkryli, że ich naukowe teorie są zgodne ze światopoglądem

mistycznym, ale wręcz ich naukowe poszukiwania przebiegają w sferze mistyki (Grof 2010: 64). Obraz nauki jako systemu w pełni zaksjomatyzowanego, kompletnego oraz racjonalnego jest swego rodzaju mitem współczesności lub – ściślej – obrazem wykreowanym przez filozofów nauki. Grof jest przekonany, że prawdziwa nauka jest twórczością, w której niebagatelna rola przypada intuicji, a nie dedukcji i rygorystycznemu stosowaniu metod. Przekonanie, że teoria naukowa powinna odwoływać się do zdrowego rozsądku, jest kolejnym stereotypowym obrazem nauki. Wreszcie teza o uniwersalności racjonalności naukowej jest wątpliwa. Świat fizyki kwantowej, podobnie zresztą jak świat społeczny, nie rządzi się prawami przyczynowości, nie jest też obiektywny w potocznym rozumieniu tego pojęcia. Ograniczając się do obszaru swej profesji, Grof utrzymuje, że współczesne teorie psychiatryczne nie są w stanie wyjaśnić zjawisk, które znajdują się poza biograficzną sferą nieświadomości, w tym w szczególności doświadczeń okołoporodowych oraz transpersonalnych, które stanowią trzon jego własnej teorii. Znajomość tych drugich jest, jego zdaniem, absolutnie niezbędna, by zrozumieć większość zagadnień stanowiących przedmiot współczesnej psychiatrii. Bez akceptacji założenia o istnieniu transpersonalnych wymiarów ludzkiej psychiki i doświadczeń wiedza o funkcjonowaniu ludzkiego umysłu sprowadza się do interpretacji psychodynamicznych, redukujących wszelkie procesy psychotyczne do komponentów biograficznych, mających swe podłoże we wczesnym dzieciństwie (Grof 2010: 77–78).

Pozostałością starego paradygmatu są m.in. takie określenia człowieka, jak *animal rationale*, jednostki, której niedostępne są doświadczenia mistyczne czy odmienne stany świadomości, określane na gruncie starego paradygmatu jako zaburzenia psychiczne. Odmawia się tym samym realności ontologicznej korelatom takich stanów. Dla Grofa założenie, że odmienne stany świadomości są patologiczne, implikuje odmówienie im potencjału terapeutycznego i nie chodzi tutaj bynajmniej o halucynacje czy „wizje”, wywołane zażyciem środków psychoaktywnych. Celem terapii psychiatrycznej, co świetnie opisał również Michel Foucault (Foucault 1987, 1999), jest przywrócenie jednostce ogólnie przyjętego sposobu postrzegania i przeżywania świata, słowem chodzi o kanalizowanie szaleństwa jako tego, co odbiega od społecznych konwencji. Kartezjańsko-newtonowska nauka, konkluduje Grof, wykreowała negatywny obraz człowieka, biopsychicznej maszyny niewrażliwej na wymiar duchowo-estetyczny. Indywidualizm w takim ujęciu to po prostu egoizm i działanie wedle reguł instrumentalnej racjonalności, chęć dopięcia swego. Eksperymenty z użyciem środków psychodelicznych, które Grof prowadził przez wiele lat, odwróciły uwagę od ich właściwości halucynogennych i skierowały ją w stronę odmiennych modeli ludzkiej psychiki oraz niestandardowych wersji

psychoterapii. Grof stara się pokazać – i to zapewne było najbardziej fascynujące odkrycie z punktu widzenia doświadczeń wyznawców kontrkulturowych idei – że w eksperymentach z LSD nie chodzi tylko o wywołanie „toksycznej psychozy”, jak w przypadku wielu inwariantowych środków odurzających, lecz przede wszystkim o niezwykle wewnętrzną podróż w głąb własnej psychiki. Trudno o lepsze i w dodatku naukowe – potwierdzone przez psychiatryczny autorytet – uzasadnienie eksperymentów ze środkami psychoaktywnymi. I tak oto czeski psychiatra odkrywa, przeprowadzając kilka tysięcy sesji klinicznych z użyciem LSD w ramach tzw. terapii psychodelicznej, że doświadczeń wywołanych działaniem kwasu lizerginowego nie da się wyjaśnić, wykorzystując mechanicystyczny, kartezjańsko-newtonowski model wszechświata oraz neurofizjologiczne modele ludzkiej psychiki. Jasno deklaruje on, że współczesne rozumienie wszechświata oraz człowieka tkwi w okowach starego paradygmatu (książka *Poza mózg* ukazała się w 1985 roku) i tym samym jest powierzchowne i błędne (Grof 2010: 86). Jego opis struktury doświadczenia psychodelicznego do złudzenia przypomina doświadczenia mistyczne: wykraczanie poza czas i przestrzeń, jedność z kosmosem, wyjście poza dualizm. Ogólnie mówiąc, są to doświadczenia transpersonalne (Grof 2010: 99). Występowania doświadczeń transpersonalnych nie da się wyjaśnić na gruncie mechanicystycznego paradygmatu i to prowadzi Grofa do konkluzji, że musi dojść do paradygmatycznej zmiany. Takich na poły futurologicznych koncepcji, prognoz i prorocstw w historii kultury europejskiej było jednak sporo, by przypomnieć bardzo popularną niegdyś książkę Alвина Tofflera *Trzecia fala* (Toffler 2006).

Tym, co odróżnia Grofa od innych proroków współczesności, wieszczących rychły koniec dotychczasowego modelu kultury, cywilizacji i społeczeństwa, są wyniki przeprowadzonych na olbrzymią skalę badań klinicznych nad środkami psychoaktywnymi. Same substancje psychodeliczne stanowiły również, jak wiadomo, bardzo istotny element kontrkultury. Warto przypomnieć tutaj o niebywałym wzroście zainteresowania kulturą narkotyków w latach 60.; wierzono nawet, że LSD może rozwiązać istotne społeczne problemy(!), a na pewno wyzwolić umysł. Grof podjął się jednak uzasadnienia, że w eksperymentach z psychodelikami nie chodzi wyłącznie o wywołanie efektu odurzenia, błogości i ekstazy (to jest pierwsza, najbardziej powierzchowna sfera doświadczeń – abstrakcyjno-estetyczna), lecz o rodzaj wewnętrznej podróży wiodącej do samopoznania, lepszego samorozumienia, poszerzenia granic indywidualnego doświadczenia, a zatem o to wszystko, co legło u podstaw kontrkulturowej ideologii. Ta mistyka *instant* obiecywała osiągnięcie tego, co proponowały dalekowschodnie autosoteryczne koncepcje religijne – wyzwolenie od lęku przed śmiercią i destrukcją ego (po osiągnięciu odpowiednich

poziomów doświadczeń – wkroczeniu w sferę wydarzeń okołoporodowych i transpersonalnych). Obietnicą było tutaj w gruncie rzeczy wyzwolenie się z życia, jakie wiedli rodzice pokolenia '68. Model życia jako nieustającej konkurencji o status, prestiż i społeczne uznanie, nienasycone ambicje i rywalizacja o materialne dobra – wszystko to w następstwie psychodelicznych doświadczeń jawiło się jako zbędny koszmar, z którego można się przebudzić. Po śmierci ego, powiada Grof, znacznie wzrasta umiejętność cieszenia się życiem (Grof 2010: 109). Zatem w świetle realności ontologicznej doświadczeń transpersonalnych, kartezjańsko-newtonowski paradygmat staje się dla Grofa niemożliwy do utrzymania. Może on być przydatny w praktyce, lecz jedynie jako uproszczony, powierzchowny i arbitralny system porządkowania codziennych doświadczeń (Grof 2010: 110). Nowy paradygmat jest w naukach ścisłych reprezentowany przez relatywistyczną fizykę kwantową, a Fritjof Capra podjął nawet próbę wykazania zbieżności między współczesną fizyką a mistyką Dalekiego Wschodu w książce pod znamienym tytułem *Tao fizyki* (Capra 1994). Zbieżność ta nie oznacza jednakowoż ani ich tożsamości, ani tym bardziej możliwości konwergencji. Grof zwraca uwagę na to, że fakt obserwacji zaburza stabilność świata i rodzi paradoksy. Paradoks pojawia się wówczas, gdy obserwator próbuje zrekonstruować przeszłość swych postrzeżeń, co sugerowałoby problematyczność dychotomii podmiot–przedmiot, centralnej dla klasycznej epistemologii. Rzeczywistość, jak twierdzi Grof, jest tworzona w aktach psychicznych i dlatego zależy – po pierwsze: od wyboru tego, co obserwujemy, oraz po drugie: od tego, w jaki sposób to czynimy (Grof 2010: 120). Nie wdając się w niuanse współczesnej fizyki teoretycznej, można by powiedzieć, że obraz świata, jaki wyłania się z jej ustaleń, jest zasadniczo sprzeczny z naszymi zdroworozsądkowymi wyobrażeniami co do natury tej rzeczywistości. Twierdzenie takie nie budzi prawdopodobnie większych zastrzeżeń również w odniesieniu do świata społecznego, interpretowanego i opisywanego w ramach współczesnych, niezwykle kompleksowych oraz abstrakcyjnych teorii socjologicznych, takich jak choćby teoria systemowa Niklasa Luhmanna (Luhmann 2007). Kontynuując tę analogię, można powiedzieć, że fizyka kwantowa ma się do mechaniki newtonowskiej tak, jak teoria systemów autopojetycznych do teorii rzeczywistości społecznej *sui generis* Emila Durkheima. Współczesna socjologia jest więc bardziej morfogenetyczna w swych usiłowaniach wyjaśnienia wyłaniania się porządku strukturalnego i instytucjonalnego, który na gruncie antypsychologizmu Durkheima był traktowany jak zmienna niezależna. Narodziny nowego paradygmatu Grof wiąże z wypracowanym przez siebie podejściem holonomicznym, które, najkrócej mówiąc, jest odrzuceniem myślenia substancjalnego na rzecz relacyjnego. By jeszcze raz odwołać się do analogii ze sfery nauk społecznych, byłoby