

Rozdział X

Bezdomny umysł

Słyszysz się wiele uwag na temat nowoczesnego człowieka i jego świadomości. Niewiele jest jednak na ten temat rzetelnych badań i brak analiz teoretycznych. Autorzy książki chcą temu zaradzić, podejmując w niej próbę analizy nowoczesnej świadomości z punktu widzenia socjologii wiedzy.

Oto struktura ich książki *The Homeless Mind, Modernization and Consciousness*: we wprowadzeniu starają się przybliżyć czytelnikowi swój punkt widzenia. W części pierwszej, podejmują próbę wyodrębnienia podstawowych elementów nowoczesnej świadomości, odnosząc je do instytucjonalnych procesów, z którymi są powiązane. W części II mowa jest o procesie modernizacji, lub rozprzestrzenianiu się nowoczesnej świadomości w tzw. Trzecim Świecie. W części III mowa o różnych zjawiskach w społeczeństwach wysoko uprzemysłowionych, które są protestem przeciw nowoczesności i które autorzy nazywają „de-modernizacją”.

Socjologia Bergerów i Kellnera jest socjologią wiedzy. Punktem wyjścia rozważań autorów jest więc wyodrębnienie tego, co w danym społeczeństwie uchodzi za wiedzę lub prawdę przyjmowaną bez zastrzeżeń. W społeczeństwie nowoczesnym taką prawdą jest nowoczesność. Nowoczesność jest przyjmowana bez zastrzeżeń jako ukoronowanie ludzkiego postępu. W swej książce autorzy relatywizują nowoczesność. Nie jest ona dla nich prawdą absolutną lecz prawdą względną i składową rzeczywistości społecznej, która jest rzeczywistością historyczną, mającą swój początek i koniec. Ta relatywizacja zdaje się być lekarstwem na rozgoryczenie nowoczesnością, dając nadzieję, że choroba się skończy. Relatywizowanie prawdy, które zdaje się być lekarstwem na nowoczesność, jest jednak również oryginalną chorobą nowoczesności. Istotą nowoczesności jest bowiem relatywizowanie każdej wiedzy (prawdy) i przekształcanie człowieka w wiecznego „wędrowca” między wieloma światami, których rzeczywistość jest równie względna. Co zdaje się być pewne dzisiaj, może okazać się niepewne jutro. Ten typ bycia w świecie autorzy nazywają „bezdomnością”. Nowoczesna jednostka jest w świecie jak bezdomny w nowoczesnym mieście: niepewna tego, gdzie jest jej miejsce.

Swoje podejście autorzy charakteryzują jako podejście fenomenologiczne: interesuje ich *bycie jednostki w świecie*, którego ważnym elementem jest to, jak „świat” lub rzeczywistość społeczna przejawia się w jej świadomości. Równocześnie przyjmują założenie, że widzenie rzeczywistości społecznej jest powiązane z czynnikami wobec świadomości zewnętrznymi, którymi są instytucje dominujące w danym społeczeństwie. Instytucje są organizacją działań społecznych. Autorzy opisują więc grona świadomości istotne dla instytucji nowoczesności i dostarczają języka dla opisania powiązań między instytucjami i świadomością.

Brak prawdy absolutnej niszczy wspólnotę. Prawda wspólnoty jest absolutna; wiedza wspólnoty jest przyjmowana bez zastrzeżeń.

Z książki Petera L. Bergera, Brigitte Berger, Hansfrieda Kellnera, *The Homeless Mind, Modernization and Consciousness*, zostało przedstawione wprowadzenie, cztery rozdziały części I, oraz jeden rozdział części III. Część I składa się z czterech rozdziałów i „dygresji” dotyczącej zanikania pojęcia

honoru. Została pominięta „dygresja”. Część II jest przetłumaczona na język polski i znajduje się w książce *Nowoczesność i tradycja*, red. J. Kurczewska i J. Szacki. Część III jest poświęcona w dużym stopniu analizie kontrkultury młodzieżowej. Z punktu widzenia niniejszego zbioru zagadnienia te wydały mi się zbyt szczegółowe. Został tu przedstawiony tylko jeden rozdział, w którym znajdują się ogólne rozważania teoretyczne na temat mechanizmów de-modernizacji.

1. Problem nowoczesności a socjologia wiedzy w ujęciu P. i B. Bergerów oraz H. Kellnera²⁸¹

Z pojęciem nowoczesności wiąże się ten sam podstawowy problem, co z wszystkimi pojęciami odnoszącymi się do jakiegoś okresu lub zjawiska historycznego, piszą autorzy. Sprowadza się on do pytania, czym ten okres lub zjawisko wyróżnia się? Nowoczesność jednak zajmuje szczególnie miejsce zarówno w umysłach uczonych, jak i zwykłych ludzi. Przyjmują oni z góry, że nowoczesność różni się od wszystkiego, co było dotychczas i co więcej, że to przewyższa. Ponadto, większość ludzi jest przekonana, że doskonale wiedzą, czym jest nowoczesność. Poważną dyskusję nad sformułowanym wyżej problemem należy więc rozpocząć od zakwestionowania tych założeń czy pewników.

Założenie o wyższości nowoczesności ma swoje korzenie w idei postępu, która zdominowała myśl zachodnią co najmniej od XVIII wieku. Nie jest to idea naukowa—postępu nie sposób empirycznie dowieść. Będąc naukowcem, trzeba więc założyć, że chodzi tu o wiarę i spojrzeć na nowoczesność w taki sam sposób, jak na wszystkie inne zjawiska historyczne. Nowoczesność musi więc mieć swój początek (spowodowany przez czynniki, których występowanie można empirycznie stwierdzić) i prawdopodobnie będzie miała swój koniec.

Domniemanie, iż wie się dokładnie, czym jest nowoczesność, opiera się na złudzeniu familiarności,

²⁸¹ Napisane na podstawie: Peter L. Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, *The Homeless Mind, Modernization and Consciousness*, Vintage Books Edition, 1974, *Introduction: The Problem of Modernity and the Sociology of Knowledge*.

twierdzą autorzy. Jednostka z łatwością przyzna się, że wie niewiele o sprawach przeszłości i że nie zna miejsc, w których nie była. Nie przyzna się jednak do ignorancji w sprawie swoich własnych czasów i miejsca, w którym żyje, zwłaszcza gdy jest intelektualistą. Każdy uważa, że zna swoje społeczeństwo. Jednakże, podkreślają autorzy, większość tego, co się wie, jest zaledwie tym, co Alfred Schutz nazywał “wiedzą receptową”, wystarczającą do radzenia sobie z podstawowymi transakcjami w życiu społecznym. Intelektualiści dysponują szczególnym zasobem “wiedzy receptowej”, tzn. wiedzą wystarczającą dużą, aby radzić sobie z innymi intelektualistami. Mają więc szczególną “wiedzę receptową” dotyczącą traktowania nowoczesności w kręgach intelektualnych. Wiedzą więc, że jednostka musi być zdolna do odtworzenia pewnej liczby schematów interpretacyjnych cenionych na rynku, stosować je do “analizy” lub “krytyki” nowych przedmiotów, które wylaniają się w dyskusji i w ten sposób uautentycznić swój udział w tym, co w kręgach naukowych jest powszechnie definiowane jako rzeczywistość. Statystycznie rzecz biorąc, naukowa wartość tej “receptowej wiedzy” intelektualistów jest raczej przypadkowa. Dlatego najbezpieczniej, konkludują autorzy, zignorować tę “receptową wiedzę”, wchodząc w kręgi intelektualne. Mówiąc inaczej: jeżeli jest to możliwe, należy spojrzeć na problem świeżym okiem.

Autorzy są jednak świadomi, że nie mogą rozpocząć rozwijania własnego podejścia od niczego. Po pierwsze, ogranicza je przedmiot, którym jest socjologiczna analiza świadomości i konieczność umieszczenia jej w szerszych ramach interpretowania (np. w terminach instytucjonalnego porządku nowoczesnego społeczeństwa) zmusza autorów do opierania się na pracy innych. Metodologiczny sprzeciw autorów nie wynika z pozycji przekonania o własnej racji, lecz z postawy poznawczego niepokoju. Tę samą postawę doradzają zresztą wszystkim innym. Pierwszą korzyścią z niej płynącą jest świadomość, że nowoczesność nie jest nieubłagana lub nieuchronna, lecz w dużym stopniu przypadkowa i że jej procesy mogą być odwracalne. Inną korzyścią jest trzeźwy sceptycyzm w odniesieniu do wszystkich teorii nowoczesności, łącznie z własnymi.

Definicja, piszą autorzy, nie jest jeszcze teorią. Nie można jednak rozpocząć rozważań teoretycznych bez definicji. Sprawa definicji w dziedzinie, o której mowa, jest jednak bardzo skomplikowana. Od czasów drugiej wojny światowej nauki społeczne posługują się pojęciami nowoczesności i

nowoczesnego społeczeństwa głównie w powiązaniu z procesami, które wytwarzają te zjawiska tzn. z procesami *modernizacji*²⁸² i *rozwoju*.

Terminów “modernizacja i rozwój” niekiedy używa się zamiennie, a kiedy indziej nadaje się im różne znaczenie. Obydwa odnoszą się do wzrostu ekonomicznego. Termin “rozwój” ograniczono jednak wyłącznie do opisu procesów wzrostu ekonomicznego, a terminu “modernizacja” używano w odniesieniu do różnych procesów społeczno-kulturowych, które procesom wzrostu towarzyszą. Niekiedy terminów tych używano w sposób opisowy, kiedy indziej użyciu ich towarzyszyła pochwała lub nagana. Szczególnie dotyczy to pojęcia rozwoju. (...) Autorzy sprzeciwiają się temu sposobowi użycia tego terminu i w swych rozważaniach będą starali się nie używać go wcale. Jednakże, gdy nie uda im się go uniknąć, będą nadawać mu sens polityczny a nie naukowy.

Nie mogą jednak, jak piszą, uniknąć używania terminu *modernizacja*. Istnieje bowiem empirycznie dostępny i odróżnialny zbiór zjawisk zwyczajowo nazywanych “nowoczesnym społeczeństwem”. I ponieważ jest to byt *historyczny*, istnieje również coś nazywane “modernizacją”, czyli proces, w rezultacie którego ów byt powstał i dzięki któremu dalej się rozprzestrzenił. Chcąc uniknąć tych terminów, piszą autorzy, musieliby stworzyć jakiś neologizm.

“Modernizację” należy widzieć w ścisłym powiązaniu ze wzrostem ekonomicznym, mówiąc dokładniej, ze szczególnymi procesami wzrostu uwolnionymi przez technologię. Marion Levy sugerowała, aby modernizację definiować jako rosnący współczynnik nieożywionych źródeł władzy w stosunku do ożywionych²⁸³. Autorzy nie zgadzają się całkowicie z tą definicją, choć uważają, że jej zaletą jest skierowanie uwagi na główną przyczynę tego wszystkiego, co się z modernizacją wiąże, tzn. na przekształcanie świata przez technologię. Sami preferują jednak wyraźne rozróżnienie między wpływem technologii na gospodarkę i innymi procesami zależnymi od technologii. Rozumieją *modernizację jako przekształcenia instytucjonalnie towarzyszące technologicznie wywołanemu wzrostowi ekonomicznemu*. Taka definicja, podkreślają autorzy, wyklucza istnienie czegoś takiego, jak “nowoczesne

²⁸² Autor używa słów *modernity* (nowoczesność) oraz *modernization* (modernizacja) w odmiennym znaczeniu (B. M.)

²⁸³ Marion Levy, *Modernization: Latecomers and Survivors*, New York: Basic Books, 1972, s. 3.

społeczeństwo” w formie czystej. Istnieją jedynie społeczeństwa mniej lub bardziej zaawansowane na kontinuum modernizacji.

Modernizacja jest więc wzrostem i rozprzestrzenianiem się pewnego zbioru instytucji mającym swe korzenie w przekształcaniu gospodarki poprzez rozwój technologii. Istnieje szereg takich instytucji i na mocy powszechnej zgody w naukach społecznych (a szczególnie pod wpływem Maxa Webera) przyjmują co do nich następujące założenie. Za najważniejsze uważają instytucje bezpośrednio związane ze stęchnicyzowaną gospodarką. Ścisłe z nimi spokrewnione są instytucje polityczne połączone z tym, co znamy jako nowoczesne państwo, szczególnie instytucja biurokracji. W miarę jak modernizacja postępuje i rozprzestrzenia się poza swoje pierwotne terytorium, piszą autorzy, można dostrzec, że instytucje stęchnicyzowanej produkcji i biurokracja stają się głównymi czynnikami społecznej zmiany. Za Maxem Weberem, autorzy nazywają je *pierwotnymi nośnikami modernizacji*. Z nimi związane są liczne inne instytucjonalne procesy, które są *wtórnymi nośnikami*. Wśród nich autorzy przypisują specjalne znaczenie współczesnemu miastu i jego społeczno-kulturowemu pluralizmowi. Niektóre z tych wtórnych nośników, podkreślają autorzy, zyskują autonomię i stają się czynnikami samymi w sobie.

Przyjęcie wyżej przedstawionej definicji, zastrzegają autorzy, nie oznacza jednak, że utożsamiają się oni z jednoczynnikowym “technologizmem” lub “ekonomizmem”. *Nie* przyjmują założenia, że związek między technologicznym przekształcaniem gospodarki a gamą nowoczesnych instytucji jest zawsze tak prosty jak związek między zmienną niezależną i zależną. Wręcz przeciwnie, przyjmując perspektywę Webera, zakładają nie tylko *wzajemne przyczynowe oddziaływanie* między tymi różnymi istnieniami, ale także to, że żadne większe przekształcenie nie może się dokonać, nie będąc poprzedzone przez procesy, które *nie* mają charakteru technologicznego lub ekonomicznego (np. religijne i etyczne interpretacje świata). Autorzy nie zakładają takiej jednostronnej przyczynowości również w sytuacji współczesnej. Wierząc, że “silnik” modernizacji jest technologiczno-ekonomiczny, autorzy są równocześnie świadomi wielości sił oddziałujących na ten silnik, chociaż nie potrafią zbudować ich systematycznej teorii. (...)

Autorzy zdefiniowali więc modernizację w terminach procesów instytucjonalnych, które są doświadczane

i analizowane jako będące na zewnątrz subiektywnej świadomości jednostek. Takie podejście stosowane przez ekonomistów, socjologów czy innych empiryków, komentują autorzy, może wyjaśnić wiele problemów. Pomija ono jednak zasadniczy wymiar, którym jest wymiar świadomości. Logiczny opis rzeczywistości społecznej powinien włączać ten wymiar. Dodanie go jest głównym celem książki autorów.

Chcąc zrealizować sformułowany wyżej cel, autorzy sięgają do socjologii wiedzy w jej fenomenologicznej reinterpretacji przez Alfreda Schutza oraz P. Bergera i Th. Luckmanna²⁸⁴. Autorzy podsumowują poniżej podstawowe prawa i kluczowe terminy tego podejścia.

Społeczeństwo z tej perspektywy jest widziane jako wzajemne dialektyczne oddziaływanie między tym, co obiektywnie dane a subiektywnym znaczeniem, tzn. jako będące konstytuowane przez wzajemną interakcję między tym, co jest doświadczane jako zewnętrzna rzeczywistość (szczególnie chodzi tu o świat instytucji, w obliczu których jednostka staje) a tym, co jest doświadczane jako znajdujące się wewnątrz świadomości jednostki. Mówiąc inaczej, *świadomość jest istotnym komponentem wszelkiej społecznej rzeczywistości*. Świadomość życia codziennego jest siecią znaczeń, które pozwalają jednostce samodzielnie “zęgłować po wodach” zwykłych zdarzeń i spotkań między własnym życiem a życiem innych, jak to mówią autorzy. Całokształt tych znaczeń, które jednostka podziela z innymi, tworzy szczególnie *społeczny świat życia (social life–world)*.

Termin świadomość w tym kontekście nie odnosi się do opisu pojęć, teorii, czy wyszukanych konstrukcji znaczeniowych. Świadomość życia codziennego (nawet w przypadku intelektualistów) przez większość czasu ma charakter *świadomości pre-teoretycznej*. Socjologia wiedzy nie może więc zajmować się głównie analizą świadomości teoretycznej jak np. historia myśli, czy historia filozofii, lecz musi zająć się analizą świadomości zwykłych ludzi w ich codziennym życiu.

Każdy określony świat życia jest zbudowany ze znaczeń należących do tych, którzy go “zamieszkują”. Znaczenia te autorzy nazywają *definicjami rzeczywistości*. Całe ludzkie doświadczenie rzeczywistości w danej sytuacji wynika z takich definicji. Istnieją ich różne rodzaje (np. niektóre są poznawcze i odnoszą się do tego, co *jest*; inne są normatywne

²⁸⁴ P. Berger, Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Garden City, N. Y., Doubleday, 1966

i odnoszą się do tego, *co być powinno*) i są one w różnym stopniu zaawansowania teoretycznego. Są one interesujące dla socjologia wiedzy o tyle, o ile są kolektywnie utrzymywane.

Istnieją np. znaczenia połączone z różnymi doznaniem fizycznymi. W wielu społecznościach tradycyjnych doświadczenia te były definiowane jako wynik interwencji sił nadprzyrodzonych, podczas gdy w społeczeństwach nowoczesnych są zwykle definiowane w terminach przyczyn biologicznych, chemicznych, psychologicznych. Z definicji tych wynikają całkowicie odmienne rzeczywistości. Przypuśćmy, że pewną osobę przez trzy kolejne noce prześladowa koszmarne sny, że jej zmarły dziadek zmusza ją do obfitego posiłku. W nowoczesnym społeczeństwie jednostka może wyciągnąć stąd wniosek, że powinna powstrzymać się od jedzenia obfitej kolacji lub wezwać psychiatrę. W społeczeństwie tradycyjnym natomiast jednostka będzie próbowała zgadnąć, co faktycznie dziadek chciał jej powiedzieć. Te dwie rzeczywistości różnią się poznawczo, tzn. jedna dopuszcza możliwość powrotu dziadka, druga ją wyklucza. Różnią się one również normatywnie. Zgodnie z normą jednej, należy żyć zdrowo, zaś zgodnie z normą drugiej, należy pozostawać w kontakcie z przodkami. Definicje rzeczywistości wchodzi w skład świadomości zwykłych, choćby niepiśmiennych ludzi. Mogą jednak również przybrać postać bardzo wyszukanych teorii, jak biochemiczna teoria trawienia, psychoanalityczna teoria snów, czy kosmologia, w której żywy i umarły kontynuują interakcje.

Pierwszym zadaniem socjologii wiedzy, piszą autorzy, jest więc zawsze systematyczny opis specyficznych *konstelacji świadomości*. Fenomenologia może pomóc w realizacji tego zadania. Chociaż świadomość jest zjawiskiem doświadczenia subiektywnego, może być ona opisana obiektywnie, gdyż jej społecznie istotne elementy są niezmiennie podzielane z innymi. Stosując podejście socjologii wiedzy w jakiejś konkretnej sytuacji, zaczynamy od pytania, które elementy świadomości są specyficzne dla tej sytuacji? Czym różnią się one od świadomości występującej w innych sytuacjach? Które z elementów świadomości są istotne lub właściwe, tzn. takie, że nie można ich usunąć bez zmiany tej świadomości. Jest więc możliwe opisanie świadomości, która dopuszcza możliwość komunikowania się z umarłym i pokazanie, jak różni się ona od nowoczesnej świadomości. Dopuszczalne jest również pytanie o to, czy ta kosmologia jest

istotna dla całościowej budowy danego społeczeństwa (np. może być ona istotnym elementem legitymizowania władzy politycznej), czy też można sobie to społeczeństwo wyobrazić bez niej.

Świadomość nie jest przypadkowym uszeregowaniem elementów. Jest ona zorganizowana we wzory, które poddają się systematycznemu opisowi. Z punktu widzenia socjologii wiedzy analiza polega na próbie opisu poszczególnych *pól świadomości*. Każde z pól świadomości jest strukturą konstytuowaną przez *treści i tryby* świadomego doświadczenia. Całe pole świadomości będzie więc konstytuowane przez związki z innymi ludźmi zdefiniowanymi jako krewni. Treścią tego pola są wzory pokrewieństwa ustalone w danym społeczeństwie (np. wśród moich krewnych jest ośmiu kuzynów), jak i konkretne doświadczenie tych wzorów (np. ona jest moją ósmą kuzynką). Istnieją również różne tryby doświadczenia charakterystyczne dla danego pola: jednostka odnosi się do żywych kuzynów w swym codziennym życiu, a do umarłych odnosi się w snach lub w stanach ekstazy, czy innych stanach przekształconej codziennej świadomości.

Autorzy rozróżniają między *organizacją wiedzy* i *poznawczym stylem* danej świadomości. Pierwszy termin odnosi się do „*co*”, a drugi termin do „*jak*” świadomego doświadczenia. Np. fakt, że istnieje coś takiego, jak martwy ósmy kuzyn jest częścią organizacji wiedzy. Natomiast fakt, że można komunikować się z nim podczas transu, należy do stylu poznawczego. W następnych rozdziałach, piszą autorzy, gdzie próbują opisać świadomość połączoną ze stechniczowaną produkcją będą np. rozróżniać między odpowiednimi ciałami wiedzy i „*navykami*” myślenia dla nich właściwymi.

Każda określona wiedza ma swoje *tło* (fenomenologia nazywa je *horyzontem*). Czyli wszystko, co jest znane jako szczegół, zakłada jakiś ogólny układ odniesienia. Ponadto, rozbieżne potoczne definicje rzeczywistości wymagają jakiejś całościowej organizacji. Mówiąc inaczej, jednostka potrzebuje łączących wszystko lub „*osnowowych*” definicji rzeczywistości, aby nadać znaczenie życiu jako całości. Te „*osnowowe*” definicje są istotne dla scalania danego społeczeństwa i z tej dokładniej racji dla istnienia poszczególnych społecznych sytuacji. Definicje te łącznie stanowią *symboliczny kosmos* jednostki i społeczeństwa. Np. moja szczegółowa wiedza o mojej ósmej

kuzynce Mary zakłada świat złożony z ośmiu kuzynów. Mówiąc inaczej, zakłada ona ogólną typologię, wewnątrz której moja szczegółowa wiedza może zostać umieszczona. Istnieje jednak sprzeczność między moim doświadczeniem z ósmą kuzynką Mary, która żyje, a ósmym kuzynem Joe, który zmarł. Pierwsze doświadczenie ma bowiem miejsce w "świecie dziennym" zwykłego, codziennego życia, a drugie w tajemniczym kontekście transu. Sprzeczność zostaje pogodzona dzięki istnieniu łączącej wszystko wizji świata (prawdopodobnie religijnej), zgodnie z którą śmierć jest jedynie przejściem między dwoma rzeczywistymi stanami bycia. To widzenie świata nie tylko spaja razem różne sektory jednostkowego doświadczenia, ale jest istotne dla całej tkaniny instytucji i wzorów w społeczeństwie (od legitymizacji pokrewieństwa do własności i praw dziedziczenia).

Innym zadaniem socjologii wiedzy jest połączenie struktur świadomości z poszczególnymi instytucjami i instytucjonalnymi procesami. Socjologia wiedzy mówi bowiem zawsze o świadomości w kontekście określonej społecznej sytuacji. W tym celu, piszą autorzy, należy uzupełnić fenomenologię bardziej konwencjonalnymi narzędziami socjologicznej analizy instytucji. Autorzy używają tu systematycznie pojęcia *nośników*, traktując specyficzne instytucje i instytucjonalne procesy jako społeczną bazę dla specyficznych struktur świadomości. Inaczej mówiąc, dany rodzaj świadomości jest wiarygodny tylko w specyficznych warunkach społecznych. Warunki te autorzy nazywają *uwiarygodniającą strukturą*. Np. w fikcyjnej społeczności, do której autorzy się odwoływali, stwierdzenie rankiem, że się w nocy rozmawiało ze zmarłym dziadkiem było wiarygodne. We współczesnej Ameryce jednak, stwierdzenie takie nie byłoby wiarygodne i wymagałoby natychmiastowych środków zaradczych zarówno poznawczych ("ten biedak przekroczył już wszelkie granice"), jak i praktycznych ("jaki jest numer pogotowia psychiatrycznego?"). Zmiana społeczna niezmiennie powoduje zmianę w *uwiarygodniających strukturach*. Wraz z nasilaniem się modernizacji, komunikowanie się ze zmarłym dziadkiem staje się coraz mniej wiarygodne.

Do wyżej wymienionych terminów, przyjętych z socjologii wiedzy, autorzy dorzucają kilka nowych. Pierwszym jest *transportowanie*. Termin opisuje rozprzestrzenianie się struktur świadomości z oryginalnych instytucjonalnych nośników na inne konteksty. Z kolei

terminu *zahamowanie* używają do opisu zatrzymania się tego rozprzestrzeniania się. Od Wana Illicha przejmują termin *pakiet* do opisu empirycznie danej kombinacji instytucjonalnych procesów z gronami świadomości. Autorzy rozróżniają między pakietami, które są wewnętrznie konieczne, a tymi, które są rezultatami zewnętrznie spowodowanymi przez wydarzenia historyczne. (...)

Charakteryzując swoje podejście do modernizacji, autorzy podkreślają, że ich stanowisko nie pokrywa się z podejściami, które rozważają ją w kontekście wartości, czy też w kontekście kultury i osobowości. Nie zgadzają się także z podejściem marksistowskim. Za główną zaletę własnego podejścia uważają możliwość opisu struktur świadomości "od wewnątrz" i powiązanie ich z obiektywnym (tzn. danym "z zewnątrz") znaczeniem instytucjonalnych procesów.

Problemy do dyskusji

1. Potoczna definicja nowoczesności i jej krytyka.
2. Przyjęte przez autorów definicje modernizacji, nowoczesnego społeczeństwa, pierwotnych i wtórnych nośników modernizacji.
3. Podstawowe terminy podejścia fenomenologicznego:
 - A. Rzeczywistość społeczna
 - Co to jest społeczeństwo?
 - Świadomość życia codziennego
 - Społeczny świat życia
 - Definicje rzeczywistości
 - B. Język do opisu świadomości
 - Konstelacje świadomości
 - Pola świadomości
 - Treść i tryb świadomego doświadczenia
 - Organizacja wiedzy a styl poznawczy
 - Tło wiedzy
 - Symboliczny kosmos
4. Połączenia świadomości z instytucjami
 - Relatywizowanie świadomości w danej sytuacji
 - Co to jest uwiarygodniająca struktura?
 - Transportowanie, zahamowanie, pakiet

2. Nowoczesna świadomość w ujęciu P. i B. Bergerów oraz H. Kellnera²⁸⁵

1. Stechnicyzowana produkcja i świadomość

Choć istnieje wiele różnych definicji nowoczesności, prawie wszyscy zgadzają się co tego, że podstawową cechą nowoczesnego świata jest stechnicyzowana produkcja, piszą autorzy. W rozdziale tym autorzy próbują opisać te elementy świadomości, które w sposób istotny „współtowarzyszą” stechnicyzowanej produkcji? Chodzi tu oczywiście o codzienną świadomość zwykłych ludzi. (...)

Jaka jest organizacja wiedzy właściwa dla stechnicyzowanej produkcji?

Szczegółowa wiedza, którą dana jednostka posiada na temat technologii produkcji ma szersze tło, którym jest rozległa wiedza naukowa i technologiczna, łącznie z zasobem reguł dotyczących nabywania i stosowania tej wiedzy, której zwykły robotnik w swej codziennej świadomości *nie posiada*, ale której istnienie przyjmuje za oczywiste. Mówiąc fenomenologicznie, wiedza ta jest głęboko osadzona w jego świadomości, chociaż nie może być *stematyzowana*. Mówiąc prościej, specyficzna wiedza robotnika zawdzięcza swoje ulokowanie i istotność szerszemu ciału wiedzy, chociaż w jego bezpośredniej sytuacji nie jest ona dla niego dostępna. Jednakże jest ona *potencjalnie* dostępna — przynajmniej on tak sądzi. To, co sam wie, wydaje mu się bowiem częścią owego szerszego ciała wiedzy naukowej i technologicznej i to, co sam faktycznie robi w swojej działalności produkcyjnej, jest dla niego uczestnictwem w przepastnej, stechnicyzowanej produkcji nowoczesnego świata. Z powodu racjonalnej jakości naukowego i technologicznego ciała wiedzy, robotnikowi może się również wydawać, że przy odpowiednim wysiłku i treningu mógłby stać się jej pełnym posiadaczem. W ten sposób imponujący gmach nowoczesnej wiedzy i technologii *in toto* wylania się na horyzoncie każdego stechnicyzowanego produkcyjnego działania i to nie tylko w oczach zewnętrznego obserwatora, ale także w świadomości zwykłego robotnika.

²⁸⁵ Napisane na podstawie: Peter L. Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, *The Homeless Mind, Modernization and Consciousness*, Vintage Books Edition, 1974, część I *Modern Consciousness*, rozdz. 1. *Technological Production and Consciousness*.

Ważnym elementem specyficznej wiedzy robotnika jest wiedza o hierarchii ekspertów, która jest traktowana jako oczywista i rozumiana jako dostępna w razie potrzeby. Hierarchia ta rozciąga się od konkretnych związków typu *face-to-face* (np. z brygadzystą) aż po związki ukryte poza całkowitą anonimowością (np. liczni eksperci, którzy mogą interweniować w nagłej potrzebie). Robotnik może definiować siebie samego jako jednego z takich ekspertów.

Robotnik posiada także wiedzę o swojej pracy, której się wyuczył. Równocześnie może być przeszkolony do innych paralelnych prac. Mówiąc inaczej, jego wiedza pracownicza jest nie tylko wiedzą na temat treści, ale także wiedzą na temat *stylu* pracy, którego cechy zostaną niżej opisane. Najważniejszą cechą tego stylu pracy jest *mechaniczność*. Proces pracy jest zbliżony do funkcjonowania maszyny tak, że działania indywidualnego robotnika są uporządkowane tak jak części składowe w procesie mechanicznym. Z mechanicznością skorelowana jest *odtwarzalność*. Żadne z działań w procesie pracy nie jest unikalne. Nie tylko może, ale musi być ono odtwarzalne przez każdego pracownika z podobnym treningiem. Działalność produkcyjna robotnika jest bowiem *uczestnictwem w większej organizacji i w biegu produkcji*. Praca jednostki jest związana z pracą wielu innych ludzi bez względu na to, czy są oni fizycznie obecni w sytuacji pracy czy też nie. W końcu, istotnym elementem omawianego stylu pracy jest *wymierność*. Praca robotnika może być i jest oceniana według dokładnych, wymiernych kryteriów.

Jaki jest styl poznawczy właściwy dla stechnicyzowanej produkcji?

Według autorów ów styl poznawczy wynika zasadniczo z powiązania tego typu pracy z procesem mechanicznym i z jego logiką. Nie musi on koniecznie być obecny w świadomości robotnika w terminach tej logiki, chociaż logika ta jest w tle jego świadomości, gdyż jest ona istotna dla procesu pracy. Mówiąc fenomenologicznie, ten styl poznawczy nie musi być koniecznie znany robotnikowi w swej *stematyzowanej* formie, ale dostarcza on tła tematyzacjom.

Strategicznym elementem tego poznawczego stylu jest według autorów *komponentowość*. Komponenty rzeczywistości są podzielnymi częściami, które mogą wchodzić w związki z innymi częściami. Rzeczywistość *nie* jest więc przedstawiana jako ciągły strumień asocjacji i dysocjacji między unikalnymi istnieniami. Rozumienie rzeczywistości w terminach komponentów jest istotne zarówno dla odtwarzalności procesu produkcji, jak i dla

współgrania człowieka z maszyną. (...) Rzeczywistość jest porządkowana w terminach komponentów, które widzi się i którymi manipuluje się jak elementarną jednostką składową. Wszystko jest więc analizowalne w języku konstytuujących je komponentów i wszystko daje się rozłożyć na komponenty i złożyć z powrotem.

Z powyższego wynika *współzależność komponentów i ich sekwencji*. Wymaga tego zarówno reprodukcja, jak i mechaniczność procesu pracy. W takich samych warunkach (włączając w nie takie same działania robotnika) powinno się osiągać te same wyniki. Jest to możliwe dzięki temu, że związek między komponentami ma charakter trwały, racjonalny, podlegający kontroli i przewidywalny.

Konsekwencją powyższego jest *rozdzielność środków i celów*. Ponieważ rzeczywistość jest widziana w terminach komponentów, które mogą być złożone razem na różne sposoby, przeto nie ma koniecznego związku między danym sekwensem komponentowych działań i ostatecznym celem tych działań. (...)

Ścisłe związana z powyższym jest przenikliwość *ukrytych abstrakcji*. Każde konkretne działanie, bez względu na poziom swej konkretności może być rozumiane w abstrakcyjnym układzie odniesienia. (...) Ukryte abstrakcje są właściwe dla technicyzowanego procesu produkcji. Żąda ich sama logika technologii, nawet jeżeli nie są bezpośrednio i na trwałe obecne w świadomości robotnika.

Wszystkie elementy wiedzy w społeczeństwie są odniesione do szczególnego kontekstu życia społecznego i często reprezentują specyficzne instytucje. Cecha ta w kontekście technicyzowanej produkcji przybiera osobliwą postać. Każdy item wiedzy jest uważany za część składową odpowiedniej wiedzy o szerszej klasie itemów. Np. śruba jest częścią maszyny w ogóle, lub w konkretnym przypadku częścią przemysłu samochodowego, lub technologii w ogóle. Mówiąc inaczej, dany item wiedzy nie jest nigdy konkretnym itemem samym w sobie lecz reprezentantem odpowiedniej szerszej wiedzy (...).

Owo istnienie odpowiednich itemów wiedzy odnoszących się do procesu produkcji ma daleko idący wpływ na sposób, w który różne sektory własnego życia robotnika przedstawiają się w jego świadomości. Itemy wiedzy bezpośrednio związanej z procesem pracy przedstawiają się jako część bardzo specyficznego segmentu jego społecznej rzeczywistości i tylko tego segmentu. I tak np. szczególny rodzaj śrubki i elementy wiedzy z nią związane należą do wiedzy odnoszącej się do świata pracy jednostki, a nie np. do

świata rodziny. Równocześnie specyficzny i abstrakcyjny charakter tej wiedzy wyznacza jej miejsce w *wydzielonej sferze świadomości jednostki*. Wiedza i poznawczy styl należące do pracy są więc *oddzielone* od innych partii wiedzy i innych stylów poznawczych. Każda z tych wydziałonych konstelacji świadomości odnosi się do specyficznych społecznych i instytucjonalnych sektorów życia jednostki. Różne jednostki w różnych sytuacjach społecznych będą różnić się ze względu na złożoność takich systemów wydziałonych rejonów świadomości. Najważniejszą i powszechną konsekwencją jest tu *rozdzielenie rejonów dotyczących pracy i prywatnego życia*. Często podkreśla się, że najpoważniejszą konsekwencją rewolucji przemysłowej jest takie rozdzielenie *na poziomie instytucjonalnym*. Należy jednak pamiętać, podkreślają autorzy, że takie samo rozdzielenie jest właściwe dla *poziomu świadomości*.

Z określonymi typami działania wiążą się określone typy wyobraźni. Działania jednostki w pracy należą do szerszego typu działań, tj. do działań wykonywanych zgodnie z poznawczym stylem technicyzowanej produkcji. Takie działania są dla jednostki potencjalnymi projektami i stąd możliwymi przedmiotami jej wyobraźni. Ważną cechą tego typu wyobraźni jest *rozwiązująca problem wynalazczość*. Ten typ wyobraźni wiąże się ściśle z tym, co można nazwać ogólnie *postawą naprawiającą*. Rozwija się więc pewien rodzaj inwencji i twórczości, który *ipso facto* wyklucza inne lub co najmniej spycha je w cień. Ten typ wynalazczości przedziera się do innych sektorów życia jednostki wbrew ich instytucjonalnemu rozdzieleniu. Różne *hobbies*, szczególnie typu "zrób to sam", wykazują cechy tego samego stylu poznawczego przeniesionego do życia prywatnego jednostki. Rozwiązująca problem i głęboko technologiczna postawa może również przenieść się na sposób patrzenia na politykę, wychowywanie dzieci, czy na traktowanie trudności psychologicznych.

Autorzy podkreślają, że to przenoszenie się nie zaprzecza ich tezie o instytucjonalnym oddzieleniu wiedzy związanej z pracą. Przenoszone są bowiem nie poszczególne itemy wiedzy, lecz generalny poznawczy styl należący do tej wiedzy. (...)

Technicyzowana produkcja niesie ze sobą *anonimowość stosunków społecznych*. Autorzy używają słowa anonimowość w sposób szczególny. W interesującym ich kontekście słowo to nie znaczy, że w sytuacji pracy nie występują stosunki konkretne i osobiste — wprost przeciwnie, mogą one mieć duże znaczenie zarówno dla pracowników,

jak i dla kierowania procesem pracy. Istotnym wymogiem technicyzowanej produkcji jest jednak to, aby jej uczestnicy definiowali siebie jako anonimowych funkcjonariuszy. Inaczej zarówno mechaniczność, jak i wymóg odtwarzalności różnych komponentów byłyby poważnie zagrożone. Co najmniej w warunkach masowej produkcji na linii montażowej, społeczne stosunki między robotnikami są doświadczane jako anonimowe. Dyktuje to logika procesu produkcji, prowadząc ostatecznie do dychotomii w jednostkowym uświadamianiu sobie Innych zarówno jako konkretne jednostki, jak i jako anonimowych funkcjonariuszy.

Mówiąc inaczej, rozwija się podwójna świadomość, gdzie Inny jest równocześnie doświadczany w terminach jego konkretnej indywidualności, jak i w terminach wysoko abstrakcyjnych kompleksów działań, w ramach których funkcjonuje. Warunkiem realizacji takich działań jest anonimowość Innego. Z powodu imperatywu anonimowości, pewne ukonkretnienia Innych stanowią zagrożenie dla procesu produkcji. Proces produkcji wymaga więc „ludzkiej inżynierii”, tzn. technicyzowanego manipulowania stosunkami międzyludzkimi. Chociaż taka inżynieria może łączyć się ze skupieniem uwagi na osobistych cechach robotników i może nawet mieć zdecydowanie terapeutyczny charakter, to jednakże jej celem zasadniczym jest sprawowanie kontroli nad szkodliwym wtargnięciem konkretnego człowieczeństwa w anonimowy proces pracy. Jednostki są zorganizowane według wymogów technicyzowanej produkcji. Później, w terminach organizacji wiedzy, Inny jest definiowany jako nośnik specyficznej ekspertyzy, co nadaje mu jego status. (...)

Doświadczanie siebie samego nabiera tych samych cech, co doświadczanie innych ludzi. Co więcej, sama anonimowość doświadczenia społecznego łatwiej przenosi się na doświadczanie samego siebie niż na silnie skonkretyzowane związki z Innymi. Np. w mojej świadomości z większą łatwością stanę się „robotnikiem” niż będę identyfikować się z jednostkami o szczególnym poczuciu humoru. Pojawia się więc proces silnej *anonimizacji siebie*. Jaźń jest obecnie doświadczana jako pokawalkowana i podzielona na segmenty. Staje się ona *jaźnią komponentową*. Fundamentalna cecha istotna dla technicyzowanej produkcji, którą jest komponentowość zostaje więc przeniesiona nie tylko do sfery stosunków międzyludzkich, ale także do sfery ściśle subiektywnej, gdzie jednostka doświadczająca i definiuje własną tożsamość.

Mówiąc inaczej, piszą autorzy, komponentowość poznawczego stylu charakterystyczna dla technicyzowanej produkcji rozszerza się na tożsamość. Także tutaj powstaje specyficzny rodzaj podwójnej świadomości, czyli w tym przypadku dychotomia między konkretną tożsamością i tożsamością abstrakcyjną. Jednostka nabywa zdolności do doświadczania siebie w *podwójny* sposób, tj. jako unikalnej jednostki, wyposażonej w liczne unikalne i konkretne własności oraz jako anonimowego funkcjonariusza. Ta dychotomizacja w subiektywnym doświadczaniu własnej tożsamości umożliwia jednostce zachowanie dystansu wobec pewnych cech swojej tożsamości.

Jednostka może np. postrzegać swoje bycie anonimowym funkcjonariuszem jako mniej rzeczywiste niż np. byciem prywatną osobą, czy członkiem rodziny. Komponentowość tożsamości umożliwia stosowanie wobec niej „inżynierii”. Można np. chronić owe „bardziej rzeczywiste” części tożsamości przed stawianiem się „mniej rzeczywistymi”. Ta psychologiczna inżynieria wymaga ogromnego myślenia i jest w swej istocie niestabilna. W ekstremalnych przypadkach jednostka może doświadczać „alienacji”, tzn. może stracić zdolność do rozpoznawania siebie w tym lub innym komponencie swojej tożsamości. Jednostka może też szukać psychologicznej ucieczki przed alienacją doświadczaną w sytuacji pracy w prywatnym życiu. Może jednak także uciekać ze sfery prywatnej do silnie anonimowej sytuacji pracy, gdy trudno jej znieść brak anonimowości sfery prywatnej. Mogą ponadto pojawić się trudności w skorelowaniu tożsamości pracy z innymi komponentami tożsamości. Gdy taka sytuacja ma miejsce, wówczas na poziomie makro musi pojawić się świat prywatny, w którym jednostka mogłaby wyrazić te elementy swej subiektywnej tożsamości, którym musi zaprzeczać w sytuacji pracy. Gdyby sfery prywatnej zabrakło, przekształciłaby się ona w mechanicznego robota zarówno w swym zewnętrznym wykonaniu ról, jak i na subiektywnym poziomie uświadamiania sobie siebie samej. Byłby to ekstremalny przypadek alienacji.

Ważną cechą psychologicznej inżynierii jest *kierowanie emocjami*. Kontrolę nad emocjami dyktuje logika procesu produkcji. Wymaga ona i faktycznie instytucjonalizuje specjalny styl emocjonalności. Charakteryzuje się on chłodem, kontrolowaniem się. Sytuacja pracy stwarza pewne możliwości wyrażenia mniej kontrolowanych form emocjonalności, np. żartowanie, używanie przezwisk. Mniej kontrolowane emocjonalne formy

nie mogą jednak nigdy przekraczać ram wymaganej właściwej postawy wobec pracy lub "morale". W rezultacie powstaje rozłam w emocjonalnej gospodarce jednostki, który rodzi niepokój i może powodować poważne psychologiczne zakłócenia. Kierowanie emocjami ma zaradzić tym zakłóceniom. Zewnętrznie, jest ono pod wpływem procedur i agencji ustanowionych przez tych, którzy kierują technicyzowaną produkcją (włączając procedury i agencje terapeutyczne). Wewnętrznie, jest ono wykonywane przez samą jednostkę. Takie kierowanie emocjami wymaga ogromnego wysiłku, co ma wpływ zarówno na psychiczne jak i fizyczne życie jednostki.

Inną cechą poznawczego stylu charakterystycznego dla technicyzowanej produkcji jest *założenie o maksymalizację*. Logika produkcji zawsze prowadzi do maksymalizacji rezultatów, tzn. jak najwięcej produktu przy jak najmniejszych kosztach. To założenie o maksymalizacji wdziera się nie tylko do działań robotnika, ale także do jego wyobraźni. W ten sposób ma duży potencjał przenoszenia się do innych dziedzin jego życia społecznego.

Inną ważną cechą technicyzowanej produkcji jest to, że z punktu widzenia jednostki "wiele spraw dzieje się w tym samym czasie". Dotyczy to samego procesu produkcji jak i wielowarstwowych społecznych procesów z nim związanych. Jednostka musi być skoncentrowana na nich wszystkich. Jej stosunki z przedmiotami materialnymi jak i z ludźmi stają się bardzo złożone. Utrzymanie kontaktu z tą złożonością wymaga szczególnego napięcia świadomości, charakteryzującej się czujnością wobec zmian w konstelacji zjawisk. Tę cechę, która jest ważnym elementem omawianego stylu poznawczego, autorzy nazywają *wielokrotnym powiązaniem*.

Sam proces produkcji wywodzi swoje znaczenie z wielokrotnie powiązanego kontekstu. Znaczenie tego procesu z punktu widzenia jego funkcjonalności zawsze sięga daleko. Każda z jego części składowych wywodzi swoje znaczenie z całości. Z punktu widzenia robotnika ma to ważną konsekwencję: nadawanie znaczenia swojej własnej części składowej w tym procesie może być trudne, jeżeli nie ma on jakiejś wizji procesu jako całości. Zwykle nie ma on takiej wizji i całkowity produkt nie jest dostępny jego bezpośredniemu doświadczeniu. Jednocześnie, ponieważ był socjalizowany w rzeczywistości procesu produkcji, ma pewne niejasne poczucie, że *powinien* mieć jakąś wizję całości. Swoje własne doświadczenie rozumie więc jako niekompletne, w jakimś sensie wadliwe. Może wymyślać

różne strategie, żeby sobie z tym poradzić, wyrażające się np. w stwierdzeniu "to nie jest mój problem". Strategie te mają jednak wątpliwe rezultaty. W sytuacji tej tkwi więc stale zagrożenie utratą sensu, niemożnością zidentyfikowania obiektów, anomią. (...)

Przedstawione wyżej cechy świadomości, autorzy uważają za istotne lub właściwe dla procesu technicyzowanej produkcji — tzn. trudno je myślowo usunąć z tego procesu, gdy zakłada się jego trwanie. Ze technicyzowaną produkcją w danej sytuacji wiąże się oczywiście szereg innych elementów świadomości, bez których jednak można sobie jej trwanie wyobrazić. Użyteczność proponowanej przez autorów procedury w danej sytuacji ujawni się o tyle, o ile możliwe jest rozróżnienie między tymi elementami, które można myślowo usunąć i tymi, których nie można. (...)

Autorzy wskazywali na przenoszenie się świadomości związanej ze społeczną przestrzenią pracy poza nią. Opisali elementy świadomości właściwe dla technicyzowanej produkcji przenoszące się do przestrzeni życia społecznego bezpośrednio nie związanych z taką produkcją. W społeczeństwach wysoko rozwiniętych, gdzie technicyzowana produkcja stanowi ekonomiczną podstawę społeczeństwa, takie przenoszenie się staje się masowe. Życie codzienne w prawie każdym swym sektorze jest ciągle bombardowane nie tylko przez materialne przedmioty i procesy wywodzące się ze technicyzowanej produkcji, ale również przez mające w niej swe korzenie "grona świadomości". Dlatego szereg opisanych wyżej tematów stanowi przyczynek do fundamentalnego (osnowowego) symbolicznego kosmosu nowoczesności. Zrozumienie tego jest szczególnie ważne, piszą autorzy, gdyż większość populacji nie jest zaangażowana bezpośrednio w technicyzowaną produkcję. Zaangażowanie w technicyzowaną produkcję nie jest jednak konieczne, aby myśleć technicyzacyjnie.

Autorzy rozróżniają dwa typy nośników "konstelacji lub pól świadomości": *pierwotne* i *wtórne*. Nośnikami pierwotnymi są te procesy i instytucje, które bezpośrednio wiążą się ze technicyzowaną produkcją. Nośnikami wtórnymi są procesy i instytucje, które same nie wiążą ze technicyzowaną produkcją, ale służą jako agendy transmitujące świadomość, która ma w tej produkcji swoje korzenie. Najistotniejszymi wtórnymi nośnikami są instytucje edukacji masowej oraz środki komunikacji masowej. Za ich pośrednictwem populacja jest ciągle bombardowana ideami, wyobrażeniami, modelowymi zachowaniami, które są

właściwe dla technicyzowanej produkcji. W wyniku szerokiej dyfuzji niektóre z tych tematów uniezależniają się od pierwotnych nośników. Tematy te są włączane do nowoczesnej wizji świata rozprzestrzenianej poprzez liczne kanały, które w swej postaci ostatecznej nie mają żadnego bezpośredniego powiązania z rzeczywistym procesem technicyzowanej produkcji. Tak jak każda inna pełna wizja świata, tak i nowoczesna wizja świata ma swoją własną dynamikę. Nie tylko sama uniezależnia się od określonego instytucjonalnego procesu, ale również sama może wpływać na taki proces lub wręcz go generować.

2. Biurokracja i świadomość

Jak już była o tym mowa, kluczowymi zjawiskami nowoczesności są technicyzowana produkcja oraz biurokracja. Istnieje jednak między nimi ważna różnica. Biurokracja w przeciwieństwie do technologii *nie* jest właściwa dla realizacji jakiegoś szczególnego celu. Nie można np. produkować samochodów bez oparcia się na technicyzowaną produkcję, piszą autorzy, ale o paszport można się starać, używając środków biurokratycznych lub niebiurokratycznych. Związek między biurokracją i innymi sektorami życia przez nią zdominowanymi nie ma tej samej cechy konieczności, co związek między technicyzowaną produkcją i odpowiadającymi jej społecznymi działaniami. Inaczej mówiąc, piszą autorzy, podstawowa różnica między technicyzowaną produkcją i biurokracją leży w *arbitralności*, z którą procesy biurokratyczne są narzucane na różne segmenty życia społecznego.

Produktywność jest fundamentalną logiką technicyzowanej produkcji zarówno na poziomie świadomości jak i praktyki. Procesy biurokratyczne natomiast są kształtowane przez inne determinanty niż produktywność. W rezultacie, charakteryzują się one większym stopniem zmienności niż to było możliwe w przestrzeni technicyzowanej produkcji. Ów stopień zmienności zależy faktycznie od siły nacisku płynącego z troski o produktywność, „efektywność” lub o inne podobne „inżynierskie” względy w funkcjonowaniu danej biurokracji. Gdy względy takie dominują, wówczas dana biurokracja wymaga wiedzy i procedur podobnych do tych, które są właściwe dla technicyzowanej produkcji. Dotyczy to szczególnie tej biurokracji, która bezpośrednio zarządza produkcją i która w swej organizacji wiedzy i stylu poznawczym jest bardzo podobna do typu omówionego poprzednio. Nie ma więc potrzeby zajmowania się nią.

Obecnie autorzy koncentrują uwagę na innym typie biurokracji — na biurokracji politycznej. Polityczna biurokracja kładzie słabszy nacisk na logikę technologii, co pozwoli, być może, odkryć, jak to mówią autorzy, specyficznego „ducha” biurokracji.

Mówiąc o świadomości związanej z biurokracją, autorzy koncentrują uwagę nie tyle na świadomości biurokratów, co na świadomości klienta, którym jest np. obywatel ubiegający się o paszport.

Jaka jest więc organizacja wiedzy o biurokracji przyniesiona na spotkanie z nią?

W tle pewnej wiedzy szczegółowej, którą posiada dany klient znajduje się wiedza o przepastnym systemie biurokratycznym, w którym dana filia (np. biuro paszportowe) jest jedynie konkretnym przypadkiem. Wiedza o tym biurokratycznym kosmosie jest podzielana przez dorosłą populację danego społeczeństwa. Co więcej, można uznać za oczywiste, że dowolna jednostka stojąca w obliczu konkretnej biurokratycznej filii, nawet jeżeli spotyka ją po raz pierwszy, musiała mieć już doświadczenie z podobnymi filiami w przeszłości. Częścią tej wiedzy znajdującej się w tle jest powszechnie przyjmowane założenie, że taki biurokratyczny system jest konieczny, szczególnie w sferze publicznej/politycznej. Co więcej, istnieje powszechnie akceptowane założenie, że różne przestrzenie życia podlegają różnym biurokratycznym jurysdykcjom, gdzie każda jurysdykcja odnosi się do odmiennej instytucji (takich jak państwo, system edukacji, sektor prywatny itp.) lub do odmiennego sektora takiej instytucji (jak różne filie władzy, wojsko, poczta, itp.). Każda jurysdykcja jest zwykle przyjmowana bez zastrzeżeń, chociaż każda z nich dysponuje odpowiednią legitymizacją. Znajomość tych jurysdykcji i ich legitymizacji jest szeroko rozpowszechniona w społeczeństwie.

Kluczowym pojęciem w jednostkowej wiedzy na temat systemu biurokratycznego jest *kompetencja*: każda jurysdykcja i każda jej filia jest kompetentna *tylko* w przypisanej jej sferze życia i powinna dysponować specjalistyczną wiedzą w tej sferze. Co najmniej w pewnym zakresie wiedza o tych kompetencjach i ich granicach jest także szeroko rozpowszechniona. Jednostka więc wie, dokąd pójść z określoną prośbą. Istnieje również wiedza, że można uzyskać potrzebne informacje o jurysdykcji, jeżeli się ich nie posiada. Wiąże się z tym myśl o „*skierowywaniu się do*” (*referral*), która jest kluczową biurokratyczną kategorią. Typowemu biurokracie trudno przeżyć dzień bez powtarzania wiele razy innemu biurokracie lub klientowi: „w tej sprawie

nie jestem kompetentny”. Sprawa powinna być skierowana do innego biurokraty, który jest bardziej kompetentny. Procedury “skierowywania do” mogą być bardzo złożone i wymagać dużo czasu. U ich podłoża leży jednak założenie, że ostatecznie klient zostanie skierowany do kogoś, kto w jego sprawie jest biurokratycznie kompetentny. Zakłada się więc, że wewnątrz danej sfery biurokratycznej nic nie pozostaje “poza” siatką kompetencji. Jest to podstawowa biurokratyczna myśl o *wszechogarnianiu*. Gdy pojawią się przypadki, których biurokracja nie ogarniała, wówczas kontynuuje ona zwykle rozszerzanie swojej procedury. Biurokratyczne kompetencje mają wbudowaną w siebie tendencję do zwielokrotniania się. Gdy rosną akta, zwielokrotniają się standardowe procedury działania. Podejrzenia, że jakiś nowy przypadek może pozostawać “nie objęty”, wywołuje niepokój biurokratów i klientów. W przypadku ekstremalnym można by oczekiwać odpowiednich filii rządowych do każdego możliwego problemu w życiu indywidualnym. W przypadku mniej ekstremalnym, jak staranie się o paszport, występuje oczekiwanie, że bez względu na zróżnicowanie w indywidualnych przypadkach, gdzieś wewnątrz biurokratycznych procedur filii paszportowej, istnieje kompetencja właściwa dla danego indywidualnego przypadku.

Innym powszechnym wyobrażeniem o biurokracji jest wyobrażenie o właściwej procedurze. Zakłada się, że biurokracja działa w ramach racjonalnych reguł i sekwensów. Są one znane lub w zasadzie poznawalne. W sferze politycznej, która najbardziej interesuje autorów, wiąże się to bezpośrednio z ideą legalności i procedury prawnej. Istnieje prawo ustanawiające daną biurokrację i wiele z jej procedur. Samo istnienie biurokracji jest legitymizowane przez tę legalność i zakłada się, że biurokracja będzie działać zgodnie z prawem. Implikuje to możliwość niewłaściwej procedury i *dróg naprawy*. Często prawo, które stwarza daną biurokratyczną filię, równocześnie *explicite* dostarcza dróg naprawy. Np. jednostka, która uważa, że niesłusznie odmówiono jej paszportu, może korzystać z dostępnych dróg naprawy wewnątrz danej filii biurokratycznej lub poza nią. Istnieją procedury odwołania itp. Można się zwrócić do sądu. Określone osoby, jak prawnicy i kongresmani są specjalnymi ekspertami do pomocy jednostce poszukującej “naprawy”. Mówiąc ogólnie, istnieje wiedza o prawach i obowiązkach, które są definiowane (*ipso facto* ograniczane) w ściśle określony sposób. Np. dana jednostka ma prawo do paszportu,

ale nie do dyplomatycznego paszportu. W podaniu o paszport ma obowiązek podać prawdziwą datę urodzenia i uzyskania obywatelstwa, ale nie musi informować o swoich dochodach itp. Zakłada się, że te prawa i obowiązki można zawsze przedstawić w języku specyficznych procedur biurokratycznych — o tyle, o ile pozostają w ramach kompetencji danej biurokratycznej filii.

W końcu, generalnym wyobrażeniem o biurokracji jest *anonimowość*. Biurokratyczne kompetencje, procedury, prawa i obowiązki *nie* są związane z konkretnymi osobami, ale z właścicielami urzędów biurokratycznych i klientami. I tak np. prawo jednostki do paszportu jest nabyte poprzez jej obywatelstwo (biurokratycznie zdefiniowane). Obowiązek urzędnika paszportowego do dania jej paszportu jest nabyty przez jego funkcję (biurokratycznie zdefiniowaną). Wszystkie indywidualne, dziwaczne, czy ekscentryczne cechy zarówno biurokraty jak i klienta nie mają w zasadzie związku z załatwianą sprawą i zostają starannie wykluczone z rozważań przez biurokratyczne procedury. Co więcej, każde zakłócenie tej anonimowości poprzez wtargnięcie konkretnej indywidualności jest definiowane jako *korupcja*. W biurokratycznym układzie odniesień, korupcja jest zakłóceniem w tym wszechogarniającym prawie anonimowości. Zwykle, gdy taka korupcja faktycznie wystąpi, wówczas zarówno biurokrata jak i klient kamuflują ją, odwołując się do anonimowych interpretacji tego, co się wydarzyło. I tak np. można odmówić paszportu z powodu braku łapówki, ale uzasadnić tę odmowę w języku nieodpowiedniości podania. Motywy konkretnej jednostkowości są tłumaczone na anonimowe terminy uważane za odpowiednie dla biurokratycznego uniwersum dyskursu. Faktycznie, w procesie biurokratycznym nie konkretne jednostki są w interakcji, lecz abstrakcyjne kategorie. Biurokrata nie jest skoncentrowany na konkretnej osobie z ciała i kości, lecz na jej aktach. Biurokracja jest anonimowym światem “papierów w ruchu”, lub przynajmniej taką jest w zasadzie. Prawo to jest oczywiście często łamane, gdyż biurokratyczna anonimowość jest ustawicznie zakłócana przez erupcję konkretnego człowieczeństwa. Równocześnie, kontrolująca i naprawiająca moc tego prawa jest integralną częścią empirycznej rzeczywistości większości biurokracji.

Tak więc, piszą autorzy, wyłania się specyficzne ciało wiedzy (ze swoim specyficznym językiem), która należy wyłącznie do biurokracji. Jest ono oddzielone od innych ciał wiedzy, np. od wiedzy właściwej dla technicyzowanej produkcji lub prywatnego życia. Dla jednostki biurokracja jest

bardzo specyficzną społeczną rzeczywistością. Równocześnie istnieje możliwość przenoszenia się procesów zarówno z biurokracji, jak i *do* niej. Istnieje biurokratyzacja osobistego życia jak i upersonalnianie biurokracji (np. przyjęcia urodzinowe itp.). (...)

Jaki jest poznawczy styl biurokratycznej świadomości?

Nadrzędnym elementem tego stylu jest *uporządkowanie*. Każda biurokracja musi tworzyć system kategorii, w którym wszystko jest dopasowane w ramach określonej jurysdykcji i w terminach którego można traktować każdy przypadek. Muszą istnieć jasne i zwięzłe definicje wszystkich wchodzących w grę zjawisk i sytuacji. Gdy biurokratyczna administracja trwa w czasie, wspomniany system kategorii rozszerza się. Rozszerza się on wraz z biurokratycznym zarządzaniem. Biurokracja nie jest po prostu dokładna, lecz jest dokładna w imperialistycznym stylu. Istnieje biurokratyczny *demiurg*, który widzi kosmos jako niemy chaos, czekający na zbawienny porządek biurokratycznej administracji. Mówiąc ściślej, piszą autorzy, uporządkowanie to opiera się na *skłonności do taksonomii*. Prowadzi ono również do pewnego typu komponentowości, która jest jednak konkretniejsza i bardziej sztuczna niż komponentowość związana ze stechnicyzowaną produkcją. Zjawiska są klasyfikowane, a nie analizowane lub syntetyzowane. Inżynier porządkuje zjawiska do małych kategoryzujących pudełek po to, aby jeszcze bardziej je rozdzielić lub złożyć w większą całość. Biurokrata natomiast jest zwykle już zadowolony, gdy wszystko zostało ułożone we właściwych pudełkach. Stąd biurokracja prowadzi do odmiennego typu rozwiązywania problemu niż stechnicyzowana produkcja. Mniej sprzyja twórczej fantazji i raczej usztywnia niż zmienia. Wytwarza uogólniony taksonomiczny styl, który może przenieść się do innych społecznych sfer życia.

Biurokracja zakłada *generalną i autonomiczną organizowalność*. W terminach biurokratycznych wszystko jest w zasadzie organizowalne. Z racji jej abstrakcyjnego formalizmu, biurokrację w zasadzie daje się zastosować do prawie każdego ludzkiego zjawiska. W sferze technologicznej społeczna organizacja jest silnie heteronomiczna, tzn. musi być tak ukształtowana, by stawić czoła niebiurokratycznym wymogom produkcji. Narzuca to pewne ograniczenia na organizację. Biurokratyczne filie typu podobnego do technologicznej produkcji są pod kontrolą tych ograniczeń. W sferze politycznej, która jest sferą biurokratyczną *par*

excellence, ograniczenia te są mniej wyraźne. Organizacja może tu być autonomicznie ustanowiona, tzn. nie musi zgodna z żadną logiką poza swoją własną. W przypadku ekstremalnym biurokracja może nie robić nic poza byciem sobą, piszą autorzy. W rezultacie, procesy biurokratycznej organizacji mają duży stopień arbitralności. Papier nie opiera się biurokracie w taki sam sposób jak stal inżynierowi. Wewnętrznie nie istnieje nic, co zakazywałoby np. agencji paszportowej podjąć decyzję, że np. dziesięciu, a nie trzech biurokratów powinno zaaprobować podanie o paszport.

Istnieje ogólne założenie o *przewidywalności*. Zakłada się, że biurokracja będzie działała w ramach pewnych powtarzalnych procedur. Te procedury są znane i mogą być przewidziane. Różni się to od przewidywalności charakterystycznej dla stechnicyzowanej produkcji, gdyż w definicji procedur biurokratycznych istnieje silniejszy dryf ku arbitralności. Arbitralność biurokracji ma jednak swoje pragmatyczne, polityczne limity. Ta polityczna kontrola zwiększa przewidywalność biurokracji. Można przewidywać działanie innej agencji, gdy się zna już jedną (...)

Występuje *ogólne oczekiwanie sprawiedliwości*. Oczekuje się, że każdy podpadający pod określoną kategorię zostanie równo potraktowany. Oczywiście rozumie się, że niektórzy mogą być wykluczeni z tej kategorii. Podobnie procedury biurokratyczne mogą kodyfikować pewne preferencje. Jednakże, gdy już raz system kategorii został ustalony, założenie o równości dotyczy każdego podpadającego pod daną kategorię. Oczekuje się więc, że biurokracja będzie się stosować do rzymskiej zasady *sum cuique*. Implikuje to, że nie będzie protekcji, czy też żadnej innej interwencji personalnej stronniczości w biurokratycznym traktowaniu przypadku klienta. Oczekuje się, że biurokrata potraktuje każdy przypadek *sine ira et studio*. Mówiąc inaczej, oczekuje się, że biurokracja będzie działała bezosobowo, z "uczuciową neutralnością". Według autorów poznawczy styl charakterystyczny dla biurokracji różni się w tym punkcie zasadniczo od stylu związanego ze stechnicyzowaną produkcją tym, że zawarty w nim element *moralny* nie jest czynnikiem ograniczającym, lecz istotną częścią swojej własnej struktury świadomości. Źródła tego moralnego elementu prawdopodobnie należy szukać w tym, że głównym miejscem biurokracji jest sfera polityczna.

Poznawczy styl biurokracji, który wyłania się z kombinacji wyżej wymienionych elementów można według autorów nazwać *zmoralizowaną anonimowością*. W pewnym stopniu jest ona podobna do anonimowości stechnicyzowanej

produkcji, choć staje się “naładowana” moralnie, tzn. anonimowość jest nie tylko uznana za pragmatyczną konieczność, ale staje się moralnym imperatywem. W stechnicyzowanej produkcji, anonimowość jest narzucana na społeczne doświadczenia przez zewnętrzne wymogi procesu produkcji. W przypadku biurokracji, anonimowość jest wewnętrznie definiowana i moralnie legitymizowana jako prawo stosunków społecznych. I tak założenie o równości (tzn. anonimowości w sensie moralnym) wśród wszystkich należących do odpowiedniej biurokratycznej kategorii nie jest technicznym wymogiem, lecz aksjomatem etyki biurokratycznej. Uważa się, że system biurokratyczny jako całość ma moralne obowiązki wobec swoich anonimowych klientów. Faktycznie, jest to baza legitymizacji biurokracji. Biurokratyczna filia jest w swojej pracy oceniana według swej moralności, czyli stosowania kryterium anonimowości. (...)

Biurokracja przyjmuje *niepodzielność środków i celów*. Ten element stylu poznawczego, piszą autorzy, jest sprzeczny ze stylem stechnicyzowanej produkcji. W biurokracji środki są równie ważne jak cele. Nie chodzi tu po prostu o wydanie paszportu, lecz o wydanie go za pomocą właściwych środków. Zasada ta jest również silnie “naładowana” moralnie. Stosowaniu właściwych procedur i środków jest nadawana pozytywna moralna wartość i w wielu przypadkach zakłada się, że jeżeli właściwy cel został osiągnięty niewłaściwymi środkami, to szkody wyrządzone w ten sposób prawości biurokratycznej filii przewyższają pozytywy tego działania. Biurokrata będzie więc starał się zawsze utrzymać nierozdzielność środków i celów, gdyż ta nierozdzielność służy legitymizacji procedur biurokracji. (...)

Autorzy wracają raz jeszcze do ważnego aspektu struktury świadomości w nowoczesnym społeczeństwie, tj. różnicowania struktur świadomości właściwych dla różnych sfer instytucjonalnych. Jednostki we współczesnym świecie nie mogą uniknąć kontaktu ani ze stechnicyzowaną produkcją, ani z biurokracją, dla których właściwe są odmienne struktury świadomości. Jednostka, zmuszona do wejścia w kontakt z tymi odmiennymi sferami instytucjonalnymi, musi nauczyć się używania różnych stylów poznawczych w różnym czasie. Zróżnicowanie to występuje zarówno w organizacji wiedzy, jak i w poszczególnych stylach poznawczych dostępnych jednostce w jej codziennym życiu. Np. jednostka musi wiedzieć, kiedy używać zasady o rozdzieleniu środków i celów, a kiedy używać zasady o ich nierozdzielności. (...)

Kontakt z biurokracją odbywa się w trybie *jawnej abstrakcji*. W sferze stechnicyzowanej produkcji abstrakcja

jest ukryta i niekoniecznie dostępna świadomości jednostki zaangażowanej w danym momencie w produkcję. Abstrakcyjność biurokracji, przeciwnie, jest zwykle dostępna świadomości klienta, tj. istnieje ogólna wiedza o abstrakcyjnych trybach biurokracji i co najmniej powszechna gotowość do grania gry zgodnie z regułami tej abstrakcji. Fakt ten prowadzi do następującej sprzeczności. Jednostka oczekuje, że będzie traktowana “sprawiedliwie” i w tym oczekiwaniu zawarty jest istotny ładunek moralny. Oczekiwane “sprawiedliwe” traktowanie jest możliwe tylko wówczas, gdy biurokracja działa abstrakcyjnie, a to oznacza traktowanie jednostki jako “numeru”. Sama “sprawiedliwość” takiego traktowania pociąga więc za sobą depersonalizację każdego przypadku. Co najmniej potencjalnie, konstytuuje to zagrożenie dla samooceny jednostki, a w ekstremalnym przypadku dla jej subiektywnej tożsamości. Stopień, w którym zagrożenie to jest faktycznie odczuwane, będzie zależał od różnych zewnętrznych czynników, jak np. krytyka otaczająca złą sławą “alienujące” skutki organizacji biurokratycznej. Według autorów można sformułować ogólne przypuszczenie, że wielkość zagrożenia będzie zależała od indywidualistycznych i personalistycznych wartości w świadomości jednostki. Gdy wartości te są silnie rozwinięte, wówczas jest prawdopodobne, że naturalna abstrakcja biurokracji będzie odczuwana jako irytująca, jeżeli nie wręcz jako trudny do zniesienia ucisk. W tym przypadku “obowiązki” biurokraty zderzają się bezpośrednio z “prawami” klienta (nie z tymi, które definiuje biurokrata i uważa za korelat swoich “obowiązków”, ale z prawami, które mają swe źródło w poza-biurokratycznych wartościach personalnej autonomii, godności i wartości). Jednostka uznająca te wartości, będzie urażona przez traktowanie jej jak numeru. Według autorów ten potencjalny konflikt między biurokratyczną świadomością i wartościami jednostkowej autonomii ma daleko sięgające socjologiczne konsekwencje.

Filie biurokratyczne, które szczególnie interesują autorów są reprezentacją określonych instytucji państwowych. Przeciwnie niż w przypadku stechnicyzowanej produkcji, to reprezentowanie instytucji jest wyraźnie skodyfikowane i często bronięte przez surowe sankcje. Fakt, że specyficzne działania są wykonywane przez specyficzne biurokratyczne filie, nie jest sprawą praktycznej użyteczności lub zwyczaju. Zostało to skodyfikowane przez prawne klauzule, których naruszenie może spowodować prawne kary. (...)

Biurokracja, podobnie jak stechnicyzowana produkcja, narzuca kontrolę na spontaniczną ekspresję

stanów emocjonalnych, piszą autorzy. Ma to również swój pozytywny aspekt: biurokracja *wyznacza* stany emocjonalne. Branie w nawias tego, co osobiste, obiektywne wkładanie przypadków do odpowiednich pudełek, pracowite trzymanie się odpowiedniej procedury nawet w sytuacji silnego stresu — są nie tyle elementami stylu poznawczego, co założoną z góry kontrolą emocjonalną. Dotyczy to oczywiście bardziej samego biurokraty, ale będzie także wpływać na klienta, który staje się częścią biurokratycznej gry. Raz jeszcze mogą z tego wynikać emocjonalne frustracje (represje). Raz jeszcze rozwija się “druga natura”, tym razem w specyficzny sposób stylizowana.

Ów specyficzny emocjonalny i poznawczy styl biurokracji ma szczególny związek z życiem prywatnym. Użyteczne może tu być porównanie ze technicyzowaną produkcją. Życie prywatne, piszą autorzy, łatwiej zbiurokratyzować niż technicyzować właśnie dlatego, że stosunki międzyludzkie są bardziej bezpośrednio i konkretnie uznawane przez biurokrację niż technicyzowaną produkcję. Pomimo tego jednostka paradoksalnie może łatwiej identyfikować się z rolami w świecie pracy (np. jestem robotnikiem) niż w świecie biurokracji (np. jestem petentem). Z drugiej strony, jednostka może identyfikować się z biurokratycznie przypisywanymi rolami na bardzo abstrakcyjnym i anonimowym poziomie (np. jestem obywatelem). Co więcej, w spotkaniu z biurokracją potrzeba więcej “manipulowania wrażeniem” niż w pracy. Właśnie z racji bardziej arbitralnego charakteru biurokratycznych definicji społecznej rzeczywistości istnieje większa potrzeba rozmyślnego manipulowania “prezentowaniem siebie”. Podczas gdy robotnik starając się o pracę, podlega ostatecznie obiektywnym testom wykonania pracy, to w świecie biurokracji nie ma takich obiektywnych testów. Klient, znając odpowiedni system szufladkowania, może tak “manipulować wrażeniem”, aby przekonać biurokrata, że jego przypadek pasuje do określonej szufladki. Trudno jednak utożsamiać się z takim “manipulowanym wrażeniem”. Jego istotną cechą jest właśnie nieidentyfikowanie się jednostki z manipulowaną rolą, którą gra. Spotkanie z biurokracją zawsze niesie więc potencjalne emocjonalne skrępowanie. Mówiąc inaczej, biurokracja zwykle czyni klienta “nerwowym”.

Biurokracja rodzi pewien szczególny styl wspólności. Zwykle wspólność biurokraty i klienta jest ograniczona. Nie są oni bowiem w sobie nawzajem “wplątani”. Ich “problemy” są odmienne. Problemem klienta jest np. dostanie paszportu, a problemem biurokraty jest pozbycie się

klienta. Mówiąc inaczej, biurokrata i klient nie mają wspólnego zadania i dlatego mają trudność w utożsamianiu się nawzajem z rolą drugiej strony w tym procesie. Przeciwnie jest w procesie produkcji, gdzie np. inżynier i robotnik mają wspólne problemy w swoim stosunku do procesu produkcji. Mamy więc tu do czynienia z większą wspólnością i z potencjalną możliwością obopólnego zaangażowania i identyfikacji. W zasadzie można mówić o “moralnym uścisku” robotnika z inżynierem w procesie produkcji. Nic takiego nie istnieje między biurokratą i klientem w biurze paszportowym.

Autorzy zwracają uwagę na inny ważny fakt: jednostka jest zwykle *aktywnie zaangażowana* w swoją pracę, natomiast jako klient biurokracji jest ona *zaangażowana biernie*. W spotkaniu z biurokracją jednostka w zasadzie nic nie załatwia. Sprawy są załatwiane dla niej. Spotkanie z biurokracją powoduje więc większe poczucie bezsilności niż praca. (...)

Jakie jest fundamentalne znaczenie biurokracji w życiu społecznym?

Szczególnie w sferze politycznej, piszą autorzy, biurokracja jednostkę w społeczeństwie w sposób bardziej *explicitie* niż praca. “Przypomina” ona jednostce o jej makrospołecznych powiązaniach, o jej “poza i ponad” życia prywatnego. Jest więc potencjalnie bardziej zagrażająca lub “inspirująca” niż praca. Im częściej jednostka wchodzi w kontakt z biurokracją, tym częściej jest wpychana siłą w struktury znaczenia spoza jej prywatnego życia. W biografii jednostek zdarza się to, gdy ich dzieci wkraczają do systemu szkolnego. Jest to źródłem szerokiego zainteresowania i zaangażowania politycznego. Ma to z kolei wymiar moralny, który jest ściśle związany ze sposobem, w który sfera polityczna jako taka jest moralnie “naładowana”.

Biurokracja polityczna może z łatwością stać się przedmiotem silnego zainteresowania i zobowiązania. Moralne założenia dotyczące biurokracji rządowej ułatwiają to osobiste zaangażowanie. O biurokracji zakłada się, że przeciwnie do świata pracy jest stworzona dla dobra jednostek. Jednostka może faktycznie odwoływać się do biurokracji (związków zawodowych, agend rządowych, sądu) aby *rozwiązała jej problemy* w świecie pracy. Była już mowa o skłonności biurokracji do zakładania, że musi istnieć odpowiednia filia i odpowiednia procedura dla każdego możliwego do pomyślenia problemu w sektorze życia społecznego, przyznanego biurokracji. To oczekiwanie może przenieść się z biurokracji na sferę polityki w ogóle. Stajemy

wówczas w obliczu założenia (zwykle "liberalnego"), piszą autorzy, że dla każdego problemu społecznego powinna istnieć specjalna filia rządowa, która rozwiąże problem dzięki specjalnemu programowi. Płynię z tego następujący wniosek: podczas gdy stechnicyzowana produkcja może być widziana jako podstawowa strukturalizująca siła nowoczesności, to nowoczesny człowiek zwykle walczy z jej wpływem na swoje życie codzienne za pośrednictwem różnych biurokracji.

W biurokracji występuje znaczna niezgodność między biurokratą i klientem, co do znaczenia tej instytucji. Dlatego ważnym problemem jest legitymizacja. Widać to w porównaniu ze stechnicyzowaną produkcją. Podczas gdy kierowanie produkcją może uciekać się do legitymizującej propagandy na rzecz tego lub innego celu, to filie biurokratyczne są zależne od ciągłej propagandy, która służy legitymizacji nie tylko ich działań, ale samego ich istnienia. W społeczeństwach demokratycznych znaczna część tej propagandy będzie kierowana do ogółu, w społeczeństwach niedemokratycznych natomiast do ciał podejmujących decyzje lub do zwalczających się wewnątrz biurokracji grup. Autorzy dodają, że w sytuacjach demokratycznych ostatnio wymieniony typ propagandy będzie uzupełniał zwracanie się do ogółu.

3. Pluralizacja społecznych światów życia

Bycie człowiekiem oznacza życie w świecie, piszą autorzy, tzn. życie w rzeczywistości, która jest uporządkowana i daje poczucie "biznesu życia". Tę właśnie fundamentalną cechę ludzkiej egzystencji próbuje przekazać termin "świat życia". (pojęcie *społecznego świata życia* pochodzi od Alfreda Schutza). Świat życia jest społeczny zarówno w swoich początkach, jak i w swoim utrzymywaniu się, tzn. ów znaczący porządek, którego dostarcza ludzkiemu życiu, został ustalony kolektywnie i jest kontynuowany dzięki kolektywnej zgodzie. Aby zrozumieć codzienną rzeczywistość jakiejś grupy ludzi, nie wystarczy zrozumienie poszczególnych symboli lub wzorów interakcji w jednostkowych sytuacjach. Należy również zrozumieć *fundamentalną strukturę znaczenia* (lub *osnowę struktury znaczenia*), w której te szczególne wzory i symbole są umieszczone i z której czerpią swoją kolektywnie podzielaną istotność. Mówiąc inaczej, zrozumienie społecznego świata życia jest bardzo istotne dla socjologicznej analizy konkretnych sytuacji.

Jesteśmy przekonani, piszą autorzy, że powyższe stwierdzenia są antropologiczną *constans*. Odnoszą się wszystkich empirycznie dostępnych przypadków ludzkich społeczności. Autorów interesuje jednak specyfika nowoczesnego społeczeństwa pod tym względem. Jedną z tych specyficznych cech jest *wielość światów życia*, w których typowa jednostka żyje w nowoczesnym społeczeństwie.

Przez większość czasu historycznego jednostki żyły w światach życia, które mniej lub bardziej stanowiły jedną całość. Z racji podziału pracy oraz innych procesów instytucjonalnej segmentyzacji zawsze co prawda występowały pewne ważne różnice w światach życia różnych grup w tym samym społeczeństwie, jednakże w porównaniu ze społeczeństwami nowoczesnymi, wcześniejsze społeczeństwa przejawiały wysoki stopień integracji. Bez względu na różnice między różnymi sektorami społecznego życia, "trzymał je razem" porządek integrującego sensu, który je włączał. Ten integrujący porządek był zwykle religijny. Dla jednostki znaczyło to po prostu, że *takie same* integracyjne symbole przenikały do różnych sektorów jej codziennego życia. Będąc w rodzinie, w pracy, angażując się w politykę, czy uczestnicząc w festiwalach i ceremoniach, jednostka zawsze była w tym samym "świecie". Dopóki nie opuściła fizycznie własnego społeczeństwa, nie miała poczucia, aby jakieś instytucje społeczne "wyprowadzały" ją z jej powszedniego świata życia. Typowa sytuacja jednostek w nowoczesnym społeczeństwie jest jednak zwykle odmienna. Różne sektory życia codziennego wprowadzają je w wysoce odmienne i często sprzeczne ze sobą światy znaczenia i doświadczenia. Nowoczesne życie jest zwykle silnie podzielone na segmenty i ważne jest zrozumienie, że ta segmentaryzacja (lub inaczej pluralizacja), podkreślają autorzy, manifestuje się nie tylko na poziomie obserwowalnego zachowania społecznego, ale także na poziomie świadomości.

Podstawowym aspektem wspomnianej pluralizacji jest dychotomia sfery prywatnej i publicznej. W nowoczesnym społeczeństwie jednostka jest zwykle świadoma ostrej sprzeczności między światem jej prywatnego życia i światem wielkich publicznych instytucji, z którymi jest powiązana, występując w różnych rolach. Należy jednak podkreślić, twierdzą autorzy, że pluralizacja ma miejsce także *wewnątrz* tych dwóch sfer. W doświadczeniu sfery publicznej przez jednostkę jest to przypadek oczywisty. Istnieją bowiem duże różnice między światem stechnicyzowanej produkcji i

światem biurokracji. Jednostka odnosząc się do każdego z nich, doświadcza *ipso facto* migracji między różnymi światami życia.

Te dwa przypadki nie wyczerpują oczywiście tematu, piszą autorzy. I tak np. ogromna złożoność podziału pracy w stehnicyzowanej gospodarce oznacza, że różne zawody konstruują dla siebie światy życia, które są nie tylko obce, ale wręcz całkowicie niezrozumiałe dla outsidera. Równocześnie, jednostka, niezależnie od własnego miejsca w systemie zawodowym, nie może uniknąć kontaktu z licznymi takimi segmentowymi światami. Co więcej, sfera prywatna także nie jest odporna na pluralizację. Prawda, że nowoczesna jednostka próbuje zorganizować tę sferę w taki sposób, aby świat prywatny dostarczył jej integrujących i potwierdzających znaczeń w kontraście z dezorganizującymi wymaganiami światów publicznych instytucji. Mówiąc inaczej, jednostka próbuje konstruować i utrzymać „domowy świat” (*“home world”*), który mógłby służyć jako znaczące centrum w jej życiu w społeczeństwie. Takie przedsięwzięcie jest jednak ryzykowne i niepewne. Małżeństwo między ludźmi z różnych środowisk wiąże się ze skomplikowanymi negocjacjami znaczeń pochodzących ze sprzecznych światów. Dzieci zwykle nie bez zaburzeń emigrują ze świata swoich rodziców. Kolejne i często odrażające światy w formie sąsiadów i różnych nieproszonych intruzów zderzają się z prywatnym życiem i możliwe jest także to, że jednostka, z tych lub innych powodów niezadowolona z organizacji swojego prywatnego życia, może sama poszukiwać wielości w innych prywatnych kontaktach.

Ta pluralizacja *obydwóch sfer* jest endemiczna dla dwóch specyficznie nowoczesnych doświadczeń: doświadczenia miejskiego życia i nowoczesnej komunikacji masowej. Od swych początków w czasach starożytnych, miasto było miejscem spotkań wielu różnych ludzi i grup, a więc rozbieżnych światów. Na mocy samej swej struktury, miasto zmusza swoich mieszkańców do bycia „ugrzecznonionymi” wobec obcych i „wyszukanymi” w różnych podejściach do rzeczywistości. Nowoczesność w społeczeństwie oznacza ogromny rozrost miast. Urbanizacja nie jest jedynie sprawą fizycznego rozrastania się społeczności lokalnych i powstawania specyficznie miejskich instytucji. Urbanizacja jest także procesem na poziomie świadomości, i jako taki nie ogranicza się tylko do ludzi zamieszkujących miasta. Miasto tworzy styl życia (tj. styl myślenia, odczuwania, ogólnie doświadczania rzeczywistości), który stał się obecnie standardem dla

społeczeństwa w ogóle. Można więc być „zurbanizowanym”, nawet jeżeli się żyje w małym mieście lub na wsi.

Urbanizacja świadomości dokonuje się szczególnie poprzez środki masowego przekazu. Poznawcze i normatywne definicje rzeczywistości, wymyślone w mieście, rozszerzają się gwałtownie na całe społeczeństwo poprzez masowe publikacje, filmy, radio, telewizję. Bycie związanym z tymi mediami oznacza pogrążenie się w ciągłej urbanizacji świadomości. Wielość jest istotna dla tego procesu. Jednostka, gdziekolwiek się znajdzie, jest bombardowana przez wielość informacji i komunikatów. W języku informacji proces ten przysłowiowo „rozszerza jej umysł”. Równocześnie jednak osłabia niepodzielność i wiarygodność jej „domowego świata”.

Pluralizacja często wkracza już do procesu pierwotnej socjalizacji — tzn. do tych procesów dzieciństwa, które zasadniczo formują „jaźń” i subiektywny świat. W rezultacie jednostki mogą doświadczać wielości światów nie tylko w dorosłym życiu, ale już na samym wstępie swojego społecznego doświadczenia. Można powiedzieć, że takie jednostki nigdy nie miały zintegrowanego i absolutnego „domowego świata”.

Szereg procesów wtórnej socjalizacji w nowoczesnym społeczeństwie (tzn. socjalizacji, która ma miejsce po wstępnym ukształtowaniu się własnej „jaźni”) wymaga pluralizacji wyższego porządku. Wiele z tych procesów wtórnej socjalizacji jest wcielonych w instytucje formalnego kształcenia i ma sens tylko na bazie pluralizacji. Ich rozmyślną intencją jest prowadzenie jednostki z jednego społecznego świata w inny, wprowadzanie jej w porządku znaczenia, których dotychczas nie spotkała i uczenie wzorów społecznych zachowań, do których jej nie przygotowało dotychczasowe doświadczenie.

Warto zrozumieć związek różnych ideologii „pluralizmu” z pluralizmem społecznego doświadczenia, o którym była wyżej mowa, piszą autorzy. Funkcjonują one jako legitymizacja pluralizmu społecznego doświadczenia. Współwystępowanie różnych, często sprzecznych społecznych światów jest legitymizowane w języku takich wartości jak „demokracja i postęp”. Autorzy podkreślają, że nie zaprzeczają szczerości wiary w te idee, czy też możliwości, że w pewnych przypadkach idee te miały obiektywne społeczne konsekwencje. Generalnie jednak, socjologicznie bardziej przekonujące jest widzenie doświadczenia pluralizmu jako pierwotnego wobec rozmaitych idei, które służą jego legitymizacji. Każde nowoczesne społeczeństwo musi bowiem

znaleźć jakiś sposób radzenia sobie z procesem pluralizacji. Jest więc prawdopodobne, że będzie ono wymagało jakiejś formy legitymizacji co najmniej pewnego stopnia pluralizmu.

W jaki sposób pluralizacja światów życia manifestuje się w codziennym życiu jednostek?

Chcąc rozwinąć tę myśl, autorzy wracają do sytuacji życia codziennego, w której jednostka robi dalekosiężne plany życiowe. (...)

Jak jest zorganizowana wiedza ukryta w takich planach życiowych?

Przyjmuje się za oczywiste, że kariery życiowe nie są sztywno określone, lecz względnie otwarte. Mówiąc prościej, jednostka staje w obliczu wielu możliwych karier, szczególnie w młodości i musi dokonać wyboru. Jednostka może więc wyobrazić sobie dla siebie różne życiorysy. Dla emocjonalnego funkcjonowania jednostki ma to zarówno pozytywne jak i negatywne skutki. Z jednej strony, daje jednostce poczucie wolności w kształtowaniu co najmniej części swojego życia. Z drugiej strony jednak, zwiększa prawdopodobieństwo frustracji w związku ze specyficzną karierą. (...)

W tle tej wiedzy znajduje się repertuar typowych życiowych karier w społeczeństwie, tzn. jednostka posiada mniej lub bardziej realistyczną wiedzę o karierach życiowych dostępnych w społeczeństwie i ta wiedza wyznacza horyzont jej własnych planów. Typy karier życiowych są w swym charakterze anonimowe. Niektórych z nich jednostka nie spotkała dotychczas w swoim własnym doświadczeniu. Jej wiedza na ten temat ma charakter probabilistyczny. U podłoża tego probabilistycznego myślenia leży pewna ogólna "socjologia", bardziej lub mniej wyszukana. Jednostka buduje więc "mapę społeczeństwa", na której umieszcza siebie. (...)

Planowanie przyszłości ma charakter *wielokrotnie powiązanej synchronizacji*. Tzn. jednostka musi organizować w swoim umyśle nie tylko wielość społecznych powiązań, ale również pluralizm karier, które byłyby odpowiednie dla niej. Kariery te wiążą jednostkę z różnymi instytucjami i mają różne "rozkłady jazdy". Kariery te nie są oczywiście od siebie całkowicie oddzielone. Mogą oddziaływać na siebie nawzajem, co czyni kalkulację jeszcze bardziej zawiłą. (...)

Istnieje *ukryte pojęcie planu życiowego* zarówno dla jednostek, jak i rodzin. Ten plan życiowy jest zsumowaniem wszelkich odpowiednich "rozkładów jazdy", ich pełnych sum i ich całościowego znaczenia. W nowoczesnym społeczeństwie taki plan życiowy jest wartością sam w sobie. Jego brak jest powszechnie okazją do wymówek. Rodzina

funkcjonuje więc jako planujący życie warsztat. Dla większości ludzi głównym instytucjonalnym wektorem w planowaniu życia jest dostępny dla danej jednostki rynek pracy. Inaczej mówiąc, główną zasadą organizującą biograficzny projekt jest praca i wszelkie inne projekty zwykle krążą wokół pracy lub zależą od niej.

Plan życiowy staje się głównym źródłem tożsamości. Większość konkretnych życiowych decyzji jest definiowanych jako środki do realizacji celów w terminach fundamentalnego planu życiowego. Plan ten jest jednak zwykle nieskończony i definiowany w sposób wysoce nieokreślony. Ciągłe grozi mu załamanie się. Jeżeli plan zostaje sformułowany w zdecydowanie jednoznaczny sposób, wówczas wątpliwości i niepokój mogą budzić poszczególne decyzje. Natomiast, gdy plan jest niejasny, źródłem niepokoju będzie to, że jednostka nie potrafi sformułować takiego planu, choć sądzi, że powinna. (...)

Jednostka w swej świadomości organizuje wiedzę o społeczeństwie właśnie w planie życiowym. Planowanie życia jest podstawową zasadą organizującą. Częścią kapitału wiedzy w planie życiowym jest wiedza o koteriach ekspertów, którzy mogą być pomocni w tym planowanym procesie. Niektórzy z nich mogą być ekspertami odpowiednimi dla projektu jako całości, jak np. psychiatrzy. Inni mogą pomóc w mniejszych lub większych częściach planu (np. doradcy oświatowi lub biura podróży). Częścią tej wiedzy jest oczywiście wiedza o pisanych źródłach informacji i porady. (...)

Jaki jest poznawczy styl takich dalekosiężnych planów życiowych ?

Podkreślić tu należy raz jeszcze aspekt wielowymiarowej racjonalności, piszą autorzy. Musi ona jednak obecnie włączać nie tylko jaźń, ale i innych. Jednostka pojmuje swoją biografią jako *zamierzony plan*. Modelowanie włącza tożsamość. Mówiąc inaczej, w długoterminowym planie życiowym jednostka nie tylko planuje, co będzie robić, ale także to, kim będzie. Projekty jednostek wzajemnie dla siebie osobiście znaczących zachodzą na siebie zarówno jeśli chodzi o karierę jak i tożsamość. Jednostki stają się nawzajem dla siebie częścią swoich projektów. Rodzina, szczególnie małżeństwo, zajmuje w takich podzielanych planach szczególne miejsce. Staje się to jasne, jak tylko jednostka zrozumie, że zarówno działania jak i tożsamość są częścią projektu. Faktycznie, im bardziej "bezinteresowne" jest małżeństwo, tym ważniejszy jest ten aspekt: w takim przypadku "zainteresowanie" bardziej dotyczy tożsamości niż

jakiegoś celu pragmatycznego. "Bezinteresowna" jednostka żeni się nie w celu poprawienia swojej kariery lub dla społecznego statusu, lecz by zrealizować projekt stania się pewnego typu osobą i utrzymania pewnego "stylu" życia.

Plan życia zakłada z góry pewien rodzaj czasowości. Ważną jego cechą jest tu dominowanie motywów typu "w celu" nad motywami "dlatego że". Oznacza to, że znaczenie codziennego życia pochodzi z przyszłego planu, a nie z rozwoju przeszłych zdarzeń. Ten sposób rozumienia czasowości nie tylko wymaga poświęcenia wysiłku na rzecz synchronizacji, ale również myślenia w kategoriach długoterminowych i opóźnienia nagród. (...)

Długoterminowe projekty dotyczą również przestrzeni. Ludzie w nowoczesnym społeczeństwie poruszają się przez ogromne przestrzenie geograficzne — zarówno w rzeczywistości jak i w wyobraźni. Ta fizyczna ruchliwość jest oczywiście związana z projektami społecznej ruchliwości. Zarówno w sensie czasowym, jak i przestrzennym plan życiowy jest transcendentny wobec bezpośredniej społecznej sytuacji jednostki. "Mapa" w swoich wymiarach przestrzennych i czasowych jest przepastna. Masa danych i myśli, którymi bombardują jednostkę nowoczesne środki komunikacji masowej, powiększa skalę jej biograficznej deski kreślarskiej. Ma to swoje pozytywne i negatywne implikacje. Może dać jednostce poczucie ekspansji i wolności. Może jednak także przynieść poczucie wykorzenia i anomii.

Wyżej zostały więc przedstawione niektóre z cech organizacji wiedzy i stylu poznawczego ukryte w długoterminowym planowaniu życia. Powstaje pytanie, co oznacza owo planowanie dla egzystencji jednostki w nowoczesnym społeczeństwie?

Poprzednio autorzy podkreślali już fundamentalne znaczenie planu życiowego dla sensu nadawanego własnej biografii przez jednostkę. Równocześnie, co należy podkreślić, to nadawanie sensu musi pozostawać w związku z fundamentalnymi znaczeniami społeczeństwa (nie dotyczy to jedynie marginalnych przypadków projektowania przez jednostkę silnie ekscentrycznej i maniackiej kariery). Gdy jednostka nakreśla trajektorię swojego życia na mapie społeczeństwa, każdy punkt w jej projektowanej biografii odnosi ją do całościowej sieci znaczeń w społeczeństwie. Planowanie życia jest aktywnością tworzenia osnowy lub budowania fundamentów *par excellence*.

Płyną z tego ważne wnioski, co do tożsamości w nowoczesnym społeczeństwie, piszą autorzy. "Tożsamość" nie oznacza dla nich dowolnego bytu, które może opisać

naukowa psychologia, lecz rzeczywiste doświadczanie siebie w danej sytuacji społecznej. "Tożsamość" jest więc dla autorów sposobem, w który jednostki definiują same siebie. Jako taka, tożsamość jest integralną częścią specyficznej struktury świadomości i poddaje się fenomenologicznemu opisowi (bez względu na to, jaki sąd epistemologiczny psycholog może o niej wypowiedzieć).

Dotychczas autorzy podkreślali, że źródłem tożsamości jest plan życiowy. Możliwe jest więc zdefiniowanie tożsamości w nowoczesnym społeczeństwie jako planu. Wszystkie osobliwe aspekty nowoczesnej tożsamości mogą być z tym faktem związane. Autorzy zwracają uwagę na cztery takie cechy.

Nowoczesna tożsamość jest *w osobliwie otwarta*. Chociaż pewne cechy jednostki są mniej lub bardziej utrwalone w wyniku pierwotnej socjalizacji, to jednak nowoczesna jednostka jest osobliwie "niedokończona" w momencie, gdy wkracza w dorosłe życie. Nie tylko zdaje się istnieć ogromna, obiektywna zdolność przekształcania tożsamości w późniejszym życiu, ale istnieje również subiektywna świadomość i nawet gotowość do takich przekształceń. Nowoczesna jednostka jest nie tylko osobliwie "skłonna do konwersji", ale również o tym wie i gloryfikuje to. Biografia jest więc rozumiana jako migracja przez różne społeczne światy oraz jako następująca po sobie realizacja wielu możliwych tożsamości. Jednostka jest "wyszukana" nie tylko w odniesieniu do świata i tożsamości innych ludzi, ale także w odniesieniu do siebie samej. Cecha "niedokończenia" charakterystyczna dla nowoczesnej tożsamości rodzi psychiczne napięcie i czyni jednostkę osobliwie wrażliwą na zmiany w jej definicji siebie przez Innych.

Nowoczesna tożsamość jest *w osobliwie zróżnicowana*. Z powodu wielości światów społecznych w nowoczesnym społeczeństwie, struktury każdego szczególnego świata są doświadczane jako względnie niestabilne i niewiarygodne. W większości społeczeństwach pre-modernistycznych jednostka żyła w świecie o wiele bardziej zwartym. Wydawał się on więc jednostce trwały i nieunikniony. Natomiast doświadczanie wielości światów przez nowoczesną jednostkę relatywizuje każdy z nich. W konsekwencji, instytucjonalny porządek cierpi na utratę realności. "Akcent rzeczywistości" (temin Williama Jamesa) przesuwają się więc z obiektywnego porządku instytucji do dziedziiny subiektywności. Mówiąc inaczej, jednostkowe doświadczanie siebie staje się dla jednostki bardziej rzeczywiste niż jej doświadczanie obiektywnego świata

społecznego. Jednostka poszukuje więc oparcia dla swojego poczucia rzeczywistości w sobie, a nie w świecie zewnętrznym. W rezultacie, subiektywna rzeczywistość jednostki (jej "psychologia") staje się coraz bardziej zróżnicowana, złożona i "interesująca" dla niej samej. Subiektywność nabiera dotychczas niedostrzeganej "głębi".

Gdy przyjrzymy się bliżej wyżej wymienionym cechom, piszą autorzy, kryzys nowoczesnej tożsamości stanie się jasny. Z jednej strony, nowoczesna tożsamość jest niedokończona (otwarta), efemeryczna, podlegająca zmianom. Z drugiej strony, subiektywna dziedzina tożsamości stanowi główne oparcie dla jednostkowego poczucia rzeczywistości. A więc coś, co się ciągle zmienia, zostało uznane za *ens realissimum*. Nic więc dziwnego, że człowiek nowoczesny jest dotknięty *ciągłym kryzysem tożsamości* — co prowadzi do jego dużej nerwowości.

Nowoczesna tożsamość jest *osobliwie refleksyjna*. Jeżeli ktoś żyje w zintegrowanym i nienaruszonym świecie, nie musi dokonywać refleksji nad sobą. Przyjmuje bez zastrzeżeń podstawowe pewniki społecznego świata i jest bardzo prawdopodobne, że nic się nie zmieni w czasie całego życia "normalnej" jednostki. Ten stan bezrefleksyjnego "bycia w domu" w społecznym świecie został uchwycony w słynnym wyobrażeniu Edmunda Burke'a o spokojnie pasących się angielskich krowach, zgrabnie przez niego użytym do porównania z niespokojnie poszukującą i oszalałą innowacyjną aktywnością francuskich rewolucjonistów. Nowoczesne społeczeństwo jest osobliwie nieprzyjazne w stosunku do takiego krowiego spokoju. Stawia przed jednostką zmieniający się kalejdoskop społecznych doświadczeń i znaczeń. Zmusza jednostkę do planowania i decydowania. Zmusza więc ją do refleksji. Nowoczesna świadomość jest więc specyficznie świadoma, napięta, "racjonalizująca". Ta refleksyjność odnosi się nie tylko zewnętrznego świata, ale również do jednostkowej subiektywności, a szczególnie do jej tożsamości. Nie tylko świat, ale także "ja" staje się obiektem rozmyślnej rozważki i czasami bolesnego sprawdzania.

W końcu nowoczesna tożsamość jest *osobliwie zindywidualizowana*. Jednostka, nosiciel tożsamości jako *ens realissimum*, w sposób logiczny zyskuje wysoką pozycję w hierarchii wartości. Jednostkowa wolność, autonomia, indywidualne prawa są przyjmowane bez zastrzeżeń jako imperatywy o fundamentalnym znaczeniu i wśród tych indywidualnych praw pierwsze miejsce zajmuje prawo do

planowania i kształtowania własnego życia w wolny sposób. Różne nowoczesne ideologie legitymizują to podstawowe prawo. Należy jednak pamiętać, że jego korzenie tkwią w fundamentalnych strukturach nowoczesnego społeczeństwa — zarówno w strukturach instytucjonalnych, jak i w strukturach świadomości.

Pluralizacja społecznych światów życia wywiera poważny wpływ na religię. Dotychczas, w empirycznie dostępnej historii ludzkiej, religia odgrywała decydującą rolę w dostarczaniu fundamentalnego firmamentu lub osnowy symbolom znacząco integrującym społeczeństwo. Różne znaczenia, wartości, wierzenia obowiązujące w społeczeństwie były ostatecznie "utrzymywane razem" przez logiczną interpretację rzeczywistości, która wiązała życie człowieka z kosmosem rozumianym jako całość. Z socjologicznego i psycho-społecznego punktu widzenia, twierdzą autorzy, religię można faktycznie zdefiniować jako poznawczą i normatywną strukturę, która daje człowiekowi możliwość czucia się w kosmosie jak "w domu". Pluralizacja poważnie zagraża tej odwiecznej funkcji religii. Różne sektory życia społecznego są aktualnie rządzone przez sprzeczne znaczenia i systemy znaczeń. Integrowanie pluralizmu społecznych światów życia w jedno fundamentalne i zwarte widzenie świata staje się coraz trudniejsze dla tradycji religijnej i ich religijnych instytucji. Co więcej i co bardziej podstawowe, wiarygodność religijnych definicji jest zagrożona od wewnątrz, tzn. z samego wnętrza subiektywnej świadomości jednostki.

Dopóki symbole religijne naprawdę dostarczają osnowy wszystkim odpowiednim sektorom społecznego doświadczenia jednostki, dopóty doświadczenie to w swej całości służy potwierdzeniu wiarygodności religijnych symboli. Mówiąc prościej, prawie każdy, kogo jednostka spotyka w swym codziennym życiu, uznaje te same fundamentalne symbole i potwierdza ich wiarygodność. W kontekście pluralizacji mechanizm ten już dłużej nie działa. Coraz bardziej, w miarę jak pluralizm rozwija się, jednostka jest zmuszona do przyjęcia do wiadomości, że istnieją inni, którzy nie wierzą w to, w co ona wierzy i których życie jest zdominowane przez odmienne, niekiedy przeciwstawne znaczenia, wartości i wierzenia. W rezultacie, niezależnie od innych czynników, popychających w tym samym kierunku, *pluralizacja sama w sobie ma wpływ sekularyzujący*. Powoduje osłabienie władzy, którą religia ma nad społeczeństwem i nad jednostką.

Instytucjonalnie, jej najbardziej widoczną tego konsekwencją jest *prywatyzacja religii*. Dychotomizacja życia społecznego na sferę prywatną i publiczną oferuje „rozwiązanie” religijnego problemu w nowoczesnym społeczeństwie. Dopóki religia musiała „ewakuować” się z jednej przestrzeni do innej w sferze publicznej, dopóty skutecznie utrzymywała się jako ekspresja prywatnego znaczenia. Oddzielenie kościoła od państwa, uwolnienie się gospodarki od wpływu norm religijnych, sekularyzacja prawa i edukacji publicznej, utrata przez kościół roli centrum życia wspólnotowego — wszystko to są potężne trendy modernizacji społeczeństwa. Równocześnie jednak, symbole religijne i nawet instytucje religijne utrzymywały swe znaczenie w prywatnym życiu. Ludzie kontynuowali stare obrzędy związane z ważnymi wydarzeniami w jednostkowym cyklu życiowym — urodzinami, małżeństwem, śmiercią. Co istotne jednak, samo to kontynuowanie obrzędów przybierało coraz bardziej formy pluralistyczne. Dana osoba mogła być ochrzczona jako katolik, wziąć ślub w rytuale protestanckim i umrzeć jako buddysta. Sfera publiczna była natomiast coraz bardziej zdominowana przez wiarę i ideologią obywatelską z jedynie niejasnymi religijnymi treściami lub w ogóle bez nich.

Socjo-psychologicznie rzecz biorąc, te same siły pluralizacji podkopały status oczywistości religijnych znaczeń w świadomości jednostki. Przy braku konsekwentnego i powszechnego społecznego potwierdzenia, religijne definicje rzeczywistości utraciły swoją jakość pewności i stały się sprawą wyboru. Wiara nie jest już dłużej społecznie dana, ale musi być indywidualnie osiągnięta. Mówiąc inaczej, w pluralistycznej sytuacji o wiele trudniej mieć wiarę. Jednostka staje się gotowa do konwersji (zmiany). Gdy jednostka wrasta w społeczeństwo, jej tożsamość jest narażona na fundamentalne zmiany, podobnie jak i jej stosunek do ostatecznych definicji rzeczywistości.

Oczywiście, piszą autorzy, pluralizacja nie jest jedynym czynnikiem oddziałującym na sekularyzację. Innym jest np. racjonalizacja świadomości, związana z biurokracją. Bez względu na to, czy jest to prawdą czy nie, wielu ludzi uważa, że nowoczesna nauka i technologia niszczy religię. Nowoczesne zracjonalizowanie świadomości podkopało wiarygodność religijnych definicji rzeczywistości co najmniej w tym stopniu, w którym tajemnica, czary, autorytet są ważne dla ludzkiej religijności. W rezultacie, sekularyzujący skutek pluralizacji szedł ręką w rękę z sekularyzującymi siłami nowoczesnego społeczeństwa. Ostateczny skutek można opisać bardzo prosto (choć prostota jest zwodnicza, dodaje

autor): *nowoczesny człowiek cierpi na pogłębiający się stan bezdomności*. Jednostka doświadcza siebie w społeczeństwie jako koczownika. Korelatem owego doświadczenia społeczeństwa i samego siebie jako wędrowca jest to, co może być nazwane metafizyczną utratą „domu”. Psychologicznie jest to trudne do zniesienia. Rodzi to swoje własne nostalgie — nostalgie za stanem bycia w społeczeństwie, z samym sobą i ostatecznie w kosmosie jak „u siebie w domu”.

4. Nowoczesna świadomość: pakiety i nośniki

W poprzednich paragrafach autorzy próbowali pogłębić analizę związku między określonymi procesami instytucjonalnymi, powszechnie uważanymi za nowoczesne, a określonymi konstelacjami świadomości. Autorzy próbowali skupić uwagę na tych konstelacjach świadomości, które zdawały się być endemiczne, nieomal konieczne dla tych procesów instytucjonalnych. Mówiąc inaczej, próbowali opisać *istotne powiązania* między nowoczesnymi instytucjami i nowoczesną świadomością lub, mówiąc jeszcze inaczej, wyodrębnić te grona świadomości, które są *istotnymi właściwościami* określonych nowoczesnych instytucji. Stało się jasne, że empiryczne powiązania są bardzo złożone zarówno na poziomie instytucji jak i świadomości. Poza konstelacjami świadomości, które są istotne dla nowoczesnych instytucji, istnieją inne, które można jedynie nazwać *zewnątrznymi* i które zostały empirycznie powiązane z tymi instytucjami w wyniku wielu różnych procesów historycznych. To, co empirycznie jawi się jako nowoczesna świadomość jest wysoko złożoną kombinacją tych „koniecznych” i „przypadkowych” elementów.

Jednakże próby nakreślenia charakteru nowoczesności jedynie na podstawie fenomenologicznego opisu istotnych konstelacji świadomości byłaby według autorów metodologicznie nie do przyjęcia. Byłyby one jedynie rodzajem historycznego determinizmu („ideologicznego” lub „materialistycznego”), który mógłby jedynie poważnie zniekształcić rzeczywistość empiryczną. Aby tego uniknąć, piszą autorzy, należy przejść z poziomu opisu fenomenologicznego na poziom analizy instytucjonalnej lub raczej poszukać sposobu na ich połączenie. Zadanie takie jest ryzykowne i niesie z sobą szereg problemów.

Chcąc zrealizować to zadanie, autorzy wprowadzają dwa pojęcia. Pierwsze z nich to pojęcie *pakiety*. Pakiet oznacza empirycznie dostępne połączenie procesu instytucjonalnego z gronami świadomości, które może

zawierać w sobie elementy zarówno istotne jak i zewnętrzne. Drugim pojęciem jest pojęcie *nośnika*. Nośnik jest procesem instytucjonalnym lub grupą, która wytwarza lub transmituje dany element świadomości. Związek ten, podobnie jak poprzednio, może być istotny lub zewnętrzny, "konieczny" lub "przypadkowy".

Np. można przyjąć, że istnieje istotne powiązanie między technicyzowaną produkcją a tym elementem stylu poznawczego, który został nazwany komponentowością. Mamy tu do czynienia, twierdzą autorzy, z pakietem istotnie powiązanych elementów. Inaczej mówiąc, gdy technicyzowana produkcja jest dana, trudno "usunąć z myśli" o niej element komponentowości. Jednakże, np. w Ameryce, pakiet niesiony przez instytucje technicyzowanej produkcji zawiera w sobie również elementy wywodzące się z ekonomicznego ethosu kapitalizmu, jak np. motywy indywidualnego współzawodnictwa, nastawienie na zysk. Teoretycznie jednak te ostatnie elementy możemy "usunąć z myśli" na temat procesów technicyzowanej produkcji, tzn. procesy te dadzą się pomyśleć bez tych elementów. Elementy te stanowią zewnętrzne własności omawianego pakietu. (...)

Podobnie, twierdzą autorzy, istnieje istotne powiązanie między biurokracją i tzw. stylem taksonomicznym. W Ameryce, pakiet niesiony przez biurokrację zawiera w sobie również wartości wywodzące się z ethosu politycznej demokracji, takie jak odpowiedzialność agencji biurokratycznych przed demokratycznie utworzoną strukturą polityczną lub obowiązek biurokracji, aby chronić demokratycznie zagwarantowaną wolność cywilną jednostki. Wartości te można traktować jako zewnętrzne wobec biurokracji i powiązane z nią w pakiecie wyprodukowanym przez różne historyczne okoliczności.

Podobne rozważania odnoszą się do samych nośników. Np. biurokracja jako instytucja i jako grupa służą jako nośniki pewnych konstelacji świadomości. Możemy przyjąć, że są one nośnikami z racji swojego istotnego charakteru. Z drugiej strony, można sobie wyobrazić, że te same konstelacje świadomości są "niesione" przez inne instytucje lub grupy, np. przez system militarny lub edukacyjny. W tych ostatnio wymienionych przypadkach jednak można "usunąć z myśli" o nich interesujące nas konstelacje świadomości. Mówiąc inaczej, stanęliśmy tu w obliczu instytucji i grup, które są zewnętrznie powiązane z tymi szczególnymi pakietami. Konieczna staje się analiza historycznych procesów tworzenia się tego połączenia

W tym miejscu autorzy uważają za konieczne powiedzenie czegoś na temat *różnych instytucjonalnych wektorów* odpowiadających poprzednio opisanym strukturalnym świadomości. Autorzy podkreślają jednak, że na razie nie potrafią zaproponować zwartej teorii nowoczesnych instytucji. Wykorzystują więc szereg istniejących już teorii socjologicznych.

Osobliwości nowoczesnych instytucji stanowiły centralne zagadnienie socjologiczne już od początku XIX wieku. Rozwinęły się dwie tradycje: marksistowska i klasyczna ("burżuazyjna" w języku marksistowskim). Marksizm wyjaśniał osobliwości nowoczesnych instytucji prawie wyłącznie w terminach osobliwości nowoczesnego kapitalizmu. U marksistów "kapitalistyczne stosunki własności" były czynnikiem determinującym współczesne społeczeństwo. Wszystkie pozostałe cechy społeczeństwa stały się zmiennymi zależnymi, chociaż poszczególne marksistowskie szkoły różnią się rozumieniem tej zależności. Marksizm widzi korzenie nowoczesnej świadomości w głównych konstelacjach nowoczesnego kapitalizmu. (...)

Autorzy uważają podejście marksistowskie za zbyt jednostronną perspektywę. Zgadza się co prawda z tym, że kapitalizm jest ważnym czynnikiem w tworzeniu nowoczesności, ale uważają, że nie jest to czynnik jedyny. Swoje rozumienie instytucjonalnej dynamiki nowoczesnego społeczeństwa wiążą z socjologią klasyczną. Pomimo różnic, istnieje równocześnie wiele zbieżności w teoretycznych wyjaśnieniach tej tradycji, piszą. Przede wszystkim odwołują się więc do widzenia przejścia od solidarności mechanicznej do solidarności organicznej przez Durkheima, konceptualizacji *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* przez Tönniesa, do teorii racjonalizacji Maxa Webera, koncepcji przesunięcia w zmiennych wzoru Parsonsa oraz koncepcji przesunięcia strukturalnych cech społeczeństwa w procesie modernizacji Marion Levy. Autorzy uważają, że dla ich potrzeb najbardziej użyteczne jest podejście Webera.

Weber mówił o "przyczynowej współzależności" między procesami instytucjonalnymi a procesami na poziomie świadomości. Tę współzależność nazwał "wybiórczym przyciąganiem". Jego podstawowym celem teoretycznym było zwrócenie należytej uwagi na wpływ procesów instytucjonalnych na idee, wartości i przekonania człowieka oraz równocześnie uniknięcie jednostronnego determinizmu, który Max Weber wiązał z Marksem. Według Webera pewne historyczne transfiguracje świadomości można uważać za warunki wstępne kształtowania się nowoczesnej świadomości.

Sam Weber kładzie nacisk przede wszystkim na wyłonienie się etyki protestanckiej, owej konstelacji wartości i postaw, którą uważał za istotną dla wyłonienia się nowoczesnego kapitalizmu. Jednakże *nie* uważa się, aby instytucje wynikłe z tych przekształceń świadomości (łącznie z instytucjami nowoczesnego kapitalizmu) były trwale zależne od tych konstelacji świadomości, która dała im początek. Weber był w pełni świadom, że etyka protestancka nie może wyjaśnić motywów i działań ludzi w kapitalistycznej gospodarce w jego czasach. Uważał on, że instytucje, gdy już raz powstaną, mają swoją własną dynamikę i pozostawiają swoje własne skutki na poziomie świadomości. Skutki te z kolei są zdolne do autonomicznego rozwoju. Zarówno procesy instytucjonalne, jak i procesy na poziomie świadomości są więc czasami zdolne do rozwoju autonomicznego przez znaczny okres czasu, a kiedy indziej, zgodnie z koncepcją „wybiórczego przyciągania”, mogą być widziane jako „poszukujące siebie nawzajem”. Instytucjonalne nośniki „niszczą” swój poprzedni ładunek w „paczkach” świadomości. „Paczka” świadomości z kolei może się usamodzielnic i odłączyć od instytucjonalnego kontekstu, z którym była oryginalnie połączona.

Powołując się na Webera, autorzy widzą „decydujące instytucjonalne wektory” nowoczesności w przestrzeni ekonomicznej i politycznej. Historycznie rzecz biorąc, instytucjami modernizującymi *par excellence* są *nowoczesny przemysłowy kapitalizm* i *nowoczesne biurokratyczne państwo*. Są one nimi w dalszym ciągu, chociaż obecnie należy w wyjaśnieniu brać pod uwagę szereg modyfikacji. Najważniejszą jest to, że od czasu rewolucji przemysłowej technicyzowana produkcja nabrała własnej autonomicznej dynamiki (i siły racjonalizującej), która nie musi być już dłużej powiązana ze szczególnymi ekonomicznymi rozwiązaniami kapitalizmu. Nie jest więc możliwe powiązanie omawianych konstelacji świadomości wyłącznie z tą technicyzowaną gospodarką, która jest zorganizowana w sposób kapitalistyczny. Socjalistyczna organizacja gospodarki, niezależnie od istniejących różnic, staje w obliczu podobnych, jeżeli nie identycznych konstelacji świadomości.

Rozważając nowoczesną świadomość we współczesnym świecie, piszą autorzy, należy rozróżnić *nośniki pierwotne* i *wtórne*. Pierwotnymi nośnikami są technicyzowana produkcja (bez względu na różnice w społecznej i ekonomicznej organizacji) i zorganizowane

biurokratycznie państwo. Autorzy widzą je nie tylko jako pierwotne nośniki nowoczesnej świadomości, ale także jako pierwotne czynniki nowoczesności. (...)

Nośnikami wtórnymi są rozmaite społeczne i kulturowe procesy, w większości mające swoje *historyczne* korzenie w nośnikach pierwotnych, które obecnie zyskały autonomiczną moc oddziaływania. Warte podkreślenia są tu nośniki takie jak urbanizacja, „ruchliwy” system stratyfikacji społecznej, „sfera prywatna” jako kluczowy kontekst życia jednostki, różne instytucje naukowej i technologicznej innowacji, masowe kształcenie i masowa komunikacja. (...)

Przy braku zwartej i logicznej teorii nowoczesnych instytucji, wszelkie stwierdzenia o instytucjonalnych wektorach nowoczesnej świadomości muszą być hipotetyczne, piszą autorzy. Zastrzegając więc sobie prawo błędu, autorzy formułują następujące hipotezy, co do zmiennych instytucjonalnych wektorów istotności dla nowoczesnej świadomości.

1. *Stopień rozwoju nośników pierwotnych*. Istotną zmienną nowoczesnej świadomości jest to, czy nośniki pierwotne są mniej lub bardziej „zaawansowane”. Chodzi tu oczywiście o stopień ekonomicznego oraz technologicznego „rozwoju” oraz o „rozwój” nowoczesnych politycznych instytucji. (...)

2. *Kulturowe umiejscowienie nośników pierwotnych*. Ważną zmienną jest to, czy pierwotne nośniki mają charakter rodzimy, czy pochodzą z kulturowego importu. (...)

3. *Dostęp do ekonomicznych korzyści płynących z nowoczesności*. Mówiąc po prostu, pewne grupy są bogate na mocy swojego powiązania ze stechnicyzowaną produkcją, podczas gdy inne pozostają biedne lub ulegają zniszczeniu z powodu tego związku. (...)

4. *Spoleczna organizacja gospodarki*. Stechnicyzowana produkcja to według autorów siła społeczna o charakterze pierwotnym, która może być jednak zorganizowana w różny sposób. We współczesnym świecie najważniejsze jest zróżnicowanie na formę kapitalistyczną i socjalistyczną. Według autorów zmienna ta nie ma wpływu na istotne pakiety niesione przez stechnicyzowaną produkcją. Istnieją jednak ważne zewnętrzne modyfikacje zarówno instytucji jak i świadomości, które należy uwzględnić.

5. *Stopień biurokratycznej autonomii*. Biurokratyczna organizacja ma według autorów swoją własną dynamikę zarówno na poziomie działania, jak i na poziomie świadomości. Biurokracja działa jednak w całkowicie odmiennych społecznych i politycznych kontekstach. Jedną z

najważniejszych zmiennych różnicujących jest to, czy biurokratyczna organizacja działa w warunkach zewnętrznych ograniczeń, czy też nie. (...)

Podstawowym pytaniem leżącym u podłoża powyższych rozważań było według autorów pytanie o to, które pakiety mogą zostać oderwane, a które nie. W odpowiedzi na to pytanie pośredniczyły dwie hipotezy:

1. Powiązania między instytucjonalnymi procesami i gronami świadomości są istotniejsze w przypadku nośników pierwotnych niż w przypadku nośników wtórnych. Mówiąc inaczej, pakiety i pierwotne nośniki są trwalej ze sobą związane i trudniej je oderwać.

2. Powiązania między procesami instytucjonalnymi i gronami świadomości są silniejsze w przypadku technicyzowanej produkcji niż w przypadku biurokracji. Mówiąc inaczej, siły ekonomiczne mają większy wpływ na poziomie świadomości niż siły polityczne.

Autorzy nie potrafią narazie dowieść tych hipotez. Wyjaśnwszy jednak logikę leżącą u ich fundamentu czują się upoważnieni do zarysowywania implikacji owego szczególnego sposobu zadawania pytań na temat nowoczesności, czyli do przejścia od wektorów instytucjonalnych do poziomu świadomości i do *symbolicznego kosmosu (uniwersum) nowoczesności*. Znaczenie tego ostatniego terminu jest według autorów w zasadzie proste. Życie społeczne przenika sieć poznawczych i normatywnych definicji rzeczywistości. Są one umieszczone w różnych miejscach w świadomości i są powiązane w różny sposób z różnymi sektorami instytucjonalnego porządku. Jednakże, aby społeczeństwo mogło służyć jako ogólny kontekst dla jednostkowego życia i działania, musi dostarczyć wszechobejmującego układu odniesienia dla (co najmniej) większości tych definicji rzeczywistości i ten układ odniesienia musi być podzielany (co najmniej) przez większość członków społeczeństwa. Symboliczny kosmos społeczeństwa jest tą częścią tradycji, która integruje ogromną liczbę definicji rzeczywistości i która prezentuje przed jednostką instytucjonalny porządek jako symboliczną całość. Inaczej mówiąc, piszą autorzy, w tym miejscu zajmują się tym, co często nazywa się *Weltanschauung* nowoczesności.

Symboliczny kosmos nowoczesności nie powinien być traktowany jako trwale skryształizowane i logicznie zwarte ciało definicji rzeczywistości. Ponadto, bez względu na to, czym jest w swoich szczegółach, *nie* można znaleźć jego przyczyny w kilku niezmiennych czynnikach instytucjonalnych. Autorzy zakładają więc, że symboliczny

kosmos nowoczesnych społeczeństw jest luźnym zbiorem, dalekim od stabilnej konstelacji definicji rzeczywistości. Daleko mu też często do spójności logicznej. Zawsze będzie związany z pewną liczbą instytucjonalnych nośników, które same podlegają ciągłym zmianom. Powiązanie tego nowoczesnego widzenia świata (czyli symbolicznego kosmosu nowoczesności) z instytucjonalnymi nośnikami jest również empirycznym współlistnieniem istotnych i zewnętrznych elementów świadomości, "konieczności" z "przypadkowością".

Francuskie słowo *bricolage*, twierdzą autorzy, najlepiej opisuje to, co mają na myśli. *Bricolage* oznacza czynność dziecka, które rozkłada konstrukcję na części i składa ją z powrotem. Myślenie o nowoczesnym *Weltanschauung* w tych terminach może być według autorów wysoce zbawienne, szczególnie w obliczu stałej tendencji licznych "kryzysów kulturowych" (i kulturowych proroków) do mówienia nam z apodyktyczną pewnością, czym jest "nowoczesny człowiek" i co jest rzekomo nieuchronne w jego widzeniu świata. Różne teorie "nowoczesnego człowieka" i jego *Weltanschauung*, wymyślane w ostatnim stuleciu, same mogą stanowić interesujący przedmiot socjologii wiedzy. Autorzy są wysoce sceptyczni w stosunku do tych teorii. Upraszcza ją one i często zaciemniają sytuację. (...)

Stawiając hipotezę, że technicyzowana produkcja oraz biurokracja stanowią główne nośniki nowoczesnej świadomości i zakładając, że pakiety istotne dla tych nośników łączą się w różny sposób z elementami świadomości pochodzącymi skądinąd, należy, twierdzą autorzy, postawić pytanie: *które specyficzne tematy symbolicznego kosmosu nowoczesności mogą w sposób istotny wywodzić się z nośników pierwotnych?* Mówiąc inaczej: które tematy, w fundamentalnym widzeniu świata (lub w jego osnowie) są w sposób istotny dodane przez technicyzowaną produkcję i biurokrację?

Stechniczowana praca ma ambiwalentne miejsce w symbolicznym kosmosie nowoczesności. Nadaje mu bezpośrednio kształt, wywołując równocześnie silny sprzeciw przeciw niemu. Z jednej strony, napotykamy wiecznie powracającą ambiwalencję komponentowości i z drugiej strony, wiecznie wznawiane poszukiwanie całościowości. Należy również zauważyć, dodają autorzy, że pewne aspekty symbolicznego kosmosu nowoczesności (można tu znowu odwołać się do weberowskiej analizy etyki protestanckiej) poprzedzały nowoczesną, technicyzowaną produkcję.

Równocześnie, aspekty te są obecnie silnie wzmacniane przez sytuację stworzoną przez nowoczesną produkcję przemysłową.

“Świat pracy” zajmuje dominującą pozycją w życiu społecznym każdego społeczeństwa. Prawdopodobnie było tak zawsze. Dziś jednak zajmuje ją nawet bardziej niż kiedykolwiek, z powodu ogromnego wpływu nowoczesnej technicyzowanej produkcji na wszystkie sfery życia społecznego. Tematy wywodzące się z tej formy produkcji zdominowały rzeczywistość życia społecznego. Inne formy doświadczenia społecznego są definiowane jako enklawy wewnątrz, bądź “uciekierzy” ze “świata pracy”. Prywatna sfera jednostki jest otoczona przez ogromne ekonomiczne i biurokratyczne instytucje, z którymi jest ona związana z racji pracy. Jednostka, aby uciec od dominacji “świata pracy”, musi (w sensie dosłownym bądź przenośnym) “pójść na wakacje”. Takie “wakacje” wiążą się zwykle z rozmyślnym i wymagającym sporego wysiłku “otrząśnięciem się” z tej rzeczywistości, która znajduje się przede wszystkim w jednostkowym życiu pracowniczym. Życie pracownicze, niezależnie od oporu i reakcji przeciw pakietom wywodzącym się z tego pierwotnego nośnika, ma współcześnie największe znaczenie dla większości ludzi.

Nie wszystkie tematy wcześniej omawiane w kontekście technicyzowanej produkcji dają się przenieść do symbolicznego kosmosu jako całości. Według autorów następujące tematy zostają przeniesione:

1. *Racjonalność*: Jak to wskazywał M. Weber, jest to temat kluczowy. Nie chodzi tutaj o refleksyjną racjonalność charakterystyczną dla filozofii i naukowców, lecz o bezpośrednio dostępną funkcjonalną racjonalność tak jak jest ona tematyzowana w życiu codziennym jednostki.

2. *Komponentowość*: Rzeczywistość jest rozumiana jako zbudowana z dających się oddzielić komponentów, które łączą się ze sobą w struktury przyczynowości, czasu i przestrzeni. Temat ten wkracza zarówno do doświadczania samego siebie, jak i innych i staje się fundamentalnym tematem symbolicznego kosmosu jako takiego.

3. *Wielokrotne powiązania*: Odnosi się to do ogromnej różnorodności związków (z innymi ludźmi, z przedmiotami materialnymi, z abstrakcyjnymi całościami), których jednostka musi być świadoma, uczestnicząc w procesie technicyzowanej produkcji. Codzienna praktyka z “wielokrotnymi powiązaniem” stwarza pole świadomości w terminach takich wielokrotnych powiązań. Staje się ono

elementem składowym symbolicznego kosmosu, tzn. zostaje przeniesione z dziedziny technicyzowanej produkcji do innych sfer życia społecznego i świadomości.

4. *“Możliwość wykonania” (makeability)*: Chodzi tu o podejście do rzeczywistości, która jest postrzegana jako manipulowalna, czyli z punktu widzenia rozwiązywania problemu. Życie (w skład którego wchodzi zarówno społeczne doświadczenie jak i tożsamość) jest widziane jako wiecznie rozwiązujące problem przedsiębiorstwo.

5. *Wielość*: Jak to pokazał Alfred Schutz “wielość rzeczywistości” to najprawdopodobniej niezmienna i konieczna cecha ludzkiej świadomości. Zdolność do wyruszenia z tego, co Schutz nazywał “najważniejszą rzeczywistością” codziennego życia do innych sfer znaczenia może być uznana za antropologicznie daną. W nowoczesnych warunkach ta dana człowiekowi z góry zdolność jest silnie zintensyfikowana. Wielość staje się podstawowym tematem życia. Przy takiej pluralizacji tworzenie fundamentalnego symbolicznego kosmosu staje się coraz trudniejsze. Różne rzeczywistości są definiowane i legitymizowane w sprzeczny sposób i zbudowanie fundamentalnego widzenia świata, które obejmowałoby je wszystkie, staje się niezwykle trudne. Ważna cechą tego budowania symbolicznego kosmosu w nowoczesnych warunkach jest ogromna liczba elementów, które muszą zostać w taki konstrukt włączone.

6. *Postępowość*: Rozwinęła się tendencja do maksymalizowania wyników lub korzyści działania. Tendencję tę można tropić aż do inżynierskiej mentalności technicyzowanej produkcji. Tendencja ta rodzi podstawową niestabilność, którą najlepiej wyraża sformułowanie “wszystko można zawsze poprawić”. W połączeniu z ideą “możliwości wykonania” prowadzi do widzenia świata jako “idącego naprzód i wyżej”. Nie tylko oczekuje się zmian, ale ma się wobec nich pozytywną postawę.

Jeśli chodzi o biurokrację, to autorzy uważają, że następujące tematy są najważniejsze dla wszechogarniającego symbolicznego kosmosu nowoczesności lub jej osnowy:

1. *Samo społeczeństwo staje się tematem*: Biurokracja doświadcza społeczeństwa jako bezkształtnej rzeczywistości, którą należy zorganizować. Społeczeństwo staje się ono zarówno wątpliwe jak i kierowalne — i to kierowalne na różne sposoby. Społeczeństwa wylania się więc najpierw jako system i następnie jako system, który można naprawiać. Istnieje wbudowane weń prawo zmiany i zmienności, bardzo podobne do “możliwości wykonania”. Prawo to jest jednak zawsze w konflikcie ze skłonnością do

porządkowania, która towarzyszy wspomnianemu taksonomicznemu stylowi biurokratycznej świadomości. Takie widzenie społeczeństwa może być zarówno wygodne, jak i frustrujące szczególnie dlatego, że jest niezgodne ze sposobem, w jaki doświadczenie społeczne było zwykle definiowane w ludzkiej historii. Ten szczególny temat często rodzi fantazje i prowadzi do wymyślenia różnych niebiurokratycznych sposobów życia.

2. *Przedstawianie biurokracji i jej taksonomicznych działań jako sposobu na łagodzenie zagrożeń płynących z wielości*: Pluralizacja życia społecznego oznacza, że jednostka musi stale być świadoma i reagować na zbijającą ją z tropu różnorodność doświadczeń i elementów świadomości. Biurokratyczna taksonomia jest sposobem nadawania porządku tej różnorodności. Biurokratyczna myśl o jurysdykcji rozrasta się, stając się rodzajem kosmicznego prawa. Rzeczywistość jako całość staje się podległa biurokratycznemu porządkowaniu i kierowaniu. Równocześnie, teza o jurysdykcji wywodząca się z biurokracji legitymizuje zarówno liczne społeczne istnienia, jak i "dystans roli".

"Dystans roli" oznacza wypełnianie przez jednostkę ról społecznych z dystansem i utrzymywanie przed sobą i innymi, że role społeczne nie pozwalają na uchwycenie jej prawdziwej tożsamości. Jest to rozszerzenie na całość kosmosu fundamentalnego prawa biurokratycznego, zgodnie z którym biurokrata działa jak biurokrata tylko "na służbie". Jest to równocześnie obrona przeciw wielości i przeciw pluralizacji tożsamości.

3. *"Przydział" szczególnej jurysdykcyjnej przestrzeni sferze prywatnej*: Jak już była o tym mowa przy omawianiu pluralizacji społecznych światów życia, ten szczególnie aspekt nowoczesności nie wywodzi się wyłącznie z pierwotnych nośników, chociaż jest z nimi ściśle związany. Jednakże niezależnie od tego jak prywatna sfera wiąże się z różnymi instytucjonalnymi nośnikami, rozdział między sferą prywatną i publiczną jest główną cechą nowoczesności i to zarówno na poziomie instytucji jak i świadomości.

4. Innym tematem jest *pojęcie praw człowieka, które jest spokrewnione z biurokratycznie identyfikowalnymi prawami*: Autorzy podkreślają jednak, że nie wiadomo dokładnie, czy jest to powiązanie istotne, czy zewnętrzne. Niektóre biurokracje są rzekomo zawsze odpowiedzialne za specyficzne prawa człowieka. Zawsze zakłada się, że musi istnieć ktoś (kto może być biurokratycznie zdefiniowany, a więc biurokratycznie "znaleziony"), do kogo można

skierować zażalenie. Spokrewniony jest z tym ogólny temat znaczenia właściwej procedury, który wiąże się ściśle z tematem biurokratycznego radzenia sobie ze społeczeństwem. Istnieje więc przejście od myśli o uniwersalnych prawach człowieka do myśli o konieczności uniwersalnej biurokracji. Stany Zjednoczone mogą być widziane jako ironiczna antycypacja tej kosmologicznej wizji biurokracji. (...)

Problemy do dyskusji:
Konstelacje nowoczesnej świadomości w ich powiązaniu z nowoczesnymi procesami instytucjonalnymi

Jaka jest nowoczesna świadomość?

1. *Nowoczesna świadomość jest stechnicyzowana*: scharakteryzuj na czym polega stechnicyzowanie nowoczesnej świadomości i opisz jej powiązanie z procesem produkcji opartym na technologii oraz mechanizmy jej rozprzestrzeniania się na inne sfery życia.
2. *Nowoczesna świadomość jest zmoralizowaną anonimowością*: wyjaśnij powiązanie zmoralizowanej anonimowości z biurokracją polityczną.
3. *Nowoczesna świadomość właściwa dla różnych sfer instytucjonalnych jest zróżnicowana*: podaj przykłady takiego zróżnicowania.
4. *Nowoczesną świadomość charakteryzuje relatywizm*: wyjaśnij powiązanie relatywistycznego myślenia z upadkiem autorytetu religii i pluralizacją światów życia.
5. *Nowoczesna świadomość niszczy autorytet religii*: wyjaśnij proces niszczenia prawdy absolutnej, na której opiera się autorytet religii.
6. *Nowoczesna świadomość zmusza jednostkę do podejmowania prób nadawania sensu swojemu własnemu życiu*: wyjaśnij znaczenie i opisz proces konstruowania planu życiowego.
7. *Opisz proponowany przez autorów język do opisu powiązań między nowoczesnymi instytucjami i gronami świadomości*: powiązania istotne i powiązania zewnętrzne, nośniki pierwotne i wtórne, instytucjonalne wektory nowoczesnej świadomości.
8. *Co to jest symboliczny kosmos nowoczesności*? Scharakteryzuj specyfikę jego relacji do instytucji?
9. *Scharakteryzuj tematy, wywodzące się z nowoczesnych instytucji, dodane do symbolicznego kosmosu nowoczesności*.

2 De-modernizacja w ujęciu P. i B. Bergerów oraz H. Kellnera²⁸⁶

Nowoczesność i skargi na nią

Instytucjonalne struktury nowoczesności zrodziły również pewne skargi i kontr-formacje. Autorzy zamierzają obecnie opisać je i przyrzeć się instytucjonalnej dynamice, wewnątrz której są one ulokowane.

Przede wszystkim skargi te mają swe źródło (bezpośrednio lub pośrednio) w stechnicyzowaniu gospodarki. Mówiąc ogólniej, wypływają z tego, co Max Weber nazywał "racjonalizacją". Racjonalność, właściwa dla nowoczesnej technologii, poddaje świadomość i działania jednostki kontroli, ogranicza je i frustruje. Irracjonalne impulsy podlegają coraz większej kontroli (do opisu tego procesu szczególnie trafny jest termin Freuda "represja"). Rezultatem jest psychiczne napięcie. Jednostka jest bowiem zmuszana do "kontrolowania" swojego życia emocjonalnego, przenosząc nań inżynierski ethos nowoczesnej technologii. Skargi wywodzące się z tego źródła mają jednak szerszy zasięg. Jak była o tym mowa, nowoczesna stechnicyzowana produkcja przynosi do przestrzeni stosunków społecznych anonimowość. Komponentowość, właściwa dla sposobu traktowania przedmiotów martwych przez nowoczesną technologię, zostaje przeniesiona nie tylko do stosunków jednostki z innymi ludźmi ale i z samą sobą. Anonimowość ta niesie ze sobą ciągłą groźbę anomii. Jednostce grozi, że sens straci nie tylko jej świat pracy, ale również szersze sektory jej stosunków z innymi ludźmi. Sama złożoność i przenikliwość stechnicyzowanej gospodarki powoduje, że stosunki międzyludzkie stają się coraz mniej jasne. Cała instytucjonalna materia przestaje być zrozumiała. Nawet w codziennym doświadczeniu inni ludzie stają się przedstawicielami niezrozumiałych sił i organizacji. Co więcej, jednostka ciągle znajduje się w sytuacji, w której za dużo się dzieje. Złożoność wielokrotnie powiązanego nowoczesnego świata komplikuje wszelkie standardowe procedury zarówno na poziomie indywidualnego działania jak

i świadomości. Rezultatem jest napięcie, frustracja, a w ekstremalnych przypadkach utrata kontaktu z innymi ludźmi.

Skargi wynikające ze zbiurokratyzowania głównych instytucji są bardzo podobne. Mają jednak jeszcze szersze zasięg—biurokracja oddziałuje bowiem na jednostkę w prawie każdym sektorze życia społecznego. Dobra i usługi oferowane przez stechnicyzowaną gospodarkę również przenikały całe życie. Z wielu z nich można jednak korzystać w różnym społecznym kontekście bez wprowadzania radykalnej zmiany. Np. kongregacja buddyjskich mnichów z Tybetu przeniesiona do USA może zacząć używać elektrycznych maszynek do golenia, nie zmieniając charakteru swoich stosunków międzyludzkich. Użycie przez nich biurokratycznych procedur zmieniłoby jednak prawie natychmiast samą tkaninę ich życia społecznego. Biurokracja jest bardziej skuteczna w inwazji na życie społeczne niż stechnicyzowana gospodarka. Dlatego jednostka cierpi bardziej z powodu biurokracji niż stechnicyzowanej produkcji, choć charakter cierpienia jest bardzo podobny.

Najpotężniejszym siedliskiem biurokracji jest przede wszystkim sfera polityczna i tu właśnie skargi znajdują swój najbardziej spektakularny wyraz. W społeczeństwach wysoko uprzemysłowionych (bez względu na ich szczególnie instytucjonalny lub ideologiczny charakter) coraz więcej ludzi czuje się "wyalienowanych" z państwa i jego symboli. Życie polityczne stało się dla wielu ludzi anonimowe, niezrozumiałe, anomijne. Błędem byłoby ograniczanie rozumienia skarg płynących z biurokracji do sfery politycznej. Zjawisko to jest o wiele bardziej przenikliwe. *Wszystkie* podstawowe instytucje publiczne w nowoczesnym społeczeństwie stały się "abstrakcyjne", tzn. są doświadczane jako formalne i odległe byty, pozbawione sensu, który mógłby skonkretyzować się w żywym doświadczeniu jednostki.

Swoiste skargi mają swe źródło w pluralizacji społecznych światów życia. Skargi te można zaszufładować pod nazwą "bezdomność". Pluralistyczne struktury nowoczesnego społeczeństwa zmieniają życie coraz większej liczby jednostek w wędrowanie, wieczną zmianę, mobilność. W swym życiu codziennym nowoczesna jednostka ciągle wędruje między niezgodnymi i zaprzeczającymi sobie społecznymi kontekstami. Z punktu widzenia swej biografii, jednostka wędruje poprzez kolejne rozbieżne społeczne światy. W nowoczesnym społeczeństwie nie tylko wzrasta liczba jednostek wykorzenionych ze swojego wyjściowego społecznego środowiska, ale również żadne z późniejszych środowisk nie staje się dla nich "domem". Zewnętrzna

²⁸⁶ Napisane na podstawie: Peter L. Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, *The Homeless Mind, Modernization and Consciousness*, Vintage Books Edition, 1974, część III, *Demodernization*.

ruchliwość ma więc swoje korelaty na poziomie świadomości, podkreślają autorzy. Świat, w którym wszystko jest w ciągłym ruchu, jest światem, w którym nie można mieć pewności. Ruchliwość społeczna ma więc swój korelat w "ruchliwości" poznawczej i normatywnej. Co jest prawdą w jednym kontekście w społecznym życiu jednostki, może być błędem w innym. Co było słuszne w jednej fazie społecznej kariery jednostki, staje się niesłuszne w następnej. Te konstelacje świadomości poważnie grożą anomią.

"Bezdomność" charakterystyczna dla nowoczesnego życia społecznego najbardziej zniszczyła religię. Ogólna niepewność zarówno poznawcza jak normatywna, wynikająca z pluralizacji życia codziennego i biografii jednostek w nowoczesnym społeczeństwie, przyniosła religii poważny kryzys wiarygodności. Załamała się odwieczna funkcja religii, którą było dostarczanie niepodważalnej pewności w krytycznych sytuacjach ludzkiej kondycji. Z powodu kryzysu religii w nowoczesnym społeczeństwie, społeczna "bezdomność" nabrała charakteru metafizycznego—tzn. stała się "bezdomnością" w kosmosie. Jest ona trudna do wytrzymania. Problem ten, piszą autorzy, stanie się wyraźniejszy, gdy przypomnimy sobie starą funkcję religii, którą Weber nazywał *teodyceą*. Oznacza ona każde takie wyjaśnianie ludzkich zdarzeń, które nadaje sens doświadczeniom cierpienia i zła. Przez większość czasu historycznego religia dostarczała takiej teodycei. W ten lub inny sposób religia nadawała sens nawet najbardziej bolesnemu doświadczeniu ludzkiej kondycji, czy to wynikłym z działania przyrody czy też z czynników społecznych. Nowoczesne społeczeństwo zagroziło wiarygodności religijnej teodycei, nie likwidując jednak doświadczeń, które zrodziły jej potrzebę. Ludzkie istoty są ciągle dziesiątkowane przez choroby i śmierć i doświadczają społecznej niesprawiedliwości i deprivacji. Świecka wiara i ideologie ery nowoczesnej nie zdołały dostarczyć zadowalającej teodycei. Obciąża to dodatkowo nowoczesność, która choć przyniosła wiele daleko idących przekształceń, nie zmieniła w sposób zasadniczy skończoności, kruchości i śmiertelności ludzkiej kondycji. Przyniosła natomiast poważne osłabienie tych definicji rzeczywistości, które dotychczas czyniły kondycję ludzką łatwiejszą do zniesienia, dodając udręki do istniejących już skarg.

"Odpowiedzią" nowoczesnego społeczeństwa na te skargi jest stworzenie sfery prywatnej jako odrębnego, wydzielonego sektora życia społecznego i dychotomizacja społecznego zaangażowania jednostki w sferze prywatnej i publicznej.

Sfera prywatna miała służyć jako pewnego rodzaju mechanizm równoważący, dostarczający znaczeń i znaczących działań celem wynagrodzenia za niewygody ponoszone na rzecz wielkich struktur nowoczesnego społeczeństwa. W sferze prywatnej można było dać ujście "represjonowanym", irracjonalnym impulsom. Specyficzna prywatna tożsamość miała chronić przed anonimowością. Klarowność prywatnego świata miała czynić nieprzenikliwość sfery publicznej łatwiejszą do zniesienia. Niewielka liczba istotnych związków społecznych, w większości wybranych przez samą jednostkę, miała dostarczać zasobów emocjonalnych do walki z wielokrotnie powiązaną rzeczywistością znajdującą się "na zewnątrz". Nawet religia podległa prywatyzacji, przesuwając swoje uwiarygodniające struktury ze społeczeństwa jako całości do mniejszych grup złożonych z dostarczających potwierdzenia jednostek.

Dla wielu ludzi "odpowiedź" ta była skutecznym lekarstwem. Zawiera ona jednak w sobie szereg słabości wynikłych bezpośrednio z umiejscowienia prywatnej sfery w społeczeństwie i ze strukturalnych cech będących konsekwencją tego umiejscowienia. Jednym ze sposobów opisanego jest powiedzenie, że sfera prywatna jest "niedoinstytucjonalizowana". Oznacza to, że w sferze prywatnej nie ma wielu instytucji, które nadawałyby w sposób zdecydowany i wiarygodny strukturę działalności człowieka. W sferze prywatnej istnieją oczywiście różne instytucje, z których najważniejszą jest rodzina. Jest ona jednak legitymizowana i prawnie usankcjonowana przez państwo. Istnieją również instytucje religijne w różnym stadium prywatyzacji oraz dobrowolne asocjacje, jak np. grupy sąsiedzkie, czy koła hobbystów. Żadna z nich nie jest jednak w stanie zorganizować sfery prywatnej jako całości. Jednostce jest dana ogromna swoboda w tworzeniu swojego własnego prywatnego życia. Jest jej dany "zrób to sam" kosmos.

Swoboda zadowala, ale równocześnie stanowi poważne obciążenie. Jednym z takich obciążeń jest to, że większość jednostek *nie wie jak* konstruować kosmos i doznaje poważnej frustracji, gdy staje w obliczu takiej konieczności. Jedną z podstawowych funkcji instytucji była obrona jednostki przed koniecznością robienia zbyt wielu wyborów. Sfera prywatna powstała jako pusta przestrzeń, opuszczona przez większość instytucji nowoczesnego społeczeństwa. Jako taka stała się "niedoinstytucjonalizowana", będąc przestrzenią zarówno niespotykanej swobody jak i jednostkowego niepokojem.

Rekompensaty dostarczane przez sferę prywatną są więc zwykle doświadczane jako kruche, sztuczne, wątpliwe.

Spoleczne życie czuje odrazę do *vacum* prawdopodobnie z głębokich antropologicznych powodów. Istoty ludzkie nie są w stanie tolerować ciągłej niepewności (lub, jeśli ktoś woli, wolności), istnienia bez instytucjonalnego poparcia. Z tego powodu „niedoinstytucjonalizowanie” sfery prywatnej rodzi nowe instytucjonalne formacje, które nazywa się „wtórnymi instytucjami”. Niektóre z nich są „starymi” instytucjami, które pełnią nowe funkcje (jak np. rodzina, czy kościół). Ich intencją jest wypełnienie pustki wynikłej z „niedoinstytucjonalizowania” sfery prywatnej. W sposób ich funkcjonowania jest jednak wbudowany paradoks. Jeżeli przyjmą „nieobowiązującą” (i stąd sztuczną) jakość prywatnego życia, nie będą w stanie sprostać wymogowi trwałości i niezawodności, który w je zrodził. Z drugiej jednak strony, jeżeli zostaną skonstruowane tak, aby sprostać temu wymogowi, wówczas coraz bardziej upodabniają się do publicznych instytucji nowoczesnego społeczeństwa, czyli biurokratyzują się, stając się anonimowe, abstrakcyjne, anomijne. W rezultacie tej wbudowanej w nie słabości i ogromnych naturalnych trudności w znalezieniu jakiegokolwiek instytucjonalnego lekarstwa, kompensacyjna wartość sfery prywatnej jest ciągle zagrożona. Skargi charakterystyczne dla struktur nowoczesności w sferze publicznej pojawiają się także w sferze prywatnej. W swoim życiu prywatnym jednostki ponawiają próby konstruowania i rekonstruowania azyłu, który mógłby być doświadczany jako „dom”. Ciągłe jednak, jak piszą autorzy, chłodny wiatr „bezdomności” zagraża tym kruchym budowłom. Przesadą byłoby powiedzieć, konkludują autorzy, że sfera prywatna jako „odpowiedź” na skargi zrodzone przez sferę publiczną poniosła całkowitą klęskę. Zbyt dużo jednostek odniosło tu sukces. Jest ona jednak zawsze „odpowiedzią” bardzo niepewną.

Według autorów opisywane skargi i kontr–formacje, do których one doprowadziły istnieją od początku nowoczesnej ery. Opór przeciw nowoczesności oraz kontr–modernizujące ruchy i ideologie są trwałym i powracającym zjawiskiem w historii Zachodu co najmniej w ostatnich trzech stuleciach. Niektóre z nich są podobne do analogicznych zjawisk w Trzecim Świecie. Kontr–formacje miały charakter zarówno „reakcyjny”, jak i „rewolucyjny”, tzn. poszukiwały lekarstwa zarówno w przeszłości, jak i w przyszłości. Opozycja przeciw dychotomii publiczna/prywatna w nowoczesnym życiu jest popularnym i powracającym tematem i różne ideologie oraz

ruchy czerpały motywującą siłę z obietnicy połączenia tych sfer przy pomocy nowej lub starej solidarności. Główną instytucjonalną bazą takiej solidarności miało być nowoczesne państwo. Brzmi to prawie ironicznie, gdy uświadomimy sobie silnie zbiurokratyzowany charakter państwa. Ostateczną ironią zdaje się być dwudziestowieczny totalitaryzm. Zarówno w swej wersji prawicowej jak i lewicowej, nowoczesny totalitaryzm łączył w sobie najwspanialsze obietnice wybawienia od nowoczesnego „złego” z najbardziej ekstremalną instytucjonalizacją tego „złego”.

Kontr–modernizacja łączy się z de–modernizacją w momencie definitywnego ustalenia się nowoczesnego społeczeństwa, twierdzą autorzy. Impuls do stawiania oporu nowemu skradającemu się złu staje się poszukiwaniem uwolnienia się od zła, którego się już doświadczyło. We współczesnym świecie występuje dziwna konstelacja tych procesów: modernizacja rozprzestrzenia się na cały świat, nie tylko na kraje słabo rozwinięte, ale także na różne „ukryte przestrzenie” w społeczeństwach wysoko rozwiniętych. Kontr–modernizacja jest także ważnym impulsem w Trzecim Świecie. Równocześnie w krajach najbardziej rozwiniętych z zadziwiającą siłą wraca do życia de–modernizacja. Kontr–modernizacja i de–modernizacja są *równoczesnymi procesami*, konkludują autorzy. (...)

Autorzy rozważają jeszcze inny paradoks nowoczesności: jedni widzą w nowoczesności *wyzwolenie*, inni natomiast widzą ją samą jako to, *od czego trzeba się wyzwolić*. Ten kto chce naprawdę rozumieć powiązanie różnych ruchów i idei ze współczesnym kryzysem nowoczesnego społeczeństwa musi więc nauczyć się rozróżniać, o które z tych wyzwoleń konkretnie chodzi. Jeśli chodzi o ich opisy, to obydwaj nurty mają za sobą część racji. Kwestią ostateczną nie jest jednak adekwatność opisu, lecz ocena.

Nowoczesność faktycznie jest wyzwalająca, wyzwalając człowieka spod kontroli rodziny, klanu, plemienia, społeczności lokalnej. Otwiera przed jednostką nieznaną dotychczas możliwości ruchliwości. Dostarcza ogromnych mocy do kontroli zarówno przyrody i spraw ludzkich. Wyzwalanie to ma jednak wysoką cenę. Jest nią „bezdomność”. De–modernizujące idee i ruchy obiecują wyzwolenie od „złego” nowoczesności—obiecują „dom”. Impuls do de–modernizacji (pochodzący z przeszłości lub przyszłości) jest poszukiwaniem odwrócenia tych trendów nowoczesności, które pozostawiły jednostkę „wyalienowaną” i zagrożoną przez bezsensowność.

Nowoczesność oferuje wyzwolenie jednostce. Nowoczesne społeczne struktury dostarczają kontekstu potrzebnego do socjalizacji wysoce zindywidualizowanych osób. Nowoczesne społeczeństwo zrodziło też ideologie i systemy etyczne intensywnego indywidualizmu. Autonomia jednostki jest prawdopodobnie najważniejszym tematem w wizji świata zaproponowanej przez nowoczesność. Doświadczenie alienacji jest jednak symetrycznym korelatem indywidualizacji. Alienacja jest ceną indywidualizacji. Logicznie więc, ważnym tematem w ruchach demodernizujących staje się dziś protest przeciw rzekomo nadmiernemu indywidualizmowi w nowoczesnym społeczeństwie. Jednostka ma być wyzwolona *od* indywidualizmu *do* solidarności w starych bądź nowych kolektywnych strukturach.

W rozwiniętych społeczeństwach zachodnich protest przeciw indywidualizmowi przybiera postać protestu przeciw kapitalizmowi i burżuazyjnej demokracji. Kapitalizm jest uważany za główną fragmentaryzującą, alienującą i dehumanizującą siłę, która mobilizuje jednostki do walki przeciw sobie w bezlitosnym współzawodnictwie. Burżuazyjna demokracja, piszą autorzy, jest traktowana jako „nadbudowa” kapitalistycznego systemu (w rozumieniu marksistowskim). Twierdzi się, że instytucje prawne i polityczne demokracji burżuazyjnej legitymizują i uwieczniają dehumanizujący indywidualizm kapitalizmu. Poglądy te odzwierciedlają tzw. lewicowego ducha współczesnych intelektualistów w krajach Europy Zachodniej i w USA. Należy jednak dostrzec podobne zjawiska na „prawicy”. Ruchy konserwatywne w społeczeństwach rozwiniętych przeciwstawiają dehumanizujący indywidualizm nowoczesności, bezpiecznej i niezawodnej kolektywnej pewności pre-modernistycznego społeczeństwa. Jednym z powtarzających się motywów w faszyzmie był opór przeciw indywidualnemu egotyzmowi burżuazyjnego społeczeństwa i proklamowanie kolektywnej woli i solidarności.

Nacjonalizm, niewątpliwy wytwór nowoczesnego świata, piszą autorzy, jest zarówno drogą ku uniwersalizmowi jak i reakcją przeciw niemu. W etosie napoleońskim naród był rozumiany jako nowa wspólnota wyzwolonych jednostek i jako krok wyzwolonych jednostek na całym świecie ku uniwersalnemu braterstwu. W tym stadium, nacjonalizm może być rozumiany jako siłę modernizującą, podkreślają autorzy. Nacjonalizm stał się jednak również reakcją przeciw takiemu nowoczesnemu wyzwoleniu się, będąc *powrotem* do wszechobejmującej i ograniczającej solidarności

kolektywnego życia. Państwo narodowe może więc być widziane zarówno jako „wyzwoliciel”, jak i „ciemieżyciel”. Dzisiaj, w Trzecim Świecie, piszą autorzy, nacjonalizm zdaje się być głównie siłą modernizującą i wyzwalającą jednostki i grupy spod kontroli klanu, plemienia, itp. Nacjonalizm na Zachodzie spełnia jednak obecnie funkcję przeciwną. Jest to szczególnie uderzające w przypadku tzw. mini nacjonalizmów, czyli różnych etnicznych i językowych grup sprzeciwiających się narodowemu państwu, jak np. Baskowie w Hiszpanii. Podobnie jest według autorów z odrodzoną etnicznością w USA. Nowoczesność połączyła wyzwolenie jednostki z konstruowaniem wielkich struktur. Demodernizacja jest skierowana przeciw anonimowości i abstrakcyjności tych struktur *nawet za cenę zmniejszenia autonomii jednostki*.

Problemy do dyskusji

1. Opisz skargi wynikłe z instytucjonalnych struktur nowoczesności.
2. „Zewnętrzna” migracja i odpowiadająca jej konstelacja świadomości, zwana przez autorów „bezdumnością”.
3. Wpływ „bezdumności” na religię.
4. Kontr-formacje lub „wtórne instytucje” w kontekście dyktomizacji sfery publicznej i prywatnej.
5. Paradoks nowoczesności: nowoczesność jako to, co wyzwala i jako to od czego trzeba się wyzwolić.

Rozdział XI

Religia współcześnie

W rozdziale tym zostały zamieszczone obszernie fragmenty dwóch rozdziałów książki P. Bergera *The Heretic Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, dotyczące relatywizacji religii przez nowoczesność. Nowoczesność rozumiana jest tutaj jako potężna siła relatywizująca zewnętrzną rzeczywistość jednostki. Jest to z kolei potężne narzędzie niszczące wspólnoty, które absolutyzują zewnętrzną rzeczywistość jednostki. Jednakże, paradoksalnie, aby uniknąć dyskomfortu relatywizacji rzeczywistości zewnętrznej przez nowoczesność, jednostka poszukuje absolutystycznych wspólnot, które mogą przekształcić się w absolutystyczny terror. P. L. Berger jest jednym z twórców podejścia fenomenologicznego do analizy zjawisk społecznych.

1. Nowoczesność jako uniwersalizacja herezji w ujęciu Petera L. Bergera²⁸⁷

(...) *Nowoczesna sytuacja*

The Heretical Imperative Petera L. Bergera jest książką o nowoczesności będącej wręcz niepojętym rozszerzeniem się tej przestrzeni ludzkiego życia, w której dokonuje się wyboru. Mówiąc dokładniej, precyzuje autor, jest to książka o wpływie tej sytuacji nowoczesności na religię. (...)

Próbując zdefiniować nowoczesność, Berger powołuje się na Marion Levy, która za wskaźniki nowoczesności uznała “współczynnik nieożywionych źródeł władzy w stosunku do źródeł ożywionych”²⁸⁸. Choć można mieć pewne zastrzeżenia do tej definicji, pisze autor, to jednak jej zaletą jest wskazanie na dwa aspekty nowoczesności: 1. nowoczesność (będąca w świetle tej definicji sytuacją, w której nieożywione źródła władzy przeważają nad ożywionymi) nie jest “tą lub inną

²⁸⁷ Napisane na podstawie: Peter L. Berger, *The Heretical Imperative*, Anchor Press/Doubleday, 1979, rozdz. I *Modernity as the Universalisation of Heresy*

²⁸⁸ Marion Levy, *Modernization: Latecomers and Survivors*, New York: Basic Books, 1972, s. 3

rzeczą”, lecz czymś, co podlega stopniowaniu; 2. istotnym czynnikiem w procesie modernizacji, *ipso facto* sednem nowoczesności (będącej rezultatem procesu modernizacji), jest czynnik technologiczny. Te dwa aspekty nowoczesności są według autora bardzo ważne. (...) Definicja nowoczesności zaproponowana przez Levy ma tę zaletę, że pozwala patrzeć na modernizację w “sposób statystyczny”: nowoczesność staje się pewnym zbiorem cech, które występują w różnym stopniu w różnym czasie historycznym. Ponadto, chociaż cechy te występują w wielu różnych dziedzinach aktywności ludzkiej (ekonomicznej, politycznej, społecznej, psychologicznej), to jednak główną siłą przyczynową, która czyni z nich zbiór, jest czynnik technologiczny. (...)

(...) Autor podkreśla jednak, że nie jest jego zamiarem głoszenie technologicznego determinizmu. Wręcz przeciwnie, uważa, że samą rewolucję technologiczną należy rozumieć jako wynik wielu przyczyn. Nowoczesność w tej formie, w jakiej występuje dzisiaj, została spowodowana przez różne inne zjawiska europejskie takie jak np. rynek ekonomiczny, biurokratyczne naród–państwo, pluralistyczne metropolie i złożone ideologiczne konfiguracje zrodzone przez Renesans i Reformację. Niemniej pojedynczą, najistotniejszą, przekształcającą siłą była i jest do dziś technologia.

Życie człowieka zawsze tkwi w historii, pisze autor. Można więc powiedzieć, że każdy kto żyje i myśli dzisiaj, znajduje się w *sytuacji nowoczesności*. Mówiąc dokładniej, zależnie od kraju i sektora społecznego żyje on i myśli w sytuacji o określonym stopniu modernizacji. Wprowadzone tu rozróżnienie może wydać się banalne, pisze autor, a jednak jego implikacje wcale nie są banalne. Należy wyjaśnić bliżej, pisze, pojęcie *sytuacji*. Przede wszystkim zakłada ono, że egzystencja jednostki ma miejsce w pewnych warunkach zewnętrznych — w przypadku nowoczesności są to warunki stworzone przez technologię, ekonomiczne i polityczne decyzje, itp. Jednakże zakłada ono również, że co najmniej pewne z tych warunków zostały zinternalizowane — w przypadku nowoczesności stan ten można podsumować, mówiąc, że współczesna jednostka widzi siebie jako dręczoną lub błogosławioną przez zbiór poznawczych i psychologicznych struktur, potocznie nazywanych *nowoczesną świadomością*. Tę samą myśl autor próbuje sformułować inaczej: sytuacja współczesnego życia i myślenia jest kształtowana nie tylko przez zewnętrzne siły nowoczesności, ale również przez siły nowoczesnej

świadomości, które nadają kształt wewnętrznemu światu jednostek. Szczególnym przedmiotem zainteresowania autora jest właśnie powiązanie między zewnętrznymi i wewnętrznymi aspektami nowoczesności²⁸⁹.

W przypadku technologii powiązanie to jest wyraźne. Np. jednostka we współczesnej Ameryce znajduje się w sytuacji, w której często komunikuje się z innymi przez telefon. Telefon w jak najbardziej oczywisty sposób jest w życiu jednostki faktem zewnętrznym. Jest faktem materialnym materializującym się w licznych fizycznych przedmiotach. Równie niewątpliwie ów zewnętrzny fakt kształtuje pod wieloma względami codzienne życie jednostki. Może ona użyć swojego telefonu łącznie z całą skomplikowaną i potężną maszyną, z którą jest on połączony, do prowadzenia trywialnej rozmowy z przyjacielem. Ale to nie wszystko. Jednostka używająca telefonu musi wiedzieć, jak go używać. Umiejętność ta szybko staje się nawykiem — zewnętrznym nawykiem, częścią wyuczonego zachowania. Używanie telefonu oznacza jednak także wyuczenie się pewnych sposobów myślenia — wewnętrznych nawyków. Oznacza ono myślenie przy pomocy liczb, wchłonięcie złożonych poznawczych abstrakcji (jak np. sieć kodów w Ameryce), posiadanie wyobraźni, co może się w tej maszynierii zepsuć. Nie są to rzeczy od początku oczywiste. Ale to nie wszystko. Używanie telefonu w sposób nawykowy oznacza również wyuczenie się określonego sposobu traktowania ludzi, tzn. stylu charakteryzującego się bezosobowością, dokładnością. Pojawia się następujące podstawowe pytanie: czy te wewnętrzne nawyki *przenoszą się* do innych nitelefonicznych przestrzeni życia takich jak stosunki z ludźmi? A jeśli tak, to w jakim stopniu?

Przykład z telefonem można rozszerzyć na cały szereg wynalazków technicznych we współczesnym świecie. Wyżej sformułowane podstawowe pytanie można więc rozszerzyć i zapytać: czy współczesna technologiczna świadomość przenosi się do innych przestrzeni życia? Lub inaczej, czy współczesny człowiek charakteryzuje się technologiczną mentalnością, która jest odpowiednikiem technologicznych sił

²⁸⁹ Berger określa swoje podejście jako socjologię wiedzy i zainteresowanego tym podejściem czytelnika odwołuje do: P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, PIW, 1983 oraz P. L. Berger, B. Berger, T. Kellner, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, New York: Random House, 1973 (fragmenty omówione w niniejszym zbiorze).

kształtujących jego życie z zewnątrz? Choć odpowiedź na to pytanie jest z całą pewnością pozytywna, pozostaje pytanie o jakość i stopień tej odpowiedniości. *Mutatis mutandis*, podobne pytania zadawać można odnośnie do innych zewnętrznych wymiarów nowoczesności. Np. czy istnieje mentalność kapitalistyczna odpowiadająca gospodarce rynkowej, itd.

Szczegółowa analiza tego problemu nie jest jednak celem tej monografii. Autor chciał jedynie uwidocznic pewien prosty empiryczny fakt o rosnącym znaczeniu: *nowoczesna świadomość jest integralną częścią sytuacji, w której znalazła się współczesna jednostka*. Mówiąc inaczej, dzisiaj każdy z nas znajduje się nie tylko w nowoczesnym świecie, ale również wewnątrz struktur nowoczesnej świadomości. Nowoczesna świadomość jest tym, co dla myśli współczesnej jest *datum*. Jest ona empiryczna *a priori*.

Jednakże, pisze autor, należy natychmiast coś dodać, aby uniknąć fatalnej pomyłki. *Stwierdzenie, że nowoczesna świadomość jest sytuacją dla jednostki, nie równa się stwierdzeniu, że jej doświadczenie i myśli muszą nieodwołalnie pozostawać wewnątrz granic wyznaczonych przez tę sytuację*. Mówiąc inaczej, zrozumienie społeczno-histerycznego usytuowania ludzkiego życia nie zakłada determinizmu. Gdybyśmy takie założenie przyjęli, pisze autor, musielibyśmy wykluczyć możliwość zmiany społecznej. *Homo sapiens* jest bytem umieszczonym w sytuacji, ale również jest bytem wiecznie pobudzonym do przekraczania sytuacji, w której się znalazł. Jednostki różnią się oczywiście swoją zdolnością do przekraczania sytuacji, w której znalazły się z racji urodzin. Mimo tej różnicy, podstawowe prawo, że sytuacja, w której jednostka została umieszczona, jest w jej życiu i myśleniu *punktem wyjścia*, pozostaje prawdziwe. *Punkt dojścia* nie jest jednak z góry zdeterminowany, nawet jeżeli może być z pewnym prawdopodobieństwem przewidywany.²⁹⁰

Wyżej opisane rozumienie nowoczesnej świadomości ma według autora szereg ważnych konsekwencji. Najważniejszą z nich jest to, że nowoczesna świadomość (nawet jeżeli rozumiemy ją jako sytuację, w której znalazł się współczesny myśliciel i z którą musi się on liczyć przynajmniej w punkcie startu) traci swoją jakość czegoś przyjmowanego bez zastrzeżeń za najlepsze. Nowoczesna świadomość staje się jedną z wielu możliwych historycznych form świadomości.

²⁹⁰ W swym rozumieniu usytuowania (*situatedness*) autor był zainspirowany przez niemieckie pojęcie *Standortsgebundenheit*.

Określone społeczno–historyczne siły powodują, że posiada ona swoje specyficzne własności. Jak wszystkie historyczne wytwory podlega ona jednak zmianie — i ostatecznie zniknie lub przekształci się w coś innego. Mówiąc po prostu, pisze autor, nowoczesna świadomość jest faktem, ale nie jest czymś, przed czym trzeba stać w trwodze. Nowoczesny człowiek wyobraża sobie, że on i jego myśli to punkt kulminacyjny ewolucji. Nie różni się w tym od tych, którzy go poprzedzali. Nie ma jednak żadnych specjalnych powodów, by traktować jego wyobrażenia poważniej niż wyobrażenia jego poprzedników. Przeciwnie, jego przekonania należy potraktować jako rezultat działania określonych sił empirycznie danych (jak np. odkryć technologicznych). Dyscypliny historyczne i nauki społeczne powinny spojrzeć na nowoczesną świadomość właśnie z takiej empirycznej perspektywy. Perspektywa ta nie daje jednak podstaw do stwierdzenia które z roszczeń nowoczesnej świadomości są ostatecznie słuszne. Daje ona jednak trzeźwość w szacowaniu tych roszczeń. Mówiąc inaczej, takie empiryczne rozumienie nowoczesnej świadomości nie daje i nie może dać odpowiedzi na filozoficzne pytanie, co do słuszności roszczeń nowoczesnego człowieka, choć jest użytecznym punktem wyjścia do takiego filozoficznego przedsięwzięcia.

Twierdzi się np., że nowoczesny człowiek jest niezdolny do myślenia mitologicznego — tzn. do perspektywy, w której uniwersum jest przesiąknięte przez różne przepowiednie i inne nadprzyrodzone interwencje. Załóżmy chwilowo, pisze autor, że przynajmniej w sensie statystycznym jest to prawda. Przeciwny Amerykanin z klasy średniej, gdy zobaczy demona zawoła psychiatrę a nie egzorcystę. Tezy tej można dowieść empirycznie i można ją wyjaśniać poprzez powołanie się na różne determinanty sytuacji, w której umieszczona jest jednostka. Interwencja demonów w ludzkie życie jest np. możliwością wykluczoną z definicji rzeczywistości przyjmowanej przez efektywnie uspołecznioną i wykształconą jednostkę oraz z rzeczywistości oczekiwanej przez otaczające ją na co dzień najważniejsze instytucje. Inaczej mówiąc, prawdopodobna reakcja jednostki nie jest tajemnicą. Co więcej, można także wyjaśniać poszczególne definicje rzeczywistości rządzące sytuacją jednostki poprzez odwołanie się do historii, w ramach której biografia jednostki jest zaledwie epizodem. Być może w tej historii czynnikiem wyjaśniającym jest rola technologii. Pozostaje jednak ciągle pytanie, czy demony istnieją? A jeżeli tak, to czy jeden z nich nie wdarł się przypadkiem wczoraj do ixa? Empiryczne

stwierdzenie, że jednostka w określonym czasie i miejscu nie potrafiła sobie takiej możliwości wyobrazić, nie jest wcale odpowiedzią na te pytania. Jest możliwe, że osoba nie mogąca wyobrazić sobie demonów, myli się. Uogólniając tę obserwację, można więc stwierdzić, że jest możliwe, iż nowoczesna świadomość, rozszerzając świadomość jednostki o pewne aspekty uniwersum, równocześnie pozbawiła ją wglądu w inne, które są równie rzeczywiste.

Nowoczesna świadomość (z przyczyn, o których będzie mowa) relatywizuje każde widzenie świata (*worldviews*)²⁹¹. Historia myśli zachodniej przez ostatnie stulecia stanowiła w dużym stopniu próbę radzenia sobie z zawrotem głowy wynikłym z relatywizmu wprowadzonego przez modernizację. Różni myśliciele mogą optować za różnymi tekstami dowodowymi. Znakomicie ilustruje to stwierdzenie Pascala, że co jest prawdziwe po jednej stronie Pirenejów, jest fałszywe po drugiej ich stronie. Gdy intuicja ta rozprzestrzenia się i pogłębia pytanie o to, kto ma rację po dwóch stronach Pirenejów, staje się szczególnie naglące, co stanowi jeden z charakterystycznych rysów współczesnego zachodniego myślenia. Empiryczne rozumienie sytuacji za to odpowiedzialnej nie pomoże jednak nikomu w zlikwidowaniu zawrotu głowy wywołanego przez relatywizm. Wręcz przeciwnie, może nawet ten zawrót głowy zwiększyć, gdyż jako drogę wyjścia z relatywizmu proponuje relatywizowanie relatywizujących procesów. Nowoczesność jest więc wielkim relatywizującym kotłem. Ale nowoczesność sama jest także relatywnym zjawiskiem — jest zaledwie momentem w historycznym pochodzie ludzkiej świadomości. Nie jest ani jego uwieńczeniem, ani kulminacją, ani zakończeniem.

Wobec nowoczesności według autora wyraża się dwie przeciwstawne postawy. Jedną z nich jest egzaltacja nowoczesnością, celebrowanie jej w języku postępu lub w języku innych podobnie optymistycznych wizji historii. Drugą jest ubolewanie nad nowoczesnością jako degradacją, odejściem od tego, co piękne, dehumanizacją. Autor osobiście deklaruje przyjęcie jeszcze innej postawy. Ani nie celebruje, ani nie ubolewa nad nowoczesnością. Nie jest ona dla niego ani „progresywna” ani „regresywna”. Jest ona po prostu określonym historycznym zjawiskiem i jako takie jest mieszaniną zarówno dobrych jak i złych cech. Prawdopodobnie jest ona również mieszaniną prawdy i fałszu.

²⁹¹ Widzenia świata (*worldview*) nie należy mylić ze światem życia (*life-world*) (B.M.).

Od losu do wyboru

Nowoczesna świadomość, podobnie jak nowoczesność w swoich zewnętrznych aspektach, jest bardzo złożonym zbiorem elementów. Niektóre z nich są istotne dla instytucji, które tworzą jądro nowoczesności, tzn. nie można ich nie brać pod uwagę lub wyobrazić sobie nowoczesnej świadomości bez tych elementów. Np. trudno sobie wyobrazić nowoczesne społeczeństwo bez świadomości, która umożliwia telefoniczne komunikowanie się. Inne elementy nowoczesnej świadomości nie mają jednak takiego istotnego charakteru. Są przypadkowe i można bez trudu nie brać ich pod uwagę, jak np. fakt, że język angielski stał się głównym narzędziem międzynarodowej komunikacji²⁹². Jednym z elementów nowoczesnej świadomości, bez którego trudno ją sobie wyobrazić, jest mnożenie opcji. Mówiąc inaczej, *nowoczesna świadomość wymaga przejścia od losu do wyboru*.

Człowiek pre-modernistyczny żył głównie w świecie, który był światem losu. Nie miał on dostępu do tych wyborów, które umożliwiła nowoczesna technologia. Np. zamiast wielu stylów ubierania się, istniał jeden styl zdeterminowany z góry zarówno przez materiał i dostępne techniki krawieckie, jak i przez tradycję. Tradycja jest czynnikiem nie mającym związku z technologicznymi możliwościami wychodzącym poza właściwą przestrzeń technologiczną. Jednostka w społeczeństwie pre-modernistycznym prawdopodobnie nie zmieniałaby swojego stylu ubierania się, nawet gdyby powstała taka możliwość. Przykład ten ilustruje czym jest tradycja: jest ona używaniem określonego narzędzia do określonego celu i tylko do tego celu. Jest ubieraniem się właśnie tak, a nie inaczej. Społeczeństwo tradycyjne jest społeczeństwem, w którym większość ludzkiej aktywności jest rządzona przez takie właśnie ściśle określone recepty. Społeczeństwo tradycyjne może natrafiać na różne problemy — ambiwalencja nie jest jednakże jednym z nich.

Gdy nowoczesność wkracza do społeczeństwa tradycyjnego, świat losu doznaje gwałtownego i dramatycznego wstrząsu. Tego typu procesy możemy ciągle jeszcze obserwować współcześnie, np. w licznych krajach Trzeciego Świata, pisze autor. (...)

²⁹² Autor odwołuje czytelnika do swojego *The Homeless Mind*, gdzie te dwa rodzaje elementów nazywa się odpowiednio zewnętrznymi i wewnętrznymi.

Mówiąc socjologicznie, pisze dalej autor, społeczeństwa pre-modernistyczne wyróżniały się tym, że ich instytucje miały wysoki stopień oczywistej pewności. Pewność ta nie była oczywiście całkowita, gdyż gdyby taką była, nigdy nie byłoby żadnej społecznej zmiany. Jednakże, gdy porównamy ów stopień instytucjonalnej pewności w społeczeństwie pre-modernistycznym i nowoczesnym, zobaczymy, że była to pewność bardzo duża. Większość instytucjonalnych zarządzeń dokładnie określało, jak rzeczy powinny być robione i nie było alternatywy. W taki sposób zakładano rodzinę, wychowywano dzieci, zarabiano pieniądze, używano władzy, prowadzono wojnę, itd. I ponieważ istota ludzka buduje swą tożsamość na podstawie tego, co robi, przeto była tym, kim była i nie mogła być nikim lub niczym innym. W każdym społeczeństwie ludzkim istnieje związek między siecią instytucji i tzw. dostępnym repertuarem tożsamości. W społeczeństwie tradycyjnym związek ten był ściślejszy niż w społeczeństwie nowoczesnym. Co więcej, tradycyjne instytucje i tożsamości były uważane za oczywiste, pewne, prawie tak obiektywne, jak fakty przyrody. Mówiąc inaczej, zarówno społeczeństwo jak i tożsamość były tu doświadczane jak los.

W ludzkim doświadczeniu, pisze autor, fakt obiektywny to coś, w obliczu czego jednostka nie ma wyboru lub mówiąc precyzyjniej coś, co ściśle determinuje wybór. Grawitacja jest np. nieubłagany prawem obiektywnego świata i faktu tego nie można zignorować, zawiesić lub wybrać jego nieistnienie. Zbudowanie domu pod wiszącą skałą oznacza wystawienie go na ryzyko obiektywności. Gdy skała zacznie spadać, jednostka może próbować ucieczki, ale spadająca skała pozostaje obiektywnym faktem uniwersum i nawet jeżeli jednostka go przeklnie, będzie musiała fakt ten zaakceptować. Pre-modernistyczne instytucje i tożsamości były obiektywne w analogiczny sposób, gdyż w taki sposób były doświadczane. Ich obiektywność była jak obiektywność wspomnianej skały i spadały one na jednostkę jak los lub postanowienie fortuny. Urodzić się w danej wsi znaczyło żyć "pod" określonymi instytucjami (jak pod skałą), które "wisały" nad całym życiem człowieka, od narodzin aż do śmierci. Oznaczało to również życie jako istota ludzka o silnie zarysowanych cechach, które również są dane obiektywnie i są uznawane za takie zarówno przez samą jednostkę, jak i przez innych ludzi.

Owo doświadczenie obiektywności ma charakter pre-teoretyczny, tzn. poprzedza ono wszelką systematyczną refleksję nad nim. Po prostu jest integralną częścią materii

zwykłego, codziennego życia. Jednakże ludzie także się zastanawiają, przynajmniej niektórzy z nich. Nic więc dziwnego, że w społeczeństwach pre-modernistycznych los, który był doświadczany w zwykłym życiu, również pojawia się na poziomie teoretycznym. Mówiąc inaczej, *to co było doświadczane jako konieczność, było również jako konieczność interpretowane*. Interpretacje te mogą przybierać różną postać. W społeczeństwach tradycyjnych większość z nich była zakorzeniona w mitologii tzn. świat był, czym był, ponieważ tak go stworzyli bogowie. Interpretacje te mogą także wyjść poza formę mitologiczną i przybrać cechy bardziej wyrafinowanej spekulacji. Niezależnie od swej formy, interpretacje te zakotwiczały obiektywną rzeczywistość społecznego doświadczenia w domniemanej obiektywności kosmosu. W ten sposób dostarczały one ostatecznej legitymizacji doświadczanej konieczności, co jest, być musi i nie może być inne.²⁹³

Proces rozbijania tych światów losu przez nowoczesność ma kluczowe znaczenie w rozważaniach autora. Proponuje on więc przyjrzeć się mu bliżej. Nie wiadomo dokładnie, czy można przypisać jego działanie samemu mnożeniu się technologii, choć wiadomo, że ma ono *jakiś* związek z dysponowaniem różnymi narzędziami i różnymi możliwymi przebiegami działania. Autor sam chce zająć się skutkiem mnożenia się instytucjonalnych wyborów. Nowoczesność bardzo komplikuje instytucjonalną sieć społeczeństwa. Podstawową przyczyną jest rosnące skomplikowanie podziału pracy, którego implikacje wykraczają daleko poza technologiczną i ekonomiczną przestrzeń życia, które pierwsze podlegały jego wpływowi. *Nowoczesność wielokrotnie*. Tam, gdzie dawniej były dwie instytucje, dziś jest ich pięćdziesiąt. Instytucje najlepiej zdefiniować jako programy ludzkiej aktywności. Wydarzyło się więc to, że tam gdzie w danej dziedzinie życia był zwykle jeden lub dwa programy, obecnie jest ich pięćdziesiąt. Nie wszystkie te nowe programy stwarzają możliwości dla jednostkowego wyboru. Np. trudno traktować jako zwiększenie możliwości wyboru to, że aktualnie ludzie muszą płacić pięć różnych rodzajów

²⁹³ Autor uważa, że zaprezentowane wyżej rozumienie legitymizacji dostarcza powiązania między socjologią wiedzy i religią. Odwołuje on czytelnika do swojej książki pt. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967. Swoje rozumienie kategorii kosmosu w społeczeństwach pre-modernistycznych przypisuje wpływowi Mircea Eliade.

podatków, a nie jeden jak tradycyjny wieśniak. Jednakże *niektóre* z instytucjonalnych pomnożeń mają taki skutek — i to właśnie należy według autora zrozumieć.

Weźmy np. dziedzinę stosunków seksualnych, pisze autor. Społeczeństwo tradycyjne charakteryzuje się sztywną i wąską instytucjonalizacją tej sfery ludzkiego życia, tzn. ściśle określa możliwe wzory i odchylenie od nich jest surowo karane. W nowoczesnych zachodnich społeczeństwach, szczególnie w Ameryce, obserwujemy ciągłą ekspansję zakresu akceptowanej alternatywy wzoru tradycyjnego. Rozszerza się tolerancja małżeństw poza ograniczonymi grupami, definicje ról wewnątrz małżeństw, tolerancja stosunków seksualnych poza i przedmażeńskich. Obserwowane ostatnio zjawisko feminizmu jest intensyfikacją znanego już przedtem trendu do pluralizacji. Mężczyzna może aktualnie nie tylko ożenić się z dziewczyną innej rasy, przynależności etnicznej, religijnej, klasowej i może nie tylko korzystać z nowych rozwiązań dotyczących prowadzenia domu i wychowania dzieci, gdy żona pracuje, ale może również pozostawać w związku seksualnym z innym mężczyzną. Nawet seks może więc być obecnie doświadczany jako należący do przestrzeni indywidualnych wyborów. Możliwa pluralizacja wyborów i społecznie akceptowanych przebiegów działania w tej dziedzinie nie została jeszcze wyczerpana. Ostatnie osiągnięcia w dziedzinie chirurgii sugerują możliwość jeszcze bardziej radykalnych wyborów — kobieta może nie tylko grać rolę mężczyzny, ale może się nim faktycznie stać. Wpływ tego mnożenia się możliwych programów na jednostkę można podsumować w następującym sformułowaniu: to, co poprzednio było losem, obecnie jest serią wyborów. Lub inaczej: przeznaczenie przekształciło się w decyzję. Należy w tym miejscu raz jeszcze podkreślić, pisze autor, że owo mnożenie się wyborów jest doświadczane na poziomie pre-teoretycznym przez ogromną liczbę zwykłych ludzi, którzy nie są zainteresowani dokonywaniem systematycznej refleksji (teoretyzowaniem). Jednakże ta empiryczna sytuacja nieuchronnie zmusza do interpretacji — oraz *ipso facto* do systematycznego kwestionowania tego, co dotychczas było traktowane jako oczywiste tj. jako los.

Mnożenie się widzeń świata

Instytucjonalny pluralizm, charakterystyczny dla nowoczesności, oddziałuje nie tylko na ludzkie działanie, ale i na świadomość ludzką. Nowoczesny człowiek stanął nie tylko wobec wielu opcji możliwych sposobów działania, ale

również wobec wielu opcji możliwych sposobów myślenia o świecie. Oznacza to, że w sytuacji w pełni zmodernizowanej (której paradygmatu dostarcza współczesna Ameryka), jednostka może wybierać swój *Weltanschauung* tak samo jak wybiera inne aspekty swojej prywatnej egzystencji. Istnieje więc gładkie przejście między konsumerskimi wyborami w różnych sferach życia, czyli preferencją takiego a nie innego samochodu, takiego a nie innego seksualnego stylu życia i ostatecznie decyzją wyboru takiej a nie innej "preferencji religijnej". Za chwilę przyjrzymy się prawdziwie zadziwiającym implikacjom tego ostatniego sformułowania, używanego często w amerykańskiej mowie potocznej, pisze autor. Na razie wystarczy stwierdzenie, że istnieje poddający się analizie socjologicznej bezpośredni *łącznik* między instytucjonalnymi i poznawczymi przekształceniami, które niesie ze sobą nowoczesność.

Łącznik ten można opisać w następujący sposób: *nowoczesność mnoży nie tylko instytucje, ale także uwiarygodniające struktury (plausibility structures)*. Ostatnie sformułowanie referuje ideę według autora centralną dla zrozumienia związku między społeczeństwem a świadomością²⁹⁴. Autor chce opisać ją w sposób jak najprostszy. Za wyjątkiem kilku przestrzeni bezpośredniego, osobistego doświadczenia istoty ludzkie potrzebują społecznego potwierdzenia dla swoich własnych przekonań na temat rzeczywistości. I tak np. jednostka nie żąda od innych, żeby przekonywali ją, że ją faktycznie bolą zęby, ale żąda ona społecznego poparcia dla swoich przekonań moralnych. Ból fizyczny narzuca swoją własną wiarygodność bez jakiegokolwiek społecznego pośrednictwa, podczas gdy moralność wymaga szczególnych warunków społecznych, aby stać się i pozostać możliwą do przyjęcia (wiarygodną) dla jednostki. Owe społeczne warunki są właśnie tym, co konstytuuje uwiarygodniającą strukturę danej moralności (uwiarygodniająca struktura jest więc tym, co odpowiada na pytanie o warunki, które uwiarygodniają dany pogląd, BM.). Np. moralne wartości honoru, odwagi i lojalności są zwykle charakterystyczne dla instytucji militarnych. Dopóki jednostka pozostaje wewnątrz takiego militarnego instytucjonalnego kontekstu, dopóty jest prawdopodobne, że wartości te będą dla niej możliwe do przyjęcia (wiarygodne) w sposób niekwestionowany i będą przyjmowane bez zastrzeżeń. Jednakże, jeżeli jednostka ta znajdzie się w

²⁹⁴ Autor odwołuje czytelnika do książki Berger, Luckmann, op. cit.

zupełnie odmiennym kontekście instytucjonalnym, wówczas jest bardzo prawdopodobne, że zaczniesz kwestionować swoje dawne militarne wartości. Owa utrata wiarygodności jest wynikiem tego samego typu procesu społecznego, który poprzednio doprowadził do powstania i który utrzymywał wiarygodność militarnych wartości. We wcześniejszej sytuacji inni ludzie dostarczali potwierdzenia społecznego dla danego układu wartości, podczas gdy w późniejszej sytuacji, społeczne poparcie zostało przydzielone innym wartościom moralnym. Patrząc na jednostkę biograficznie, możemy widzieć ją jako migrującą z jednej uwiarygodniającej struktury do innej.

Z tego, co zostało powiedziane wyżej wynika, że istnieje bezpośredni związek między zawartością instytucji a subiektywną zawartością przekonań, wartości i widzenia świata. Np. nie jest zaskakujące, że w społecznej sytuacji, w której każdy, z kim dana osoba ma jakieś istotne więzi, jest żołnierzem, widzenie świata żołnierza wraz z jego implikacjami będzie wysoce wiarygodne. Trudno natomiast być żołnierzem w sytuacji społecznej, w której dla nikogo nie ma to większego lub wręcz żadnego znaczenia. Jednakże, podkreśla autor, związek między kontekstem społecznym i świadomością nie jest bezwzględny. Zawsze możemy znaleźć wyjątki, tj. jednostki, które utrzymują określone widzenie świata i samych siebie pomimo braku poparcia społecznego. Wyjątki te, choć interesujące, nie falsyfikują według autora socjologicznej probabilistycznej generalizacji, że wierzenia człowieka i jego wartości zależą od specyficznych uwiarygodniających struktur.

Instytucjonalny pluralizm nowoczesności niesie ze sobą fragmentaryzację i *ipso facto* osłabienie wszystkich możliwych wierzeń i wartości, które zależą od poparcia społecznego. W społeczeństwie tradycyjnym typowa sytuacja, w której umieszczona jest jednostka, jest sytuacją, w której istnieją silne niezawodne uwiarygodniające struktury. Społeczeństwa nowoczesne natomiast charakteryzują się niestabilnymi, niespójnymi i zawodnymi uwiarygodniającymi strukturami. Mówiąc inaczej, w sytuacji nowoczesnej trudno mieć pewność. Fakt ten jest zakorzeniony w pre-teoretycznym doświadczeniu, podkreśla autor, czyli w zwykłym codziennym życiu społecznym. To pre-teoretyczne doświadczenie występuje zarówno u przysłowiowego człowieka z ulicy, jak i u intelektualisty, który formułuje teorie o kosmosie. Owa wbudowana niepewność tak samo ich dotyczy. Właśnie ta podstawowa socjologiczna intuicja ma

zasadnicze znaczenie dla zrozumienia współzawodnictwa między różnymi widzeniami świata i wynikającym z niego kryzysem wierzeń, który stanowi charakterystyczną cechę nowoczesności.

Nowoczesna jednostka żyje więc w świecie wyboru, który ostro kontrastuje ze światem losu zamieszkiwanym przez człowieka tradycyjnego. Musi ona dokonywać wyborów w niezliczonych sytuacjach życia codziennego i ta konieczność wybierania sięga aż do przestrzeni wierzeń, wartości, widzenia świata. Decydować znaczy uczynić coś przedmiotem refleksji. Nowoczesna jednostka musi więc zatrzymać się i zrobić przerwę, tam gdzie człowiek pre-modernistyczny mógł działać w sposób bezrefleksyjny i spontaniczny. Człowiek nowoczesny musi myśleć w sposób bardziej rozważny — *nie* dlatego, że jest bardziej inteligentny, lub że osiągnął wyższy poziom świadomości, lecz dlatego że siły sytuacji społecznej zmuszają go do tego. Staje on w obliczu konieczności wyboru oraz *ipso facto* konieczności robienia paury, żeby pomyśleć przed wyborami na różnych poziomach życia. Zwykle, codzienne życie jest pełne wyborów, zaczynając od najbardziej trywialnych wyborów między dobrami konsumpcyjnymi, kończąc na wyborach stylów życia. Biografia jest także sekwensem wyborów, z których wiele (jeżeli nie większość) pojawiła się wraz z nowoczesnością — wyborów dotyczących wykształcenia i zawodu, partnera małżeńskiego, stylu małżeństwa, wzoru wychowania dzieci, przystąpienia do dobrowolnych zrzeczeń, społecznych i politycznych zobowiązań, itd. Nowoczesna jednostka w sposób nie mający precedensu w dotychczasowej historii planuje swoje własne życie i życie swojej rodziny podobnie jak nowoczesne społeczności planują swoją kolektywną przyszłość. I powtórzmy raz jeszcze, podkreśla autor, ta konieczność wyboru jest tym, co łączy pre-teoretyczny poziom doświadczenia z teoretycznym.

Dalszą i najbardziej zadziwiającą konsekwencją tej sytuacji jest nowa miara złożoności doświadczania samej siebie przez jednostkę. Nowoczesność przyniosła mianowicie ze sobą silną akcentację subiektywnej strony egzystencji człowieka. Można by faktycznie powiedzieć, pisze autor, że nowoczesność i subiektywizacja to procesy pokrewne.²⁹⁵

²⁹⁵ Termin *subiektywizacja* został według autora wprowadzony przez Arnolda Gehlena i swoje własne rozważania na ten temat autor częściowo opiera na jego pracy. Autor również odwołuje czytelnika do pracy Thomasa Luckmanna, *The Invisible Religion*, New York, Macmillan, 1967.

Często na to wskazywano w odniesieniu do myśli teoretycznej, szczególnie w filozofii. Filozofia zachodnia od czasów Kartezjusza była np. widziana, jako skierowująca się ku subiektywności. W epistemologii wyraża się to w powtarzaniu pytania: *skąd ja mogę wiedzieć?* Pytanie to zadają sobie nie tylko filozofowie, ale w pewnych warunkach także zwyczajni ludzie. Warunki takie rodzi nowoczesność. Nawet w bardziej pewnych warunkach człowiek musi dysponować odpowiedziami na to pytanie, gdyż zadają je nowe pokolenia dzieci. W społeczeństwie ze stabilnymi, logicznymi uwiarygodniającymi strukturami, odpowiedzi mogą być udzielane z dużą pewnością. Oznacza to, że zdefiniowana społecznie rzeczywistość ma wysoki stopień obiektywności: „świat jest właśnie taki; tak jest a nie inaczej; nie może być inaczej; przestań zadawać takie pytania”. Właśnie ten rodzaj obiektywizmu zostaje zniszczony przez siły modernizacji. W rezultacie odpowiedzi na odwieczne ludzkie pytanie *skąd ja mogę wiedzieć?* stają się niepewne, wahające, pełne niepokoju. Jednakże jednostka musi mieć jakieś odpowiedzi, ponieważ musi mieć jakiś znaczący porządek, aby żyć i przeżyć. Jeżeli odpowiedzi te nie są dostarczane obiektywnie przez społeczeństwo, jednostka jest zmuszona powrócić *do wewnątrz*, do swojej własnej subiektywności, skąd, być może, potrafi wyłonić jakiś rodzaj pewności. Ten powrót do wewnątrz nazywa się subiektywizacją. Jest to proces, któremu podlegał zarówno Kartezjusz, jak i zwykły człowiek z ulicy, który stara się odkryć właściwy sposób działania w tej lub innej przestrzeni codziennego życia.

Gdy się to zrozumie, przestaje być zagadką fakt, że nowoczesną zachodnią kulturę charakteryzuje ciągle rosnące zainteresowanie subiektywnością. Wyraża się to w filozofii, literaturze, sztuce oraz w gwałtownym rozszerzaniu się nowoczesnej psychologii i psychoterapii. Wszystko to są manifestacje subiektywizacji na poziomie myślenia teoretycznego, pisze autor. Mają one swe korzenie w pre-teoretycznym doświadczeniu — fundamentalnie, w owym doświadczeniu, że nie można już dłużej opierać się na społecznie zdefiniowanym uniwersum. Jeśli chodzi o nowoczesną filozofię, to można wyrazić to w powiedzeniu, że wyżej opisana społeczna sytuacja jest jej konieczną uwiarygodniającą strukturą. To samo można powiedzieć o nowoczesnej literaturze, sztuce i psychologii (i nie przypadkowo o nowoczesnej socjologii). Wszystko to jest

bardzo ściśle powiązane z przechodzeniem od losu do wyboru, czyli wynika z tego, że przyjmowany za oczywisty sposób porządkowania ludzkiego życia przez pre-modernistyczne instytucje, uległ erozji. To, co dawniej było oczywistym faktem, dziś staje się wyborem. Los nie wymagał refleksji. Jednostka zmuszana do wyboru jest natomiast zmuszana do tego, żeby zatrzymać się i pomyśleć. Im więcej wyborów, tym więcej refleksji. Jednostka zastanawiająca się staje się nieuchronnie bardziej świadoma sama siebie. Oznacza to, że jej uwaga odwraca się od obiektywnie danego zewnętrznego świata w kierunku własnej subiektywności. Wówczas wydarzają się dwie rzeczy równocześnie: świat zewnętrzny staje się bardziej wątpliwy, a świat wewnętrzny jednostki staje się bardziej złożony. Są to niewątpliwie dwie charakterystyczne cechy nowoczesnego człowieka.

Bardzo nerwowy Prometeusz

Człowiek nowoczesny po dokonaniu owego wstrząsającego światem ruchu, którym było przejście od losu do wyboru, jest jak Prometeusz. Od czasów Oświecenia człowiek często tak właśnie sam siebie widzi. Co ważniejsze, jest on bardzo nerwowym Prometeuszem, gdyż przejście od losu do wyboru jest doświadczane w bardzo ambiwalentny sposób. Z jednej strony, przejście to jest wielkim wyzwoleniem, lecz z drugiej strony, jest ono niepokojem, alienacją, nawet przerażeniem. Od razu przychodzą na myśl wielcy moderniści: Kierkegaard, Nietzsche, Dostojewski. Jednakże ta ambiwalencja wyzwolenia i alienacji jest również doświadczana przez niezliczoną ilość ludzi, którzy nigdy nie czytali książek, nie mówiąc już o ich pisaniu. Współczesne miasta Trzeciego Świata są pełne takich ludzi. Z jednej strony, nowoczesność przyciąga ich jak magnes obietnicami wolności, nowych możliwości życiowych i samorealizacji. Choć obietnice te oczywiście nie zawsze są spełnione, to jednak nowoczesność faktycznie jest doświadczana jako wyzwolenie od wąskich ograniczeń tradycji, nędzy, więzi klanu, czy plemienia. Z drugiej strony, wyzwolenie to ma wysoką cenę. Jednostka doświadcza samotności w stopniu, który w tradycyjnym społeczeństwie był nie do pomyślenia — pozbawiona trwałej solidarności ze swoim kolektywem, niepewna norm, które rządzą jej życiem, w końcu niepewna tego kim lub czym jest. Afrykański wieśniak, który nigdy nie słyszał o europejskiej filozofii, potrafi wyjaśnić, powołując się na rzeczywistość swojej własnej egzystencji, co to znaczy "być skazanym na wolność". Filozofowie mogą spierać się,

czy zacytowane wyżej powiedzenie Sartre'a jest adekwatnym opisem ludzkiej kondycji. Socjolog musi jednak stwierdzić, że podsumowuje ono kondycję *nowoczesnego* człowieka i może jeszcze dodać, że jedynie w warunkach nowoczesności taka propozycja filozoficzna mogła osiągnąć powszechną wiarygodność.

Wyzwolenie i alienacja są dwiema, nierozzerwalnie związanymi stronami tej samej monety, którą nazywamy nowoczesnością. Chcieć pierwszego bez drugiego jest powracającym nierealnym marzeniem rewolucyjnej wyobraźni, a postrzeganie drugiego bez pierwszego jest piętą achillesową praktycznie wszystkich wizji konserwatywnych. Jednakże należy uważać, by nie przesadzić z wyalienowaną desperacją większości nowoczesnych jednostek. Nie jest prawdą, że większość ludzi żyje w stanie nie kończącego się przerażenia. (...) Większość ludzi jakoś sobie jednak z tym radzi. Niektórzy trzymają się resztek struktur tradycyjnych, inni konstruują zupełnie nowy sposób mierzenia stopnia pewności, jeszcze inni oddają się pracy. Rzecz *nie* w tym, że wszyscy nowocześni ludzie muszą być domorosłymi egzystencjalistami stojącymi nad przepaścią rozpacz. Rzecz raczej w tym, że biznes "urządzania się w kosmosie" (wyrażenie Ernesta Blocha w luźnym tłumaczeniu) stał się o wiele trudniejszy niż w społeczeństwie tradycyjnym. Dla niektórych (ale nie dla wszystkich) stał się wręcz przeszkodą nie do pokonania. Wszystkie, nawet bardziej umiarkowane, nie-kierkegardowskie opisy nowoczesnej kondycji powinny uczynić jasnym to, że jest ona *novum* w historii. Możemy co prawda znaleźć pewne analogie z sytuacjami w przeszłości, w których załamało się to, co oczywiste. Nigdy dotąd jednak pluralizacja znaczeń i wartości nie była doświadczana tak masowo, tzn. przez tak wielu ludzi. Powodu tego zjawiska należy szukać w nowoczesnej technologii: odczucie relatywizmu może też być masowo komunikowane.

Alienujące aspekty nowoczesności natychmiast wywołały nostalgię za przywróceniem świata porządku, znaczenia i solidarności. Można więc powiedzieć, że modernizacja i kontr-modernizacja są zawsze procesami pokrewnymi. Tęsknota za uwolnieniem się od alienacji, którą niesie nowoczesność, może przybrać różne formy. Formą najprostsza jest "reakcjonizm". Wyraża się on teoretycznie w ideologiach, które szukają znaczeń w przeszłości, uważając stan aktualny za degradację. Wyrazem tych ideologii w społeczno-politycznej *praxis* są próby (zwykle donkiszotowskie) przywrócenia struktur, które poprzedzały

nowoczesność. Istnieją jednak także tzw. “postępowe” formy tej tęsknoty za zbawieniem. Teraźniejszość jest również postrzegana jako degradująca i trudna do zniesienia. Odnowy świata poszukuje się jednak nie w przeszłości, ale projektuje się ją w przyszłość. Marksizm jest tu prototypem i trudno zrozumieć jego wielką atrakcyjność, gdy się oderwie go od jego koligacji z kontr-modernistycznymi tęsknotami.

Czy ruch od losu do wyboru jest nieuchronny, pyta autor? W zasadzie nie, co historyczne nie jest nieuchronne. Jednakże, biorąc pod uwagę konieczność bazy technologicznej, aby utrzymać przy życiu ogromną liczbę ludzi zamieszkujących obecnie ziemię, trudno sobie wyobrazić możliwość odwrócenia kierunku tego ruchu. Pluralizm oraz *ipso facto* niestabilność są wbudowane w instytucjonalny porządek, którego ta sytuacja wymaga. Wyjątek stanowi tu nowoczesne państwo totalitarne. Jego podstawowym celem jest restauracja pre-modernistycznego porządku stabilnych znaczeń i trwałej kolektywnej solidarności. Paradoks tkwi jednak w tym, że próbując realizować ten cel, stosuje ono jak najbardziej nowoczesne środki komunikacji masowej i kontroli — środki, które same w sobie, jak i w szczególnym ich użyciu, mają skutek alienujący. Nowoczesny totalitaryzm jest bardzo nowoczesnym i młodym zjawiskiem. Za wcześniej więc, by stwierdzić, czy eksperyment się udał. Nie jest jednak za wcześniej, pisze autor, aby stwierdzić, że jego empiryczny sukces byłby tragedią człowieka, której rozmiar trudno przewidzieć. Z wszystkich możliwych “rozwiązań” problemów nowoczesności nie jest on rozwiązaniem, w którym warto pokładać nadzieję. Odrzucając totalitarną możliwość stworzenia nowego świata losu, trzeba będzie znaleźć inne sposoby radzenia sobie ze światem wyboru, pisze autor.

Heretyczny imperatyw

Z dotychczasowych rozważań wynika więc jasno, że religia nie jest jedyną przestrzenią doświadczenia i myślenia, na którą miało wpływ przejście od losu do wyboru. Według niektórych najbardziej ucierpiała moralność i wszystkie instytucje (szczególnie polityczne), które roszczą sobie prawo do autorytetu moralnego. Nie wyjaśnimy jednak adekwatnie nowoczesnej sytuacji religii dopóty, dopóki nie zrozumiemy jej związku z owym przejściem od losu do wyboru.

Wpływ nowoczesności na religię rozważa się zwykle jako proces sekularyzacji, który można opisać jako proces utraty

autorytetu przez religię zarówno na poziomie instytucji, jak i na poziomie jednostkowej świadomości. Istnieje ścisły związek między sekularyzacją a pluralizacją uwiarygodniających struktur, o której była powyżej mowa. Nie trudno to zrozumieć. Religijny świat życia, tak jak wszelkie inne całościowe interpretacje rzeczywistości, zależą od społecznego poparcia. Im bardziej jednolite i godne zaufania jest to poparcie, tym więcej tych interpretacji rzeczywistości utrwali się w świadomości. Typowe pre-modernistyczne społeczeństwo tworzy warunki, w których religia ma dla jednostki jakość obiektywnej rzeczywistości. Nowoczesne społeczeństwo natomiast podkopuje tę pewność, odbiera jej obiektywność, okradając ją z jej statusu oczywistości, *ipso facto* subiektywizuje religię. Ta zmiana jest bezpośrednio związana z przechodzeniem od losu do wyboru. Pre-modernistyczna jednostka była połączona ze swoimi bogami przez to samo nieublagane przeznaczenie, które zdominowało większość jej egzystencji. Nowoczesny człowiek natomiast staje wobec konieczności wyboru między bogami, których wielość została mu społecznie udostępniona. Tak jak typową kondycją człowieka pre-modernistycznego była religijna pewność, tak dla człowieka nowoczesnego jest nią religijne zwątpienie. Różnica ta nie jest oczywiście absolutna. Istniały pre-modernistyczne jednostki, które walczyły z religijnym zwątpieniem tak jak i dziś istnieją ludzie silnie wierzący. Jest to więc różnica częstości rozkładu. Częstość występowania religijnego zwątpienia w nowoczesnej sytuacji jest jednak tak wielka, że można je nazwać typowym. Mogą istnieć różne przyczyny sekularyzacji, należy jednak podkreślić, pisze autor, że pluralizujący proces sam w sobie ma sekularyzujący skutek.

Angielskie słowo *heresy* (polskie: *herezja*) pochodzi od greckiego czasownika *hairein*, który znaczy *wybierać*. Oryginalnie więc, *heresis* znaczyło po prostu dokonać wyboru. Pochodnym znaczeniem jest “opinia”. W *Nowym Testamencie* słowo to zaczyna mieć specyficzne religijne konotacje i opisuje frakcję lub partię w ramach szerszej wspólnoty religijnej, której skupiającą zasadą jest szczególna religijna opinia. (...) W dalszym rozwoju chrześcijańskich kościelnych instytucji termin ten nabrał bardziej specyficznego teologicznego i prawnego znaczenia. Jego etymologia pozostaje jednak iluminacją.

W chrześcijańskiej wypowiedzi o herezji słowo to ma znaczenie tylko wtedy, gdy przyjmuje się autorytet religijnej tradycji. Tylko w odniesieniu do tego autorytetu można było

zajmować heretyczne stanowisko. Heretyk zaprzeczał temu autorytetowi, odmawiał zaakceptowania tradycji *in toto*. Wybierał pewną część tradycji, konstruując swój własny dewiacyjny pogląd. Można założyć, że taka możliwość herezji zawsze istniała w ludzkich wspólnotach podobnie jak zawsze istnieli rebelianci i innowatorzy. I ci, którzy reprezentują autorytet tradycji, muszą zawsze obawiać się takiej możliwości. Jednakże społeczny kontekst tego zjawiska zmienił się radykalnie wraz z nadejściem nowoczesności. *W pre-modernistycznych sytuacjach istniał świat religijnej pewności, czasami zakłócany przez heretyczne dewiacje. W sytuacji nowoczesnej natomiast istnieje świat religijnego zwątpienia, czasami zakłócany przez mniej lub bardziej przypadkowe konstrukcje religijnego zatwierdzenia.* Można opisać tę zmianę nawet wyraźniej: *dla człowieka pre-modernistycznego herezja jest możliwością — zwykle odległą. Dla człowieka nowoczesnego herezja staje się zwykle koniecznością. Lub też: nowoczesność tworzy nową sytuację, w której znajdowanie i wybieranie staje się imperatywem.*

Dzisiaj, zupełnie nieoczekiwanie, herezja nie jest już dłużej zwalczaniem się na tle autorytatywnej tradycji. Tło stało się niejasne albo w ogóle zniknęło. Dopóki to tło istniało, jednostki miały możliwość *nie* wynajdowywania i *nie* wybierania. Mogły po prostu poddać się oczywistemu, otaczającemu ją ze wszystkich stron *consensusowi* i większość osób tak właśnie czyniła. Obecnie jednak taka możliwość zamglila się lub zniknęła: jak poddać się *consensusowi*, który społecznie nie istnieje? Jakiegokolwiek „zatwierdzenie” najpierw musi wytworzyć *consensus*, chociażby jedynie w jakiejś małej quasi-sekciarskiej wspólnotce. Mówiąc inaczej, jednostka dzisiaj *musi* wyszukiwać i wybierać. A zrobiwszy to raz, nie może o tym zapomnieć. Pozostaje pamięć świadomego konstruowania „wspólnoty zgody” oraz prześladujące poczucie *konstruowalności* tego, co ta wspólnota zatwierdza. W sposób nieunikniony te zatwierdzenia są krucho i ta kruchość jest uświadamiana.

Jako przykład autor rozważa emancypację Żydów. W sytuacji getta byłoby absurdem twierdzić, że jednostka wybiera bycie Żydem. Bycie Żydem znaczyło traktowanie jako oczywistą tej danej jednostce egzystencji, która była stale potwierdzana przez ludzi z jej otoczenia (także nie-Żydów). Teoretycznie istniała możliwość nawrócenia się na chrześcijaństwo, ale nacisk społeczny przeciw temu był tak silny, że taka konwersja rzadko miała w rzeczywistości

miejsce. Oczywiście istniały różne wersje „bycia Żydem”, a nawet istniała możliwość bycia złym Żydem, ale żadna z tych możliwości nie naruszała masywnej subiektywnej i obiektywnej rzeczywistości bycia Żydem. Wraz z emancypacją wszystko się zmieniło. Wiele jednostek mogło teraz planować wyjście poza żydowską wspólnotę. Bycie Żydem stało się nagle wyborem, tak jak wszystko inne. Etniczność (jako czynnik wewnętrzny) i antysemityzm (jako czynnik zewnętrzny) stanowiły czynniki hamujące „wyjście z getta”, ale proces ten i tak posunął się daleko w Centralnej i Zachodniej Europie w XIX wieku, osiągając swój rozkwit w XX wieku w Ameryce. Dzisiaj w dynamicznym, pluralistycznym społeczeństwie amerykańskim niewielu znajdziemy ludzi, dla których bycie Żydem jest faktem oczywistym.

Jednakże ci, którzy popierają ortodoksyjną lub nawet umiarkowaną ortodoksyjną wersję tożsamości żydowskiej, próbują kontynuować definiowanie tej tożsamości jako faktu. Ich problem tkwi w tym, że muszą ją zatwierdzić w obliczu wręcz przeciwnych dowodów empirycznych. Ortodoksi definiują tożsamość żydowską jako przeznaczenie, podczas gdy społeczne doświadczenie jednostki ujawnia, że jest ona ciągłym wyborem. Ta rozbieżność definicji i doświadczenia jest u rdzenia każdej ortodoksji w nowoczesnym świecie. Przypadek Żydów jest jedynie najwyraźniejszym przypadkiem ogólniejszego zjawiska. Ortodoks definiuje siebie jako żyjącego zgodnie z tradycją, a istotą tradycji jest przyjmowanie jej bez zastrzeżeń. Jej oczywistość jest jednak stale kwestionowana przez doświadczenie życia w nowoczesnym społeczeństwie. Ortodoks musi więc przedstawiać sobie jako los to, co zna empirycznie jako wybór. Trudno pogodzić tę sprzeczność. Wyjaśnia ona atrakcyjność ruchów takich jak *Lubavitcher Hassidism*, który buduje sztuczną *shtetl* dla swoich zwolenników. Różnica między nią a prawdziwą *shtetl* jest prosta. Aby pozbyć się swojego rzekomego żydowskiego przeznaczenia wystarczy wyjść i „wsiaść do metra”. Na zewnątrz czeka królestwo stylów życia, tożsamości, preferencji religijnych, które dają amerykański pluralizm. Trudno sobie wyobrazić, aby ten fakt empiryczny mógł być wyparty ze świadomości osoby wychowanej w Ameryce, nawet jeżeli jej nawrócenie się na neo-tradycyjną egzystencję jest wyjątkowo żarliwe. W konsekwencji, taka neo-tradycyjna egzystencja jest bardzo krucho i całkowicie obca prawdziwej, tradycyjnej wspólnotce.

Sens dziwnego amerykańskiego wyrażenia *religijne preferencje* staje się coraz wyraźniejszy, pisze autor. Zawiera się w nim cały kryzys, w którym pluralizm zanurzył religię. Wskazuje ono na wbudowanie stanu dysonansu poznawczego oraz na heretyczny imperatyw leżący u korzeni zjawiska nowoczesności.

Podsumowując: nowoczesność zwielokrotnia wybory i równocześnie redukuje zasięg tego, co jest doświadczane jako przeznaczenie. W dziedzinie religii (podobnie jak w innych dziedzinach ludzkiego życia i myślenia) oznacza to, że nowoczesna jednostka staje w obliczu nie tyle możliwości, co konieczności dokonywania wyborów zgodnie ze swoimi przekonaniem. Ten właśnie fakt konstytuuje heretyczny imperatyw we współczesnej sytuacji. W ten sposób herezja, dawniej zajęcie typów marginesowych i ekscentrycznych, stała się zjawiskiem ogólniejszym. Herezja została uniwersalizowana.

(...) Nowoczesność stawia wszystkie religie wobec konieczności podjęcia wysiłku rozumienia samych siebie i ma wpływ na stosunki między religiami. (...)

Problemy do dyskusji

1. Umieszczenie jednostki w nowoczesnej sytuacji a relatywizm: charakterystyka ogólna.
2. Co to jest świat losu?
3. "Zwielokrotnianie" jako mechanizm nowoczesności, który rozbija świat życia.
4. Zdefiniuj świat wyboru.
5. Mnożenie uwiarygodniających struktur przez nowoczesność.
6. Nowoczesny kryzys wierzeń i jego mechanizm: załamanie się społecznie zdefiniowanego uniwersum.
7. Wyzwolenie i alienacja, modernizacja i kontrmodernizacja jako trwałe zjawiska nowoczesności.
8. Wpływ przejścia od losu do wyboru na religię: utrata wiarygodności przez religię.

2. Religia: doświadczenie, tradycja, refleksja w ujęciu Petera L. Bergera²⁹⁶

Gdy zewnętrzny (tzn. społecznie dostępny) autorytet tradycji słabnie, jednostka jest zmuszona do bycia bardziej refleksyjną, do pytania samej siebie o to, co naprawdę wie, a co jedynie wydawało jej się, że wie wówczas, gdy tradycja była silniejsza. Taka refleksja nieuchronnie zmusza jednostkę do zwrócenia się ku własnemu doświadczeniu. Człowiek jest zwierzęciem empirycznym (lub, jeśli ktoś woli, *anima naturaliter scientifica*) do tego stopnia, że zawsze uważa swoje własne doświadczenie za najbardziej przekonujący dowód tego, że coś jest realne. Załóżmy, że pewna jednostka wierzy w X. Dopóki wszyscy ludzie wokół niej nieprzerwanie stwierdzają to samo X, dopóty jej wierzenie jest bez trudu i spontanicznie "niesione" przez ten społeczny *consensus*. Przestaje to być jednak możliwe, gdy *consensus* dezintegruje się, gdy na scenie pojawiają się współzawodniczący ze sobą "ekspersi od rzeczywistości". Wcześniej, czy później jednostka zapyta samą siebie: czy ja naprawdę wierzę w X? Czy jest możliwe, aby X było zawsze złudzeniem? I w końcu pada pytanie: Jakie było moje własne doświadczenie z X?

Ta poznawcza dynamika odnosi się praktycznie do każdego przekonania, które wykracza poza bezpośrednią samo-oczywistość bólu zębów, pisze autor. Przenika ona ze szczególną ostrością do przestrzeni wierzeń religijnych. Poprzez tę dynamikę poznawczą nowoczesność wbudowała w religię permanentny kryzys. Nowoczesna sytuacja, osłabiając władzę tradycji religijnej nad świadomością jednostek, musi nieuchronnie prowadzić do bardziej świadomej refleksji nad charakterem i empirycznym statusem doświadczenia religijnego. I tak się faktycznie stało — najpierw na zachodniej kulturowej matrycy nowoczesności (ze szczególną zjadliwością w protestantyzmie, który z całą swoją religijną złożonością ma najbardziej intymny związek z nowoczesnością), a następnie rozszerzyło się na cały świat. Twierdzenie, że osłabienie tradycji *musi* prowadzić do

²⁹⁶ Napisane na podstawie: Peter L. Berger, *The Heretical Imperative*, op. cit., rozdział II, *Religion: Experience, Tradition, Reflection*

powrotu do doświadczenia nie jest więc tezą abstrakcyjną. Opisuje ono to, co się faktycznie wydarza.

Termin “doświadczenie” wymaga wyjaśnienia. O *czyje* doświadczenie tu chodzi? Co jest tu doświadczone? Celem tego rozdziału, pisze autor, jest właśnie wyjaśnienie tych kwestii.

Autor proponuje odróżnić od pozostałych te jednostki, które Max Weber nazywał “religijnymi wirtuozami”. Istnieją bowiem pewne jednostki (np. mistycy itp.), którzy twierdzą, że bezpośrednio i osobiście doświadczyli rzeczywistości religijnej. Można powiedzieć, że dla nich wiara religijna *jest* tak bezpośrednio samo–oczywista jak ból zębów. Mogą faktycznie rozmyślać nad swoim własnym doświadczeniem i niektórzy z wielkich mistyków przekształcają się w wielkich myślicieli. Rozmyślają jednak nie tyle nad *rzeczywistością* swoich doświadczeń religijnych, co raczej nad *stosunkiem* tych doświadczeń do wszystkiego innego (łącznie z tradycją, jeżeli jest ona składnikiem ich społecznego otoczenia). Pozostali ludzie znajdują się w bardziej skomplikowanej sytuacji. Ci, którzy nie są “religijnymi wirtuozami” i mają co najwyżej przelotne i aluzyjne doświadczenia w tej przestrzeni, opierają swoją wiarę religijną na tradycji, w której pośredniczy społeczeństwo. Ma to też swoje pozytywne. Nie mając tego rodzaju doświadczeń, które prowadzą do niezaprzeczonego przekonania o rzeczywistości świata nadprzyrodzonego, mogą patrzeć trzeźwo na dowody dostarczane przez tych, którzy twierdzą, że mieli takie doświadczenie. Mają nad nami tę samą przewagę, co dentysta nad pacjentem w swoim konsekwentnym badaniu zjawiska “ból zębów”.

Autor zakłada, że jego rozważania należą do tej drugiej kategorii. Tzn. zakłada, że ani on sam, ani czytelnik nie mieli tego typu doświadczeń religijnych, które dają niezaprzeczone poczucie ich realności. (Można dodać, że gdyby czytelnik lub autor mieli takie doświadczenia, argumentowanie byłoby niemożliwe lub niepotrzebne). Refleksję jednostki w sytuacji przyjętej przez autora można przedstawić w następujący sposób: “Nie widziałem dotychczas bogów. Bogowie do mnie nie przemawiali i nigdy nie doświadczyłem boskości wewnątrz siebie. Muszę więc rozpocząć swoje myślenie o religii od uznania, że wspomniany fakt wyklucza wszelkie potwierdzenia o charakterze niekwestionowanym, absolutnie realnym i absolutnie pewnym. Znam oczywiście pewne znaki i posiadam pewien wgląd w bogów we własnym doświadczeniu, zastanowię się nad nimi, aby zobaczyć, jaka

jest ich wartość dowodowa. Moje myślenie o religii jest oczywiście także pod wpływem tradycji, które dominują w moim społecznym mikrokosmosie. Co więcej, szczególnie sposób przeżywania jest zapośredniczony przez tradycję. Np. pewne znaki bogów pojawiły się w trakcie mojego uczestnictwa w rytuałach mojej własnej tradycji lub nawet innych tradycji, które napotkałem w trakcie mojego życia. Zastanawiając się nad religią, potraktuję jako możliwy dowód tradycyjne potwierdzenia i doświadczenia z nimi związane. Co więcej, mam do dyspozycji wyjaśnienia i sprawozdania tych, którzy twierdzili, że widzieli bogów, że bogowie się do nich zwracali lub mieli bezpośrednie doświadczenie boskości. Te wyjaśnienia i sprawozdania także stanowią możliwy dowód. Rozpoznając moją sytuację braku pewności, jestem zmuszony do sceptycyzmu i selektywności w mojej pracy z tymi dowodami. Przyjmując tę postawę, muszę być otwarty na możliwość, że moje poszukiwania zakończą się taką samą niepewnością z jaką je rozpoczęłam, lub że nagle osiągnę pewność”.

Taka postawa nie ogranicza się oczywiście jedynie do czasów obecnych, choć w naszych czasach jest ona szczególnie odpowiednia. Należy tutaj podkreślić jeszcze coś innego, pisze autor. Dla nowoczesnej sytuacji unikalna jest *całkowita dostępność* wyżej wspomnianych wyjaśnień i raportów dotyczących różnych postaci religijnych doświadczeń doznawanych przez rodzaj ludzki. Tak jest przynajmniej w Ameryce. (...)

Celem autora jest zbadanie, czy w tej sytuacji niepewności możliwe są zdecydowane potwierdzenia religijne, czyli twierdzenia o świecie, które w sposób przekonywujący używają sformułowania “ja wierzę”. Autor zamierza dowieść, że heretyczny imperatyw może przekształcić się z przeszkody w lekarstwo zarówno dla wiary religijnej, jak i refleksji nad nią. Ów zamiar autora sam w sobie jest aktem zastanawiania się: swą książkę autor widzi jako argumentowanie, a nie ćwiczenie w religijnym myśleniu, wyznanie czegoś lub przepis na doświadczenie religijne. Najważniejsze jest to, aby pamiętać, że religia nie sprowadza się do refleksji i teoretyzowania. Istotą zjawiska religijnego jest pre-refleksyjne, pre-teoretyczne doświadczenie. Autor proponuje więc przyjrzeć się bliżej temu doświadczeniu.

Wiele rzeczywistości

Gdy badamy zjawisko religijne z opisaną wyżej empiryczną postawą, wówczas przynajmniej na początku

wyda się ono nam *ludzkim* zjawiskiem. Tzn., że jeżeli intencją jest zlokalizowanie tego, co w ramach szerszego spektrum ludzkich doświadczeń jest potocznie nazywane doświadczeniem religijnym to, co najmniej w okresie badań wszelkie pozaludzkie wyjaśnienia tego zjawiska powinny być wzięte w nawias lub zawieszono. Ten typ badań nie oznacza jednak, że pozaludzkie wyjaśnienia zostają odrzucone *a priori*, lub że badacz deklaruje swój ateizm, lecz że chwilowo akceptuje granice tego typu badania. Wszystko to sprowadza się do stwierdzenia, że używamy tu metody badawczej należącej do fenomenologii religii. Termin “fenomenologia” będziemy rozumieć w sposób bardzo prosty, pisze autor. Opisuje on metodę badania zjawisk tak jak przejawiają się one w ludzkim doświadczeniu bez natychmiastowego stawiania pytania o to, jaki jest ich ostateczny status w rzeczywistości²⁹⁷.

Rzeczywistość nie jest doświadczana jako jednolita całość. Ludzie doświadczają jej jako złożonej ze sfer lub warstw o wyraźnie odmiennych właściwościach. Alfred Schutz mówi w tym przypadku o doświadczeniu wielu rzeczywistości.²⁹⁸ Np. jednostka doświadczająca jednej sfery rzeczywistości w czasie snu i zupełnie innej, gdy się obudzi. W innym przypadku istnieje sfera rzeczywistości, w którą wchodzi się dzięki intensywnemu przeżyciu estetycznemu (zatraciwszy się np. w słuchaniu muzyki) i jest ona całkowicie odmienna od rzeczywistości zwykłych, codziennych działań. Istnieje jednak rzeczywistość, która ma w naszej świadomości charakter uprzywilejowany i jest nią właśnie owa rzeczywistość “bycia obudzonym” w zwykłym, codziennym życiu. Znaczy to, że rzeczywistość ta jest doświadczana jako *bardziej rzeczywista* i przez *dłuższy czas* w porównaniu z innymi doświadczanymi rzeczywistościami (takimi jak rzeczywistość marzeń, czy zatracenia się w muzyce). Schutz nazywa ją *rzeczywistością najważniejszą*. Inne rzeczywistości widziane z tego punktu widzenia zdają się stanowić pewien rodzaj enklawy, do której świadomość ucieka i z której wraca do “prawdziwego świata”

²⁹⁷ Swoje fenomenologiczne podejście do religii autor rozwinął pod wpływem Rudolfa Otto, Gerardusa van der Leeuwa, i Mircea Eliade'go. Autor odwołuje czytelnika zainteresowanego ogólną charakterystyką tego podejścia do: Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, London, George Allen & Unwin, 1938. Autor odwołuje też czytelnika do artykułu, który napisał z Hansfriedem Kellnerem pt. *On the Conceptualization of the Supernatural and the Sacred*, w: *Dialog*, Winter 1978.

²⁹⁸ Alfred Schutz, *On Multiple Realities*, w: *Collected Papers*, The Hague: Nijhoff, 1962

codziennego życia. Schutz nazywa te inne rzeczywistości “ograniczonymi prowincjami znaczeń” lub używa terminu Williama Jamesa i nazywa je “sub-universami”.

Najważniejsza rzeczywistość jest więc tą rzeczywistością, której dana osoba doświadczająca wówczas, gdy nie śpi i gdy jest zaangażowana w działania, które zwykle identyfikuje jako zwykle, codzienne życie. Jest to zwykle ta rzeczywistość, którą podzielimy z innymi ludźmi. Jednostka zamieszkuje ją z wieloma innymi istotami ludzkimi, które ciągle potwierdzają jej istnienie i jej główne cechy. To społeczne potwierdzenie nadaje jej właśnie ów status “bycia najważniejszą” w świadomości. Powtarzając użyte poprzednio wyrażenie, możemy stwierdzić, pisze autor, że jest to rzeczywistość, która ma najsilniejszą uwiarygodniającą strukturę (w porównaniu np. z rzeczywistością marzeń, czy też z rzeczywistością muzyczną).

To, co zostało wyżej powiedziane, podkreśla autor, nie stanowi zawyżonych rozważań teoretycznych, lecz jest jedynie egzemplifikację potocznego doświadczenia. Przypuśćmy, że pewna osoba zasnęła podczas pracy i miała bardzo realistyczny sen. Rzeczywistość tego snu zblednie, gdy tylko osoba ta obudzi się i stanie się świadoma, że czasowo opuściła ziemską rzeczywistość życia codziennego. Ziemską rzeczywistość pozostaje jednak punktem wyjścia i orientacji i powrót do niej potocznie określa się właśnie jako “powrót do rzeczywistości”, który jest powrotem do rzeczywistości najważniejszej. Z punktu widzenia tej najważniejszej rzeczywistości, inne rzeczywistości są doświadczane jako obce sfery, enklawy, lub “dziury” w niej. Nie formułujemy tutaj, podkreśla autor, teoretycznych twierdzeń o ostatecznej konstytucji bytu. Kto wie, czy owa ziemską rzeczywistość nie okaże się ostatecznie złudzeniem. Obecnie jednak jest ona doświadczana przez większość czasu w ów specyficzny wyżej opisany sposób i (używając innego terminu Jamesa) z najsilniejszym akcentem rzeczywistości.

Głównym paradoksem najważniejszej rzeczywistości jest jej bycie *równocześnie* masywnie rzeczywistą (*realissimum*) i ekstremalnie niepewną. Jej masywna rzeczywistość wynika z masywnego charakteru społecznego potwierdzenia (praktycznie każdy, kogo jednostka spotyka, podziela ją), a jej niepewność wynika z faktu, że owe procesy społecznego potwierdzenia są w swej istocie kruche i z łatwością mogą się załamać, chociażby np. przez zapadnięcie w sen. Schutz opisuje to mówiąc, że akcent należy do rzeczywistości zwykłego, codziennego życia “aż do następnego szumu”.

Rzeczywistość najważniejsza ulega więc łatwo perforacji. Gdy tylko to się zdarzy, rzeczywistość ta natychmiast relatywizuje się i jednostka przechodzi do zupełnie innego świata, który jest dokładnie taki, jak go jednostka opisuje.

Przez większość czasu jednostka jest więc świadoma, że jest umieszczona w masywnie realnym świecie zwykłego, codziennego życia, razem z innymi istotami ludzkimi, które zna (tych kilku ekscentryków, których również zna, nie potrafią zakłócić tej świadomości). Jednostka doświadcza jednak również załamań tej ziemskiej rzeczywistości. Załamania te są doświadczane jako ograniczenia lub granice najważniejszej rzeczywistości. Załamania te mają różny charakter: niektóre wynikają z fizjologii, jak np. sen, stany graniczne między snem a jawą, intensywne doznania fizyczne (jak ból lub rozkosz), halucynacje (wywołane np. przez narkotyki). Najważniejsza rzeczywistość załamuje się także w doświadczeniach, które nie mają bazy fizjologicznej, np. w wyniku analiz teoretycznych (gdy świat rozpuszcza się w abstrakcjach fizyki teoretycznej lub czystej matematyki), doświadczeń estetycznych lub doświadczenia komizmu. Jednostka doświadczająca takiego załamania się rzeczywistości stwierdza nagle, że znalazła się poza ziemskim światem, który aktualnie wydaje jej się błędny, absurdalny, fałszywy. Akcent realności w tym świecie nagle osłabia się lub znika. Wszystkie takie doświadczenia załamania się rzeczywistości są w swym charakterze ekstazy, gdyż dosłownie *ekstasis* znaczy "bycie umieszczonym poza" zwyczajnym światem. Taką ekstazyką własność ma zarówno sen, jak i sub-uniwersum żartu i wszystkie inne doświadczenia takie jak "zatrącenie się" w muzyce Mozarta, czy w abstrakcjach teorii kwantów.

Gdy patrzymy na to ekstazyczne załamanie się od wewnątrz, widzimy, że zwykły świat nie tylko się zrelatywizował, ale jeszcze nabrał własności dotychczas nie dostrzeganych. Najlepiej oddaje to niemieckie słowo *Doppelbödigkeit*. Słowo to wywodzi się z teatru i dosłownie znaczy "posiadanie podwójnej podłogi". Zwykły świat, dotychczas postrzegany jako masywny i zwarty, zdaje się nagle być ledwo posklejany tak jak scena zrobiona z tektury, pełen dziur, łatwo rozpadający się w *nierzeczywistość*. Co więcej, poprzez dziury w materii tego świata widać *inną rzeczywistość*. Jednostka obecnie rozumie, że ta inna rzeczywistość była tam cały czas — na "drugiej podłodze" — tak jak jest tam teraz. Mówiąc inaczej, doświadczenie *Doppelbödigkeit* nie tylko odsłania nową rzeczywistość, ale

rzuca nowe światło na znaną rzeczywistość, której się codziennie doświadczało.²⁹⁹

Można doświadczać załamania się rzeczywistości w różnym stopniu. Istnieją łagodne wstrząsy rzeczywistości powszedniego świata, które łatwo od siebie odsunąć, mówiąc "To tylko zły sen", lub "tylko tak odczuwam, bo mnie bołą zęby", lub "rozumiem, żartowałeś". Istnieją jednak także poważne wstrząsy rzeczywistością najważniejszą z takimi konsekwencjami dla świadomości, które nie znikają mimo powrotu do świata zwykłego, codziennego życia. "Nie potrafię zapomnieć, co się stało ze światem, gdy zażyłem LSD". Co więcej, istnieje wiele dróg prowadzących do owego doświadczenia załamania się rzeczywistości. Wspólne dla tych doświadczeń jest to, że otwierają one inne rzeczywistości, które dosłownie znajdują się "poza tym światem", tzn. poza światem zwykłej, codziennej egzystencji. W zasadzie każdą taką "inną rzeczywistość" można opisać, chociaż opis ten zakłóca fakt, że język ma swe korzenie w ziemskim doświadczeniu. Właśnie dlatego "trudno rozmawiać" o wszystkich "innych rzeczywistościach" jak ból zęba, czy muzyka Mozarta i faktycznie nie można o nich rozmawiać z kimś, kto nie miał podobnego doświadczenia.

Religia jako doświadczenie

Żadne z dotychczas przedstawianych doświadczeń załamania się rzeczywistości nie może być potocznie nazwane doświadczeniem religijnym. Autor pomijał je dotychczas celowo, aby móc obecnie rozważyć je w szerszym kontekście doświadczeń ludzkich. Używając języka empirycznego, możemy powiedzieć, że potocznie przy pomocy słowa "religijny" określa się szereg postaw, wierzeń, działań w obliczu dwóch rodzajów doświadczenia — doświadczenia nadprzyrodzonego i doświadczenia świętości. Autor chce obecnie spróbować opisać bliżej charakter tych dwóch doświadczeń.

Doświadczenie nadprzyrodzonego jest doświadczeniem "innej rzeczywistości", a więc specyficznym doświadczeniem opisywanego wyżej typu. Z punktu widzenia codziennej rzeczywistości ma ono oczywiście jakość "ograniczonej prowincji znaczenia", z której "wraca się do realności" — czyli wraca się do świata zwykłego, codziennego życia. Zasadniczym aspektem nadprzyrodzonego w porównaniu z

²⁹⁹ Wyrażenie "inne rzeczywistości" pochodzi od Schutza

innymi “ograniczonymi prowincjami znaczeń” jest jej radykalna jakość. Rzeczywistość tego doświadczenia (tzn. świat nadprzyrodzony) jest radykalnie, przyniatająco *odmienna*. Spotyka się tu cały świat, który jest sprzeczny ze światem ziemskiego doświadczenia. Co więcej, gdy przyjmiemy perspektywę tego innego świata, świat codziennego doświadczenia wyda się pewnym rodzajem *przedpokoju*. Status enklawy lub “ograniczonej prowincji znaczenia” radykalnie przemieszcza się: nadprzyrodzone przestaje być enklawą wewnątrz codziennego świata, gdyż nadprzyrodzone “nawiedza”, owija zwykły świat. Wylania się obecnie przekonanie, że owa inna rzeczywistość otwarta przez doświadczenie jest prawdziwym *realissimum*, rzeczywistością ostateczną, w porównaniu z którą codzienna rzeczywistość błędnie.

Podkreślił raz jeszcze, pisze autor, że doświadczenie nadprzyrodzonego otwiera widok na zwarty i spójny świat. Ten inny świat jest postrzegany jako będący tam zawsze, chociaż dotychczas nie dostrzegany i narzuca się on świadomości jako niezaprzeczalna rzeczywistość, jako siła zobowiązująca do wejście weń. Świat nadprzyrodzonego jest postrzegany jako będący “tam na zewnątrz” i posiadający nieodpartą realność niezależną od niczyjej woli i właśnie ten masywny, obiektywny charakter odbiera status realności staremu, codziennemu światu.

Radykalna jakość doświadczenia nadprzyrodzonego wyraża się dalej w jego wewnętrznej organizacji. Istnieje poczucie zadziwiającego i całkowicie pewnego wglądu. Wizerunek nagłego przejścia z ciemności w jasność powtarza się w opisach tego doświadczenia. W doświadczeniu tym kategorii codziennej egzystencji, szczególnie kategorii czasu i przestrzeni ulegają przekształceniu. Powtarza się rozumienie nadprzyrodzonego jako *bytu* umieszczonego w innym wymiarze przestrzennym i czasowym. W terminach symboli przestrzennych jest ono umieszczone “tam powyżej” w porównaniu z “tu poniżej” ziemskiej egzystencji. W języku symbolów czasowych mieści się ono w odmiennym czasie (np. w języku biblijnym mieści się gdzieś między “tą wiecznością” i “wiecznością, która nadejdzie”). Obydwie formy symbolicznej ekspresji wskazują na to samo zasadnicze doświadczenie, w którym kategorii codziennej rzeczywistości zostają radykalnie zakwestionowane, obalone, *aufgehoben*.

Doświadczenie nadprzyrodzonego przekształca również widzenie siebie i innych. Wewnątrz tego doświadczenia widzimy siebie w radykalnie nowy i w domniemaniu

ostateczny sposób, odkrywając tajemnicę “prawdziwego ja”. Nieuchronnie implikuje to także zmianę w postrzeganiu innych ludzi i związków z nimi. Często zawiera w sobie intensywne zjednoczenie lub miłość. W końcu doświadczenie to często (choć nie zawsze) pociąga ze sobą spotkanie z innymi bytami, niedostępnymi w codziennej rzeczywistości. Mogą to być “prawdziwe jaźnie” innych istot ludzkich lub zwierząt, “dusze” zmarłych, czy też byty nadprzyrodzone, które nie mają swych wcieleń w codziennej rzeczywistości. Inaczej mówiąc, ów inny świat ujawniony w doświadczeniu nadprzyrodzonego jest światem *zamieszkałym* i spotkanie z jego “mieszkańcami” stanowi ważny aspekt tego doświadczenia.

Historię religii należy więc potraktować jako główne źródło opisów doświadczeń nadprzyrodzonego. Należy jednak podkreślić, że doświadczenie to *nie* jest tożsame ze zjawiskiem religii lub z tzw. mistycyzmem. Konieczne są w tu pewne wyjaśnienia definicyjne. Religię można roboczo zdefiniować jako ludzkie nastawienie, które wyobraża sobie kosmos (łącznie z nadprzyrodzonym) jako święty porządek.³⁰⁰ Można by oczywiście dużo napisać na temat każdego z tych komponentów, pisze autor, ale w tym miejscu chce on jedynie podkreślić fakt, że w wyżej przedstawionej definicji kategoria świętości jest punktem centralnym — aż do tego stopnia, że religię można by zdefiniować najprościej, jako ludzką postawę w obliczu świętości. Kategoria świętości jednak nie musi wywodzić się z nadprzyrodzonego. Istoty ludzkie przyjmują postawy, które można by określić jako religijne (np. w rytuałach, reakcjach emocjonalnych, przekonaniach poznawczych) w stosunku do całkowicie ziemskich istnień uważanych za święte, np. w stosunku do różnych społecznych bytów, takich jak klan, naród itp. I odwrotnie, człowiek może doświadczać nadprzyrodzonego, przyjmując zdecydowanie niereligijną postawę, tzn. bardziej w trybie *profanum* niż *sacrum*, jak to ma miejsce w przypadku czarodzieja, czy obecnie w przypadku badaczy parapsychologii.

³⁰⁰ W powyższej definicji, pisze autor, kluczowe jest sformułowanie “ludzkie nastawienie” (które w dalszej części tekstu autora zostanie utożsamione z tzw. opcją indukcyjną). Religia jest tu widziana w ramach empirycznego układu odniesienia, gdzie wydaje się ona zjawiskiem *ludzkim*. W ramach innego układu odniesienia to, co wydawało się ludzkie może być widziane jako reakcja na poza-ludzką rzeczywistość. Położenie w powyższej definicji religii nacisku na kosmos autor wywodzi z tradycji Eliade'go. Terminu “święty” autor używa w sensie podobnym jak Otto, chociaż zmodyfikowanym przez przeciwstawienie go “nadprzyrodzonemu”.

Nadprzyrodzone i święte są zjawiskami pokrewnymi i historycznie można przyjąć, że święte ma swe korzenie w nadprzyrodzonym. Ważne jest jednak to, by analitycznie rozróżnić te dwa zjawiska. Jednym ze sposobów myślenia o ich związku jest traktowanie nadprzyrodzonego i świętego jako dwóch, częściowo pokrywających się, ale nie zbiegających się całkowicie sfer doświadczenia człowieka.

Mistycyzm jest ważnym źródłem wyjaśnień doświadczenia nadprzyrodzoności — lecz nie jest to źródło jedyne. Mistycyzm można zdefiniować jako ścieżkę ku nadprzyrodzonemu poprzez zanurzenie się w domniemanych „głębiach” własnej świadomości. Mówiąc inaczej, mistyk spotyka nadprzyrodzone wewnątrz samego siebie, jako rzeczywistość, która zbiega się z najbardziej wewnętrznymi zakamarkami jego własnego ja. Istnieją jednak także zupełnie inne doświadczenia nadprzyrodzonego, w których nadprzyrodzone znajduje się na zewnątrz i może być nawet przeciwstawne jaźni lub świadomości jednostki. Warto zauważyć, że w tradycji wywodzącej się z Biblii mistycyzm był zawsze zjawiskiem marginesowym. Chociaż pojawiały się tam wybuchy mistycyzmu, to jednak judaizm, chrześcijaństwo, islam są w swej istocie religiami niemistycznymi, w ramach których jednostka spotyka się ze świętością poza sobą a nie wewnątrz siebie. Istnieją również formy mistycyzmu, które nie wymagają nastawienia religijnego. Mistycyzm jest więc zjawiskiem, które może współwystępować, ale nie jest tożsame z doświadczeniem świętości.

Klasyczny opis doświadczenia świętości pochodzi od Rudolfa Otto i nie będziemy się nim bliżej zajmować, pisze autor. Zwróćmy jednak uwagę na jego dwie centralne i w jakimś sensie paradoksalne cechy: świętość jest doświadczana jako byt krańcowo odmienny (*totaliter aliter*) i równocześnie jako byt o ogromnym i zbawiennym znaczeniu dla istot ludzkich. Właściwe dla tego doświadczenia są zarówno „pozaludzka” odmienność świętości, jak i jej ludzka ważność. Te dwie cechy są jednak ze sobą nieuchronnie sprzeczne. Sprzeczność ta prawdopodobnie leży u podłoża tego, co Otto nazywa *mysterium oczarowania* świętością, które prowadzi do dziwnej ambiwalencji w nastawieniu religijnym — ambiwalencji zbliżania się i uciekania, bycia przywiązaniem do świętości i chęci uniknięcia jej. Świętość widziana z punktu widzenia jednostki jest czymś zasadniczo od jednostki odmiennym, ale równocześnie potwierdza samo centrum jej bycia i integruje ją z porządkiem kosmosu.

Mistycyzm jest najbardziej radykalnym rozwiązaniem tej ambiwalencji, gdyż zostaje ona zaprzeczona w stwierdzeniu ostatecznego połączenia między jaźnią a kosmosem. Osiągnięcie tego rozwiązania nie jest jednak sprawą łatwą, jak to pokazuje literatura o mistycyzmie.

W podsumowaniu autor pisze: zarówno nadprzyrodzone jak i święte są doświadczeniami specyficznymi ludzkimi, które można opisać (o tyle, o ile pozwala na to język) i przeciwstawić doświadczeniu innego rodzaju, którym jest doświadczenie zwykłego, codziennego życia. Istotne dla doświadczeń nadprzyrodzonego i świętego jest załamanie się ziemskiej rzeczywistości i przejście do odmiennych rzeczywistości, do których doświadczenia te dostarczyły wejścia. Przy bliższym badaniu wydaje się, że doświadczenie nadprzyrodzoności ma charakter bardziej podstawowy. Świętość manifestowała się pierwotnie wewnątrz rzeczywistości nadprzyrodzonego. Jednakże nawet wtedy, gdy świętość oderwie się od swej pierwotnej nadprzyrodzonej matrycy, coś więcej niż jej śladowe echo zdaje się pozostawać. Nawet człowiek nowoczesny, „wymancypowany” z nadprzyrodzoności potrafi stać w trwodze w obliczu ziemskich bytów traktowanych jako święte (takich jak naród, rewolucja, czy też nauka) tak, że rzeczywistość życia codziennego zdaje się załamywać.

Religia jako tradycja

Rdzeniem zjawiska religii, podkreśla raz jeszcze autor, jest więc zbiór bardzo specyficznych doświadczeń. Łącząc nadprzyrodzone i święte pod nazwą „religijnego doświadczenia”, należy stwierdzić, że właśnie z tego doświadczenia religie się oryginalnie wywodzą. Doświadczenie religijne nie jest powszechne i nie rozkłada się równo między ludźmi. Co więcej, nawet ci, którzy mieli takie doświadczenia, łącznie z towarzyszącym im odczuciem wszechogarniającej pewności, mają kłopot z utrzymaniem wiary w jego subiektywną realność w ciągu dłuższego czasu. Doświadczenie religijne zostaje więc zmaterializowane w tradycji, za pośrednictwem której dociera do tych, którzy nie mieli go sami. W tradycji zostaje ono zinstytucjonalizowane zarówno dla tych, co je mieli, jak i dla tych, którzy go nie mieli.

Zmaterializowanie doświadczeń ludzkich w postaci tradycji i instytucji nie jest charakterystyczne tylko dla religii. Wręcz przeciwnie, jest ogólną cechą ludzkiej egzystencji, bez której niemożliwe byłoby życie społeczne. Specyficzny

charakter doświadczenia religijnego rodzi jednak szereg problemów. Najważniejszy jest tu fakt jego pochodzenia, tzn. że doświadczenie religijne robi wyłom w rzeczywistości codziennego życia, podczas gdy tradycje i instytucje są strukturami *wewnątrz* rzeczywistości codziennego życia. Owo tłumaczenie doświadczonych treści “z jednej rzeczywistości na drugą” nieuchronnie prowadzi do przekręceń. Tłumacz “zajakuje się” lub parafrazuje, pewne rzeczy pomija, a inne dodaje. Jego dylemat podobny jest do dylematu poety wśród biurokratów, lub do dylematu kogoś, kto chce mówić o miłości na spotkaniu biznesmenów. Problem utrzymuje się nawet wtedy, gdy tłumacz nie ma innego motywu poza chęcią opowiedzenia o swoim doświadczeniu tym, którzy go nie mieli. W tym przypadku pojawiają się również ukryte motywy specjalnego rodzaju, tj. motywy tych, którzy nabyli prawo do badań nad wiarygodnością i autorytetem tradycji, która materializuje to tłumaczenie.

Religijne doświadczenie czerpie swój własny autorytet z majestatu boskiego objawienia lub z przyniatającego wewnętrznego poczucia realności u mistyka. Gdy doświadczenie materializuje się w postaci tradycji, zostaje na nią przeniesiony autorytet religijnego doświadczenia. Sama istota świętości zostaje przeniesiona z tego, co było *wówczas* w innej rzeczywistości doświadczane (tj. z Boga, bogów, czy z jakiś innych nadprzyrodzonych bytów) na to, co jest doświadczane *obecnie* w ziemskiej rzeczywistości codziennego życia. W ten sposób pojawiają się święte rytuały, święte książki, święte instytucje i święci funkcjonariusze instytucji. Niewypowiedziane jest obecnie wypowiadane i to wypowiadane rutynowo. Świętość staje się doświadczeniem nawykowym. Nadprzyrodzoność “zyskuje obywatelstwo”.

Gdy już raz doświadczenie religijne staje się faktem zinstytucjonalizowanym wewnątrz zwykłego społecznego życia, jego wiarygodność jest podtrzymywana przez te same procesy, które podtrzymują wiarygodność wszystkich innych doświadczeń. Są nimi przede wszystkim społeczny *consensus* i kontrola społeczna: doświadczenie jest wiarygodne, gdyż wszyscy tak mówią lub zachowują się tak, jakby tak było i dlatego, że ten, kto mu zaprzecza, doświadcza nieprzyjemności. Konstytuuje to oczywiście zasadnicze przesunięcie w umiejscowieniu tego doświadczenia w świadomości jednostki. (...)

Ten typ rozważań może wydać się zbliżony do radykalnego anty-instytucjonalizmu, zgodnie z którym całe

życie społeczne jest odrzucane jako oszustwo lub fikcja.³⁰¹ Tak jednak nie jest, twierdzi autor. Umieszczenie pozaziemskiej rzeczywistości w rzeczywistości ziemskiej nieuchronnie ją zniekształca, ale jedynie na mocy tego zniekształcenia nawet słabe echo pierwotnego doświadczenia może zostać przechowane wśród monotonna dźwięków codziennego życia. Można sformułować następujące pytanie: *jak zapamiętać nocne głosy aniołów w rzeczowym świetle dziennym codziennego życia?* Cała historia religii dostarcza tu jednoznacznej odpowiedzi: *dzięki włączeniu pamięci do tradycji, która rości sobie prawo do autorytetu społecznego.* Powoduje to oczywiście, że pamięć ta staje się wrażliwa na zmiany takie, jak osłabienie tradycji. Nie ma jednak innego sposobu, aby wgląd w religijne doświadczenie przetrwał w czasie, poza użyciem religijnego języka, który przetrwa te długie okresy ciszy, gdy anioły milczą.

Tradycja religijna wraz z obrastającymi ją instytucjami istnieje jako fakt w zwykłej, codziennej rzeczywistości. Pośredniczy ona w doświadczaniu innej rzeczywistości przez tych, którzy nigdy jej sami nie doświadczyli i tych, którzy jej doświadczyli, ale którym ciągle grozi zapomnienie go. Każda tradycja jest pamięcią zbiorową. Tradycja religijna jest zbiorową pamięcią tych momentów, w których rzeczywistość innego świata przelamała się do najważniejszej rzeczywistości życia codziennego. Tradycja jednak nie tylko pośredniczy w doświadczaniu religijnym, ale również je *oswaja*. Z racji swej natury, doświadczenie religijne jest stałym zagrożeniem dla społecznego porządku i to nie w tym sensie, że zagraża społeczno-politycznemu *status quo*, ale w bardziej podstawowym sensie zagrożenia biznesowi życia. Doświadczenie religijne radykalnie relatywizuje lub wręcz całkowicie dewaluuje codzienne troski ludzkiego życia. Gdy przemawia anioł, biznes życia błędnie aż do nieistotności, lub wręcz przestaje być realny. Gdyby anioł przemawiał cały czas, biznes życia zatrzymałby się prawdopodobnie

³⁰¹ Taki anty-instytucjonalizm, pisze autor, jest charakterystyczny dla nowoczesnego egzystencjalizmu, który przynajmniej w tej sprawie był jedną z odmian religijnego radykalizmu. Autor sam zmierzał w tym kierunku przynajmniej w niektórych swoich pracach, np. w *Invitation to Sociology* (1963). Autor nie odrzuca całkowicie tego, co napisał o społeczeństwie jako “fikeji” i uszczęśliwiających cechach jednostkowej “ekstazy”, itp. Takie widzenie świata ukazuje pewne ważne cechy zinstytucjonalizowanej religii i instytucji w ogóle. Jednakże również wyolbrzymia je i prowadzi do jednostronnego indywidualistycznego (*ipso facto* socjologicznie błędnego) widzenia ludzkiej egzystencji.

całkowicie. Żadne społeczeństwo nie może przetrwać w usztywnionej postawie spotkania z nadprzyrodzonym. Społeczeństwo, aby przetrwać (co dla istot ludzkich oznacza kontynuowanie życia), musi ograniczać to spotkanie, kontrolować je i sprowadzać do określonych warunków. To osvajanie doświadczenia religijnego jest jedną z najbardziej podstawowych, społecznych i psychologicznych funkcji instytucji religijnych. Tradycja religijna jest więc pewnego rodzaju mechanizmem obronnym najważniejszej rzeczywistości, która broni swych granic przed groźbą bycia pokonaną przez najazd nadprzyrodzoneści.

Tradycja religijna trzyma w szachu te “moce wzniosłości”, które w innym przypadku mogłyby pochłonąć całe życie. Inaczej doświadczenie religijne byłoby niebezpieczne. Niebezpieczeństwo to jest zredukowane i rutynizowane dzięki instytucjonalizacji. Rytuał religijny np. wyznacza spotkaniu ze świętością określony czas i miejsce i poddaje je kontroli rozsądnych funkcjonariuszy. Równocześnie, rytuał religijny uwalnia resztę życia od ciężaru konieczności odbywania tych spotkań. Jednostka, dzięki rytuałowi religijnemu, może obecnie zająć się biznesem własnego, codziennego życia, tj. kochaniem się, prowadzeniem wojen, zarabianiem pieniędzy, itp., nie będąc niepokojona przez posłańców z innego świata. Takie widzenie pozwala zrozumieć łacińskie korzenie słowa “religia”, które pochodzi od *relegere* (być ostrożnym). Tradycja religijna to troskliwe zarządzanie w istocie swej niebezpiecznym ludzkim doświadczeniem³⁰². W tym samym procesie osvajania, święte cechy tego doświadczenia mogą przenieść się na byty, które nie są nadprzyrodzone — najpierw na instytucje religijne, potem na inne instytucje, takie jak państwo, naród itp.

Każde ludzkie doświadczenie, aby być przekazane innym i przetrwać w czasie, musi zostać przedstawione w postaci symboli.³⁰³ Doświadczenie religijne nie jest tu wyjątkiem. Jak tylko treść takiego doświadczenia staje się komunikowalna w języku, zostaje ona włączona (lub jeśli ktoś woli, uwięziona) do szczególnej materii symbolizmu, który ma swoją historię oraz społeczne miejsce. I tak np. arabski język Koranu nie spadł z nieba. Wręcz przeciwnie, ma on swoją specyficzną historię, która zdecydowanie ukształtowała jego charakter i jego zdolność symbolizowania doświadczenia. (...) Związek

³⁰² Powyższa interpretacja, pisze autor, jest naszkicowana w M. Webera teorii “rutynizacji charyzmy”, jednakże autor sądzi, że rozszerzył jej zasięg.

³⁰³ Autor odwołuje czytelnika do pracy Schutz'a, op. cit., s. 287

między doświadczeniem religijnym a symbolicznym narzędziem, przy pomocy którego jest ono komunikowane (i materializowane w tradycji) jest dialektyczny — tzn. doświadczenie religijne i symboliczne narzędzie wzajemnie się determinują, podsumowuje autor.

Ów w istocie prosty fakt, gdy raz uchwycono, zapobiega jednostronnym interpretacjom procesu religijnej komunikacji. Z jednej strony, zapobiega pogładowi (ciągle utrzymywanemu przez ortodoksyjnych Muzułmanów), że religijny przekaz może całkowicie opanować materię symbolizmu, w której jest komunikowany. “Dosłowna inspiracja” jest jednak według autora niemożliwa, jeżeli nie z innych powodów, to choćby dlatego, że język tradycji religijnej, jest językiem *ludzkim* — a więc, rezultatem ludzkiej historii i nośnikiem obszernego nagromadzenia ludzkiej pamięci, większość której nie ma wiele wspólnego z religią. Z drugiej strony, te same fakty wykluczają pogląd przeciwny, że doświadczenie religijne nie jest niczym więcej niż odzwierciedleniem tej szczególnej historii. Podsumowując: *religię możemy rozumieć jako ludzką projekcję, ponieważ jest ona komunikowana przy pomocy ludzkich symboli. Jednakże samo komunikowanie jest motywowane przez doświadczenie pozaludzkiej rzeczywistości, która przedarła się do ludzkiego życia.*

Ważną częścią każdej religijnej tradycji jest rozwój refleksji teoretycznej. Może ona przybrać formę wyszukanych teoretycznych budowli lub zostać wcielona w mity, legendach, maksimach. Człowiek jest istotą zastanawiającą się nad własną naturą. Religijna tradycja musi ponadto rozwijać myśl zastanawiającą się nad nią samą z powodu społecznego wymogu legitymizacji: każdej nowej generacji należy wyjaśnić dlaczego rzeczy mają się tak, jak głosi tradycja. Gdy dana tradycja trwa w czasie, wraz z nią rozrasta się ciało mniej lub bardziej autorytatywnych tłumaczeń i interpretacji oryginalnego doświadczenia (bez względu na to, czy zostało ono spisane w świętych księgach, czy też nie). Dla zrozumienia religii niezwykle istotne jest odróżnienie owego agregatu teoretycznej refleksji od oryginalnego doświadczenia, z którego się ona narodziła. Każdy, kto jest zaznajomiony z literaturą religijną wie, że nie jest to łatwe, a czasami wręcz niemożliwe. Jednakże, rozróżnienie między religijnym doświadczeniem i religijną refleksją jest podstawowe. Inaczej pojawi się jeden z dwóch błędów: albo zostanie pominięty nieuchronnie zniekształcający wpływ refleksji, albo badanie religii stanie się historią teorii lub “idei”.

Podsumowując, materializacja religijnego doświadczenia w tradycji i rozwój refleksji teoretycznej nad oryginalnym doświadczeniem religijnym powinny być traktowane zarówno jako nieuchronne, jak i jako nieuchronnie zniekształcające. Jest to słabością, ale równocześnie szansą, gdyż otwiera możliwość powrotu (o tyle, o ile jest to możliwe) do jądra samego doświadczenia religijnego. Powinni o tym szczególnie pamiętać przedstawiciele nowoczesnych, intelektualnych dyscyplin takich jak historia, czy nauki społeczne próbujące zrozumieć religię. Dyscypliny te same w sobie mają silnie relatywizujący wpływ — tradycja jest przez nie rozumiana jako produkt wielu przyczyn historycznych, a teologia jako rezultat tego lub innego konfliktu społeczno-ekonomicznego, itp. W ciągu ostatnich dwustu lat studiów nad religią, zjawisko religijne faktycznie gubi się w tych relatywizacjach. Warto więc przypomnieć, że doświadczenie religijne zawsze towarzyszyło ludzkiej historii. Jak to zostało wyrażone w *Koranie*: „nie ma takiego narodu, którego by apostoł nie ostrzegal”. Poza wszelkimi historycznymi relatywizacjami i ziemską rzeczywistością jako taką ukrywa się owo „rdzenne” doświadczenie, w swych różnych formach, które musi być ostatecznym celem badań w dziedzinie zjawiska religijnego. Celu tego nie można nigdy w pełni zrealizować z powodu natury dowodów empirycznych i z powodu umiejscowienia badacza wewnątrz określonej, społeczno-historycznej rzeczywistości. Do realizacji tego celu możemy się co najwyżej zbliżyć, pisze autor. Nie oznacza to jednak, że nie trzeba próbować.

Jeszcze raz o nowoczesnej sytuacji

Jak mówiliśmy poprzednio, pisze autor, nowoczesna sytuacja nie sprzyja wiarygodności autorytetu religijnego. Nowoczesna sytuacja ze swoim aspektem pluralizmu oraz sekularyzacji wywiera poznawczy nacisk na religijnego myśliciela. Gdy świeckie widzenie świata charakterystyczne dla nowoczesności dominuje w społecznym kontekście religijnego myśliciela, jest on zmuszony do stłumienia lub całkowitego odrzucenia nadprzyrodzonych elementów własnej tradycji. Nie jest on tu sam. Dzieli te naciski z wszystkimi nowoczesnymi ludźmi — intelektualistami lub nieintelektualistami, przywiązanymi lub odrzucającymi tradycję religijną. Nie wiadomo dokładnie, co to oznacza dla doświadczenia religijnego jako takiego, tzn. dla doświadczenia, które poprzedza refleksję nad nim. Można postawić dwie hipotezy, twierdzi autor, że człowiek

nowoczesny nie ma już takich doświadczeń lub przynajmniej zdarzają się one rzadziej niż dotychczas lub że ma je równie często jak zawsze. Dominujące widzenie świata odebrało im jednak ich legitymizację. Ukrywa je lub im zaprzecza (i to zarówno przed sobą samym jak i przed innymi ludźmi). Bez względu na to, którą z tych hipotez uznamy za bardziej prawdopodobną, jest oczywiste, że ani doświadczenia religijne, ani refleksja religijna nie pojawiają się w nowoczesnej sytuacji z tą samą łatwością jak dawniej.

Wobec uniwersalności i znaczenia doświadczenia religijnego we wszystkich poprzednich epokach, jest jasne, że wypieranie go lub zaprzeczanie mu ma katastrofalne skutki. Zostały one znakomicie uchwycone w wypowiedzi Nietzsche'ego o „śmierci Boga” i o tym, że świat, w którym Bóg umarł, staje się zimniejszy. Ten chłód ma koszty psychologiczne i społeczne. Nietzsche pisał: „Jak nam się udało wypić morze? Kto dał nam gumkę, aby wytrzeć horyzont? Co robiliśmy, gdy uwalnialiśmy ziemię od jej słońca? Dokąd ona teraz pójdzie? Dokąd my pójdziemy? Czy poza wszelkie słońca? Czyż nie jest to wieczny upadek? Do przodu, na boki, do tyłu, we wszystkich kierunkach? Czy jest jeszcze powyżej i poniżej? Czyż nie wędrujemy przez nieskończoną nicość? Czyż nie straszy nas pusta przestrzeń? Czyż nie stało się zimniej?”³⁰⁴ Większość nowoczesnych ludzi nie doświadcza tego zaniku boskości równie gwałtownie. Na każdego Nietzsche'go lub Dostojewskiego przypada tysiące mniej lub bardziej dobrze przystosowanych agnostyków, mniej lub bardziej popędzanych przez lęk ateistów.

W rezultacie zaniku (lub zaprzeczenia) doświadczenia religijnego nowoczesny człowiek stał się więc w świecie bardziej samotny. Nowoczesne instytucje i społeczeństwa są również bardziej „samotne” — w tym sensie, że są pozbawione godnej zaufania legitymizacji, której zawsze dostarczały święte symbole wywodzące się z doświadczenia religijnego. W konsekwencji historia sekularyzacji jest również historią zastępowania i wskrzeszania tych świętych symboli. Człowiek nie potrafi być sam w kosmosie ani jako jednostka, ani jako kolektyw i dlatego świętość przenosi się z nadprzyrodzoności na odniesienia ziemskie. (...) (...)

³⁰⁴ Autor cytuje *Die fröhliche Wissenschaft*, Schlechta edition, 1960, II, 127 w swoim własnym tłumaczeniu na angielski.

Trzy opcje dla myślenia religijnego

W pluralistycznej sytuacji myślenie religijne ma trzy opcje, twierdzi autor i nazywa je kolejno opcją dedukcyjną, redukcyjną i indukcyjną. Są one „typami idealnymi” i autor nie zakłada, że jego typologia jest wyczerpująca, tj. obejmuje wszystkie pojawiające się współcześnie teologie. Autor budując swą typologię podał za Maxem Weberem. Typologia jako taka nie istnieje w świecie, lecz zawsze jest konstruktem intelektualnym. Nie można więc jej nigdy znaleźć w formie czystej i zawsze będą istnieć przypadki, które się w niej nie mieszczą. Typologia jest użyteczna o tyle, o ile pomaga w rozróżnieniach między empirycznie dostępnymi przypadkami i w związku z tym w rozumieniu i wyjaśnianiu. Użyteczność typologii można więc oceniać dopiero po jej faktycznym zastosowaniu i przeciwnik typologii powinien odłożyć swą irytację aż do tego momentu, pisze autor.

Opcja dedukcyjna jest próbą przyróżenia tradycji religijnej autorytetu w obliczu nowoczesnej świeckości. Tradycji przywraca się jej status *danej a priori*, umożliwiając dedukowanie z niej religijnych potwierdzeń dla rzeczywistości w taki sam sposób jak w czasach pre-modernistycznych. Istnieją różne sposoby przywracania tradycyjnego autorytetu. Jednakże bez względu na te różnice jednostka wybierająca tę opcję doświadcza, że sama reaguje na rzeczywistość religijną, która jest suwerennie niezależna od relatywizacji w jej własnej społeczno-histerycznej sytuacji. W kontekście chrześcijańskim (podobnie jak w żydowskim, czy muzułmańskim) jednostka raz jeszcze staje wobec majestatycznego autorytetu słów „*Deus dixit*” — Bóg, który przemówił już raz za pośrednictwem świętych ksiąg i współczesnego proklamowania ich przesłania, nie przestaje więc mówić do ludzi współczesnych, w taki sam sposób jak mówił do proroków i posłańców, którym objawił się na początku tej tradycji. Opcja dedukcyjna czerpie korzyść poznawczą z przywrócenia refleksji religijnej jej obiektywnemu kryterium ważności. Główną jej słabością jest trudność utrzymania subiektywnego przekonania o słuszności tej procedury w nowoczesnej sytuacji.

Opcja redukcyjna jest reinterpretacją tradycji w języku nowoczesnej świeckości uważaną za nieodpartą konieczność, aby uczestniczyć w nowoczesnej świadomości. Robi się to oczywiście w różnym stopniu. Np. ten, kto używa metod nowoczesnej historii, sekularyzuje tę tradycję przez

sam ten fakt, ponieważ akademickie narzędzia są produktem nowoczesnej, świeckiej świadomości. Opcja redukcyjna wyróżnia się jednak czymś bardziej radykalnym niż stosowanie tych lub innych nowoczesnych narzędzi intelektualnych. Jest ona zamianą autorytetów: autorytet tradycji zostaje zastąpiony autorytetem nowoczesnej myśli lub świadomości. *Deus dixit* zostaje zastąpione przez równie natarczywe *Homo modernus dixit*. Inaczej mówiąc, nowoczesna świadomość i jej domniemane kategorie stają się jedynymi kryteriami ważności refleksji religijnej. Tym kryteriom nadaje się również obiektywny status o tyle, o ile ci, którzy wybierają tę opcję, są skłonni do zdecydowanych poglądów, co do tego, co jest i co nie jest „dozwolone” dla człowieka nowoczesnego. Wybór tej opcji otwiera program poznawczy, w którym potwierdzenia pochodzące z tradycji są systematycznie tłumaczone na ich „dopuszczalność” w ramach nowoczesnej świeckości. Główną korzyścią tej opcji jest to, że redukuje ona dysonans poznawczy lub przynajmniej zdaje się tak robić. Główna słabość polega na tym, że tradycja wraz z całą swoją religijną treścią gubi się w procesie tłumaczenia na świeckie.

Opcja indukcyjna polega na powrocie do doświadczenia jako podstawy religijnych potwierdzeń — do własnego doświadczenia o ile jest to możliwe oraz do doświadczenia zmaterializowanego w szczególnej dziedzinie tradycji. Dziedzina ta może mieć różny zasięg. Może ograniczać się do własnej tradycji lub rozszerzyć się na tyle, by zawrzeć jak najpełniej dostępny zapis ludzkiej historii religijnej. Tak czy inaczej, indukcja oznacza tutaj, że tradycja religijna jest traktowana jak materialny dowód doświadczenia religijnego i wglądu wynikłego z tego doświadczenia. W opcję tę wbudowana jest rozmyślnie postawa empiryczna, ważąca i oceniająca konstrukcja umysłu — niekoniecznie chłodna i pozbawiona emocji, ale niechętna do narzucania klauzuli na poszukiwanie religijnej prawdy poprzez odwoływanie się do jakiegokolwiek autorytetu — czy to do autorytetu *Deus dixit* tej lub innej tradycji, czy to do autorytetu nowoczesnej myśli lub świadomości. Zaletą tej opcji jest otwartość umysłu i świeżość, która zwykle pochodzi z nieautorytarne go podejścia do pytań o prawdę. Słabość natomiast tkwi w tym, że otwartość umysłu nigdy się nie kończy, co nie pozwala na zaspokojenie wielkiego głodu na pewność religijną. Zastąpienie proklamowania hipotezą jest dla ducha religijnego wielce nieprzyjemne.

Pomimo tej słabości opcji indukcyjnej, autor jest przekonany, że jest to opcja najbardziej obiecująca, jeśli chodzi o sprostanie wyzwaniu rzuconemu religii przez nowoczesną sytuację. Właśnie dlatego autor uważał analizę różnic między doświadczeniem religijnym, religijną tradycją i refleksją religijną za konieczną. Gdyby różnice te nie zostały omówione, nie można by mówić o opcji indukcyjnej. Jeżeli religię potraktuje się jako nic więcej lecz zbiór teoretycznych twierdzeń wówczas relatywizacja religii przez nowoczesność byłaby nieuchronna. W takim przypadku po zastąpieniu jednej uwiarygodniającej struktury przez inną musiałaby nastąpić zmiana autorytetów poznawczych. Mówiąc inaczej, gdy tradycyjny dogmat religijny staje się niewiarygodny, zostaje zastąpiony przez świecką dogmatykę. Rozróżnienia wprowadzone w tym rozdziale, pisze autor, otwierają jednak nową ścieżkę, którą jest poszukiwanie doświadczenia leżącego poza tą lub inną tradycją religijną (tzn. poza zbiorem teoretycznych propozycji wynikłych z refleksji religijnej) jak i u jej podłoża. Opcja indukcyjna wymaga świadomego przyjęcia „naiwnej” postawy wobec wyjaśnień ludzkiego doświadczenia w tej przestrzeni, aby spróbować uchwycić (o ile jest to możliwe bez dogmatycznych uprzedzeń) rdzenne treści tego doświadczenia. Indukcyjna opcja jest w tym sensie fenomenologiczna. Jej *na evet*— jest identyczna z tą, którą sugerował Husserl w swej słynnej instrukcji dla filozofów, aby „wrócić do rzeczy takich, jakimi one są”.

Opcja indukcyjna jest zakorzeniona w nowoczesnej sytuacji i jej heretycznym imperatywie. Jest ona faktycznie najpełniejszą akceptacją tego imperatywu. Nadawanie nowoczesności statusu nowego autorytetu nie wchodzi jednak w skład tej opcji i tym właśnie różni się ona od opcji redukcyjnej. Doświadczenia nowoczesności są niewątpliwie też częścią dowodu. Postawa wobec nowoczesności nie jest więc ani potępiająca ani celebrująca. Jest raczej „łapaniem dystansu”. Taka postawa chroni zarówno przed reakcyjną nostalgią, jak i przed rewolucyjnym entuzjazmem. Nie jest to postawa łatwa. Zbyt często podejście indukcyjne przekształca się w redukcjonizm lub jej niepowodzenia prowadzą do poddania się dawnej pewności. Jednakże dostarcza ona zupełnie unikalnego poczucia wyzwolenia (które samo znajduje się na marginesie właściwego doświadczenia religijnego).

Odejście od autorytetu i powrót do skupienia myśli na doświadczeniu religijnym nie jest oczywiście czymś nowym.

Było ono charakterystyczne dla protestanckiego teologicznego liberalizmu co najmniej od czasów Friedricha Schleiermachera. Od czasu, gdy nowoczesność stała się powszechnym kontekstem społecznym, w którym odbywa się refleksja religijna, protestanckie radzenie sobie z nowoczesnością stało się interesujące. Centralnym motywem protestanckiego teologicznego liberalizmu jest opcja indukcyjna — nie ogranicza się ona jednak do protestantów. Odbudowywanie tradycyjnego autorytetu i sekularyzacja są opcjami wybieranymi przez katolików, żydów, muzułmanów, buddystów i inne grupy „wchodzące” do nowoczesnego świata (lub na które nowoczesny świat „zstąpił”). Poznawcze ćwiczenia protestantów w obliczu nowoczesności mogą się jednak wydać przekonujące dla tych, którzy interesują się dylematem religii w nowoczesnym świecie. Pius XI powiedział, że „dziś wszyscy jesteśmy protestantami”. Dla autora nie jest to wyraz etnocentryzmu lecz wyrażenie zagrożenia, lament, ale także niepewne wyrażenie nadziei.

Problemy do dyskusji

1. Powrót do wewnętrznego doświadczenia jako metoda poznania rzeczywistości zewnętrznej.
2. Doświadczenie rzeczywistości najważniejszej, tzn. rzeczywistości życia codziennego.
3. Opisz pre-teoretyczne doświadczenie religijne: doświadczenie nadprzyrodzoności i doświadczenie świętości.
4. Materializowanie doświadczenia religijnego w tradycji i kłopoty z tym związane.
5. Trzy różne sposoby legitymizowania prawdy religijnej w nowoczesnej sytuacji.

Rozdział XII

Alienacja

Prezentowane w tym rozdziale pojęcie alienacji jest głęboko zakorzenione w zachodniej myśli socjologicznej. Alienacja jest dla autora pewnym stanem umysłu i narzekaniem na kryzys i społeczne oddalenie. Ten typ nastroju pojawił się w sytuacji, w której Oświecenie oczekiwało postępu i ujawnienia się prawdziwego człowieka, tzn. w społeczeństwie, które zostało zbudowane na wartościach (czy też przesłankach) dostarczonych przez Oświecenie, tzn. na wierze w rozum, indywidualizm, postęp, demokrację. Alienacja to "ciemna strona" (lub jak to wyraża Nisbet "odwrotność") postępu, indywidualizacji, demokracji. Szereg socjologów widziało tę ciemną stronę nowoczesnego społeczeństwa. Autor nazywa ich wyalienowanymi umysłami.

R. Nisbet, którego artykuł jest omawiany w tym rozdziale kontrastuje zachodnie rozumienie alienacji z podejściem marksistowskim. Marks wprowadził pojęcie alienacji do języka potocznego. Termin ten nabrał jednak w myśli zachodniej odmiennego znaczenia. opistuje narzekania na upadek jednostki i społeczeństwa w rezultacie zaniku wspólnoty.

Alienacja

w ujęciu R. A. Nisbeta³⁰⁵

Znaczenie alienacji

Nic w tym dziwnego, że wzmianki o moralnym kryzysie i społecznym oddaleniu znajdują się w tej samej twórczości dziewiętnastowiecznej, która budowała wizję wspólnoty, pisze autor. Obydwa stany umysłu rodzą się na tym samym gruncie i powtarzają się w historii. Gdy porządkiem społecznym wstrząsają zmiany — jak np. w Atenach post-pelońskich, w Rzymie św. Augustyna, czy we Francji po rewolucji — załamaniu się wartości i duchowej niepewności towarzyszą zarówno troska o wspólnotę, jak i narzekanie na upadek i alienację.

³⁰⁵ Napisane na podstawie: Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, Basic Books Inc. Publishers. New York, 1966, rozdział pt. *Alienation*

Alienacja, podobnie jak wspólnota, była jedną z głównych perspektyw w dziewiętnastowiecznej literaturze, filozofii, religii, socjologii. Tocqueville, Burckhardt, Dostojewski, Kierkegaard, Weber widzieli przeszłość, teraźniejszość i przyszłość w sposób, który byłby dla Oświecenia niezrozumiały. Geniusz myśli dziewiętnastowiecznej leży w tym, że widziało ona możliwość społecznego rozpadu i oddalenia między jednostkami w tych dokładnie warunkach, w których Oświecenie widziało szansę na ujawnienie się (po raz pierwszy w historii) człowieka w świetle prawdziwej wolności i racjonalnego porządku.

Pojęcie alienacji według autora oznacza coś, co znacznie wykracza poza treści przypisywane temu słowu przez marksistów, chociaż marksowskie użycie było głównym kanałem, poprzez który słowo to dostało się do dwudziestowiecznego piśmiennictwa. Marksistowskie widzenie związku człowieka z porządkiem społecznym nie miało jednak wiele wspólnego ani z Oświeceniem, ani z tym co mieli na myśli Tocqueville, Weber, Durkheim, Simmel, tj. umysły bardziej odpowiedzialne za treść dwudziestowiecznego rozumienia słowa "alienacja".

Alienacja jest czymś więcej niż niezadowolaniem z otaczającej sceny społecznej. Odrzucenie (nawet kategorię) systemu społecznego i działanie rewolucyjne nie muszą wskazywać na wyalienowany umysł. Oświecenia nie można by np. nazwać wyalienowanym wiekiem w sensie współczesnym, chociaż jego sprzeciw wobec dominującego instytucjonalnego porządku był prawie całkowity. Jednakże większość filozofów, pomimo ich pogardy dla wartości chrześcijańskich i feudalnych, podzielała tę samą wizję naturalnego człowieka, wiarę w ludzkość i możliwości rozumu, gdy oczyści się go z instytucjonalnych zanieczyszczeń, co tworzyło łącznie rodzaj wiary zalecanej przez Karla Beckera.

W dziewiętnastym wieku w myśli socjologicznej spotykamy dwa fundamentalne i odmienne podejścia do alienacji. Pierwsze opiera się na wizji wyalienowanej jednostki, drugie na wizji wyalienowanego społeczeństwa.

Pierwsze z tych podejść opisuje nowoczesnego człowieka jako wykorzenionego, samotnego, pozbawionego pewnego statusu, odciętego od wspólnoty i wszelkich systemów o jasnym celu moralnym. Oddalenie jest wszechogarniające. Jest oddaleniem od innych, od pracy, od miejsca, nawet od siebie samego. Człowiek, daleki od odkrycia bogactwa rozumu i źródła stabilności wewnątrz samego siebie,

odczuwa, że bogactwo to jest zagrożone, a on sam jest metafizycznie osaczony. Jednostka, bardziej cierpiąc, niż ciesząc się z uwolnienia, które dała jej historia, nie potrafi podjąć walki koniecznej do życia w świecie i ze sobą samym. Z wizji tej zniknęła wiara historycznych racjonalistów w samowystarczalność natury jednostki. Dowiadujemy się, że ceną za wyzwolenie się jednostki z tradycji może być utrata jej jednostkowości, przejawiająca się w samobójstwie, utracie rozsądku, robotyzacji i innych formach dewiacji od normalnej osobowości. Renesansowy sekularyzm oderwał duszę od człowieka, pozostawiając mu jednak jego godność. Obecnie, twierdzono, siły nowoczesności zagroziły nawet ludzkiej godności, osłabiając ducha człowieka i jego wpływ. Zanik wspólnoty izoluje człowieka, a rosnący nacisk ze strony ogromnych instytucji i organizacji zamiast zakotwiczać jego istnienie, intensyfikuje jedynie proces alienacji, kawałkując człowieka na mechaniczne role, które musi on odgrywać i z których żadna nie jest bliska jego intymnej jaźni, lecz jeszcze bardziej oddziela go od niej, pozostawiając go, mówiąc przenośnie, egzystencjalnie zagubionego w działaniu.

Druga z wymienionych perspektyw wiąże się ściśle z pierwszą, różniąc się położeniem nacisku na społeczeństwo, na ludzi, na powszechną wolę. W wizji tej nowoczesne społeczeństwo jest niedostępne z powodu swojej obcości, straszne ze swoimi ciężkimi strukturami organizacyjnymi, pozbawione znaczenia z racji swojej bezosobowej złożoności. Kulturowy porządek, dawniej angażujący, aktualnie wydaje się odległy, pozbawiony tego, co Burke nazywał "karczmami i miejscami odpoczynku" dla ludzkiego ducha. Cały demokratyczno-przemysłowy porządek, którego nastanie było i będzie celebrowane przez apostołów modernizmu (od Benthama do Lenina, od Manchesteru po Moskwę) jest tu widziany jako zagrażający źródłom kultury, w którym autorytet polityczny, daleki od wyrażania się za pośrednictwem powszechnej woli, istnieje na spektrum, gdzie jednym ekstremum jest plebiscyt, a na drugim zdecentralizowana biurokracja. Masowa opinia zastępuje dyscyplinę smaku i sądu; zgrzytliwa i hamująca dyscyplina fabryki zastępuje rytm wsi; racjonalizacja społeczeństwa staje się militarnym zorganizowaniem. Podstawowe wartości kultury europejskiej, takie jak honor, lojalność, przyjaźń widną pod ciężarem martwego urzeczowienia.

Odwrotność postępu

Alienacja rozumiana jako socjologiczny nastrój jest antytezą idei postępu i racjonalistycznego indywidualizmu — antytezą i równocześnie odwrotnością, gdyż konkluzje wyalienowanych socjologów dotyczące człowieka i społeczeństwa opierają się na odwróceniu przesłanek, na których bazowała idea postępu i indywidualizmu.

Przez dwa wieki filozofia historii dominującą w Europie Zachodniej była filozofia postępu. Oczywiście były wyjątki. Nawet we Francuskim Oświeceniu — często traktowanym jako scena uniwersalnego optymizmu — istniały (wówczas i obecnie) wątpliwości co do tego, czego należy oczekiwać w odległej przyszłości. Jednakże owe sporadyczne wątpliwości, jako przeciwne wizjom większości racjonalistycznych filozofów (poczynając od Bacona i Kartezjusza na początku wieku XVII aż do Condorceta i Benthama pod koniec wieku XVIII oraz Marksa i Spencera w wieku XIX), uważano za niegodne uwagi. Fontenelle pisał w 1688 roku: "Ludzie nigdy nie zdegenerują się i nigdy nie zakończy się wzrost i rozwój ludzkiej mądrości"³⁰⁶. W następnym wieku konkluzję tę oderwano od przestrzeni wiedzy, do której sam Fontenelle ją odnosił i przeniesiono ją do słabo określonej przestrzeni instytucji, praw i szczęścia człowieka. "Nierówność umysłów obserwowana wśród ludzi (...) zależy jedynie od różnic w edukacji, którą otrzymują", pisał Helvetius i dlatego praca na rzecz reform w edukacji mogła wydać się drogą do wyzwolenia myśli człowieka z łańcuchów błędów i przesądów. Condorcet pisze: "Jakże pięknie wykalkulowany jest ten obraz rasy ludzkiej uwolnionej z tych łańcuchów, zabezpieczonej przed dominacją przypadku, wrogiem postępu i posuwająca się naprzód krok po kroku ku prawdzie, cnotcie, szczęściu, pokazując filozofowi spektakl, który go pocieszy mimo błędów, przestępstw i niesprawiedliwości ciągle zanieczyszczających ziemię i których on sam jest często ofiarą. Przyglądając się temu obrazowi, otrzyma nagrodę za swoją pracę na rzecz postępu rozumu i obrony wolności"³⁰⁷. W taki właśnie sposób Condorcet podsumowuje dziesiąte (i według niego ostatnie) stadium przejścia człowieka od barbarzyństwa do wiedzy, demokracji i szczęścia.

³⁰⁶ *A Digression on the Ancient Moderns*, w: F. J. Teggart, *The Idea of Progress: A Collection of Readings*. Berkeley: University of California Press. 1929, s. 125

³⁰⁷ M. Condorcet, *Progress of the Human Mind*, w: F. J. Teggart, op. cit., s. 276

W wieku XIX Auguste Comte deklarował, że “rozwój polega na ulepszaniu”. Postęp według Comte'a jest podstawowym prawem społecznej dynamiki. Marks z równą wiarą mówił o prawach rozwoju społeczeństwa, że “pracują z żelazną koniecznością na rzecz ostatecznych rezultatów”. Marks nigdy nie wątpił w nieuchronność postępu narodów w kierunku socjalizmu. Herbert Spencer pisał: “Postęp nie jest więc przypadkowy, lecz konieczny (...) Jak pewne jest to, że stojące samotnie drzewo urosnie duże (...) tak pewne jest, że ludzkie talenty muszą tak się ukształtować, aby całkowicie pasować do stanu społecznego; tak pewne jest, że musi zniknąć to, co nazywamy złem i niemoralnością; tak pewne jest to, że człowiek musi stać się doskonały”³⁰⁸.

W kontekście tej wiary w postęp, jedność oraz nieodwracalność rozwoju historycznego, nie trudno było dojść do wniosku, że zjawiska takie jak indywidualizm, technologia, urbanizm i racjonalizacja są stygmatami dobroczynności i że największa nadzieja przyszłości leży w ich dalszym rozwoju i dyfuzji. Pomimo znacznych różnic między Comte'em, Marksem i Spencerem w tym punkcie są ze sobą zgodni. Zgodnie z ich etyką historyczną, przeszłość była zła, terażniejszość dobra, a przyszłość najlepsza. Pewność tę czerpali z wiary w prawo postępowego rozwoju, którą podzielali z wielu innymi w tym Wieku Wielkiej Nadziei.

Chociaż nastrojem dominującym w XIX wieku był postęp, to jednak razem z nim lub w jego cieniu współistniało inne widzenie natury i możliwego końca rozwoju Zachodu. Widzenie to na podstawie tych samych przesłanek (przewidywanego rozwoju masowej demokracji, technologii, racjonalizmu, sekularyzmu) rozwijało przeciwne oczekiwania: zamiast politycznej wolności oczekiwano tyranii narzucanej przez masę, zamiast jednostkowej autonomii, oczekiwano chorobliwej izolacji, zamiast racjonalizmu oczekiwano racjonalizacji ducha i zamiast świeckiego wyzwolenia, oczekiwano bezpłodnego rozczarowania.

Wraz z konserwatystami, generalnie nieufnymi wobec modernizmu, pojawiała się tragiczna wizja przyszłego życia. Wizja ta czerpała swoje smutne prognozy co do przyszłości nie tyle z czynników zewnętrznych, co z samej materii historii, z samych tych sił, które racjonalizm wital jako obietnicę wolności i nowego królestwa rozumu. W wizji tej historia była okresowo wstrząsana przez głębokie kryzysy moralne, które nie rozwiązują się automatycznie, jak w to

wierzyli zwolennicy postępu, lecz trwają i sztydzą z ludzkiej nadziei na świeckie zbawienie.

Wypowiedź Bonalda ilustruje konserwatywną nieufność wobec postępu w nowoczesnej Europie. “Zbliżyliśmy się do wielkiej fazy społecznego rozwoju w świecie. Rewolucja, która jak wszystkie rewolucje była zarówno religijna, jak i polityczna, wynikła z generalnych praw rządzących utrzymywaniem się społeczeństw i można ją porównać do straszliwego i uzdrawiającego kryzysu, dzięki któremu natura wyrzuca ze społecznego ciała te wadliwe prawa, którym słabość autorytetu pozwoliła rozwinąć się i przywraca mu jego zdrowie i dawną żywotność”³⁰⁹.

Czy kryzys ten będzie bazą do odnowienia Europy, która powróci do swoich właściwych fundamentów, którymi są rodzina, korporacja, kościół, klasa społeczna i wyrzuci z siebie trujące elementy indywidualizmu i sekularyzmu? Bonald twierdzi, że jest to możliwe, ale tylko możliwe. Znana potworność rewolucji i odbudowa politycznego autorytetu sugerują co najmniej możliwość, że “ateistyczny dogmat o religijnej i politycznej suwerenności człowieka (...) ta zasada każdej rewolucji i zarodek wszelkiego zła, które gnębi społeczeństwo” zostanie skazana na banicję przez rządy europejskie, w których ma swe korzenie. Konserwatyści nieustępliwie bronili autorytetu o charakterze religijnym, rodzinnym, ekonomicznym, politycznym.

Nie ma jednak takiej pewności. W ciele Europy tkwią już załazki porażki i korupcji, pochodzące z zainfekowanej Francji. “Anarchia została pozbawiona tronu, a armie ateizmu pokonane; jednakże precedens przeżył te sukcesy i zasady przeżyły precedens. Rośnie pokolenie, które nienawidzi autorytetu i nie zna jego obowiązków i które przekaże następnym pokoleniom fatalną tradycję, wiele zaakceptowanych błędów i szkodliwą pamięć wielu nie ukaranych przestępstw. Przyczyny zaburzeń, które zawsze istnieją w sercu społeczeństwa, przyniosą ponownie prędej, czy później swoje straszne skutki, jeżeli autorytet prawnie nabyty przez różne społeczeństwa nie zastąpi tego systemu destrukcji swoją nieograniczoną władzą do ochrania (...). Ten duch dumy i rewolty, ukrócony lecz nigdy nie zniszczony i zawsze obecny w społeczeństwie, ponieważ zawsze żyje w człowieku, będzie prowadzić w łonie społeczeństwa i w sercu człowieka morderczą i upartą wojnę aż do końca”.

³⁰⁸ A. Comte, *Social Statics*. New York, 1886

³⁰⁹ Cytowane przez autora za: Bela Menczer (ed.), *Catholic Political Thought, 1789–1848*, London, Burnes Oates. 1952, s. 81

Należy podkreślić, że wszystko to nie mogło być konsekwencją chwilowego obłędu, czy po prostu intrygą przewrotu, lecz wylęło się w głębiach historii nowoczesnej Europy. „Do wieku XVI życie w Europie opierało się na dwóch wielkich zasadach: monarchii i religii chrześcijańskiej (...) W wieku XVI pojawia się wielka schizma religii i wielkie rozszczępienie w polityce było jego nieuchronnym rezultatem”. Wynikły z nich z jednej strony, rosnąca centralizacja i z drugiej strony, moralna anarchia. „Tak rozpoczęła się w Europie walka, która może nigdy się nie skończyć”.

W tej historycznej wizji alienacji centralne jest poczucie trwałego i tragicznego konfliktu między dobrem i złem, który wyrażał się według konserwatystów w walce między starym i nowym porządkiem, gdzie przegrana starego była z góry przesądzona. I tak np. Carlyle pisał o „walce tkwiącej głęboko w całej materii społeczeństwa: o bezgranicznej, niszczącej kolizji Nowego ze Starym”. Carlyle, podobnie jak Burke, od którego przejął większość swoich kanonów dobra i zła, widział Rewolucję Francuską jako nic więcej, lecz wcielenie w życie tego, co Burke nazywał „drażącym, szepczącym podziemiem” lub tym, co zagraża „ogólnym trzęsieniem ziemi w świecie politycznym”. Carlyle mówi nam, że Rewolucja Francuska „nie była rodzicem potężnego ruchu, lecz jego potomkiem”. To, co obiecywali apostołowie postępu może samo być widziane jako punkt zwrotny, zabicie humanitarnych nadziei. Polityczny racjonalizm, pisze Carlyle, przybrał postać rozprzestrzeniającego się „potężnego biznesu politycznego zarządzania”. Bazując na tej diagnozie wieku, Carlyle coraz bardziej zwracał się ku czci, prawie kultowi charyzmatycznych postaci historycznych. W Wielkim Człowieku pokładał on desperacką nadzieję dla wieku, w którym upadły wszelkie obietnice europejskiej historii.

Później Burckhardt pisał: „Nie mam żadnej nadziei, co do przyszłości. Być może mamy jeszcze przed sobą kilka dekad, takich jak Imperium Rzymskie. Sądzę, że demokraci i proletariaci będą musieli poddać się coraz większemu despotyzmowi, mimo najdzikszych starań, ponieważ to piękne stulecie nie jest zaprogramowane dla prawdziwej demokracji”³¹⁰. W jednym z listów posuwa się nawet dalej. „Od dłuższego czasu jestem świadomy, że pędzimy ku

³¹⁰ w: A. Salomon, *The Tyranny of Progress*. New York: The Noonday Press. 1955

przeciwieństwu demokracji, ku absolutnemu despotyzmowi bez prawa i słuszności. Ten despotyczny reżim nie będzie już realizowany przez dynastie. Są one zbyt miękkie i uprzejme. Nowe tyranie będą w rękach wojskowych, którzy będą nazywać siebie republikanami. Nie chce mi się myśleć o świecie, w którym władcy będą całkowicie obojętni wobec prawa, dobrobytu, pracy, przemysłu, zaufania i będą rządzić z absolutną brutalnością”³¹¹.

Podobny pesymizm co do przyszłości, pisze autor, można znaleźć u Tocqueville'a, Webera i Durkheima. Jest on czymś więcej niż słabym podejrzeniem, że w przyszłości Zachód będzie miał „kłopoty” mające swe korzenie w siłach, które w wieku XIX były uważane za postępowe.

Odwrotność indywidualizmu

Socjologiczna alienacja jest nie tylko antytezą i odwrotnością postępu, ale także antytezą i odwrotnością indywidualizmu. Wyobrażenie o naturze ludzkiej (od Bacona i Kartezjusza w wieku XVII poprzez Shaftesbury'ego, Condillaca, Rousseau w wieku XVIII, aż po Marksa i Spencera w XIX) zawierało trzy zasadnicze elementy: wrodzoność, dobro i niezniszczalność. „Wrodzoność” jest podkreślaniami za Kartezjuszem lub Newtonem, że to co jest w człowieku fundamentalne i decydujące, pochodzi z *wewnątrz* człowieka, tj. z jego instynktów, uczuć, wewnętrznych popędów do egoizmu i altruizmu, a nie ze struktury społecznej lub konwencjonalnej moralności. „Dobro” jest utrzymywaniem (choć z okazjonalną niepewnością, jaką znajdujemy u Voltaire'a i Diderota), że jeżeli zewnętrzne czynniki psujące wiarę i rozum (takie jak kler, feudalizm, ignorancja) zostaną ze środowiska usunięte, wówczas ujawni się dobro (w najgorszym wypadku neutralność) dane człowiekowi i ludzkości z natury. „Niezniszczalność” wynika w dużym stopniu z dwóch poprzednich, będąc poglądem, że ze względu na wrodzony człowiekowi rozum i moralne sentymenty, wpływ złych instytucji jest czasowy. Choć bycie księdzem, żołnierzem, chłopem lub szlachcicem, itp. degraduje człowieka, to człowiek *jako człowiek* utrzyma swą istotną moc pomimo całej zmienności historii.

Tradycja racjonalistyczna (od Bacona *Essays* i *Novum Organum* do Bentham'a *A Fragment on Government*)

³¹¹ Ibidem, s. 7

kładła nacisk na cele intelektualnego wyzwolenia się lub oddzielenia się od ustalonej tradycji i wspólnoty. Dlaczego nie powinno się tego podkreślać? Cóż zda się być bardziej efemeryczne od następujących po sobie monarchii, klas, świętych kodeksów, które wypełniały zwykłą, konwencjonalną historię? Czy istnieje więc coś bardziej stabilnego i trwałego od człowieka naturalnego z jego niezniszczalnymi instynktami–pasjami lub sentymentami, jak to mówiono w XVIII wieku, i oczywiście z jego niewątpliwymi, wrodzonymi zdolnościami rozumu. Głównym zadaniem tego, co w Wieku Rozumu nazywano “naturalną”, “przypuszczalną”, “hipotetyczną” historią (kontrastowaną z konwencjonalną historiografią) było odsłanianie rzeczywistości naturalnego człowieka i naturalnego porządku poprzez “abstrahowanie od faktów” (jak to określił Rousseau w swym często źle rozumianym powiedzeniu) i poświęcanie uwagi temu, co jest bezczasowe i uniwersalne. Najwięksi filozofowie XVII i XVIII wieku nie interesowali się porządkiem instytucjonalnym (chyba, że był on przedmiotem polemiki i krytyki), lecz porządkiem naturalnym. Racjoniści XVIII wieku postawili sobie zadanie oczyszczenia tego, co *wyduje się być* i znalezienie tego, *co jest*. Łączyło ono tak odmienne książki, jak *The Social Contract*, *The Wealth of Nations* i *A Fragment on Government*.

Często podkreśla się, że racjoniści w swych pracach nieświadomie obdarzali naturę i naturalnego człowieka atrybutami wysączonymi z preferowanych sfer otaczającego ich porządku społecznego. Podobnie jak Luter i Kalwin, którzy wyobrażali sobie czystego i prostego człowieka wiary na podstawie najlepszych modeli uformowanych w czasie długiej historii tradycji katolickiej, proponując jedynie usunięcie papieża, sakramentów, klasztorów, sądów kościelnych tak racjoniści osiemnastego wieku wyobrażali sobie człowieka naturalnego w postaci najlepszych cech człowieka oczyszczonego z odziedziczonego instytucjonalnego porządku.

Filozofowie dziewiętnastowieczni, zaczynając od Lamennaisa i Comte'a, lubili podkreślać, że własności moralne, z których Rousseau zbudował swojego naturalnego człowieka rzetelności i rozumu, nie są człowiekowi wrodzone, lecz wynikają z wieków cywilizacji, w szczególności z uprzejmości i dobrych obyczajów, które mają swoje korzenie w chrześcijaństwie i feudalizmie, a nie w naturze.

Racjonalistyczne wyobrażenie o dobrym społeczeństwie było w podobny sposób nieświadomym oczyszczaniem obyczajów i sentymentów istot ludzkich z tradycyjnego porządku. Charles Frankel pisał o Voltaire “prace umysłu muszą ostatecznie stanowić kamień węgielny wieku, ponieważ one są tym, co pozostanie, gdy wiek się skończy. Wiara Voltaire'a w postęp opierała się ostatecznie na przekonaniu, że sztuka i nauka mają największą moc przetrwania (...) Voltaire oczywiście nie sądził, że postęp zakończy się wraz z milenium. Ludzie będą dalej ludźmi, klęski będą ich gnębić w każdym wieku. Jednakże przemysł i sztuka rozumu będą coraz lepsze, zło i uprzedzenia będą coraz łagodniejsze, a filozofia, stając się wszechogarniająca, przyniesie człowiekowi pewne pocieszenie”³¹². Istniało zapewne istotne powiązanie między *kulturą*, którą Voltaire podziwiał w wieku Ludwika XIV i *instytucjami*, które z nią współwystępowały. Jednakże Voltaire, którego zrodziło Oświecenie, poświęcił temu mniej uwagi, niż np. Tocqueville urodzony wiek później.

Powyższe uwagi odnoszą się także do najsłynniejszego obrazu dobrego społeczeństwa malowanego przez Oświecenie: obrazu Powszechnej Woli, który najpiękniej zarysował Rousseau, choć nie tylko on. Powszechna Wola nie była po prostu techniką realizowania racjonalnego społeczeństwa. Według Rousseau ona sama była racjonalnym społeczeństwem. Rousseau wierzył, że gdy wyłoni się rzeczywisty racjonalny człowiek wolnej woli, gdy zostaną usunięte przesady i uprzedzenia i gdy stworzone zostanie sprzyjające środowisko, powszechna wola zwycięży. Prawda dotycząca jednostki odnosi się także do naturalnej wspólnoty powstałej z interakcji woli ludzi i interesów i która kiedyś istniała, ale została zniszczona przez wszystkie choroby społeczne, które mają swe źródło w nierówności i w specyficznych interesach. Gdy wyrzuci się ze społeczeństwa sztuczne i zgubne więzi klas społecznych, religię, gildię oraz wszelkie inne formy “partykularnych zrzeczeń”, wówczas po raz pierwszy w historii zostanie stworzona scena, na której odrodzi się naturalna wspólnota i na której rzeczywista wola ludzi, *powszechna wola* będzie mogła się wyłonić. Powszechna Wola, pisze Rousseau, “ma zawsze prawo, ale ocena, który nią kierują, nie zawsze jest oświecona”. Stąd wieczna konieczność ochrony ludzi w ich masie, jak i w ich

³¹² w: Ch. Frankel, *The Faith of Reason*, New York: Columbia University Press, 1948, s. iii przypis

indywidualności przed uprzedzającym wpływem tradycyjnych instytucji. Taka właśnie była podstawa nienawiści Benthama do kościoła anglikańskiego, uniwersytetu, gminy, rodziny patriarchalnej i innych form tradycyjnego zjednoczenia. Człowiek w swej rzeczywistości nie jest stwarzany przez instytucje, lecz instytucje są stwarzane przez człowieka i mogą się zużyć.

Jednakże teoria ta została przyjęta przez filozofów i przywódców Rewolucji Francuskiej dopiero wtedy, gdy pojawiła się reakcja przeciw niej. „Choroba Zachodniego Świata” — oto słynny epitet, przy pomocy którego Comte określał indywidualizm. Bezpośrednim powodem epitetu Comte'a było to, co nazywał on „moralną dezorganizacją”, która systematycznie atakuje *consensus* społeczeństwa. Comte obrzucał indywidualizm i towarzyszącą mu równość, prawo, suwerenność ludu — pogardliwym epitetem „metafizycznego dogmatu”. Według niego człowiek oddalony od instytucji i bliskich skalających wspólnot będzie nie tylko pozbawiony nadziei i pełen lęku, ale będzie niezdolny do realizacji właściwego mu człowieczeństwa. Taka właśnie psychologia społeczna leży u podłoża jego *Positive Polity*.

Lamennais, którego *Essay on Indifference* jest jedną z najdojrzałszych prac o religii na początku XIX wieku i który poświęcił całe swoje życie, nawet po wyklęciu go z kościoła, pracy na rzecz tego, co mogłoby usunąć społeczny atomizm i jego szatańskiego bliźniaka, polityczną centralizację, napisał w swej krótkiej wypowiedzi na temat samobójstwa: „gdy człowiek oderwie się od podporządkowania z wszystkich stron grozi mu ból. Jest on panem swojej własnej nędzy, zdegradowanym suwerenem buntującym się przeciw sobie, bez obowiązków, bez więzi, bez społeczeństwa. Sam w środku uniwersum biegnie lub skłania się ku temu, aby biec w nicość”.

U Comte'a i Lamennaisa (jak i u tych wszystkich, którzy podzielali konserwatywne widzenie tradycji, wspólnoty, członkostwa) ruchy modernizujące, demokratyzujące, racjonalizujące, sekularyzujące społeczeństwo zdawały się zmierzać ku społecznej pustce, której jednostka nie będzie mogła na dłużej znieść, która będzie zwiększać władzę polityczną i pustoszyć kulturę. Comte wierzył, że pozytywizm jest antidotum na chorobę indywidualizmu i cała jego *Positive Polity* jest pełna zapewnień podobnych do tych, które możemy znaleźć w średniowiecznych traktatach o Bogu, człowieku i społeczeństwie. W XIX wieku było wielu wierzących, że poprzez użycie tych lub innych środków (odrodzenia

religijnego, utopizmu, reformy, demokracji, nauki, edukacji, ducha świeckiego braterstwa), potrafią zlikwidować tendencje do moralnej dezintegracji, społecznej alienacji, wzrostu władzy politycznej, które pojawiły się w wyniku rewolucji. Marks uważał, że w tym celu należy znieść własność prywatną. James Mill chciał wykorzenić religię, a Herbert Spencer rozwinąć edukację. Jednakże dla Tocqueville'a, Webera, Durkheima i Simmla alienacja tkwiła zbyt głęboko, by wyleczyć ją wiarą w świecką pobożność.

Zanikanie człowieka — Tocqueville

Jaki obraz kultury i charakteru człowieka daje nam Tocqueville w swojej rozprawie o demokracji? Tocqueville akceptuje zarówno rzeczywistość, pisze autor, jak i nieuchronność demokracji oraz sekularyzacji. Nie odrzuca tak jak konserwatyści ideologicznych elementów równości i praw jednostki i nie „straszy” go tak jak Comte'a widmo społecznej i moralnej dezorganizacji. Nie spędza też swego życia jak Lemennais na poszukiwaniu substytutu dla kościoła. Tocqueville jest beznamiętnym i stojącym na uboczu obserwatorem demokratycznego człowieka. Nie próbuje ukryć faktów takich jak kulturowe wyzwolenie, pełne pasji zaangażowanie na rzecz demokracji i równocześnie poczucia ludzkiej sprawiedliwości, które odnajdywał w każdym zakątku USA. Tocqueville zdaje się tak chwalić demokrację amerykańską, że europejscy konserwatyści łącznie z Le Play'em twierdzili, iż maluje obraz nieznośnie optymistyczny.

Dzisiaj jednak nie nazwalibyśmy ducha książek Tocqueville'a optymistycznym. Prezentowany w nich obraz ma swoje blaski, ale ma też cienie, które odzwierciedlają ponurość nastroju, który systematycznie narasta w jego *Democracy in America*. Między jego wizytą w USA, a publikacją drugiego tomu minęła prawie dekada i w tym czasie wiele się wydarzyło, jeśli chodzi o jego ocenę demokracji. Biorąc pod uwagę całość jego prac, trudno oprzeć się wnioskowi, że Tocqueville użył swych wielkich zdolności interpretacyjnych przede wszystkim do interpretacji cieniów. Chociaż próbował, nie mógł pozbyć się wrażenia, że amerykańska demokracja osiągając egalitarną sprawiedliwość (co według niego odnosi się *a fortiori* do demokracji w ogóle), przyniosła równocześnie ryzyko wypłukania społecznej i kulturowej bazy wielkości człowieka, tzn. różnorodności, wielości, hierarchii w społeczeństwie i kulturze, na których jednostkowa wielkość musi się opierać. Obserwacje te budzą w nim zakłopotanie i podkreśla, że

powinien powstrzymać się od zarysowywania wizji, gdyż należy ona jedynie do Boga.

“Gdy badałem tę niezliczoną liczbę istnień ukształtowanych na swoje podobieństwo, wśród których nic się nie wznosi i nic nie upada, widok tego uniwersalnego uniformizmu zasmucał mnie i przejmował dreszczem i odczuwałem pokusę, aby boleć nad tym stanem społeczeństwa, które przestało istnieć (...) To, co wydaje mi się upadkiem człowieka, w jego oczach jest postępem, co mnie dotyka, ono akceptuje. Stan równości jest być może mniej wzniosły, ale jest sprawiedliwszy i właśnie ta sprawiedliwość konstituuje jego wielkość i piękno”³¹³.

Tym, którzy wierzą, że możliwe jest (na mocy jakiegoś historycznego cudu) społeczeństwo zadedykowane równocześnie egalitarnej demokracji i kulturowej i intelektualnej arystokracji, Tocqueville odpowiada:

“Stwierdziłem, że wielu moich współczesnych próbuje wybierać pewne instytucje, opinie, idee, które mają swój początek w arystokratycznej konstytucji społeczeństwa. Z niektórych elementów tego społeczeństwa chcieliby zrezygnować, ale resztę chcieliby zatrzymać i przeszczepić ją do nowego świata. Obawiam się, że ludzie ci tracą czas i siły w szlachetnych, ale bezowocnych wysiłkach”³¹⁴.

Nawet jeśli Bóg może znaleźć pocieszenie w egalitarnej sprawiedliwości, na którą zamienił wielkość umysłu i charakteru człowieka, to sam Tocqueville nie potrafił się w ten sposób pocieszać. Nic nie jest bardziej żywe w jego książkach, gdy czytamy je dzisiaj, niż poczucie upadku szlachetności i wielkości człowieka w jego powiązaniu z kosmosem i w powiązaniu z towarzyszami. Łagodne i ludzkie prawa nie dostarczają energii do rozwoju charakteru. Przemoc i okrucieństwo zostały zahamowane, ale zniknęły również przypadki egzaltowanego heroizmu i cnoty najwyższej i najczystszej natury. Zostaje zlikwidowana ignorancja, informacja rozszerza się, ale trudno znaleźć ludzi wielkiej nauki i geniuszy. Istnieje obfitość sztuki, ale mało doskonałości. Więż ludzkości zostaje wzmocniona, ale więzi lokalne wewnątrz danej kategorii, czy terenu zamieszkania ulegają osłabieniu.

I jaka jest szansa na to, że w przyszłości będą miały miejsce owe przypadkowe, intelektualne rewolucje, które

³¹³ A. de Tocqueville, *Democracy in America*, Phillips Bradley (ed.), New York: Alfred Knopf, 1954

³¹⁴ *Ibidem*, II, s. 333

dotychczas w historii człowieka były rzeczywistą motywującą mocą postępu człowieka?

“Zyjemy w czasach, które są świadkiem najgwałtowniejszych zmian w opinii i w umysłach ludzkich; niemniej może być tak, że przewodnia opinia społeczeństwa będzie wkrótce regulowana bardziej niż kiedykolwiek; czas ten jeszcze nie nadszedł, ale się zbliża. Im dokładniej badam naturalne pragnienia i tendencje demokratycznych narodów, tym bardziej jestem przekonany, że jeżeli kiedykolwiek w świecie powstanie na trwałe powszechna społeczna równość, wówczas wielkie intelektualne i polityczne rewolucje będą coraz trudniejsze i rzadsze niż można by przypuszczać. (...)

Niektórzy wierzą, że nowoczesne społeczeństwo będzie ciągle się zmieniać. Według mnie istnieje obawa, że ostatecznie zbyt się ono usztywni w tych samych instytucjach, uprzedzeniach, obyczajach, tak że rodzaj ludzki zatrzyma się i zamknie się w błędnym kole. Umysł będzie już zawsze huśtać się do tyłu i do przodu, nie tworząc nowych idei. Człowiek będzie tracił swoje siły w samotnych, mało znaczących i przez to ciągłych ruchach, tak że postęp ludzkości zatrzyma się”³¹⁵.

W widzeniu demokratycznego indywidualizmu przez Tocqueville'a centralną rolę grało przekonanie, że znaczenie jednostki paradoksalnie i tragicznie maleje. Dzieje się tak po pierwsze, z powodu sekularyzacji, która sama jest rezultatem zastosowania abstrakcyjnego rozumu do wartości dotychczas sankcjonowanych przez religię. Po drugie, z powodu ogromnej władzy opinii publicznej, tj. tyranii niewidzialnej większości. Po trzecie, w rezultacie podziału pracy, który uczynił z człowieka jedynie część maszyny. Po czwarte, z powodu odłączenia od więzi wspólnoty. Ponadto Tocqueville był przekonany, że zanikną wartości moralne. Takie wartości jak honor, lojalność straciły swoje korzenie i tracą swoje historyczne znaczenie w porządku społecznym.

Sekularyzacja, pisze Tocqueville, jest stałym procesem od czasów protestanckiej Reformacji prowadzącym do osłabiania dogmatów, dzięki którym ludzie żyli i z czasem doprowadzi do trywializacji tematów kultury. Protestantcy reformatorzy “uczynili pewne dogmaty starożytnej wiary przedmiotem prywatnej oceny (...) W wieku XVII Bacon w naukach fizycznych i Kartezjusz w filozofii skasowali dotychczasowe formuły, zniszczyli imperium tradycji, obalili autorytet szkół. Filozofowie w wieku XVIII,

³¹⁵ *Ibidem*, II, s. 262 przypis

rozpowszechniając tę samą zasadę, wzięli na siebie podporządkowanie wszystkich przedmiotów wiary człowieka jego prywatnemu sądowi³¹⁶. Wszystko to jednak zamiast wzmocnić człowieka i zwiększyć rolę jego indywidualnego rozumu, faktycznie go osłabiała. Rozum jest jak szczęście: gdy zrobi się z niego wyłączny cel, nie można go nigdy zrealizować. Gdy odbierze się rozumowi poparcie (czyli "bariery" w języku Oświecenia) ze strony tradycji, objawienia, hierarchii, wówczas rozum zmaleje.

Jednostkowy rozum z czasem doprowadza do własnej trywializacji. Powoli, lecz nieubłaganie narasta wyjałowienie wiary, której rozum wymaga nawet tam, gdzie jest on suwerenem służącym ludziom. Gdy ludzie "widzą, że udało im się bez pomocy rozwiązać owe niewielkie problemy ich praktycznego życia, z łatwością dochodzą do wniosku, że wszystko w świecie można wyjaśnić i że nic nie przekracza granic rozumienia. Zaprzeczają więc temu, czego nie potrafią zrozumieć. Zostaje im niewiele wiary w to, co niezwykle i prawie nieprzewyciężony wstręt do wszystkiego, co jest nadprzyrodzone. Jak sami wyznają, zaufanie jest w ich zwyczaju, lubią rozpoznawać z ekstremalną jasnością przedmiot, który przyciąga ich uwagę. Następnie zdejmują zeń wszystko, co tylko można. Pozbywają się wszystkiego, co ich oddziela od przedmiotu, usuwają wszystko co ukrywa go przed ich wzrokiem, aby widzieć go z bliska w świetle dziennym. Ta postawa doprowadza ich wkrótce do zaprzeczania formom, które uważają za bezużyteczne i niewygodne zasłony umieszczone między nimi a prawdą"³¹⁷. Prawdziwa kultura, prawdziwe żądania intelektualne wymagają bezpiecznego miejsca do refleksji i czystej spekulacji (którą demokraci zwykle dyskredytują), respektu dla intelektualnego autorytetu, wiary w realność wielkich, rzadkich jednostek, jak i potrzeby i podejmowania szlachetnych tematów. Wymaga ona akceptacji co najmniej pewnych form objawienia i co najmniej pewnego stopnia oczarowania i gotowości do wiary, że siły większe od ograniczonego rozumu człowieka rządzą kosmosem.

Tego Tocqueville nie znajduje w demokracji. Teoria i filozofia, będąc w pogardzie i zaniedbaniu, pracują na rzecz utylitarnego oddania się technice, co musi w końcu wysuszyć źródła nawet nauki. Kult fantomów większości i opinii publicznej uniemożliwia prawdziwą niezależność umysłu.

³¹⁶ Ibidem, II, s. 5

³¹⁷ Ibidem, II, s. 4

"Nie znam innego kraju, w którym byłoby równie niewiele niezależności umysłu i rzeczywistej wolności dyskusji jak w Ameryce (...) Jeżeli Ameryka nie ma, tak jak miała, wielkich pisarzy, to powód tego tkwi w tych właśnie faktach. Nie może być literackiego geniusza bez wolności opinii, a wolność opinii nie istnieje w Ameryce"³¹⁸. Miłość do równości działa na rzecz podejrzliwości wobec wszystkiego, co zdolniejsze i mądrzejsze i rodzi tyle samo wrogości do arystokracji intelektualnej jak i do arystokracji politycznej.

Istnieją jeszcze inne powody degradacji człowieka. Wielkie i szlachetne tematy "wyrzuca się za burtę" w powszechnym zaabsorbowaniu tym, co użyteczne, skończone, przeciętne. Tragedie literackie w sensie greckim, czy nawet elżbietaniskim są w demokracji niemożliwe, ponieważ powszechna widzenie natury człowieka nie pozwala na wystarczającą egzaltację cnotami "wielkiego człowieka", aby dopuścić do odpowiedniego nacisku na skazy charakteru, które niszczą wielkość. Znikają również oczarowujące wizje życia i kosmosu. Religia świeckiego postępu okrada człowieka z szacunku do przeszłości i do tej dziedziny wartości i znaczeń, która leży pomiędzy czystą mitologią a empirią. Arystokracja bardziej sprzyja poezji niż demokracja. "W demokratycznych wspólnotach, gdzie ludzie są nieistotni i gdzie wszyscy są tacy sami, każdy człowiek, analizując siebie, natychmiast widzi wszystkich. Poeci czasów demokracji nie mogą więc uczynić przedmiotem swej poezji jakiegoś konkretnego człowieka. Przedmiot o niewielkim znaczeniu, oglądany ze wszystkich stron nie zainspiruje ideału"³¹⁹.

Według Tocqueville tragiczny paradoks demokracji zawiera się w fakcie, że system rządu dedykowanego jednostce prowadzi ostatecznie do osłabienia jej statusu i wolności. Jednostka gubi się lub jest przygnieciona przez samą liczbę tych, którzy są jej równi. "Zawsze, gdy warunki społeczne są równe, opinia publiczna naciska z ogromną siłą na umysł każdej jednostki. Otacza ją, kieruje nią, zniewala. Ma to swoje źródło w samej konstytucji społeczeństwa, a nie w jej prawach politycznych. W miarę jak ludzie stają się coraz bardziej do siebie podobni, wówczas każdy pojedynczy człowiek czuje się coraz słabszy w stosunku do całej reszty. Gdy nie widzi on nic, co wynosiłoby go ponad innych lub odróżniałoby go od nich, przestaje sobie ufać, gdy tylko

³¹⁸ Ibidem, I, s. 263, 265

³¹⁹ Ibidem, II, s. 73

zostaje przez innych zaatakowany (...) przygniata go natychmiast poczucie własnej nieistotności i słabości”.

Tocqueville widzi zamieranie indywidualności w porównaniu z tym, co było wcześniej. “W tym olbrzymim tłumie, który tłoczy się do władzy w USA, znalazłem niewielu ludzi wyrażających autentycznie szczerą i niezależną opinię, co wyróżniało Amerykanów wcześniej i co konstytuuje wiodącą cechę wielkich charakterów. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że wszystkie umysły w Ameryce są uformowane na wzór tego samego modelu, tak dokładnie podążają one tą samą drogą”³²⁰.

Psucie się jakości przywództwa jest wprost proporcjonalne do psucia się kultury i moralności. “W Nowej Anglii, gdzie edukacja i wolność zrodziły się z moralności i religii, gdzie społeczeństwo wystarczająco dojrzało i ustabilizowało się, aby uczynić je (przywództwo) zdolnym do formułowania praw i przestrzegania ustalonych nawyków, tam zwykli ludzie mają zwyczaj szanowania intelektualnej i moralnej wyższości i podporządkowywania się jej (...) Jednakże, gdy pojedziemy na południe, do tych stanów, gdzie konstytucja społeczeństwa jest słabsza i świeższej daty, gdzie instrukcja jest mniej ogólna, a prawa moralności, religii i wolności nie łączą się równie szczęśliwie, widzimy, że talenty i cnoty stają się wśród ludzi u władzy coraz rzadsze.

Ostatnio, gdy odwiedziliśmy nowe południowo-zachodnie stany, gdzie konstytuanta społeczeństwa uformowana niedawno jest jedynie aglomeracją ryzykantów i spekulantów, dziwi nas, jak pewne osoby mogą być wyposażone w autorytet publiczny i zapytujemy, jaka siła, niezależna od siły ustawodawczej i ludzi, którzy nią kierują, może ochronić państwo i doprowadzić do rozkwitu społeczeństwa”³²¹.

Istnieje również wychwalany, nowy system ekonomiczny zrodzony z indywidualistycznego i racjonalistycznego podziału własności i wzmocniany przez liberalne recepty indywidualnej własności, kontraktu i społecznej ruchliwości. Jednakże wraz z niewątpliwym rozprzestrzenieniem się dobrobytu nowy system przynosi choroby. “Rozprzestrzenienie się własności zmniejszyło dystans oddzielający bogatych od biednych. Jednakże, jak się zdaje, im bardziej się oni do siebie zbliżają, tym większa jest ich wzajemna nienawiść i tym gwałtowniejsza zazdrość i lęk

³²⁰ Ibidem, II, s. 261

³²¹ Ibidem, I, s. 203

w przeciwstawianiu się swoim roszczeniom co do władzy. Idea słuszności nie istnieje dla żadnej ze stron i siła staje się jedynym argumentem, na który strony stać dzisiaj i jako gwarancja przyszłości”³²². Z tego wszystkiego, a szczególnie z rozszerzania własności rodzi się osłabienie szacunku do własności prywatnej. Wszyscy szukają zysku i dobrobytu, ale niewielu, twierdzi Tocqueville, szanuje własność jako instytucję, tzn. jako konieczną podstawą jednostkowości.

W ocenie Tocqueville'a najbardziej tragiczna jest degradacja robotnika w warunkach ekonomicznej specjalizacji i podziału pracy, który towarzyszy demokracji. “Kiedy człowiek jest nieprzerwanie i wyłącznie zaangażowany w produkcję jednej i tej samej rzeczy, w końcu wykona swoją pracę zrećnie; równocześnie jednak straci zdolność używania umysłu w swej pracy. Każdego dnia staje się zrećniejszy i równocześnie mniej zaangażowany w swą pracę; można więc powiedzieć, że w stopniu, w którym robotnik poprawia się, człowiek degraduje się. Czego można oczekiwać od człowieka, który dwadzieścia lat życia poświęcił na produkowanie śrubki? I po co ta wielka ludzka inteligencja, która poruszała świat, a teraz służy badaniom nad najlepszą metodą robienia śrubki? (...) Wraz z rozwojem podziału pracy robotnik staje się coraz słabszy, coraz bardziej zależny, horyzont jego umysłu zawęża się. Sztuka rozwija się, a artysta cofa się”³²³.

Cytowane słowa Tocqueville odnoszą się do handlu przemysłowego, ale w różnych miejscach w jego pracy staje się jasne, że widział tyranię handlowania i techniki rozciągającą się na cały nowoczesny system — preferowanie nauk stosowanych zamiast teoretycznych, spraw biznesu zamiast filozofii i refleksji. Technicyzm, twierdził Tocqueville, jest jednym ze sposobów, w który manifestuje się oddzielenie się nowoczesnego człowieka od korzeni kultury.

Cała populacja zostaje w końcu porwana przez ducha komercjalizmu. Widać to w tym, co Tocqueville nazywa “handlowaniem literaturą”. Klasa sprzedawców nabywa z demokracji smaku do literatury, ale równocześnie wprowadza do literatury “handlowego ducha”.

“W arystokracji czytelnicy są wybredni i jest ich niewielu. W demokracji są liczniejsi i łatwiej ich zadowolić. W rezultacie, w narodach arystokratycznych nikt nie może mieć nadziei na sukces bez większego wysiłku i wysiłek ten

³²² Ibidem, I, s. 10

³²³ Ibidem, II, s. 158 przypis

może przynieść dużą sławę, ale mało pieniędzy. W narodach demokratycznych natomiast pisarz może pochlebiać sobie, że łatwo uzyskać średnią reputację i ogromną fortunę. W tym celu nie musi być podziwiany. Wystarczy, że jest lubiany.

Ciągle wzrastający tłum czytelników i ich ciągła pogoń za czymś nowym zapewnia sprzedaż książek, których nikt specjalnie nie ceni.

W czasach demokratycznych czytelnicy często traktują autorów tak jak królowie traktują swoje kraje: używiają je i "pogardzają" nimi. Czegoż więcej potrzebują skorumpowane dusze urodzone na dworze lub zasługujące na to, aby tam żyć?

Demokratyczna literatura jest terenem najazdu przez plemię pisarzy, którzy patrzą na literaturę jak na handel. Na kilku wielkich autorów zdobiących ją przypada tysiące handlarzy idei³²⁴.

Zgubny duch komercjalizmu, twierdzi Tocqueville, ma jeszcze bardziej zasadniczy i rujnujący wpływ na rolnictwo i wiejski sposób życia. Rolnictwo jest dobre tylko dla tych, którzy już mają duże bogactwa lub tych, których przyrodzona bieda zmusza do życia w ten sposób. Jednakże w demokracji duch handlu i rynku skłania rolników do używania ziemi jako środka prowadzącego do czegoś innego. (...)

Handlowy duch, przenikający wszystko komercjalizm, twierdzi Tocqueville, działa w demokracji na rzecz endemicznej choroby, która manifestuje się powracającymi kryzysami w demokratycznej gospodarce. Ponieważ wszyscy nie są po prostu rolnikami, lecz zależą od rynku, najdrobniejszy wstrząs jest dla nich zagrożeniem. "Sądzę, że powracanie kryzysów ekonomicznych jest endemiczną chorobą narodów demokratycznych w naszym wieku. Można ją uczynić mniej niebezpieczną, ale nie można jej wyleczyć, gdyż nie ma ona swego źródła w przypadkowych okolicznościach, lecz w temperamencie narodów demokratycznych"³²⁵.

Demokracja powoduje korozję *consensusu* w społeczeństwie. "Arystokracja wytworzyła łańcuch łączący wszystkich członków wspólnoty od chłopca po króla. Demokracja rozrywa ten łańcuch i odrywa od niego wszystkie ogniwa (...) Demokracja nie tylko zmusza każdego człowieka, aby zapomniał o swoich przodkach, ale ukrywa przed nim

³²⁴ Ibidem, II, s. 61

³²⁵ Ibidem, II, s. 157

jego potomków i separuje go od jego współczesnych. Rzuca go z powrotem i na zawsze w siebie samego, co zagraża w końcu zamknięciem go całkowicie w samotności własnego serca"³²⁶.

Kontynuowany na dłuższą metę indywidualizm według Tocqueville'a staje się w końcu egoizmem. "Indywidualizm jest dojrzałym i spokojnym uczuciem, które przysposabia każdego członka wspólnoty do oddzielania się od masy swoich towarzyszy, rodziny i przyjaciół, tak że po utworzeniu własnego małego kółka z własnej woli zostawia społeczeństwo samemu sobie. (...) Indywidualizm najpierw podkopuje cnotę życia publicznego, a kontynuowany na dłuższą metę atakuje i niszczy wszystkie inne cnoty i na koniec jest szczegółowo pochłonięty przez całkowity egoizm. Egoizm jest wadą starą jak świat, która nie jest związana z określoną formą społeczeństwa. Indywidualizm ma swój początek w demokracji i grozi rozprzestrzenieniem się w takim samym stopniu jak równość położenia"³²⁷.

A co z równością, kamieniem węgielnym demokracji? Tocqueville również widzi jej ciemną stronę. "Gdy wszystkie przywileje urodzenia i losu zostają obalone, gdy wszystkie zawody są dostępne dla wszystkich i gdy człowiek dzięki własnej energii może znaleźć się na szczycie każdego z nich, gdy łatwa i nieograniczona kariera zdaje się stać przed nim otworem, wówczas będzie przekonywał on sam siebie, że nie urodził się dla pospolitego losu. Tu jednak się myli, o czym informuje go jego codzienne doświadczenie. Ta sama równość, która pozwala każdemu obywatelowi wyobrazić sobie osiągnięcie szczytów, zmniejsza szansę ich osiągnięcia. Nakłada ona na nie warunki, dając równocześnie wolność pragnień (...) Zostały zniesione przywileje tych, którzy stali na drodze, ale zostały też otwarte drzwi do powszechnego współzawodnictwa. Przeszkoda zmieniła raczej swój kształt niż swoje miejsce (...)"³²⁸

Równość, szczególnie w czasach burzliwych, może być przyczyną występków degradujących dalej moralną naturę człowieka. "Gdy równość warunków następuje po długotrwałym konflikcie między różnymi klasami, z których składało się dotychczasowe społeczeństwo, wówczas zazdrość, nienawiść, brak litości, duma i przesadna pewność siebie chwytają człowieka za serce. Dzieli to ludzi niezależnie

³²⁶ Ibidem, II, s. 99

³²⁷ Ibidem, II, s. 98

³²⁸ Ibidem, II, s. 137

od samej równości, prowadzi do nieufności wobec sądów drugiej strony i do szukania źródła prawdy w sobie samym. Każdy próbuje być swoim własnym przewodnikiem i jego ambicją staje się formowanie własnej opinii na każdy temat. Ludzi nie wiążą już razem idee, lecz interesy i wygląda tak, jakby ludzka opinia została zredukowana do intelektualnego prochu rozsyanego na wszystkie strony, niemożliwego do zebrania, niezdolnego do utworzenia całości³²⁹.

Erozja procesów demokratycznych dotyka również wartości moralnych. Większość tych wartości, co najmniej w tej postaci, w której dotarły do nowoczesnego świata, jest pochodzenia feudalnego, przynajmniej jeśli chodzi o kontekst i materię utrzymującą je. Zaufanie, odpowiedzialność, wierność, pomoc, honor — wszystkie te wartości w formie, w której je znamy, zauważa Tocqueville, mają swój początek w wiekach średnich. Poczucie kolektywnej i abstrakcyjnej władzy było wówczas słabe. Cementem społeczeństwa były bliskie osobiste powiązania i ze względu na ich charakter wartości moralne, opierające się na zaufaniu i dobrym obyczaju, były niezbędne. Honor był feudalnym odpowiednikiem nowoczesnego patriotyzmu. Słowo pozostało, ale jego znaczenie i funkcja zmieniły się drastycznie w społeczeństwie demokratycznym.

“Prawa honoru będą więc dla ludu demokratycznego mniej specyficzne i mniej zróżnicowane niż w arystokracji. Będą również bardziej nieokreślone (...); ponieważ wyraźnie znaki honoru nie są tak liczne i specyficzne, musi być trudne ich rozróżnianie³³⁰”.

W czasach feudalnych wartości moralne charakteryzowały się bezpośredniością i jasnością w codziennym życiu będącą rezultatem konkretności i względnej stabilności związku międzyludzkiego, wewnątrz którego były umieszczone. “Nigdy nie będzie tak w Ameryce, gdzie wszyscy ludzie są w ciągłym ruchu i gdzie społeczeństwo, przekształcane codziennie przez swoje własne działania, zmienia swoją opinię i swoje życzenia. W takim kraju ludzie mają powierzchowne wyobrażenie o regułach honoru, ale rzadko mają czas zatrzymać na nich uwagę³³¹”. Trochę luźnych myśli o tradycyjnym honorze “można znaleźć w opinii Amerykanów, ale te tradycyjne opinie są nieliczne i mają słabe korzenie w tym kraju, jak i słabą władzę. Są jak

³²⁹ Ibidem, II, s. 7

³³⁰ Ibidem, II, s. 238

³³¹ Ibidem, II, s. 238 przypis

religia, która ma jeszcze świątynie, chociaż ludzie przestali w nią wierzyć³³²”.

Upadek arystokracji ma jeszcze inny moralny skutek: słabnie szacunek dla jakości w porównaniu z osiągnięciami. W demokracji, gdzie liczba nagród jest z konieczności ograniczona, a droga do nich jest dostępna dla wszystkich, awans jest z konieczności opóźniony i staje się coraz bardziej sprawą starannie opisanych, powszechnych przepisów i regulacji. Tocqueville zauważa podobieństwo rozwoju demokratycznego pod tym względem do tego, co od dawna istnieje w Chinach, gdzie ze względu na wielość egzaminów przed podjęciem jakiegokolwiek posady, “wzniosłe ambicje oddychają z trudem”. W demokracji, gdzie wszyscy kandydaci są na mocy definicji postrzegani jako tacy sami i gdzie trudno dokonywać wyboru bez pogwałcenia prawa równości, występuje tendencja “do awansowania wszystkich według tej samej miary i według tych samych testów”. Odnosi się to nie tylko polityki i służby politycznej, ale do wszystkich aspektów kultury.

“W miarę jak ludzie stają się coraz bardziej podobni i prawo równości spokojniej i głębiej przenika do instytucji i obyczajów, reguły doskonalenia stają się coraz sztywniejsze, awans staje się wolniejszy, trudności w szybkim osiągnięciu szczytów coraz większe. Z powodu nienawiści do przywilejów i kłopotów z wybieraniem, wszyscy ludzie (bez względu na to jakie są ich standardy) są ostatecznie zmuszeni do przechodzenia przez to samo piekło. Wszyscy bez wyjątku muszą przejść przez mnóstwo drobnych wstępnych ćwiczeń niszczących ich młodość i gaszących wyobraźnię i w końcu tracą nadzieję, że osiągną to, co zostało przed nimi wystawione na pokaz i gdy nareszcie są gotowi do dokonania niezwykłych czynów, opuszczają ochotę na takie dokonania³³³”.

Stąd paradoks, wnioskuje Tocqueville, że chociaż równość zmniejsza liczbę ludzi o wzniosłej ambicji i zmusza ambicję do pozostawania wewnątrz ograniczonych ram, to jednak jest prawdą, że “gdy raz już przekroczy ona te granice, wówczas trudno wyznaczyć jej limit (...) Gdy ambitny człowiek zdobędzie już władzę, nie będzie nic, czego by nie śmiał; a gdy zostanie mu ona odebrana, będzie rozmyślał nad sposobami obalenia państwa i rządzenia nim. Nadaje to politycznym ambicjom charakter rewolucyjnej

³³² Ibidem, II, s. 245

³³³ Ibidem, II, s. 246

przemocy, która rzadko występowała w równym stopniu we wspólnotach arystokratycznych³³⁴.

W demokracji znajdujemy również przesadną miłość do gratyfikacji materialnych i przywiązanie do terażniejszości wraz z lekceważeniem zarówno przeszłości i przyszłości. Gdy doda się do tego kult sukcesu zamiast kultu sławy oraz kult konkursowych osiągnięć zamiast jednostkowej ambicji, rezultaty będą sprzyjać niepokojowi rodzącemu melancholię, pisze Tocqueville.

“Tym właśnie przyczynom należy przypisać ową dziwną melancholię, która nawiedza mieszkańców krajów demokratycznych w samym środku ich bogactwa i ów wstręt do życia, który czasami zawładnie nimi w samym środku spokojnych i łatwych warunków. We Francji narzeka się, że liczba samobójstw rośnie. W Ameryce samobójstwa są rzadkie, ale za to obłęd jest częstszy niż gdziekolwiek indziej. Wszystko to są odmienne symptomy tej samej choroby. (...) W czasach demokratycznych przyjemności są intensywniejsze niż w czasach arystokracji i liczba uczestniczących w nich jest duża; z drugiej strony, należy jednak przyznać, że nadzieje człowieka i jego życzenia są częściej niweczone, dusza jest bardziej rozdarta i niespokojna, a zgryzota gwałtowniejsza³³⁵.”

Według Tocquevilla demokracja ze swoim tryumfem i nieuchronnością jako siła historyczna, niesie ze sobą nieuchronny nurt kulturowego osamotnienia, tendencją do wysuszania wartości, na których musi opierać się zarówno charakter jednostki, jak i legalny rząd. Demokracja i indywidualizm są w ustawicznym konflikcie ze swoimi przesłankami. Grożą zniszczeniem tego, czego najbardziej potrzebują — tzn. instytucjonalnych i moralnych podstaw, które pochodzą ze społeczeństw pre-demokratycznych i pre-indywidualistycznych. W demokracji “człowiek jest wywyższany przez przykazania, ale degradowany w praktyce”. Sukces demokracji bazuje na przetrwaniu obrazu człowieka, który powstał w społeczeństwie arystokratycznym, ale wszystkie siły działające w społeczeństwie demokratycznym to uniemożliwiają.

W 1848 roku Tocqueville pytał: "Czy kiedykolwiek uda się nam osiągnąć (jak nas zapewniają prorocтва, być może równie oszukańcze, jak wszystko inne) pełniejsze i dalej idące przekształcenie niż to przewidywali i życzyli nam nasi

³³⁴ Ibidem, II, s. 247

³³⁵ Ibidem, II, s. 139

ojcowie i które my sami jesteśmy w stanie przewidzieć, czy też jesteśmy po prostu skazani, aby skończyć w stanie anarchii, jak w dobrze znanych i nieuleczalnych narzekaniach starych ludzi? Co do mnie, to nie potrafię powiedzieć. Nie wiem kiedy skończy się ta długa droga. Jestem zmęczony dopatrywaniem się brzegu w każdym następnym mirażu i często pytam sam siebie, czy *terra firma*, której szukamy, naprawdę istnieje i czy nie jesteśmy skazani na wieczne błąkanie się po morzach!³³⁶

Alienacja pracy — Marks

Paradoksalnie, chociaż współczesne myślenie przejęło termin alienacja właśnie od Marksa, to jego *znaczenie* ma niewiele wspólnego z tym, które nadawał mu Marks. Paradoks jest tym większy, gdy uświadomimy sobie, że współczesne rozumienie alienacji pochodzi od Tocqueville'a i Webera, którzy sami nie używali tego terminu i których widzenie natury człowieka, społeczeństwa i historii było prawie dokładnie przeciwne marksowskiemu.

Wielu marksistów i neo-marksistów współczesnej post-stalinowskiej generacji próbowało uczynić z alienacji kluczowe pojęcie w myśli Marksa. Daniel Bell pisał, że uczniowie ci “widzieli w idei alienacji bardziej wyrafinowaną i radykalną krytykę współczesnego społeczeństwa niż w uproszczonej i nienaturalnej marksowskiej koncepcji klas”. Jednakże, jak to Bell mądrze podkreślał “nie ma to nic wspólnego z Marksem historycznym. (...) Marks odrzucał ideę alienacji oderwaną od jego specyficznej ekonomicznej analizy stosunków własności w kapitalizmie i w ten sposób zamknął drogę prowadzącą do szerszej i bardziej użytecznej analizy społeczeństwa i osobowości niż marksowskie dogmaty, które faktycznie zwyciężyły. Twierdzenie, że alienacja jest centralnym tematem u Marksa, jest więc budowaniem mitu³³⁷.”

Marks nie był wyalienowanym umysłem w takim samym sensie jak Tocqueville. Uczynienie rewolucyjnej postawy Marksa wobec społecznego systemu, który go otaczał, synonimem alienacji oznacza pominięcie całej jego

³³⁶ J. P. Mayer (ed.), *The Recollections of Alexis de Tocqueville*, London: The Harvill Press. 1948, s. 73

³³⁷ *The Rediscovery of Alienation*, w: *The Journal of Philosophy*, LVI, November 1959, s. 935

filozofii historii, która była bardzo optymistyczna. Marks — autor ma tu na myśli historycznego, dojrzałego Marksa — widział jednostkę ujarzmioną przez kapitalizm, a jej naturę czasowo spaczoną przez “fetyszyzm towarów”. Marks widział społeczeństwo jako dręczące klasę robotniczą żelazną logiką wartości dodatkowej, ale nie uważał tego za wskaźnik czarnej i beznadziejnej przyszłości, lecz za pierwszy krok ku *emancypacji* człowieka. Uważał on, że kłopoty mają charakter przejściowy i wkrótce dzięki rewolucji zakończą się na obiecanej ziemi socjalizmu. Musimy zgodzić się z Bellem, że Marks autentyczny jest Marksem z literatury marksistowskiej dekadę temu: pewny siebie, optymistyczny prorok świeckiego zbawienia, zaprzysięgły wróg tradycyjnych instytucji, wierzący, że postęp i demokracja zostaną zrealizowane dzięki ekonomicznej rewolucji, nawet indywidualista. Właściwy Marks był dziedzicem Oświecenia, filozofem woli zbiorowej (przeniesionej na klasę robotniczą) sceptycznym wobec wszystkich stanów umysłu i związków nie mających bezpośrednio korzeni w pozycji ekonomicznej człowieka.

U Tocqueville'a natomiast zaburzenia w nowoczesnym społeczeństwie mają swe korzenie w samej matrycy nowoczesnego człowieka. Są składową tragicznej istoty historii politycznej. Nie są po prostu odgałęzieniami demokracji, świeckiego dobrobytu, czy rewolucji. Alienacja człowieka i zaburzenia społeczne będą stawać się coraz bardziej fundamentalne.

Wizja Marksa jest odmienna. U Marksa znamiona masowego społeczeństwa są przejściowe: są one składową burżuazyjnego społeczeństwa, a nie demokracji, świeckości, równości, industrializmu. Ten sam postęp ekonomiczny, który przeniósł człowieka z niewolnictwa do feudalizmu i następnie do kapitalizmu, przeniesie go przez próg ostatni — do komunizmu — do którego drogę przygotowywał kapitalizm i burżuazyjna biurokracja. Nie ma żadnych oznak w pismach Marksa i jego następców, aby gnębił go ten typ niepokoju i niepewności co do przyszłości, którego doświadczały Tocqueville, Buckhardt, Weber i inni. Marks, jak każdy apostoł kapitalizmu lub burżuazyjnej demokracji, wierzył bezgranicznie w zasadniczą stabilność zachodniego społeczeństwa. Takie stwierdzenie na pierwszy rzut oka może wydawać się dziwne, ale koresponduje ono doskonale z poglądem, że u podłoża nadbudowy kapitalizmu leżą określone żelazne prawa rządzące organizacją (manifestujące

się w technologii, w fabryce, administracji politycznej, handlu), które zagwarantują właściwą strukturę społeczeństwa bez względu na to, co wydarzy się podczas nadchodzącej rewolucji. Nowe społeczeństwo jest bowiem już dobrze uformowane w łonie starego, twierdzi Marks. Trzy kolejne pokolenia socjalistów przejęły pewność siebie Marksa i jego optymizm w charakterystycznym pomniejszaniu problemów organizacji, osobowości i władzy. Marks miał tę samą pewność, co Bentham i Spencer, że cała moc społeczeństwa opiera się na bezosobowej harmonii interesów ekonomicznych, a nie na wspólnocie, tradycji, czy wartościach etycznych.

Takie samo zaufanie Marks miał do ludzkiej natury i jej niezniszczalności. Mógł więc napisać w *Kapitale*: “jednostki interesują nas o tyle, o ile są personifikacją kategorii ekonomicznych, materializacją stosunków i interesów klasowych”. Nie można jednak wyciągać z tych stwierdzeń wniosków, że Marks mylił te metodologiczne i analityczne reprezentacje z egzystencjalną rzeczywistością człowieka. Często mówi się o “społecznej” koncepcji natury ludzkiej osobowości u Marksa, kontrastując ją z koncepcją człowieka, która pojawia się we współczesnym mu piśmiennictwie z zakresu ekonomii klasycznej. Błędne byłoby jednak wnioskowanie, że marksowskie widzenie natury człowieka jest “społeczne” w tym samym sensie jak np. u Durkheima, Webera, czy Simmla. Pomimo historycznego rozumienia społecznej organizacji i zmian w manifestacjach typów ludzkich (niewolników, służących, proletariatu itd.) u Marksa niemniej istnieje niezachwiana wiara w stabilność i realność istoty ludzkiej. Korzenie są w człowieku.

Istnieje pokusa, aby porównać proletariatu u Marksa z człowiekiem Boga u Kalwina. Człowiek jest widziany w swojej relacji do elektoratu. Elektorat (religijny lub ekonomiczny) zasadniczo jest zbudowany z samowystarczalnych jednostek, które tworzą “niewidoczną wspólnotę”. Pewnego dnia nieubłagane procesy uczynią tę wspólnotą widzialną i wieczną. Prawdziwy wyznawca Kalwina lub proletariatu, bez względu na próby i męczarnie, będzie podtrzymywany na duchu dzięki wiedzy, że żelazne prawa muszą doprowadzić do ostatecznego wyzwolenia się z tego “padole lez” i zamieszkania w świecie dobra. Proletariat ma postawę heroiczną i niezniszczalność ducha, które Kalwin uznałby i *mutatis mutandis* zaaprobowałby.

Nawet bardziej uderzające, pisze autor, jest to, że purytański wymiar marksowskiego proletariatu ma swoje

korzenie w Oświeceniu. Marks jest starej daty *philosophe*. Rousseau ze swoim eposem *Discourse on the Origin of Inequality* jest najwyraźniejszym oświeceniowym prototypem Marksa. Uderzające są podobieństwa między marksowskim widzeniem człowieka w kapitalizmie i widzeniem człowieka w społeczeństwie tradycyjnym przez Rousseau. W tych widzeniach naturalna dobroć człowieka, niezniszczalność jego rozumu i charakteru są przyjmowane bez zastrzeżeń. Wizje te rozpoczynają od opisu rzekomych warunków pierwotnych, w których człowiek w pełni posiadał całą swoją władzę i talenty, czyli swoją własną *jaźń*. U Rousseau jest to właśnie stan natury, a u Marksa pierwotny komunizm. Początki ujarzmienia człowieka widzą one we wzroście własności prywatnej i we wzroście instytucji mających na celu jej ochronę. W nierównościach klasowych widzą piętno otaczającego go opresyjnego systemu społecznego. W końcu, źródło utraty wolności przez człowieka dostrzegają jako ułokowane w przekazaniu Innym (w procesie rozwoju społeczeństwa obywatelskiego) autonomii, którą kiedyś znał.

Czy może być coś bardziej „marksowskiego” od obrazu prymitywnego człowieka na pierwszych stronach *Discourse* Rousseau, który cieszy się owocami swojej pracy, jest sam dla siebie myśliwym, rybakiem, żyje życiem płynącym z jego własnych źródeł, a nie nakazywanym przez tych, dla których człowiek wyalienował się ze swoich naturalnych praw i mocy. Człowiek natury Rousseau pozbawiony lęku cieszył się ufnością i pewnością, która może mieć źródło jedynie w tym, kto jest sam swoim własnym księdzem i filozofem. Wszystko to zmieniło się, kiedy w rezultacie powstania własności prywatnej i zagwarantowanego rozwoju politycznych, społecznych i religijnych instytucji, człowiek został styranizowany przez siły, które kiedyś należały do niego, a obecnie zobjektywizowały się w zewnętrznych instytucjach, które go ujarzmiają.

Marksowskie widzenie tego, co przytrafia się człowiekowi na długiej drodze ewolucji społeczeństwa od idyllicznej wspólnoty pierwotnej jest bardzo podobne do widzenia Rousseau. Marks podobnie jak Rousseau jest pod wrażeniem ujarzmienia człowieka przez instytucje, nie widząc w nich tak jak Tocqueville niezastępowalnego źródła potwierdzenia dla umysłu i charakteru człowieka, lecz przyczynę fragmentaryzacji egzystencji człowieka. Działanie kapitalistycznych instytucji jest polityczną tyranią, ale moralnie i psychologicznie powierzchowną. Tzn. natura

człowieka pozostanie taka sama i wraz ze śmiercią kapitalizmu istoty ludzkie staną się znowu zdolne do prowadzenia całościowego życia, które znały przed powstaniem własności prywatnej.

O sile wpływu Rousseau na marksowskie widzenie natury ludzkiej i jej powiązania ze społeczeństwem można wnioskować chociażby na podstawie następującego cytatu z *The German Ideology*, gdzie Marks i Engels piszą: “W społeczeństwie komunistycznym, gdzie nikt nie musi ograniczać się do pewnej sfery działania, lecz może kształcić się w każdej dziedzinie, w której chce, społeczeństwo reguluje produkcję umożliwiając mi robienie jednej rzeczy dziś i innej jutro; polować rano, łowić ryby po południu, hodować bydło rogate wieczorem, dyskutować po obiedzie bez konieczności stawiania się myśliwym, tak jak chcę, choć nie muszę być rybakiem, pastuchem, czy krytykiem”. Albo weźmy inny fragment z *Anti-Duhringa* Engelsa: “W czasach, które nadchodzą nie będzie już dłużej bagażowych, czy architektów (...) Człowiek, który przez pół godziny daje instrukcje jako architekt, będzie również działał przez pewien czas jako bagażowy do czasu, gdy jego działalność architekta będzie znowu potrzebna”.

Punkt ten jest dość jasny. Dokładnie tak jak Rousseau, który w ustaleniu powszechnej woli widział środek, dzięki któremu ludzie będą mogli się wyzwolić z fragmentującego, korumpującego wpływu instytucji, tak Marks widział taki środek w socjalizmie. W obydwóch przypadkach, psychologicznie chodzi o przywrócenie człowiekowi tych elementów jego natury i jego wewnętrznego bycia, które zostały mu odebrane przez instytucje religijne, ekonomiczne i polityczne. Marks pisze, “Každą emancypacją jest przywracaniem ludzkiego świata i ludzkich związków samemu człowiekowi. Emancypacja człowieka będzie całkowita, kiedy rzeczywisty, indywidualny człowiek wchłonie w siebie abstrakcyjne obywatelstwo, kiedy jako jednostka w swoim codziennym życiu, w swojej pracy i w swoich związkach stanie się *istnieniem społecznym* i kiedy sam rozpozna i zorganizuje swoje własne moce (...)” Zarówno Marks, jak i Rousseau przyjmują założenie, że pomimo wpływu instytucji cywilnych, zasadniczo zdrowa i stabilna natura ludzka pozostaje dobra i zdolna do życia. Człowiek komunistyczny jest marksowską wersją osiemnastowiecznego człowieka natury.

U Marksa znajdujemy zasadniczo dwie perspektywy — wiarę w dobroczynność tego, co prawdziwie nowoczesne w

społeczeństwie oraz w zasadniczą stabilność ludzkiego ducha. Obydwie perspektywy wywodzą się z Oświecenia i stanowią kontekst różnicy między koncepcją alienacji u Marksa i Tocqueville'a. Koncepcja Marksa, nawet w swoich najwcześniejszych sformulowaniach, jest wybitnie indywidualistyczna. Jest ona daleka od lamentowania nad utratą przez człowieka więzi z instytucjami i szuka przywrócenia mu tego, co fałszywie dano zewnętrznemu społeczeństwu, tj. religii, państwu i przede wszystkim ekonomii. Młody Marks był zainteresowany powiązaniem człowieka z wszystkimi instytucjami, ale gdy poświęcił się ruchowi robotniczemu, całe swoje wcześniejsze teoretyczne zainteresowanie różnymi częściami społeczeństwa przeniósł na ekonomię.

Marks, jak wiemy, przejął słowo alienacja od Hegla, dokładniej od "lewicujących heglistów". Jak to pisze Bell, u Hegla alienacja w swej początkowej konotacji oznaczała radykalne rozdzielenie "jaźni" na aktora i rzecz, tj. na *podmiot*, który walczy o kontrolę nad swoim własnym losem i przedmiot, który jest manipulowany przez innych. Alienacja w ścisłym i rygorystycznym heglowskim rozumieniu nie była wyłącznie określonym stanem, ostatnim z przemijających skutków określonego stadium rozwoju społecznego. Przeciwnie, jest ona głęboko wrosnięta w naturę człowieka. Jest ona ontologiczna i metafizyczna. Z jej powodu absolutna wolność, którą Hegel definiuje jako "podróż w otwartość, gdzie nie ma nic poniżej i powyżej nas samych i gdzie stoimy samotnie wobec samych siebie" — jest prawdopodobnie nieosiągalna. Zawsze będzie bowiem istniał pewien stopień oddzielenia od "jaźni" zarówno w myśli, jak i w życiu. Choć Hegel krytykował szereg zjawisk dziewiętnastowiecznych (co umieszcza go wśród konserwatywnych filozofów i socjologów), to jednak jego koncepcja alienacji nie miała wiele wspólnego z tą społeczną krytyką. Alienacja była stanem nie do wykorzenia, tkwiącym głęboko w naturze "jaźni" człowieka i w jego wysiłku porozumienia się ze światem.

Mówi się tu jednak o "lewicującym heglizmie", gdyż to co było u Hegla ontologiczne, staje się coraz bardziej socjologiczne. Feuerbach, który według Marksa nadał pojęciu alienacji po raz pierwszy sens empiryczny, traktował ją jako stan w swej istocie religijny, wynikający z utraty samego siebie pod tyranią religii. U Feuerbacha heglowska ontologia zlewa się z oświeceniową walką przeciw zinstytucjonalizowanej religii, a szczególnie przeciw

chrześcijaństwu. Według Feuerbacha główna przyczyna alienacji człowieka leży w jego podporządkowaniu się formom i przesądom tradycyjnej religii. Feuerbach nie ogranicza się do tych form, włączając samo pojęcie Boga do tych rzeczy, które muszą zostać wykorzystane, aby człowiek mógł odzyskać swoją tożsamość i aby jego wyalienowana "jaźń" mogła odzyskać swoją pierwotną całość.

U Marksa jednak jest inaczej. Ekonomia poprzedza religię, tworząc kontekst alienacji. Tak jak Feuerbach zredukował heglowskie widzenie alienacji do religii, tak Marks zredukował je jeszcze bardziej do prywatnej własności i pracy. U Marksa istota alienacji leży w oddzieleniu człowieka od owoców jego pracy.

"Co składa się na alienację? Po pierwsze, przede wszystkim to, że praca jest wobec robotnika zewnętrzna, że nie jest częścią jego natury, że w związku z tym nie realizuje się on w pracy, ale zaprzecza sobie, ma poczucie głędy a nie dobrobytu, nie rozwija w sposób wolny swej fizycznej i umysłowej energii, ale jest fizycznie wyczerpany i umysłowo poniżony. Robotnik czuje się "u siebie w domu" tylko w czasie wolnym, czując się w pracy bezdomny. Jego praca nie jest dobrowolna, lecz narzucona i *przymusowa*. Nie jest ona bezpośrednim zaspokajaniem potrzeby, lecz co najwyżej środkiem do ich zaspokojenia. Na jej wyalienowany charakter wskazuje fakt, że jak tylko nie ma fizycznego lub innego przymusu, unika się jej jak zarazy. Ostatecznie, wyalienowany charakter pracy jawi się robotnikowi w fackie, że nie jest ona jego pracą, lecz jest pracą dla kogoś innego, że w pracy nie należy on do siebie, lecz do kogoś innego"³³⁸.

Marks traktuje alienację pracy tak jak wcześniej (i przed nim Feuerbach) potraktował religię. Na alienację składa się to, że jednostka pozwala "czemuś z siebie wyjść poza siebie" i stać się zewnętrznym przymusem lub autorytetem. Tyrania kapitalizmu jest urzeczowioną tyranią czegoś, co naprawdę przynależy do wnętrza robotnika. "Podobnie jak w religii, gdzie spontaniczne wytwory ludzkiej fantazji, umysłu i serca reagują na jednostkę w postaci wyalienowanej aktywności dobra i zła, tak aktywność robotnika przestaje być jego spontaniczną działalnością. Staje się aktywnością kogoś innego i traci swoją własną spontaniczność"³³⁹.

³³⁸ T. B. Bottomore (ed.), *Selected Writings in Sociology and Social Psychology*, New York: McGraw Hill Book Company, 1956, s. 169 przypis

³³⁹ Ibidem, s. 170

Oto jedno z najrzęczniejszych opisów rozumienia alienacji przez Marksa: "Przedmiot wyprodukowany przez pracę, jej produkt przeciwstawia się pracy jako *wyalienowane bycie*, jako *moc niezależna* od swojego wytwórcy. Produkt pracy jest pracą ucieleśnioną w przedmiocie i przekształconą w fizyczną rzecz. Ten produkt jest urzeczowieniem pracy. Wykonanie pracy jest równocześnie jej urzeczowieniem. Wykonanie to jest dla ekonomii politycznej *skażeniem* robotnika, urzeczowienie jest *utrata* i *szkwałą* rzeczy, a przywłaszczenie alienacją"³⁴⁰.

Powyższe sformułowania, pochodzące z wcześniejszych prac Marksa, pozostają w wyraźnym związku z jego późniejszymi, dojrzałymi pracami. To, co z jednej strony wydaje się słabością alienacji jako pojęcia w jego systemie, z innego punktu widzenia może być widziane jako socjalistyczne oddanie się potępieniu tego, co samo powoduje (lub lepiej, *reprezentuje*) alienację, tj. kapitalizmowi. Za Hegłem, Marks mówi, że człowiek jest wyalienowany, czyli że jego prawdziwa "jaźń" jest od niego odłączona. U Marksa jest to jednak pierwszy krok. Krokiem następnym jest zgoda z Feuerbachem, że taka alienacja nie ma charakteru ontologicznego, lecz historyczno-instytucjonalny. Wreszcie w kroku trzecim Marks odrzuca Feuerbacha i Hegla, twierdząc, że alienację można zredukować do własności prywatnej, tj. do alienacji człowieka z samego siebie w dziedzinie tak istotnej jak praca. Po dotarciu do tego miejsca Marks oddaje się wyłącznie analizie i potępieniu kapitalizmu. Następujący cytat pochodzi z *Kapitału*, chociaż ma swe korzenie we wcześniejszych rozważaniach:

"W systemie kapitalistycznym wszystkie metody zwiększania społecznej wydajności pracy odbywają się kosztem indywidualnego pracownika. Wszelkie środki rozwoju produkcji przekształcają się w środki dominacji i eksploatacji wytwórców, powodując, że praca fragmentaryzuje człowieka, degraduje go do poziomu dodatku do maszyny, niszcząc resztki uroków pracy i przekształcając ją w znienawidzony trud. Odsuwają go one od intelektualnego potencjału procesów pracy o tyle, o ile zostaje w nie włączona nauka jako niezależna siła. Przekształcają one warunki, w których człowiek pracuje, narażając go w czasie procesu pracy na despotyzm, tym bardziej znienawidzony, że pozbawiony sensu i rzucają jego żonę i dziecko pod koła molocho stolicy".

³⁴⁰ Ibidem, s. 171

Chociaż istnieje pewne podobieństwo między tym cytatem i widzeniem podziału pracy przez Tocqueville'a, to jednak jest ono jedynie powierzchowne. Różnica tkwi w kontekście. U Marksa cała ta fragmentaryzacja, owa zaburzająca duszę dyscyplina i degradacja człowieka są po prostu funkcją kapitalizmu, prywatnego posiadania środków produkcji w społeczeństwie. "Religia, rodzina, państwo, prawo, moralność, nauka, sztuka itd. są jedynie szczególnymi formami produkcji i podlegają jej ogólnym prawom. Zniesienie prywatnej własności jako celu ludzkiego życia oznacza zniesienie alienacji, czyli odejście od religii, rodziny, państwa itd. i powrót do człowieka, do jego ludzkiego, czyli społecznego życia"³⁴¹. Jest to kosmos odmienny od kosmosu Tocqueville'a, który widział źródło degradacji robotnika w *samym systemie produkcji*, w podziale pracy, w technologii. Według Tocqueville'a niewielkie znaczenie ma faktycznie to, kto posiada środki produkcji w porównaniu z potężniejszymi siłami, które ujarzmiają człowieka.

U Marksa i u jego kontynuatorów nie ma jednak siły (duchowej czy instytucjonalnej) potężniejszej od systemu kapitalizmu. Usunięcie jej poprzez wprowadzenie socjalizmu i ostatecznie komunizmu zniszczy wszystko to, co oddziela człowieka od wolności i od jego prawdziwej "jaźni".

Engels pisał, "gdy społeczeństwo, biorąc w posiadanie wszystkie środki produkcji i zarządzając nimi zgodnie z planem, uwolni samo siebie i wszystkich swoich członków z niewoli, w której trzymają ich środki produkcji, które sami wytworzyli, ale które obecnie stawiają im czoła jako nieodparta, wyalienowana moc, gdy człowiek będzie nie tylko tworzył, ale również rozporządzał — wówczas zniknie ostatnia alienująca siła, aktualnie znajdująca swe odbicie w religii. Razem z nią znikną same rozmyślenia religijne z tego prostego powodu, że nie będzie nad czym rozmyślać"³⁴².

Alienacja jednakże może być stanem umysłu także w socjalizmie, ponieważ socjalizm można traktować jako jeszcze bardziej zintensyfikowane stadium biurokratyzacji ludzkiego umysłu niż masowa demokracja i mechaniczny industrializm, gdzie jednostka jest jeszcze bardziej odizolowana od źródeł kulturowej tożsamości i nawet bardziej zagubiona w rutynie i technologii, gdzie wola ludzi jest jeszcze bardziej oddalona od samej siebie przez "racjonalne" i "postępowe" siły w historii. Pogląd ten był jednak

³⁴¹ Ibidem, s. 244

³⁴² K. Marks. *Anti-D* /hring

Marksowi całkowicie obcy. Był on natomiast bliski Weberowi, Durkheimowi i Simmlowi.

Nemesis racjonalizmu — Weber

U Webera znajdujemy nastrój bardzo zbliżony do nastroju Tocqueville'a. Istnieje uderzające podobieństwo ich perspektywy i konkluzji co do biegu historii Zachodu. U Webera i Tocqueville'a znajdujemy jasną wizję przyszłości wynikłej z sił racjonalizmu, demokracji i sekularyzmu. Melancholia, która zabarwia główne eseje Webera jest w swej naturze taka sama jak melancholia Tocqueville'a.

Podczas życia Webera socjalizm miał podobne kontekstowe znaczenie, co demokracja za życia Tocqueville'a. Tak jak Francja w 1830 roku żyła doktrynami i kontr-doktrynami demokratycznego egalitaryzmu, kształtując Tocqueville'a wyobrażenia o Ameryce tak Niemcy od 1890 roku aż do wybuchu I wojny światowej żyły doktrynami i kontr-doktrynami socjalizmu, głównie marksistowskimi. Wiele największych umysłów tamtych czasów uważało socjalizm za wyzwalający, dobroczynny i nieuchronny. Weber nie podzielał jednak tego poglądu: być może socjalizm jest nieuchronny z racji struktury i rozwoju kapitalizmu, ale nie dobroczynny. U Webera socjalizm nie był antytezą kapitalizmu, lecz jego zgubną intensyfikacją. Jakie znaczenie, pyta Weber (podobnie jak Tocqueville pytał o demokrację), może mieć przejście własności z rąk niewielu w ręce wielu, gdy fundamentalne siły nowoczesnego społeczeństwa (biurokracja, racjonalizacja wartości, alienacja od wspólnoty i kultury) nadal działają? Według Webera zarówno kapitalizm jak i socjalizm są manifestacjami o wiele bardziej fundamentalnej siły w zachodnim społeczeństwie. Siłą tą jest racjonalizacja, czyli zmiana kształtu społecznych wartości i związków z dawniej dominującej formy pierwotnej i wspólnotowej na bezosobową, zbiurokratyzowaną i wtórną formę nowoczesnego życia.

Trudno nie dostrzec u Tocqueville'a preferowania arystokracji, u Tönniesa sympatii dla *Gemeinschaft*, a u Webera nękającego go przez całe życie zaabsorbowania wartościami tradycyjnymi, które wyrzucano z nowoczesnego społeczeństwa. Warto pamiętać, że Weber zaczął poważnie pracować jako socjolog, gdy jako młody człowiek znalazł się w Prusach Wschodnich i odkrył, dlaczego chłopci chcieli tam zastąpienia bezpiecznych związków statusu, które odziedziczyli po ojcach, umową o zarobkach.

To właśnie doświadczenie doprowadziło go niewątpliwie do wniosku, że racjonalizacja stosunku robotnik–kierownik, rządu, religii i kultury w ogóle była falą przyływu nowoczesnej historii, która wymiata wszystko na swej drodze. Racjonalizacja pełni w teorii Webera dokładnie taką samą rolę, jak egalitaryzm u Tocqueville'a. Jest tendencją historyczną, którą można rozumieć tylko w terminach tego, co działo się z tradycyjnym społeczeństwem, tzn. z wartościami kultury i wspólnoty, które dawniej dawały człowiekowi poczucie ścisłego powiązania z całością i z osobistą tożsamością. Popęd ku równości, który Tocqueville potrafił znaleźć w historii Europy, cofając się aż do załamania się Średniowiecza, oddziałujący na kulturę, wartości, autorytet i ludzki charakter można porównać z popędem do racjonalizacji, który odkrył Weber.

Weber, socjolog porównawczy, odwołuje się do racjonalizacji nie tylko wtedy, gdy wskazuje na nią jako na swoisty proces w nowoczesnej Europie. Racjonalizacja pod piórem Webera staje się daleko sięgającym pojęciem metodologicznym używanym neutralnie do opisu wzorów kultury i myśli wszystkich cywilizacji. Odwołuje się on do racjonalizacji, wyjaśniając procesy wplątane w historię religii w świecie starożytnym, tj. muzykę, sztukę, wojnę, autorytet i gospodarkę. Nie ogranicza swojego zainteresowania racjonalizacją (tak jak Tocqueville zrobił z egalitaryzmem) jedynie do Zachodu. Sprawą centralną jest jednak to, że Weber po raz pierwszy zbudował swoje wyobrażenie o racjonalizacji jako procesie, gdy przeciwstawiał zachodni średniowieczny tradycjonalizm nowoczesnemu społeczeństwu. Bez względu na to jak dalece neutralne jest jego podejście do racjonalizacji, nie ulega wątpliwości, że w umyśle Webera moralna ocena racjonalizacji została ostatecznie dokonana z tej samej perspektywy, co ocena równości i indywidualizacji przez Tocqueville'a.

Tak jak u Tocqueville'a alienacja może być widziana jako odwrócenie się indywidualizmu — co doprowadziło go do potraktowania degenerowania się człowieka jako długofalowej konsekwencji wyzwania się z instytucji — tak u Webera alienacja wypływa z odwrócenia się racjonalizmu. Tocqueville widział przyszłość jako rozprzestrzenianie się zatamizowanych mas opanowanych przez absolutną lub opatrniczościową władzę. Weber, nie bez wahania, rysował przyszłość w podobnych terminach, mówiąc o zredukowaniu wszelkich wartości, wszelkich związków, całej kultury do monolitycznej świeckiej i nastawionej na użyteczność

biurokracji. Racjonalizacja (usuwając wszystko to, co tradycyjne, patriarchalne, wspólnotowe i „oczarowujące” łącznie z tym, co irracjonalne, personalnie eksploatujące, przesądne) stanie się w końcu swoją własną *nemesis*.

W umyśle Webera tkwił więc ten sam tragiczny paradoks, który tkwił w umyśle Tocqueville'a. Racjonalizacja, rozpoczynając jako siła postępu, niezbędny środek do wyzwolenia człowieka spod tyranii przeszłości, ostatecznie staje się załącznikiem jeszcze większej tyranii, bardziej wszechogarniającej i trwalszej od znanej dotychczas. Racjonalizacja nie jest jedynie sprawą polityki. Jej skutki nie ograniczają się jedynie do politycznej biurokracji. Oddziałuje ona na całą kulturę, nawet na umysł człowieka podobnie jak oddziaływała na strukturę nowoczesnej gospodarki i państwa. Dopóki proces racjonalizacji ma się czym karmić, tzn. dopóki istnieją struktury społeczeństwa tradycyjnego i tradycyjnej kultury uformowane w Średniowieczu, dopóty jest twórczym i wyzwalającym procesem. Jednakże wraz ze stopniowym kurczeniem się i wysychaniem tych struktur oraz rozwiewaniem się złudzeń człowieka co do nich, racjonalizacja może przestać być twórcza i wyzwalająca i stać się mechanizująca, podporządkowująca kontroli i ostatecznie niszcząca rozum.

“Los naszych czasów wyznaczony jest przez racjonalizację i intelektualizację, oraz przede wszystkim przez rozwianie złudzeń co do świata. Ostateczne i wzniosłe wartości wycofują się z życia publicznego, chroniąc się w transcendentalnej dziedzinie życia mistycznego, albo w braterstwie bezpośrednich i osobistych związków. Nie jest przypadkiem, że nasza największa sztuka nie jest “monumentalna” lecz “intymna” i że dzisiaj jedynie w najmniejszych i najbardziej intymnych kręgach, w osobistych sytuacjach międzyludzkich pulsuje coś w *pianissimo*, co koresponduje z proroczą *pneuma*, która dawniej porywała wielkie wspólnoty, spajając je razem. Gdy próbuje się wymusić lub “wymyślić” monumentalny styl w sztuce, produkuje się tak żalosne potworności jak w ciągu ostatnich dwudziestu lat. Próby intelektualnego skonstruowania nowej religii bez nowego i prawdziwego proroctwa mogą w sensie wewnętrznym zrodzić coś podobnego, co jednak przyniesie jeszcze gorsze skutki. Akademickie proroctwo stworzy ostatecznie fanatyczne sekty zamiast prawdziwej wspólnoty”³⁴³.

³⁴³ Max Weber, *Science as Vocation*, w: *Essays*, s. 155

Istnieje uderzające podobieństwo między widzeniem nowoczesnej kultury przez Webera, a tym co twierdził współczesny mu George Sorel. Obaj bez sentymentalizmu dostrzegali nieubłagane przekształcanie się kultury europejskiej z opartej na działaniu zakorzenionym w osobistych *uczuciach* — przekonaniach, nadziei, miłości, radości, nienawiści, okrucieństwie — w opartą coraz bardziej na bezosobowości i na wylugowaniu uczuć (łącznie z dominowaniem tego, co osobiste) z kierowania życiem. Ta ponura konkluzja skłoniła Sorela do poszukiwania “mitu”, który jak chrześcijaństwo w starożytnym Rzymie mogłoby służyć przywróceniu nadziei i wiary — i stąd również przywróceniu działania. Weber jednakże uważał takie poszukiwania bardziej za zdradę niż wypełnianie przeznaczenia.

Weber podobnie jak Tocqueville dostrzegał zmianę nawet w charakterze człowieka, która wynikała z jego nowoczesnej roli bycia prawie całkowicie rządzonego, zarządzanego, traktowanego opiekuńczo nie tylko w publicznej przestrzeni życia, ale i w każdym nawet najmniejszym i najbardziej osobistym szczególe. Jednakże geniusz Webera był podobny do geniusza Tocqueville'a: wiedząc to, nie atakował na ślepo sił modernizmu i postępu. Potrafił dostrzec tak jak Tocqueville istotne korzyści egalitaryzmu i racjonalizmu dla nowoczesnej historii europejskiej takie jak wyzwolenie człowieka z pewnych kontekstów, w których bliskość i intymność była często tyranią i uwolnienia go od wartości, których sama świętość miała duszący wpływ na życie i twórczość. Obydwaj widzieli nieuchronność tych ruchów, ich historyczną konieczność, którą doktrynerski radykalizm i liberalizm pilnie wychwalał. Tak jak u Marksa znajdujemy liczne “ody” do kapitalizmu, tak u Tocqueville'a znajdujemy “ody” do egalitaryzmu, a u Webera do racjonalizmu.

Oznaką intelektualnej wielkości Webera i Tocqueville'a jest to, że wybrali samotne podążanie za biegiem bezkompromisowego prawa, a nie łatwe i podnoszące na duchu wyparcie się modernizmu lub tradycjonalizmu. Weber nie nawoływał do powrotu do przeszłości, chociaż podobnie jak Tocqueville dostrzegał konsekwencje racjonalizmu. Rozpoznali oni nieodwracalną cechę szeroko rozumianej historii. Obowiązkiem intelektualisty jest przyjrzeć się historii dokładnie i bez uczuć nazwać ją jej własnym imieniem, tj. tyranią lub pospółstwem, bez angażowania się w nią. Obowiązkiem intelektualisty nie jest

jednak szukanie ucieczki w fałszywych bogach anachronizmu. Uwagę Webera pochłaniał związek religii ze światem stworzonym przez naukę i biurokrację. Jego własna niechęć do modernizmu uczyniła go litościwym dla tych, którzy uważając, że modernizm jest nie do zniesienia, wracali do dawnej wiary. (...) (...)

Weber nie obawiał się katastrofy dezorganizacji, lecz katastrofy nadmiernej organizacji, tj. przyszłości wysterylizowanej z kontekstów nieformalnych i zwyczajowych, w których osobowość uczy się oporu przeciw masowemu umysłowi i kulturowemu unifomizmowi. Racjonalizacja, która pomogła demokracji i kapitalizmowi w przezwyciężeniu poprzedzających je systemów społecznych, pozbawiona świeżej inspiracji stworzy społeczeństwo, w którym nie przetrwają ani demokracja ani kapitalizm, lecz jedynie ich karykatury, z człowiekiem, który z nowoczesnego Fausta przekształca się w demona apatii i lęku.

Na ostatnich stronach *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* Weber sugeruje, że odwrotną stroną ascetyzmu (tj. motywującej siły pracy kapitalistycznej) może być wyalienowanie z rzeczy, które ascetyzm ze sobą przynosi. "Ponieważ ascetyzm wziął na siebie zadanie przekształcenia świata i wprowadzenia w życie swych ideałów, dobra materialne zdobywały coraz większą i bardziej bezwzględna władzę nad życiem ludzkim, nie znana dotychczas w historii. Dzisiaj duch religijnego ascetyzmu wyrwał się z niewoli — kto wie, czy ostatecznie? Jednakże zwycięski kapitalizm, opierając się na mechanicznych podstawach, nie potrzebuje już dłuższej jego poparcia. Różowy rumieniec jego dziedzica, Oświecenia, błędnie i nawoływanie do poświęcenia się dla obowiązku grasuje po naszym życiu, jak duch martwego wierzenia religijnego. Gdy odpowiedzi na te nawoływania nie można bezpośrednio odnieść do najwyższych duchowych i kulturowych wartości lub gdy nie jest ona odczuwana jako ekonomiczny przymus, tam jednostka rezygnuje z wszelkich prób uzasadniania jej. W USA, gdzie dążenie do dobrobytu najbardziej się rozwinęło, straciwszy równocześnie swoje religijne i etyczne znaczenie, wykazuje ono tendencję do wiązania się z ziemskimi namiętnościami, które często nadają mu charakter sportowy.

"Nie wiadomo, kto będzie żył w tym zamknięciu w przyszłości, oraz czy te straszne czasy zakończy powstanie nowego prorocstwa, odrodzenie się starych ideałów i idei, czy też zmechanizowane skamienienie ozdobione niepojętym poczuciem własnego znaczenia. 0

końcowym stadium tego procesu kulturowego można zasadnie powiedzieć: specjaliści bez ducha, lubieżnicy bez serca. Ta nicość pokazuje, że osiągnięty został poziom cywilizacji dotychczas nie zdobyty"³⁴⁴.

Weber twierdził, że w perspektywie długoterminowej ta samo-sterylizacja edukacji i pojawienie się złowieszczej "merytokracji" zaszkodzi równości i wolności tak samo jak dawniej zaszkodziła im arystokracja opierająca się na religii, własności lub wojnie. Uważał, że racjonalizacja edukacji, wzrastająca zależność rządu i społeczeństwa od umiejętności technicznych i wiedzy dostarczanej przez edukację zrodzą nową warstwę przywilejów i władzy, gdzie dyplom zastąpi herb.

"Rozwój dyplomów uniwersyteckich, uczelni kształcących w dziedzinie inżynierii i biznesu oraz powszechne domaganie się stworzenia świadectwa w każdej dziedzinie działa na rzecz tworzenia się w biurach i urzędach warstwy uprzywilejowanej. Świadectwa te dostarczają poparcia roszczeniom ich posiadaczy co do związków małżeńskich ze sławnymi rodzinami (w urzędach ludzie aspirują do córki szefa), dostępu do kręgów 'trzymających się kodeksu honoru', 'honorowego' wynagrodzenia a nie wynagrodzenia za pracę dobrze wykonaną, zagwarantowanego awansu i zabezpieczenia na stare lata oraz przede wszystkim roszczeniom co do monopolizacji społecznie i ekonomicznie korzystnych pozycji. Gdy słyszy się ze wszystkich stron żądania, aby wprowadzić obowiązkowe *curricula* i specjalne egzaminy, powodem, który się za tym kryje, nie jest nagle obudzony 'głód edukacji', ale pragnienie ograniczenia podaży tych pozycji i zmonopolizowania ich przez posiadaczy świadectwa wykształcenia. Dzisiaj 'egzamin' jest uniwersalnym środkiem do takiej monopolizacji i stąd egzaminy coraz bardziej się doskonalą"³⁴⁵.

Warto przypomnieć, że Tocqueville ostrzegał przed długoterminowym skutkiem systemu społecznego głoszącego etykę równości, gdzie uznanie równości wymaga podporządkowania się mechanizmowi identycznych egzaminów i trudności dla wszystkich podejmujących starania wznoszenia się wyżej, równając najszybszych z najwolniejszymi.

³⁴⁴ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Charles Scribner's Sons. 1958

³⁴⁵ Max Weber, *Essays*, s. 214 przypis

W społeczeństwach zachodnich, szczególnie w Niemczech, Weber dostrzegł stopniowy wzrost nowej formy patrymonializmu opartego na służbie cywilnej i rozszerzającego się na wszystkie przestrzenie społeczeństwa: ubezpieczenia społeczne, edukację, zawód, biznes, rząd. Jest to patrymonializm biurokracji. Słowa samego Weбера są tu równie wymowne, jak i pełne pasji:

“Aż strach pomyśleć, że pewnego dnia świat może wypełnić się niczym więcej, lecz małymi pionkami, małymi ludźmi trzymającymi się kurczowo swoich drobnych prac i starającymi się o większe — stan rzeczy, który zdaje się ponownie, tak jak w Egipcie, odgrywać coraz większą rolę w duchu naszego obecnego systemu zarządzania, a szczególnie jego potomka, studentów. Owo zafascynowanie biurokacją (...) wystarcza, by doprowadzić do rozpacz. Tak jak w polityce (...) my, którzy rozmyślnie mieliśmy stać się ludźmi nie potrzebującymi nic więcej poza 'porządkiem', stajemy się nerwowi i tchórzliwi, gdy porządek ten chwilowo się zachwieje i tracimy nadzieję, gdy zostajemy oderwani od całkowitego włączenia się weń. Świat nie będzie znał innych ludzi: jest to ewolucja, która już się rozpoczęła i powstaje pytanie nie o to, jak można jej sprzyjać i przyspieszać ją, lecz co można przeciwstawić tej maszynie, aby uwolnić część rodu ludzkiego od tego dzielenia duszy na kawałki, od tej najwyższej władzy biurokratycznego stylu życia”.

Tak wygląda według Weбера rakowa tkanka wychwalanego systemu administrującej merytokracji i uniwersalnego kształcenia, które od czasu Francuskiego Oświecenia były uważane za królewską drogę do świeckiego zbawienia.

A co z duchem, z którego modernizm się zrodził i dzięki któremu zatriumfował? Weber pisze o tym w słowach równie mocnych jak dziewiętnastowieczna pieśń pogrzebowa *The City of Dreadful Night*. Stanowią one oddzielny paragraf w jego *Politics of Vocation*.

“To nie letnie kwitnienie jest przed nami, lecz noc polarna ze swoją lodowatą ciemnością i trudem. Gdy noc ta powoli zacznie się cofać, czy ktoś z tych, dla których wiosna miała zakwitnąć tak obficie, będzie jeszcze żył? I co się stanie z nami wszystkimi do tego czasu? Czy zgorzkniejemy? Czy po prostu posłusznie zaakceptujemy świat i okupację? Czy też pozostanie nam trzecia, równie popularna możliwość: mistyczna ucieczka od rzeczywistości dla tych, co potrafią,

lub — co jest częstsze i mniej przyjemne — podążanie za tą modą przez tych, którzy nie potrafią?”³⁴⁶

Izolacja i anomia — Durkheim

Widmo oddzielenia nowoczesnego człowieka od tradycyjnej wspólnoty unosi się nad całą pracą Durkheima, dostarczając tematu jego rozważaniom nad podziałem pracy i samobójstwem oraz dostarczając tła jego bezwzględnemu naciskowi na solidarność społeczną. Durkheim nie widział alienacji w zanikaniu znaczenia człowieka tak jak Tocqueville, argumentując często, że w nowoczesnym społeczeństwie znaczenie jednostki przerasta swoje możliwości utrzymania. Durkheim nie widział też alienacji jak Weber w odwróceniu się racjonalizmu. Był na to zbyt wielkim pozytywistą. Widział on natomiast wokół siebie, że wbrew nadziei Oświecenia i jego utylitarystycznych następców uwolnienie się od wspólnoty i tradycji niosło rozpacz i trudną do pokonania samotność. Według Durkheima, konsekwencjami nowoczesnej historii indywidualizmu nie było odkrycie samego siebie, lecz obawa przed samym sobą i zamiast pewnego siebie optymizmu ciężka melancholia i niepokój. Krótko mówiąc, istotą modernizmu jest zniszczenie tego poczucia społeczeństwa, które byłoby zdolne do utrzymania “jednostkowości” w jednostkach. Taki właśnie był główny skutek industrializmu, masowej demokracji oraz sekularyzmu.

Dla naszego rozwoju, sugeruje Durkheim, charakterystyczne jest to, że systematycznie niszczy on wszelkie ustalone społeczne konteksty. Jeden po drugim, są one skazywane na banicję w wyniku powolnej erozji czasu lub gwałtownej rewolucji i to w taki sposób, że nie powstaje nic, co mogłoby je zastąpić.

Charakterystyczne dla Comte'a zaabsorbowanie indywidualizmem jako “chorobą Świata Zachodniego” jest równie żywe u Durkheima. Niesłabnący nacisk Durkheima na autorytet jako na to, co konstytuuje zarówno porządek społeczny, jak i osobowość, wynikał z obserwacji silnych w jego czasach tendencji do burzenia autorytetu, które osłabiały moralność i społeczeństwo, pozostawiając jednostkę coraz bardziej zależną od warunków i losu.

Ludzka osobowość wstępnie zakłada stabilny porządek społeczny. “Jeżeli porządek ten rozpada się, jeżeli

³⁴⁶ Ibidem, s. 128

nie czujemy go już dłużej wokół i ponad nami w naszej egzystencji i w działaniu, wówczas to co jest w nas społeczne zostaje pozbawione swoich obiektywnych podstaw. Pozostaje jedynie sztuczna kombinacja nierzeczywistych wyobrażeń, przewidyzeń znikających przy najmniejszej refleksji. Nie pozostaje więc nic, co mogłoby stanowić cel naszych działań. Istotą człowieka cywilizowanego jest człowiek społeczny. Jest on arcydziełem egzystencji. Zostajemy więc pozbawieni celów egzystencji, ponieważ jedyne życie, którego możemy się jeszcze uchwycić nie koresponduje już dłużej z czymś rzeczywistym. Jedyna egzystencja, która opiera się na rzeczywistości, nie jest już nam rzekomo potrzebna”³⁴⁷.

U Durkheima, przyczyną nurtów samobójstw w społeczeństwie oraz innych symptomów dezorganizacji i alienacji nie jest to, co nadmierny indywidualizm wytwarza, ale ów indywidualizm sam w sobie. W samej swej naturze indywidualizm jest bowiem oddzieleniem się od norm i wspólnot, które są podstawą duchowej natury człowieka. Nie jest prawdą, że człowiek musi mieć pozaziemski lub boski cel, aby nadać znaczenie swojej jednostkowości i sens swojemu życiu. Więcej jest prawdy w tym, że człowiek społeczny, w przeciwieństwie do człowieka fizycznego, potrzebuje czegoś miarodajnego, co przekraczałoby go i narzucałoby swój sens byciu. Inaczej jest w przypadku życia fizycznego, gdzie “człowiek może działać sensownie bez myśli o celach transcendentnych (...) O tyle, o ile nie ma on innych potrzeb, wystarcza sam sobie i może żyć szczęśliwie bez żadnych innych celów poza samym życiem”. Nie dotyczy to jednak człowieka w społeczeństwie, tzn. cywilizowanego człowieka. Ma on wiele idei, uczuć, praktyk nie związanych z potrzebami organicznymi. Funkcjami sztuki, moralności, religii, wiary politycznej i samej nauki nie jest uzupełnianie organicznego braku, czy dostarczanie akompaniamentu funkcjonowaniu organów, ale pobudzanie w nas sentymentów sympatii i solidarności, przyciągających nas do siebie. “To społeczeństwo kształtuje nas na swój obraz, wypełnia nas religijnymi, politycznymi i moralnymi przekonaniem, które kontrolują nasze działania. Aby odgrywać nasze społeczne role, walczymy o rozszerzenie naszej inteligencji i to właśnie społeczeństwo dostarcza nam narzędzi do takiego rozwoju, przekazując nam swój zasób wiedzy”³⁴⁸.

³⁴⁷ E. Durkheim, *Suicide*, op. cit., s. 213

³⁴⁸ Ibidem, s. 211 przypis

Jednakże, tragicznie, to co stało się ze społeczeństwem w nowoczesnej Europie w rezultacie rewolucji, industrializmu oraz sekularyzujących, atomizujących sił modernizmu uczyniło “granie naszych społecznych ról” jeszcze trudniejszym. Według Durkheima w Europie dezintegracji podlegały stabilizujące i zwierające siły społeczeństwa. Przekonanie to stanowi szersze tło w jego teorii samobójstw, gdzie samobójstwo jest wskaźnikiem czegoś bardzo głębokiego w samej konstytucji społeczeństwa, tj. “podstawowego niepokoju we współczesnych społeczeństwach”. Samobójstwa na poziomie umiarkowanym stanowią normę, ale w cywilizacji współczesnej “wyjątkowo wysoka liczba dobrowolnych śmierci jest wyrazem głębokich zakłóceń, na które cierpią społeczeństwa cywilizowane i dowodem ich powagi”. W sektorach społeczeństwa, które są najbardziej “nowoczesne”, najbardziej “postępowe” — tj. w sektorze protestanckim, miejskim, przemysłowym i świeckim — stopa samobójstw jest najwyższa.

Pisze on o “nurtach depresji i rozczarowania, które nie emanują z danej jednostki, lecz są wyrazem stanu dezintegracji w społeczeństwie”. Nurty te “odzwierciedlają osłabienie więzi społecznej, pewien rodzaj ich kolektywnej niemocy, czy społecznej choroby w taki sam sposób jak chroniczny jednostkowy smutek odzwierciedla zły stan zdrowia jednostki”. Są one kolektywne, tzn. społeczne i właśnie dlatego, że są społeczne “mają (na mocy swojej genezy) władzę nad jednostką i popychają ją energicznie w kierunku, do którego miała już sama skłonność z racji stanu moralnego stresu pobudzonego w niej bezpośrednio przez dezintegrację społeczeństwa”³⁴⁹. Przyznać trzeba, że pewne przypadki samobójstw jak i pewne przypadki przestępstw są nierozzerwalnie związane z warunkami tworzącymi tzw. wysoką kulturę, tj. z uprawianiem sztuki, literatury, z wolnymi zawodami. Jednakże, konkluduje Durkheim, w naszym społeczeństwie samobójstwo nie wskazuje na “rosnącą wspaniałość naszej cywilizacji, ale na stan kryzysu i zakłóceń, które nie mogą pozostawać bezkarne w nieskończoność”³⁵⁰.

Melancholia Durkheima nie bazuje wyłącznie na przypadkach samobójstw. W *Division of Labour* odnotowuje on odwrotny związek między rozwojem kultury a ludzkim szczęściem. Stwierdza, że stany nudy, niepokoju, rozpacz

³⁴⁹ Ibidem, s. 214

³⁵⁰ Ibidem, s. 369

były rzadsze w społeczeństwach prymitywnych i pierwotnych, ponieważ nie było tam tego, co je wywołuje. Gromadzą się one wraz z cywilizacją, a wraz z nimi endemiczna nieszczęśliwość. Nie należy jednak wyciągać stąd wniosku, pisze Durkheim, że stany te są wywoływane przez postęp. Raczej z nim współlistnieją. "To współlistnienie dowodzi jednak, że postęp nie zwiększa naszego szczęścia, gdyż maleje ono w poważnym stopniu w momencie, gdy podział pracy rozwija się z energią i gwałtownością dotychczas nie znaną"³⁵¹.

Pogląd Durkheima na temat szczęścia odbiegał od poglądu popularnego w jego czasach. Daleki był on od widzenia szczęścia, jako właściwego celu w dążeniach jednostki i społeczeństwa i wręcz je ganił. "Zbyt radosna moralność jest rozwiązłą moralnością odpowiednią tylko dla dekadentów i tylko wśród nich ją znajdujemy (...) Można wręcz wnioskować, że tendencja do melancholii rozwija się wraz z wznoszeniem się na skali typów społecznych". Smutek i przestępstwo są w pewnym stopniu funkcjonalnie konieczne. "Człowiek nie mógłby żyć, gdyby nie dopuszczał do siebie smutku. Liczne troski można znieść tylko wtedy, gdy się je zaakceptuje i przyjemność z nich czerpana ma w sposób naturalny charakter melancholijny. Melancholia jest chorobliwa tylko wtedy, gdy zajmuje w życiu zbyt wiele miejsca. Chorobliwe jest jednak również całkowite wyłączenie jej z życia"³⁵². Podobny nastrój był również charakterystyczny dla Tocqueville'a lub Webera. Nie znajdziemy go jednak u Milla, czy Spencera.

Czasy historyczne takie jak nasze, zauważa Durkheim, muszą być pełne niepokoju i pesymizmu, gdyż nasze cele są faustowskie. "Cóż może być bardziej rozczarowującego od zmierzania ku kresowi, który nie istnieje, gdyż cofa się on w tym samym stopniu, w którym się do niego zbliżamy? (...) Właśnie dlatego historyczne czasy takie jak nasze, które znają chorobę nieograniczonych aspiracji, muszą być dotknięte pesymizmem. Pesymizm zawsze towarzyszy nieograniczonym aspiracjom. Faust Goethe'go może być widziany jako ilustracja *par excellence* takiej właśnie wizji nieograniczoności. Nie jest przypadkiem, że poeta przedstawia Fausta jako pracującego w wiecznym bólu". Podobny stan doprowadził Tocqueville'a do widzenia wzrostu frustracji i nieszczęśliwości jako konsekwencji

³⁵¹ E. Durkheim, *Division of Labor*, op. cit., s. 250

³⁵² E. Durkheim, *Suicide*, op. cit., s. 365 przypis

demokracji i stanowi on również tło generalnego załamania się społecznej i moralnej dyscypliny, które Durkheim obserwował wokół siebie. Załamanie to uważał on za krytyczne. "Historia nie odnotowała dotychczas kryzysu równie poważnego jak ten, który wstrząsał społeczeństwami europejskimi w ciągu ostatnich stu lat. Zbiorowa dyscyplina w swej formie tradycyjnej straciła swój autorytet, na co wskazują zarówno sprzeczne tendencje niepokojące sumienie publiczne, jak i generalny niepokój"³⁵³.

Istnieją inne sposoby mierzenia intensywności nowoczesnej choroby, która trzyma w uścisku europejskie społeczeństwo. Za wskaźnik może np. posłużyć mnożenie się filozoficznych systemów opartych na sceptycyzmie i materializmie. Durkheim porównuje pod tym względem czasy nowoczesne z okresami dekadencji w starożytnej Grecji i w Imperium Rzymskim, podczas których (podobnie jak dziś) powstawały systemy wierzeń odzwierciedlające utratę wiary i uczestnictwa w społeczeństwie.

"Tworzenie takich wielkich systemów jest (...) wskaźnikiem, że nurt pesymizmu osiągnął poziom nienormalnej intensywności w rezultacie zakłóceń w społecznym organizmie. Wszyscy wiemy, jak bardzo się te systemy ostatnio rozmnożyły. Aby zdać sobie sprawę z ich rozmiaru i znaczenia, nie wystarczy uwzględnić tych filozofii, które się same do tego przyznają jak filozofie Schopenhauera, Hartmana itd. Należy również uwzględnić wszystkie inne, które czerpią z tego samego ducha, choć pod inną nazwą. Anarchiści, mistycy, socjaliści rewolucyjni, choć nie dzielają rozpaczy co do przyszłości, dzielą z pesymistami uczucie nienawiści i obrzydzenia do istniejącego porządku, łaknienie zniszczenia rzeczywistości lub ucieczki od niej. Zbiorowa melancholia nie przeniknęłaby do świadomości aż tak głęboko, gdyby u jej podłoża nie było chorobowego procesu (...)"³⁵⁴

Taka była więc reakcja Durkheima na czasy, które niektórzy mu współcześni (sekularyści, indywidualiści, protestanci, postępowcy) wychwalali jako początek lub co najmniej zwiastun nowego porządku, nowej wolności, nowej moralności. Durkheim postrzegał nowoczesną kulturę jako alienującą. Sam był jednak dzieckiem modernizmu, zbyt głęboko oddanym nauce i liberalnej demokracji, aby szukać azylu w jakiejś formie tradycjonalizmu, jak to robili reakcyjni

³⁵³ E. Durkheim, *Moral Education*, op. cit., s. 40, 101

³⁵⁴ E. Durkheim, *Suicide*, op. cit., s. 370

politycy we Francji i w Europie. Odmienne od swoich kolegów racjonalistów, liberalów, demokratów był przekonany, że nie można zbudować żadnego stabilnego porządku bezpośrednio na intelektualnych filarach modernizmu. Sądził, że dopóki wartości nauki i liberalnej demokracji nie zostaną zakorzenione w *społecznym* kontekście równie pewnie i wiążąco, jak kiedyś w swoich kontekstach były zakorzenione religia i pokrewieństwo i dopóki nie będą obdarzone *moralnym* autorytetem, *świętością*, którą знаły kiedyś owe starożytne instytucje, dopóty społeczeństwo europejskie będzie trwało w stanie kryzysu, który będzie niweczyć wszelkie polityczne próby leczenia wymyślane przez polityków.

Reakcja Durkheima na optymistyczną atmosferę moralnego postępu w jego czasach była podobna do jego reakcji na indywidualizm oraz biologizm. Jego pojęcia zbiorowego sumienia, wiecznego kultu, anomii i funkcjonalnej roli dyscypliny są na podstawie tej reakcji do przewidzenia i możemy zasadnie stwierdzić, że pomijanie w myśli Durkheima tego, co moralne równa się pomijaniu tego, co społeczne. Moralne i społeczne to dwie strony tej samej monety.

Alienacja jest więc nastrojem u Tocqueville'a, a u Webera jest tym, co umożliwiła jego oryginalną analizę historii, porządku społecznego i osobowości. Jest równie owocna u Durkheima. Można słusznie stwierdzić, że jego widzenie zachodniego postępu jako alienacji poprzedziło jego empiryczne badania nad samobójstwami. Z niego wywodzi się jego intuicja nie tylko co do przypadku samobójstwa, ale także co do osobowości oraz jej zakorzenienia w moralnej i społecznej wspólnoty.

Tyrania obiektywizmu — Simmel

Simmel pisze w swoim słynnym eseju o metropolii: "Najgłębsze problemy nowoczesnego życia wywodzą się z roszczeń jednostki do zachowania autonomii i jednostkowości własnej egzystencji w obliczu wszechogarniających sił społecznych, historycznego dziedzictwa, zewnętrznej kultury i techniki życia. Walka z naturą, którą człowiek prymitywny musiał prowadzić, aby przetrwać fizycznie, osiągnęła w swej nowoczesnej formie ostateczne przekształcenie"³⁵⁵.

U Simmela najbardziej paradoksalnym spadkiem po nowoczesnym racjonalistycznym indywidualizmie jest niezdolność człowieka do zachowania poczucia całościowości i tożsamości jaźni w obliczu tych właśnie nurtów, o których zakładano, że będą głównymi środkami wyzwolenia i utrzymywania całościowości i tożsamości jaźni. Wiek XVIII, pisze Simmel, wzywał człowieka "do wyzwolenia się ze wszystkich więzi historycznych" w społeczeństwie, aby pozwolić na nieograniczony rozwój tej natury człowieka, którą racjoniści uważali za powszechną i dobrą. Wiek XIX przyniósł funkcjonalną specjalizację, czyniąc "każdą jednostkę nieporównywalną z inną i równocześnie niezbędną". Wszystko to obiecywało wyzwolenie jednostkowej tożsamości w sposób dotychczas w historii nie znany.

Jednakże zamiast wyzwolenia pełnej jednostki w metropolitarnym życiu daje się dostrzec postępującą fragmentaryzacją jednostkowej jaźni na zrutyinizowane role oraz stopień zdolności do rozpoznania zarówno własnej, jak i cudzej jaźni. Simmel mówi nam, że osiemnastowieczni filozofowie przewidywali wyzwolenie człowieka z tych agregatów i kontekstów, które znali, tj. z małych miast i wsi. Nie oczekiwali oni jednak wyzwolenia człowieka z jego europejskiego charakteru. Rzeczywistość tego wyzwolenia należy jednak dostrzec w tej formie życia, która coraz bardziej staje się dla nowoczesnego człowieka naturalnym miejscem zamieszkiwania, tj. w metropolii. A tutaj, w obliczu "struktury o najwyższym stopniu bezosobowości", wyzwolana jest nie pełnia człowieka, lecz jedynie jego "wysoce osobista subiektywność". Atom ludzkiej tożsamości został jak gdyby rozłupany i jej "społeczny" aspekt zgubił się w zewnętrznych i obiektywnych siłach metropolitarnego społeczeństwa, a "osobisty" schował się nawet głębiej w ukrytej, niekomunikowalnej subiektywności.

Alienacja jest u Simmela pewnym rodzajem perspektywy epistemologicznej, równie wolna od emocji, jak jego podejście do analizy diad i triad, tajemności bądź "obcego". Nie oznacza to, że brakowało mu moralnej świadomości. Wręcz przeciwnie. Wystarczy zapoznać się z jego reakcją na to, co działo się z liberalną kulturą w Europie, aby nie mieć wątpliwości, co do jego etycznej świadomości. Jednakże odmiennie od refleksji Webera nad racjonalizmem, która była pełna duchowej melancholii i wyraźnie odczuwanego rozczarowania oraz od refleksji Durkheima nad indywidualną

³⁵⁵ *The Sociology of Georg Simmel*, op. cit., s. 409

alienacją wynikającą wyraźnie z jego głębokiego przekonania o endemicznej, społecznej dezorganizacji w Europie, u Simmla alienacja jest wyłącznie metodologią. Jest ona dla niego środkiem rozwoju nowego podejścia do ludzkiej osobowości i jej związku ze światem, a nie podstawą do duchowej lub etycznej oceny.

“Dostrzegam, pisze Simmel w swojej *Sociology of Religion*, jak największą i jak najdalej sięgającą kolizję między społeczeństwem i jednostką i to nie z powodu różnych interesów, ale z racji podstawowej formy życia jednostkowego. Społeczeństwo aspiruje do totalności i organicznej jedności, gdzie każdy z jego członków jest konstytuującą, ale komponentową częścią. Jednostka jako część społeczeństwa musi wypełniać specjalne funkcje i zaangażować wszystkie swoje siły. Oczekuje się od niej modyfikowania własnych umiejętności tak, aby stać się jak najlepiej wykwalifikowanym wykonawcą tych funkcji. Jednakże roli tej przeciwstawia się dążenie człowieka ku jedności i totalności jako wyrazu swej własnej jednostkowości”.

Nie oznacza to, że alienacja jest stałym i niezmiennym stanem w historii człowieka. “Kolizja między społeczeństwem i jednostką” ma okresy uspienia i ożywienia. Według Simmla nasz wiek ze swoją zwiększoną mocą, zaostarzającą się dychotomią między obiektywnym i subiektywnym, ze swoim mnożeniem moralnych antynomii jest żyznym gruntem dla takich kolizji między jaźnią i społeczeństwem. W Średniowieczu natomiast poczucie alienacji nie dominowało. Nie mogło być inaczej, z tymi “korporacjami i wspólnotami, z licznymi przecinającymi się kręgami tworzącymi sieć, z której mogły się wydostać tylko najtwardsze dusze”. Pisząc o autorytecie, Simmel podkreślał w swej istocie “osobowy” charakter autorytetu w systemie średniowiecznym. Wszelka władza była osobowa, łącznie z władzą króla i prawa. Historia nowożytna według Simmla jest tłumaczeniem rozłamu “osobowego” na *obiektywnie* społeczne (odzwierciedlonego w rosnącej bezosobowości i obcości autorytetu, pracy, religii, architektury) i na *subiektywnie* społeczne (widoczne w wycofywaniu się człowieka w czystą prywatność, w odcinaniu się od społeczeństwa grubymi warstwami rezerwy). W okazjonalnych odwołaniach się Simmla do historii politycznej, w podsumowaniu filozofii zachodniej, w studium o tajności, “obcym”, czy w studium o pieniądzu, stanowi to

historyczną kanwę, na której maluje on swoje wyobrażenie o duszy nowoczesnego człowieka.

Można wyczytać u Simmla pewien zapal do życia w wyalienowanej epoce, ponieważ w takiej epoce, jak sam pisze, moce ludzkich przeżyć i wrażliwości są najbardziej wyostrome. Umożliwia to rozluźnienie społecznych i moralnych więzi. Jego esej *The Ruin*, jak widać w poniższym cytacie, przywodzi na myśl społeczną i kulturową ruinę, charakterystyczną dla czasów dekadencji. W fizycznej ruinie gmachu, czy pomnika widzimy jak “cel i przypadek, materia i duch, przeszłość i teraźniejszość rozwiązują napięcie własnych przeciwieństw — lub raczej, pomimo konserwacji tego napięcia, prowadzą do jedności zewnętrznego wizerunku i wewnętrznego skutku. Jest to tak, jakby segment istnienia musiał najpierw się rozpaść, aby przestać stawiać opór wszystkim nurtom i mocom wyzierającym z każdego kąta rzeczywistości. Być może jest to właśnie powód naszej generalnej fascynacji rozkładem i dekadencją, fascynacji, która wychodzi daleko poza to, co jest jedynie negatywne i degradujące. Bogata i wielowymiarowa kultura, nieograniczona *wrażliwość* i rozumienie otwarte na wszystko tak charakterystyczne dla epok dekadencjonalnych świadczą o współwystępowaniu wszystkich tych zaprzeczających sobie dążeń. Wyrównująca sprawiedliwość wiąże z niepoohamowaną jednością wszystkie rzeczy wzrastające oddzielnie i skierowane przeciw sobie z rozpadem ludzi i pracy ludzi, którzy obecnie nie potrafią już dłużej tworzyć i utrzymać swoich własnych form za pomocą swojej własnej siły”.

Właśnie owa *wrażliwość* na alienację, pełna emocjonalnej i moralnej rezerwy, umożliwiła Simmlowi dokonanie wglądu w mikroskopijne oddalenie i alienację, które dają się odnaleźć nawet w najtrwalszych związkach miłości, wierności i wdzięczności. Ślad obcości, pisze Simmel, “wkracza do najbardziej intymnych związków. W stadium pierwszej pasji związku erotyczne odrzucają jakąkolwiek myśl o uogólnianiu: kochankowie uważają, że nigdy nie było takiej miłości jak ich własna i że nie ma nic, co można by porównać z ukochaną osobą oraz z uczuciem do tej osoby. Obcość — trudno określić, czy jako przyczyna, czy jako konsekwencja — zwykle pojawia się w momencie, gdy to uczucie unikalności znika ze związku. Pewien sceptycyzm, co do jego wartości (zarówno samej w sobie, jak i konkretnie dla nich) wiąże się z samą myślą, że ich związek mimo

wszystko jest jedynie realizacją powszechnego ludzkiego losu (...)³⁵⁶.

Oto jak Simmel rozpoczyna swój esej pt. *The Stranger*. “Jeżeli wędrowanie jest wyzwoleniem się z tego wszystkiego, co jest dane w przestrzeni i stąd jest pojęciowym przeciwieństwem tkwienia w jakimś punkcie, to socjologiczna forma którą jest *obcy* stanowi jedność tych dwóch cech. Zjawisko to ujawnia jednak, że związki przestrzenne są jedynie warunkiem i symbolem związków międzyludzkich. Mówimy więc o *obcym* nie w takim samym sensie jak dawniej mówiono o wędrowcu, że przyszedł dzisiaj i odejdzie jutro, lecz jako o kimś, kto przyszedł dzisiaj i pozostanie jutro. Jest on *potencjalnym* wędrowcem, który chociaż nie wędruje, to nie przewyciężył całkowicie wolności przychodzenia i wędrowania. Tkwi on wewnątrz pewnej przestrzennej grupy lub wewnątrz grupy, której granice przypominają granice przestrzenne. Jednakże jego pozycja w grupie jest w sposób zasadniczy zdeterminowana przez fakt, że nie przynależał on do niej od początku i że przynosi ze sobą do niej pewne jakości, które ani z niej nie pochodzą, ani nie mogą z niej pochodzić”.

Powyższy cytat obrazuje założenia przyjmowane przez Simmla w jego widzeniu nowoczesnego społeczeństwa. Metropolia jest u Simmla istotą modernizmu, a w metropolii każdy człowiek jest jak *obcy*, tj. jak potencjalny wędrowiec, który zatrzymał się w społeczeństwie w którym żyje, a nie *poza* nim.

Historia zmierza ku metropolii, która u Simmla jest strukturą modernizmu i odgrywa w jego myśli rolę podobną, co demokracja w myśli Tocqueville’a, kapitalizm u Marksa, czy biurokracja u Webera. “Psychologiczną bazą metropolitarne go typu jednostkowości jest *intensyfikacja pobudzenia nerwowego*, które pochodzi z szybkiej i nieprzerwanej zmiany zewnętrznych i wewnętrznych bodźców”. “Jeśli chodzi o uczuciowe podstawy życia psychicznego, to w metropolii wszystko pozostaje w głębokim kontraście z życiem w małym mieście i życiem wiejskim”. Metropolia wymaga od człowieka odmiennego zakresu świadomości niż życie wiejskie, gdzie rytm życia i umysłowe wyobrażenia płyną wolniej i bardziej gładko. “Wymyślny charakter psychicznego życia w metropolii staje się zrozumiałym, gdy potraktujemy je jako przeciwieństwo życia w małym mieście, które bazuje na głęboko przeżywanych i

³⁵⁶ Ibidem, s. 406

emocjonalnych związkach³⁵⁷. Te ostatnie mają charakter emocjonalny i mają swoje korzenie w nieświadomych dostarczanych przez wieś. “Intelekt, przeciwnie, ma swój *locus* w jasnych, świadomych, wyższych warstwach psychiki i z naszych wewnętrznych sił ma on największe zdolności do przystosowywania się”. Ze względu na nieprzerwany strumień bodźców, emocjonalne reakcje typu wiejskiego byłyby w metropolii niebezpieczne, gdyż nieprzerwane wystawianie uczuć na pobudzenie dezorientuje je. Intelekt rządzi życiem w metropolii w stopniu nie znanym w małym mieście, gdzie uczucia i emocje mogły być bezpiecznie ujawniane przed światem zewnętrznym.

Metropolia, pisze Simmel, jest kulturą umysłu a nie serca. Często odwołuje się on do tej dychotomii. Nowoczesny, miejski umysł staje się coraz bardziej kalkulujący, precyzyjny i zorganizowany. “Z racji mierzalnej natury pieniędzy do związków między składowymi życia w innych sferach życia zostaje wprowadzona nowa precyzja, pewność w definiowaniu tożsamości i różnic, jednoznaczność w uzgodnieniach i umowach — tak jak zewnętrznie na precyzję tę oddziaływało rozpowszechnienie się zegarków³⁵⁸”.

Napięcie jednak rośnie. Te same czynniki, które prowadzą do zorganizowania umysłu i stopienia jego poczucia jednostkowości, prowadzą również do wycofania się z zewnętrznego świata w “postawę zde gustowania”. “Nie ma prawdopodobnie innego zjawiska psychicznego równie bezwarunkowo zarezerwowanego dla metropolii jak postawa zde gustowania. Jest ona rezultatem gwałtownie zmieniających się i ściśle złączonych przeciwstawnych pobudzeń nerwów. Z niej zdaje się wynikać również wzmożona miejska intelektualność. Dlatego głupi ludzie, którzy nie są ożywieni intelektualnie, nie są naprawdę zde gustowani³⁵⁹”.

Z tego samego nacisku wywodzi się ochronna rezerwa, będąca również środkiem izolowania się od bodźców, ucieczki od pobudzenia zbyt częstego i zbyt intensywnego, aby spowodować specyficzną i odpowiednią nań reakcję. “W rezultacie tej rezerwy często nie znamy nawet z widzenia tych, którzy przez lata byli naszymi sąsiadami. Również z racji tej rezerwy wydajemy się

³⁵⁷ Ibidem, s. 409 przypis

³⁵⁸ Ibidem, s. 412

³⁵⁹ Ibidem, s. 414

mieszkańcom małych miast zimni i bez serca. W rzeczywistości, jeżeli sami siebie nie oszukujemy, wewnętrznym aspektem tej zewnętrznej rezerwy jest nie tylko obojętność. Częściej niż jesteśmy tego świadomi, jest ona oznaką awersji, wzajemnej obcości i wstrętu, które przekształca się w nienawiść i walkę w momencie bliższego kontaktu, bez względu na konkretną przyczynę³⁶⁰.

Rezerwa, rozumiana jako nastrój alienacji, przypomina Simmela, odgrywała twórczą rolę w rozwoju zachodniego umysłu już od jego początku w Atenach. W jednym z najpopularniejszych fragmentów swojego eseju Simmel wykazuje, że u podłoża kulturowego rozwoju Aten w V wieku przed naszą erą leżała walka przeciw „stałemu wewnętrznemu i zewnętrznemu de-indywidualizującemu naciskowi małego miasta. Wytwarzało to napiętą atmosferę, która tłumila słabsze jednostki, pobudzając natury silniejsze do ukazywania samych siebie w jak najbardziej namiętny sposób. Właśnie dlatego w Atenach nastąpił rozkwit tego, co w intelektualnym rozwoju naszego gatunku można by roboczo nazwać *ogólnym ludzkim charakterem*”³⁶¹.

To, co dotyczy alienacji odnosi się również do konfliktu społecznego. Simmel, sięgając do tych samych koncepcyjnych źródeł, które pozwoliły mu dostrzec w alienacji twórczą siłę kultury, przedstawia w pozytywnym świetle konflikt. Konflikt ma niezaprzeczną wartość dla rozwoju struktury grupy. Każda grupa, aby osiągnąć ostateczny kształt, wymaga określonej proporcji harmonii i dysharmonii, zrzeszenia i współzawodnictwa, tendencji przychylnych i nieprzychylnych. Doskonała harmonia, dośrodkowe zrzeszenie pozbawione są zarówno żywotności, jak i zmiany. „W społeczeństwie świętych, które Dante dostrzega w *Rose of Paradise* (...) nie ma ani zmiany, ani rozwoju, podczas gdy w Świętej Radzie Ojców Kościoła w *Disputa* Raphaela występuje rzeczywisty konflikt lub co najmniej znaczna zmienność nastrojów i kierunków myśli, z której wypływa cała witalność i prawdziwie organiczna struktura grupy”³⁶².

W tym miejscu przypomina się teza Durkheima o funkcjonalnej niezbędności przestępstwa i nieuchronności moralnej dewiacji (powoływał się on zresztą również na przykład hipotetycznej społeczności świętych, aby dowiedzieć

³⁶⁰ Ibidem, s. 415

³⁶¹ Ibidem, s. 418

³⁶² G. Simmel, *Conflict*, op. cit., s. 15

swej tezy), choć porównanie to nie sięga głęboko. Durkheim wyraźnie skłania się ku potępieniu konfliktu i anomii. Funkcjonalność konfliktu w społecznym porządku nie pasuje do jego systemu teoretycznego. „Dobro” czynione przez przestępcę polega jedynie na chwilowej mobilizacji sił *consensusu* i na unaocznianiu norm uczciwości i solidarności w kontekście ich złamania się.

Poglądy Simmela są odmienne. Pewien stopień konfliktu jest w stosunkach międzyludzkich absolutnie niezbędny, podobnie jak niezbędny jest pewien stopień alienacji, aby człowiek uświadomił sobie własną jednostkowość. Nawet wewnątrz diady, jak np. w związku małżeńskim, pewien stopień „niezgody, wewnętrznej sprzeczności i zewnętrznej kontrowersji jest organicznie związany z tymi elementami, które ostatecznie utrzymują grupę razem”³⁶³. To samo dotyczy opozycji z zewnątrz, która kieruje się przeciw grupie jako całości. Np. hinduski system kast bazuje nie tylko na wspólnotowych siłach wewnątrz kasty, ale także na wzajemnym wstręcie kast do siebie.

Konflikt i opozycja nie muszą odgrywać jakiegś bezpośredniego, czy widocznej roli w utrzymaniu jedności grupy, ale „mogą sprzyjać osiągnięciu wewnętrznej równowagi (czasami nawet w odniesieniu do obydwóch partnerów), wywierać uspokajający wpływ, wytwarzać uczucia faktycznej mocy i ratować związek, którego trwanie jest dla obserwatora zagadką. W takich przypadkach, samo przeciwstawianie się jest elementem składowym związku głęboko powiązanych z innymi powodami istnienia związku. Stanowi nie tylko środek utrzymywania związku, ale jest również jedną z konkretnych funkcji, która go rzeczywiście konstytuuje”³⁶⁴.

W ten sposób Simmel pozostawał analitycznie neutralny w stosunku do tych procesów, które dla innych socjologów były samą esencją zła i dezorganizacji. Alienacja i konflikt społeczny mogą mieć pozytywną funkcjonalną wartość dla społeczeństwa i indywidualizacji. W tym właśnie sensie alienacja jest u Simmela pewnym rodzajem metodologii, dzięki której można zobaczyć wszystkie najmniejsze aspekty porządku społecznego.

Choć alienacja może być twórcza, to może również rodzić przeciwne skutki. Simmel wskazywał na przepaść między zewnętrzną kulturą i jednostkową duszą. Pisał:

³⁶³ Ibidem, s. 18

³⁶⁴ Ibidem, s. 19

“Jeżeli np. dostrzegamy ogromną kulturę, która przez ostatnie setki lat zmaterializowała się w rzeczach i wiedzy, w instytucjach i komforcie i jeżeli porównamy ją z kulturowym postępem jednostki w tym samym okresie, to (co najmniej jeśli chodzi o grupy o wysokim statusie) uderza przerażająca dysproporcja we wzroście w tych dwóch sferach. Pod pewnymi względami odnotowujemy wręcz cofnięcie się kultury jednostki, np. jeśli chodzi o duchowość, delikatność, czy idealizm”³⁶⁵.

Simmel charakteryzuje rozwój nowoczesnej kultury jako manifestowanie się przewagi tego, co nazywa “duchem obiektywnym” nad tym, co nazywa “duchem subiektywnym”. Z powodu tej przewagi jednostce coraz trudniej rozpoznać siebie jako siebie i coraz bardziej postrzega ona samą siebie jako zaledwie część zewnętrznej obiektywnej kultury. “Jednostka staje się wyłącznie ogniwem w ogromnej organizacji rzeczy i mocy, które wyszarpują z jej rąk całą postępową, całą duchową wartość, aby przekształcić ich subiektywną formę w formę o czysto obiektywnym życiu. Metropolia jest rzeczywistą areną tej kultury, która pozbywa się całego osobistego życia. Tutaj w budynkach i w kształcących instytucjach, wśród dziwów i komfortu pokonującej przestrzeni technologii, w formacjach wspólnotowego życia i w wyraźnie widocznych instytucjach państwowych oferowana jest tak przygniatająca pełnia skryzalizowanego i bezosobowego ducha, że osobowość nie może się pod jego uderzeniem utrzymać”³⁶⁶.

Jaka jest funkcja metropolii? Dostarcza ona, pisze Simmel, areny do najbardziej nieszczęsnej walki, w którą człowiek jest wplątany. “Zewnętrzna i wewnętrzna historia naszych czasów ma swój nurt w walce i zmieniających się uwikłaniach tych dwóch sposobów definiowania roli jednostki w całym społeczeństwie”. Są nimi osiemnastowieczny nieugięty nacisk na wyzwolenie z więzi wspólnoty i dziewiętnastowieczne życzenie wyzwolenia jednostkowości z więzi i norm bliskich związków społecznych.

“Metropolia jest jedną z tych wielkich historycznych formacji o przeciwstawnych nurtach, którymi są zarówno życiowe rozprzestrzenianie się, jak i równość praw. Jednakże w tym procesie nurty życia (bez względu na to, czy poszczególne zjawiska oceniamy pozytywnie, czy negatywnie) przekroczyły całkowicie tę sferę, w której jest odpowiednia

³⁶⁵ *The Sociology of Georg Simmel*, op. cit., s. 421 przypis

³⁶⁶ *Ibidem*, s. 422

postawa sędziego. Ponieważ te siły życia wrosły zarówno w korzenie, jak i w koronę całego historycznego życia, w którym my, w naszej krótkotrwałej egzystencji podobnej do życia komórki jesteśmy zaledwie częścią, nie jest naszym zadaniem ani oskarżanie, ani wybaczenie, lecz jedynie rozumienie”³⁶⁷.

Wszystkie zasadnicze aspekty perspektywy alienacji, które znajdujemy u Tocqueville'a, Marksa, Durkheima i u Webera zostały streszczone u Simmla w jego wizji metropolii. Metropolia, którą zarysowuje Simmel, jest równocześnie analityczna i empiryczna, przeszła i współczesna, kolektywna i jednostkowa. Tocqueville dał nam obraz zaniku wielkości człowieka, Marks jego przekształcenia się w towar, Durkheim jego izolacji, a Weber *nemensis* racjonalizmu. Wizja metropolii Simmla zawiera w sobie to wszystko, wychodząc równocześnie poza nie w swym poczuciu, że wszystko to tkwi w naturze społecznych procesów, w samej naturze człowieka. U Simmla wspólnota i alienacja to dwa bieguny niezmienniej tożsamości człowieka.

Problemy do dyskusji

1. Socjologia klasyczna i jej koncepcja alienacji jako skutku zaniku wspólnoty w społeczeństwie nowoczesnym.
2. Dwie tradycje w rozumieniu alienacji przez socjologię klasyczną: alienacja jako poczucie zaniku lub “ucieczki” jednostkowości od jednostki oraz alienacja jako poczucie zaniku lub “ucieczki” społeczeństwa od społeczeństwa.
3. Krytyka idei postępu w duchu alienacji; porównaj “postępową” i “konserwatywną” wizję przyszłości Zachodu.
4. Krytyka indywidualizmu w duchu alienacji.
5. Demokratyczne wyrównywanie i zanik człowieka
6. Marks jako umysł niewyalienowany. Scharakteryzuj różnicę między marksowskim i klasycznym rozumieniem alienacji: ekonomia versus wspólnota jako podstawa społeczeństwa.

³⁶⁷ *Ibidem*, s. 423 przypis

Post scriptum

Wspólnota i sacrum

Spółczesność, wspólnota, religia

W niniejszym tomie używaliśmy pojęć wspólnoty, społeczeństwa i religii. Pojęcia te odnoszą się do zjawisk społecznych silnie ze sobą powiązanych. Na zakończenie warto poddać dyskusji związek religii lub ogólniej *sacrum* ze wspólnotą i społeczeństwem. Religia zawsze próbowała utrzymywać i odbudowywać wspólnotę. Niektórzy wręcz twierdzą, że jest ona teorią i praktyką budowy wspólnoty. Według niektórych jednak *sacrum* jest nie tylko warunkiem koniecznym lub fundamentem wspólnoty, lecz społeczeństwa w ogóle. W tym ujęciu twierdzenie, że boskość leży u podstaw wszechświata rozumianego jako świat ludzkiej kultury przestaje być metaforą i staje się twierdzeniem, które można poddać testom empirycznym. Czy wspólnota lub nawet społeczeństwo byłoby zdolne do powstania i trwania bez ojców założycieli, którzy mieli bardziej bezpośredni związek z *sacrum*, które znalazło swą formę pojęciową w tekstach religijnych, mitach, rytuałach? Co mają na myśli ci, którzy twierdzą, że *sacrum* jest fundamentem wspólnoty? W zbiorze tym zostały zamieszczone fragmenty z książki Nisbeta, aby przypomnieć niektóre odpowiedzi na to pytanie udzielane przez klasyków. W ostatnich latach jednak rozważania na ten temat bardzo się rozwinęły i możemy znaleźć szereg innych szczegółowych i fascynujących odpowiedzi.

Spółczesność, oficjalne religie i sacrum

Teksty zamieszczone w części drugiej niniejszej książki prowadzą do wniosku, że społeczeństwo nowoczesne przekształca wszelkie próby odbudowywania tradycyjnej wspólnoty we wspólnoty ochronne, których atrakcyjność jest czasowo ograniczona i które wykazują tendencję do patologizowania się i przekształcania się w instytucje totalitarne. Społeczeństwo nowoczesne, oparte na umowie jest nie tylko zbudowane z więzi społecznych odmiennych od więzi wspólnotowych (w tym miejscu socjologia klasyczna nie straciła swej wiarygodności), ale jest również wobec nich otwarcie agresywne. Agresywność ta legitymizuje je i nadaje autorytet jego różnym poczynaniom. Wartości społeczeństwa nowoczesnego, jak np. racjonalność, nabierają swojego uroku, gdy zostają umieszczone w opozycji do nieracjonalności więzi wspólnotowej. Ten porównawczy kontekst tkwi ciągle głęboko we współczesnej świadomości społecznej i jest w różny sposób przez społeczeństwo nowoczesne kulturowany. Wyobrażenie tradycyjnej wspólnoty ciągle dziś przegrywa z wizją nowoczesności, szczególnie że do grzechów wspólnoty dodany został grzech totalitaryzmu zbyt dobrze znany w swym praktycznym wydaniu wielu współczesnym ludziom.

Spółczesność oparte na umowie jest więc odmienne od społeczeństwa tradycyjnego opartego na wspólnotocie. Jest jednak coś, co je łączy.

Spółczesność nowoczesna jest również znakomicie zorganizowaną i wewnętrznie spójną całością, której wewnętrzne mechanizmy równowagi umożliwiają istnienie w czasie i przystosowywanie się do warunków zewnętrznych bez utraty swej tożsamości. Co utrzymuje te wszystkie społeczeństwa przy życiu? Czy możemy mówić tu o wspólnym dla wszystkich społeczeństw mechanizmie? Według niektórych tym mechanizmem jest podzielenie *sacrum*. *Sacrum* jest tym fundamentem, na którym każde społeczeństwo jest zbudowane. *Sacrum* społeczeństwa danego typu nie musi być jednak nazywane przez nie oficjalnie religią. Tak jest np. w przypadku społeczeństwa nowoczesnego. *Sacrum*, na którym jest ono zbudowane i oficjalne religie zdają się tworzyć dwie odrębne kategorie w tym społeczeństwie.

Sacrum, na którym zbudowane jest dane społeczeństwo może być w różnym stopniu uświadamiane sobie jako takie przez to społeczeństwo. Nauczaliśmy się je identyfikować w społeczeństwie tradycyjnym jako boga, mit, religię itp. Społeczeństwa tradycyjne były bardzo zaawansowane w budowie teorii swego *sacrum* i w utrzymywaniu jego istnienia. Pozostawiły nam wiele fascynujących materiałów w formie tekstów religijnych, mitów, opisów rytuałów itp.

Na pierwszy rzut oka społeczeństwo nowoczesne zdaje się być pozbawione *sacrum*. Samo siebie określa jako społeczeństwo bez boga, społeczeństwo świeckie. Nie wyrzuciło jednak całkowicie poza swe granice tego wszystkiego, co poprzednio należało do *sacrum*, lecz ośmieszyło je i zrelatywizowało. Pozbawiło autorytetu zarówno roszczenia starego *sacrum* do prawdy jak i do bycia fundamentem, na którym zbudowany jest świat. W społeczeństwie nowoczesnym prawda jest oficjalnie materialna, świecka i ludzka. Fundamentem społeczeństwa nowoczesnego jest jednak również *sacrum*. Nasza kultura nie jest swoich bogów w pełni świadoma. Gdy jednak założymy, że istnienie *sacrum* możemy wykryć na podstawie podzielanych uczuć świętości i nadprzyrodzoności, okaże się, że wśród nas i w naszym codziennym życiu żyje i króluje wiele mniejszych lub większych bogów, z których niektórzy już upadli. Bogowie żyli i żyją wśród nas. Wielu z nich okazało się bogami fałszywymi. Boskość jest najpierw faktem empirycznym, a dopiero potem ideą zbudowaną na jego rozpoznaniu. Boskość jest odczuwana i opisywana przez tych, którzy jej doświadczają. Jest naturalnym składnikiem ludzkich interakcji. Jej istnienie ma charakter skokowy: pojawia się i znika jako konkretne doświadczenie jednostkowe lub zbiorowe. Świeckość głoszona przez nowoczesne społeczeństwo oznacza więc jedynie poddanie w wątpliwość oficjalnego i historycznego *sacrum* i zajęcie jego miejsca.

Sacrum jako fakt empiryczny

Pytanie o religię społeczeństwa nowoczesnego nie znalazło jeszcze odpowiedzi. Bogów nowoczesności nie należy szukać jedynie na poziomie kategorii pojęciowych. Należy ich szukać w świecie ludzkich interakcji. Oficjalne religie we współczesnym społeczeństwie mają za sobą długą historię. Są same siebie świadome. Dysponują materiałem źródłowym na temat *sacrum*, który stanowią np. teksty religijne oraz bogatym materiałem interpretacyjnym. Religie te rozwinęły szereg instytucji i stanowią ważny element w organizacji społeczeństwa. Ich istnienie może stwarzać złudzenie, że *sacrum* jest przede wszystkim ideą przekazywaną nam przez religię, a nie faktem empirycznym, który religia w sposób uogólniony opisuje. *Sacrum* jest elementem ludzkich interakcji istniejącym niezależnie od oficjalnych religii.

Tekst religijny

Czy reprezentant racjonalnego poznania, którym jest nauka może potraktować tekst religijny poważnie jako swego rodzaju tekst źródłowy? Jeżeli tak, jeżeli tekst religijny informuje nas o czymś, to o czym? Co jest przedmiotem religijnego tekstu? W ostatnich latach wzrosło zainteresowanie tekstami i przekazami religijnymi traktowanymi jako teksty źródłowe odtwarzające pierwotne doświadczenie religijne, tzn. doświadczenie, które dało początek nowej religii i nowej kulturze. Realności tego doświadczenia trudno zaprzeczyć. Musi mieć ono odniesienie do rzeczywistości wobec świadomości jednostki zewnętrznej, gdyż inaczej nie byłoby zdolne do wytworzenia i utrzymania grup wyznawców. Owa rzeczywistość zewnętrzna pozostaje jednak tajemnicą, gdyż nie potrafimy całkowicie zaakceptować jako faktów tego, co przekaz religijny określa jako fakt. Fakty te dotyczą bowiem istnienia boga i jego nakazów. Gdy jednak weźmiemy w nawias pytanie o istnienie boga i przyjmujemy za fakt istnienie tekstu lub przekazu, powstanie pytanie o warunki, w których ten przekaz został otrzymany. Być może sam ów przekaz można potraktować tak jak detektyw traktuje miejsce zbrodni i znaleźć w nim ślady, które pozwolą nam odkryć, co naprawdę wydarzyło się w momencie przekazu. Takie podejście rozwinął np. René Girard. Studiując różne teksty i przekazy religijne doszedł do fascynujących wniosków na temat podobieństwa warunków społecznych, w których one prawdopodobnie powstały i w których wyłonił się obraz bogactwórcy³⁶⁸.

Kim są bogowie nowoczesności?

Spółczesność nowoczesna określa siebie jako świeckie. Ogłosiło ono śmierć boga. Dając ludziom wolność słowa i religii, samo jako całość jest bezbożne. Twierdzi, że nie potrzebuje religii dla legitymizacji swych instytucji i swych poczynań. Oficjalna religia i jej kościół pomimo otrzymanej wolności czuła się lepiej w społeczeństwie tradycyjnym opartym na wspólnocie. Obserwacja ta otwiera dyskusję nad różnicą między *sacrum* religijnym, na którym bazowała tradycyjna wspólnota (bogiem) a *sacrum* społeczeństwa nowoczesnego. Świadome siebie religie o rozbudowanej teologii wyróżniają prawdziwych i fałszywych bogów. Do jakiej kategorii zaliczylibyśmy bogów nowoczesności?

W tradycji hinduskiej rozróżnia się np. bogów i demonów. Demony cyklicznie pozbawiają bogów władzy i autorytetu, gdyż otrzymują od bogów za dużo ich boskich darów. Stają się prawie bogom równe w swej mocy spełniania życzeń i władzy nad materią. Nigdy jednak nie przekształcają się w bogów. Zawsze pozostają demonami i w miarę jak ich władza nad materią rośnie, zaczynają zagrażać istnieniu świata. To, co musi się wydarzyć, by przywrócić władzę upadającym bogom i przywrócić do życia procesy tworzenia świata jest wielce tajemnicze i stanowi samo sedno hinduskiej religii. Wówczas bowiem bóg najpotężniejszy Wisznu budzi się ze snu i rodzi się na ziemi w formie ziemskiej dostępnej ludzkiemu postrzeganiu (awatara). Dzieje takiego wcielenia Wisznu na ziemi są niezwykle dramatyczne. Jest on zarówno ofiarą, jak i zwycięzcą w swych walkach, które prowadzi. Walkami tymi rządzą tajemnicze reguły. Ostatecznie demony zostają zabite w jakiejś apokaliptycznej bitwie. W jakiś czas po tej bitwie ziemskie wcielenie Wisznu gnie przypadkową, dziwną i

³⁶⁸ Por. prace René Girarda, między innymi *Kozioł ofiarny*, Wydawnictwa Łódzkie, 1987, 1991 w tłumaczeniu Mirosławy Goszczyńskiej, *Szekspir, teatr ządności*, KR, 1996 w tłumaczeniu Barbary Mikolajewskiej.

nienonorową śmiercią. Najwyższy bóg Wisznu uwolniony od swej roli na ziemi może znowu zapaść w swój błogi sen.

Hinduskie demony nie mają wiele wspólnego z chrześcijańskimi wyobrażeniami demonów, szatanów, kusicieli czy diabłów, które są bytami jednoznacznie wstrętnymi walczącymi o ludzkie serce. Hinduskie demony są oczywiście monstrami i gnębią człowieka. Są szczególnie uporczywe w utrudnianiu człowiekowi wykonywania ich religijnych obowiązków i rytuałów. Chcą też mieć wszystko co najlepsze i najpiękniejsze. Co więcej, są często tak wysoce uzdolnione, że potrafią to osiągnąć. Są pełne samouwielbienia, nadużywają materialnych przyjemności i zaniechały wszelkich swych religijnych obowiązków.

W tym hinduskim mitologicznym przeciwstawieniu uchwycone zostało owo subtelne rozróżnienie między świeckim i religijnym *sacrum*. Hinduskie najpotężniejsze demony (jak Kamsa czy Rawan) rządziły całymi królestwami. Królestwa te były bogate i wspaniałe. Demony te jednak rzucały wyzwanie najwyższemu bogowi, czując się mu równymi a nawet na tyle lepszymi, by go pokonać. Ów motyw wyzwania rzucanego bogu jest w hinduskiej mitologii bardzo popularny. Jest np. wiele mitów o Wiszwamitrze, który nie był demonem lecz mędrcem. Rywalizował on z innym mędrcem w dowodzeniu swej niby-boskiej potęgi. Wiszwamitra nigdy jednak nie potrafił stworzyć rzeczy równie dobrze jak bogowie. Wyciągnął on z tego pewne nauki i dlatego pozostał na zawsze mędrcem i nigdy nie stał się demonem.

Sacrum
w ujęciu R. A. Nisbeta³⁶⁹

Ponowne odkrycie sacrum

Żadne z innych pojęć, pisze autor, nie przypomina lepiej o wyjątkowej roli socjologii wśród nauk społecznych w XIX wieku i nie odzwierciedla lepiej jej założeń o naturze człowieka i społeczeństwa niż pojęcie *sacrum*. Słowo *sacrum* według autora odnosi się do wszelkiego mitu, rytuału, sakramentu, dogmatu i moresu w ludzkim zachowaniu, czyli do całej tej przestrzeni ludzkiej motywacji i społecznej organizacji, które przekraczają użyteczność i racjonalność i czerpią swe siły z tego, co Weber nazywał charyzmą a Simmel pobożnością. Socjologiczne widzenie religijno-świętego wyróżniało się nie tyle analitycznym i opisowym podejściem do zjawisk religijnych przez takich autorów jak Durkheim i Simmel, co uznaniem religijno-świętego za

³⁶⁹ Napisane na podstawie: Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, rozdział pt. *The Sacred*; Basic Books Inc. Publishers, New York 1966

perspektywę służącą wyjaśnieniu zjawisk pozornie niereligijnych takich jak autorytet, status, wspólnota i osobowość. (...) (...)

Święte i świeckie

W głównym nurcie myśli socjologicznej religia nie była uważana za złudzenie — a nawet jeżeli jest złudzeniem to funkcjonalnie koniecznym, którego zniknięcie w konsekwencji zmian w materialnych i społecznych warunkach uważano za nieprawdopodobne. W *Elementary Forms of Religious Life* Durkheim pisał: “W religii jest coś wiecznego, co jest przeznaczone przetrwać wszelkie owe drobiazgowe symbole, w które myśl religijna z biegiem czasu się przybiera. Niemożliwe jest społeczeństwo, które nie odczuwałoby potrzeby podtrzymywania i ponownego potwierdzania w regularnych odstępach czasu tych zbiorowych sentymentów i idei, które czynią z niego całość i nadają mu osobowość”³⁷⁰.

Religia nie jest po prostu luźną “wiązką” wierzeń, którą (jak głosiło Oświecenie) zniszczy wykształcenie i nauka, lecz czymś co jest w sposób niewymazywalny wbudowane w samą naturę psychicznego i społecznego życia. Ma ona ten sam konstytuujący i przyczynowy stopień wpływu, co siły polityczne i ekonomiczne. Comte, Tocquville, Weber, Durkheim i Simmel upierali się przy tym poglądzie, tworząc zwarty front w socjologicznym buncie przeciw indywidualistycznemu racjonalizmowi stulecia.

Z tego co powiedziano wyżej nie wynika jednak, że socjologowie byli bardziej religijni niż np. utylitaryści. Durkheim, którego *Elementary Forms* są najbardziej imponującym dowodem funkcjonalnej konieczności religii w społeczeństwie, był agnostykiem. Podobnie Weber i Simmel. Tocquville był wierzącym katolikiem (przynajmniej formalnie), ale tak sceptycznym wobec wszystkiego, co wykraczało poza minimum zasadniczych elementów chrześcijaństwa i tak antyklerykalnym, że trudno nazwać go religijnym. Podobnie Comte, choć ostatecznie pozytywizm stał się dla niego religią i uczynił on ze społeczeństwa Wielki Byt, czerpiąc swoje dogmaty z pozytywizmu rozumianego jako nauka. Metodologiczny nacisk, który socjologia kładła na religię jako podstawową zmienną, nie miał więc wiele wspólnego z osobistą religijnością autora. Wynikał on z zupełnie

nowej koncepcji natury religii, która łącznie z pojęciami wspólnoty i autorytetu narodziła się na początku wieku.

Teoretyczne zainteresowanie socjologii religią należało częściowo do wielkiej fali zainteresowań zjawiskami religijnymi zalewającej myśl dziewiętnastowieczną. Historycy myśli nowoczesnej nie często zdają sobie sprawę z tego, że jeśli chodzi o religijne piśmiennictwo, to wiek dziewiętnasty należał do kilku najbogatszych w historii Zachodniej Europy. (...)

Równoległe z indywidualistycznym racjonalizmem i sekularyzmem tego wieku rozwijało się zainteresowanie sprawami wiary i liturgii, rodząc kilku największych teologów w historii chrześcijaństwa. Z punktu widzenia zainteresowań autora najciekawsza jest seria prac rozpoczynających się od szeroko czytanej *The Genius of Christianity* Chateaubrianda wydanego w 1802 roku, które zarejestrowały na piśmie umysłowość świeckich filozofów i historyków skierowujących swe analityczne zainteresowania ku religii i tworzących nieznaną od stuleci atmosferę szacunku dla religii i jej atrybutów. Wśród tych prac autor wylicza Lamennaisa *Essay on Indifference*, Balmesa *Protestantism and Catholicity Compared in Their Effects on European Civilization* (wielokrotnie drukowane i tłumaczone w pierwszej połowie wieku) i Feuerbacha *The Essence of Christianity*. Praca ostatnio wymieniona, choć przeciwnie do dwóch pozostałych nie celebrowała chrześcijaństwa, to należała jednak do tych kilku prac, które najbardziej zgłębiły doktrynalne i liturgiczne tajemnice chrześcijaństwa. Co więcej, była poświęcona znaczeniu religii dla społeczeństwa i oddziaływała na wiele prac późniejszych, znajdując dziś swą kulminację w Martinie Buberze.

Tym i innym pracom napisanym na początku wieku udało się ożywić zainteresowanie rolą religii w ludzkiej myśli i społeczeństwie. Znajdujemy je w piśmiennictwie Coleridge'a i Southey'a w Anglii, Hegla w Niemczech i Comte'a we Francji. Pomimo różnych przesłanek i pojęć prace te łączy akceptacja konieczności jakiegoś typu religii w społeczeństwie, bez względu na to czy jest ono zorganizowane zgodnie z normami klasy średniej jak u Hegla, czy planem pozytywistycznym jak u Comte'a.

Hegel w swej *Philosophy of Right* uznał religię za odrębną przestrzeń społecznej egzystencji jak rodzina, korporacja i klasa społeczna. U Hegla religia nie ogranicza się do wierzenia i wiary. Stanowi ona jedno z jego nader ważnych “kół zrzeczania”. Religia ma swój własny cel, jak i swoją własną zewnętrzną organizację. “Praktyka czczenia boga

³⁷⁰ E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, op. cit., s. 427

składa się z rytuału i doktrynalnej instrukcji i cel ten wymaga zarówno posiadłości i własności, jak i jednostek oddanych służbie, czyli *stada*. Powstaje więc związek między państwem i kościołem. Państwo wywiązuje się z obowiązku poprzez dostarczanie wszelkiej pomocy i ochrony kościołowi w realizowaniu jego religijnych celów i ponadto, ponieważ religia jest czynnikiem integrującym państwo dzięki wszczepianiu poczucia jedności w głębinę ludzkiego umysłu, państwo powinno wymagać przynależności do kościoła od wszystkich swych obywateli³⁷¹. Hegel podkreślał decydujące znaczenie religii dla porządku społecznego i ludzkiej myśli. Był on racjonalistą, ale w zasadniczo różnym sensie niż wcześniejsi racjonalści w Niemczech.

Czytając Comte'a, łatwo zapomnieć, że nie czytamy prac teologa, lecz kogoś kto sam siebie nazwał naukowcem, pisze autor. Religijny nastrój u Comte'a sięga głęboko i w żadnym razie nie ogranicza się do *The Positive Polity* napisanej pod koniec życia. Nawet w jego *Essays* napisanych w sile wieku znajdziemy docenianie konieczności "duchowej mocy" w społeczeństwie, co wyraźnie kontrastuje z wizjami filozofów, których na tej lub innej podstawie Comte karci. W jednym ze swych esejów Comte informuje nas, że wszelkie współczesne zaburzenia w społeczeństwie mają swój początek w duchowej dezorganizacji Europy, która rozpoczęła się wraz z Reformacją, gdy materia chrześcijańskiej jedności została rozdarta przez doktryny Lutera i Kalwina. Świat średniowieczny, pisze Comte, charakteryzował się ścisłym rozdziałem władzy duchowej i świeckiej, który trzymał w szachu władzę królów i dostarczał autonomicznego i niewzruszonego kontekstu prawom moralnym kościoła. W *Esseys* Comte pisał, że dziś konieczne jest odrodzenie "autorytetu duchowego, który jest odmienny i niezależny od władzy doczesnej". Sam taki duchowy autorytet jest zdolny do zatrzymania moralnego spustoszenia wynikłego z sekularyzmu spowodowanego przez "metafizyczne dogmaty" Oświecenia.

"Religijna socjologia" Comte'a znajduje swój najpełniejszy wyraz w *The Positive Polity*. Stwierdza tam, że wszystkie zrzeczenia ludzi, aby trwać w czasie zawsze wymagały religii. Wielkość Wieków Średnich miała swe źródło w organicznym zlanu się religii z resztą społeczeństwa. Pozytywizm uczynił chrześcijaństwo niemożliwym, ale nie oznaczał zaniku religii. Wręcz

przeciwnie, pozytywizm, zrodzony z nastroju naukowego, sam stał się nową religią człowieka, w której społeczeństwo staje się Wielkim Bytem. Pozytywistyczna religia Comte'a jest opisywana jako "katolicyzm bez chrześcijaństwa" i jedynie niewielu czytelników nie zauważy wpływu jego pobożnych katolickich (i rojalistycznych) rodziców na jego umysł. W pracy tej otrzymujemy szczegółowe wyjaśnienie doktryny nowej pozytywistycznej religii, jej liturgii, sakramentów, rytuałów i nawet opis szat, które powinni nosić kapłani Pozytywizmu, którzy równocześnie mieli być naukowcami.

Wszystko to można by uznać za mesjanistyczne kredo świeckiego proroka, gdyby nie fakt, że Comte argumentując na rzecz religii w społeczeństwie, dostarczył nam niezwykle spozostawczego wyjaśnienia związku między religią i osobowością, rytuałem i integracją rodziny, wspólnotą i państwem, wiarą i moralnym *consensusem*. Wyjaśnienia te oczyszczone z pozytywistycznych polemik stanowiących kontekst tych wyjaśnień przynależą wyraźnie do tego nurtu filozoficznego, który uświadamiał sobie związek religii ze społeczeństwem i który rozpoczął Chateaubriand a zakończył Durkheim i Weber.

W piśmiennictwie religijnym, będącym w różnych częściach Europy reakcją na świeckość Oświecenia i Rewolucji, znajdujemy według autora cztery fundamentalne perspektywy, które miały wpływ na specyficzne widzenie religii przez socjologów.

Po pierwsze, sądzono, że społeczeństwo potrzebuje religii nie tylko w jakimś abstrakcyjnym moralnym sensie, lecz jako niezbędnego mechanizmu integracji istot ludzkich i jako dziedziny jednoczących symboli posłuszeństwa i wiary. Rozpoczynając od Burke'go doktryny uprzedzenia i Chateaubrianda nacisku na rytualistyczną istotę chrześcijaństwa, pojawia się odrzucenie racjonalistycznego poglądu, że religia da się zredukować do wiary i logicznej tezy. Tak jak więzi wspólnotowe są konieczne dla porządku społecznego, tak święte wartości są konieczne dla moralnego *consensusu*. Żaden system społeczny nie jest zdolny do przetrwania, bazując jedynie na Benthama rachunku przyjemności i bólu. Pogląd ten utrzymywali ludzie tak różni jak Coleridge, Bonald i Hegel. Codzienne związki kontraktu, nawyku lub nakazu czerpią swą imperatywność ze świętości, z którą są postrzegane i gdy zostaną oderwane od motywacji i zachęty o charakterze nieracjonalnym, rozpadną się w proch. Błąd Oświecenia polegał na założeniu, że świętość jest niczym więcej, lecz przejściowym złudzeniem i że ludzie

³⁷¹ G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, Oxford: Clarendon Press, 1942, s. 168

mogą żyć w świecie świeckich wartości bazujących na rozumie i interesie.

Po drugie, religię uważano za kluczowy element i pierwotną sferę braną pod uwagę w wyjaśnianiu historii i zmiany społecznej. Religia ma symboliczne i integracyjne znaczenie dla porządku społecznego z racji swej podstawowej roli jako dziedziny, w której najbardziej fundamentalne typy zmiany społecznej mają swój początek, lub co najmniej z racji bycia owym kontekstem, w którym zmiany materialne przeobrażają się w silnie przekonujące motywacje i wartości. Pogląd ten wyjaśnia zaabsorbowanie protestantyzmem w piśmiennictwie religijnych konserwatystów i romantyków. Protestantyzm (u pisarzy takich jak Bonald, Lamennais i Balmes) z racji położenia nacisku na jednostkową wiarę i odżegnywania się od rytuału i liturgii, reprezentował w historii europejskiej siłę niszczyielską. Temat ten ożywia znaczną część dziewiętnastowiecznego piśmiennictwa. Odnajdziemy go u Burke'go, który widział nieuchronne pokrewieństwo religijnej herezji z urynkowaniem i demokratycznym wyrównywaniem, a także u Lamennaisa, który widział początek nowoczesnej "obojętności" w rozłamie wspólnoty na katolicką i protestancką i u Chateaubrianda, dla którego protestantyzm był istotną przyczyną tego, co uważał za upadek kulturowych wartości w nowoczesnym świecie. Balmes, hiszpański katolik, w swoim *Protestantism and Catholicity Compared in Their Effects on European Civilization* uważał protestantyzm za główną przyczynę nie tylko nieograniczonego urynkowania, ale również nowoczesnego politycznego despotyzmu.

Po trzecie, uważano, że religia nie sprowadza się do wiary, doktryny i nakazu. Jest ona również rytuałem i obrzędem, wspólnotą i autorytetem, hierarchią i organizacją. Bonald w swej *Theory of Authority* oświadczył, że religia i państwo rozumiane jako system praw i obowiązków mają te same granice. Lamennais widzi początek nowoczesnej dezintegracji i alienacji w oderwaniu ludzi zarówno od autorytetu, jak i od wspólnoty religijnej. Urok i wpływ książki Chateaubrianda *Genius of Christianity* nawet na świeckie umysły leży w szczegółowym opisie "misteriów", tj. rytuałów i ezoterycznych wartości chrześcijaństwa. Chateaubriand śmiało popiera *misteria chrześcijaństwa*. "Nie ma nic piękniejszego, bardziej zadowalającego i podniosłego w życiu niż to, co jest w jakimś stopniu tajemnicze. Najcudowniejsze są te uczucia, które pozostawiają wrażenia trudne do wytłumaczenia. (...) Ze względu na naturalną skłonność człowieka do tajemnicy, nie ma nic dziwnego w tym, że

religie wszystkich narodów mają swoje nieprzeniknione sekrety"³⁷². Właśnie chrześcijaństwo rozumiane jako tajemnica skłania go do położenia nacisku na świętość i wszystkie te aspekty (jak składanie ofiar, obrzędy i uczy), które czynią z religii przede wszystkim wspólnotę symbolu i działania a nie przedmiot rozumu i logiki. Swoje widzenie istotnego historycznego związku chrześcijaństwa z europejską sztuką, muzyką i literaturą zawdzięcza podkreśleniu tajemnicy leżącej u podłoża religii. Najważniejszą cechą wiary jest jej wspólnotowy charakter, wyrażający się w liturgii, szatach, sakramencie i symbolizowany przez dzwony kościelne. Zdolność religii do inspirowania i dostarczania poparcia i ochrony jednostkom ma swe źródło nie w religijnych ideach, lecz w rytuałach i misteriach, dzięki którym obojętny człowiek staje się świadomy poczucia członkostwa w społeczeństwie. Sakramenty i rytuały narodzin, małżeństwa i śmierci świadczą o pokrewieństwie religii z rodziną i społeczeństwem.

Po czwarte, konserwatyści pragnący przywrócić majestat religii widzieli w niej początek wszystkich fundamentalnych idei w myśli i wierze ludzkiej. U Bonalda znajdujemy długi fragment, gdzie poszukuje on początków języka i kategorii myślowych w kontemplowaniu boga przez człowieka prymitywnego. Pyta on: jak inaczej można by rozwiązać rozwijającą się antynomię myśli i mowy, idei i słowa, jeżeli nie w dziedzinie boskości? Z religijnej formy społeczeństwa wywodzą się wszystkie inne formy społeczeństwa. Z religijnych lojalności wywodzą się wszystkie inne formy lojalności, a z religijnych idei wywodzą się wszystkie inne idee. Idee i wartości nie mają swego oryginalnego źródła w skończonej jednostce, twierdził Lamennais, gdyż jednostka jest jedynie chimera, marzeniem sennym. Błąd indywidualizmu nie ma charakteru moralnego, lecz metafizyczny. Podstawowe idee rodu ludzkiego mogą w pierwszym rzędzie powstać jedynie w tych kontekstach, które człowiek uważa za święte.

Zarysowane wyżej perspektywy mają znaczenie dla powstania tzw. analitycznego podejścia do świętości. Polemiczny i ewangeliczny charakter tych perspektyw jest wyraźny w piśmiennictwie zarówno religijnych romantyków, jak i konserwatystów, podobnie jak i w tym, co napisał Comte i Hegel. W dalszej części omawianego rozdziału autor

³⁷² F. A. R. V. de Chateaubriand, *The Genius of Christianity*, Baltimore: 1856, s. 51–53

zamierza zająć się stopniowym przekształcaniem się kontekstu z analizy polemicznej w intelektualną i używaniem opisanych wyżej perspektyw nie w celach ewangelicznych, lecz w celu rozumienia.

Dogmat i demokracja — Tocqueville

U Tocqueville'a religia jest pierwotnym źródłem ludzkich pojęć odnoszących się do fizycznej i społecznej rzeczywistości. "Trudno mówić o istnieniu jakiegokolwiek ludzkiego działania (bez względu na to jak jest ono specyficzne), które nie miałyby swojego początku w jakiejś bardzo ogólnej idei przedstawiania sobie bóstwa przez ludzi, jego związku z rodzajem ludzkim, natury własnej duszy i własnych obowiązków wobec współ-stworzeń. Nic nie może też zastąpić tych idei w ich byciu generalnym źródłem, z którego wszystko inne emanuje".

Religia, twierdzi Tocqueville, jest dla ludzkiego umysłu równie naturalna i nieśmiertelna jak nadzieja. "Ludzie nie mogą wyrzec się swojej wiary religijnej bez zaburzeń intelektu i bez poważnego spaczenia swej prawdziwej natury. Zawsze wracają do pobożniejszych uczuć. Brak wiary jest nietrwały, a wiara jest jedynym trwałym stanem rodu ludzkiego. Gdy na instytucje religijne patrzy się jedynie z ludzkiego punktu widzenia, można powiedzieć, że wywodzą niewyczerpalny element swej siły z samego człowieka, gdyż są jednym z konstytuujących praw ludzkiej natury"³⁷³.

Główną funkcją religii w społeczeństwie jest dostarczanie struktury wierzenia (*a structure of belief*), która uzdalnia jednostki do uwewnętrznienia zewnętrznej różnorodności w formie intelektualnego porządku. Religia jest integrująca i jej nagła utrata może prowadzić do społecznej dezorganizacji i do politycznego despotyzmu. "Gdy religia ludzi ulega zniszczeniu, do wyższych mocy intelektu wdziera się wątpliwość i prawie zupełnie paraliżuje wszystkie pozostałe. Każdy człowiek przyzwyczajony do posiadania jedynie niepewnych i zmiennych pojęć na tematy, które są najbardziej interesujące zarówno dla jego współ-stworzeń, jak i dla niego samego. (...) Taki stan jedynie osłabia duszę, rozluźnia sprężynę woli i przygotowuje ludzi do niewolnictwa (...) Gdy religia nie dysponuje już dłużej żadnym innym prawem autorytetu niż polityka, ludzie czują się wkrótce przestraszeni tą nieograniczoną wolnością. Wieczne zastanawianie się nad

³⁷³ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, op. cit., I, s. 310

wszystkimi otaczającymi przedmiotami alarmuje ich i wyczerpuje. Gdy wszystko w sferze umysłu faluje, decydują, że co najmniej mechanizm społeczeństwa powinien być niezmienny i niewzruszony i jeżeli nie mogą odrodzić swoich dawnych wierzeń, podporządkowują się panu"³⁷⁴.

Religia jest więc strukturą wierzenia i jest daleka od bycia przeszkodą dla rozumu człowieka (w co wierzyło prawie powszechnie Oświecenie), dostarcza rozumowi siły. Rozum od niej oddzielony znajduje się w próżni, nierozwinięty i bezsilny.

W samym centrum religii i wszystkich rzeczy świętych leży dogmat. Dogmat według Tocqueville'a jest konieczny zarówno dla jednostkowego rozumu, jak i dla struktury społeczeństwa. Jest on stalową sprężyną myśli. (...)

"Dla istnienia społeczeństwa i *a fortiori* dla jego rozkwitu konieczne jest, aby umysły wszystkich obywateli opierały się i były połączone poprzez pewne dominujące idee. Nie można tego osiągnąć dopóty, dopóki każdy z nich nie buduje swych własnych opinii w oparciu o wspólne źródło i nie zgadza się zaakceptować pewnej substancji wierzeń już uformowanych.

Gdy myślę obecnie o człowieku w jego izolacji, stwierdzam, że dogmatyczne wierzenie jest równie konieczne, aby mógł żyć samotnie, jak i do uczynienia go zdolnym do kooperacji z innymi. Gdyby człowiek został zmuszony do dowodzenia samemu sobie prawd, z których korzysta w życiu codziennym, jego zadanie nie miałoby końca. Wyczerpałby swe siły w fazie przygotowawczej, nie wychodząc poza nią (...) Nie ma w świecie filozofa na tyle wielkiego, aby nie musiał przyjąć od innych ludzi miliona rzeczy na wiarę i zaakceptować o wiele więcej prawd niż ich sam dowiódł"³⁷⁵.

Tocqueville ma tu wyraźnie na myśli sławną obronę uprzedzenia przez Burke'go i "utajoną mądrość" mieszkającą w uprzedzeniu. Burke twierdził, że szkodliwe jest "odrzućcie płaszczyka uprzedzeń i pozostawienie jedynie nagiego rozumu, ponieważ uprzedzenie ze swoim własnym rozumem dostarcza nagiemu rozumowi zarówno motywu do działania, jak i uczucia, które nadaje mu trwałość. Uprzedzenie jest formułą gotową do użycia w nagłym wypadku. Angażowało dotychczas umysł w niezachwiany sekwens mądrości i cnoty i nie pozostawi człowieka w momencie decyzji z wątpliwościami, sceptycznego, zakłopotanego i niezdecydowanego. Uprzedzenie odpląca

³⁷⁴ Ibidem, II, s. 21 przypis

³⁷⁵ Ibidem, II, s. 8

człowiekowi za jego cnotę nawykiem a nie serią przypadkowych działań. Dzięki uprzedzeniu obowiązek człowieka staje się częścią jego natury”.

Demokracja ma jednak niszczący wpływ na dogmat lub co najmniej na te typy dogmatów, które nie wypływają w niej samej. Równość warunków skłania ludzi do “zabawiania się w niedowierzanie w nadprzyrodzone i do hardej i przesadzonej opinii o ludzkim rozumieniu”³⁷⁶. Społeczny egalitaryzm wprowadza skłonność do niechęci wobec szacunku dla wszelkiego autorytetu, który wyraźnie nie pochodzi od mas. Ludzie więc “powszechnie szukają źródeł prawdy w samych sobie lub w tych, którzy są do nich podobni. Wystarcza to jako dowód, że w takich czasach nie może ustalić się żadna nowa religia i że wszelkie projekty realizacji takiego celu będą nie tylko bezbożne, ale także absurdatne i irracjonalne”³⁷⁷.

Wątpliwości co do mocy nadprzyrodzonych nie oznaczają jednak totalnego sceptycyzmu. Potrzeba świętego wierzenia jest w człowieku tak silna, że w warunkach egalitaryzmu będzie on obdarzał masy i opinię mas tym, co odebrał mocom nadprzyrodzonym. Tocqueville pisze, że w Ameryce sama “religia wywiera wpływ (...) nie tyle jako doktryna objawienia, co jako opinia utrzymywana powszechnie”³⁷⁸. Co ważniejsze, wiara w opinię publiczną staje się nową formą religii. Bez względu na specyficzną naturę praw, pod rządem których ludzie żyją, “w wieku równości można przewidywać, że wiara w opinię publiczną stanie się dla nich rodzajem religii, a większość stanie się jej pomocnym prorokiem”. Da się więc zauważyć pewien rodzaj demokratycznego panteizmu. “Wśród różnych systemów, poprzez które wspomagająca filozofia usiłuje wyjaśnić wszechświat, panteizm jest jednym z tych, który jest najlepiej dostosowany do uwiedzenia umysłu ludzkiego w czasach demokratycznych”³⁷⁹.

Ponieważ właśnie w demokracji opinia publiczna i miłość do zgromadzeń jest najsilniejsza, prawdziwa religia jest tam bardziej potrzebna do wolności niż w monarchii i arystokracji. “Największą korzyścią płynącą z religii jest bowiem to, że inspiruje ona diametralnie przeciwne zasady”³⁸⁰.

³⁷⁶ Ibidem, II, s. 9

³⁷⁷ Ibidem, II, s. 9

³⁷⁸ Ibidem, II, s. 10 przypis

³⁷⁹ Ibidem, II, s. 11, 32

³⁸⁰ Ibidem, II, s. 22

Demokracja funkcjonalnie potrzebuje nie tylko wiary religijnej, ale również symbolicznych i liturgicznych akcesoriów religii. Tymczasem w demokracji według Tocqueville nic nie budzi zwykłego większego wstępu niż uzależnienie od form. “Ludzie żyjący w takich czasach są zirytowani kształtami. W ich oczach symbole zdają się być dziecinnymi podstępami służącymi ukryciu lub uwydatnieniu prawd, które powinny w sposób naturalny ujawniać się w świetle dziennym. Ludzi nie wzrusza ceremonialne oddawanie czci i wykazują skłonność, aby szczegółom publicznego kultu przypisywać jedynie drugorzędne znaczenia”. Formy są jednak konieczne, gdyż “skupiają ludzki umysł na kontemplowaniu abstrakcyjnych prawd i kurują go poprzez trzymanie ich tam w ciepłym i stanowczym uścisku”³⁸¹.

Tocqueville zauważa, że w Stanach Zjednoczonych nawet wśród katolików jest mniej szacunku dla samej religijnej formy niż gdziekolwiek indziej w Europie. “Nie widziałem kraju, w którym chrześcijaństwo ubierałoby się w równie mało form, figur i obrzędów jak w Stanach Zjednoczonych lub gdzie zaopatrywałoby umysł w bardziej odmienne, proste i ogólne pojęcia (...) Nie ma takich katolickich duchownych, którzy pokazywaliby równie mało smaku dla poszczególnych obrzędów, niezwykłych i osobliwych środków zbawienia, lub którzy trzymaliby się bardziej kurczowo ducha niż litery prawa jak katolicycy duchowni w Stanach Zjednoczonych”³⁸².

Tocqueville jest zainteresowany rolą katolicyzmu w Stanach Zjednoczonych. W stosunku Amerykanów do kościoła katolickiego zauważył on dwie wyraźne tendencje. Z jednej strony, amerykański katolicyzm wydaje się mieć większą łatwość w odstępowaniu od wiary niż katolicyzm europejski: tzn. do pozostawania katolicyzmem, choć nie z katolicyzmem. Z drugiej strony, znaczna część protestantów przechodzi na katolicyzm.

“Gdy rozważa się katolicyzm w ramach jego własnej organizacji, wydaje się on tracić, lecz gdy patrzy się na niego z zewnątrz, zdaje się zyskiwać. Nie trudno to wytłumaczyć. Ludzie w naszych czasach nie są szczególnie skłonni do wiary. Jednakże, gdy już mają jakąś religię, wówczas natychmiast odnajdują w sobie ukryty instynkt, który nieświadomie skłania ich ku katolicyzmowi. Wiele doktryn i praktyk rzymskiego kościoła katolickiego zadziwia ich, ale czują ukryty podziw dla jego dyscypliny i pociąga ich jego

³⁸¹ Ibidem, II, s. 25

³⁸² Ibidem, s. 27

silniejsze zjednoczenie. Gdyby katolicyzm potrafił wycofać się na dłuższy czas z politycznych animozji, które sprowokował, wówczas nie mam cienia wątpliwości, że ten sam duch wieku, który wydawał się mu tak przeciwny, stanie się na tyle mu przychylny, aby przyznać mu jego wielkość i światłość”³⁸³.

Wizyta Tocqueville'a w Stanach Zjednoczonych zbiegła się z niezwyklej eksplozją religijnego sektarianizmu. Prawie codziennie rodziła się nowa wiara w tej lub innej formie, zwykle w procesie odgałęziania się lub przeszczepiania. Wraz z nastrojem sektariańskim przyszło szaleństwo ewangelizmu, które według Tocqueville'a miało osobliwy związek z polityką. Pisząc o religijnych misjonarzach, których spotkał w rejonach granicznych, odnotował, że “religijna gorliwość w Stanach Zjednoczonych jest wiecznie rozgrzewana przez ogień patriotyzmu. Ludzie ci nie działają wyłącznie ze względu na przyszłe życie. Wieczność jest tylko jednym z motywów ich oddania się sprawie. Rozmawiając z tymi misjonarzami chrześcijańskiej cywilizacji, jest się zdziwionym, gdy słyzy się tak często o dobrach tego świata i spotyka polityka tam, gdzie oczekiwano się znalezienia duchownego”.

Uderza go powiązanie między materialnym bogactwem i mnożeniem się religijnych fanatyków. “Chociaż pragnienie zdobycia dobrych rzeczy należących do tego świata jest dominującą namiętnością Amerykanów, pojawiają się chwilowe wybuchy, podczas których dusze zdają się nagle palić więzi materii, która ich ogranicza i wznosić się gwałtownie ku niebu”³⁸⁴. W Stanach Zjednoczonych spotyka się formę “najbardziej fanatycznego i prawie dzikiego spirytualizmu”, która prawie nie istnieje w Europie. Impuls w kierunku przedmiotów duchowych jest na dłuższą metę nieuchronny. Bez względu na to jak długo jest on represjonowany przez oddanie się materii, przyjdzie czas, że ten duchowy impuls będzie szukać ujścia. I im bardziej intensywne jest uczucie materialnego nacisku, tym silniejszy i gwałtowniejszy styl wybuchu.

Opisany wyżej związek między przynależnością religijną i polityczną skłania Tocqueville'a do przeciwstawienia katolicyzmu protestantyzmowi. Większość umysłów w jego czasach zdawało się wierzyć, że katolicyzm z racji swego kredo i struktury jest mniej przystosowany do politycznej demokracji niż protestantyzm. Tocqueville widział jednak tę

³⁸³ Ibidem, II, s. 29

³⁸⁴ Ibidem, II, s. 134

sprawę inaczej i nigdzie jego reakcja przeciw Oświeceniowi nie była ostrzejsza niż w jego obronie tej przeciwnej tezy. Przede wszystkim zauważa, że w Stanach Zjednoczonych polityczna partia, która była najbardziej egalitarna i demokratyczna, miała znaczną przewagę rzymskich katolików. “Większość katolików jest biednych i nie ma szans na wzięcie udziału w rządzie, dopóki nie otworzy się on dla obywateli. Stanowią oni mniejszość i wszystkie prawa muszą być szanowane, aby zagwarantować im wolne korzystanie ze swoich przywilejów”³⁸⁵.

Istnieje jednak nawet bardziej fundamentalny powód, który wynika z samej natury katolickiej teologii. “W kościele katolickim religijna wspólnota jest zbudowana z dwóch elementów: duchownego i wiernych. Duchowny wyrasta ponad rangę swego stada i wszyscy poniżej niego są równi. W swej doktrynie wiara katolicka umieszcza wszystkie ludzkie zdolności na tym samym poziomie. Poddaje ona mędrca i ignorantę, geniusza i wulgarny tłum temu samemu kredo. Narzuca te same praktyki na bogatego i potrzebującego, tę samą pokutę na silnego i słabego. Nie robi ze śmiertelnym człowiekiem żadnych kompromisów, ale redukując całą ludzką rasę do tego samego standardu, miesza wszystkie różnice robione przez społeczeństwo u stóp tego samego ołtarza, nawet chociaż są one mieszane w zasięgu wzroku Boga”³⁸⁶.

Protestantyzm z drugiej strony “wykazuje większą skłonność, aby czynić ludzi niezależnymi a nie nierównymi”. Wynika to według Tocqueville'a z miłości protestantyzmu do bogactwa i przywileju, która współwystępuje z przekonaniem o charakterze duchowym. Tocqueville pisze o anglosaksońskich purytanach w Ameryce, że “ludzie ci poświęcają dla religijnej opinii swoich przyjaciół, swoją rodzinę i swój kraj. Można by więc uznać, że są oddani dążeniu do intelektualnych celów bez względu na wysoką cenę. Widzi się jednak, że z równą gorliwością poszukują materialnego dobrobytu i moralnego zadowolenia: poszukują nieba w świecie pozaziemskim oraz dobrobytu i wolności w świecie ziemskim”³⁸⁷.

Na zakończenie autor wspomina o rozważaniach Tocqueville'a na temat powiązania religii z władzą. Tocqueville twierdził on, że utrzymanie wolności w

³⁸⁵ Ibidem, I, s. 301

³⁸⁶ Ibidem, I, s. 301

³⁸⁷ Ibidem, I, s. 43

demokracji potrzebuje absolutnego oddzielenia religii od państwa i polityki. Nie ma nic trudniejszego z racji na bliźniacze nateżenie namiętności harmonizujących z każdą z tych dziedzin.

Filozofowie Oświecenia według Tocqueville'a sądzili, że pasje religijne wraz z modernizmem ulegną zniszczeniu. "Twierdzili oni, że religijny zapal będzie musiał z konieczności wygasnąć, gdy wolność stanie się powszechniejsza i wiedza rozprzestrzeni się. Fakty są jednak z tą teorią niezgodne"³⁸⁸. Rozprzestrzenianie się politycznej wolności np. w USA jedynie zintensyfikowało namiętności religijne. Jedynie oddzielenie kościoła od państwa może utrzymać te namiętności w oddzieleniu i Tocqueville odnotowuje z aprobatą żarliwy wysiłek większości członków amerykańskiego duchowieństwa, aby pozostawać z dala od polityki i urzędów publicznych. Gdy religia "połączy się z rządem, musi przyjąć zasady, które stosują się jedynie do pewnych narodów. Zawierając przymierze z władzą polityczną, religia zwiększa swój autorytet wśród niewielu, tracąc nadzieję na władanie wszystkimi". Kościół nie może uczestniczyć we władzy państwa "bez bycia przedmiotem części tej animozji, którą władza państwa wywołuje"³⁸⁹.

Istnieje również niebezpieczeństwo, które ma swe źródło w poszukiwaniu zgody między uniwersalnymi i wiecznymi prawdami religii i z konieczności zmiennymi warunkami demokracji. "W miarę jak naród coraz bardziej przyjmuje demokratyczne warunki w społeczeństwie, a wspólnoty wykazują demokratyczne skłonności, łączenie religii z instytucjami politycznymi staje się coraz bardziej niebezpieczne. Ponieważ idą czasy, w których autorytet będzie przerywany z rąk do rąk, teorie polityczne będą zastępować jedna drugą, a ludzie, prawa i konstytucje będą znikły lub zmieniały się z dnia na dzień i to nie tylko w jednym sezonie, lecz nieprzerwanie. Agitacja i zmienność są właściwe dla natury republiki demokratycznej podobnie jak stagnacja i senność są właściwe dla monarchii absolutnych"³⁹⁰.

W Europie, inaczej niż w Ameryce, chrześcijaństwo było od wieków ściśle powiązane z władzami politycznymi. "Obecnie władze te uległy zniszczeniu i zostało ono pogrzebane pod ich ruinami". Ceną tego długotrwałego

³⁸⁸ Ibidem, I, s. 308

³⁸⁹ Ibidem, I, s. 310

³⁹⁰ Ibidem, I, s. 311

sojuszu jest to, że obecnie niewierzący traktują chrześcijaństwo bardziej jako ciało polityczne niż religijne. "Niewierzący w Europie atakują chrześcijaństwo jako przeciwnika politycznego, a nie jako religijnego interlokutora. Nienawidzą oni religii chrześcijańskiej jako opinii utrzymywanej przez partię, a nie jako określonego błędu we wierzeniach. Odrzucają też kler nie dlatego, że jest reprezentantem bóstwa, lecz ponieważ jest sprzymierzeńcem rządu"³⁹¹.

Sacrum jako perspektywa — Fustel de Coulanges

W *The Ancient City* Fustela de Coulangesa znajdujemy pierwsze ściśle analityczne zastosowanie perspektywy *sacrum* do wyjaśniania organizacji społecznej i zmiany instytucjonalnej. Znaczenie pracy Fustela leży między innymi w fakcie, że był on jednym z najbardziej wpływowych nauczycieli Durkheima. Biorąc pod uwagę wysoką pozycję, którą pojęcie *sacrum* zajmuje w *The Ancient City* i w wykładach Fustela na *cole Normale*, gdzie od roku 1979 studiował Durkheim, nie trzeba daleko szukać źródła tego, co znalazło swój wyraz w użyciu tego pojęcia przez Durkheima. Sam Fustel był z przekonania racjonalistą. W jego pracy nie ma dowodów religijnej wiary, pragnienia orędownictwa lub planów ulepszenia. Zarysowywał on ostrą linię podziału między ludzkimi motywami w starożytnych miastach-państwach w Grecji i Rzymie oraz w nowoczesnym świecie. "W naszych czasach człowiek nie myśli w taki sam sposób jak dwadzieścia pięć wieków wcześniej. Właśnie dlatego nie ma on obecnie rządów takich jak wówczas"³⁹². U podłoża omawianej książki leży teza, że umysł nowoczesnego człowieka jest bardziej świecki i racjonalny niż umysł człowieka starożytnego i tylko wtedy gdy się to uzna, można dotrzeć do korzeni historii instytucji.

Fustel przypisuje takie samo analityczne znaczenie przeciwstawieniu świętego świeckiemu jak Maine przypisywał przeciwstawieniu statusu kontraktowi. Zasadniczą i wyjaśniającą perspektywą nie jest dla niego perspektywa prawna lecz religijna. "Gdy bada się instytucje starożytności bez brania pod uwagę ich religijnych pojęć, uzna się je za niezrozumiałe, dziwaczne i niewytłumaczalne".

³⁹¹ Ibidem, I, s. 314

³⁹² Numa-Denys Fustel de Coulanges, *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*, Boston: 1873

Dlaczego, pyta on, klasy społeczne miały swój szczególny skład, skąd wywodził się absolutny autorytet ojca rodziny, osobliwa surowość komunalnego prawa i brak we wcześniejszych fazach jakiegokolwiek pojęcia jednostki i wolności? Dlaczego później cała ta struktura społeczna uległa rozpadowi? Odpowiedź na te pytania według Fustela leży wyłącznie w dziedzinie religii.

“Porównanie wierzeń i prawa ujawnia, że prymitywna religia ustanowiła rzymską i grecką rodzinę, małżeństwo i rodzicielski autorytet, umocniła porządek związku i uświęcała prawo własności i prawo dziedziczenia. Ta sama religia poprzez rozszerzenie i powiększenie rodziny utworzyła jeszcze większe zrzeszenie, tj. miasto i władała nim jak rodziną. Z niej wywodzą się zarówno wszystkie instytucje, jak wszystkie prywatne prawa starożytnych. Dzięki niej miasto otrzymało wszystkie swoje prawa, reguły, zwyczaje i władze sądowe. Jednakże z biegiem czasu ta starożytna religia uległa modyfikacji lub została usunięta w cień, a wraz z nią uległy modyfikacji prywatne prawa i polityczne instytucje. Następnie przyszła seria rewolucji i zmian społecznych wynikających zwykle z rozwoju wiedzy”³⁹³. Studia nad miastem–państwem i jego dezintegracją są “świadkiem i przykładem intymnego związku, który zawsze istniał między ideami ludzi i ich stanem społecznym”.

Wyżej zaprezentowany temat zostaje rozwinięty w szczegółowej analizie struktury starożytnej wspólnoty, jej systemu pokrewieństwa, klasy społecznej, religii i państwa i następnie w analizie dziedzictwa zmian lub rewolucji, w wyniku których zniknęły wspólnoty, zostając pochłonięte przez polityczne mocarstwo. W tej analizie centralną rolę odgrywa znaczenie, które Fustel przywiązywał do *sacrum* i do tego, co mu się przytrafia. To właśnie różni jego podejście do przedmiotu od wielu studiów starożytnego prawa i państwa podejmowanych w jego czasach. Fustel przypisywał religii taką samą przyczynową pierwotność, jak Marks przypisywał własności, Maine prawu, a Burke środowisku fizycznemu.

Starożytna wspólnota wywodziła swoją naturę i swój autorytet ze świętego ognia. “Ogień ten przestał jarzyć się na ołtarzu tylko wówczas, gdy ginęła cała rodzina. Wygasłe palenisko i wygasła rodzina były w czasach starożytnych wyrażeniami synonimicznymi”. Świętość ogniska domowego wyróżniała ludzi, którzy byli kwalifikowani do pielęgnowania go wśród elementów, które mogą karmić ogień, tj. pewnych

³⁹³ Ibidem, s. 12

typów drzewa i innego paliwa. “Religijnym nakazem było bowiem utrzymywanie ognia w czystości”. Ogień był czymś boskim i ludzie oddawali mu cześć boską i uwielbienie. “W nieszczęśliwym ludzi udawali się do swojego świętego ognia i zasypywali go wymówkami, a w szczęściu wracali, aby mu podziękować (...) Święty ogień był Opatrznością rodziny”³⁹⁴.

Z tej pierwotnej i zastrzeżonej świętości domowego ogniska wyłoniły się stopniowo bardziej złożone manifestacje religii. Święte, przeciwstawione temu, co nieczyste lub jedynie materialne, zaczęło rozszerzać się z ognia na inne elementy i byty. Ołtarz, na którym palił się ogień uległ personifikacji jako Westa. Wielu ze zmarłych członków rodziny, czczonych przy tym samym ogniu, stało się Larami, stopniowo coraz mniej rozróżnialnymi od bohaterów i demonów. Ostatecznie, informuje nas Fustel, pierwotna istota ognia zostaje przemieniona i zróżnicowana w nieskończenie wiele duchów ładu, rodziny i wspólnoty.

Odwolując się do religii można wyjaśnić zarówno absolutność władzy rodzicielskiej, jak i równą absolutność autonomii rodziny w prowadzeniu swoich spraw. Fustel rozważa alternatywne wyjaśnienia autorytetu rodziny — naturalny ród, uczucie, siłę, własność — i wszystkie uważa za niewystarczające. “Członkowie starożytnej rodziny byli zjednoczeni przez coś silniejszego niż urodzenie, uczucie lub siła fizyczna, tj. przez religię świętego ognia i zmarłych przodków. Powodowało to, że rodzina tworzyła jedno ciało zarówno w tym życiu, jak i w życiu pozagrobowym. Starożytna rodzina była bardziej asocjacją religijną niż naturalną”³⁹⁵.

Wszystkie elementy struktury starożytnej rodziny — jej nierozzerwalność, jej osobowość prawna, *partia potestas*, zasada pokrewieństwa po mieczu, nienaruszalność jej progów — utrudniające rozumienie jej w naszych nowoczesnych terminach mogą być wyjaśnione wyłącznie przez absolutny autorytet *sacrum* w umyśle ludzi. Małżeństwo było niczym innym niż religijnym przejściem kobiety z jednej rodziny do drugiej: przejściem od czczenia jednego świętego ogniska do drugiego wymagającym poddania jej oczyszczeniu, oderwania od wszelkich połączeń z poprzednim kultem. Stąd wywodzi się surowość zasady pokrewieństwa.

To, co dotyczy genezy rodziny, odnosi się również do genezy szerszych zrzeszeń otaczających rodzinę. “Na

³⁹⁴ Ibidem, s. 29, 132

³⁹⁵ Ibidem, s. 51 przypis

początku rodzina żyła w izolacji i człowiek znalazł jedynie domowych bogów (...) Ponad rodziną utworzyła się *fratria* z jej bogiem (...) Następnie pojawiło się plemię i bóg plemienny (...) Ostatecznie przyszło miasto i ludzie wyobrażali sobie boga, którego opatrność rozciągała się na całe miasto (...) hierarchię wyznań i hierarchię zrzeszenia. Wśród starożytnych idea religijna była inspirującym tchnieniem i organizatorem społeczeństwa³⁹⁶.

Równie decydującą rolę odgrywała religia, jeśli chodzi o naturę klasy społecznej w starożytnym społeczeństwie. Ważne rozróżnienie między plebejuszami i patrycjuszami ma niewiele wspólnego z nierównością w posiadanej własności, gdyż istnieli bogaci plebejusze i zubożali patrycjusze. Różnica między tymi klasami — kiedyś równie absolutna w Grecji i Rzymie jak między kastami w nowoczesnych Indiach — wywodziła się z faktu, że patrycjusze posiadali święty ogień, a plebejusze nie. Dla plebejuszy było to zakazane. "Plebejuszy charakteryzowało jedno — nie mieli domowego ogniska. Nie posiadali, przynajmniej początkowo, żadnego domowego ołtarza". Nie mając świętego ognia byli pozbawieni rytów małżeństwa i zabezpieczenia własności. "Dla plebejuszy nie istniało ani prawo, ani sprawiedliwość, gdyż prawo było decyzją religijną, a procedura była zestawem rytów"³⁹⁷.

"Widzimy jak w prymitywnej epoce miast wiele klas było umieszczonych na drabinie, jedne nad drugimi. Na szczycie była arystokracja rodziny wodzów w oficjalnym języku w Rzymie nazywana *patres*, a w języku klientów *reges* (...) Poniżej były młodsze odgałęzienia rodzin. Jeszcze niżej znajdowali się klienci i na samym dole plebs. To różnicowanie klasowe wywodziło się z religii".

Fustel zauważa jednak, że żadne z tych społecznych uporządkowań nie może być wieczne. Niosą one w sobie zarodek choroby i śmierci, którym jest nierówność. Wielu ludzi jest zainteresowanych zniszczeniem tej społecznej organizacji, która nie przynosi im korzyści³⁹⁸.

Autor nie znajduje w omawianym artykule miejsca na szczegółowy opis podejścia Fustela do trzech rewolucji, które przez wiele stuleci przekształcały naturę i związek między klasami społecznymi, a wraz z nimi strukturę rodziny i wspólnoty. Wystarczy powiedzieć, że w pierwszej rewolucji arystokracja wywyższyła siebie ponad króla. W drugiej

³⁹⁶ Ibidem, s. 175

³⁹⁷ Ibidem, s. 311

³⁹⁸ Ibidem, s. 313

klienci walczyli o pozycję klasy średniej w starożytnym mieście, a w trzeciej plebejusze uzyskali co najmniej członkostwo w mieście. Wraz z tym ostatnio wymienionym rozszerzeniem obywatelstwa starożytna wspólnota przestała istnieć. We wszystkich trzech rewolucjach kluczowym czynnikiem była religia i klasowe prawo uczestniczenia w niej. Plebejusze zwyciężyli przede wszystkim w tym sensie, że zyskali prawo do czczenia wspólnotowych bóstw i miejsce właściwe dla oddawania im czci. "Plebejusz świętował festiwale religijne w swojej części i w swoim mieście tak jak patrycjusz świętował swoje składanie ofiary. Plebejusz miał religię". Korzyści polityczne przysły później.

"Był to ostatni podbój przez niższy porządek. Nie pozostało mu już nic więcej do życzenia. Patrycjusze stracili nawet swoją religijną nadrzędność. Nic już nie odróżniało ich od plebsu. Imię patrycjusza było już tylko pamiątką. Zniknęło stare prawo, na którym zbudowane były zarówno rzymskie, jak i wszystkie inne starożytne miasta"³⁹⁹.

The Ancient City, pisze autor, jest czymś więcej niż analizą społecznej organizacji i dezorganizacji. Stanowi socjologię wiedzy i wierzeń. Fustel interesował się "bliskim związkiem, który zawsze istniał między ideami człowieka i jego stanem społecznym". Wiara w świętość pewnych aspektów środowiska jest tym, co doprowadza do szczególnego systemu społecznego. Dezintegracja tego systemu społecznego wynika z kolei z istotnych zmian w wierzeniu.

"Prymitywna religia, której symbolami były nieruchomy kamień ogniska domowego i grób przodka — religia, która ustanowiła starożytną rodzinę i następnie zorganizowała miasto — zmieniła się z czasem i zestarzała. Ludzki umysł umocnił się i przyjął nowe wierzenia. Ludzie zaczęli rozwijać myśl o naturze niematerialnej. Wyobrażenie o ludzkiej duszy stało się bardziej określone i prawie równocześnie w ich umysłach zrodziło się wyobrażenie o boskiej inteligencji"⁴⁰⁰.

Fustel mówi o wpływie sekularyzacji na wyobrażenia człowieka o przyrodzie i człowieku. Najpierw wiara w bóstwa przekształcała się w na tyle wielką świadomość fizycznej natury, że tożsamości bogów rozpadły się w nicość. Następnie publiczne palenisko miasta "zostało niepostrzeżenie poddane w wątpliwość tak jak poprzednio ognisko domowe". Nawet bóstwa przyrody zmieniły swój charakter. Będąc najpierw

³⁹⁹ Ibidem, s. 409

⁴⁰⁰ Ibidem, s. 471

bóstwami domowymi, a następnie wspólnotowymi, zostały połączone w jeden byt. “Wielość bóstw dręczyła umysł i odczuwano potrzebę zredukowania ich liczby” najpierw do kilku, a następnie do jednego obejmującego wszystko bytu, Boga.

“Rewolucja intelektualna postępowała więc powoli i niewyraźnie. Nawet duchowni nie zgłaszali sprzeciwu, ponieważ dopóki ofiarę składano w wyznaczonych dniach, dopóty starożytna religia wydawała się zabezpieczona. Idee mogły się zmienić, a wiara umrzeć, byleby ryty broniły się przed atakiem. Bez jakichkolwiek zmian w praktykach wydarzało się więc to, że wierzenia uległy przekształceniu i że domowa i komunalna religia straciła swój wpływ na ludzkie umysły”⁴⁰¹.

Właśnie w tych warunkach, pisze autor, możemy widzieć oczami Fustela narodziny greckiego racjonalizmu. Najpierw pojawili się filozofowie przyrody, którzy widząc, jak skutecznie zniszczono bogów, poszukiwali w samych takich elementach, jak ogień, woda i ziemia pierwotnej potęgi. Następnie, wiek lub dwa później, pojawili się filozofowie moralni, którzy przenieśli świeckość do moralności i państwa. “Poruszyli, jak to wyraził się Platon, co było dotychczas niewzruszone. Umieścili zasadę religijnego sentymentu i polityki w ludzkiej świadomości, a nie w zwyczajach przodków lub w niezmiennej tradycji”. Znajomość świętego obyczaju zastąpiono świeckimi sztukami retoryki, przekonywania i rzucania wyzwania prawdziwości, co stanowi istotę jednostkowego rozumu.

Gdy zastanawianie się już się raz obudziło, człowiek nie chciał już dłużej ani wierzyć bez uzasadniania, ani też podlegać rządzeniu bez poddawania dyskusji swych instytucji i wartości. Wątpił w sprawiedliwość starych praw i innych praw świeżących mu w głowie. (...) Autorytet starych instytucji umarł wraz z autorytetem narodowych bogów i nawyk sprawdzania utrwalił się zarówno w domach ludzi, jak i na publicznym forum”⁴⁰².

Rzadko kto traktował problem rozwoju greckiego racjonalizmu w Złotym Wieku tak jak Fustel. Temat ten nie stanowił z całą pewnością głównego przedmiotu jego książki, gdy rozpoczynał swą pracę nad *The Ancient City*, chcąc wyjaśnić wielkość piątego wieku przed naszą erą. Konkluzja ta wynikała z przeprowadzonej analizy roli *sacrum* w

⁴⁰¹ Ibidem, s. 472, 473 przypis

⁴⁰² Ibidem, s. 475 przypis

społeczeństwie greckim, jego związku ze społeczną organizacją i z tym, co się wydarzyło, gdy dzięki rewolucji, wojnie i handlowi *sacrum* uległo sekularyzacji. Fustel pokazuje nam po prostu, że podstawowe kategorie wczesnej greckiej i rzymskiej myśli uformowały się w atmosferze *sacrum* i że pytania stawiane później przez racjonalistów były pytaniami wypływającymi z sekularyzacji.

Fustel kończy swą książkę następującymi słowami: “Napisaliśmy historię wiary. Wraz z jej ustanowieniem, została utworzona społeczność ludzka. Gdy podlegała ona modyfikacji, społeczeństwo ulegało szeregowi rewolucji. Gdy zniknęła, społeczeństwo także zmieniło swój charakter. Takie było prawo starożytnych czasów”⁴⁰³.

Sacrum i profanum — Durkheim

Tylko jeden krok dzieli Fustela de Coulanges od jego ucznia Durkheima, pisze autor. Rozróżnienie *sacrum* i *profanum* przez Durkheima i połączenie go z tym, co społeczne stanowią rozszerzenie i systematyzację tego, co Fustel ograniczył do klasycznego miasta-państwa.

Sacrum było najważniejszym i najradykałniejszym z wszystkich pojęć i perspektyw Durkheima, zważywszy na wiek, w którym żył. Odwoływał się do *sacrum*, gdy wyjaśniał spajającą naturę społeczeństwa, przymus, który społeczeństwo narzuca na człowieka, początki kultury i nawet myśli ludzkiej, co z całą pewnością należy zaliczyć do najbardziej zuchwałego wkładu niewierzącego pozytywisty. Fakt, że Durkheim definiuje *sacrum* jako apoteozę lub przeobrażenie społeczeństwa nie oznacza jednak, że jest ono dla niego zaledwie siłą pochodną lub wtórną. Wręcz przeciwnie. Różnica między *sacrum* i *profanum* jest według Durkheima najbardziej fundamentalną różnicą w całej myśli ludzkiej.

Durkheim podobnie jak Tocqueville uznawał religię za źródło nie tylko wszystkich podstawowych pojęć, ale całej struktury myśli ludzkiej. “Filozofia i nauki zrodziły się z religii, ponieważ religia najpierw odgrywała rolę nauki i filozofii. Rzadko zauważano jednak, że religia nie ogranicza się do wzbogacania ludzkiego intelektu, uformowanego już uprzednio przy pomocy pewnej ilości idei, lecz że przyczynia się do formowania się samego intelektu. Ludzie zawdzięczają

⁴⁰³ Ibidem, s. 529

jej nie tylko znaczną część swej wiedzy, ale również i formę, w której wiedza ta jest wypracowywana⁴⁰⁴.

Nie ma potrzeby powtarzać, pisze autor, co zostało już powiedziane o specyficznych sposobach wyjaśniania przez Durkheima takich umysłowych kategorii jak masa, czas i przestrzeń. Jest bezsporne, że kategorie te są w języku Durkheima zasadniczo społeczne w swej genezie. Jednakże stracimy wiele ze specyfiki „społecznego” u Durkheima, jeżeli nie zauważymy, że kategorie te odzwierciedlają również *sacrum*. *Sacrum* i *społeczne* są w gruncie rzeczy rozróżnialne, lecz nierozdzielne. Można więc według autora powiedzieć, że *sacrum* jest „społecznym” podniesionym w życiu jednostek do najwyższej możliwej rangi kategoriycznego imperatywu i gdy jest podniesione do tej potęgi, wówczas znajduje się w swej własnej dziedzinie.

Podział świata na dwie dziedziny, z których jedna zawiera wszystko, co jest *sacrum*, a druga wszystko, co jest *profanum*, jest charakterystyczną cechą myśli religijnej. Wierzenia, mity, dogmaty i legendy są albo reprezentacjami lub systemami reprezentacji, które wyrażają naturę rzeczy świętych, cnotę i moc, które są im przypisane lub ich powiązania ze sobą nawzajem i z tym, co jest *profanum*. Jednakże rzeczy święte nie sprowadzają się jedynie do bytów osobowych nazywanych bogami lub duchami. Skala, drzewo, źródło, kamień, kawałek drewna, dom, jedynym słowem wszystko może stać się święte. Rytuał może mieć taki charakter i faktycznie nie ma takiego rytuału, który by go w pewnym stopniu nie miał⁴⁰⁵.

Rzeczy święte mają naturalną przewagę nad *profanum* — są bardziej godne i mają wyższą moc — szczególnie, jeśli chodzi o ich związek z samym człowiekiem. Człowiek je poważa, poświęca się dla nich w tym lub innym stopniu. Czasami stosunek człowieka do *sacrum* jest przepelniony lękiem, miłością lub bezgranicznym przerażeniem. Innym razem jego stosunek do świętych przedmiotów charakteryzuje się spokojem i przyjemnością. Chociaż nawet w obliczu bogów człowiek nie zawsze wyraża swój stan niższości. Może żartować z nimi lub z nich, biczować fetysz, który przyniósł mu nieszczęście. Zawsze przyjmuje jednak wyższość rzeczy świętych.

Różnica między *sacrum* i *profanum* jest absolutna. „W całej historii myśli ludzkiej trudno znaleźć przykład dwóch kategorii rzeczy równie całkowicie odróżnionych lub równie

⁴⁰⁴ E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, s. 39

⁴⁰⁵ *Ibidem*, s. 37

radykalnie sobie przeciwstawnych. Tradycyjne przeciwstawienie dobra złu jest przy tym odróżnieniu niczym. Dobro i zło są bowiem jedynie przeciwstawnymi gatunkami tej samej klasy (sensu moralnego) i podobnie jak choroba i zdrowie są dwoma różnymi aspektami tego samego porządku faktów, podczas gdy *sacrum* i *profanum* były zawsze i wszędzie rozumiane przez ludzki umysł jako dwie odrębne klasy, dwa światy, które nie mają ze sobą nic wspólnego⁴⁰⁶.

Absolutność i uniwersalność tego kontrastu nie oznacza, że rzeczy i byty nie mogą przenosić się z jednej sfery do drugiej. Sposób przejścia ukazuje jednak wyraźnie odseparowanie tych dwóch królestw. Aby osoba lub rzecz mogły przejść ze stanu *profanum* do stanu *sacrum*, wymaga się od nich oczyszczających rytów, jak np. inicjacja lub ceremonie eucharystyczne. Przejście rzeczy od *sacrum* do *profanum* jest często konsekwencją erozji wartości, zburzenia bóstw i istnień w rezultacie ukazania się nowych manifestacji *sacrum* w formie nowych religii lub rozprzestrzenienia się sceptycyzmu.

Gdy jeden zestaw obrzędów ulega erozji i zanika, wówczas pojawiają się nowe istnienia, rzeczy lub stany, którym przydzielony zostaje status świętości. Dotyczy to często również systemów społecznych i intelektualnych, które miały swój początek w jak najbardziej utylitarnych lub racjonalnych warunkach, łącznie z tymi, które są dedykowane obaleniu pewnych istniejących systemów świętych wartości w imię krytycznego rozumu. Durkheim odwołuje się tu do losu racjonalizmu w czasie rewolucji, gdy został on przekształcony w publiczne oddawanie czci Bogini Rozumu i w ustanowienie nowych upamiętniających festiwali.

Autor widzi najpełniejsze wykorzystanie potencjału *sacrum* przez Durkheima w jego użyciu *sacrum* jako metodologii. Można to pokazać na przykładzie kontraktu. Durkheim twierdził uparcie, że kontraktu nie można wyjaśnić w terminach jednostkowego interesu i rozumu, gdyż opiera się on na fundamentach poprzedzających kontrakt, które ostatecznie pochodzą ze wspólnoty. Moc kontraktu jest również odzwierciedleniem *sacrum*, czyli zdolności społeczeństwa do uświęcenia tego związku w sposób, w który inne związki nie zostały uświęcone. Dzieje się to za pośrednictwem języka.

„W słowach istnieje coś, co jest rzeczywiste, naturalne i żywe i mogą one zostać obdarzone świętą mocą, która

⁴⁰⁶ *Ibidem*, s. 38 przypis

zniewala i zobowiązuje tych, którzy je wypowiadają. Wystarczy wypowiedzenie ich w rytualnej formie i w rytualnych warunkach. Nabierają swojej świętej jakości przez sam ten akt. Jednym ze sposobów nadawania im ich świętego charakteru jest przysięga lub inwokacja skierowana do świętego bytu. Dzięki tej inwokacji święty byt staje się gwarantem wymiany obietnicy. Obietnica wymieniana w ten sposób (...) staje się przymusem, gdyż jest robiona pod groźbą świętej kary o znanej powadze (...) Ona z kolei wydaje się zapoczątkowywać kontrakty zawierane z całą odpowiedzialnością i uroczystą formalnością (...) Prawna formuła jest jedynie substytutem świętych formalności i rytów⁴⁰⁷.

Uroczysty, rytualny kontrakt został w większości ludzkich przedsięwzięć zastąpiony umową, której zazwyczaj towarzyszy jedynie trochę odświętności i rytuału. Jednakże głoszenie "nieodwoływalności woli" ma zasadnicze znaczenie dla kontraktu w każdej formie i jest trudne do wyjaśnienia w języku utylitarnym, gdyż opiera się na kontynuacji myśli o wyższej mocy, która uświęca to uzgodnienie. "Gdyby kontrakt nie zaistniał dzięki uroczystemu rytuałowi, nie mogłoby być mowy o kontrakcie na mocy wzajemnej umowy. Nie mogło by też być mowy o tym, aby słowo honoru, które jest nietrwale i może zostać cofnięte, mogło stać się pewne i solidne"⁴⁰⁸.

Perspektywy *sacrum* można też użyć do wyjaśniania własności. Skąd pochodzi roszczenie prawa własności i jej świętości? Zapewne nie wywodzi się z instynktu lub poczucia własnego interesu, gdyż przyniosłoby to jedynie pragnienie powiększania własności. Nie wywodzi się też z respektu dla własności innych na tyle głębokiego, aby uznać go za jedną z najgłębiej sięgających ludzkich wartości.

"Świętość rozsiana w rzeczach, która broni je przed biciem przywłaszczonymi przez *profanum* wywodzi się z określonego rytuału na progu lub na skraju pola. Ustanawiał on tam coś w rodzaju pierścienia świętości lub świętego kopca broniącego posiadłości przed wkroczeniem outsiderów. Przekroczenie tej sfery i wkroczenie na małą wysepkę odizolowaną od reszty dzięki rytuałowi było zarezerwowane dla tych, którzy wykonywali rytuały, tj. utworzyli specjalne więzi ze świętymi istotami, oryginalnymi właścicielami

⁴⁰⁷ E. Durkheim, *Professional Ethics*, s. 182

⁴⁰⁸ Ibidem, s. 194

ziemi. Stopniowo owa świętość rezydująca w samych rzeczach przechodziła na osoby i odtąd posiadały jakoś świętości już tylko pośrednio jako podlegające osobom, które są święte. Własność z kolektywnej przekształca się wówczas w indywidualną⁴⁰⁹.

Idea *sacrum* (i razem z nią idea wspólnoty) staje się podstawą w interpretacji charakteru religii przez Durkheima. Durkheim odrzuca pogląd, że religia jest tożsama z wierzeniami w bogów lub byty pozazmysłowe. Religia w swych początkach nie jest też tożsama z magią.

Wierzenia religijne "są zawsze podzielane przez określoną grupę, która zapewnia stosowanie się do nich i praktykuje rytę z tymi wierzeniami związane. Nie są one wyłącznie tym, co jest indywidualnie otrzymywane przez każdego z członków grupy. Są czymś, co należy do grupy i co nadaje jej jedność. Jednostki, które się na grupę składają, czują się ze sobą zjednoczone dzięki prostemu faktowi, że tak samo myślą, jeśli chodzi o dziedzinę *sacrum* i jej powiązania z dziedziną *profanum* oraz dzięki faktowi, że tłumaczą te wspólne idee na wspólną praktykę, która nazywa się kościołem. W całej historii nie znajdziemy religii bez kościoła"⁴¹⁰.

Istotą religii jest *święta wspólnota* wierzących, nieodparte poczucie kolektywnej jedności w oddawaniu czci i w wierze. Na potencjalny zarzut, że religia jest w sposób oczywisty sprawą jednostkowej wiary i osobistego kultu, Durkheim odpowiada, że "te jednostkowe kultury nie są charakterystycznymi i autonomicznymi religijnymi systemami, ale zaledwie aspektami wspólnej religii całego kościoła, którego jednostki są członkami. (...) Inaczej mówiąc, to kościół, którego jednostka jest członkiem, uczy ją o istnieniu tych osobistych bogów, jaka jest ich funkcja, jak jednostka powinna wejść z nimi w kontakt i w jaki sposób powinna oddawać im cześć"⁴¹¹. Uznanie (tak jak robią to protestanci i zwolennicy sekularyzacji), że religia jest czymś w zasadzie jednostkowym, "jest błędnym rozumieniem podstawowych warunków życia religijnego".

Durkheim jest również krytyczny w stosunku do racjonalistycznych wyjaśnień religii jak konserwatysta. "Teoretycy podejmujący próbę wyjaśnienia religii w terminach racjonalnych widzą ją zwykle jako poprzedzającą

⁴⁰⁹ Ibidem, s. 59

⁴¹⁰ E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, s. 44

⁴¹¹ Ibidem, s. 425 przypis.

wszystkie inne systemy idei, właściwą dla pewnego z góry określonego przedmiotu. Przedmiot ten był rozumiany na wiele różnych sposobów, jako przyroda, nieskończoność, niepoznawalne, ideał, itd. Różnice te nie mają większego znaczenia”. W takich teoriach pojęcia i wierzenia są uważane za elementy podstawowe, a religijne rytury wydają się być “jedynie zewnętrznym odpowiednikiem (przypadkowym i materialnym) owych stanów wewnętrznych, które same uchodzą za mające jakąś faktyczną wartość”⁴¹².

Jednakże, twierdzi Durkheim, takie widzenie religii dokonane przez outsidera jest odmienne od widzenia jej przez tych, którzy znajdują się w jej zasięgu, są w nią zaangażowani. Dla ostatnio wymienionych istotą religii jest *nie to, co ona mówi na temat przedmiotów wewnętrznych lub zewnętrznych, lecz to co ona robi na rzecz umożliwienia działania i uczynienia życia znośnym*. Wierzący, który porozumiewał się z bogiem, nie jest zaledwie człowiekiem dostrzegającym nowe prawdy, których niewierzący nie dostrzega. Jest on człowiekiem *silniejszym*. Odczuwa on wewnątrz siebie większą siłę do znoszenia piekła egzystencji lub do pokonywania go⁴¹³. Pierwszą zasadą wiary, tam gdzie wiara zostaje *explicite* wypowiedziana, może być wierzenie w zbawienie, ale idea ta nie mogłaby nigdy mieć sama w sobie owego przekształcającego znaczenia, owych gruntownych środków egzystencji, gdyby wierzenie to nie zostało umieszczone we wspólnocie działania, posłuszeństwa, ritu.

Fundamentalne znaczenia ma więc *kult*. Kto kiedykolwiek “naprawdę praktykował religię wie doskonale, że to kult jest tym, co powoduje rozwój wrażenia radości, wewnętrznego spokoju, pogody, entuzjazmu, które dla wierzącego są eksperymentalnym dowodem na rzecz jego wierzeń. Kult nie jest po prostu systemem znaków, dzięki którym wiara zostaje przetłumaczona na język zewnętrzny. Stanowi on zbiór środków, poprzez które jest ona tworzona i cyklicznie odtwarzana”⁴¹⁴.

Durkheim kończy cytowany wyżej paragraf deklarując: “Całe nasze rozważania opierają się na założeniu, że jednomyślnie sentymeny wierzących wszechczasów nie mogą być całkowicie złudne”⁴¹⁵. Socjologia religii powinna

⁴¹² Ibidem, s. 416

⁴¹³ Ibidem, s. 416

⁴¹⁴ Ibidem, s. 417

⁴¹⁵ Ibidem, s. 417

rozpocząć od religii, która jest praktykowana i doświadczana, czyli takiej jaka faktycznie jest, o tyle o ile obserwowalne obserwacje mogą to uchwycić. Według Durkheima krytyczni racjoniści, którzy chcą zniszczyć religię traktowaną jako tkanka przesądów, która uległaby zniszczeniu, gdyby ludzie zostali prawidłowo poinformowani o tym, jak bardzo błędzą ci teologowie, którzy próbują wyrazić naturę religii w terminach wiary i dogmatu. Religia nie będąca *świętą wspólnotą* pozostaje jedynie przypadkowym zbiorem wrażeń i słów, którym brak mocy integrowania i przekształcania.

Każdy kult ma swój aspekt pozytywny i negatywny. W praktyce aspekty te są nierozdzielne. Są one jednak rozróżnialne. Wynikają z nader ważnego rozdzielenia *sacrum* od *profanum*. “Cała grupa rytów ma na celu uświadomienie sobie tego stanu rozdzielenia, który jest zasadniczy. Ich funkcją jest zapobieganie zbytniemu pomieszaniu i powstrzymanie jednej z tych dwóch dziedzin od wtargnięcia na teren drugiej i dlatego są one jedynie zdolne do narzucania zakazu lub do aktów negatywnych. Proponujemy więc, aby system utworzony przez te szczególne rytury nazwać kultem negatywnym. Nie dostarczają one opisów aktów zalecanych swym wiernym, lecz ograniczają się do zakazywania pewnych sposobów działania, nadając im formę zakazanych lub jak to powszechnie określają etnografowie, *tabu*”⁴¹⁶. Funkcją negatywnego kultu jest uwolnienie człowieka od zanieczyszczenia przez *profanum* i uczynienia go zdolnym do osiągnięcia *sacrum*. Stąd wartość, często ekstremalna, przypisywana samoponiżaniu, wyrzekaniu się samego siebie, rygorystycznemu ascetyzmowi.

Jednakże “bez względu na to, jakie jest znaczenie negatywnego kultu (...) nie zawiera on sam w sobie uzasadnienia dla własnej egzystencji. Zapoznaje on jednostkę z życiem religijnym, ale zakłada je raczej niż konstytuuje. Zaleca praktykującemu ucieczkę ze świata *profanum* w celu zbliżenia go do świata *sacrum*. Ludzie jednak nigdy nie uważali, aby swe obowiązki wobec sił religijnych mogli po prostu zredukować do powstrzymania się od stosunków płciowych. Zawsze wierzyli, że muszą dbać o pozytywne i obustronne związki z siłami *sacrum*, których regulacja i organizacja jest funkcją zbioru praktyk rytualnych. Ten specjalny system rytów nazwiemy kultem pozytywnym”⁴¹⁷.

⁴¹⁶ Ibidem, s. 299 przypis

⁴¹⁷ Ibidem, s. 326

W kulcie pozytywnym realizowany jest związek między bogiem a człowiekiem, który według Durkheima jest *wzajemny*. Przeciwnie do obserwatorów takich jak Robertson Smith, który za główną funkcję kultu uważał jednoczenie ludzi, Durkheim nawołuje do uświadomienia sobie faktu, że kult jest równie ważny dla bogów jak i dla ludzi, ponieważ (i tu wracamy do istoty całego systemu socjologii Durkheima) bogowie są manifestacją lub personifikacją społeczeństwa. „Widzimy obecnie, że faktycznym uzasadnieniem tego, że bez swoich czcicieli bogowie nie mogą zrobić o wiele więcej niż ich czciciele bez nich, jest to, że społeczeństwo, którego bogowie są jedynie symbolicznym wyrazem, nie może bez jednostek uczynić więcej niż jednostki bez społeczeństwa. Docieramy tu do kamienia węgielnego, na którym zbudowane są wszystkie kultury i który odpowiedzialny jest za ich uporczywe występowanie od początku istnienia ludzkich społeczeństw”⁴¹⁸.

Święty kult jest komórką religii i konstytuuje społeczeństwo jako całość. Durkheim mówi nam, że bez kultu społeczeństwo byłoby słabe. Pierwszym ze skutków ceremonii religijnych jest skłonienie członków grupy do działania, „z wielokrotnieniem stosunków między nimi, uczynienie ich bliskimi sobie. Przez sam ten fakt zmianie ulega treść ich świadomości”. Zwykle w utylitarnych lub „świeckich” działaniach istnieje silna skłonność do indywidualizmu i klikowości osłabiająca sieć społeczeństwa. Kiedy jednak istnieje kult, gdy celebrowane są rytualne praktyki, myśli ludzi „skupiają się na ich wspólnych wierzeniach, pamięci przodków, zbiorowej idei, którą wcielają. Jednym słowem na sprawach społecznych (...) Iskra społecznego bytu, którą każdy w sobie nosi, nieuchronnie uczestniczy w tym zbiorowym odnowieniu. Jednostkowa dusza także odradza się dzięki ponownemu zanurzeniu się w źródłach, z których jej życie się wywodzi. Skutkiem tego czuje się silniejsza, jest bardziej panem samej siebie, mniej zależna od konieczności fizycznych”⁴¹⁹.

W języku Durkheima rytury nabierają więc dla socjologów zasadniczego znaczenia. Są one widzialnymi manifestacjami komunii dusz, *consensu* idei i wiary. Dla rytury najbardziej istotne są składanie ofiary i imitacja. Składanie ofiary dzięki trybowi przeistoczenia łączy w symboliczny sposób *profanum* i *sacrum*. Imitacja z kolei dzięki koncentracji na idealnym

⁴¹⁸ Ibidem, s. 347

⁴¹⁹ Ibidem, s. 348 przypis

pojęciu totemu lub boga dostarcza ludziom środków do emulacji i dzięki temu do duchowego i moralnego wznoszenia się. Pojęcie lub kategoria przyczyny rodzi się w ludzkim umyśle dzięki wykonaniu i stosowaniu imitujących rytów. Obok wyżej wymienionych typów rytów (tzn. ofiarniczych i imitujących) Durkheim wyróżnia dwa inne typy, które nazywa „symbolizującymi” i „pokutniczymi”.

Główną funkcją rytów symbolizujących jest upamiętnianie powiązania grupy z jej przeszłością i przyszłością, symbolizowanie poprzez święte praktyki powiązania każdego żyjącego członka z jego przodkami i potomkami. Rodzi się totemiczna identyfikacja ze zwierzętami i roślinami. Ciągłość i pamięć są głównie funkcjami integrującymi, ale wraz z upływem czasu z tych symbolizujących rytów rodzą się działania estetyczne i rekreacyjne — teatralne parady i gry — które rozszerzają ich cel. Jesteśmy właśnie świadkami stopniowego oddzielania się tych ostatnich wymienionych celów od oryginalnej religijnej matrycy, co stanowi istotną fazę w sekularyzacji kultury. Durkheim pisze o nich: „Angażują one te same procesy, co rzeczywisty dramat i dążą do tego samego celu: będąc odległe od wszelkich celów utylitarnych pozwalają ludziom zapomnieć o rzeczywistym świecie, przenosząc ich w inny świat, gdzie ich wyobraźnia jest spokojniejsza. Odwracają uwagę. Czasami posuwają się aż tak daleko, że na zewnątrz wyglądają jak rozrywka: można zobaczyć pomocników otwarcie śmiejących się i rozbawionych”⁴²⁰.

Rytury pokutnicze wprowadzają coś innego: wyobrażenie smutku, lęku, tragedii. Omawiane dotychczas rytury (ofiarnicze, imitujące i symbolizujące) mają ze sobą to wspólne, że „są wykonywane w stanie pewności, radości, nawet entuzjazmu”. Istnieją jednak także takie rytury, które są wykonywane w duchu niepokoju, ukrytego pesymizmu i lęku. Durkheim kategoryzuje je jako pokutnicze. Chodzi w nich o pokutę, o rytualne oczyszczenie człowieka z grzechów lub obrazy świętych mocy. „Wszystkie nieszczęścia, każdy zły omen, wszystko co inspiruje sentymenty smutku lub lęku wymaga pokuty i jest nazywane pokutniczym. Słowo to znakomicie pasuje jako nazwa dla rytów wykonywanych przez tych, którzy są w stanie niepokoju i smutku”⁴²¹.

Między rytami radości i pokuty istnieje oczywiście głębokie pokrewieństwo. Te dwa bieguny życia religijnego

⁴²⁰ Ibidem, s. 380

⁴²¹ Ibidem, s. 389

korespondują z dwoma stanami między którymi społeczność musi z konieczności oscylować. "Między pomyślnym i niepomyślnym *sacrum* istnieje taki sam kontrast jak między stanami kolektywnego dobrobytu i jego braku. Ale ponieważ obydwie są tak samo zbiorowe, między mitologicznymi konstruktami symbolizującymi je istnieje bliskie pokrewieństwo natury. Sentymeny zbiorowo doświadczane zmieniają się od ekstremalnego przygnębienia do ekstremalnej radości, od bolesnego zirygowania do ekstazy entuzjazmu, ale w każdym z tych przypadków występuje wspólnota umysłów i wzajemny komfort wynikający z tej wspólnoty"⁴²².

Jedynie w oscylacji między smutkiem i radością człowiek staje się człowiekiem. Podobnie jest z oscylacją między rytualnymi stanami duchowego wyzwolenia i duchowego ponizenia: są one niezbędne zarówno dla religii, jak i społeczeństwa. Poczucie grzechu (narzucane przez rytę pokutnicze) jest tak samo potrzebne do społecznej integracji jak i popełnianie przestępstw, które samo może powodować mobilizację wartości moralnych, która użycia społeczeństwo i ludzką świadomość.

Religia jest więc u Durkheima manifestacją społeczeństwa i jego zasadniczych faz, pisze autor, a z kolei społeczeństwo jest widziane jako zależne od nieracjonalnego, ponadindywidualnego stanu umysłu, który można nazwać jedynie religijnym. Między społeczeństwem i religią istnieje funkcjonalne wzajemne oddziaływanie. Tylko dzięki temu, że społeczeństwo poprzez proces wytwarzania świętości zdobywa nieograniczony majestat w oczach człowieka, możliwe stają się zarówno specyficzne cechy osobowości człowieka, jak i jego umysł. Dotyczy to zarówno racjonalnych, jak i emocjonalnych cech człowieka.

Charyzma i powołanie

Według autora nie było jeszcze takiego socjologa ani przed ani po Weberze, który byłby mu równy, jeśli chodzi o zasięg i różnorodność zainteresowania religią. Autor może jednak tutaj co najwyżej wspomnieć o szerokości tych zainteresowań, które obejmowały religie starożytności, Bliskiego Wschodu jak i średniowiecznej i nowoczesnej Europy. Analizy Webera dotyczące różnych społecznych struktur religii, początków i natury prorocstwa, związku religii

ze społecznymi i ekonomicznymi instytucjami i roli religii w zmianie społecznej pozostają do dziś nieprześcignione.

Autor nie zamierza jednak pisać o socjologii religii Webera, lecz o użyciu przez niego wymiaru religijny-święty do badań nad społeczeństwem. Weber przyczynił się do rozwoju badań nad religią dzięki zastosowaniu w nich pojęć społecznych takich jak status, autorytet i wspólnota, a do postępu w naukach społecznych z kolei przyczynił się dzięki zastosowaniu w nich pojęć religijnych. W czasach Webera, w Niemczech, w socjologicznych studiach nad religią najsilniejszą doktryną była doktryna marksistowska, zgodnie z którą typy religii są wyłącznie odbiciem typów społeczeństwa. Wielkość Webera leży w odwróceniu marksizmu poprzez empiryczne i logiczne zademonstrowanie, że typy społeczeństwa można równie dobrze widzieć jako odzwierciedlenie typów religii. Autor chce się jednak ograniczyć do dwóch pojęć Webera, które nadal inspirują analizę socjologiczną. Pierwszym jest jego pojęcie charyzmy, a drugim jego słynna interpretacja wzrostu europejskiego kapitalizmu.

Zbyt wiele podejść do charyzmy zatrzymywało się na wskazaniu na typy autorytetu lub na wpływ, który wywarło kilku sławnych twórców prawa lub kulturowych herosów jak (Mojżesz, Budda, Jezus, Cezar, Cromwell i Napoleon), których geniusz sprowadzał się do posiadania iskry boskiej (lub co najmniej pozaracjonalnej) do przewodzenia swoim zwolennikom. Charyzmę traktuje się więc raczej jako siłę wielkich ludzi a nie jako typ lub stan organizacji. W ten sposób gubi się lub minimalizuje jej logiczne powiązanie z pojęciem *sacrum* Durkheima i z pojęciem pobożności Simmla. Zamiast być stanem socjologicznym, staje się ona czymś o charakterze prawie psychologicznym lub co najmniej biograficznym.

Charyzma u Webera nie ma takiego samego zasięgu i zróżnicowania jak *sacrum* w ujęciu Durkheima, ale nie trzeba się nawet bardzo w Webera wczytywać, aby dostrzec, że jeżeli nie bezpośrednio, to przez swe implikacje się do niego zbliża. Durkheim nie uczynił wiele, jeśli chodzi o badanie egzystencjalnych źródeł *sacrum*. Zadowolił się wyróżnieniem dwóch szerokich kategorii *sacrum* i *profanum* jako fundamentalnych i nieredukowalnych i wykazaniem ich znaczenia dla ludzkiego zachowania i społeczeństwa. Przypadek Webera jest jednak odmienny. Interesował się on zarówno źródłem jak i instytucjonalizacją charyzmy.

⁴²² Ibidem, s. 413 przypis

Charyzma ma dwa odmienne aspekty: pierwszym są warunki jej narodzin (które według Webera są procesem powtarzającym się w historii cywilizacji), a drugim, przejście charyzmy do struktur i kodeksów społeczeństwa. Pierwszy aspekt skłonił Webera do rozważań nad wielkimi indywidualnościami w historii, tj. charyzmatycznymi przywódcami takimi jak Jezus lub Cezar. Drugi zaś skłonił go do szczegółowych rozważań nad tym, co nazywał rutynizacją charyzmy, czyli dziedzicznym włączeniem jej do rodzin, kast, rasy i wspólnot i nawet przedmiotów takich jak skały, drzewa, rzeki, morza, na które charyzma przeszła z racji ich powiązania z przelomowym wydarzeniem w życiu świętego lub głęboko czczonego przywódcy.

Nie podlega kwestii, że Weber przypisałby charyzmę chrześcijańskiemu krzyżowi z taką samą gotowością jak Durkheim umieściłby go w dziedzinie *sacrum*. I gdy czyta się uwagi Durkheima na temat wielkich historycznych przywódców moralnych (w jego *Moral Education*) nie ma wiele wątpliwości, że Durkheim zgodziłby się, że świętość krzyża wśród chrześcijan jest wyłącznie wynikiem jego powiązania z życiem charyzmatycznej (obdarzonej świętością) osoby Jezusa. Pod jednym względem jednak Weber i Durkheim różnią się i różnica ta wiąże się z zastosowaniem pojęć zmiany społecznej. Zainteresowanie Webera zmianą, szczególnie zmianą "mutacyjną" było o wiele głębsze od zainteresowania Durkheima i nic w tym dziwnego, że był on bardziej zafascynowany zmianami w skutkach charyzmy w formie wpływu przywódcy charyzmatycznego na tradycyjną lub biurokratyczną społeczność.

Autor proponuje przyjrzeć się naturze charyzmy, mówiąc najpierw o jej źródle i następnie o jej przenoszeniu się do społecznej organizacji dzięki procesowi rutynizacji. Charyzma, pisze Weber, jest "określoną cechą indywidualnej osobowości, która odróżnia ją od zwykłych ludzi i powoduje, że jest ona traktowana jako obdarzona cechami lub mocami nadprzyrodzonymi, ponadludzkimi lub co najmniej szczególnie wyjątkowymi. Są one niedostępne dla zwykłych ludzi i są uważane za mające boskie pochodzenie lub są traktowane jako wzorcowe i na ich bazie posiadająca je jednostka jest traktowana jako przywódca"⁴²³. W kulturze prymitywnej ten rodzaj szacunku jest oddawany prorokom, przywódcom wojskowym i politycznym i ludziom o

⁴²³ Max Weber, *The Theory of Economic Organization*, s. 358 przypis

niezrównanej wiedzy lub mocy uzdrawiającej. Decydującym elementem w rozpoznaniu charyzmy jest rozmiar i głębokość akceptacji jej przez tych, którzy podążają za lub czczą posiadającą ją osobę. Charyzmę Jezusa lub Cezara identyfikujemy nie na podstawie rzeczywistego charakteru i tego, co faktycznie powiedzieli oni lub zrobili, lecz na podstawie pozaracjonalnego, pozaużytecznego przywiązania do nich ich zwolenników.

Nie należy jednak zakładać, że charyzma tkwi jedynie w wielkich i "uzdolnionych" postaciach historycznych. Charyzmą jest także "stan odważnego wojownika skandynawskiego, choć jego zakłęcia maniackiej namiętności przypisuje się czasami niesłusznie używaniu narkotyków. (...) Do charyzmy zalicza się również szamana, owego czarownika, który w swej czystej postaci doświadcza drgawek epileptycznych jako środków popadania w trans (...) W końcu włącza ona także typy intelektualne takie jak Kurt Eisner, który był pod przemożnym wpływem swojego własnego demagogicznego sukcesu. Analizy socjologiczne powinny powstrzymać się od robienia ocen i powinny potraktować ich wszystkich w taki sam sposób tj. jako ludzi, którzy według konwencjonalnego sądu są największymi bohaterami, prorokami i zbawicielami"⁴²⁴. Krótko mówiąc, charyzmę można znaleźć w każdej sferze i na każdym poziomie społeczeństwa. Jej istotą jest po prostu posiadanie (lub wiara w posiadanie) przez pewną jednostkę pozaracjonalnych cech, które są uważane za prorocze, święte lub transcendentalne.

Chociaż prawdziwie charyzmatyczna jednostka jest niezależna od swoich zwolenników, jeśli chodzi o jej własną wiedzę o swojej świętej istocie (przychodzi ona bowiem do niej dzięki znakom od boga lub od innej nadprzyrodzonej siły), to jednak przyciąganie zwolenników ma zasadnicze znaczenie. "Grupa podlegająca charyzmatycznemu autorytetowi opiera się na jakiejś emocjonalnej formie wspólnotowego związku". Nie ma w niej ani osób urzędowych, ani administracyjnej hierarchii, lecz wyłącznie wyznawcy, wierzący, zwolennicy: zaangażowani i gorliwcy a nie pracownicy lub służba. Charyzmatyczny autorytet znajduje się "szczególnie poza dziedziną codziennej rutyny i poza sferą *profanum*. Pod tym względem jest ostro przeciwstawny autorytetowi racjonalnemu, a szczególnie biurokratycznemu i tradycyjnemu w jego patriarchalnej, dziedzicznej lub jakiejś innej formie". Autorytet

⁴²⁴ Ibidem, s. 359

charyzmatyczny w swej pierwotnej formie jest zarówno antytradycyjny jak antyekonomiczny i antyutilitarystyczny, gdyż „autorytet charyzmatyczny odrzuca przeszłość i w tym sensie jest siłą szczególnie rewolucyjną”⁴²⁵.

Jednakże, gdyby w charyzmie nie było nic poza tym, byłaby ona wówczas niczym więcej, lecz częściowym odpowiednikiem pojęcia *sacrum* Durkheima. Mogłaby być widziana jako szczególna forma *sacrum*, ale nic poza tym, gdyż jej manifestowanie się jest historycznie spazmatyczne i rewolucyjne, nie będące stabilną i trwałą częścią społeczeństwa. Co więcej, charyzma zdefiniowana jak wyżej jest nierozdzielna od osoby Jezusa czy Hitlera, szamana czy odważnego wojownika skandynawskiego i od bliskiego związku, który istnieje między taką jednostką i jego zwolennikami. Charyzma jako pojęcie nie miałyby zastosowania do obszernej przestrzeni *sacrum* w społeczeństwie, które jest zinstytucjonalizowane i przechodzi z jednego pokolenia na drugie w formie dogmatu, rytuału, prawa i sakramentu. Jak to napisał Weber, „można stwierdzić, że charyzmatyczny autorytet w swej formie czystej istnieje jedynie w procesie zapoczątkowywania”⁴²⁶.

Charyzma zawiera jednak w sobie o wiele więcej niż swą czystą, początkową formą. Istnieje cała dziedzina, którą Weber nazywa „rutynizacją charyzmy”, która jest analogiczna do nieograniczonego zbioru rytuałów i dogmatów, sakramentów i symboli oraz hierarchii zawierających w sobie *sacrum*. Gdy oryginalna charyzmatyczna jednostka umiera, rozpoczynają się ledwo uchwytnie, choć potężne procesy przenoszenia.

Po pierwsze, występuje przeniesienie charyzmy na inne osoby, czego rezultatem jest „proces tradycjonalizacji, który eliminuje czysto osobowy charakter przywództwa”. Od tej chwili charyzma zostaje dołączona do pozycji a nie do osoby i drogą prorocstwa lub wyróżnienia przez oryginalnego przywódcę charyzmatycznego, zostaje przeniesiona na linię następców. Szczególnie znacząca jest „dziedziczna charyzma”, gdzie „szacunkiem nie obdarza się już dłużej charyzmatycznych cech jednostki lecz prawne pochodzenie jej pozycji, którą zdobyła dzięki dziedzictwu. Może to prowadzić w kierunku tradycjonalizacji lub legalizacji (...) Osobista charyzma może całkowicie zaniknąć”⁴²⁷. Gdy charyzmę już

⁴²⁵ Ibidem, s. 362

⁴²⁶ Ibidem, s. 364

⁴²⁷ Ibidem, s. 366

raz odróżni się od charyzmatycznej jednostki, staje się ona atrybutem pokrewieństwa, wyspecjalizowanych ról i urzędów, klas i kast, czy nawet umiejscowienia fizycznych przedmiotów.

Istotne jest tu powiązanie wyżej wymienionych przedmiotów z życiem oryginalnego charyzmatycznego przywódcy — z jego charyzmą, taką jaką była, przeniesioną na nich — lub powiązanie z życiem któregoś jego legalnych (i przez to charyzmatycznych) następców. Ważny staje się okres przygotowywania do urzędu, jak i obrzędy, poprzez które osoby później dołączające się do mistycznej wspólnotowości stają się zjednoczone w duchu. Stąd charyzmatyczna istota rytuału, różnych przykazań i zaleceń tworzących kodeks kontynuowania i wzmacniania uczestnictwa w charyzmie.

W miarę jak proces rutynizacji rozszerza się na inne pokolenia podlega on nieuchronnie tradycjonalizacji. Jak to napisał Bendix: „W procesie tym wylania się szczególnie pokrewieństwo między charyzmą i tradycją. Chociaż w swej formie czystej rewolucyjne implikacje charyzmy są z tradycją nie do pogodzenia, to obydwa typy dominowania zależą od wiary w konkretne osoby, których autorytet jest uważany za święty i z którymi ich zwolennicy lub poddani czują więź w duchu religijnej czci i obowiązku. W miarę jak tradycja doskonalili się, nie używa się już dłużej odwoływania się do charyzmy, aby przeciwstawić codzienną rutynę niezwykłemu przesłaniu i mocy, ale raczej do legitymizacji *nabytych praw* do posiadania danego dobra lub do społecznej tradycji”⁴²⁸.

Charyzma rozumiana jako *sacrum* staje się więc główną częścią zarówno społecznych i politycznych systemów, jak i samej religii. Weber wspomina o kaście w Indiach jako klasycznym przypadku dziedzicznej charyzmy. „Wszystkie kwalifikacje zawodowe, a szczególnie kwalifikacje do pozycji autorytetu i władzy, są widziane jako ściśle związane z dziedziczeniem charyzmy”. Stopniowo rozwija się specyficzny związek między charyzmą i sprawami ekonomicznymi. Bezpośredni rezultat charyzmy jest rewolucyjny. Od tysięcy występuje odrzucanie dobrobytu i własności materialnej. „Jednakże w przypadku, gdy proces rutynizacji prowadzi w kierunku tradycjonalizmu, ostateczny skutek charyzmy może być dokładnie odwrotny”. Istnieje więc „święte bogactwo” w przeciwieństwie do świeckiego,

⁴²⁸ Reinhard Bendix, *Max Weber, An Intellectual Portrait*, Garden City: Doubleday and Company, 1960, s. 307

jak wówczas gdy dzięki środkom rytualnym zwyczajne pieniądze stają się migdałami. Struktury władzy różnicują się na święte lub charyzmatyczne na mocy swojego pochodzenia i na świeckie lub należące do *profanum*. Odwołując się do charyzmy Weber analizuje zarówno feudalizm, jak i rodzaje pokrewieństwa. “Jest możliwe, jak w przypadku Napoleona, że bezpośrednio z ruchu charyzmatycznego wyłoni się najsurowszy typ biurokracji lub jeżeli nie on to wszelkie rodzaje feudalnych typów organizacji”⁴²⁹.

Nawet w nowoczesnym wroście demokracji istnieje element charyzmatyczny. “Charyzmatyczna zasada, która początkowo odnosi się do legitymizacji autorytetu może ulec interpretacji lub rozwojowi w kierunku antyautorytarnym. Dzieje się tak, dlatego że ważność charyzmatycznego autorytetu opiera się na uznaniu tych, którzy mu podlegają i którzy są zależni od dowodów na rzecz jego autentyczności. Gdy organizacja grupy podlega procesowi postępowej racjonalizacji, staje się możliwe, że uznanie zamiast być traktowane jako konsekwencja legitymizacji zostaje potraktowane jako podstawa legitymizacji. Legitymizacja staje się wówczas demokratyczna”⁴³⁰.

Rozwój historii nowoczesnej Europy osłabił według Webera wpływ charyzmy i zmniejszył liczbę okazji, w których autorytet i związek charyzmatyczny mogą zatryumfować. Spowodowała to racjonalizacja, która według Webera stanowi główny proces w historii Europy. Autor odwołuje się w tym miejscu do porównania z Durkheimem. Durkheim widział we wroście anomii w Europie dowód długoterminowego upadku świętych wartości spowodowany przez indywidualizm i sekularyzację. Jednostkowa reakcja na *sacrum* stała się (być może jedynie tymczasowo) słabsza pod wpływem nowoczesnych doktryn materializmu i sceptycyzmu. U Webera jednak bezpośrednim źródłem osłabiania się charyzmy była nie tyle utrata członkostwa, co organizacyjna hipertrofia w formie biurokratyzacji kultury i życia. Biurokracja, twierdził Weber, otacza społeczeństwo grubą skorupą, która może stać się za gruba, aby pozwolić na okazjonalne pojawianie się charyzmatycznych jednostek jak to było dotychczas w historii. I że cały nastrój naukowego, racjonalnego modernizmu jest coraz bardziej w niezgodzie z kontekstem wiary lub zawieszenia niewiary, w których

⁴²⁹ Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, s. 358 przypis

⁴³⁰ Ibidem, s. 386

charyzmatyczna władza może się uformować. Gdyby Weber dożył czasów Hitlera z całą pewnością zmieniłby zdanie. Pomimo (lub być może dzięki) ciężkiej warstwie biurokracji pokrywającej społeczeństwo niemieckie, stało się możliwe, aby jednostka łącząca w swej osobie charyzmatyczne cechy proroka, szamana, czy wojownika skandynawskiego zdobyła władzę zdolną wstrząsnąć społeczeństwem tak jak to w przeszłości czyniły niektóre charyzmatyczne jednostki.

Poczucie nieuchronności i zewnętrżności *sacrum* opisywane przez Durkheima jest pod tym względem pewniejszym przewodnikiem niż bardziej historyczne widzenie wzrostu i upadku charyzmy, przybywania jej i ubywania przez Webera. Przy wszystkich podobieństwach do religijno–świętego, istnieje jedna zasadnicza różnica między pojęciami *sacrum* u Webera i Durkheima. U Durkheima *sacrum* ma swe źródło w zjednoczonym społeczeństwie. Jest wynikiem nieodpartej potrzeby ludzi, aby potwierdzić wartości leżące u podłoża asocjacji. U Webera natomiast, pomimo koncepcji wszechobecności i wiecznego znaczenia “zrutynizowanej charyzmy” dla kolektywnej asocjacji, jego obraz charyzmy pozostaje osobisty i historycznie spazmatyczny.

Inne i być może najbardziej znaczące użycie religijno–świętego przez Webera do analizy społeczeństwa znajduje się w jego *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Niewiele prac nowoczesnej nauki miało równie silny wpływ, zainspirowało równie wiele badań i pobudziło równie wiele kontrowersji, jak ta. Uhonorowano ją w niezliczonej ilości artykułów, recenzji “obalających” jej tezy. Krytycy często zapominają o warunkach nakładanych na dowodzenie i implikacje książki uczynione przez samego Webera. Książka ta *nie* deklaruje, aby kapitalizm był rezultatem protestantyzmu, a kalwinizmu w szczególności. Weber był zbyt subtelnym metodologiem, aby sformułować podobne twierdzenie odnośnie do jakiegokolwiek elementu materialnego lub niematerialnego. Jego świetna książka została w następujący sposób zwięźle podsumowana:

“Celem powyższych rozważań było wykazanie, że z ducha ascetycznego chrześcijaństwa narodził się *jeden z fundamentalnych elementów* ducha nowoczesnego kapitalizmu jak i całej nowoczesnej kultury: tj. racjonalne zachowanie oparte na idei powołania”⁴³¹. Weber nie

⁴³¹ M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958 s. 180

zaprzecza w swej książce wpływowi pieniędzy, handlu, technologii, politycznej centralizacji, prawnej racjonalizacji, sekularyzmu, luksusu i wielu innych elementów, na które powołano się z osobna, aby wyjaśnić wzrost kapitalizmu na Zachodzie. Wszystkie one były w różnym stopniu istotne.

Weber żył jednak w czasach, w których historyczne szkoły ekonomiczne, a szczególnie marksistowskie, faktycznie zaprzeczały, aby na przekształcenie społeczeństwa zachodniego z gospodarki feudalno-agrarnej w kapitalistyczno-przemysłową miało wpływ cokolwiek innego poza siłami materialnymi, a szczególnie technologicznymi. Czyż Marks nie dowodził, że religia jest jedynie złudzeniem, zasłoną z fantazji, poprzez którą można dostrzec rzeczywiste siły historii, która jednak sama nie ma większego funkcjonalnego lub przyczynowego znaczenia od dziecięcych przesądów. Dla Marksa istotna motywująca moc historii i specyficzna przyczyna wzrostu kapitalizmu w Europie leżała w technologii lub raczej w przekształceniach w technologii, które z kolei przekształcają się w trudny do tolerowania konflikt wewnątrz systemu społecznego.

Weber rzucił temu widzeniu wyzwanie. Czyniąc to, nie zrobił jednak pomyłki polegającej na zastąpieniu czynnika technologicznego czynnikiem religijnym jako głównym źródłem zmiany historycznej. Nie zajmował się on tak jak marksiści nierozwiązywalnym problemem absolutnego początku lub szukaniem pewności w jednoczynnikowej teorii. Wyjaśniają to najlepiej słowa samego Webera. "Studium to być może przyczyni się do zrozumienia sposobu, w jaki idee stają się rzeczywistą siłą w historii (...) Próbuje się zaledwie wyjaśnić, jaka jest rola (w złożonej interakcji niezliczonej różnorodnych sił historycznych) sił religijnych w formowaniu rozwiniętej sieci naszej specyficznie ziemskiej nowoczesnej kultury. Pytamy jedynie o to, w jakim stopniu pewne charakterystyczne cechy tej kultury można przypisać wpływowi Reformacji". (...)

Weber miał głęboko historyczne poczucie jednostkowej motywacji w zmianie społecznej lub, mówiąc dokładniej, prawdziwe poczucie ważności formułowania wszystkich twierdzeń dotyczących zmiany tak, aby wyraźnie odnosiły się one do dominujących w danym czasie wartości, pobudek i struktur znaczenia. Nikt nie zaprzecza, że zmiany w technologii oddziałują na wzrost kapitalizmu. Powstaje jednak pytanie, w jakich sferach kultury można znaleźć najważniejsze dane wyjaśniające przemianę lub inaczej tłumaczenie zmiany w technologii na dziedzinę ludzkiej

świadomości i zachowania, w którą zaangażowane są najgłębsze motywacje i kompulsje jednostek. Technologia sama w sobie nie wystarcza, (podobnie jak użyteczność i materialność), gdyż w historii znajdujemy niezliczone przykłady, że sama zmiana technologiczna nie wypełnia społecznej świadomości ludzi i nie wywołuje zmian w całym systemie społecznym.

W wieku, w którym rozwinął się kapitalizm, pytania religijne i moralne były nawet silniej prowokujące niż w punkcie kulminacyjnym Średniowiecza, gdy religia była uniwersalnie obecna zarówno w porządku kulturowym, jak i w ludzkich umysłach i nie była kwestionowana przez niepohamowane doktrynalne dysputy, które przyniosła Reformacja. W wieku następującym bezpośrednio po Lutrze i Kalwinie sprawy religijne sięgnęły szczytu intensywności nieporównywalnej z innym wiekiem. Ideologia religijna w XVII i przez większość XVIII wieku była tym, czym ideologia polityczna jest od czasu Rewolucji Francuskiej, a szczególnie od czasu wzrostu komunistycznego zapału w wieku XIX i XX. Tak być musiało w wieku, który zrodził pastorów i misjonarzy w stopniu niespotykanym od czasów wczesnej chrystianizacji Europy Zachodniej.

Weber, będąc tego świadomy, obserwował rolę czynnika religijnego w nadawaniu umysłowi szerszego nastroju, którym w dużej części był duch kapitalizmu. Weber nie poszukiwał więc wyjaśnienia kapitalizmu jako całości przez odwołanie się do kalwinizmu, lecz jedynie pewnego kapitalistycznego nastroju, w którym praca, bogactwo i zysk (będące postawą uniwersalną i bezczasową) stały się nie tylko tolerowane i realizowane, lecz zostały faktycznie przekształcone w coś, co etycznie wzbudza szacunek, czyli w moralnego suwerena. W poniższym cytacie Weber opisuje istotę problemu, który go fascynował. Cytat ten pochodzi z szerszego fragmentu, w którym rozważa on paradoks obecności zmanifestowanego ducha kapitalizmu w niekapitalistycznych (w sensie instytucjonalnym i materialnym) warunkach osiemnastowiecznej Ameryki i brak takiego ducha w zasobnej burżuazyjnej Florencji na początku nowoczesnej ery.

"W jaki sposób działalność, która w najlepszym razie była etycznie tolerowana, mogła przekształcić się w powołanie w sensie Beniamina Franklina? Jest faktem historycznym, że we Florencji w wieku XIV i XV, finansowym i głównym rynku wszystkich największych władz politycznych, najbardziej kapitalistycznym centrum tamtych czasów, postawa ta była

uwazana za etycznie niedopuszczalną, co najwyżej tolerowaną. Równocześnie w macecznikowych drobno-burżuazyjnych warunkach osiemnastowiecznej Pensylwanii, gdzie interesowi z powodu braku pieniędzy groził powrót do handlu wymiennego, gdzie nie było żadnych oznak wielkiego przedsięwzięcia, gdzie bankowość była dopiero w zaczątkach, ta sama rzecz była uważana za istotę moralnego zachowania, nawet nakazywana w imię obowiązku. *Mówienie tutaj o odzwierciedleniu materialnych warunków przez idealną nadbudowę byłoby czystym nonsensem*. Jakie było źródło idei, która pozwoliła na zinterpretowanie tego rodzaju działalności wyraźnie nastawionej na sam zysk jako powołanie, do którego jednostka czuje się etycznie zobowiązana? Była to idea, która nadawała drodze nowego przedsięwzięcia jej etyczny fundament i uzasadnienie⁴³².

Ideą tą była oczywiście zredukowana do swej istoty kalwińska idea powołania: jednostka w swym niezmiennym poszukiwaniu bogactwa lub raczej kapitału, oddaniu nakazowi oszczędności, uświęceniu tych materialnych działań, poprzez które manifestuje się sama łaska — jak i bezpośrednio i niezapośredniczoną wiarą w boga — służy bogu i realizuje powołanie równie święte jak jej zorientowanie w kierunku spraw ekonomicznych. Autor przyznaje, że samo to twierdzenie zawiera w sobie trudności typowe dla głównych aspektów tezy Webera. Leo Strauss twierdził, że “Weber mógł co najwyżej z uzasadnieniem twierdzić, że zniszczenie i degeneracja teologii Kalwina doprowadziła do wyłonienia się ducha kapitalizmu. Jedyne w takim sformułowaniu daje się ona w przybliżeniu pogodzić z faktami, na które się on powołuje. (...) Tawney słusznie twierdził, że kapitalistyczny purytyzm studiowany przez Webera był późnym purytyzmem, lub że był to purytyzm, który pogodził się ze światem”⁴³³.

Być może jest prawdą i być może nieuchronne było to, aby Weber, gdy już raz zaczął cytować z praktycznej etyki wczesnych kalwińskich pastorów, przypisał ich nakazom stopień przyczynowej pierwotności, która była obca intencji deklarowanej w jego książce, którą było pokazanie, że “jeden z fundamentalnych elementów ducha kapitalizmu (...) narodził się z ducha chrześcijańskiego ascetyzmu”. Któż nie

⁴³² Ibidem, s. 386

⁴³³ Leo Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, 1953, s. 59 przypis

daje się w pewnym stopniu porwać przez nurt istotnej idei? A idea Webera była naprawdę istotna.

Poszukiwanie przyczyn zmiany systemu społecznego (kapitalizmu) nie w nim samym — jak robiło wielu innych pod hasłem kontynuacji — lecz raczej w odrębnym systemie (protestantyzmie) było już samo znacznym osiągnięciem, gdy się weźmie pod uwagę dominację ewolucyjnych i endogennych teorii zmiany w czasach Webera. Twierdzenie, że aby sprowadzić zmianę społeczną z poziomu panoramicznej ogólności do przestrzeni, w której formują się rzeczywiste motywacje zachowania, należy tego dokonać w języku wartości, które mają najbardziej inspirujące znaczenie w czasach zmiany, było także dużym osiągnięciem. I w końcu, unikalne w tamtych czasach było umieszczanie sprawy studiów nad wzrostem kapitalizmu w prawdziwie porównawczym kontekście. (...)

Funkcja pobożności — Simmel

Pobożność u Simmla oznacza w istocie to samo co *sacrum* u Durkheima i charyzma u Webera. Reprezentuje przekonanie, że pełne zrozumienie zjawisk społecznych jest niemożliwe bez uznania niezmiennej i nieredukowalnej roli religijnego impulsu.

Simmel w swym podejściu do zakresu i metody socjologii uczynił to jasnym, że “społeczne” i religijne są ze sobą ściśle powiązane. Skierowuje uwagę na fakt, że “członkowie społeczno-demokratycznego związku pracy ujawniają w swoim wspólnym i wzajemnym zachowaniu te same cechy” co w specyficznie religijnych organizacjach. Swe argumentowanie skierowuje do studiujących religię, aby im przypomnieć, że “zachowanie religijne nie zależy wyłącznie od kontekstów religijnych, gdyż jest ono bardziej ogólną formą ludzkiego zachowania, która realizuje się nie tylko pod wpływem transcendentnych przedmiotów, ale także w wyniku innych typów motywacji”⁴³⁴, tj. motywacji pochodzącej ze wspólnoty, autorytetu i statusu. Nie ma jednak wątpliwości, że u Simmla jest to droga dwukierunkowa, co staje się jasne w jego wyjaśnieniu natury pobożności.

Według Simmla istnieją tzw. autonomiczne wartości religijne we wszystkich trwających w czasie społecznych stanach i związkach. Faktycznie jedynie dzięki pomocy tych autonomicznych wartości religijnych, osadzonych w

⁴³⁴ *The Sociology of George Simmel*, s. 15

związkach społecznych “podstawowy nastrój religijny nabywa określonej formy, której transcendentalne gradacje i urzeczowienia odsłaniają przedmioty religii w ich ogólnym znaczeniu”. Krótko mówiąc, Simmel nie tyle broni surowego związku między “społecznym” i “religijnym”, lecz raczej twierdzi, że czynnik religijny występuje w samym społecznym, jako sama część jego istoty⁴³⁵.

Stosunek oddanego dziecka do rodziców, ognistego patrioty do ojczyzny lub równie oddanego kosmopolity do rodu ludzkiego, robotnika do swojej klasy lub szlachcica świadomego swej rangi do arystokracji, pokonanych do zwycięzców, lub dobrego żołnierza do swej armii — wszystkie te związki ze swoją nieskończoną różnorodną treścią mogą faktycznie mieć ogólny ton, jeśli chodzi o ich aspekt psychiczny — który powinien być nazwany religijnym⁴³⁶.

W tych stosunkach (tak jak w stosunku człowieka do boga, do kościoła i do kleru) występuje “dziwna mieszanina bezinteresownego oddania i pragnienia, pokory i dumy, zmysłowej bezpośredniości i duchowej abstrakcji”. Są to dokładnie te emocjonalne elementy, pisze Simmel, które tworzą to, co popularnie nazywa się religijnymi ramami umysłu. “Sam fakt, że są one religijne dodaje im smaku, który odróżnia je od stosunków opartych na czystym egoizmie, czystej sugestii lub zaledwie na zewnętrznych lub moralnych mocach⁴³⁷. Mamy tu więc znowu, pisze autor, to samo odrzucenie utylitarystycznej, indywidualno-racjonalistycznej filozofii, które widzieliśmy u Comte'a, Tocqueville'a itd. W kontekście tych rozważań Simmel wprowadza pojęcie pobożności.

“Wyżej opisane ramy umysłu można, mówiąc ogólnie, nazwać pobożnością. Pobożność jest emocją duszy, która przekształca się w religię, jeżeli projektuje się w specyficznych formach. Należy tu odnotować, że pobożność (*pietas*) oznacza pobożną postawę w stosunku do człowieka i Boga. Pobożność, która jest religijnością w quasi-płynnym stanie nie musi koniecznie zlać się w stabilną formę zachowania *vis-à-vis* bogów, tzn. w religię⁴³⁸.

Weber wyróżniał jednostki charyzmatyczne, podczas gdy Simmel pisze o “pobożnych ludziach, którzy nie skierowują

⁴³⁵ *The Sociology of Religion*, s. 23

⁴³⁶ *Ibidem*, s. 23

⁴³⁷ *Ibidem*, s. 24

⁴³⁸ *Ibidem*, s. 24

swejej pobożności ku bogu, tj. ku temu zjawisku, które jest samym przedmiotem pobożności; są to natury religijne bez religii”. Tacy ludzie mogą obdarzyć “niereligijny przedmiot” lub związek religijnym charakterem. “Nazywamy go religijnym, gdyż autonomiczny przedmiot, który wpływa sam z siebie istnieje jako przedmiot religii, która istnieje w taki sam sposób jak bakteryjna kultura impulsów, nastrojów i potrzeb rozwijająca się w tych warunkach z empirycznej, społecznej materii⁴³⁹.

Bez pobożności i bez wiary religijnej, którą pobożność wywołuje, społeczeństwo byłoby niemożliwe. W tym miejscu Simmel jest w zgodzie z główną tradycją socjologiczną. Poniższy cytat jest według autora zwięzłym streszczeniem widzenia roli religii w społeczeństwie przez Simmla.

“Dotychczas nikt w swych zainteresowaniach nie wyszedł poza indywidualne znaczenie religijnej wiary, tj. w kierunku jej czysto społecznego znaczenia. Jestem jednak przekonany, że bez niej społeczeństwo, które znamy, nie mogłoby istnieć. Nasza niezachwiana wiara w ludzkie lub zbiorowe bycie, która nie szuka dowodu lub istnieje wręcz wbrew dowodom, stanowi jedną z najsilniejszych więzi, które tworzą społeczeństwo. Uległe posłuszeństwo często nie jest oparte na pozytywnej znajomości praw i wzajemnej podległości, ani nie ma swych korzeni w miłości i sugestii, ale w owej “wierze” we władzę, zasługę, nieodpartość i dobroć Innego, która nie jest zaledwie hipotezą teoretyczną, ale bardzo szczególnym duchowym zjawiskiem działającym wśród ludzi⁴⁴⁰.

Problemy do dyskusji

1. Wyjaśnij stosunek socjologii klasycznej do popularnego poglądu, że religia jest jedynie złudzeniem.
2. Cztery główne nurty w dziewiętnastowiecznym widzeniu religii i jej związku ze społeczeństwem rozwijające się w reakcji na świeckość Oświecenia.
3. Religia jako pierwotne źródło ludzkich pojęć — Tocqueville.
4. Ewolucja *sacrum* jako czynnik leżący u podłoża rozwoju kultury na przykładzie starożytnego miasta.
5. Powiązanie między *sacrum* i “społecznym” u Durkheima.

⁴³⁹ *Ibidem*, s. 25

⁴⁴⁰ *Ibidem*, s. 33 przypis