

Rewolucja informacyjna i koniec historii czy powrót do odkrywania Boga

Spoleczeństwo sieci

Pojęcie rewolucji bywa bez wątpienia nadużywane. Wiadomo na przykład, że niezwykle rozwój technik gromadzenia, przetwarzania i przesyłania informacji ułatwił zachodzenie procesów globalizacyjnych, w szczególności na polu finansów i bankowości, ale przecież globalizacja rynków finansowych postępowała w imponującym tempie przez wiele dziesięcioleci poprzedzających wybuch pierwszej wojny światowej.¹ Zaś banki, których nieprzerwany rozwój rozpoczął się w miastach-państwach północnych Włoch w wieku XIII², niespełna pięćset lat później, czyli w pierwszej połowie XVIII wieku, były już wyklinate jako część systemu finansowego, który rewolucjonizuje świat. I nie mam tu na myśli żadnych XVIII-wiecznych baniek spekulacyjnych, w tym sprokurowanej przez Johna Lawa, który zarządzał finansami francuskimi w sposób skrajnie nieodpowiedzialny i nieomal dobił je krachem Kompanii Missisipi w roku 1720, czym doprowadził do bankructwa wielu inwestorów z całej Europy, zaś francuski kryzys finansowy ciągnął się potem przez kolejne pokolenia – już bez udziału niesławnej pamięci Szkota – aż nadszedł 14 lipca 1789 roku. Mam tu na myśli przeprowadzoną z powodzeniem rewolucję finansową w Anglii i sprzeciw wobec niej zwolenników starego porządku, prowadzonych przez Henryka St. Johna, pierwszego wicehrabiego Bolingbroke³. Innymi słowy chodzi mi o trwałe i dogłębne przemiany ustrojowe, zasługujące na miano rewolucyjnych, które już dawno temu zadomowiły się w Europie i potem USA, i które, stale udoskonalane, ponad sto lat po

¹ Na krótko przed wybuchem I wojny światowej działało około 40 giełd rozrzuconych po całym świecie, z których 7 było regularnie obserwowanych przez brytyjską prasę fachową. Na londyńskiej giełdzie obracano obligacjami 57 rządów suwerennych bądź kolonialnych. Z brytyjskiego kapitału pozyskanego dzięki publicznym emisjom papierów wartościowych w latach 1865 – 1914, tylko około 1/3 została zainwestowana w Zjednoczonym Królestwie. W okresie bezpośrednio poprzedzającym wybuch wojny brytyjskie inwestycje zamorskie dotyczyły w 48% USA, Kanady, Australii i Nowej Zelandii, w 20% Ameryki Łacińskiej, w 16% Azji, w 13% Afryki i w 6% reszty Europy. W roku 1913 aż 48% obligacji notowanych na giełdzie w Londynie pochodziło z zagranicy. W tym samym roku 1/4 całego światowego kapitału zainwestowanego poza krajem pochodzenia wylądowała w krajach o PKB na głowę mieszkańca nie przekraczającym 1/5 PKB per capita w USA; w roku 1997 proporcja ta wynosiła zaledwie 1/20. Por. Niall Ferguson, *The Ascent of Money: A Financial History of the World*, The Penguin Press 2008, str. 293.

² Nie później niż około roku 1250 Bank Riccardi w Lukce miał 11 oddziałów, w tym jeden z nich w Dublinie. W XIV wieku doliczono się 173 włoskich banków, nie licząc ich oddziałów, z tego 38 we Florencji, 34 w Pizie, 27 w Genui, 21 w Lukce, 18 w Wenecji i 10 w Mediolanie. Por. Niall Ferguson, *op. cit.*, str. 41-52 oraz Rodney Stark, *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, Random House 2006, r. 4 (tę drugą książkę wymieniam nie tylko dlatego, że wczesne dzieje bankowości opisuje bardziej wyczerpująco niż monografia Fergusona, ale również dlatego, że jest świetnym wykładem historii kapitalizmu w katolickiej Europie, historii, która zaczęła się kilka wieków przed narodzinami Marcina Lutera; nie brakuje w niej wzmianki o etycznych aspektach wczesnego włoskiego kapitalizmu, w tym o XII-wiecznych włoskich humiliatach, czyli katolickich proto-purytanach – to wszystko, by przypomnieć, że na weberowską tezę o protestanckich początkach kapitalizmu należy patrzeć bardziej subtelnie niż do tego przywyknęto).

³ Por. odcinek XXII tego przeglądu, ARCANA 68 (2/2006), i tam parę słów o poglądach wicehrabiego. Nota bene ciekawe jest porównanie, jak Anglicy poradzi sobie z własną banką spekulacyjną także z roku 1720, związaną z aferą wokół Kompanii Mórz Południowych; por. Ferguson, *op. cit.*, str. 155-157.

wicehrabim Bolingbroke tak opisywał Henryk Heine (cytuję za przywoływanym już prof. Fergusonem):

System papierów wartościowych pozwala [...] ludziom wybrać jakiegokolwiek miejsce zamieszkania; mogą mieszkać gdziekolwiek, nie pracując, żyjąc z oprocentowania posiadanych obligacji, ich przenośnej własności, i przeto zbierają się razem, tworząc prawdziwą władzę naszych stolic.

Ponieważ w owym czasie symbolem twórców nowego ładu była rodzina Rothschildów, na niej skupiała się krytyka Heinego. To baronowi Rotschildowi przypisywał moc powołania do życia nowej elity społecznej dzięki

wyniesieniu systemu rządowych obligacji do rangi najwyższej władzy oraz wyposażeniu pieniądza w przywileje wcześniej właściwe przywilejowi posiadania ziemi. Nie ma wątpliwości, że w ten sposób [Rotschild] tworzy nową arystokrację, ale tym razem ufundowaną na elemencie najbardziej niesolidnym, na pieniądzu ... [który] jest bardziej płynny niż woda i mniej stały niż powietrze [...]

Heine dostrzegł doniosłość tych przemian. W jego słowach odnajdujemy syntetyczny opis nowych stosunków własnościowych i nieznanego wcześniej dynamizmu władzy ufundowanej po części na nowych, finansowych podstawach, zdolnych ułatwić tej władzy globalizację. Kiedy dziś czytamy, że właściciele „nowego pieniądza” mogą mieszkać *gdziekolwiek*, dysponują własnością *przenośną* oraz *zbierają się razem*, na myśl przychodzi „pajęczyna”, jaką tworzą ci właściciele i rynki finansowe, będąca częścią globalnej sieci utkanej z niezliczonej liczby tak czy inaczej połączonych ze sobą różnych, mniej lub bardziej istotnych pajęczyn (koncernów, ośrodków władzy politycznej, najróżniejszych organizacji, tzw. sieci społecznych i w tym społeczności internetowych, itd., itp.). Słowem, około 170 lat po Heinem wiemy już, że żyjemy w „społeczeństwie sieciowym”, inaczej „społeczeństwie sieci” (wydaje się, że pojęcie *network society* wprowadził w roku 1996 prof. Manuel Castells, który poświęcił wyjaśnieniu jego treści pierwszy tom trylogii *The Information Age: Economy, Society and Culture*⁴).

Sieciowe aspekty organizacji społecznych mają dziś bogatą literaturę naukową, także w Polsce. Na temat sieciowych aspektów współczesnej geopolityki, zwłaszcza w wydaniu amerykańskiego neoimperializmu, mamy fundamentalne studia prof. Jadwigi Staniszkis, także na łamach ARCANÓW (60 (6/2004)). Studia takie mają za swą podstawę namysł nad historią oraz obserwację współczesności i mogą z powodzeniem abstrahować od faktu, że to rewolucja na polu *technologii* informatycznych i telekomunikacyjnych umożliwiła powstanie i współokreśla sposób funkcjonowania obserwowanych dziś sieci. Wymienione technologie na pewno interesują informatyków, ale zapewne nikogo innego.

Wszakże warto zatrzymać się nad pewnymi społecznymi konsekwencjami zapanowania tych technologii w naszym życiu, jako że ich niewłaściwe przyswojenie przez społeczeństwo demoliberalne niesie rozliczne niebezpieczeństwa i ma charakter rewolucyjny – powiedzmy rewolucji informacyjnej w odróżnieniu od technologicznej. Nie od rzeczy będzie przyjrzeć się szczególnie łatwo dostrzegalnym elementom tej rewolucji wychodząc od klasycznego już dzieła Castellsa. Na pierwszej stronie trzeciego tomu jego trylogii czytamy (tłum. własne):

⁴ Wyd. Blackwell, t. I, *The Rise of the Network Society*, 1996 i 2000, t. II, *The Power of Identity*, 1997, t. III, *The End of Millenium*, 1998 i 2000 (trylogia została przetłumaczona na język polski pod redakcją prof. Mirosławy Marody: PWN, *Społeczeństwo sieci*, 2007, *Siła tożsamości*, 2008, *Koniec tysiąclecia*, październik 2009).

W ostatnim ćwierczwieczu XX wieku, skoncentrowana wokół informacji rewolucja technologiczna zmieniła sposób, w jaki myślimy, produkujemy, konsumujemy, handlujemy, zarządzamy, komunikujemy się, żyjemy, umieramy, kochamy się. Wokół planety utworzona została dynamiczna i globalna ekonomia, łącząc wartościowych ludzi i działania z całego świata, zarazem odłączając od sieci władzy i bogactwa ludzi i terytoria uznane za nieistotne z punktu widzenia dominujących interesów. Kultura rzeczywistej wirtualności, skonstruowana na bazie coraz bardziej interaktywnego świata audiowizualnego, przeniknęła wszędzie mentalne zdolności reprezentacji i komunikacji, scalając różnorodne kultury w jednym elektronicznym hipertekście. Przestrzeń i czas, będące materialnymi podstawami ludzkiego doświadczenia, także uległy przemianie, ponieważ przestrzeń przepływów dominuje dziś nad przestrzenią miejsc, zaś bezczasowy czas zastępuje zegarowy czas epoki przemysłowej. Społeczny opór przeciw logice „informacjonalizacji” [niesionej przez wszechobecność technologii informacyjnych] i globalizacji wyraża się poprzez powrót do pierwotnych tożsamości, tworząc wspólnoty w imię Boga, lokalności, pochodzenia lub rodziny.

Cytat wymaga paru słów komentarza. Pierwsze, co musi w nim zaalarmować, to stwierdzenie o zmianie sposobu naszego myślenia. Kto przyglądał się osobom, które powiedzmy 40 lat temu zaczytywały się komiksami albo uwielbiały oglądać telewizję, ten słusznie przewidywał, że po kilku latach takiego treningu umysłowego osoby te nie będą potrafiły przeprowadzić dłuższego logicznego wywodu. W owym czasie pisał o tym Marshall McLuhan i co najmniej paru innych intelektualistów. McLuhan zaciekał wówczas swoim podziałem środków przekazu na zimne i gorące oraz tym, co streścił w haśle mówiącym, że środki przekazu same są przekazem, a nie (tylko) przekazicielem. Owi intelektualiści pisali także – jak potem zobaczyliśmy, mniej lub bardziej trafnie – o nadchodzącej rewolucji informacyjnej oraz globalizacji. Pisali świadomi potęgi nowych elektronicznych środków przenoszenia informacji, nowych elektronicznych mediów, spośród których telewizja – oczywiście interaktywna – miała w przyszłości stać się tylko małym, niewiele znaczącym elementem. Na szczęście telewizor można było wyłączyć i można było nie zaczytywać się komiksami. Ale dziś jest nieporównanie trudniej nie ulec władzy przekazu multimedialnego. Człowiek jest otoczony mediami elektronicznymi, zespolonymi lub zespalanymi w jedno medium, przemawiające tekstem, słowem, obrazem i dźwiękiem jakby z jakiegoś wszechobecnego ekranu (komputera, telefonu, telewizora, a niedługo ściany własnego mieszkania). Ma człowiek taką samą możliwość odbierania dowolnych treści multimedialnych, jak i ich tworzenia oraz rozsyłania. Grozi mu, że jego rzeczywista bytowość zanurzy się do końca w tym wirtualnym świecie, że – jak to nazwał Castells – znajdzie się w rzeczywistej wirtualności.

Ostatnia metafora może się wydać zbyt daleko idąca, ale po pierwsze nie trzeba brać jej zupełnie dosłownie. A trudno zaprzeczyć, że – jak gdzieś powiedział Castells – nasze umysły są przepełnione informacjami zaczerpniętymi z internetu i niekiedy także intranetu, przenoszonymi jako elektroniczne obrazy, zaś nasze opinie powstają w stałej interakcji z zawartością owych elektronicznych hipertekstów. Internet, telefon komórkowy, iPod i co tam jeszcze stały się „naturalnym” otoczeniem młodego człowieka Zachodu. I po drugie prawdą jest, że życie w środowisku informacji przesyłanych przez komputerową sieć zrywa z kulturą dotąd znaną, zawsze mocno osadzoną w danym miejscu i czasie. Przez całą historię wartości i cele społeczeństwa rodziły się na styku wiary i objawienia oraz codziennego doświadczenia, zmagania się człowieka ze światem, związków między ludźmi, którzy żyli w określonym miejscu i czasie. Ale paradygmaty wieku informacji są inne. Podsumowuje Castells (t. III, 381):

Z jednej strony dominujące funkcje i wartości społeczne organizowane są w warunkach równoczesności bez [odwołania do] miejsca; innymi słowy organizowane są w przepływy informacji, umykające doświadczeniu związanemu z jakimkolwiek umiejscowieniem w przestrzeni. Z drugiej strony, dominujące wartości i interesy konstruowane są bez odniesienia do przeszłości lub przyszłości, w beczasowym pejzażu sieci komputerowych i mediów elektronicznych, gdzie wszystko co jest wyrażane, jest albo równoczesne, albo bez przewidywalnego następstwa. Wszystkie komunikaty ze wszystkich czasów i ze wszystkich miejsc są wymieszane w jednym hipertekście, ciągle inaczej układanym, i przekazywanym w dowolnej chwili, dokądkolwiek, zależnie od interesów nadawców i nastroju odbiorców.

Możność gromadzenia w sieci komputerowej przeogromnych ilości informacji, przenoszonych w mgnieniu oka z jednego końca świata na drugi, zmienia dogłębnie praktycznie każdy obszar życia społeczeństw. Umiejętność wykorzystania informacji obecnej w sieci ma dziś znaczenie nie tylko kulturalne (albo antykulturalne), ale też – a raczej przede wszystkim, gdy o dobrobyt chodzi – polityczne, ekonomiczne i gospodarcze (dlatego mówi się dziś o społeczeństwie wiedzy lub społeczeństwie informacyjnym). Na przykład, mówiąc w uproszczeniu i wielkim skrócie, w sferze ekonomiczno-gospodarczej pieniądz uniezależnił się od produkcji. Niepomniernie wzrosło znaczenie rynków finansowych z ich najróżniejszymi możliwościami inwestowania, w tym za pośrednictwem tzw. funduszy hedgingowych (mających zmniejszać ryzyko inwestora). Stało się tak, jak pisze Castells, dzięki anihilacji przestrzeni i czasu za pomocą środków elektronicznych. Kapitał finansowy jest w nieustannym, oszalałym ruchu, zaś rynki finansowe są jak „globalne kasyno”:

[...] technologiczna i informacyjna zdolność nieprzerwanego przeglądania całej planety w poszukiwaniu okazji do zainwestowania, do zmiany jednej możliwości na inną w ciągu sekund, sprawia, że kapitał jest w ciągłym ruchu, łącząc w jednej inwestycji środki kapitałowe z całego świata [...].

Zarządcy najróżniejszych funduszy mają swoich guru, nieprzerwanie wymyślających nowe modele matematyczne rynków i, tym samym, nowe oprogramowanie wspomagające podejmowanie decyzji inwestycyjnych. Wiedza ekspercka jest w wielkiej cenie.

Sektory produkcyjny i usługowy również uległy głębokim przemianom. Produkuje się – i tak było w kapitalizmie zawsze – mając na uwadze gromadzone zyski i gospodarzenie nimi przez właściciela. Ale wiek informacji wpłynął i na charakter właściciela, i na sposób zarządzania przedsiębiorstwem. Pomijając zmiany w strukturze własności, w tym to, że finansowe globalne kasyno ma wpływ na być albo nie być przedsiębiorstwa, i nawet bez względu na te zmiany, każde większe przedsiębiorstwo jest przedsiębiorstwem ponadnarodowym, ma charakter sieciowy. Centrum zarządzające może się mieścić w doskonale strzeżonym kompleksie budynków na terenie, powiedzmy, Kalifornii, zakłady wytwórcze mogą być położone w Chinach, dział księgowości w Indiach, dział kontaktów z klientami w Holandii, laboratoria badawcze w kilku krajach, w tym w Polsce, i tak dalej. Przedsiębiorstwo sieciowe łatwo zmienia swoją „geometrię” – jego źle lub dobrze prosperujące ogniwo może zostać zamknięte nieomal z dnia na dzień, zaś inne powołane do życia w innej części globu. A wszystko w celu uzyskania jak największej elastyczności (pod każdym dającym się pomyśleć względem), innowacyjności oraz, w ostatecznym rozrachunku, zyskowności. Zmienia to również stosunki pracy. Jedni pracownicy pochodzą z wcześniejszej epoki, stanowią – jak ich nazywa Castells – „generyczną” siłę roboczą. Zamknięcie danego zakładu wytwórczego pozostawi ich bez pracy aż do chwili, gdy w okolicy pojawi się nowy inwestor i uruchomi

inną produkcję. Jednostkowa wartość ich pracy jest pomijalna – liczy się efekt pracy całego zakładu. W innej sytuacji są pracownicy nowego typu, „sieciowi”, często z elastycznym czasem pracy i elastycznymi zasadami ich kontraktowania, samozatrudniający się – zakończywszy lub straciwszy pracę w jednym przedsiębiorstwie, mają duże szanse zatrudnić się w którymś z innych przedsiębiorstw zorganizowanych na sposób sieciowy. Reasumując: podczas gdy kapitał koordynowany jest globalnie, praca podlega daleko idącej indywidualizacji.

I co ważniejsze z szerszej perspektywy, społeczeństwo sieci sprzyja wytworzeniu się kultury niekończących się dekonstrukcji i rekonstrukcji, nie tylko za sprawą finansowego globalnego kasyna i pogoni przemysłów za zyskiem, ale również na innych polach społecznej aktywności. Sieciowy mechanizm jest jedną z reguł działania rozrywki, kultury i środków przekazu, oraz polityki. Wszystko to dokładnie opisuje Castells w swojej trylogii, z akcentami aprobaty, gdy pisze o festiwalu coraz to nowych „wartości” wdrukowywanych w świadomość społeczną przez grupy mniejszościowe i środki przekazu, chłodno, gdy zastanawia się nad panującymi dziś mechanizmami władzy albo zwraca uwagę na permanentne sterowanie społecznymi nastrojami przez klasę polityczną i środki przekazu, co zamienia politykę w postpolitykę.⁵

Trylogia o wieku informacji powstawała ponad dekadę temu. Dziś, przy okazji wizyty w Polsce w czerwcu tego roku, tak między innymi mówił prof. Castells podczas wykładu w klubie czytelników „Gazety Wyborczej”⁶:

Internet jest zwierciadłem, w którym się sami odbijamy, ale jednocześnie niektórzy będą twierdzili, że widzimy tutaj tę brzydką stronę ludzkiego charakteru (pornografia, ideologia radykalna). Niezależnie od tego, co myślimy o internecie, jest on naszym otoczeniem i będzie na nas wpływał coraz bardziej – to po prostu nasz świat i nasza kultura. Media społecznościowe stają się najważniejszą formą mediów. Osoby poniżej 30. roku życia w dużo większym stopniu korzystają z internetu niż z telewizji albo stosują wielozadaniowość - jednocześnie słuchają radia, oglądają telewizję, korzystają z internetu i rozmawiają przez komórkę.

Różnica między internetem a tradycyjnymi mediami polega na tym, że to sami użytkownicy internetu produkują treści i wysyłają je w sieć. Jednocześnie sami sobie ściągają i zbierają inne treści. Dlatego też mówimy o samokomunikacji masowej. Tradycyjny przekaz odbywa się z jednego ośrodka do wielu; tutaj – od jednego do wielu, od wielu do jednego i od wielu do wielu. Mamy globalną dystrybucję komunikatu, globalną interakcję, a także nieograniczoną różnorodność.

Koniec historii?

Profesor Castells cieszy się, że rewolucja informacyjna pozwala zbudować „społeczeństwo obywatelskie”:

Zmiany zachodzą dzięki poszerzaniu się przestrzeni komunikacji. Wylaniają się nowe wartości, interesy, idee, nowe pokolenia. Poszerzenie przestrzeni komunikacji następuje teraz

⁵ Drugi tom trylogii Castellsa poświęcony jest analizie miejsca, jakie w społeczeństwie sieci zajmują tożsamości lokalne, ruchy ekologiczne, feministyczne i im podobne oraz organizacje terrorystyczne.

⁶ http://wyborcza.pl/1,76842,6907318,Obywatel_rodzi_sie_w_sieci.html

i jest ono możliwe dzięki niezwykle zjawisku tworzenia komunikacji horyzontalnej, interaktywnej – otwartych struktur, które nie poddają się łatwo kontroli. Dzięki temu społeczeństwo może być bardziej złożone, ale jednocześnie otwierają się możliwości budowania społeczeństwa obywatelskiego.

Uczony zdaje się dziś przystawać na społeczne zanurzenie w rzeczywistej wirtualności, zapewne dlatego, że z sympatią patrzy, jak poszerzenie przestrzeni komunikacji ułatwia promocję feminizmu, czy walkę z tzw. patriarchalną rodziną albo rzekomą homofobią przeogromnej społecznej większości. Nie zgadza się, że opisywana przez niego wcześniej anihilacja przestrzeni i czasu, równoczesność bez przeszłości i przyszłości, kultura niekończących się dekonstrukcji i rekonstrukcji (przykład heglowskiej „złej nieskończoności”?) są argumentami za słusznością tez o końcu historii i ostatnim człowieku, którym za Kojéve'em tyle uwagi poświęcił przede wszystkim Francis Fukuyama, poczynając od jego pierwszego artykułu na ten temat, opublikowanego w *The National Interest* w 1989 roku.

A przecież społeczeństwa współczesnego Zachodu przeżywają ewidentny kryzys tożsamości, nie potrafią wyartykułować racji swojego istnienia. Oświecenie przyniosło wiarę w postęp, ale pod koniec XX wieku człowiek Zachodu tę wiarę utracił dotarłszy do wymyślonej przez siebie mety, zwanej liberalną demokracją. W międzyczasie – na poziomie dominującej kultury – zerwał więź z transcendencją, uśmiercił Boga i zdał się na siebie. Lecz fakty te oznaczają, że wartości, nieomal dowolnie liczne i zmienne, stały się wytworami człowieka, rolę norm pełni opinia publiczna, zaś sam człowiek zanurzył się w nieustającej terażniejszości ciągłych zmian dla samych zmian.

Tym łatwiej w życie człowieka wkracza technologia. Problem nie w tym, że technologie informacyjne umożliwiają uczynienie z naszego uniwersum przeogromnego, niesłychanie złożonego systemu sieciowego, dynamicznego i o zmiennej geometrii, który – dzięki decentralizacji oraz zorganizowaniu się wokół najróżniejszych centrów (pajęczyn) – jest stabilny mimo wpisanej weń nieprzewidywalnej zmienności. Problem w metafizycznej pustce życia publicznego, która czyni ów system doskonale samoreferencyjnym. Metafizyczne podstawy sądów o celach działania, dobru przez nie niesionym, zostają zastąpione wyborami między działaniami technicznie możliwymi do przeprowadzenia – *logos* i *techne* zamieniły się miejscami w porządku ważności, albo raczej *logos* z przestrzeni publicznej po prostu znika. Kto uważa takie twierdzenie za przesadne, niech popatrzy, jak dominujące zachodnie ośrodki polityczne i opiniotwórcze podchodzą do niebezpieczeństw niesionych przez niektóre drogi rozwoju biotechnologii.

Co nota bene ciekawe, w opisywanym systemie jest miejsce dla każdego. Na przykład dla tożsamości lokalnych, tyle że system potrafi je w stopniu doskonałym zmarginalizować. Albo dla organizacji terrorystycznych, z tym że w tym przypadku ich związki z systemem są inne. Z jednej strony współczesny terrorizm byłby nie do pomyślenia bez sieci komputerowej przenoszącej informacje między ludźmi, bankami itd. Z drugiej strony terrorizm stwarza światu, z którym walczy, impulsy integracyjne – powstaje potrzeba zawiązania sieci obronnej, nadto zaś pustka życia publicznego zapełnia się iluzją posiadania wspólnego celu.⁷

⁷ Pustkę życia publicznego zapełnia też kreacja trywialnych celów indywidualnych, np. przez rozbudzenie konsumpcji dzięki wszechobecnej reklamie. Konsumpcjonizm i życie na kredyt są potrzebne także – a może przede wszystkim – dlatego, iż są częścią obowiązującego modelu ekonomiczno-finansowego (ważne uwagi o tym systemie mogliśmy przeczytać w ARCANACH w tekstach Marka Hasa – 60 (6/2004) i 88 (4/2009)).

Analizy społecznych konsekwencji obecnego rozwoju technologicznego są rozliczne. Pełną pasji diagnozę dał np. ostatnio Toivo Koivukoski w książce pod znamienym tytułem *After the Last Man: Excurses to the Limits of the Technological System*⁸. Koivukoski to już drugie czy nawet trzecie pokolenie po twórcach szkoły frankfurckiej, ale to chyba głównie jej kontynuatorzy (albo bezpośrednio myśli Kojéve'a) zajęli się omawianą tematyką. Oczywiście należy do nich także Fukuyama, którego poglądy przeszły ciekawą ewolucję.

Inaczej niż wcześniej Kojéve, Fukuyama z radością witał ogłoszony przez siebie koniec historii wynikający z trwałego zapanowania liberalnej demokracji w świecie rozwiniętym, ustroju jego zdaniem najlepszego z możliwych, ponieważ dającego człowiekowi wolność i równość. Parę lat później, w *Wielkim wstrząsie* (1999, tłum. polskie: Politeja 2000), książce analizującej kryzys społeczny związany z wejściem w wiek informacji, Fukuyama zmodyfikował swój pogląd – mamy do czynienia z końcem historii w sferze polityki i gospodarki, ale w sferze społecznej doświadczamy cyklicznych przemian⁹. Swoje spojrzenie na człowieka następnie istotnie zrewidował i pogłębił pod wpływem niebezpieczeństw, jakie może nieść rozwój biotechnologii, pisząc *Koniec człowieka* (2002, tłum. polskie: Znak 2004). Dostrzegł w ewolucji człowieka „skok ontologiczny”, który przydał człowiekowi atrybut godności (albo czynnik X, jeśli ktoś woli, który wszakże ludzie staromodni określają właśnie jako ludzką godność). Zarazem pozostał wierny swojej wcześniejszej optyce – niezgody na to, że uznanie godności wymaga wyjścia od religijnych przesłanek, a samo zajście skoku ontologicznego nadprzyrodzonej interwencji. Fukuyama przewiduje przetrwanie religii w społeczeństwach, ale tylko ze względu na ich rolę wychowawczą – religia, jakkolwiek często przydatna, nie jest warunkiem koniecznym ładu społecznego, wiara może umrzeć, chociaż pozostanie weberowski „duch martwych wierzeń religijnych” jako np. jedno z uzasadnień koncepcji ludzkiej godności i pozostanie rytuał, by ułatwić wychowanie dzieci. Sam Fukuyama podjął w *Końcu człowieka* próbę wyprowadzenia koncepcji godności człowieka bez odwoływania się do religii. Mniej jest ważne, czy była to próba udana, ważniejsze jest, że w jego modelach społecznych godność człowieka zaczęła być brana pod uwagę.

Veluti si Deus daretur – jak gdyby Bóg istniał

Pamiętamy, że w Katolickiej Akademii Bawarii odbyła się w styczniu 2004 roku debata między dwoma wielkimi myślicielami Europy, Jürgenem Habermasem i Kardynałem Ratzingerem¹⁰. Profesor Krasnodębski tak zaczął swoje omówienie debaty:

Okazało się, że wspólna płaszczyzna jest szeroka - rozmówcy byli zgodni, że rozum stał się niebezpieczeństwem, że się "wykoleił", obaj ostrzegają przed konsekwencjami jednostronnej, niekontrolowanej, niszczącej modernizacji. Nie różnią się w opisie najważniejszych zagrożeń (są nimi ekonomiczna globalizacja, religijnie motywowany terroryzm, inżynieria genetyczna) i

⁸ Koivukoski uczył się u prof. Toma Darby'ego na Uniwersytecie Carleton w Ottawie i tamże się doktoryzował (jego doktorat uzyskał nominację do nagrody Senatu Uniwersytetu). Obecnie jest docentem na prowincjonalnej uczelni gdzieś w Ontario. Jego niewielkich rozmiarów książeczka (wydana przez Lexington Books w 2008 r.) jest zbiorem refleksji nierzadko celnych i oryginalnych, jakkolwiek spisanych przez politologa-filozofa lubiącego się w niezwykle rozbudowanych okresach zdaniowych, trudnych do rozszyfrowania, i po rozszyfrowaniu nie zawsze przekonujących (przynajmniej dla piszącego te słowa, któremu jednak lektura książki wiele dała pomagając mu wyartykułować zawarte w tym szkicu tezy).

⁹ Por. krytyka optyki Fukuyamy pióra prof. Petera Lawlera, streszczona w odc. VII tego przeglądu, ARCANA 36 (6/2000).

¹⁰ Patrz Europa 1/2004 i tamże komentarz prof. Zdzisława Krasnodębskiego; p. też Z. Krasnodębski, *Spółczesność postsekularna*, Znak 562 (3/2002) oraz J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, Znak 568 (9/2002).

przyznają, że tradycja religijna, chrześcijaństwo może pomóc uporać się z nimi. [...]

Niewierzący i zsekularyzowani współobywatele nie powinni traktować religii jako irracjonalizmu, powinni uznać jej potencjał poznawczy oraz zaakceptować używanie przez ludzi wierzących języka religijnego w debatach politycznych, a także w procesie stanowienia prawa - w tym punkcie Habermas wychodzi zdecydowanie poza stanowisko liberalistów w stylu Rawlsa.

Profesor Habermas jest przekonany, że Zachód wszedł w okres społeczeństw postsekularnych, w których przestrzeni publicznej jest miejsce na religię, jest miejsce dla racji religijnych i refleksji z nich wyrosłych, jakkolwiek przy spełnieniu pewnych warunków, w tym uszanowaniu świeckości państwa. Kardynał Ratzinger stwierdził, że chrześcijaństwo może współistnieć ze świeckimi regulacjami bez utraty własnej tożsamości. W kontekście nas interesującym dobrze będzie oddać jego myśl odwołując się do dwóch innych wydarzeń – wykładów wygłoszonych przezeń paręnaście miesięcy później (jeszcze przed wyborem na Papieża)¹¹:

[...] oświecenie wywodzi się z chrześcijaństwa i zrodziło się nieprzypadkowo i wyłącznie w ramach wiary chrześcijańskiej. [...] Zasługą oświecenia było i jest to, że ponownie [...] oddało właściwy głos intelektowi.

[...] ważne jest, czy świat pochodzi od tego co nierozumne, a wtedy rozum jest tylko „produktem ubocznym” – nawet szkodliwym – jego ewolucji, czy też świat powstał w wyniku rozumu i w konsekwencji jest ukształtowany według jego kryteriów i celów. [...] Jednak rozum pochodzący od tego co nierozumne, i który na koniec sam jest nierozumny, nie może być rozwiązaniem dla naszych problemów.

[...] W dialogu tak potrzebnym między niewierzącymi i katolikami, my, chrześcijanie, musimy być bardzo uważni, aby pozostać wiernymi tej długotrwałej linii: musimy żyć wiarą, która pochodzi od Logosu, od Stwórczego Rozumu, i która jest także otwarta na wszystko, co jest naprawdę racjonalne.

[...] W epoce oświecenia próbowano zrozumieć i określić zasadnicze normy moralne, mówiąc, że powinny być stworzone w taki sposób, żeby mogły mieć zastosowanie nawet wtedy, gdyby Bóg nie istniał – etsi Deus non daretur.

[...] doprowadzone do granic możliwości próby tworzenia rzeczy ludzkich przy zupełnym pominięciu Boga prowadzą coraz bliżej do krawędzi przepaści, ku całkowitemu upadkowi człowieka.

I dlatego, za Pascalem, Kardynał Ratzinger radzi swoim niewierzącym przyjaciółom, by żyli tak, jak gdyby Bóg istniał – *veluti Si Deus daretur*.

Młody Koivukoski nie widzi w chrześcijaństwie żadnego potencjału, który mógłby wspomóc „powrót do historii”, przekonany, że chrześcijaństwo wyczerpało już swoje możliwości oddziaływania na społeczeństwa. Wybitny badacz, Fukuyama, też uważa, że żyje w świecie postchrześcijańskim, stara się w naturze odnaleźć to, co człowieka uczyniło człowiekiem, i ludzi się, że można zbudować ład społeczny bez intuicji religijnej. Większy od nich,

¹¹ Joseph Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Libreria Editrice Vaticana oraz Edycja Świętego Pawła 2005.

Habermas, jest przekonany, że weszliśmy w okres postsekalarny i przyjmuje zaproszenie Ratzingera zachęcając do pracy nad przeniesieniem religijnych intuicji i refleksji mających za podstawę Objawienie w świat trwale zeświecczony. Syndrom „zaproszenia Ratzingera” dotyka kolejnych nowoczesnych i ponowoczesnych myślicieli, nawet jeśli pozostają wrogami religii. Może dlatego, że nasz język jest zapośredniczony w chrześcijaństwie tak mocno, iż bez tego zapośredniczenia przestajemy się rozumieć, a „końca człowieka” nie chcemy?¹²

Chrześcijanom pozostaje praca największa – na nowo nauczyć się żyć w sferze publicznej wiarą i refleksją religijnie umotywowaną, w sposób zrozumiały dla niewierzących i taktowny wobec nich, oraz taki, by społeczeństwa sieci nie mogły tego zmarginalizować. Takie zadanie odkrywania Boga dla innych¹³.

sierpień 2009

¹² W bardzo ciekawej rozprawie doktorskiej między innymi na ten aspekt zwrócił uwagę Michał Gierycz w odniesieniu do polityki unijnej – p. *Chrześcijaństwo i Unia Europejska: Rola religii w procesie integracji europejskiej*, WAM 2008.

¹³ Jeśli Bóg jest i się objawia w historii, i jeśli Jego objawienie w danym miejscu i czasie odpowiada zdolności pojmowania człowieka tego miejsca i czasu, przy czym treści później objawione nie przeczą objawionym wcześniej, to chrześcijaństwo przenosi informację o Bogu prawdziwym. Do takiego wniosku dochodzi w swojej najnowszej, znakomitej książce z religioznawstwa porównawczego prof. Rodney Stark (*Discovering God: The Origins of the Great Religions and the Evolution of Belief*, Harper One 2007).