

# **DLACZEGO POTRZEBUJEMY KONTRKULTURY? WSPÓŁCZESNE REFLEKSJE NAD KSIĄŻKĄ THEODORE'A ROSZAKA *THE MAKING OF A COUNTER CULTURE***

Michał Kaczmarczyk  
Uniwersytet Gdański

Stwierdzenie, że XX stulecie było bezprecedensową sceną rozkwitu i upadku wielkich ideologii, uchodzić dziś może za banalne. Banalność nie powinna jednak przesłaniać doniosłości tego, co się wydarzyło. Jeśli czytamy dziś Smitha, Marksa czy Nietzschego, to nie tylko nie możemy przejść do porządku dziennego nad próbami interpretowania przez nich kondycji ludzkiej, lecz także nad sekwencjami zdarzeń, które zostały przez nich zapoczątkowane. Jeśli rzeczywiście ich idee dały początek ideologiom klasowym i ideologiom nadczłowieka w ich najróżniejszych wariantach, jeśli w związku z tym to oni byli odpowiedzialni za rozczarowania i katastrofy, które naznaczyły historię XX wieku, to nie możemy nadal mówić, że sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu. Nie możemy, ponieważ zbyt wiele z tego, czego doświadczamy w naszym życiu, ma początek w ludzkiej myśli – w mniej lub bardziej odległym od nas roszczeniu do prawdy. Nielatwo przyjdzie nam przeciwstawić liberalizmowi, realnemu socjalizmowi czy faszyzmowi nasze własne „prawdziwe życie”, skoro dość szybko w poszukiwaniu jego znaczenia natknijemy się choćby na wymienione systemy filozoficzne. Współczesnemu, znającemu historię człowiekowi oparte na nich ideologie zdają się być z początku niehumanitarne, przerażające, groteskowe, ale szybko okazuje się, że odzwierciedlają najbardziej ludzkie i najbardziej uniwersalne<sup>1</sup> ambicje samorealizacji, wyzwolenia tego, co w człowieku najlepsze. Widząc samych siebie w tym zwierciadle ideologii nie możemy już być tacy jak wcześniej – niewinni i naiwni. Nie wydają się też obiecujące próby wskazywania na „błędy i wypaczenia” dwudziestowiecznych eksperymentów,

---

<sup>1</sup> W niniejszym tekście rozumiem ideologię jako zespół idei i symboli służących interesom partykularnym, nawet jeśli próby legitymizacji tych interesów odwołują się do motywów uniwersalistycznych.

jeśli nadal nie mamy recepty nie tylko na te błędy, ale i na problemy, którym owe ideologie starały się sprostać. Podobnie trudno zaakceptować programowe odrzucenie wszelkich ideologii, jeśli ma to oznaczać rezygnację z wolności świadomego kierowania naszym losem i, co za tym idzie, naszego społecznego otoczenia i wreszcie całego społeczeństwa. Rewolucjonista śpi dziś w każdym z nas.

Jednak stanięcie twarzą w twarz z prawdą, że na początku tragicznych i niepowstrzymanych łańcuchów wydarzeń historycznych stoi ludzka myśl, zdaje się być dzisiaj albo zbyt trudne, albo nie dość pilne, albo w najlepszym razie niemodne. Łatwiej myśleć, że ideologie mamy za sobą i że były przypadkowym dziełem szaleńców, którym sprzyjały okoliczności. Trzeba jednak te historyczne katastrofy jakoś wytłumaczyć. W sukurs banalności przychodzi nowa sowa Minerwy, czyli socjologia. Nie było jej raczej w izbach, w których Smith, Marks i Nietzsche pisali swe dzieła; jak zresztą mogłaby się pojawić w umysłach tych twórców, skoro nie jest zdolna do przewidywania przyszłości? Dziś jednak zadomowiła się w naszym myśleniu, pomagając wyjaśnić, jak to się stało, że w pewnych sytuacjach pewni ludzie mają pewne myśli albo też całkiem bezmyślnie robią rzeczy bardzo odległe od swych rzeczywistych intencji. Socjologia przychodzi więc spóźniona w godzinie kapitulacji filozofii. Jedyne, co może nam zapewnić, to niewinność.

Socjologiczna radość jest wszakże pozorna i krótkotrwała, bo filozoficzne demony pojawiają się w najbardziej nieoczekiwanych fragmentach uspokajających socjologicznych opowieści. Niekiedy stają się one wręcz polem ideologicznej walki. Chciałbym to zilustrować na przykładzie kontrykultury – dwudziestowiecznej ideologii, która rozkwitła i przeminęła stosunkowo najslabiej zauważona (przynajmniej jako systematyczna ideologia), choć sięgała do najgłębszych warstw ludzkiej duszy. Stosowanie do kontrykultury pojęcia ideologii nie ma w sobie przy tym nic z oskarżenia. Ma jedynie akcentować fakt, że jak marksizm stanowił filozofię „reprezentującą” klasę robotniczą, a nietzscheanizm legitymizację nadczłowieka, tak kontrykultura wymierzona była w kulturę pokolenia rodziców młodzieży powojennej. We wszystkich trzech przypadkach ideologie reprezentowały zatem grupy społeczne wysuwające roszczenie do szczególnego charakteru własnego interesu – wszędzie był on interpretowany jako coś więcej niż własny interes indywidualny: jako dobro ludzkości, albo wręcz dobro jako takie. Obalenie ideologicznego charakteru każdej z doktryn wymagałoby uzasadnienia, a najlepiej potwierdzenia tego roszczenia. W moim pojęciu ideologia nie jest więc tylko, jak chce na przykład Niklas Luhmann, teorią, która staje się praktyką, ale by ponownie sparafrazować Luhmanna,

reprezentacją (autoopisem) społeczeństwa, która staje się reprezentacją polityczną (1996).

Podobnie jak w przypadku marksizmu, faszyzmu czy liberalizmu, nie trudno dziś skonstatować klęskę kontrkultury lat 60. Jedyne, co ją różni – to, że budzi bardziej niewinną nostalgię za czasami młodości – zdaje się utopią raczej prywatną niż publiczną. Niewielu powie jednak dzisiaj, że nie miała żadnego sensu. Nawet sami uczestnicy, niczym marksiści o socjalizmie, wolą mówić o błędach i ludzkich słabościach w realizacji swojej filozofii niż o fałszu najważniejszych założeń. Tak na przykład Jenny Diski mówi: „[...] ponieśliśmy porażkę. Większość tych, którzy wtedy działali, potwierdziłaby to. Spieprzyliśmy. Nie sprostaliśmy naszym marzeniom. Stworzyliśmy koncepcję indywidualizmu, wolności dla każdego, ale potem przyszła Margaret Thatcher z Ronaldem Reaganem i nam to odebrali, mówiąc, że oni też walczą o prawa do osobistej wolności – tak narodził się neoliberalizm, który wychodzi z założenia, że człowiek ma prawo robić, co chce, ale nie powinien od drugiego człowieka czy instytucji oczekiwać jakiegokolwiek wsparcia. Dzisiaj widzę, że ziarna takiej postawy zostały zasiane wtedy, gdy jako nastolatka włóczyłam się po komunach. Kiedy ktoś miał do kogoś prośbę, odpowiedź była jedna: Stary, ale to twój problem! Wielu ówczesnych hipisów wyrosło później zresztą na wyznawców wolnego rynku” (Sulej 2014: 40). Kontrkultura wymagała nie tylko realizacji prostej recepty organizacyjnej, była wezwaniem do całkowitej zmiany sposobu życia i postawy życiowej. Okazało się to zbyt trudne. Toteż została albo zdradzona przez młodzież, do której apelowała, albo wchłonięta przez swego największego wroga – technokrację rządzącą się również zasadą indywidualizmu, ale pojmowanego bardziej jako rynkowy „indywidualizm posesywny” niż wolność od kontroli społecznej wywieranej przez obowiązujący porządek.

W pierwszej części niniejszego tekstu wskażę intelektualne źródła kontrkultury, a jako materiał posłuży mi książka, która stanowiła jej manifest programowy i w której pojawiło się to pojęcie, a zatem *The Making of a Counter Culture* Theodore’a Roszaka (1968). Moje rozważania będą miały na celu odgraniczenie kontrkultury od innych ideologii, do których nawiązywała, jak też ukazanie natury tych nawiązań. Twierdzę przy tym, że kontrkultura konstruuje kilkupoziomowy model autorefleksji człowieka i wskazuje na poznanie własnego Ja jako właściwy sposób emancypacji i przezwyciężenia sprzeczności społecznych. To poznawcze roszczenie jako podstawa praktyki odróżnia tę ideologię zarówno od marksizmu, jak i nietzscheanizmu. W tym kontekście tym większej ostrości nabiera pytanie o kontrkulturową koncepcję zmiany społecznej, trzeba wszak wziąć

pod uwagę niezależność mechanizmów społecznych od reguł poznania. Dlatego też w drugiej części niniejszego tekstu pokazuję, w jaki sposób antydeterminizm (przejawiający się w uznaniu suwerenności poznania) wpływa na praktykę protestu kontrkulturowego. Fundamentalne pytanie brzmi, czy tak rozumiany protest jest w ogóle możliwy. Do ilustracji tego problemu służy mi kulturalistyczna teoria socjologiczna Talcotta Parsonsa, która ukazuje determinację systemu społecznego i systemu osobowości przez system kulturowy. Zgodnie z koncepcją Jeffreya Alexandra zakładam, że model ten mieści w sobie szerokie spektrum współczesnych teorii socjologicznych. Na tym tle model protestu kontrkulturowego z całą wyrazistością przeciwstawia się kulturze (zgodnie ze swą etymologią) i szybko prowadzi do dualizmu natury i kultury. Ten okazuje się jednak paradoksalny, skoro kontrkultura jest z konieczności zawsze przejawem kultury. Dlatego też kontrkultura zmuszona jest do ponownego wprowadzenia różnicy między naturą i kulturą do kultury, lecz w zmienionej postaci – jako różnicy między poznaniem naukowym a praktyką artystyczną. Dochodzę wszakże do wniosku, że ta ostatnia nie jest zdolna do przeciwstawienia się technokracji, która stanowi ustalony w części pierwszej wyraźny cel praktyki kontrkulturowej. Sprzeczność ujawnia się wraz z rozwojem kapitalizmu wykorzystującego na szeroką skalę wrażliwość estetyczną producentów i konsumentów. Paradoksalność kontrkultury staje się zaś oczywista dopiero w momencie, gdy teoria kontrkulturowa ulega ideologizacji. Roszczenie do prymatu poznania nad kulturą pozostaje jednak aktualnym wyzwaniem dla teorii socjologicznej, wymaga jednak odejścia od opozycji natury i kultury, która zdominowała dwudziestowieczne myślenie socjologiczne, prowadząc do dwóch różnych form determinizmu. Jednym z powodów wpadnięcia kontrkultury w pułapkę sprzeczności kulturowych mogło być jej osadzenie w konflikcie międzypokoleniowym lat powojennych i charakter częściowo antymodernizacyjny. Szczególnie ważne jest więc dziś wydobyć kontrkulturę z tego kontekstu i z okowów dychotomicznej interpretacji. Słuszność takiej zmiany perspektywy teoretycznej potwierdzać może silnie uniwersalistyczny charakter kontrkultury.

### /// I

Korzeni myślenia, którego obraz znajdujemy w książce Roszaka, można się doszukiwać przede wszystkim w ważnych dziełach filozofii europejskiej, zwłaszcza w mistrzowskiej książce Edmunda Husserla *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Jest to przede wszystkim myślenie buntujące się przeciwko redukowaniu doświadczenia

ludzkiego do matematycznego modelu świata, a to właśnie stało się według Husserla główną tendencją nauki od czasów Galileusza i prowadziło do redukcji cech czysto jakościowych do relacji ilościowych. Konsekwencją upowszechniania się perspektywy matematycznie zorientowanych nauk przyrodniczych był według Roszaka wzrost roli ekspertów rozszerzających swoje kompetencje na większość sfer życia i legitymizujących porządek społeczny ogniskujący się na samokontroli internalizujących go podmiotów<sup>2</sup>. Drugą konsekwencją to indywidualizm pozwalający raczej na wykorzystanie człowieka jako elastycznego narzędzia jednolitego porządku niż na jego emancypację. Internalizacja człowieka jest ceną, jaką musi on zapłacić za możliwości zaspokajania swoich hedonistycznych ambicji. Ostatecznie okazuje się, że to właśnie ów porządek definiuje, czym jest przyjemność, wolność i zaangażowanie obywatelskie, a człowiek rozpoznaje w swoim zachowaniu działanie obcej sobie społecznej siły: rynku, przedsiębiorstwa, systemu politycznego. W hegemonicznej technokracji opisywanej przez Roszaka nietrudno zidentyfikować często krytykowany dziś liberalizm, który za pośrednictwem wymiany rynkowej prowadzi do internalizacji jednostki jako producenta, konsumenta czy pracownika. Odbierając mu wszelkie inne warstwy świadomości i zdolność samodzielnego kierowania własnym zachowaniem czyni z niego Riesmanowskiego „człowieka zewnątrzsterownego” czy też Marcuse’owskiego „człowieka jednowymiarowego”.

Krytyka technokracji jest punktem wyjścia do prób wyjaśnienia postaw buntującej się młodzieży lat 50. (bitników) i 60. (hipisów). Pokoleniu temu udało się zdystansować od hedonistycznych wartości rodziców, którzy po doświadczeniach przedwojennej biedy i wojennych wyrzeczeń mogli uznać późniejszy boom gospodarczy za spełnienie marzeń. Dzieciom, wychowanym w dobrobycie i mającym więcej wolnego czasu, przestało to wystarczać (podobnie Inglehart 1977, Thome 2012). Odczuwały, że stają się częścią procesu samolegitymizacji technokratycznej opisaną później przez Jürgena Habermasa w *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (1968). Dla Habermasa, który przez całe dziesięciolecie zajęty był badaniem wyodrębniania się kolejnych form legitymizacji, prowadzących jedynie do nowych sprzeczności (*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* 1975), rozwiązaniem mogło być jedynie odwołanie się do „świata życia”, którego znaczenie zmieniło się niepostrzeżenie z fenomenologicznej podstawy poznania naukowego w „sferę współobecności” uczestników działania komunikacyjnego (1981). W odróżnieniu od Habermasa Roszak nie

<sup>2</sup> Problem ten w niczym nie stracił współcześnie na aktualności. Por. Hochschild 2012.

koncentruje się na warunkach legitymizacji, a więc pytaniu, co jest potrzebne, by doszło do akceptacji technokratycznego reżimu, lecz na tym, dlaczego i w imię czego młodzi kontestatorzy odrzucają zastany system wartości. Wiele miejsca poświęca też temu, co i w jaki sposób młodzież może przeciwstawić samolegitymizującej się technokracji. W tym zakresie jego poszukiwania idą dużo dalej niż rozważania Habermasa o sposobach osiągnięcia porozumienia, które dla niemieckiego socjologa zdawały się istotniejsze niż sam przedmiot owego porozumienia. Argumenty Roszaka zdają się też przeczyć tezie Luhmanna, jakoby ruchy protestu wyczerpywały swą funkcję w sprawnym wytwarzaniu czystych zaprzeczeń „społeczeństwa w społeczeństwie”. Nie ulega wszakże wątpliwości, że intuicje Luhmanna właściwie identyfikują zasadniczy problem kontrkultury – poszukiwanie pozaspołecznego odniesienia krytyki społecznej. Poza tym, jak zaraz zobaczymy, podobnie jak marksizm czy liberalizm, kontrkultura wykazywała tendencję do włączenia, względnie wyjaśnienia innych ideologii.

Roszak przedstawia sprzeciw młodych na tle obrazu technokracji, na który składają się trudno podważalna władza ekspertów, wyobrażenie o technicznym charakterze ludzkich potrzeb oraz obietnica ich niemal pełnego poznania i spełnienia. Technokracja jest więc sięgającą w głąb człowieka realizacją idei odczarowania świata, w gruncie rzeczy odarciem człowieka z jego człowieczeństwa. Pisząc o władzy technicznej zacytował słowa C. P. Snowa: „Cóż da człowiekowi zdobycie całego świata, jeśli utraci swą duszę?” (1968: 233). To nie podział pracy czy też konflikt pracy i kapitału jest więc główną siłą napędową technokracji, zwłaszcza w dobie powszechnego dobrobytu, lecz naukowy obraz świata leżący u podstaw procesów modernizacyjnych i idąca z nim w parze instrumentalizacja człowieka, niezależnie od tego, czy zniewalającą go siłą będzie kapitalizm, czy też realny socjalizm. Roszak obawia się, że nawet zwycięstwo robotników w walce o prawa pracownicze i socjalne doprowadzi tylko do zwiększenia bazy społecznej systemu technokratycznego, a nie do jego przezwyciężenia. „W jakim stopniu robotnicy są gotowi do rezygnacji z priorytetów technokratycznych na rzecz nowej prostoty życia, spowolnienia tempa życia, ożywczego wypoczynku?” (tamże: 68). Czy pracownicy strajkujących zakładów Renault byłiby gotowi całkowicie zamknąć te zakłady w imię zmniejszenia liczby samochodów i ochrony środowiska? (tamże: 69). Krytykę popularnego w latach 60. marksisty Marcusego okrasza zaś cytatem z Barringtona Moore’a Jr.: „[...] wśród młodzieży wisi dziś w powietrzu przekonanie, że marksizm i liberalizm w dużej mierze przestały dostarczać wyjaśnienia świata. W istocie w swych oficjalnych postaciach doktryny te stały się częścią tego, co wymaga wyjaśnienia. Idee takie nie wystarczają

już do tego, by odpowiedzieć, dlaczego «porządne» społeczeństwo jest niemożliwe; stały się powodami tego, że to społeczeństwo nie jest kwestionowane” (tamże: 103). Marcuse miał rację, gdy zidentyfikował permissywizm jako mechanizm technokratycznej kontroli społecznej. Seksualność rodem z „Playboya” staje się oderwana od uczuć, zogniskowana na narządach płciowych, swobodna i anonimowa, zarazem jednak jest dostarczycielką szybkich nagród i skutecznym bodźcem bezwarunkowym. Zdaniem Roszaka Marcuse myli się wszakże, gdy za źródło tej formy kontroli uznaje dominację ekonomiczną, wynikałoby bowiem z tego, że wraz z zanikiem tej ostatniej nastąpiłby również kres nienaturalnej permissywności. Tak się jednak nie dzieje – powszechna dostępność dóbr nie znosi „inercji psycho-społecznej” i represywności systemu społecznego. Emancypacja wymaga więc zwrotu w sposobie myślenia, wyzwolenia spod rodzicielskiego superego i uświadomienia sobie własnej alienacji. Może się ona udać jedynie pod warunkiem, że podmiot poradzi sobie ze swoim na nowo odkrytym Ja i będzie umiał wykorzystać jego twórcze siły. Dla Roszaka sprzeczność między liberalizmem i marksizmem jest więc pozorna – doktryny te skazane są na konwergencję w ramach technokracji – porządku definiującego ludzkie potrzeby i właściwy sposób ich zaspokajania. Jeśli możemy dziś powiedzieć, że zwyciężył liberalizm, to tylko w tym sensie, że narzucił swoje warunki walki: hedonistyczny indywidualizm jako zasadę działania oraz wynikający z niej optymalny mechanizm społecznej samoorganizacji w postaci konkurencji rynkowej. Marksizm poniósł porażkę w tej mierze, w jakiej nie udało mu się przeciwstawić Zasadzie Przyjemności obiecanego Nowego Człowieka. Jego porażka miała więc charakter antropologiczny i stał się on jedynie źródłem postulatów socjalnych, które mogły zostać wchłonięte przez technokrację, a nawet same stać się towarem (co Roszak ilustruje między innymi zyskowością twórczości samego Marcusego). Czy w takim razie człowieka da się zmienić? Według Roszaka niechybnie prowadzi do tego kryzys panującej kultury. Co można jej jednak przeciwstawić?

Pierwszym etapem kontrkulturowej rewolucji jest prosty sprzeciw, na który młodzi ośmielają się nie w imię konkretnych idei, lecz w akcie niecierpliwości i wzburzeni rozsadzającą ich energią duchową. Jest to więc najpierw walka Centaurów przeciwko apollinijskiej „kulturze ortodoksyjnej”, kulturze systematycznie broniącej porządku pozwalającego na jawną niesprawiedliwość. Za tym porządkiem przemawiać ma gwarantowany przezeń pokój, którego jedynym gwarantem zdawała się być jednak „równowaga nuklearna” na świecie, niekończące się zagrożenie samozagładą. Roszak porównuje więc sprzeciw młodych do oddolnego ruchu „ubogich

i wywłaszczonych”, jakim miało być chrześcijaństwo w Cesarstwie Rzymskim. Podobnie jak kontrkulturze, brakowało mu początkowo intelektualnej podbudowy, sublimacji, jaką cechował się na przykład stoicyzm.

Będąc radykalną negacją, kontrkultura jawiła się jednak jako sprzeciw czystej subiektywności, bunt irracjonalności, „doświadczenia” przeciwko „teorii”, która rości sobie prawo do jego prawomocnej interpretacji. Teoria nigdy nie może wystarczyć do tego, by oddać nieredukowalne jakości dane w doświadczeniu, które zawsze pozostanie subiektywne, indywidualne i konkretne. Przeciwwstawienie teorii i doświadczenia, tak charakterystyczne dla kontrkultury, w pracy Roszaka stało się przyczynkiem do krytyki psychoanalizy. Jak pisze autor: „Nawet psychoanaliza nie pomogła wiele w dyskusji nad tym, co nieintelektualne, zwłaszcza ze względu na to, że jej podejście obciążone było mechanistycznym słownictwem i obiektywnym, nieprzyjaznym dystansem – oceniającym sprawdzaniem z «zewnątrz» bardziej niż ciepłym doświadczeniem od «wewnątrz»” (tamże: 52). Pomijając nawet, czy takie rozumienie teorii poprzez jej przeciwstawianie doświadczeniu adekwatne jest do tego, jak teoria rozumiana jest przez uczonych, nie ulega wątpliwości, że Roszak mógł za punkt wyjścia obrać zupełnie inne przeciwstawienie, charakterystyczne na przykład dla marksizmu, a więc przeciwstawienie teorii i praktyki. Musiałby wtedy zwrócić uwagę na to, jak określone praktyki wpływają na sposób doświadczania rzeczywistości (podejście takie zgodne byłoby zresztą z postulatami badawczymi wychwalanej przez niego psychologii *Gestalt*) i jak teorie służą legitymizacji praktyk. Jednocześnie pojęcie doświadczenia, potraktowane jako pojęcie podstawowe, nie posłużyło Roszakowi do uzasadnienia sposobów uprawiania nauki (jak w fenomenologii Husserla), lecz jako forma przeciwstawienia się nauce. Doświadczenie jest bowiem doświadczeniem życiowym, zawsze powiązanym z całością życia, co oznacza, że dobry argument powinien być zawsze argumentem *ad hominem* (tamże: 190–192), a prawda zawsze „biograficzna” (tamże: 57). Jeśli tak, to doświadczenie staje się kategorią biograficzną, a nie teoriopoznawczą, i siłą rzeczy zawęża analizę do określonych grup dzielących dane doświadczenie. W przypadku kontrkultury było to doświadczenie „pokolenia Centaurów”. To zawężenie zostało wszakże przesądzone już u podstaw rozumowania Roszaka, w samym pojęciu „doświadczenia”. Czy możliwe było w ogóle wyjście poza perspektywę pokoleniową? Taką możliwość oferować mogła, jak sądzę, perspektywa nietzscheańska, która u Roszaka nie jest jednak nazwana po imieniu i wspominana jest marginalnie, choć jej znaczenie jest kluczowe.

Pisząc o buncie Centaurów, Roszak zwraca uwagę, że jego głównym problemem jest wspomniana nieokreśloność, czysta negatywność (dialektyka



wyzwolenia). Broni jej najpierw przez atak, to znaczy wskazując na podobnie rezydualny charakter „racjonalności” (tamże: 53). Pisz następnie o braku adekwatnego języka, który pozwoliłby wyrazić „życie” i „nieświadomość”. Stąd anty-nauka, anty-polityka, anty-ideologia. W negatywizmie kryje się jednak nie tyle zagrożenie nihilizmem, którego można by się spodziewać, gdyby sprzeciw miał charakter zwątpienia i rezygnacji, lecz przemocą, prostym wyladowaniem energii. Jedynym zabezpieczeniem wydaje się sumienie, poczucie odpowiedzialności wobec samego siebie, wszak nie ma innej instancji, a „Bóg umarł”. Kim jednak jest owa osoba, która ma być przed sobą odpowiedzialna? Według Roszaka główne zadanie kontrkultury to rozwikłanie tego właśnie problemu poprzez „podróż w głąb, w stronę najgłębszych poziomów samosprawdzenia” (tamże: 63). Odnotowuje przy tym swoisty dla przedstawicieli kontrkultury zwrot biograficzny – od świadomości klasowej i wyrażania sytuacji swej grupy ku przebudowie własnego Ja, odkrywaniu nowego typu wrażliwości, nowego sposobu doświadczania rzeczywistości. To tu właśnie następuje upragnione przekroczenie perspektywy czysto biograficznej, pokoleniowej ku uniwersalnemu wyzwoleniu – „uniwersalnemu”, bo jest wyzwoleniem spod uniwersalnej opresji, wyzwoleniem w imieniu wszystkich. Jak pisze Roszak, „socjologia stopniowo ustępuje tu miejsca psychologii”, w istocie jednak pojawia się miejsce dla nowego rodzaju socjologii fenomenologicznej, demaskującej założenia porządku przyjmowanego za oczywisty. Zwróćmy uwagę, że socjologia ta nie byłaby możliwa bez „egzystencjalnego zwrotu”, jaki jest udziałem kontrkultury. Można więc pod adresem socjologii fenomenologicznej czy etnometodologii zadać pytanie, czy są one owocem takiego zwrotu i czy faktycznie kwestionują porządek, czy też może jedynie dokonują innego opisu zwyczajnego doświadczenia. W tym ostatnim przypadku nie mogą być bowiem traktowane jako przejaw kontrkultury. W każdym razie do uzyskania takiego miana nie wystarczy sama krytyka teorii Parsonsa jako ideologii.

Pytanie postawione pod adresem rzekomo kontrkulturowej socjologii nie dotyczy jednak tylko tej w sumie mało dziś znaczącej dziedziny wiedzy, lecz wszelkich przejawów kontrkultury. Każdemu jej przedstawicielowi i wobec każdego jej materialnego czy duchowego przejawu można wszak zadać pytanie, czy nie jest tylko pozorem kontrkultury, czy nie jest już częścią kulturowego mainstreamu, narzędziem podstępnej samolegitymizacji technokracji. Dowodem charakteru kontrkulturowego może być według Roszaka tylko etyczna godność, to w niej najpełniej przejawiać się ma sprzeciw wobec neutralności „światopoglądu naukowego” (tamże: 73). Co jednak miałyby być treścią takiej etyki? Co jest przeciwieństwem

porządku, racjonalności, małości? Otóż pierwsza odpowiedź, jaka przychodzi do głowy Roszakowi, to właśnie Nietzscheańska wola mocy, choć od razu skojarzył ją z nazizmem (tamże), nie biorąc pod uwagę, że nietzscheanizm może mieć inne oblicza. Aby wykazać, że kontrkultura nie jest apoteozą agresji, zwrócił uwagę na jej „kobiecą miękkość”, sprzeciw wobec patriarchy w amerykańskim życiu politycznym oraz przewodnie hasło „Make Love Not War”. Kontrkultura miałaby więc promować nowy rodzaj erotyzmu, rozumianego jako wyraz potrzeby miłości, a nie potrzeby dowartościowania w obliczu technokratycznych wymagań. Zarazem jednak Roszakowi nie umyka z oczu istniejący w kontrkulturze nurt dzikiego Dionizyjskiego oblędu i żądzy destrukcji (tamże: 75). Być może więc prawdziwe są w odniesieniu do kontrkultury słowa Nietzschego o dwóch przemianach: z wielbłąda w lwa i z lwa w dziecko. Tylko agresywny lew może przeciwstawić się smokowi, na którego łuskach widnieją niezliczone „Musisz”, tylko lew może powiedzieć odważne „Chcę” (Nietzsche 1991: 26). Ale i on musi się przemienić w łagodne dziecko, które okaże niewinną fascynację nowymi wartościami, powie im „Tak” (tamże: 26–27). Roszak odrzuca jednak interpretację utrzymaną w duchu egzystencjalnych przemian. Postrzega kontrkulturę raczej jako wyrastającą z wahania między technokratycznym rozumem a pasją i uczuciem. Zarówno jednak ów rozum, jak i uczucie nie są godne zaufania. Nie można ich też pogodzić, wszak w ujęciu Roszaka tak rozum, jak i serce przestrzegają nas przed sobą wzajemnie. Rozum chce nas uratować przed zdziczeniem nienawistnego tłumu i katastrofalnymi wybuchami agresji, brakiem samokontroli, serce zaś – przed bezdusnością, przestępstwami popełnianymi z zimną krwią w imię racjonalnych założeń. Bliższe jest mu to, co podpowiada serce, bo jak pisze, bez impulsu sumienia nie byłoby odwagi św. Jana, pokory św. Franciszka ani moralnej determinacji kwaków. Mimo to Roszak obawia się uczucia pozbawionego kierownictwa rozumu. Dlatego głównym tematem jego rozważań staje się, począwszy od omawianego fragmentu, możliwość powołania nowej racjonalności, która nie byłaby opresyjna i pozwalała na uzasadnienie emancypacji sił duchowych człowieka, emancypacji Nietzscheańskiego „dziecięcia”.

Roszak zaprasza czytelnika do wzniesienia się na wyższy poziom analizy, który pozwoliłby określić genezę i rolę działań, uznawanych przez nas za racjonalne i nieracjonalne. Jak określić ten poziom? Jakie są jego niższe stopnie? Po pierwsze, Roszak twierdzi, że racjonalność i irracjonalność nie mogą być kryteriami oceny działania po prostu jako oceny przypisywane *ad hoc* konkretnym zachowaniom. Oceny te muszą więc mieć, po drugie, własne kryteria – to, jak ocenić dane działanie, wynikać powinno z oceny

orientacji tegoż działania, które pociągać może za sobą różne zachowania, pozornie o sprzecznej charakterystyce. Poziom orientacji także nie jest jednak ostateczny – mamy bowiem „impulsywnych świętych” i „humanitarnych intelektualistów”. Poszukiwać powinniśmy zatem „ukrytej zasady” stojącej za naszymi działaniami. Ta ukryta zasada jako trzeci poziom analizy to jednak nie jest już prosty sprzeciw, bezpośredni subiektywny impuls, lecz stopniowo odkrywany przez nas całościowy „obraz świata”, z którego płyną nasze wartości, potrzeby i ostatecznie także działania (Roszak 1968: 79).

Obraz ten daleki jest od serwowanego przez uczonych. Różni się od niego tym, że „porusza nas najgłębiej” i „obejmuje nasze miejsce w naturze rzeczy”. Wyprzedza jednak działanie i uczucie. Potrzeba szczególnych technik i determinacji, by go wydobyć z głębi duszy. Ten „archeologiczny” wysilek i potrzebne do niego formy psychologicznego i społecznego wsparcia tworzą specyficzny rodzaj kultury poszukiwań, eksperymentowania, kwestionowania i sprawdzania zastanego obrazu świata, wymagają zatem kontrkultury.

Spróbujmy wskazać na główne różnice między nakreślonym tu głównym założeniem programu kontrkulturowego a marksizmem, nietzscheanizmem i „naukowym” obrazem świata. Od marksizmu odróżnia kontrkulturę przede wszystkim jej subiektywizm i prymat poznania nad praktyką: „Zanim zaczniemy działać w świecie, musimy go jakoś postrześć; musi jawić się przed nami zrozumiały wzór, do którego moglibyśmy się dostosować w naszym postępowaniu” (tamże: 80). Z kolei prymat poznania nad wolą odróżnia kontrkulturę od nietzscheanizmu. Z prymatu tego wynika również inne pojęcie moralności – wypływa ona z ukrytego w człowieku obrazu świata, z tego, co uważa on za „normalne”, „naturalne”. Pojęcie to zakłada też, że w swoich najbardziej nawet pewnych przekonaniach moralnych człowiek może się mylić.

Droga do prawdziwych przekonań nie prowadzi jednak utartymi ścieżkami nauk empirycznych, bliższa jest temu, co odnaleźć możemy w dorobku religii. Najlepszą metodą poznania świata jest poznanie siebie poprzez kontemplację, prowadzenie doświadczeń na własnej świadomości i poszukiwanie powiązań między różnymi, czasem pozornie odległymi od siebie sferami życia (np. nowy szamanizm, por. tamże: 246–251). W odróżnieniu od wiedzy naukowej zdobywanej metodami obiektywnymi, a więc abstrahującymi od osoby i nastawionymi na mierzalność i kategoryzację danych, wiedza kontrkultury jest zawsze kontekstowa i osobista, musi coś znaczyć dla życia osoby ją zdobywającej i tej, której jest komunikowana. Nie może to być też wiedza dezawuuująca obiekt poznania i patrząca nań z góry, co

jest szczególnie uderzające w przypadku nauk społecznych uprzedmiotawiających badanych ludzi i społeczeństwa. Człowiek stał się dla nich albo beznamiętnym narzędziem obserwacji, albo marionetką praw przyrody, świat zaś wielkim laboratorium nauki (tamże: 222–223). Roszak przeciwstawia się więc „czystemu poznaniu” podobnie jak Nietzsche, który pisał o nowoczesnych uczonych: „Toby było dla mnie najmiłsze – zwodzi siebie zwiedziony – ukochać ziemię, jak księżyc ją kocha i tylko oczyma dotykać jej piękna” (Nietzsche 1991: 143). Tyle tylko, że Roszak wciąż ma nadzieję na prawdziwe poznanie, liczy na to, że uda się wejść w głąb ludzkiej duszy, gdzie kryje się, jego zdaniem, najczystsza wrażliwość moralna, nieskazona autoregulacją i fragmentacją, jaką sprowadził na ludzkość podział pracy, który swoją najpełniejszą postać uzyskał w technokracji. Nietzsche tymczasem nie ma już żadnej nadziei w człowieku: „Zaś dla mnie poznaniem jest to: wszelka głębia dźwięgnięta ma być – ku mojej wyżynie!” (tamże: 145).

## /// II

Kontrkultura to jednak nie tylko prywatna idiosynkrazja; to także niesformalizowane, choć do pewnego stopnia zorganizowane dążenie do zmiany wzorów społecznych poprzez propagowanie opisanej wyżej zmiany sposobu myślenia. W tym sensie kontrkultura stała się programem szeregu ruchów społecznych kontestujących patriarchyzm i niesprawiedliwość nowoczesnego świata. Nie chciałbym tutaj dokonywać ich nawet pobieżnego przeglądu czy próby socjologicznego wyjaśnienia ich genezy. Chciałbym natomiast wskazać na to, w jaki sposób ruchy kontrkulturowe pozwalają nam zmienić socjologiczny sposób myślenia o ruchach społecznych<sup>3</sup>. Aby to uczynić, scharakteryzuję najpierw standardowe ujęcie kultury w ujęciu Parsonsa i dowiodę, że zadowalającą (praktyczną) teorię ruchów społecznych można potraktować po prostu jako odwrotność tego standardowego modelu. Dopiero na tym tle jasny staje się wkład kontrkultury do refleksji socjologicznej.

Model Parsonsa oparty jest, jak wiadomo, na wyabstrahowaniu z podmiotu, jego sytuacji społecznej i orientacji normatywnej trzech podsystemów, które składać się mają na działanie: systemu osobowości, systemu społecznego i systemu kulturowego (Parsons 2010). Procesy społeczne mogą być w zasadzie opisane jako wzajemne oddziaływania tych systemów

---

<sup>3</sup> Fakt, że ruchy społeczne są nie tylko obiektami socjologicznych wyjaśnień, ale do pewnego stopnia same takich wyjaśnień dostarczają, nie jest oczywiście niczym nowym i może być dobrze udokumentowany choćby w odniesieniu do Solidarności.

(tzn. konkretne zachowania są przejawami tych relacji pojęciowych). Pierwszym takim procesem jest internalizacja wartości i norm systemu kulturowego w systemie osobowości. Chodzi tu o bezpośrednie nabywanie przez indywidualum wyobrażeń i kompetencji społecznych, np. poprzez korzystanie z dóbr kultury. Proces ten jest jednostronny, polega na tym, że człowiek chłonie dziedzictwo swojej kultury, która wedle tego modelu jest zawsze względnie zintegrowana. Drugi proces polega na instytucjonalizacji wartości i norm kulturowych w systemie społecznym, a więc na przykład na kształtowaniu się ról społecznych zgodnie z wyobrażeniami o powinnościach osoby zajmującej daną pozycję społeczną. Tak na przykład w konserwatywnej kulturze amerykańskiej lat 50. rola matki zgodna była z wyobrażeniami o powinnościach kobiety i jej naturze. Wreszcie trzeci proces to socjalizacja, a więc kształtowanie osobowości przez system społeczny, a konkretnie przez agentów tego systemu. Dla wczesnego modelu Parsonsofskiego, a więc jeszcze sprzed wprowadzenia podsystemu zachowania się, charakterystyczne było to, że wszelkie oddziaływania miały swój początek w systemie kulturowym, skupiały się zaś (choć z różnych stron) na systemie osobowości. Był to więc model determinacji kulturowej, „przesocjalizowana koncepcja człowieka”. Jest on w socjologii aż za dobrze znany i nie byłoby wcale potrzeby wspomnienia tu o nim po raz kolejny, gdyby nie fakt, że model ruchu społecznego, który można by zrekonstruować na podstawie literatury dotyczącej metod protestu, jest właściwie jego odwrotnością.

Przez odwrotność rozumiem tu przede wszystkim fakt, że ruchy protestu rozumiane są zwykle jako najbardziej spektakularny przejaw podmiotowości, a także czynnik kształtujący kulturę poprzez prowokowanie zmian społecznych. To oddziaływanie ruchu na kulturę dokonuje się jednak na różnych drogach, które można zrekonstruować na podstawie klasyfikacji metod protestu. Literatura na temat ruchów społecznych rzadko koncentruje się jednak na tych metodach jako kryterium ich typologii czy też wskazówce pozwalającej szukać ich wyjaśnienia. Koncentruje się raczej na ich genezie i dlatego ujmuje je albo jako zbiorowe działania instrumentalne, albo działanie reinterpretacyjne, albo formę działania symbolicznego (*performensu*) w obrębie szczególnego sektora społecznego (sfery obywatelskiej) (Alexander 2006: 213–234, Alexander 2010). Pozornie wydawać by się mogło, że każdemu z rodzajów ruchów opisywanych przez poszczególne teorie mogłaby być przypisana szczególna grupa metod protestu. Tak jednak nie jest. Instrumentalistyczna koncepcja ruchów przewiduje podobnie szeroki repertuar kontestacji, jak koncepcje interakcjonistyczne, koncepcje nowych ruchów społecznych czy też koncepcja

performensu kulturowego. Tym, co różni te teorie, jest bowiem naczelną zasadą, jaką rządzą się według nich **wszystkie** ruchy społeczne. Zasada ta może do pewnego stopnia rządzić stosowanymi przez aktywistów metodami, np. koncepcja instrumentalistyczna przewiduje stosowanie przez ruchy tych metod, które są najskuteczniejsze. Wybór metody wynika tu jednak z obranego celu i rozpoznanych warunków, cel zaś wynika z tego, jakim interesem kieruje się zbiorowość tworząca ruch. A zatem to koalicja wokół wspólnego interesu miałaby być istotą ruchu. Koncepcje subiektywistyczne zakładają z kolei, że ruchy to nic innego jak porozumienia między podmiotami podzielającymi podobne perspektywy i dążącymi do reinterpretacji sytuacji społecznych (Snow, Davis 1995). Autorzy tej koncepcji idą więc dalej niż rzecznicy perspektywy instrumentalnej, interesują się wszak warunkami samej koalicji i procesami komunikacji, które czynią ją możliwą. Koncepcje nowych ruchów społecznych idą jeszcze dalej. Dla nich przedmiotem zainteresowania jest wszak sam podmiot, który ma rozpoznać własny interes i jednoczyć się z innymi – ruchy bronią podmiotowości, z której ocalonych fragmentów korzystają do własnej mobilizacji (Touraine 2000: 89–124). Wreszcie koncepcja performansu wskazuje na historyczno-kulturowe warunki możliwości uświadomienia sobie swojej podmiotowości przez uczestników działań w różnych sektorach społeczeństwa. Walka ruchu społecznego dokonuje się w obszarze regulującym konkurencję różnych sposobów wykorzystania uniwersalnych kodów kulturowych (Alexander 2006). Tym samym współczesna teoria ruchów społecznych powraca do determinizmu kulturowego Parsonsa, choć z pewnymi korektami, jakie wynikają z krytyki wysuniętej przez Goffmana pod adresem klasycznego interakcjonizmu. Charakterystyczną cechą takich koncepcji ruchów społecznych, które w typowo socjologiczny sposób poszukują ich głównej zasady poza podmiotem, jest ich wyobcowanie. Przejawia się ono choćby w tym, że żadna z tych koncepcji nie może być pomocna samym uczestnikom, chyba że będą oni zdolni do skrajnego dystansu wobec własnej sprawy.

Istnieje jednak w socjologii współczesnej pewien wyjątek – teoria Gene’a Sharpa, która nie charakteryzuje się podobnym wyobcowaniem. Identyfikuje ona relacje władzy, których zmiana jest zasadniczym celem ruchów społecznych. Według Sharpa stosują one przy tym szereg metod, których wybór opiera się na znajomości mechanizmów sprawowania władzy i motywacji kierujących rządzącymi. Metody te dzielą się na trzy grupy, które z grubsza odpowiadają mechanizmom działania pozbawionego przemocy, opracowanym przez George’a Lakeya. Przedstawiciele wspomnianych wyżej teorii socjologicznych zauważyliby pewnie, że metody te

korzystają z „zasobów kulturowych” dostępnych danemu ruchowi. To nie ulega wątpliwości, jednak nie w tym rzecz. Istotniejszy jest fakt, że podejmowanie prób zmiany motywacji jest także odwrotnością procesów internalizacji, socjalizacji i instytucjonalizacji. Gdy próby te ingerują głęboko we wzory działań społecznych i przeciwstawiają się istniejącym „zasobom motywów”, to są one także procesami zmiany kulturowej.

Zacznijmy od „konwersji”, którą Sharp definiuje za Lakeyem jako działanie, w wyniku którego oponent przyjmuje nowy punkt widzenia, zgodny z celami podmiotu działającego, bez użycia przemocy (osoby lub grupy) (Sharp 1973: 707). Oponent uświadamia sobie wtedy ograniczenia własnej władzy albo udział, jaki ma w niej podmiot protestu, i godzi się na ustępstwa. Charakter konwersji przybrać może wiele metod działania pozbawionego przemocy, takich jak na przykład demonstracje, marsze, pikety, publiczne apele, listy otwarte, symboliczne gesty czy deklaracje. Kluczowe znaczenie mają jednak nie tyle same zewnętrzne przejawy stosowania tych metod, ile nowy sposób postrzegania rzeczywistości, do jakiego prowadzą, nowe konfiguracje, w jakich jawić zaczynają się znane już elementy zasobów kulturowych lub nowy kontekst ich zastosowania (nowy „performens”). Wbrew pozorom udana konwersja nie zależy wcale głównie od treści przekazu danego w działaniu symbolicznym, lecz od wzorcowości, jaką może zacząć cechować się postawa i postępowanie protestujących, w szczególności ich gotowość do poświęcenia, znoszenia cierpień w imię sprawy. Akcentował to zwłaszcza Gandhi w swojej koncepcji *satjagrahy* – wytrwałości w dążeniu do prawdy, zmieniającej sposób postrzegania rzeczywistości zarówno przez aktywistów, jak i przez ich oponentów. Dla Gandhiego konwersja była zatem zawsze obustronna, przekształcała całą kulturę, a nie tylko ocenę własnych szans przez jedną ze stron konfliktu. Zakres działalności Gandhiego, od ćwiczeń dietetycznych, przez zmianę tradycji społecznych, po polityczne praktyki nieposłuszeństwa obywatelskiego, świadczy w moim przekonaniu o wyraźnie kulturotwórczych ambicjach jego „programu pozytywnego”. W tym też sensie konwersję traktować możemy jako odwrotność procesu internalizacji norm i wartości, akt tworzenia nowych wartości, a przynajmniej reinterpretacji istniejących tradycji. Przypomnijmy tu choćby próby wiązania przez Gandhiego tradycji hinduistycznych z chrześcijańskimi (Kaczmarczyk 2010: 159–177).

Drugą zmierzającą do zmian motywacji formą działania, opisywaną przez Sharpa za Lakeyem, jest „akomodacja”. Dochodzi do niej zwykle, gdy konwersja jest niemożliwa lub trudna do osiągnięcia i polega na doprowadzeniu do takiej sytuacji, w której protestujący wprowadzić nie zmienia bezpośrednio postaw i wartości oponentów, ale warunki ich

działania, a przez to, pośrednio, także sposób postrzegania sytuacji. Tak na przykład wyrafinowane metody strajku (strajk generalny, strajk włoski, strajk branżowy, strajk selektywny) lub bojkot konsumencki mogą sprawić, że sprawujący władzę dostrzegą ograniczenia możliwości własnego działania i poczują się zmuszeni do zmiany postępowania i ustępstw. Szczególnie dobitnym dowodem własnej bezsilności może być dla nich jednak przede wszystkim wytrwałość protestujących w obliczu stosowanej wobec nich przemocy wojskowej lub policyjnej. Jeśli nieposłuszeństwo lub opór trwają mimo dotkliwych sankcji i jeśli nie dochodzi do eskalacji przemocy po stronie uczestników protestu, to rządzący niechybnie muszą dostrzec, że nie posiadają realnej władzy, albo wręcz, że nie do nich ona należy. Co tak rozumiana akomodacja ma wspólnego ze zmianą kulturową? Na pierwszy rzut oka nic, ponieważ nie zmienia ona przekonań tych, którzy sprawują rządy. Tak na przykład, można sobie wyobrazić, że masowe strajki Solidarności mogły wręcz utwardzić stanowisko nieprzejednanych marksistów widzących w tym ruchu kontrrewolucję. Ruch Praw Obywatelskich nie zmienił z początku głębokich uprzedzeń rasowych. W obu wymienionych przypadkach dokonała się jednak zmiana **społeczna**, wyprzedzająca zmianę kulturową. Sprawujący władzę musieli dokonać rewizji sposobów dotychczasowego wykonywania władzy, na nowo rozpoznać jej uwarunkowania i w konsekwencji porzucić dotychczasowe role społeczne, aby w nowy sposób zdefiniować swoje zadania w obliczu oczekiwań społecznych. Destabilizacja ról i, co za tym idzie, także pozycji społecznych, nie prowadzi z reguły do szybkiej zmiany kulturowej, lecz kolejnych perturbacji w systemie społecznym oraz uogólnionego poczucia nieadekwatności istniejących systemów normatywnych i systemów wartości do nowo powstających układów ról, a wreszcie do uogólnionego poczucia braku wartości (anomia). W opisywanym tu sensie akomodacja jest odwrotnością procesu socjalizacji, polega wszak na prowokowaniu do nowych zachowań w oparciu o istniejące motywacje i stwarzaniu sytuacji wymagających przekształcenia systemu społecznego bez gotowych zasobów kulturowych, które mogłyby te zmiany wesprzeć. Oddziaływanie społeczne, podobnie jak w przypadku socjalizacji, odbywa się tu na drodze interakcji ograniczającej możliwości działania partnera.

Zmiana wywołana przez akomodację jest z natury niestabilna, stawia bowiem pod znakiem zapytania dotychczasowe procesy instytucjonalizacji, czyli kształtowania systemu społecznego zgodnie z wzorami dostarczanymi przez system kulturowy. Dlatego też jednostki, które odnajdują się w nowych rolach społecznych, skłonne będą do wysiłku na rzecz społecznego zmanifestowania konieczności zmiany wartości czy to poprzez



łamanie dawnych norm, czy to przez demonstrację funkcjonalną. Najlepszym przykładem tej ostatniej mogą być hipisowskie komuny czy zjawiska w rodzaju Summer of Love, mające dowodzić, że dotychczas obowiązujące, rutynowe schematy postępowania mogą być z powodzeniem, choćby na krótko, zastąpione przez inne, lepiej odpowiadające faktycznym interakcjom międzyludzkim i nowym układom ról. Takie kulturotwórcze procesy deinstytucjonalizacji nazwać można za Sharpem interwencjami, pamiętając jednak, że u cytowanego autora „interwencja” zarezerwowana jest na określenie metod oddziaływania na zachowania osób sprawujących władzę, a nie mechanizmu motywacyjnego. Część metod opisywanych przez Sharpa pod hasłem interwencji (okupacje, głodówki, obstrukcje) ma raczej charakter presji moralnej i może być traktowana jako formy akomodacji, jednak takie metody, jak ustanawianie nowych wzorców obyczajowych (np. manifestacyjne małżeństwa białych abolicjonistów z czarnoskórymi), alternatywne rynki, instytucje polityczne, systemy komunikacyjne i instytucje społeczne, a nawet podwójna suwerenność, odnoszą się już do działań, które najlepiej byloby określić wręcz jako „kontrinstytucjonalizację”.

Gdyby więc chcieć wyjaśniać ludzkie działania w sposób funkcjonalistyczny, a więc ze względu na ich funkcję wobec większych całości, których są elementami (np. rodziny, narodu, społeczeństwa), to nie wystarczyłoby wskazać na kulturę jako szeroki zasób znaczeń determinujących indywidualium w jego decyzjach bądź rutynowych praktykach. Obok determinacji kulturowej poprzez internalizację (bezpośrednio) bądź instytucjonalizację i socjalizację (pośrednio) należałoby również opisać sposoby korygowania lub wręcz odwracania tych procesów. W tym celu należałoby jednak bliżej scharakteryzować twórczy potencjał podmiotowości, który tak barwnie objawił się w postaci kontrkultury. Nie ulega wątpliwości, że socjologia XX wieku podejmuje próby wyjaśnienia i zrozumienia podmiotowości (czołowymi przykładami może być twórczość Margaret Archer i Piotra Sztompki). W omawianym dotychczas kontekście na uwagę zasługuje zwłaszcza fakt, że próbę taką podjął sam Parsons, gdy uzupełnił system działania o podsystem behawioralny. Nie inaczej czynili krytycy Parsonsa, wychodzący naprzeciw wystąpieniom ruchu kontrkulturowego, tyle że starali się oni zwykle nie tylko dodać coś do istniejących modeli teoretycznych, lecz także zaprojektować je od nowa. Tak było właśnie w przypadku ucznia Parsonsa Harolda Garfinkela, który opierając się na dorobku fenomenologii, starał się dokonać rekonstrukcji potocznej wiedzy fundującej porządek, będący w gruncie rzeczy całością ukrytych przesłanek systemowego podejścia Parsonsa. Próba sięgnięcia głębiej, do bardziej ukrytych założeń, czy nawet ambicja bezzalożeniowości nie zmieniają jednak zasadniczego faktu, że

zarówno Parsons, jak i Garfinkel badają to samo, to znaczy kulturę w różnych jej powiązaniach i na różnych poziomach oddziaływania. Ta ogólna perspektywa kulturowa została tymczasem zakwestionowana przez kontrkulturę, która zwróciła się nie tylko w stronę psychologii (Roszak 1968: 186), ale też w ogóle przeciwko podejściu naukowemu z jego fragmentacją rzeczywistości i dualistyczną epistemologią opartą na schemacie „ja-tutaj” kontra „to-tam”. Roszak nie odwołuje się więc do etnometodologii, ale do bardziej jeszcze antysystemowej i antyobiektywistycznej koncepcji Paula Goodmana, który pisał swoje prace, odnosząc się do programu badawczego i terapeutycznego psychologii *Gestalt*, hołdującej tradycjom duchowości Wschodu, a nie psychologii behawioralnej.

Zepchnięcie kultury na drugi plan stało się możliwe nie tylko za sprawą wspomnianego już kontekstualizmu wiedzy, lecz przede wszystkim ze względu na holizm głoszony przez kontestatorskie nurty myśli społecznej. Traktują one człowieka jako organizm będący częścią natury, to znaczy będący w ciągłym „dialogu z naturą” (Roszak 1968: 187). Dialog ów sprawia, że człowiek nie broni się przed swym środowiskiem jako obcą sobie, wrogą siłą, lecz je akceptuje i docenia jako swój własny, sprzyjający mu świat. „Ja-tutaj” nie może zostać zredukowane do obiektywnego zwierciadła bezmyślnego, neutralnego obiektu. „Ja” zawsze bowiem pozostaje zaangażowane w swoje działanie, żywe, przepelnione wolą i niezdolne do wyraźnego przeprowadzenia granicy między sobą a swym otoczeniem bez popadania w neurozę. Poznając świat, wnosimy w niego zawsze częśćkę nas samych, którą postrzegamy jako coś obiektywnego, w istocie jednak nasz świat zabarwiony jest przez tkwiące w nas postawy, nastroj i pragnienia, a wola kształtuje selektywność naszej uwagi. Gdy uświadomimy sobie ów aktywny pierwiastek poznania, nie możemy uchybić innej jeszcze prawdzie – że mianowicie sami jesteśmy dziełem natury, w której możemy siebie rozpoznać. Gdy wejrzymy do wnętrza, napotkamy naturę – czy to w naszych zwierzęcych instynktach, czy to w uniesieniach twórczych, dających nam poczucie przepelnienia przez zewnętrzną siłę (Read 1973). Głosząc jedność człowieka i przyrody, kontrkultura nabiera ogólnego filozoficznego znaczenia. Nie jest tylko partykularnym ruchem określonej grupy interesu lub nośnikiem idei określonej epoki, ale wyrazem najgłębszego pragnienia człowieka, pragnienia powrotu do natury. W tym ogólnym sensie stanowi rzeczywiście sprzeciw wobec kultury w ogóle, o ile kulturę rozumiemy jako wprowadzanie linii granicznych między ludźmi jako konsumentami, członkami plemion i grup interesu, rządzącymi i rządzonymi, a także między ludźmi a ich środowiskiem poprzez jego obiektywizowanie, neutralizowanie i schematyzację. Ostatecznie wyalienowany

człowiek staje się już tylko narzędziem kultury, która zawłaszczyła nawet jego potrzeby. Niepostrzeżenie przekształca się w istotę walczącą przeciw naturze, także tej własnej.

Tak ogólna interpretacja pojęcia kontrkultury czyniłaby z niej jednak nie tylko ruch najbardziej bodaj utopijny, ale i prezentujący najbardziej nie-realistyczną koncepcję człowieka. Nie ulega wszak wątpliwości rola kodów kulturowych w aktywności samych grup kontrkulturowych, przeciwstawianie jednych wartości innym, walka o społeczne uświęcenie niedocenianych dotąd wzorców. Gdyby zapytać Goodmana czy Roszaka o źródła kontrkultury, to z pewnością wskazałoby szeroką gamę „zasobów kulturowych”, do których odwoływali się bitnicy i hippisi, zwłaszcza filozofie Wschodu. Pragnienie, by porzucić naukę, by zwrócić się ku introspekcyjnym eksperymentom z własnym umysłem, przypomina więc zdanie Lao-cy, że „ci, którzy wiedzą, milczą”, i przenosi na grunt kultury zachodniej osiągnięcia duchowe dawno istniejących już tradycji kulturowych (tamże: 233). W tym sensie kontrkulturę należałoby raczej potraktować jako przejaw mieszania się kultur w świecie powojennym i poszukiwań związanych z daleko idącą dezawuacją zachodniego sposobu myślenia i życia.

Do podobnych problemów logicznych jak antykulturalizm prowadzi *Gestaltomska* idea jedności natury. Jeśli, jak pisze Roszak (tamże: 196), natura jest wszechogarniająca, to obejmować musi zarówno zdrowie, jak i chorobę, pierwotne pragnienia, jak i kulturę, a zatem to natura wytworzyła współczesnego człowieka neurotycznego, wojnę i wyścig szczurów. Jakże jednak natura sama wytworzyć mogła coś nienaturalnego? Jeśli to, co nazywamy nienaturalnym, jest jednak w istocie naturalne, to kontrkultura okazuje się znakiem sprzeciwu człowieka wobec najgłębszych, historycznych sił natury. Aby rozwiązać ten problem, trzeba odejść od rozpatrywania problemu kontrkultury jako problemu walki między naturą a kulturą i stanąć oko w oko z samym człowiekiem, z tym, co w nim nie jest ani ślełą siłą natury, ani odziedziczonym dziedzictwem kulturowym. Są sytuacje i momenty, gdy człowiek sam podejmuje decyzje, tworzy własne kryteria oceny, odwołuje się do własnej wrażliwości, starając się kierować tymi siłami, które wymykają się jego kontroli, a nawet same próbują go zniewolić. Walka rozgrywa się w człowieku i, jak pisze Roszak, jest to walka między „naukowym sposobem patrzenia na świat” a „wrażliwością artysty”. Dlaczego sztuka jest tak ważna? Ponieważ to ona zmienia zastane sposoby postrzegania rzeczywistości i nigdy nie pozwala nam uwierzyć w prawdę wspomnianego wcześniej „czystego poznania”, oddziałując raczej na wolę i uczucia, a nie na „czyste przekonania”. Toteż końcowa część książki Roszaka poświęcona jest temu, w jaki sposób wrażliwość artystyczna mogłaby

odgrywać większą rolę w życiu społecznym. Wzorcem staje się w tym kontekście postać szamana, który docenia przyrodę, traktując ją jako żywą jedność zdolną do reagowania na nasze prośby i integrującą pokawałkowane życie współczesnego mieszkańca dużego miasta (tamże: 239–251). Szaman jest dla Roszaka tak ważny także z tego powodu, że łączy w sobie wiele pozornie niezwiązanych funkcji, w jego apoteozie pobrzmiewa więc tradycjonalistyczne pragnienie powrotu do całościowości ról. Idą z nim w parze orientacja kolektywistyczna, afektywność i komunitarystyczna etyka, innymi słowy: także inne elementy uznawane jeszcze przez Parsonsa za przejawy orientacji tradycjonalistycznej, poza jednym – uniwersalizmem moralnym. Dla kontrkultury ludzie są zasadniczo równi, każdy zasługuje na taki sam szacunek i takie same szanse w strukturze społecznej. Powoduje to, że stosunek kontrkultury do zmiennej przypisania-osiągania musi być ambiwalentny. Z jednej strony, każdy człowiek zasługuje na wolność, na decydowanie o swoim wykształceniu, pracy, życiu osobistym, ale z drugiej mierzi go, jako przedstawiciela kontrkultury, istniejąca struktura awansu, ścieżki życiowe proponowane przez dominujący porządek. W kontrkulturę wpisana jest więc sprzeczność między libertarianizmem kultu emancypacji a komunitaryzmem kultu integracji.

To, co wydawało się walką między kulturą a naturą, ogniskuje się w systemie społecznym, wymaga przekształcenia ról społecznych i struktur mobilności – odzyskania ich dla twórczej podmiotowości. Z punktu widzenia funkcjonalistycznej teorii społecznej można wszakże wykazywać pogląd odwrotny, a więc że to nie bunt osobowości przeciw kulturze wywołał napięcia w systemie społecznym, lecz że zróżnicowanie funkcjonalne tego systemu i napięcia powstałe między sektorami rodziny, edukacji i przemysłu, rolami producenta i konsumenta, obietnicami wynikającymi z rozwoju społeczno-ekonomicznego a rozczarowaniami, jakie on niechybnie musiał sprowadzić na pełną oczekiwań młodzież, wywołały reperkusje w sferze osobowości i w sferze kultury – kryzys kultury dorosłych (Eisenstadt 2003: 355–357). Ponieważ napięcia te znalazły swój wyraz na uniwersytetach, mogły szybko stać się częścią głównego nurtu polityki i doprowadzić do decharyzmatyzacji dotychczasowych centrów społecznych.

Funkcjonalistyczne wyjaśnienie powstania i sukcesu kontrkultury nie unieważnia jednak samego jądra programu sformułowanego przez Roszaka, a więc poznania i zrozumienia podmiotowości. Nawet jeśli prawdą jest fakt, że poszukiwania te zostały sprowokowane przez konflikt pokoleniowy w określonych warunkach strukturalnych, to program zachowuje swoją ważność także w innych warunkach i stawia problem, którego socjologia, jako nauka wyobcowująca, w ogóle dostrzec nie może.

Z perspektywy początku XXI w. można jednak wątpić, czy próba artystycznego przekształcania ról społecznych mogłaby spełnić nadzieje zbuntowanej młodzieży lat 60. Artystyczna wrażliwość producentów, sprzedawców, specjalistów do spraw promocji, a nawet polityków i uczonych staje się bowiem faktem. Estetyzacja współczesnego stylu życia nie prowadzi jednak w żadnym razie do zniesienia hegemonii technokracji, przeciwnie – jest jej nową, najbardziej wyrafinowaną formą (Reckwitz 2012). Współczesna gospodarka kapitalistyczna nie tylko rozpoznaje nasze potrzeby, lecz pozwala nam być artystami, skutecznie dążyć do sławy i poklasku, a przez to uruchamia nowe formy konkurencji i nowe praktyki społeczne, które mimo swojego podobieństwa do wszystkiego, co jeszcze pięćdziesiąt lat temu zdawało się być poza głównym nurtem świata industrialnego, stanowią jego jądro, czynią nas zarówno kapłanami kreatywności, jak i niewolnikami systemu gospodarczego. Przykładami są tu nie tylko skomercjalizowane festiwale hipisowskie, ewolucja punk rocka czy hip hopu, ale także kultura wysoka, która wprawdzie zmienia nasz sposób postrzegania rzeczywistości, lecz jednocześnie „służy gospodarce”.

Dlatego też, podsumowując rozważania o roli, jaką może dziś pełnić dziedzictwo kontrkultury, chciałbym podkreślić, że wrażliwość artystyczna nie może stać się tym, czego od niej niegdyś oczekiwano, to nie ona jest ostateczną podstawą podmiotowości, która pozwoli nam przeciwstawić się technokracji. Nie oznacza to jednak, że poszukiwania młodzieży lat 60. nie miały sensu. Współczesna rezygnacja ówczesnych aktywistów, ich odwrót w stronę libertarianizmu (Sulej 2014: 40) i brak konfliktu międzypokoleniowego nie powinny uśpić dążenia do stworzenia ideologii, która byłaby w stanie poradzić sobie z problemami marksizmu, nietszemanizmu i liberalizmu. Taka ideologia wymaga jednak przede wszystkim refleksji filozoficznej, która nawet jeśli podjęta będzie ponownie przez garstkę ludzi (tamże: 39), to powinna oddziaływać szeroko i być zdolna do wpływu na nasze praktyki, musi być więc ponownie głęboko kontrkulturowa. Nowa kontrkultura nie zdziała jednak więcej niż ta z lat 60., jeśli za jej praktykami będą się nadal kryły stare stereotypy (tamże: 40–41), a protesty nie będą wsparte przemyślanymi przekonaniem, dla których ludzie będą gotowi do poświęceń. Dlatego też na tronach potrzebni są nam filozofowie, nie poeci.

Bibliografia:

/// Alexander J. 2006. *The Civil Sphere*, Oxford University Press, New York.

/// Alexander J. 2010. *The Performance of Politics. Obama's Victory and the Democratic Struggle for Power*, Oxford University Press, Oxford, New York.

/// Eisenstadt N. S. 2003. *From Generation to Generation*, Transaction, New Brunswick, London.

/// Habermas J. 1968. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// Habermas J. 1975. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// Habermas J. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. I i II, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// Hochschild A. R. 2012. *The Outsourced Self. Intimate Life in Market Times*, Metropolitan Books, New York.

/// Inglehart R. 1977. *The Silent Revolution. Changing Values, Behaviours, Institutions, and Organizations across Nations*, Sage, Beverly Hills.

/// Kaczmarczyk M. 2010. *Nieposłuszeństwo obywatelskie a pojęcie prawa*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

/// Luhmann N. 1996. *Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft*, [w:] tenże, *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, s. 79–106.

/// Nietzsche F. 1991. *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, „Bis”, Warszawa.

/// Parsons T. 2010. *System społeczny*, tłum. M. Kaczmarczyk, NOMOS, Kraków.

/// Read H. 1973. *O pochodzeniu formy w sztuce*, tłum. E. Życieńska, PIW, Warszawa.

/// Reckwitz A. 2012. *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// Roszak T. 1968. *The Making of a Counter Culture. Reflections on the technocratic society and its youthful opposition*, Anchor Books, Garden City.

/// Sharp G. 1973. *The Dynamics of Nonviolent Action*, Porter Sargent, Boston.

/// Snow D., Phillip W. D. 1995. *The Chicago Approach to Collective Behavior*, [w:] *A Second Chicago School? The Development of a Postwar American Sociology*, red. Gary Alan Fine, University of Chicago Press, Chicago, London, s. 188–220.

/// Sulej K. 2014. *Zostanie po nas tylko dobra muzyka. Wywiad z Jenny Diski*, „Wysokie obcasy” 2014, nr 17.

/// Thome H. 2012. *Zmiana wartości w Europie z perspektywy empirycznych badań społecznych*, [w:] *Kulturowe wartości Europy*, red. H. Joas, R. Wiegand, tłum. M. Bucholc, M. Kaczmarczyk, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, s. 307–354.

/// Touraine A. 2000. *Can We Live Together? Equality and Difference*, Stanford University Press, Stanford.

### /// **Abstrakt**

Kontrkultura to pojęcie prowokacyjne, ponieważ oznaczając sprzeciw wobec kultury, jest zarazem jej częścią; namawiając młode pokolenie do buntu, wymaga też niezwykle dojrzałego projektu; sprzeciwiając się modernizacji, nawołuje do uniwersalizmu moralnego, będącego jej istotną cechą. Niniejszy artykuł stanowi próbę znalezienia konstytutywnych idei kontrkultury i zestawienia ich z innymi ideologiami, przy jednoczesnym wskazaniu jej przewag i słabości. Wskazuje też na znaczenie kontrkultury dla rozumienia istoty ruchów społecznych. Wątkiem, który ostatecznie okazuje się mieć centralne znaczenie, jest napięcie między artystyczną a filozoficzną interpretacją podmiotu.

Słowa kluczowe:

kontrkultura, Theodore Roszak, nietzscheanizm, modernizacja, ruchy społeczne

### /// **Abstract**

The counterculture is a provocative concept as far as it means a rejection of culture while being itself a part of culture and as far as it talks the young generation into a rebellion but requiring a mature project of society. It is also provocative in that it rejects modernization and at the same time promotes a moral universalism which is a hallmark of modernity. The

author of the paper attempts to find the constitutive ideas of the counterculture and to compare them with other ideologies, their advantages and drawbacks. Moreover, it indicates the significance of counterculture for a proper understanding of social movements. The theme which proves to be the central one in the counterculture is the tension between an artistic and philosophical interpretation of subject.

Key words:

counterculture, Theodore Roszak, nietzscheanism, modernization, social movements