

ZBAWIENIE W POSTĘPIE

MGLISTE, NIEDOPOWIEDZIANE IDEE postępu towarzyszyły człowiekowi od zawsze, a intuicyjnie za postępowe uważał to, co ułatwia, usprawnia jego życie i cały czas artykułował nadzieje na nowe ulepszenia potwierdzając je codzienną praktyką, choć nie określił samej idei albo nie zauważając wtedy takiej potrzeby, albo ograniczany ideami czasu, jak filozofowie greccy, uwięzieni w kołach czasu. Później także pojawiały się problemy z ich rozumieniem, a tłumaczenie ich żywotności choćby tezą, iż zaspokajają ludzką potrzebę znaczenia zdecydowanie nie wystarcza¹. Takie, „prymitywne” rozumienie idei postępu oznaczało dla ludzi z przeszłości wzrost ilości dóbr materialnych, zdolność samoorganizacji zbiorowości, spełnienie emocjonalne i wydaje się, że bez niej, bez tej nieokreślonej idei nie kolonizowałyby przyszłości tak szybko i skutecznie, nie byłby tak ekspansywny. Nawet łatwo godził je z ideami regresu zgodny ze swoją Janusową dualnością. Idee postępu bywały zwykle emanacjami nadziei zbiorowych, a ich rewersy strachu i odnajdujemy je w niemal każdej kulturze jako niesprzeczne ze sobą wiary w koniec z jednej strony, a z drugiej w możliwość odzyskania raj u utraconego. Wiarę w postęp, już w naszej erze, odnajdziemy choćby w ruchach millenarystycznych i herezjach kontestujących prowidencjalizm wraz z towarzyszącą mu apologią ubóstwa. A taka wiara nie była tożsama z kwestionowaniem chrześcijańskiej postaci *eschatonu*, ona tyczyła tylko tego, co ziemskie.

Poszukując ich w dalekiej przeszłości raczej bez trudu zauważymy w wielu kulturach archetyp rajski i idee upadku od wieku złotego do stanu ognia i kamienia, ale jakże często towarzyszy mu wiara w jego odzyskanie albo na mocy transcendentnych wyroków, albo za pośrednictwem zbawcy, albo bez niego. Właściwie

¹ J. Gray, *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, Kraków 2009, s. 11.

wszystkie mitologie starożytne taką wiarę artykułowały nie tworząc spójnych eschatologii. Nam samym nietrudno zauważyć, że będąc zwolennikami klasycznego degeneratywizmu jesteśmy skłonni zawierać także w progresywizm zawierający wiarę w lepszą przyszłość, a czasami godzimy je orientując się na retrogresywizm, czyli cyklizm rozwojowy obejmujący i postęp, i regres. Nawet bez godzenia ich retrogresją obie postaci wiary nie rywalizują ze sobą, one zdają się uzupełniać tworząc z pozoru antynomiczną całość. Ale, jak wspominaliśmy, traktujemy naszą dualność jak monolit, nie chcąc zauważać tego, niby naturalnego rozdzielenia.

Przeniesione z transcendencji idee stały się integralną częścią wyobrażeń zbiorowych człowieka epoki, w jakiej zanegowano klasyczny providencjalizm – stałą obecność Opatrzności w historii zaplanowanej przez boskiego ekonoma – i człowiek odrodzenia odsunął na plan drugi projekty świata i człowieka, które były tylko częścią boskiego planu tworzenia *universum*, choć ich ślady pozostały w wielu ideologiach wieków XIX i XX² i, z pozoru będąc opozycją providencjalności, są providencjalne, choć miejsce Boga zajęły inne postaci transcendencji (Rozum, Natura, siły wytwórcze w marksizmie). Providencjalizm pozostał wzorem żywym do dziś i mówiący także o wyrokach Opatrzności prezydenci Stanów zdają się to potwierdzać tymi nadużywanymi metaforami, choć chyba nie są tak providencjalne, jak się czasami sądzi. Jednak to niepełne zanegowanie i reinterpretacje providencjalizmu zrodziły także dystans wobec wizji zbawienia w transcendencji, co widać w atrofii angelo i demonologii w wiekach XVII i XVIII. Projekty raju i piekła pozostały takimi, jakimi tworzono je dla człowieka średniowiecza, oswojono się z nimi w czasie, w którym nowe wynalazki nie były już traktowane jak piekielne wymysły.

W czasie początków wielkich odkryć naukowych i rozkwitu nowożytnej idei postępu tworzono nowe raje na ziemi (mody na arkadyjskie ogrody) albo wieszczono takie zmiany, jak rewolucjoniści francuscy, z których wielu dopatrywało się w rewolucji zamiaru Boga, który chce odmienić oblicze świata³. Wielkie szkoły filozoficzne powodowały się przekonaniem, że społeczeństwa rozwijają się w przewidywalnym, rządonym przez określone prawa kierunku zastępując Boga Rozumem czy Naturą⁴. Postęp dokonywany dzięki tym siłom utożsamiano z radykalną poprawą doli milionów nędzarzy, z ruchem w czasie ku lepszym stanom i nietrudno

² C.M. Young *Portrait of an Age*, London 2002, s. 5.

³ A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, Warszawa 2005, s. 37.

⁴ I. Berlin, *Zmysł rzeczywistości*, Poznań 2002, s. 33.

zauważyć, że taka idea niosła w sobie ogromne niebezpieczeństwo dla rządzących w każdym czasie, zbyt była „rewolucyjna”. Nietrudno było zauważyć, jak czynił to pozytywista F. Harrison, że wiara w postęp na ziemi ma zastąpić oczekiwanie tego, co w niebie⁵. W oczywisty sposób takie idee były wrogie Bogu i Kościołowi, bo oto człowiek zbawiał na ziemi wyręczając Tego, który zapomniał o swoim tworze skazując go na cierpienia i nędzę.

Poczucie radykalności przemian w XVIII w., związane z rewolucją przemysłowo-techniczną w jej fazie przemysłowej, zrodziło swoistą „religię postępu” z soteriologią postępu, tak mocną, że „jakakolwiek próba podawania jej w wątpliwość była uważana za niedorzeczność czy herezję” – pisał z niejaką emfazą Ch. Dawson⁶. Dla D. Boorstina natomiast idea postępu była pierwszą nowoczesną ideologią, pierwszym „naukowym” dogmatem dziejów ludzkich⁷. Ta swoista „religia”, dla prostoty przypisywana Condorcetowi i Turgotowi jako jej twórcom, w naszym czasie została uzupełniona „ewangelią przyspieszenia” i chyba nie sposób kwestionować sugestii, że w naszym świecie myślenie o zmianie zostało zdominowane przez zmytizowane idee postępu w setkach postaci⁸. Postępu utożsamianego przede wszystkim z technicznym, bo jeśli chodzi o zauważany przez jednego z autorów wzrost empatii, stopień agresywności, to wypada zachować dużą rezerwę⁹. Podobnie wypada podchodzić do sugestii o stałym postępie moralnym ludzkości. Owszem, nie potraktowalibyśmy publicznej egzekucji jako formy zabawy, nie dobijalibyśmy rannych na polach bitewnych tłumacząc się litością, ale przyglądamy się wojnom i kataklizmom inspirowanym przez człowieka z obojętnością dorównującą obojętności naszych przodków. Postęp techniczny zaś – zauważał J. Bobryk – dokonuje się bez rozwoju i doskonalenia człowieka¹⁰ i mamy wątpliwości, czy naprawdę jest formą postępu.

Zawierzyliśmy Condorcetowi twierdzącemu, że natura nie wyznaczyła żadnego kresu ludzkim możliwościom¹¹. Idee postępu reinterpretowane przez innych „kapłanów postępu” obiecywały wszystkim spełnienie w doczesności, a ich nośnikami miały być wszystkie innowacje, wynalazki, które zadziwiały, odurzały zwykłego, żyjącego w ubóstwie, człowieka, odkrywającego, że otwierają się granice jego

⁵ J. Jedlicki, *Świat zwyrodniały. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*, Warszawa 2000, s. 147.

⁶ Ch. Dawson, *Postęp i religia*, Warszawa 1958, s. XXI.

⁷ D.J. Boorstin, *Poszukiwacze. Dzieje ludzkich poszukiwań sensu świata*, Warszawa 1998, s. 224.

⁸ P.J. Taylor, *The Way the Modern World Works*, New York 1996, s. 83.

⁹ K. Wilber, *Integralna teoria wszystkiego*, Poznań 2006, s. 41.

¹⁰ J. Bobryk, *Spadkobiercy TEUTA. Ludzie i media*, Warszawa 2001, s. 28.

¹¹ J.A. de Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957, s. 213.

małego świata i pojawia szansa na spełnienie materialne, a przypomnijmy, że przeważające części społeczeństw prognozy nowożytności żyły w biedzie bliskiej nędzy. Nie tylko człowieka mitycznego, ale i ówczesnych mocarzy myśli, którzy musieli zauważać inność czasu, zmian, przyspieszenia. Potwierdzały je rosnące ilości dóbr, coraz większe bezpieczeństwo materialne i to, co Chaunu nazywał „awansem ciała”¹², czyli odwagą zaspokajania zakazanych, sublimowanych dotąd potrzeb. Jego siła była tak ogromna, że nie kwestionowali go nawet romantycy, zwykle przeciwni technice, temu wykwitowi postępu. Nie kwestionowali także katolicycy reformatorzy poszukujący źródeł nędzy w kapitalizmie, jak ksiądz F. de Lamennais, dla którego zmiana i postęp były siłami zbawczymi, pochodzącymi od Boga¹³. Tak twierdząc, musiał kontestować nauki Kościoła, zbyt konserwatywnego, zbyt zajętego sobą.

Degeneratywne wizje zmiany były powoli wypierane z pamięci zbiorowej, ale nie wydaje się, by wielkie archetypy rajy utraconego i stopniowego upadku ludzkości straciły swe sprawcze moce, bowiem przez ową wiarę w postęp cały czas przebijały i przebijają „heretyckie” konceptualizacje tych, którzy nie zawierzyli w postęp, przede wszystkim technologiczny. Nie zaufali dogmatom „religii postępu”, które były tylko metaforami, stale konfrontowali wizje kumulatywnego postępu z rzeczywistością konstatując, że praktyka młodego kapitalizmu wyraźnie kłóci się z założeniami proponowanymi przez „kapłanów” postępu i mieli swoje racje. Swego czasu zwolennicy Condorceta utrzymywali, że postęp jest nieodmienne kumulatywny, że regres jest wręcz niemożliwy, co korygowali myśliciele XIX w. obserwujący rozwój „postępowego”, wilczego kapitalizmu niosącego niebываły pauperyzm, niszczącego z bezwzględnością stare struktury społeczne. Te wizje postępu implantowano w teorii nowoczesności tworząc wiarę w to, że rozwój produkcji przemysłowej, techniki, organizacji, stanowi gwarancję wzrostu dobrobytu materialnego wszystkich. Artykulacje takiej modernizacyjnej wiary spotykamy już w pierwszej połowie XIX w., kiedy E.A. Poe mówił, że technika została podniesiona do rangi najwyższej, a kiedy zasiadła na swoim tronie, spętała łańcuchami umysły, które ją stworzyły¹⁴.

Przez rytualizację umacniano zwycięski mit postępu umieszczając go w transcendencji jako siłę jasną, nieznaną, nowo objawioną, potężną, co było jakimś efektem odwrotu od religii z jej soteriologią na rzecz nowej. Ludzie tamtego czasu

¹² P. Chaunu, *Cywilizacja wieku Oświecenia*, Warszawa 1989, s. 283.

¹³ P.N. Stearns, *Ksiądz Lamennais*, Warszawa 1970, s. 100.

¹⁴ P. Virillo, *Bomba informacyjna*, Warszawa 2006, s. 34.

byli przekonani, że postęp opiera się na odkryciach, wynalazkach, kreatywności i projektowaniu, na czysto ludzkich dokonaniach, ale takich, za którymi kryją się te jasne siły sprawcze. Uwierzywszy w jego siły zakładano, że dokonuje się tak czy inaczej, sądzono, że i tak dokona się on przez przypadek albo dzięki kilku jednostkom mającym motywację, by iść naprzód miast poprzestawać na tym, co jest. Nowe wizje miały budzić euforię zbawienia i wyglądały tak jak słynne hasło z magazynu „Independent”: „Powrót do natury? Nigdy! Naprzód do Maszyny!”¹⁵. Technikę poczęto traktować jako czynnik dynamiczny oraz autonomiczny i teoretycy, tacy jak J. Ellul, poszukiwali tych narzędzi zbawienia w transcendencji¹⁶. Nie oglądali się nawet na prawa ekonomiczne zauroczeni trendami postępu i każdy nowy wynalazek, każda innowacja stawały się znamieniem postępu¹⁷. Duchem stulecia stał się silnik. Nie tylko duchem, ale też metaforą mocno umocowaną w wyobrażeniach zbiorowych¹⁸. Jego wydajna doskonałość stawała się inspiracją dla wszystkich poszukiwaczy doskonałości, w tym doskonałości społecznych, co widać w wielu formach inżynierii społecznej, nazwanej tak całkiem zasadnie.

Taki postęp oznaczał dla człowieka epoki atomowej zbawienie w dobrach, ale, co zauważa wielu badaczy antroposfery, zagubienie duchowe. Został zmuszony do życia w kilku światach na raz, tak szybkie stały się przemiany cywilizacji technicznej, tworzonej przez człowieka jakby obok niego. Taka akceleracja potęguje odczucie wyobcowania, zrywa stare więzi, uzależnia od sił sprawczych, których natury do końca nie rozumiemy. A zauważaliśmy już potrzebę homeostazy i to, że dążenie do równowagi psychicznej, korelowane przez pragnienie poczucia bezpieczeństwa, jest tym tropizmem każdego z nas. Nie możemy go osiągać za sprawą absolutyzowanej techniki – powiadają niektórzy. Wedle krytyków cywilizacji technicznej, przypominających nieco XIX-wiecznych luddystów, technika ze środka przekształciła się w cel sam w sobie, w autonomiczną siłę, której jednostka musi się podporządkować, by móc funkcjonować w zbiorowości. Wielu krytyków zauważało, że jako w pełni autonomiczna technika zniewala człowieka, pozbawia go możliwości wyboru, narzuca środki, jakie muszą być stosowane przy wyborze celów. Utrzymywali, że technika stawała się bytem transcendentnym i zdumiewać może przyznawanie jej takiego statusu w naszym czasie. Wygląda to tak, jakby permanentnie technicyzowany człowiek poszukiwał nowego podmiotu wiary

¹⁵ C. Purcell, *The Machine in America. A Social History of Technology*, Baltimore 1995, s. 229.

¹⁶ J. Ellul, *The Technological Society*, New York 1964, s. 128.

¹⁷ N. Postman, *Zabawić się na śmierć*, Warszawa 2002, s. 222.

¹⁸ P.N. Carroll, D.W. Noble, *The Free and Unfree*, New York 1989, s. 259.

i czynił nim własne dzieło godząc się także na technicyzację stosunków międzyludzkich z zasadą „korzystasz i płacisz” na czele¹⁹.

Ten swoisty wulgaryzm technologiczny, wynikający znowu z konieczności zdobycia pewności, może zdumiewać, ale przede wszystkim był zjawiskiem potwierdzającym naukową idolatrię ostatnich dekad wieku. Wpierw zachwycano się niepojętymi możliwościami samej nauki i techniki, a po czasie okazało się, że nie obudziliśmy się na czas z utopijnego snu i wpadliśmy w koszmar²⁰. Udanym komentarzem do takiej sytuacji są słowa Fromma: „Człowiek współczesny ma wspaniałą inteligencję, a jego rozum dysponuje potęgą technologiczną – stanowi zatem poważne zagrożenie dla samego siebie”²¹.

Dla dziesiątków autorytetów technosfera stała się ważniejsza od antroposfery. Niewielu tylko dopatrywało się źródeł zła w systemach, przede wszystkim w ideach *affluent society* i społeczeństwa masowego, a takie zauważał dawno temu Tocqueville. Podobne zagrożenia widzieli Ortega y Gasset i Ch. Reich, którzy sugerowali, że zło tkwi nie w samej, obojętnej technice, ale w tworzonych i sankcjonowanych przez człowieka strukturach władzy, postaciach nowej wiary służącej nie tylko przetrwaniu, ale i zbawieniu „pospolitego człowieka masowego”²². On potrzebował wiary w bardziej dostatnie życie, a gwarantem takiego stawała się mityzowana technika. Ona tłumaczyła nie tylko jego coraz to wyższe statusy, ale także maskowała wszystkie niepowodzenia polityków, usprawiedliwiała poczynania monopolii. Można ją było apologizować, ale i oskarżać bez obaw.

Wielki, rytualizowany przez dziesięciolecia, niedający się dyskutować mit postępu ubezwłasnowolnił nas w dwojakim sensie – powiadali jego dawni i współcześni przeciwnicy, ale oni, jak i zwolennicy, utożsamiali ten postęp z „ideologią” wzrostu gospodarczego odsuwając na plan dalszy tę pierwotną, a wiemy dobrze, że postęp gospodarczy wcale nie musi oznaczać lepszego życia wszystkich, choć stale się nam powtarza, że jest warunkiem numer jeden tego dobrego życia i wierzymy w to wbrew praktyce życiowej. To ubezwłasnowolnienie polega na tym, że po pierwsze, obfitość powszechnie dostępnych dóbr, jakie niosły postępowe zmiany, tworzy miękkie, neurotyczne, zewnątrzsterowne, zasiedziałe społeczeństwa, a po drugie, postęp techniczny niesie ze sobą nowe zagrożenia, w tym hipertrofię organizacji i specjalizacji, co przekłada się na przeciążenie systemu

¹⁹ O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, Warszawa 2001, s. 284.

²⁰ M. Equal, *Divergent Paths. How Culture and Institutions have Shaped North American Growth*, New York 1996, s. 432.

²¹ E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, Warszawa 1996, s. 268.

²² J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, Warszawa 2004, s. 20.

z jednej strony, a z drugiej prowadzi do redukowania jednostki do roli liczby. Liczby zaś nie mogą nawet marzyć o samozbawieniu. One poddają się rachmistrzom, liczącym, organizującym szeregi cyfr w dobie tej supernowoczesnej przynależności²³.

Mit postępu, rytualizowany przez pokolenia, nie był naruszany przez mityburców, a „wszelkie myślenie o zmianie zostało zdominowane przez ideę postępu”²⁴. Przyglądając się rytualizacji tego wielkiego mitu, zgadzamy się z politologiem, który utrzymywał, że „historia idei wymaga ciągłego przepisywania”²⁵. Wymaga tego dynamiczna rzeczywistość, ale jeśli przyjrzymy się przepisywaniu idei postępu, to chyba zauważymy, że od dziesiątków lat przepisujemy to samo jak sumienni kaligrafowie, zmieniając tylko kształty liter. Zwłaszcza wtedy, kiedy przyglądamy się ideom umownej lewicy, która miast kumulatywnego postępu apologizuje Nowy Początek – rewolucje, o których wiadomo, że były eksperymentami wielce kosztownymi. Rytualizując taką postać postępu faktycznie kwestionują, odrzucają go, choć mają się za niezwykle postępowych.

Rytualizując „postęp” w jego wielu odmianach nie zauważano znamion regresu będących jego konsekwencjami i awersami. Postęp Zachodu oznaczał przecież regres krajów podległych, kolonialnych i neokolonialnych. Dla S. Ramphala 2/3 ludzkości to ofiary rozwoju świata, tego naszego postępu²⁶. Tam, wśród biednych, nie odnajdziemy takiego bałwochwalstwa technologii. Korzyści z niego nie są rozdzielane równo nawet w społeczeństwach zamożnych – zauważał D. Landes i takie uwagi możemy konfrontować także z polską rzeczywistością²⁷. Nędza i wykluczenie miliardów to oczywista konsekwencja, całkiem inne jakościowo symptomy spotykamy tam, gdzie postępowi zawdzięcza się najwięcej. On także ma swoje drugie oblicze, maskowane, skrywane przez wyznawców, o czym wspominaliśmy niżej. Po trosze te problemy są skutecznie maskowane przez tych, którzy są zainteresowani utrzymaniem wiary w doskonałość tych „postępowych rozwiązań” w imię przyziemnych korzyści i mamy tu na myśli „kapłanów” globalizacji.

W wirtualnej technotopii – przekonują nas amerykańscy badacze – powstaje nowa klasa. Autokratyczna, arogancka, przekonująca do swoich statusów i racji²⁸. Jej przedstawiciele przekonują, że dziś postępowe jest oswobodzenie jednostek

²³ Ch. Handy, *Głód ducha. Poza kapitalizmem*, Wrocław 1998, s. 80.

²⁴ P.J. Taylor, *The Way the Modern World Works*, New York 1996, s. 83.

²⁵ T. Bender, *Intellectual and Cultural History*, New York 1997, s. 6.

²⁶ S. Ramphal, *Our Country, the Planet*, Washington 1992, s. 4.

²⁷ D.S. Landes, *Bogactwo i nędza narodów*, Warszawa 2007, s. 17.

²⁸ A. i M. Crocket, *Code Warriors*, [w:] *The Cyberculture Reader*, red. D. Bell, New York 2000, s. 59.

z form społeczeństwa przemysłowego; klasy, warstwy, rodziny²⁹. Twierdząc tak, przydają swojemu postępowi status bytu transcendentnego pragnąc uniemożliwić korekty w wyobrażeniach zbiorowych, z dobrym zresztą skutkiem.

Sam postęp potocznie kojarzy się z dynamiką rozwojową, ale nie zawsze z kierunkowością samych zmian, bowiem coraz częściej zauważamy z drobiną goryczy, że to właśnie postęp doprowadził nas do stanu godnego pożałowania. Choćby „postępowa” industrializacja Polski w latach 70. XX w. doprowadziła do degradacji środowiska naturalnego, stworzenia inertnego, wręcz irracjonalnego molocha przemysłowego, a prostym następstwem takiej „postępowości” są dzisiejsze problemy z poszukiwaniem dróg do społeczeństwa informacyjnego, jakie budzi wiele wątpliwości. Mając na uwadze nasze podwórko zauważamy, że z pewnością umiejętność poruszania się w przestrzeni wirtualnej może być dobra dla wielu Polaków, ale wielu potrafiących się w niej poruszać traktuje ją tylko jak egzotykę i nie wynika z tego nic produktywnego. I nie wydaje się to przesadą, jeśli zauważymy, iż kiedy traktujemy tamte procesy w taki właśnie sposób, mylimy wtedy postęp z regresem. Postępem są tylko takie procesy, które zbliżają nas do stanów lepszych od poprzednich i to bez relatywizacji. Postęp to spełnienie materialne i duchowe albo tworzenie warunków do takiego spełnienia. Przy czym nie mamy tu na uwadze tylko dobra ludzi żyjących w naszym czasie, ale także dobro przyszłych pokoleń. Jeżeli uznajemy, że jakiś proces, zmiana stanu rzeczy przesądza nawet o subiektywnej ocenie tego stanu jako gorszego, uprawnia nas to do konstatacji, że nie jest on postępowy dla nas samych, ale jeśli zbiorowe odczucie jest sprzeczne z naszym, wówczas postęp „obiektywizuje” się. W sferze mitycznej staje się postępem, choć na dobrą sprawę jest regresem.

Simplifikacje, a potem mityzacje idei często prowadzą do przypisywania na stałe jakimś procesom dodatniego wartościowania, a nawet absolutyzacji, a to często uniemożliwia nam zmianę wartości kierunkowej procesu, który może jakościowo przekształcić się w swoje przeciwieństwo. Zbyt często zachwycamy się rzekomo postępowym procesem nie chcąc zauważać, że ten staje się swoim negatywem, zbyt często zmiana reorientacji, dostrzeżenie konieczności przewartościowania, zabiera nam zbyt wiele czasu. W jakiejś mierze bywa to efektem zagubienia pierwszych celów rozwoju, fetyszyzacji samej techniki widzianej jako Wielka Matka, która zaspokaja wszystkie pragnienia³⁰. Technika – Wielka Matka Technologia stała się eschatologią z takim skutkiem, że technomania współczesnego świata pozostaje

²⁹ U. Beck, *Spółczesność ryzyka*, Warszawa 2004, s. 111.

³⁰ E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy*, Poznań 2000, s. 114.

przesiąknięta wiarą religijną – zauważał z dużą przesadą twórca niezwykle popularnego dziełka³¹. Religijną taką wiarą chyba nie jest, takie spojrzenie autora ciekawej pracy bierze się zapewne z automatycznego kojarzenia wiary z religią, ale z pewnością taka wiara jest mocna, głęboka, do czego przekonują nawet pobieżne obserwacje.

W jakiejś mierze jest to efekt zarówno fetyszyzacji techniki, jak i samej intencjonalności. Przyzwyczajenia do magicznej rytualizacji mitów prowadzą nas choćby do tworzenia fałszywej teleologii intencjonalnej wobec nowych, superno-woczesnych urządzeń i maszyn, które, miast stać się wyzwoleniem, mogą stać się koszmarem, a często stają się takim za sprawą nieprzewidywalnych skutków zastosowania jakiejś innowacji. Niekiedy mówi się przecież o tym, że nasza cywilizacja jest efektem skutków niezamierzonych, a ubocznych zmian technicznych. Być może przeceniamy siły takich mityzacji, ale zgadzamy się choćby z D. Algerem powiadającym, że „mitologia rządzi nami wszędzie i w polityce i ekonomii i stosunkach międzynarodowych”³².

Postaciami mityzacji, jakie miały dodać społecznościom aktywizmu, były zachodnie, optymistyczne projekcje kreowane przez przedstawicieli establishmentu, czasami wręcz absolutyzujące dobrodziejstwa rewolucji naukowo-technicznej. Technokratyczno-konwergencyjne, oficjalnie promowane wizje społeczeństw przybierały różne postaci, acz wszystkie zdają się oparte na zasadzie harmonii przy założeniu jedności, ku której zmierza świat: ekonomicznej, politycznej, kulturowej. Teoretycy schyłku II fali, sięgający w przyszłość, mienili je wielorako: społeczeństwem obfitości, nowym społeczeństwem przemysłowym (J.K. Galbraight), społeczeństwem aktywnym lub postmodernistycznym (A. Etzioni), poprzemysłowym społeczeństwem programowanym (A. Touraine), społeczeństwem masowej konsumpcji (W. Rostow), zabaw (E. Hoffer), czy społeczeństwem unaukowionym (H. Schelsky). Choć czasami traktowano je niemal jak samosprawdzające się prognozy, głośno dyskutowane w mediach, to ilościowo prezentowały się jak margines, a niby optymistycznie nastawieni autorzy zbyt często tworzyli projekcje opozycyjne, jakby nie do końca przekonani do takich legitymizacji systemowych.

Dziś osławiamy się z mitami wirtualnego świata, przekonywani, że on jest przyszłością. Zwłaszcza młodzi ludzie są karmieni iluzjami pełni, a takie iluzje ostatecznego spełnienia w wirtualnym świecie tworzy wielu zwolenników tego „wulgarnego” postępu. Pośród nich T. Leary, „guru” tego świata powiadający: wszystko,

³¹ E. Davis, *TechGnoza*, Poznań 2002, s. 327.

³² D.E. Alger, *The Media and the Politics*, Belmont 1996, s. 21.

co możesz pomyśleć, wyśnić może być zrealizowane w cyberprzestrzeni³³. Nie pozostając przy tym dłużej do pewnego stopnia zgadzamy się ze zwolennikami optymistycznego postrzegania Internetu. Z pewnością zaspokaja on potrzeby społeczne, pozwala na tak potrzebne kontakty bezpośrednie (prawie) z innymi, ale gróźb jest także wiele i to poważnych, jeśli przed dziesięć laty Amerykańskie Towarzystwo Psychologiczne uznało korzystanie z Internetu za uzależnienie traktowane na równi z narkomanią i alkoholizmem. Jest niebezpieczny, ale nie tylko dla uzależnionych, niebezpieczny jako pole bitew. Cyberataki Rosjan dokonane na Estonię i Gruzję w czasie konfliktu o Osetię przez Russian Business Network, pozostający na usługach FSB sparaliżowały ruchy Gruzynów i w jakiejś mierze przesądziły o tak wstydlivej jednak klęsce chlubiących się swoją odwagą i walecznością Gruzynów.

Powinniśmy pamiętać o tym, że postępowość techniczna bywa ograniczana w czasie, a nowe wynalazki bywają wartościowane dodatnio tylko przez pewien czas, potem zaś wiele z nich zdaje się obracać przeciw samemu człowiekowi, egotycznemu, myślącemu tylko o doraźnych korzyściach, zapominającemu o regulach homeostazy, dobru gatunku, o tym także, że konsekwencje błędów zwykle okazują się większe niż przypuszczano. Nadzieja na zbawienie niepostrzeżenie zamienia się w źródło wielu strachów. Wiedząc o tym wiemy także, że nikt nie zdejmie z nas brzemienia odpowiedzialności za los ludzkości i aby uniknąć katastrofy sami musimy wyznaczyć granice naszych pasji tworzenia i niszczenia – pisał A. Camus w *Człowieku zbuntowanym*. Wiara w postęp nader często sprawia, że nie chcemy nawet myśleć o szukaniu takich granic, gdyż ta wiara implikuje przekonanie o wszechmocności człowieka. Brak tej refleksji jest, być może, wynikiem zaburzenia istoty podstawowej struktury przeżywania – bycia-ku³⁴, być może naruszeniem tego, co U. Eco nazywał dążeniem do stworzenia świata zgodnego z naszymi marzeniami³⁵. Być może, gdyż w nieustannym dyskursie ze światem nie potrafimy nawet stawiać pytań na czas.

Przestaliśmy na dobre wierzyć w kumulatywny postęp – zauważał uczony ryzykując karkołomną tezę³⁶ i można by traktować ją ze zrozumieniem intencji, gdyby badacz miał na myśli techniczny. Nie przestaliśmy wierzyć w postęp jako

³³ K. Robins, *Cyberspace and the World we Live in*, [w:] *Cyber Space, Cyber Bodies, Cyber Punk*, red. M. Featherstone, R. Burrows, London 1995, s. 138.

³⁴ R. Spaeman, *Osoby. O różnicy między kimś a kimś*, Warszawa 2001, s. 53.

³⁵ U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Warszawa 1994, s. 160.

³⁶ J.B. Foster, *In Defense of History*, [w:] *In Defense of History. Marxism and Postmodern Agenda*, red. E.M. Wood, J.B. Foster, New York 1997, s. 192.

taki, a kumulatywny nie oznacza wiele dla zwykłego wyznawcy. Nasze przekonanie do idei postępu to wiara w to, że dziś jest lepsze od wczoraj, a jutro będzie lepsze od dziś³⁷. Takiej wiary nie wyzbędziemy się chyba nigdy, nawet wtedy, gdy będziemy w depresji. A wierząc, nawet głęboko, nie wyzbędziemy się także wiary w regres, bo ta nie może istnieć bez tej pierwszej, jest jej *alter ego*, a także niepojętą inspiracją do zmian świata na lepsze. Kryzysy jakby tylko poświadczają, akcentują siłę idei i bez nich postęp nie byłoby tak zauważalny, może nawet niemożliwy, jak zło nie byłoby możliwe bez idei dobra. Zajmując się myślą prospektywną zauważamy, że zdecydowana większość projekcji obejmujących trójczas jest katastroficzna i mamy tu na myśli i wizje przyszłości z przeszłości, i wielość profecji. Bezkompromisowo „postępowe” utopie są tylko marginesem takiej wizyjności. Zdecydowana większość projekcji jutra to klasyczne wizje strachu. Ale sama idea postępu, odrywana od techniki, rozumiana raczej jako wiara w lepsze jutro jest matką postaw i zachowań, jakie zwiemy optymizmem. Nie pojawia się zbyt często w nauce, ale nam musi towarzyszyć jako wykwit nadziei, a jej, jako jakościowego czynnika zmian, nie można nie zauważać.

Katastrofizmy, rozumiane jako postaci wiary w naturalne kataklizmy, zdają się być pochodną mitów tworzących degeneratywizm i w naszym mniemaniu są czymś więcej niż odbiciem partykularnych, czasowo ograniczanych kryzysów będące ich potwierdzeniami. Zmieniały się jakościowo w czasie generowane przez nowe zagrożenia i w naszej ponowoczesności mają już zdecydowanie inne postaci, choć ciągle żyjemy w cieniu wielkich katastrof i pozostaniemy w nim na długo.

Bywają okresy, w których ich natężenie rośnie i wydaje się znowu, że dziś mamy do czynienia z ich nawrotem w postaci bardziej skondensowanej, co niektórzy łączyli ze spodziewanym przesileniem czasu łączonym z końcem tysiąclecia, a co nie wydaje się wyjaśnieniem satysfakcjonującym, jeśli zważymy, że nasilenie nastrojów strachu zauważamy w okresie pełnego Odrodzenia i tam dostrzeżemy katastrofistów, takich jak Leonardo i Bruno³⁸. Nie tylko tam, gdyż każde pokolenie ma swoje strachy, swoje wizje katastrof. Być może ich nasilenie jest przymiotem „okresów przebudzenia do tożsamości”, choć jest to jeszcze jedna metafora mówiąca o nieświadomych reakcjach zbiorowości na zmianę, której istoty nie rozumieją³⁹. Można ją jednak konkretyzować dodając, że były to przejawy strachu

³⁷ L. Goodwyn, *The Populist Moment. A Short History of the Agrarian Revolt in America*, Oxford 1978, s. IX.

³⁸ F. Cuomo, *Wielkie prorocтва*, Kraków 2004, s. 228.

³⁹ W. Straus, N. Howie, *Generations. The History of America's Future*, New York 1991, s. 348.

wiązane z czasową *prosperity*, pragnienia, by ten stan zatrzymać, zakonserwować, bo przecież każde wieszczenie załamania aktywizuje, inspiruje nowe cele, które mogą stanowić zagrożenie dla zdobytych już statusów.

Zauważając stałą obecność archetypu wielkiej katastrofy zauważmy i to, że każde przesilenie budzi podskórne niepokoje, których nauka nie potrafi jeszcze rozpoznawać, jakies przeświadczenia, że coś się kończy na zawsze i czeka coś innego, nieznanego, a nieznanie budzi lęk rywalizujący z nadzieją⁴⁰. Bardziej konkretni zdają się ci autorzy, którzy łączą obecność katastrofizmów w naszym czasie z tym, co A. Toffler przed prawie trzydziestu laty nazywał „zderzeniem się fal”, Toffler, mówiący o tym, że „agonia przeszłości przyćmiewa nadzieję, jaką daje przyszłość”⁴¹, zdawał się powtarzać sugestie J. Huizingi analizującego zjawiska jakościowe towarzyszące „jesieni średniowiecza”. Obaj zauważali powstawanie nowej, otwartej sytuacji historycznej, początki wielkiej zmiany, jaką ludzie odbierają intuicyjnie, nie czekając, a diagnozy nauki, a poświadczeniami tej zmiany są dla nich budzące niepokoje przekształcenia światów symbolicznych⁴². Członkowie społeczności naszego czasu zauważają nagle, że nowy czas wyzwala ich z form społeczeństwa przemysłowego: klasy, warstwy, rodziny, że ryzyko stopniowo narasta, a jest to pokłosie refleksji dotyczących stosunku człowieka do świata, uzgodnienia się z nim. Wyznając wiarę w postęp jednostki i zbiorowości hołdują i jego opozycji, a nieumiejętność wyboru albo odnalezienia się między skrajnościami przesądza o tym, że nie są w stanie nie tyle wykorzystać, jak widział to K. Wittfogel, ale nawet rozpoznać tkwiących w teraźniejszości możliwości⁴³.

Miotając się między postępem-nadzieją a regresem-strachem ludzie czasami zapominają o poszerzaniu horyzontów zbawiania w doczesności i poprzestają na zachowywaniu tego, co mają tu i teraz zapewniając się, że to jest ta pełnia, ku której dążyli, choć pewnie spora ich część nie wierzy w to do końca. Akceptują stagnację nie przyjmując do wiadomości tego, że to właśnie rytm zmian na lepsze i gorsze jest miarą czasu człowieka⁴⁴. Do tego naturalną miarą czasu ludzkiego jest wynikająca ze struktur adaptacyjnych umiejętność przystosowywania się przejawiająca się w tym, że jesteśmy krótkotrwałymi pesymistami i długotrwałymi optymistami. Cykliczne badania placówek związanych z Klubem Rzymskim

⁴⁰ Ch Lasch, *The Culture of Narcissism*, New York 1991, s. 3.

⁴¹ A. i H. Toffler, *Budowa nowej cywilizacji. Polityka trzeciej fali*, Poznań 1996, s. 11.

⁴² J. Fitoussi, P. Rosanvalon, *Czas nowych nierówności*, Kraków 2000, s. 5.

⁴³ K. Wittfogel, *Władza totalna*, Toruń 2002, s. 513.

⁴⁴ K. Lynch, *What Time is this Place?*, Cambridge 1990, s. 65.

potwierdzają takie tendencje, a tym samym i to, że nadzieje długiego trwania są jakościowo inne od tych krótkiego.

Według Tofflera i nie tylko jego, jesteśmy świadkami zderzenia się fali industrialnej z informacyjną i ten zwrot jest już trwały, ma charakter megatrendu i dla wielu teoretyków już żyjemy w epoce informacyjnej, choć miewają poważne kłopoty z określeniem jej charakteru. Druga, industrialna fala rozwojowa, przez wieki opierana na „postępowym” rozwoju przemysłowym, przeżyła się, a wraz z nią tradycyjne instytucje społeczeństwa przemysłowego, a między nimi systemy edukacyjne oraz ustroje rządów „pseudoprzestawicielskich”, czyli demokracja. Dzisiejsze kryzysy funkcjonalne są wynikiem agonii cywilizacji drugiej fali opartej na sile rąk. Trzecia zawierzyła sile umysłów kwestionując podstawowe wzory drugiej: standaryzację, centralizację, maksymalizację, koncentrację i biurokratyzację. Wymaga nowych umiejętności, w tym elementarnej umiejętności adaptacji do nowych warunków, ale jej postępowość i „zbawczość” może być kwestionowana przez miliony obrońców drugiej fali, którzy nie są w stanie odnaleźć się w trzeciej i dla nich skomplikowane społeczeństwo zwane informacyjnych, jest tylko przekleństwem, swoistą „sumą wszystkich strachów. Te miliony nie są w stanie redukować złożoności świata do poziomu rozumienia i stąd taka podatność na sugestie z zewnątrz⁴⁵, stąd ich wiara w to, że żyjemy w czasie, w którym kończy się stary świat i trzeba zatrzymać go w sobie jak najwięcej.

Nierozpoznana przez człowieka ponowoczesność (niejako z rozpędu widziana jako postępową), swoisty wynik działania niepoprzedzonego detekcją efektów, doprowadziła do pojawienia się setek skutków ubocznych, które postrzegane są jako zagrożenia, poświadczenia nowych kryzysów sytuowanych na tle starych katastrofizmów. Szybki, niekontrolowany wzrost zjawisk doby nazywanej także „późnym kapitalizmem” zrodził specyficzne dla niego kryzysy limitujące systemy – naruszenie równowagi ekologicznej i radykalne napięcia w stosunkach międzynarodowych – zauważał J. Habermas⁴⁶ notując tylko niektóre efekty kryzysu ponowoczesności. Wiele z nich implantuje się w stare struktury, a nie jest to trudne, gdyż choćby katastrofizm osobowościowy znany jest od setek lat.

Znaczące ich natężenie można zauważyć u progu lat 70. XX w. po wojnie bliskowschodniej i kryzysie paliwowym. Wtedy to, jak utrzymywał profetyczny A. Toffler, na dobre załamała się scjentystyczna i technicystyczna arogancja.

⁴⁵ B. Reeves, *Media i ludzie*, Warszawa 2000, s. 295.

⁴⁶ J. Habermas, *Legitimated Crisis*, [w:] *Comparative Politics*, red. B.E. Brown, R.C. Macridis, Belmont 1996, s. 68.

„Ogłupiano się nawzajem – pisał – najcięższe umysły próbowały utrzymać stan jakiegoś niejasnego status quo, co musiało rozpaść się w drzazgi pod naporem przyspieszenia”⁴⁷. Wtedy to odczuto, że zbieramy owoce nieczynienia niczego dla przyszłości, wtedy zdawać się mogło, że wieszczenia katastrof mogą stać się bodźcem do zdecydowanych działań prewencyjnych. Ale tak się tylko zdawało. Po przezwyciężeniu kryzysu wszystko znów wróciło w stare tory. Katastrofizmy jednak pozostały w wyobrazeniach zbiorowych czekając jakby na swój czas.

Katastrofizmy, utożsamiane czasami z bardzo nieostrym pojęciem pesymizmu zbiorowego, uwypuklają destrukcyjne efekty działania człowieka, on to przecież tworzy nowe źródła zagrożenie w imię spełnienia, on przesądza o tym, że ich ilość rośnie w postępie geometrycznym. Niektóre z nich są mutacjami mitycznego przeświadczenia, że to sam człowiek przesądzi o swoim końcu i takim jest katastrofizm nuklearny – wykwit wielkiego mitu wojny jako remedium na problemy świata. Gdzie indziej poświęcaliśmy mu więcej miejsca, tu zauważmy tylko, że paraliżujące w latach 50. XX w. strachy zostały wyparte, oswojone w imię spokoju, radości z życia pełnego dóbr materialnych. Żyjąc w strachu ludzie „korzystali z chwili”, bo pragnienie życia w beztrosce okazywało się silniejsze od strachu. I teraz nie boimy się nowych wojen, a ich kształty rysują się wyraźniej, choć są jeszcze mgliste, poza mityzowaną wojną z terroryzmem.

Podobnie oswojono katastrofizm populacyjny, przeżywający apogea za sprawą T. Malthusa i zauważyć można, że tak oswojone strachy nie są postrzegane jako źródła kryzysów przez społeczności, choć są nimi dla decydentów. Doceniono ich wagę, kiedy powróciły w Raportach dla Klubu Rzymskiego i kiedy pojawiły się szacunki ich autorów. Wedle niektórych z nich ludzkość osiągnęła miliard około 1850 r., w 1950 r. było nas 2,5 miliarda a w roku 1997 5,9 miliarda. Oznaczało to, że w ciągu zaledwie 47 lat ludność globu zwiększyła się o 132%. W 2050 r. (wg szacunków World Population Prospect) ma wynieść około 10 miliardów. Swego czasu głośne były ekstrapolacje brytyjskiego fizyka J. Fremlina, które zaprezentował w 1964 r., gdy ludzkość przyrastała w tempie 1,9% rocznie. Według niego, przy takim tempie wzrostu ludność globu będzie liczyła 260 miliardów za 400 lat, a za następnych 370 lat wzrośnie do 3 bilionów⁴⁸.

Jeszcze w latach 70. XX w. problemy i potencjalne zagrożenia z tym związane budziły obawy zbiorowości, dziś zaś trudno zauważyć ślady tego katastrofizmu w dysputach naukowych czy publicystyce, choć chyba trzeba znowu zacząć go

⁴⁷ A. Toffler, *Szok przyszłości*, Warszawa 1974, s. 276.

⁴⁸ A. Berry, *Następne 500 lat*, Warszawa 1997, s. 214.

rytualizować. Problemy wojen głodowych zaszokowały opinię światową u końca lat 90. XX w., okazały się zagrożeniami mogącymi owocować konfliktami o charakterze asymetrycznym, jakich nie będzie w stanie rozwiązać nikt, bo wiara we wspólnotę międzynarodową jest zawodna. Prostą i głośną dziś konsekwencją nierównowagi demograficznej jest niepowstrzymany napływ imigrantów, który już zmusił Stany Zjednoczone do przyznania sobie statusu oblężonej twierdzy, a Europę może zmusić w najbliższym czasie. Oni będą atakować nawet twierdze w poszukiwaniu swoich wyobrażeń o raju, choć najczęściej spotykają ich upokorzenia, gwałty rodzące nienawiść do kraju przyjmującego. Polityki multikulturalizmu, bardzo wysublimowane, uzgadnianie z formami demokracji zawodzą i zawodzić będą, bo przybysze nie chcą się asymilować, jak ci w Stanach. Oni chcą się samozbawiać traktując ziemię obietnicy jak swoją, a ludzi zamieszkujących ją od wieków za obcych.

Mieszane odczucia budzą społeczne reakcje na katastrofizm ekologiczny, bo z jednej strony widzimy niby szczerze manifestacje społeczności w obronie środowiska, a z drugiej oburzenie wtedy, kiedy nie chce się radykalnie ingerować w to środowisko dla doraźnych korzyści mieszkańców. Wygoda czy namiastki bezpieczeństwa są zdecydowanie ważniejsze od tych dóbr, jakich nie da się odtworzyć. Nasz stosunek do przyrody jest poświadczeniem braku myślenia perspektywnego, dbania o dobro nasze, nie następnych i to cechuje nie tylko zwykłych obywateli, ale elity, które nie myślą o tym, by stworzyć spójną doktrynę ochrony zasobów naturalnych⁴⁹.

Ten katastrofizm, będący częścią archetypu raju utraconego, jest przyjmowany z zadziwiającą obojętnością i zagrożenia są zbywane z łatwością, zwłaszcza wtedy, kiedy nie dotyczą nas bezpośrednio. Ludzkie doświadczenie przeszłości rodzi fatalistyczne przekonanie, że tak było „od zawsze” i od zawsze człowiek radził sobie z tymi problemami, jakie niesie czas, a jeśli radził, to poradzi sobie i tym razem. One są jakby częścią doświadczeń gatunkowych i zakodowane w nas, postprowidencjalny fatalizm połączony z wiarą w transcendentną mądrość natury rodzi przeświadczenia, które sprawiają, że jest tak nieczuły na argumenty „zielonych” lub environmentalistów⁵⁰. Nie bez znaczenia pozostają tu przesłania religijne o ziemi poddanej człowiekowi, mającej mu służyć.

Wyzwanie stało się ciałem dla całej ludzkości po ogłoszeniu raportu U'Thanta, z którego wyrosła Światowa Karta Przyrody, swego rodzaju ekologiczny katechizm,

⁴⁹ K. Lynch, *What Time is this Place?...*, s. 29.

⁵⁰ A. Rand, *Powrót człowieka pierwotnego*, Poznań 2003, s. 9.

który przez lata pozostawał martwą literą. Już wtedy nie sposób było kwestionować zasadności jego powstania ani sugestii, by użytkować zasoby biologiczne tak, by nie przekraczało to ich zdolności reprodukcyjnych albo użytkowanie gleb przy dbaniu o ich długoterminową użytkowość. Szlachetne apele pozostawały tylko zapisami aż po czas, w którym zaczęto odkrywać, że zanieczyszczenie środowiska stało się prawdziwą barierą wzrostu i przekłada się na poziomy życia. Uprzednio nie poruszały nawet wtedy, kiedy dowodzone jak szkodliwe dla zdrowia są niektóre zagrożenia. Wtedy też sprawdzało się powiedzenie mówiące, że w szczęściu i nieszczęściu jesteśmy samotni, a nadto, że zawsze mamy nadzieje na to, że takie nieszczęście dotknie kogoś innego. Zaliczano je w szereg wypadków losowych, ale teraz, kiedy okazało się, że niszczenie odbija się na wszystkich bez wyjątku, poczęto ponownie zastanawiać się nad wzajemnymi więziami człowieka i środowiska. Jakieś role odegrali naukowcy dowodzący, że człowiek jest istotą biofilną, ustawicznie związaną wieloma nićmi z przyrodą żywą i dzięki E. Wilsonowi, E. Morinowi, J. Monod, V. Pottersowi bioetyka zaczęła stawać się własnością milionów. Pojawiła się zbawcza idea dla całej zielonej planety.

Ten katastrofizm od czasu raportu U'Thanta i *Ekospazmu* A. Tofflera zmieniał się jakościowo. Od pierwszych ostrzeżeń, jakie przyniosły wymierne efekty, znowu doszliśmy do bariery oswojenia strachu, czego symptomem są dyskutowane często problemy związane z implementacją porozumień z Kioto zakładających daleko idącą, ale wciąż niewystarczającą redukcję emisji gazów wywołujących efekt cieplarniany. W imię idei zbawienia całej planety warto przypomnieć, że 1997 r. został ogłoszony jako najcieplejszy w dziejach Ziemi i wtedy pojawiły się przerażające ekstrapolacje trendów, które mogły działać na wyobraźnię. Suponowano, że jeśli nie uda się zahamować poziomu emisji, to 2030 r. będzie tym, w którym runie bariera bezpieczeństwa i w latach następnych ogromne połacie lądów znikną pod wodami mórz i oceanów na skutek topnienia lodów Arktyki i Antarktyki. Ale takie przestrogi nie działają tak skutecznie, jak efekty anomalii pogodowych na ekranach telewizorów. One są w stanie wywoływać traumy i budzić „sumienie ekologiczne”, choć ich ozdrowieńczych ról przeceniać nie można.

Nietrudno zauważyć, że w obronie swoich ekosystemów część obciążeń świat nazywany rozwiniętym spycha na barki krajów najbiedniejszych, choć wiadomo, że ekosystem globalny nie jest w stanie przeciwstawić się inwazji odpadów i nowych produktów, zwłaszcza chemicznych⁵¹. Takim sposobem przekonujemy do swego karygodnego prezentyzmu, uwalniamy się na jakiś czas od problemów, ale jest to

⁵¹ A. Peccei, *Przyszłość jest w naszych rękach*, Warszawa 1987, s. 26.

ledwie odsuwanie ich w czasie, gdyż konsekwencją tworzenia nowego środowiska są także nowe choroby i mutacje starych⁵², a nie wiemy czy choćby ptasia grypa taką konsekwencją nie jest. Politycy i ekonomiści zapewniają nas, że tego rodzaju przykłady destrukcji są jedynie przejściowymi niedogodnościami w drodze do nieograniczonego dobrobytu, ale nie dodają, że konsekwencje niektórych procesów są już nie do odwrócenia.

Reakcje państw na zagrożenia cechują sprzeczności będące pokłosiem procesów globalizacyjnych. Racjonalność partykularna konfrontuje się z racjonalnością globalną ze szkodą dla biosfery i nas wszystkich. Ogromnie trudno osiągnąć konsensus w sprawach niewątpliwego i zagrożonego dobra wspólnego. Szczyty Ziemi, konwencje klimatyczne owocują ustaleniami, których nie można wyegzekwować, o czym przekonują zachowania Amerykanów, którzy nie mieli i nie mają zamiaru przestrzegać postanowień z Kioto. I wydaje się, że politycy postępowali tak rozumiejąc istotę wiary przeciętnego człowieka nastawionego na zbawienie w doczesności. Amerykanie zdali się zapomnieć o wspomnianym obowiązku zostawiania następcom bezpieczniejszego świata. Swoje role w kreowaniu takich postaw grają różnego rodzaju wyjaśnienia, które można reinterpretować na wiele sposobów, jak choćby przy pomocy modnej swego czasu koncepcji społeczeństwa ryzyka. Teoretyk powiada, że „ryzyko generuje nowy typ społeczeństwa, w którym solidarność jest oparta na poczuciu niepewności”⁵³, ale takim wyjaśnieniom przeczą obserwacje zachowań społecznych, gdyż biorąc je pod uwagę nietrudno zauważyć, że ryzyko jest jednak dysjunktywne, atomizuje społeczność rozumiejącą walkę o byt w mityzowanym, darwinowskim sensie.

Niewiele mówi się o poważnych barierach w usuwaniu zagrożeń ekologicznych. Swego czasu autorzy Raportów dla Klubu Rzymskiego ostrzegali, że sumy mogące stworzyć formy detekcji i usuwania takich zagrożeń mogą sięgać 0,2% dochodów narodowych krajów rozwiniętych, a dziś mówi się, że mogą sięgać 1,5% dla niektórych krajów i ilość środków potrzebnych do zneutralizowania najpoważniejszych zagrożeń będzie rosła aż do poziomów niemożności uporania się z nimi – przestrzegali aktywiści Greenpeace. Zresztą, wiele krajów nie stać już nawet na próby zapobiegania, z jednej strony za sprawą braku środków, a z drugiej na presję korporacji międzynarodowych, zupełnie niedbających o ochronę środowiska. Nie tylko korporacje, ale wiele państw chcących osiągnąć takie poziomy samobzawienia i tu przywołały Chiny i Indie.

⁵² E.P. Eckholm, *Człowiek i środowisko*, Warszawa 1987, s. 39.

⁵³ B.S. Turner, *Mc Citizens*, [w:] *Resisting McDonaldization*, red. B. Smart, London 1999, s. 86.

Z pewnością stać nas na ekstensywne formy zapobiegania zagrożeniom w imię spełnienia w doczesności. Konsekwencje zanieczyszczeń dla środowiska są oczywiste, spada długość życia, wzrasta śmiertelność niemowląt, zachorowalność na choroby krążenia i nowotworowe. Takimi formami, które choć nieco mogą pomóc nam zdrowiej żyć są te mieszczące się w edukacji ekologicznej. Co prawda, nasze myślenie staje się coraz bardziej holistyczne, naturalistyczne, ale te zmiany są zbyt powolne wobec szybkości procesów degradacji środowiska. Wciąż zbyt wiele w nas pozostałości oświeceniowych idei postępu tożsamego z „ujarzmianiem” dzikiej przyrody dla dobra ludzkości, zbyt wiele ciasnego egoizmu.

Zamiast nad zagrożeniami dla wszystkich syty, zmęczony sobą biały świat woli deliberować nad swoim katastrofizmem osobowościowym i wypływającymi z niego kryzysami jednostek i zbiorowości. W dyskursie o statusie współczesnego człowieka mówi się o tym, że poszukiwanie tożsamości skierował poza siebie, że zabija siebie i zbiorowość przez akceptację kultury narcyzmu, hołdowanie prymatowi rozumu instrumentalnego, makdonaldyzacji w kontaktach interpersonalnych. Uczni amerykańscy bezustannie mówią o kryzysie moralności protestanckiej, zagubieniu jednostki w społeczeństwie ryzyka. To, o czym jeszcze będziemy wspominać dalej, zdaje się być eksponowaniem problemów drugiego i trzeciego planu, a do tego czasami problemów sztucznie tworzonych, bo ilość odnajdywania sposobów przywracania homeostazy przez jednostki jest ogromna, choć nie da się ukryć, że rozsądnie pomyślana ekologia człowieka byłaby przydatna właśnie w naszym czasie w tle innego myślenia o środowisku zewnętrznym. Nietrudno zauważyć, że środowiska nas socjalizujące nie uczą jak żyć, jak się spełniać poza dobrami czysto materialnymi. One wszystkie uczą nas tylko tego jak się najlepiej przystosować, by odnosić jak największe korzyści, właśnie materialne. Przechodzimy całkiem dobre szkoły mimikry i myślimy przede wszystkim o formach człowieka, nie treściach.

Przywołanie powyższych katastrofizmów nie może napawać optymizmem, rodzi coś przeciwnego. I tu pojawia się proste pytanie dlaczego optymizm i pesymizm pojawiają się w literaturze nie jak określone metafory, ale nic nieznaczące ozdobniki i niekiedy czytamy, że taki czy ów polityk był nadmiernym optymistą i miało to oplakane konsekwencje albo, że pesymizm innego przełożył się na to czy na to. Optymizm i pesymizm, jednostkowy czy zbiorowy są koagulatami emocji, ulotnymi, zmiennymi i niekiedy starczy nawet mało znaczące wydarzenie, by zastąpić jedno drugim. O ile łatwo wiązać je ze strachem, nadzieją, o tyle zdecydowanie trudniej zdefiniować choćby dla własnych potrzeb. Nawet nie próbując kategoryzacji chcemy w tym miejscu tylko przekonywać do optymizmu zaczynając od

A. Tofflera, który mówił, że żaden pesymista nie odkrył sekretu gwiazd ani nie odkrył nieznanego świata czy nie stworzył nieba dla ludzkiego ducha⁵⁴.

Jeszcze w latach 60. XX w. D. Gabor pytał o to, czy stać na pesymizm i odpowiadał, że nie, że koszty jednostkowe i społeczne braku odwagi wobec jutra są zbyt wysokie⁵⁵. Pesymizm jednostkowy, oznaczający przecież brak wiary w spełnienie, charakteryzuje się nieufnością do przyszłości skojarzoną zwykle z nieufnością do ludzi. Pesymista zwykle oczekuje najgorszego nawet ze strony bliskich i bywa, że właśnie im przypisuje najgorsze cechy, egotyczne motywacje, chęć wykorzystywania innych i prawdziwą tragedią jest sąsiedztwo dwóch takich osobowości. Dla pesymisty społeczeństwo to zbiorowość wroga, i, wedle jego przekonania, chcąc go wykorzystywać na wszelkie sposoby. Negując jej istotę maluje ją zwykle w czarnych kolorach wszędzie poszukując wrogów, hołdując prymitywnym teoriom spisku i spiskowym. Wobec możliwości tkwiących we jutrze pesymista jest zwykle nieufny szukając najpierw przeszkód, trudności, minimalizując cel, niewart, jego zdaniem zachodu. Pesymista indywidualny cechuje się tendencją do zarażania pesymizmem, negatywizmem i pasywyzmem innych i często jedna osoba potrafi nim zainfekować setki.

Kreatywnego, zbawczego i prawdziwego optymizmu można się uczyć, jego drobin możemy nabierać wraz z przekonaniem, że musimy zacząć częściej sięgać po „jutro”, by móc lepiej zrozumieć „dziś” i odnajdywać w nim inspiracje do działań, bo takich wystarczających wyjaśnień nie znajdziemy w „wczoraj”. Pytając jak najczęściej o to, co będzie, co być może, osuwamy się z koniecznościami coraz częstsze stawiania przed sobą alternatyw i dokonywania wyborów. Jak powiadał ongiś G. Picht, życie dokonuje się jako ciągle wybieganie w przyszłość i jesteśmy zmuszeni do orientowania się w niej zwodzeni fałszywymi wyobrażeniami o niej, a ile razy myślimy o niej błędnie, tyle razy musimy za to pokutować⁵⁶. A ta nasza pokuta to symptomy wspomnianej schizochronii.

⁵⁴ A. i H. Toffler, *Revolutionary Health. How it will be Created and how it will Change our Lives*, New York 2006, s. 380.

⁵⁵ D. Gabor, *Inventing the Future*, New York 1964, s. 204.

⁵⁶ G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981, s. 45.

Salvation in Progress

IN THIS ARTICLE we will consider the usefulness of making questions about the myth of progress, part of human life from biblical times. As we see the possessions of common set of ideas, rituals and symbols can supply an overarching sense of unity even in a society riddled with conflicts. We are convinced that the search for salvation in progress is an obviously component of the quest. For many people in this essentially individualistic culture, it is preoccupation that virtually eclipses the ideas of future with social justice, equality. Every dream about justice world also takes a political and social forms.

We are dualistic and our dualism provided the basis for an uneasy accommodation between faith and knowledge. Faith means progress, knowledge retrogression. Man is homo religious, he wants to believe as much, as he needs to breathe, he needs faith for living. That's why he believe in old myth of progress. The idea of cumulative progress was born long time ago, together with the man, who believed in salvation on earth and is the part of man's life. It grows from hopes and fears and as we can to observe it's changing in time, and always be a part of man's life.