

*Tomasz Maślanka*

Uniwersytet Warszawski

## Kontrkultura jako zmiana paradygmatu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

to odejście od paradygmatu industrialnego w kierunku komunikacyjnego (praca *vs* interakcja u Habermasa) (Habermas 1995). Warto dodać, że konsekwencją jest bardziej dynamiczny obraz świata, akcentujący procesualną naturę rzeczywistości, co również znajduje odbicie w teorii socjologicznej, np. w teorii strukturacji Anthony'ego Giddensa, teorii figuracji Norberta Eliasa czy koncepcji morfogenezy Margaret Archer (Giddens 2003, 2009; Elias 2010; Archer 1996).

Potoczne i zdroworoządkowe doświadczenie rzeczywistości społecznej w codziennych działaniach aktorów społecznych w żadnej mierze nie narusza materialistycznego obrazu świata i pozostaje w zgodzie z paradygmatem kartezjańsko-newtonowskim (Schütz 1984; Maślanka 2012). Na płaszczyźnie socjologicznej możemy ująć go w kategoriach instrumentalnych działań racjonalnych w horyzoncie odczarowanego świata (Weber 2002). Fenomen kontrkultury potwierdza jednak, jak się zdaje, tezę Jeffreya Alexandra, że współczesne społeczeństwa nie zostały w pełni odczarowane, tzn. nie utraciły mitologicznych i rytualnych właściwości, czy – mówiąc bardziej dosadnie – nigdy nie stały się w pełni nowoczesne czy ponowoczesne, jak chcą niektórzy (Alexander 2010). Fenomen kontrkultury można by zatem pośrednio ująć jako zanegowanie przekonania Habermasa o postępującej racjonalizacji sfery publicznej i życia społecznego oraz wyzwalenie tkwiącego w działaniach komunikacyjnych potencjału racjonalności (Habermas 1995; Maślanka 2011). Stary paradygmat byłby z socjologicznego punktu widzenia uprzywilejowaniem strategicznych oraz instrumentalnych działań społecznych, natomiast nowy kładłby większy nacisk na komponenty symboliczno-kulturowe, takie jak mity, wierzenia, rytuały, ale także doświadczenia transpersonalne, stanowiące istotną część życia pokolenia kontrkultury. Mówiąc bardziej socjologicznie, Alexander kwestionuje zasadność diagnoz liberalnej, normatywnej filozofii politycznej, w wydaniu Rawlsa czy Habermasa, sugerując jej utopijność czy nawet pewną europejską prowincjonalność. Podkreśla również kulturowo-symboliczny wymiar ważnych przemian społecznych, a takową była niewątpliwe kontestacja końca lat 60.

Przedstawiając kontrkulturę w kategoriach zmiany paradygmatu, chciałem przede wszystkim zwrócić uwagę na kulturowy, a nie tylko polityczny wymiar współczesnych przemian społecznych. Zaryzykowałbym nawet stwierdzenie, że kontrkultura od początku nie była specjalnie zainteresowana kwestiami sprawiedliwości społecznej w znaczeniu normatywnej filozofii politycznej. Wyczulenie na kwestie sprawiedliwości społecznej ustąpiło miejsca narcystycznym poszukiwaniom samorealizacji i zainteresowaniem własnym duchowym rozwojem. Charakterystyczna jest zatem redukcja wymiaru polityczno-moralnego, czyli przestrzeni relacji interpersonalnych, do obszaru