

Rehabilitacja ducha

–Ale z ciebie skurwysyn.

– Nie, japo prostu potrzebuję pieniędzy.

(Krzysztof Kieślowski, *Trzykolory: Biały*)

1.

Wyglądający na podtatusiałego hippisa prezenter radiowy nakazuje dzwoniącej do studia kobiecie usiąść okrakiem na kolumnie głośnikowej i przekręcić do oporu gałkę wzmacniacza. Sam wydaje do mikrofonu niskie i przeciągłe pomruki, przypominające barwą rozwibrowane brzmienie aborygeńskiego *didgeridoo*. Na planie tego niepokojącego muzycznego podkładu radiosłuchacze słyszą coraz głośniejsze i coraz bardziej spazmatyczne jęki kobiety: doprowadzające w finale sceny i ku uciesze ekipy w radiowym studio do **całkiem** niemetaforycznego klimaksu.

Tak przedstawia się najbardziej zapadający w pamięć wyjątek z filmu „Części intymne” – obrazu opartego na biografii słynnego amerykańskiego prezentera radiowego Howarda Sterna. Bardzo pouczający jest dalszy ciąg tego spontanicznego happeningu. Postępująca zgroza konserwatywnych szefów rozgłośni (to lata 80. XX wieku) jest wprost proporcjonalna do rosnących notowań programu Sterna i zwiększającej się ceny spotów reklamowych podczas trwania jego audycji.

A więc element pozornie dysfunkcyjny dla systemu (Stern dla kierującej się logiką maksymalizacji zysków firmy), powodujący jego rozchwianie (reakcje przełożonych; napiętnowanie ze strony politycznie poprawnych), dostarcza systemowi gwałtownego zastrzyku energii i doprowadza w efekcie do zgodnego z jego pierwotnym celem (zysk!) rozkwitu.

Na podobnie paradoksalny rezultat liczy zresztą po cichu autor niniejszego eseju, przytaczając już na początku i w majestacie naukowości powyższy, frywolny i niewątpliwie niestosowny przykład.

2.

Ryszard Kapuściński opisuje w „Hebanie” swoją podróż na największy w Afryce targ w nigeryjskiej Onitshy. Jest to więc zupełnie inny kontekst sytuacyjny – niemal dokładne przeciwieństwo sztucznego, rojącego się od absurdów i fantomów świata amerykańskiego showbiznesu. A jednak wyprawa polskiego „tłumacza kultur”, jak sam siebie określa Kapuściński, przynosi opis procesu analogicznego do tego, który został „wyzwolony” przez nawiedzonego, radiowego szarlatana Sterna.

Parę kilometrów przed Onitshą samochód Kapuścińskiego został unieruchomiony w długim korku. Prowadząca dalej szosa miała tylko jedno pasmo, a pojazdy stały jeden za drugim w ścisłym, że skutecznie uniemożliwiał on jakikolwiek manewr. Przyczyną tego nieoczekiwanego przestoju, o czym przekonał się Kapuściński w czasie krótkiego rekonesansu, była okazała dziura w asfalcie.

Pokonywanie przeszkody wymagało cierpliwości i umiejętności godnych uczestników rajdów „Camel Trophy” (przywiązywane do podwozia liny, deski podkładane pod koła, zanurzenie po kolana w błotnym szlamie). Jednak nie to w całej historii wydaje się najciekawsze. Pisze Kapuściński: „Od razu rzuciło się w oczy, że okolica dziury stała się centrum miejscowego życia, że przyciągała ludzi, ciekawiła, pobudzała ich do inicjatywy i działań. W miejscu, które jest zwykle sennym, martwym przedmiejskim zaułkiem z drzemiącymi na ulicach bezrobotnymi, za stadami bezpańskich, malarycznych psów, nagle, spontanicznie, dzięki owej nieszczęsnej dziurze powstała dynamiczna, pełna ruchu i gwaru dzielnica. Dziura dała pracę bezrobotnym, którzy utworzyli ekipy ratowników i zarabiali, wyciągając z dołu samochody. Przysporzyła konsumentów kobietom – właścicielkom przenośnych ludowych garkuchni. Dzięki istnieniu dziury hamującej ruch i blokującej ulicę, w pustych dotąd okolicznych sklepikach pojawili się mimowolni klienci – pasażerowie i kierowcy oczekujących na przejazd samochodów. Znaleźli nabywców dla swoich towarów uliczni handlarze papierosów i napojów chłodzących”¹.

Zatem po raz kolejny coś jawnie niepożądanego przyniosło – paradoksalnie – efekt korzystny. Skuteczność lokalnego systemu (otoczenie pechowego miejsca) została zwiększona. Wprawdzie zarówno w przypadku ułańskiej fantazji Sterna, jak i przepastnego drogowego ubytku w Onitshy przyrost „mocy systemu” dotyczył wyłącznie sfery ekonomii – rzetelnie napędzona została koniunktura – ale obecnie nawet dziecko wie już nie tylko, że do trzech razy sztuka, ale w równym stopniu ma uwewnętrznione przekonanie, że gdy nie wiadomo, o co chodzi, zapewne musi chodzić o pieniądze.

3.

Adekwatną perspektywę teoretyczną do analizy obu tych przypadków, jak i do oglądu współczesności w ogóle, oferuje socjologia zmarłego niedawno (w 1998 roku) niemieckiego uczonego Niklasa Luhmanna. Mówiąc w wielkim uproszczeniu (kluczowe i charakterystyczne dla Luhmanna terminy zostaną wydzielone kursywą): społeczeństwo jest składającą się z wielu wyspecjalizowanych funkcjonalnie systemów totalnością. Każdy z tych systemów jest systemem *autopoietycznym* (pochodzący z języka greckiego termin oznaczający tworzenie i reprodukcję samego siebie) i każdy z nich zanurzony jest w charakteryzującym się *kompleksowością* otoczeniu. Kompleksowość ta polega na istnieniu większego zakresu możliwości niż da się w danej chwili zaktualizować. Albo inaczej: w pewnym momencie systemowej samoreprodukcji powstaje takie nagromadzenie ele-

mentów, że każdy z każdym nie może już dłużej pozostawać w przejrzystej informacyjnej łączności. Prowadzi to do pojawienia się *kontyngencji* (przypadkowości dokonywanych wyborów) i wytwarza konieczność korygującego działania *komunikacji*. Polega ono na redukcji złożoności otoczenia (odbywającą się przez wydzielenie „skupiska” przewidywalnych i tożsamyh rodzajowo aktów komunikacji) i równoznaczne jest z ustanowieniem *systemu*. Tak więc system wyodrębnia się z otoczenia przez wybór tego, co dla niego znaczące – w uproszczeniu można powiedzieć, że ustala i odtwarza on swoje granice dzięki temu, iż wybiera ciągle w podobny sposób (jeśli nawet nie wybiera ciągle tego samego). Bez takiej przewidywalnej łączności pomiędzy wszystkimi elementami systemu traci on spójność i zaczyna się rozmywać. Prawidłowość ta działa również w drugą stronę: tylko przywrócenie jednoznaczności wewnętrznej komunikacji pozwala na ponowną stabilizację systemu i umożliwia wyraźną jego konstytucję na tle magmy otoczenia².

4.

Centralnym pojęciem w luhmannowskiej teorii jest zatem komunikacja. To ona jest warunkiem istnienia i samoreprodukcji systemów. Nacisk, jaki niemiecki socjolog kładzie na ten aspekt swojej teorii, doprowadzony jest do konsekwentnej skrajności: społeczeństwo według niego składa się z komunikacji, a nie z ludzi. Ludzie stanowią wyłącznie jego otoczenie. Relacjonując poglądy Luhmanna, cytowany już wcześniej Vandenberghe, pisze na ten temat jednoznacznie: „Społeczeństwo jest zbudowane z komunikacji i tylko komunikacji. Słonie, ryby, chipsy czy samochody nie należą do społeczeństwa. Co nie jest komunikacją, nie należy do społeczeństwa, ale do jego otoczenia”³

W tym momencie bezwzględnie trzeźwo myśląca jednostka parskuje: „Idiota!” i pójdzie oglądać telewizję, a bardziej metafizycznie obyty obywatel westchnie: „Po prostu Hegel” – i ze złamanym sercem przerwie lekturę. Społeczeństwo bez ludzi? Absurd.

Oczywiście. Bez ludzi nie byłoby ani społeczeństwa, ani teorii Luhmanna, ani nawet jego samego. Do myślenia powinien jednak dać sam fakt, że da się w wewnętrznie spójny, logiczny sposób opisać społeczeństwo, abstrahując od składających się na nie osób. Gra niewidocznych sił, zazębianie się i ścieranie ukrytych mechanizmów, wzajemne zależności modeli i umysłowych konstrukcji – na życie można spojrzeć także z takiego punktu widzenia, a właśnie propozycją takiej „niekonwencjonalnej, niestandardowej” perspektywy oglądu rzeczywistości jest w swej istocie socjologiczna teoria.

Luhmann proponuje spojrzeć na świat oczami technokraty: społeczeństwo jest systemem, który przystosowuje dążenia ludzi do swoich własnych celów; nie może go kontrolować ani pojedynczy człowiek, ani grupa ludzi. Pisze on: „[...] w favelach [latynoskie slumsy – przyp. B. K. nie ma nikogo do wykorzystania, nie ma też, na wyższych poziomach społeczeństwa, aktorów czy dominujących grup, które mogłyby wykorzystać swoją władzę do nękania tych ludzi”⁴. Tak więc nie ma

mowy o absurdalnej próbie zanegowania realności slumsów. Tyle że nikt, oprócz bezosobowych procesów życia społecznego, które nie „dążą” do niczego poza reprodukcji ogołoconych z ludzi systemów społecznych, nie jest odpowiedzialny za ich istnienie. I to właśnie ukazuje albo raczej „wywołuje” (jak przy wydobywaniu obrazu zawartego – i początkowo ukrytego – na fotograficznej kliszy) w swojej superabstrakcyjnej teorii Luhmann. A więc nie jest to osiągnięcie błahe.

5.

W obu przytoczonych na wstępie historyjkach fabularny chwyt polegał na tym, że im było gorzej, tym było później lepiej. Zatem: nie dość, że paradoksalna spirala, to nadodatek spirala rozkręcająca się samoczynnie i z coraz większą prędkością, nie dość, że *perpetuum mobile* – maszyna podtrzymująca własne działanie – to maszyna wchodząca na coraz wyższe obroty. Istnienie takiej właśnie reprodukcji rzeczywistości społecznej przypisać można dwóm podstawowym właściwościom wszelkiej komunikacji:

(1) Przymus komunikacyjny – wystarczy, że istnieją fizyczne kanały komunikacji, aby się ona odbywała.

Reguła ta zbieżna jest z pierwszym aksjomatem teorii komunikacji między-ludzkiej Watzlawicka, Beavina i Jacksona, który brzmi: „Nie można niekomunikować”⁵. Nie kłóci się również z potocznym doświadczeniem. Chyba każdy zdaje sobie przecież sprawę, że w obecności drugiego człowieka nawet milczenie znaczy. Natomiast za ilustrację działania mechanizmu przymusu komunikacyjnego uznać można następujący cytat: „Żeby wystąpić przeciwko telewizji, trzeba wystąpić w telewizji”. Tak parę lat temu tłumaczył swoją nieobecność podczas rozdania literackiej nagrody NIKE jeden z nominowanych do niej pisarzy (ceremonia była transmitowana przez telewizyjną „Dwójkę”). Nie zmienia to faktu, że autor niniejszego eseju dowiedział się o owej odmowie właśnie z telewizji. Na tym właśnie polega przymus komunikacyjny. Samo istnienie fizycznych kanałów komunikacji wymusza komunikację za ich pośrednictwem.

(2) Zdarzenia o charakterze katastrof (rozumianych jak w teorii katastrof Rene Thoma – jako nagłe, niekoniecznie nacechowane pejoratywnie przełomy) dostarczają komunikacji dodatkowej energii.

Co najważniejsze, przełomy te mogą być związane zarówno z emocjami pozytywnymi (euforia), jak i negatywnymi (atak, napaść, agresja). Znaczący to więc, że nawet działania potencjalnie najsilniej i w najbardziej spektakularny sposób wymierzone przeciw komunikacji prowadzą – paradoksalnie – do jej boomu, gwałtownego natężenia, eskalacji.

Trywialny przykład: rozmowa dwóch osób, w pewnym momencie jedna z nich mówi: „Nienawidzę cię!”. W większości przypadków przepływ informacyjny między tymi ludźmi nie zostanie zerwany. Przeciwnie, gdyby wyobrazić sobie zawieszony w przestrzeni między nimi kanały komunikacyjne, to zostałyby one natychmiast wypełnione, zapchałyby się próbami uzgodnień i negocjacji, mówiąc obrazowo – rozgrzałyby się do czerwoności.

6.

Wymienione właściwości odnoszą się jednak wyłącznie do dziedziny komunikacji międzyludzkiej, a więc obszaru łączności bezpośredniej, na małą skalę, czasowo i przestrzennie ograniczonej. Przede wszystkim **zaś**: ograniczonej do pośredniczenia między jednostkami ludzkimi.

Do pewnego etapu rozwoju cywilizacyjnego taka jej forma mogła wystarczyć. W społeczeństwach pierwotnych, gdzie każda dziedzina życia w pozbawiony zapośredniczeń sposób komunikowała się ze wszystkimi innymi (czy to **nie jest** luhmannowski stan „zredukowanej złożoności”?) – religia była jednocześnie sztuką, gospodarką i formą spędzania wolnego czasu – bardziej zaawansowane media **przekazu** informacji mogły rzeczywiście być zbędne. Społeczeństwo pierwotne było sferą (kulą pustą w środku), jego elementy składowe punktami na jej powierzchni, zaś wewnątrz przestrzenią do zagospodarowania przez komunikację. **Z zadania** wypełnienia tak ograniczonego eteru komunikacyjnego z powodzeniem wywiązać się mogła komunikacja międzyludzka (twarzą w twarz, bezpośrednia).

Jednak w miarę rozwoju cywilizacyjnego ten spiętrzony splot komunikacyjny **zaczął** się w szybkim tempie **splaszczać** (dokładnie tak, jakby ową sferę zacząć odwzorowywać na dwuwymiarowej euklidesowej płaszczyźnie). Elementy znajdujące się początkowo bardzo blisko siebie – co najwyżej w odległości równej średnicy sfery – w wyniku przeniesienia ich na szeroki plan masowego społeczeństwa uległy dramatycznemu „rozstrzeleniu” (metafora ta wydaje się tym bardziej adekwatna, że w myśl jednego z praw geometrii **płaszczyznę** o nieskończonej powierzchni można odwzorować na sferę o średnicy dokładnie jeden). W rezultacie tego procesu zaistniała potrzeba znalezienia nowego medium, umożliwiającego ponowne scalenie rozrzuconych teraz na ogromnej przestrzeni punktów w przewidywalną komunikacyjnie – a więc wolną od kontyngencji – całość.

Z roli tej bez zarzutu wywiązał się pieniądz: jego dalekosiężny wspólny mianownik uczynił możliwym przekład pomiędzy oddalonymi od siebie (zamkniętymi we własnych systemach funkcjonalnych, jakby napisał Luhmann) kapłanem, wodzem, ekonomem (zwanym teraz ekonomistą) i błaznem (tutaj **nie** zmieniło się nic). Umożliwiając przeniesienie „lokalnej”, międzyludzkiej komunikacji do międzysystemowej makroskali, pieniądz pozwolił jednocześnie na zachowanie podstawowych jej właściwości.

7.

Idea ta zaczerpnięta jest ponownie z socjologii Luhmanna, dla którego pieniądz, obok prawa, jest głównym środkiem komunikacji międzysystemowej⁶. Dla uzmysłowienia, że tak jest w rzeczywistości, **może** posłużyć krótka przypowieść.

Na wirtualnym *tatami* stają naprzeciw siebie pan Kowalski (zwany również poetycko „przeciętnym zjadaczem chleba”) i pan Solorz (zbieżność nazwisk z właścicielem telewizji Polsat nieprzypadkowa). Zbliżają się wybory parlamentarne

i wiedziony nieomylnym obywatelskim instynktem Kowalski wędruje do lokalnej komisji wyborczej, kornie wrzucając do urny karteczkę z iksikiem przy nazwisku ulubionego kandydata. Tymczasem gnuśny pan Solorz nie rusza się tego dnia z domu, z premedytacją rezygnując ze skorzystania z przywileju powszechnego prawa wyborczego. Jaki ten Kowalski ważny! Tyle że chyba nikt przy zdrowych zmysłach nie będzie twierdzić, że wrzucając do urny karteczkę z paroma postawionymi własnoręcznie krzyżykami, Kowalski zyskuje wpływ na kształt przyszłego rządu i państwa równy wpływowi, jaki może nań wywrzeć niegłosujący Solorz. Można sobie jednak wyobrazić, że sytuacja ta uległaby zmianie, gdyby Kowalski wygrał na loterii jakąś porządną „kumulację” i pod wpływem nagłego impulsu zdecydował się na ekscentryczny zakup miliona opakowań senegalskiego proszku do prania. Jak krzyczał nieżyjący już komentator sportowy Jan Ciszewski: „Szkoda, że państwo nie mogą tego zobaczyć!”. Giełdowa histeria, debaty na łamach mediów, korekty polityki zagranicznej, dyskusje parlamentarne.

A wracając do zasadniczego wątku: tylko pozornie w powyższej scenie rodzajowej współzawodniczyli Kowalski z Solorzem: na innym poziomie były tam tylko systemy – ekonomiczny, polityczny, społeczny – komunikujące się ze sobą za pośrednictwem pieniądza.

8.

Świat bez ludzi, za to z przepływającym w niezliczonych wiązkach i zgodnie z podstawowymi regułami komunikacji pieniądzem. Najbardziej wyrazisty szkic takiej wizji (przeoczony bodajże przez wszystkich, niezliczonych komentatorów tego wydarzenia) można dostrzec, analizując otoczkę zdarzeń 11 września 2001 roku.

Oto samoloty terrorystów uderzają w wieże World Trade Center. Na ekranach monitorów we wszystkich stacjach telewizyjnych, rozgłośniach radiowych i innych medialnych centrach przekąźnikowych na całym świecie pojawiają się notki agencji informacyjnych, donoszące o nowojorskim dramacie. Sztaby ludzi rzucają się do telefonów komórkowych, faksów, komputerów, aby wykrzesać jak najwięcej z szokującej wiadomości. Już za chwilę rozpoczynają się nadzwyczajne wydania programów informacyjnych w setkach telewizyjnych stacji na całym świecie.

Tysiące, a być może nawet miliony ludzi w gorączkowym pośpiechu pracują w służbie tego, co zostało zaatakowane. Zatraskani o nienaganą dykcję, pasującą do sytuacji mimikę i „profesjonalizm” prowadzonego przez siebie programu informacyjnego ujmują w nawias znaczenie komentowanych zdarzeń dla ich własnego życia. Pomimo wewnętrznej paniki konsekwentnie deklamują formułki na temat skutków „ekonomicznych, politycznych i wojskowych dla narodu amerykańskiego”.

Machina kręci się ze zwielokrotnioną mocą, a przecież większość z tych ludzi zdaje sobie sprawę, że również oni tak naprawdę siedzą w World Trade Center.

9.

Zatem lepiej jest tłumaczyć to wszystko tak, jakby chciał Luhmann. W telewizyjnych studiach nie znalazł się 11 września ani jeden człowiek. Były tam tylko wiązki przemieszczających się z nagłą gwałtownością informacji oraz ich uniwersalny nośnik – pieniądz (czy nie powiedział on giełdom europejskim, aby bezwzględnie podniosły ceny złota i ropy?). Zgodnie z regułą, że zdarzenia o charakterze katastrof dostarczają komunikacji dodatkowej energii, oglądalność stacji telewizyjnych tego wieczoru przekroczyła wszystkie dotychczasowe rekordy – nastąpiła gwałtowna eskalacja, spiętrzenie energii pieniądza.

I jeszcze jeden argument: kolejki na stacjach benzynowych w polskich miastach tego wieczoru. Czy tam faktycznie byli ludzie, czy też może raczej bezwolne, energetyczne synapsy – jednostki techniczne uwikłane w logikę sieci, pośredniczące w przepływie finansowych impulsów? Przecież to pieniądz zadecydował, że stanęli oni w kolejce po paliwo.

10.

W tym momencie można pozwolić sobie na krótkie podsumowanie dotychczasowych rozważań. Społeczeństwo nie składa się z ludzi, jest zespołem autopoietycznych systemów połączonych w komunikacyjną całość za pomocą uniwersalnego medium pieniądza. Jako taki pieniądz jest nieusuwalny, stanowi warunek wolnego od kontyngencji przepływu informacji, a zatem również *conditio sine qua non* istnienia samego systemu społecznego (przynajmniej od momentu odkąd sferyczna rzeczywistość zbiorowa uległa opisanemu „rozciągającemu spłaszczeniu”). Nastąpić musiałoby coś całkiem niewyobrażalnego, aby scenaria współczesnego świata uległa pod tym względem zmianie.

Nawoływania do opamiętania i moralne pouczenia są w napędzającym się na zasadzie paradoksalnej spirali świecie pewnego rodzaju atawizmem i przynoszą efekt cokolwiek wątpliwy. W teorii Luhmanna wygląda to następująco: „Społeczeństwo nie ma centrum ani początku. Reprezentacja społecznej totalności jest niemożliwa, tak jak niemożliwe jest sterowanie systemem. Być może świat dryfuje jak statek bez punktów odniesienia, ale biorąc pod uwagę, że nie ma i nie może na nim już być kapitana, który sterowałby i koordynował działania różnych subsystemów, retoryka niepokoju wyznawców teorii krytycznej tylko pokazuje powierzchowność ich normatywnego sposobu myślenia i ich niezdolność, aby dojść do ładu z hiperkompleksowością nowoczesnych społeczeństw. Specjalizacja funkcjonalna zwiększyła racjonalność każdego z subsystemów, ale za cenę irracjonalności systemu globalnego. Taka jest ostateczna i demoralizująca wiadomość «społecznego oświecenia»”⁷.

Jak pisze sam Luhmann: „Możemy kontynuować nasze nawyki i odwoływać się do moralnych roszczeń, które są równie uzasadnione jak wcześniej. Ale kto usłyszy te skargi i kto na nie zareaguje, jeśli społeczeństwo nie sprawuje nad samym sobą kontroli?”⁸.

11.

Społeczny fatalizm jest logiczną konsekwencją poglądu niemieckiego socjologa na zagadnienie prawdy. Według Luhmanna prawda to nie problem korespondencji opisu z rzeczywistością (definicja klasyczna), nie polega też ona na racjonalnym porozumieniu (racjonalnym konsensusie, którego życzyłby sobie Habermas), jest ona zagadnieniem redukcji złożoności systemu – prawda ma dostarczać pewności działania⁹. Innymi słowy: prawdą jest to, co skuteczne. Zależnie od tego, w jak wielkim stopniu człowiek jest w stanie zapanować nad rzeczywistością, na tyle posiada on prawdę¹⁰. Albo jeszcze inaczej: prawdziwsze jest to, co skuteczniejsze; prawdziwe to, co najskuteczniejsze. W działaniu tego tautologicznego mechanizmu pośredniczy – jakżeby inaczej – pieniądz. Lyotard zauważył takie zjawisko już w 1979 roku: „[...] urządzenia, które optymalizują skuteczność ludzkiego ciała w uzyskiwaniu dowodu wymagają dodatkowych nakładów. Nie ma zatem dowodu ani weryfikacji twierdzeń, ani prawdy, bez pieniędzy. Gry języka naukowego staną się grami bogatych, w których największą szansę posiadania racji ma najbogatszy. Zarysowuje się znak równości między bogactwem, skutecznością i prawdą”¹¹. Mówiąc inaczej, szansę posiadania prawdy zwiększają się wprost proporcjonalnie do przyrostu objętości portfela.

Według Luhmanna we współczesnym świecie normatywność praw zastąpiona została przez skuteczność procedur. Przyjmując za Lyotardem, że od czasów Platona w historii Zachodu monopol na ustalanie praw miał posiadacz prawdy – obecnie nauka – pogląd ten przestaje dziwić. Nauka ze swej strony „odkrywa” bowiem tylko te „prawa”, na które badacz otrzyma niezbędne do przeprowadzenia analiz finansowe granty. Tak więc koło się zamyka, uprawomocnienie rzeczywistości dokonuje się przez faktyczność i nie zapowiada się, aby sytuacja ta mogła ulec zmianie.

12.

Przede wszystkim jednak odporność samoreprodukującej się rzeczywistości na krytykę gwarantuje dziwna, paradoksalna natura komunikacji, której energia rośnie w wyniku wydarzeń o charakterze katastrof oraz pieniądz – genialne medium, które przeniosło tę jej właściwość w obszar komunikacji międzysystemowej.

Przykłady, w których ekonomia czerpie siłę z tego, co jej jawnie zagraża, można mnożyć w nieskończoność. „Co mnie nie zabija, czyni mnie silniejszym” – pisał ponad sto lat temu Nietzsche, a dzisiaj hasło to tatuują sobie na (jeśli nie muskularnych, to zapewne opalonych) ramionach biorące udział w zawodach dla szczerów menedżerskie rekiny. Tak działa szczepionka: odrobina trucizny jest wpuszczana do organizmu, który ma za zadanie ją zwalczyć i uodpornić się tym samym na podobnego typu inwazję w przyszłości. Przy czym tolerancja ludzkiego organizmu na zarazki jest nieporównywalnie mniejsza w porównaniu z dawkami jadu, jakie jest w stanie przetworzyć na własną korzyść pieniądz. Struktury na pozór dysfunkcjonalne wobec powszechnie obowiązującej zasady zysku okazują się w ostatecznym rozrachunku wobec niej hiperfunkcjonalne. Przykłady można

120

mnożyć: wspomniany już na początku Howard Stern; ubytek drogowy w nigeryjskiej Onitshy; skandale wokół zespołów rockowych, będące dla słuchaczy sygnałem startowym do odwiedzenia sklepów muzycznych i nabycia płyty kontrowersyjnego wykonawcy (piękny przykład: wydana nie tak dawno limitowana edycja płyty Sex Pistols „Never Mind the Bullocks”, której pojawienie się na rynku dziennikarz „Gazety Wyborczej” podsumował sarkastycznym oksymoronem: „Klasyk punk rocka”); wszelkie kataklizmy, demonstracje, protesty i tragedie, które napędzają tylko medialną maszynkę („Bóg stworzył świat dla potrzeb powodzi i telewizji” – pisze poeta Marcin Świetlicki); kampanie reklamowe Benettona; wojny, napędzające koniunkturę przemysłu zbrojeniowego. A odwołując się raz jeszcze do popularnego tematu Centrum Handlu Światowego: jeśli wydarzenia 11 września 2001 roku miały być – jak chcieliby niektórzy – wydarzeniem w większej mierze symbolicznym niż historycznym, to symboliczne dla niniejszych rozważań będzie również wybudowanie przez nowojorczyków na miejsce bliźniaczych wież World Trade Center kompleksu architektonicznego jeszcze większego i bardziej spektakularnego niż ten, który zniszczyły samoloty terrorystów (a takie są przecież plany).

Czy jest zatem w ogóle jakaś granica, po której przekroczeniu międzysystemowa komunikacja mogłaby, choćby teoretycznie, ulec zerwaniu? Czy może w jej przypadku nastąpić coś na kształt radykalnego załamania, krachu, nieodwracalnej atrofii? Czy w dziedzinie ekonomii pojęcie katastrofy daje się związać z wizją destrukcji?

Gdyby nawet na wszystkie te pytania dało się udzielić odpowiedzi twierdzącej, nie ma to i tak większego znaczenia. W XX wieku był taki dzień, który nazwano później Czarnym Czwartkiem i w wyniku którego legła w gruzach światowa ekonomia. Wkrótce ją odbudowano. Nikomu nie przyszło do głowy, aby kwestionować reguły gry. Przeciwnie: wszyscy zajęli się ze zdwojoną energią niwelowaniem zniszczeń i tworzeniem w ich miejsce nowej, lepszej, wolnej od starych wad konstrukcyjnych gospodarki. Po katastrofie Wielkiego Kryzysu powstał nowy, wydajniejszy i doskonalszy system ekonomiczny. Wieże, które wybudowano, były jeszcze wyższe.

13.

Niektórzy ludzie, zwłaszcza ci obdarzeni nieco bardziej baśniową mentalnością, widzą w pieniądzu zgubionego gdzieś przez nowoczesność Szatana. Jeśli ma on być tym, który niewoli ludzi, sprawiając, że mimo dobrych chęci (patrz: motto niniejszego eseju), wszystko wychodzi źle, pokracznie i na opak – coś może być na języku. Pieniądz jest czymś na kształt eterycznej, poruszającej się już często z prędkością światła substancji, która – sama pozostając niewidoczną – wpływa na kształt wszystkiego. Właśnie dzięki takiej „podprogowej” formie jego funkcjonowania „społeczeństwo nie sprawuje nad samym sobą kontroli”. I kto wie, czyj wizerunek ukazałby się ludzkim oczom, gdyby dało się obsypać jakimś magicznym pudrem amorficzne medium luhmannowskiego pieniądza?

Tragedią, a zarazem nadzieją współczesności, jest to, że pomimo zasadniczej nieosiągalności innego człowieka („społeczeństwo jest zbudowane z komunikacji i tylko komunikacji”) wciąż odczuwane są impulsy moralne, pobudzające do wzięcia odpowiedzialności za jego życie. Oglądane na ekranach telewizorów wiadomości od czasu do czasu zmuszają do postawienia pytania: czy beczynność w obliczu oglądanej tragedii jest przewiną prywatną – trywialnym grzechem zaniedbania, czy też wskazuje na coś znacznie poważniejszego – na fundamentalną niemożliwość zadośćuczynienia odczuwanym impulsom moralnym, a tym samym na niemożliwość moralności we współczesnym świecie w ogóle?

Przy próbie odpowiedzi na to pytanie cały problem polega na tym, że wyładowanie impulsu moralnego, a więc stworzenie obwodu spinającego wewnętrzny imperatyw etyczny z działaniem na rzecz innego człowieka – zgodnie z tym, co powiedziane zostało wcześniej – możliwe jest wyłącznie za pomocą pieniądza. We współczesnym świecie to właśnie za jego sprawą ludzie otrzymują najbardziej (a może wręcz: jedynie) wiążące bodźce do działania i w tej swojej roli wydaje się on nieusuwalny.

14.

Jednak w kontekście etyki, z pieniądzem jest pewien problem – jako medium przepływu informacji nie jest on bynajmniej nośnikiem neutralnym (nie może takowym być – zgodnie ze słynnym McLuhanowskim stwierdzeniem, że każde medium jest samo w sobie komunikatem). Zatem już w punkcie wyjścia wiadomo, że pieniądz nie jest przezroczysty, pozbawiony jakiegokolwiek nacechowania etycznego, innymi słowy – nie jest amoralny.

Zwrócił na to uwagę już w początkach XX wieku niemiecki socjolog Georg Simmel, w pieniądzu upatrując przyczyny postępującej bezosobowości kontaktów międzyludzkich swojej epoki¹². O trwałym zakorzenieniu takiej tendencji każdy może się przekonać na własną rękę, przeprowadzając następujący myślowy eksperyment.

Sytuacja wyjściowa to pożyczone pieniądze. W pierwszym wypadku niech będzie to kredyt udzielony z własnej kieszeni osobie z bliskiej rodziny. I niech się tak zdarzy, że po pewnym czasie mija umówiony termin spłaty długu, a pożyczonych pieniędzy ani widu, ani słychu. Na dodatek: skrzynka pusta, telefon milczy, żadnych wiadomości. Nie bardzo wiadomo, jak się w takiej sytuacji przypomnieć. Po pierwsze, można zostać posądzonym o brak zaufania i niezdolność do wyrzeczeń nawet w stosunku do najbliższych osób, po drugie, może do człowieka przyłgnąć etykietka chciwca i skąpca (szczególnie, jeśli pożyczone pieniądze nie są potrzebne na tak zwane „przeżycie”). W rezultacie, w głowie nieszczęsnego kredytodawcy zaczyna krystalizować się upraszczająca alternatywa: albo pieniądze, albo dobre stosunki z rodziną. A ponieważ w trosce o samego siebie musi się on przecież wykazywać dbałością o stan własnych finansów, po cichu zaczyna marzyć o doskonale obojętnym partnerze pieniężnej transakcji i – w miejsce członka bliskiej rodziny – takich też zaczyna poszukiwać w przyszłości.

Z drugiej strony, pieniądź nie lubi także wrogów. To druga część eksperymentu. Pieniądź zostają pożyczone osobie, której intencje wobec pożyczkodawcy są w punkcie wyjścia niejasne, a po pewnym czasie okazują się jawnie wrogie. Argumentacja wydawać się może w tym przypadku oczywista: nieprzyjaciel chce zaszkodzić osobie, od której otrzymał finansową zaliczkę. Taki kierunek wyводу obrał Simmel: „[...] obiektywistyczny indyferentyzm transakcji pieniężnych [...] otworzy pole działania dla najrozmaitszych nikczemnych motywów, jako że prawa rządzące gospodarką pieniężną nigdy nie są na tyle precyzyjne, by z pewnością wykluczyć zły zamiar”¹³. Być może jednak chodzi tu o coś głębszego: uznanie kogoś za swojego wroga implikuje posiadanie o tej osobie pewnego zasobu wiedzy, wymusza jakiś stopień zażyłości. Wrogiem nie może być osoba obojętna! Pojawia się zatem cecha wspólna członków bliskiej rodziny i zapiekłych wrogów (nieprzypadkowo miłość od nienawiści dzieli tylko krok): wie się o nich dużo. I tego właśnie pieniądź nie lubi. Konkluzja Simmela brzmi następująco: „Znaczenie obcego dla istoty pieniądza streszcza w skrócie porada, jaką kiedyś podслуchałem: nigdy nie wchodź w stosunki finansowe z ludźmi dwojakiego rodzaju – przyjaciółmi i wrogami [...] Pożądanym partnerem transakcji finansowych (w jakich, jak to się słusznie powiada, «interes to interes») jest osoba absolutnie nam obojętna, ani nam przyjazna, ani nam wroga”¹⁴.

Skoro więc przenikanie sfery ekonomii do życia społecznego idzie w parze z rosnącą depersonalizacją stosunków międzyludzkich, można zaryzykować stwierdzenie, że w kontekście etyki obowiązujące medium komunikacji międzysytemowej, jakim jest pieniądź, ujawnia swoją istotową (strukturalną) niemoralność. Rządzony neutralną z pozoru logiką zysku, beznamietną regułą pomnażania samego siebie, w rzeczywistości wpływa negatywnie na charakter i jakość stosunków międzyludzkich – i jako taki w żadnej mierze nie daje się traktować jako amoralny (moralnie indyferentny).

15.

Z drugiej strony, pieniądź może wywoływać procesy z punktu widzenia moralności jak najbardziej pozytywne. Ernest Skalski napisał jakiś czas temu felieton pod wiele mówiącym tytułem „Make money not war”. Pytał on w nim retorycznie, czy japońskie koncerny popchnęłyby w 1941 r. własny rząd do agresji na Stany Zjednoczone, gdyby już wtedy sprzedawały na amerykańskim rynku swoje samochody?¹⁵ Odpowiedź brzmi, naturalnie, „nie”. Tam, gdzie króluje wolny rynek, ludzie nie umierają na wielką skalę. Być może dzieje się tak tylko i wyłącznie dlatego, że są oni potrzebni ekonomii jako potencjalni klienci, ale fakt jest faktem – ich życie jest chronione lepiej niż w epoce poprzedzającej „ekonomiczne podboje ponadnarodowych koncernów”.

Jednak tę niewątpliwie dodatnią etycznie charakterystykę systemu gospodarczego można również interpretować w zaproponowany powyżej sposób: pieniądź chroni przed wrogością, ponieważ wzmacnia ciężenie ku obojętności (zarówno wobec wroga, jak i samego siebie: być może ceną każdego zawartego za obopól-

ną zgodą pokoju jest wyrzeczenie się skrajności, jaką z pozycji wobec niej zewnętrznej musi być zawsze traktowana poważnie tożsamość).

Gdyby nawet to nie było prawdą, istnieje przynajmniej jeszcze jeden silny argument przeciwko używaniu pieniądza do realizacji celów moralnych. Otóż jako środek do osiągnięcia takich celów jest on trudno dostępny, stanowi dobro rzadkie. Gdyby chcieć oprzeć działanie etyczne wyłącznie na możliwościach oferowanych przez pieniądź, okazałoby się, że cała moralność sprowadza się do filantropii, akcji humanitarnej i charytatywnej pomocy (i tak się w istocie coraz częściej dzieje). Jeśli nie jest się panem Solorzem albo panem Kowalskim (już po wygraniu porządnej „kumulacji”) z przytoczonej wyżej przypowieści, zmiany, jakie można wywołać za pomocą pieniądza w życiu innego człowieka uznać należy za nieistotne.

Sytuacja taka, jeśli trwać będzie przez dłuższy okres, stwarza niebezpieczeństwo stępienia zmysłu etycznego populacji: skumulowana potencjalna energia impulsów moralnych, w połączeniu ze świadomością niemożności jej uaktualnienia doprowadzić musi w efekcie do zniechęcenia, a w konsekwencji do obojętności i etycznego marazmu.

16.

Jak temu zaradzić? Niestety, pytanie to zmusza do przejścia od diagnozy do prognozy, a w zasadzie jeszcze gorzej, bo do próby znalezienia recepty, uzdrowicielskiej formuły, pozwalającej na etyczne podreperowanie kulejącej rzeczywistości społecznej. W przypadku socjologa zadanie takie jest co najmniej karkołomne, o ile nie samobójcze, a jednak być może od czasu do czasu warte podjęcia.

Tak więc, *ad rem*. Skoro pieniądź jest medium niemoralnym, czy też w najlepszym wypadku amoralnym, a zarazem we współczesnym świecie – ze względu na swoją hiperfunkcjonalność – najwyraźniej niemożliwym do usunięcia, w trosce o innego człowieka konieczne wydaje się znalezienie środka działającego w podobnie niewidoczny i dalekosiężny sposób jak pieniądź, ale stanowiącego dla niego moralną przeciwwagę.

Gwoli przypomnienia: tytuł niniejszego eseju to „Rehabilitacja ducha”. *Ducha*, czyli sfery stawania się, która sama w sobie nigdy nie osiąga poziomu fenomenu (zjawiska, trendu, procesu społecznego), a mimo to wywołuje w świecie społecznym namacalne zmiany. Tylko w tak rozumianym duchu można jeszcze upatrywać możliwości połączenia pierwotnego impulsu moralnego z aktywną działalnością na rzecz pozostającego poza sferą bezpośredniej ingerencji – a osiągalnego tylko przez pieniądź – innego człowieka. *Rehabilitacja* ducha w tytule eseju wskazuje natomiast na, po pierwsze, konieczność przeprowadzenia apologii takiej niewidocznej siły sprawczej życia społecznego, a po drugie ma sugerować, że pochwała ta (czy też usprawiedliwienie) jest w rzeczywistości procesem rekonwalescencji, rekonstrukcją i odnową czegoś, co – w ten czy inny sposób – doznało współcześnie osłabienia czy też wręcz uległo całkowitej atrofii. Jak pisał Heidegger: „Nie tylko przestaje być z zasady uznawana jakakolwiek skrytość,

bardziej rozstrzygające jest to, że skrywanie się jako takie w żaden sposób nie jest dopuszczane jako moc określająca¹⁶.

17.

Nie ma co ukrywać, że „rehabilitacja ducha” jest obroną takiej formy moralności, która historycznie związana była z rozwojem religijnych (zwłaszcza chrześcijańskich) kultów i denominacji. Jeśli miałyby się to stać zarzutem, warto powołać się na naukowy autorytet Carla Gustava Junga, który pisał: „Religia jest «objawioną» drogą zbawienia. Jej wyobrażenia są wytworem przedświadomej wiedzy, która zawsze i wszędzie wyraża się w symbolach. Nawet jeśli nasz rozum ich nie pojmuje, działają one, ponieważ nasza nieświadomość uznaje je za wyraz powszechnych faktów psychicznych. Dlatego wiara wystarcza – jeśli istnieje. Każde rozszerzenie i wzmocnienie racjonalnej świadomości oddala nas od źródeł symboli i coraz bardziej przeszkadza w ich rozumieniu. Taka sytuacja istnieje dzisiaj. Nie można obrócić koła wstecz i znowu wierzyć w coś, «o czym się wie, że jest nieprawdą». Można jednak zdać sobie sprawę z tego, co właściwie oznaczają symbole. W ten sposób nie tylko możemy zachować nieporównywalne skarby naszej kultury, ale na nowo udostępnić sobie stare prawdy, które wymknęłyby się naszej epoce ze względu na swą dziwaczną symbolikę. [...] Dzisiejszemu człowiekowi brak zrozumienia, które by mogło pomóc mu w wierze¹⁷”.

Powyższe odwołanie się do religii jest o tyle istotne, że duch, który umożliwia praktyczne zmierzenie się z problemem, jak zrobić coś, nie robiąc pozornie niczego (ponieważ wszystko, co zrobione jawnie, wpada natychmiast w logikę zysku, pomnażającego samego siebie pieniądza) zostanie tutaj nazwany *modlitwą*.

18.

Istnienie dla nieobecnego człowieka, po którym pozostało specyficzne, rozpoznawalne, ale jednak tylko miejsce – energetyczna synapsa pośrednicząca w przepływie kapitałowych impulsów – jest *modlitwą*.

A oto propozycja wyjaśnienia jej fenomenu, czyniąca jednocześnie zadość postulatowi Junga o ponownym udostępnianiu współczesności „skarbow” naszej kultury, które wymknęłyby się naszej epoce ze względu na swą dziwaczną symbolikę¹⁸:

Otóż bardziej zadziwiające są przypadki niespełnienia *prośb* zawartych w modlitwie niż banalne, nadprzyrodzone uczynienie im zadość. Dobro i zło rozchodzą się jak fala. Gdy zaciskający pięści i powieki *człowiek* domaga się czegoś od Boga (proces, który można nazwać roboczo sublimacją): niewyobrażalne, aby jego łkanie nie znalazło później odzewu w tym, co robi. Gdy w tym samym czasie podobną aurą wypełnią się głowy innych modlących: w rzeczywistość zaczyna przeciekać *nadprzyrodzone*. Lotne, duchowe zestrojenie grupy ludzi skrapla się i zostaje w blasku ich oczu, barwie głosu, kadencji gestów, słowach (proces odwrotny do sublimacji – resublimacja). Strumień pragnień obrasta w materię, formę modlitwy wypełnia rzeczywistość. Potencjalność moralnych impulsów ulega

uaktualnieniu, działanie ludzkie nasycone zostaje rozbudzonym w modlitwie kontekstem bliźniego.

Rewolucji nie będzie w telewizji.

Przypisy:

¹ Ryszard Kapuściński, *Heban*, Warszawa, Czytelnik 1999, s. 320.

² Por. Jakub Górski, *Koncepcja systemu Niklasa Luhmanna*, „Colloquia Communia” 1988–89, 6–1, s. 155–168.

³ Frederic Vandenberghe, *Systemic supertheorist of the social*, „Radical Philosophy” 1999, 94. [<http://www.ukc.ac.uk/secl/philosophy/rp/biog/94luhmn.html>]

⁴ Niklas Luhmann, *Globalization or World Society: How to Conceive of Modern Society?*, „International Review of Sociology” 1997, Volume 7 Issue 1, s. 67–79.

[www.libfl.ru/Luhmann/Luhmann2.html]

⁵ W: Tomasz Sikora, *Użycie substancji halucynogennych a religia*, Kraków, Nomos 1999, s. 124.

⁶ Por. Grażyna Skąpska, W: *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*, Niklas Luhmann, przeł. Grażyna Skąpska, Warszawa, PWN 1994, s. 11–12.

⁷ Vanderberghe, *Systemic supertheorist*.

⁸ Luhmann, *Globalization*.

⁹ Por. Andrzej M. Kaniowski, *Sprzeczności metodologiczne i implikacje polityczne teorii systemowej N. Luhmanna*, „Studia Nauk Politycznych” 1981, 5, s. 98.

¹⁰ Por. Jean François Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, przeł. Małgorzata Kowalska, Jacek Magasiński. Warszawa, Fundacja Aletheia 1997, s. 131.

¹¹ Lyotard, *Kondycja*, s. 128

¹² Por. Zygmunt Bauman, *Etyka ponowoczesna*, przeł. Janina Bauman, Joanna Tokarska-Bakir, Warszawa, PWN 1996, s. 205–206.

¹³ W: Bauman, *Etyka*, s. 205.

¹⁴ W: Bauman, *Etyka*, s. 205.

¹⁵ Ernest Skałski, *Make money not war*, „Gazeta Wyborcza”, 7–8 października 2000.

¹⁶ Martin Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, przeł. Bogdan Baran i Janusz Mizera, Kraków, Wydawnictwo Baran i Suszczyński 1996, s. 120.

¹⁷ W: Jolande Jacobi, *Psychologia C. G. Junga*, przeł. Stanisław Łypacewicz, Warszawa, Wydawnictwo Wodnika 1993, s. 201.