

CO WIEDZIEĆ POWINIEN TEN, KTÓRY POWINIEN WIEDZIEĆ? O WARUNKACH MOŻLIWOŚCI NIEKONWENCJONALNEJ PRAKTYKI NAUKOWEJ W NOWOCZESNOŚCI

Stanisław Chankowski
Graduate School for Social Research
przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN

Podobną zmianą było gdzie indziej zniknięcie samotników, których lud składał w ofierze i wyłączał ze świata po to, aby mogła gdzie indziej istnieć kontemplacja tego, co wieczne, oraz życie tylko tej wieczności służące – nie w imię jakiejś korzyści, lecz dla chwały bożej.

Hegel, *Nauka logiki*

/// 1. Kondycja nauki w nowoczesności

1.1

Habermas w pierwszym wykładzie *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* zauważa, że Weberowi można przypisać wiarę w to, że racjonalizacja związana była z powszechnodziejowym procesem obiektywizacji rozumnych ideałów, jednak już teoretycy modernizacji, dokonując abstrakcji na pojęciu „nowoczesności”, pozwolili ograniczyć ją do zespołu zjawisk po-

wiązanych ze sobą zaledwie tylko funkcjonalnie, czyli w oderwaniu od dziedzictwa oświeceniowej myśli (2000: 10–11). Wraz z tą konstatacją pojawia się pytanie, któremu filozof próbuje sprostać w kolejnych wykładach, o to, czy rewolta wobec wąsko pojmowanego procesu modernizacji jest zewnętrznym zjawiskiem wobec nowoczesności, czy wypływa raczej z samych jej przesłanek. W tym celu, przekonuje, potrzebne jest zbadanie Hegłowskiego pojęcia nowoczesności, ponieważ to u niego związek modernizacji i racjonalizmu jest wewnętrzny, a nie zewnętrzny. Tym jest bowiem dla Hegla nowoczesność: epoką, w której na dobre zostało ustanowione i instytucjonalnie zagwarantowane pryncypium wolnej jaźni, ludzkiego „ja”, czemu służyć ma nauka wraz z jej technologicznymi zastosowaniami.

Pojęcie nowoczesności jest ściśle związane ze społeczną teorią Hegla, ponieważ filozof pojmuje nowoczesne społeczeństwo jako strukturyzowane przez tzw. system zapośredniczeń, który gwarantować ma realizację pryncypiów rozumu. Zakończony cel osiągnąć jest na drodze konfliktów i napięć, występujących między poszczególnymi aktorami *theatrum historiae*, którzy próbują zrealizować swe partykularne zamiary: „Namiętności, natomiast, partykularne cele i interesy, zaspokajanie egoizmów są czynnikiem przepotężnym” (Hegel 1958: 31). Wyzyskanie tych przygodnych i partykularnych czynników na rzecz tego, co uniwersalne, jest związane z historiotwórczą pracą mediacji:

[co] wymaga istnienia wielu różnych instytucji, wynalazków i celowych urzędzeń i to takich, którym towarzyszyły długotrwałe walki rozsądku o doprowadzenie do świadomości tego, co celowe; wymaga walki z interesami partykularnymi i namiętnościami – długotrwałej szkoły dyscypliny, zanim dokona się wspomniane zespolenie (tamże: 37–38).

Stan zespolenia nie zostaje osiągnięty dzięki kontraktowi pomiędzy jednostkami, lecz zakłada system połączonych elementów, „celowych urzędzeń”, czyli instytucji, które nawzajem się warunkują i pośredniczą między różnymi poziomami składającymi się na całość społecznej formacji.

Taka „pracująca całość” jest dopiero, jak powiadał Siemek, „uspołecznionym społeczeństwem”, w którym swoją ważność tracą organiczne więzi społeczne. Nie mają tutaj już władzy prawa przyrody, lecz zastępują je prawa ducha, czyli kultura. To ona staje się prawomocnym punktem odniesienia dla działających jednostek, to jej prawa i reguły weryfikują skuteczność

podejmowanych działań, to jej logice należy podporządkować akty swej woli, jeżeli mają one osiągać zamierzone skutki. Obiektywność działań jest przeto uwarunkowana przez reguły życia społecznego, co w języku Hegla można wyrazić jako mediację działalności jednostki poszczególnej przez to, co ogólne.

1.2

Jednym z ważnych elementów, który odpowiada za reprodukcję tak pojętej społecznej całości, jest klasa intelektualistów oraz nowoczesnej administracji państwowej, zwana przez Hegla stanem ogólnym lub uniwersalnym. Instytucjonalizację pracy intelektualnej, czyli nauki, społeczną jej funkcję oraz uwarunkowanie w ramach społecznego podziału pracy Hegel traktuje jako konieczne i integralnie sprzęgnięte z nowoczesnym społeczeństwem.

Wypada tu skrótkowo uściślić termin „stan uniwersalny”, który może być mylący. Mógłby na przykład sugerować, że Hegel ma na myśli społeczeństwo stanowe, a więc takie, w którym jednostki przypisane są do miejsc w strukturze społecznej z urodzenia, gdzie formalne ograniczenia stoją na straży zmiany pozycji społecznej. Tymczasem opisując nowoczesne społeczeństwo, Hegel stwierdza dobitnie, że prócz wpływu pozycji rodziny o zajmowanym miejscu w społeczeństwie decydują najwięcej wola jednostki, jej praca i talenty.

Klasowe określenie podobnie jak atrybut uniwersalności wynikają z faktu, że przedstawiciele tej formacji nie są poddani ekonomicznemu przymusowi rynkowemu i dzięki temu swą pracę mogą poświęcić sprawom uniwersalnym. Ten przywilej zawdzięczają swoim niepoślednim zasobom intelektualnym, zwłaszcza zaś kapitałowi szkolnemu, który czyni z nich jednostki o rzadkich kwalifikacjach niezbędnych dla realizacji interesu państwowego.

Na poziomie pojęciowym, co znamienne, Hegel nie dokonuje rozróżnienia między urzędnikami państwowymi a uczonymi. Nie potrzeba jednak obciążać Hegla zarzutem braku precyzji. Nawet jeżeli byłby to zarzut usprawiedliwiony, lepiej wprzód wyciągnąć konsekwencje z tego nieodróżnicowania, aby dostrzec w nim coś znamiennego – to mianowicie, że Hegel ściśle wiąże naukę z biurokratycznym aparatem państwowym, a biurokratyczny aparat państwowy z wiedzą, i to wiedzą nieprzeciętną, wyspecjalizowaną. Także filozofia (której użyteczność mogłaby wydawać się znikomą), jak twierdzi Hegel, ma swoje zobowiązania wobec tego państwa: „[...] filozofia nie jest uprawiana, jak u Greków, jako sztuka prywatna, lecz

ma egzystencję publiczną, obchodzącą społeczeństwo, i to egzystencję głównie, albo wyłącznie w służbie państwowej” (Hegel 1969: 13).

1.3

To, co dotychczas zostało powiedziane, sugeruje, że od natury wiedzy zależy natura zadania do niej przypisanego, że to charakter wiedzy określa charakter jej podmiotu, a podmiot wiedzy jest funkcją jej natury. Rzecz można zatem, że w nowoczesności mamy do czynienia z *funkcjo*-nariuszami wiedzy. Wymownym przykładem tego jest uczyony, którego działalność i obszar zainteresowań są zdeterminowane przez dyscyplinę naukową, którą się para.

Odpowiedź na pytanie o rodzaj wiedzy niezbędnej nowoczesnemu społeczeństwu ma przeto decydujące znaczenie dla tego, jak determinuje ona pozycję społeczną odpowiedzialną za jej rozwój. Tej kwestii poświęcony jest niniejszy artykuł.

Wstępne przygotowania gruntu pod rozważanie tak sformułowanego problemu ułatwi krótkie porównanie dwóch perspektyw, które, pozostając pod wpływem myśli Hegla, zwrócą uwagę na istotne napięcie obecne w paradygmacie myślenia o roli wiedzy w nowoczesności.

Prosty kierunek determinacji (od rodzaju wiedzy do podmiotu) w nowoczesnym społeczeństwie kapitalistycznym przedstawia Lukács w *Historii i świadomości klasowej*. Jego zdaniem wiedza produkowana przez naukę w warunkach kapitalistycznej gospodarki rynkowej jest wiedzą podległą urzeczowieniu. Nie dzieje się tak jednak dlatego, że podmioty w kapitalizmie są niejako wychowane do urzeczawiających praktyk, tak iż nie potrafią one podejmować działań poza tą logiką¹, lecz dlatego że warunki społeczne ich zaangażowania wymuszają podporządkowanie się tej logice jako jedynej logice racjonalnego, a zatem efektywnego działania. Jednak jeżeli wziąć pod uwagę aspekt przemian społecznych i kompozycję klasową wraz z jej dynamiką, rośnięcie w siłę klasy uniwersalnej prawdopodobnie należy powiązać z powstaniem i uwalnianiem się od dworu monarszego pól działalności *noblesse de robe*, dzięki którym klasa dobrze wykształconego mieszczaństwa będzie brać czynny udział w przekształcaniu monarchii

¹ W stosunku podmiotów do podejmowanych z pozoru spontanicznie przez siebie działań można oczywiście dopatrzeć się tego, że same dyspozycje psychologiczne są już urzeczowione: pracownik biura po godzinach urzeczowionej pracy „urzeczawia” się już niejako z własnej woli dalej w *fitness clubie*.

w aparat nowoczesnego państwa. Proces ten opisuje Bourdieu w *Medytacjach pascaliańskich*:

A zatem prawnicy, którzy w zbiorowym wysiłku w ciągu wielu wieków utworzyli państwo, mogli utworzyć naprawdę *ex nihilo* zbiór koncepcji, sposób postępowania, procedur i form organizacyjnych, mających służyć interesowi ogólnemu i dobru publicznemu tylko o tyle, o ile dokonując tego, uczynili się sami posiadaczami lub depozytariuszami władzy wynikającej z uprawiania działalności publicznej, o ile więc w taki sposób mogli sobie przywłaszczyć urzędy publiczne na podstawie wykształcenia i osiągnięć, a nie urodzenia. Innymi słowy, za świetlanym rozwojem rozumu i za wyzwającą epopeją, której szczytem była sławiona przez jakobinów rewolucja francuska, kryje się druga strona, czyli stopniowy wzrost znaczenia posiadaczy kapitału kulturowego, którym [...] udało się zająć miejsce dawnej szlachty i stać się szlachtą państwową (Bourdieu 2006: 175–176).

Pozycji klasy uniwersalnej odpowiada przeto hegemonia pracy intelektualnej, która pozwala traktować kapitał kulturowy jako zasób umożliwiający zachowanie nadrzędnej pozycji społecznej. Współpraca między wykształconym mieszczaństwem a państwem, sygnalizowana przez sformułowanie „szlachta państwowa”, opiera się na względnej autonomii pól działalności tej klasy, akceptowanej w zamian za wykorzystywanie jej zasobów dla rozwijania struktury administracyjnej.

Te opisy nowoczesności łączą akcent położony (za Heglem) na randze wiedzy oraz warstw odpowiedzialnych za jej rozwój i efektywność. Różni zaś przede wszystkim kwestia instancji, wobec której zobowiązana jest klasa intelektualistów. Pierwszy z nich podnosi kwestię kapitalistycznej gospodarki rynkowej, drugi zaś państwa. Jak się okaże w dalszych częściach pracy, jest to bardzo istotna kwestia. Zestawienie tych dwóch opisów już teraz nasuwa jednak wniosek, że w przypadku klasy uniwersalnej mamy do czynienia z jednej strony z bezpośrednią zależnością od dominujących procesów społecznych, z drugiej – istnieje jakaś względna autonomia od tych procesów czy wręcz możliwość zajęcia wobec nich pozycji sprawczej. Ta sprzeczność nie wynika z tego, że przywołani autorzy należą do różnych tradycji myślenia, lecz paradoksalnie wskazuje na ich wspólne zakorzenienie w filozofii Hegla, u którego ta sprzeczność się wylania.

Socjologiczny opis Bourdieu nie jest odległy od tego, co pisał Hegel w *Zasadach filozofii prawa*, gdy stanowczo zastrzegł, że państwo wymaga także rozwijania samej nauki o państwie (1969: 13). Należy ponadto stwierdzić, że koncepcja Hegla relacjonuje tę odnotowaną przez Bourdieu przemianę, która dokonała się wraz z rozwojem nowoczesnych społeczeństw, a zarazem ją legitymizuje w perspektywie rozwoju uniwersalnego rozumu.

Co jednak ważniejsze, porównanie Hegłowskiej perspektywy legitymizującej z krytyczną (bo podnoszącą kwestię dominacji klasowej) optyką Bourdieu pozwala uchwycić splot tego, co partykularne i uniwersalne jako zasadę rządzącą tym, co nazwać można u Hegla „pracującą całością”. Relacja między państwem a intelektualistami i pozostałymi aktorami społecznymi jest pełna napięć. Formacja społeczna istnieje dzięki temu, że partykularyzmy przeczą temu, co ogólne, próbują się od tego uniezależnić i tylko dzięki temu są jego częścią.

Presja warunków uprawiania nauki w kapitalizmie powoduje jednak zdaniem Lukácsa, że „[s]pecjalizacja dokonań sprawia, że ztraca się wszelki obraz całości, nauka, która również pracuje w ten właśnie sposób, rozrywała totalność rzeczywistości na cząstki, wskutek swej specjalizacji gubiąc z oczu całość” (Lukács 1988: 234). W tej sytuacji rola filozofii polega już tylko na uznawaniu wyników nauk szczegółowych i ich metod jako czegoś koniecznego i danego, czemu ma zarazem dostarczyć usprawiedliwienia. Wymogi kapitalistycznej gospodarki wobec wiedzy, jaka ma być uprawiana przez naukę, determinują to, kim jest uczony.

Dla Hegla, który filozofii, nauce jako takiej, przypisuje „działanie w żywiole ogólności”, a nie „cząstkowości”, oraz krytyczną rolę – urzeczowienie jej powinno być objawem upadku ducha. Mimo to on sam w *Zasadach filozofii prawa* naukę sprowadził do roli służebnej w państwie i mocno stwierdził, że filozofowie winni są posłuszeństwo wymaganiom, jakie stawia im państwo.

Toteż nie można by mieć nic przeciwko niej (płaskiej i krytycznej wobec państwa filozofii), przynajmniej z politycznego [podkreślenie – S.Ch.] punktu widzenia, gdyby nie to, że państwo zakłada także potrzebę głębszego wykształcenia i jasnego poznania, i domaga się od nauki zaspokojenia tej potrzeby (Hegel 1969: 13).

Można zrozumieć to zdanie następująco: jeżeli zadaniem nauki nie byłaby edukacja obywateli, to z punktu widzenia stabilności ustrojowej moż-

na by jeszcze dać jej spokój. Ponieważ jednak jej zadaniem jest uspołecznienie jednostek, podlega ona zatem celom reprodukcji ustroju. Dlatego właśnie krytyka filozoficzna państwa staje się problemem „policyjnym”. Cytat ten mógłby posłużyć za dowód na to, że Hegel „urzeczowił” naukę, odmawiając jej prawa do krytyki, a jej nielojalność wobec państwa jest gotów traktować jako przypadek wręcz policyjny. Czy można jednak wywnioskować stąd, że w ten sposób także urzeczowił ją w tym sensie, że usprawiedliwił jej zależność od bezpośrednich faktów i wąskich specjalizacji, tak jak urzeczowienie pojmuje Lukács? Przypuścić można, że nie zdawał sobie jeszcze sprawy z tego, lub ledwie mógł przewidzieć, jak różnorodne dziedziny naukowe wzejdą pod XIX-wiecznym słońcem, gdy zaszło ono już dla niego samego. A jednak nadal najbardziej do refleksji pobudza fakt, że nauka pojawia się jako element administracyjnej struktury państwowej, jako jej departament. Zostaje tym brzemiennym w skutkach gestem wtłoczona w strukturę, której ogólność polega na tym, że dzieli się na departamenty sumarycznie złożone w ogólność, nie widać bowiem w przytoczonym fragmencie, by filozof myślał o relacji między państwem a intelektualistami w kategoriach nieorganicznej pracującej całości. W tym sensie w swym łajaniu możliwych krytyków faktycznie istniejącego państwa Hegel zapędza się tak daleko, że przestaje być wierny standardom swojej własnej filozofii.

W takim modelu ze względu na swoją użyteczność, zinwentaryzowana wiedza podlega skrupulatnej parcelacji, umożliwiającej Weberowskiego „specjalistę bez ducha”, którego powołaniem jest wierność wybranej dyscyplinie, porządkowanie przypisanego jej materiału i wnoszenie nowego. Wiedza w tym modelu, powtórzmy, jest funkcjonalna, jako wiedza o jakimś bycie zewnętrznym, którego poznanie umożliwia swobodniejszą manipulację, a przez to bardziej wydajne działania. Wiedza taka jest transferowana następnie w obszar techniki, dokonuje się jej translacja, która już z góry była jej przeznaczeniem. Marcuse zinterpretuje ten moment w myśli Hegła, pisząc, że był on wówczas zakładnikiem urzeczowienia (1966: 180). Totalna i krytyczna ambicja nauki zostaje wyrugowana.

Jakkolwiek oburzająco brzmi grożenie nauce policją, a także być może słuszne są domniemania, że zdania napisane przez Hegła zdradzają jego konformizm wobec rządów, które podówczas legitymizował, skrywają one także istotną prawdę o zobowiązaniach uczonych wobec porządku społecznego, któremu zawdzięcza się możliwość uprawiania nauki. Ta kwestia dotyczy stosunku do tych zobowiązań i więzi społecznej, w ramach której odgrywa się tak ważną rolę. Naturze tej więzi trzeba się przyjrzeć bliżej,

zwłaszcza że kwestia tej zależności wydaje się określona wielorako, a nie jednoznacznie, jak to ma miejsce np. u Lukácsa.

1.4

Teoretycy przeważnie są zgodni co do prymatu pozytywistycznego charakteru i utylitarne przeznaczenia nauki w nowoczesności nad jej kontemplacyjnym i bezinteresownym uprawianiem. Jeżeli przesłankę tego stanu rzeczy należy istotnie szukać w idei nowoczesności, a zwłaszcza w jej urzeczywistnieniu w nowoczesnej biurokracji, państwie i służebnej wobec nich nauce, to pojawia się pytanie, jak traktować zjawiska kultury intelektualnej, skądinąd nie takie rzadkie, a o doniosłym niekiedy wpływie, które reprezentują zgoła inny wzorzec? Czy można mówić tu o wybitnych jednostkach, które zaparły się swoich zobowiązań wobec nowoczesnego państwa i którym uszło to płazem, co sugerowałoby, że logika systemu (biurokratyzacji, urzeczowienia, specjalizacji) nie jest aż tak wszechobecna i wszechpotężna? A może trzeba inaczej myśleć o systemie i warunkach możliwości, jakie stwarza dla uprawiania nauki?

Analiza faktycznego stanu pola naukowego prowadzi do wniosku, że oprócz wyspecjalizowanych uczonych „bez ducha” pojawiali i pojawiają się w niej nadal rozmaitej maści uczeni, którzy podważają zastane podziały dyscyplinarne, proponują autorskie metody badania rzeczywistości, działają w „żywiolu ogólności” uwalniającym praktykę naukową jedynie od służebnej roli wobec surowych faktów, niebacznymi także na swoje zobowiązania wobec danych z góry oczekiwań ze strony państwa czy społeczeństwa wyrażających się w kryteriach uprawiania nauki. A zatem tacy, którzy naukową praktykę traktują totalnie – życie podporządkowane jest tej pracy w całości – oraz są skorzy do wdawania się w rozważania ogólne, bardziej usposobieni są do porzucania „świadomości urzeczowionej”.

Sklania to do rozpatrzenia, czy same ramy naukowości należy być może inaczej pojmować, aniżeli robi się to w ramach tradycyjnej teorii nowoczesności, czy też może owe postawy są zwyczajną ich anomalią i obcym w ich obrębie ciałem. Innymi słowy jest to pytanie o warunki możliwości występowania „intelektualisty totalnego” w ramach nowoczesnego pola naukowego, którego rola nie jest redundantna, ale związana z tym polem niejako istotowo.

Jest to zatem pytanie o to, czy z punktu widzenia panujących w nowoczesności kryteriów naukowości, instytucjonalnego kształtu nauki

i społecznej funkcji przez nią pełnionej możliwe jest obronienie prawa do jej niekonwencjonalnego uprawiania. Chodzi tu o pytanie o warunki możliwości, w sensie pytania o to, „jakim prawem” (*quid juris*²). Dzieła będące efektem takiej nauki, jak wiemy, zyskują znaczenie w obszarze apriorycznej prawomocności, która na pierwszy rzut oka takie dzieła wyklucza.

Aby rozpatrzyć tę kwestię należycie, trzeba bardziej wnikliwie przeanalizować nowoczesną przedmiotowość społeczną, zasady obowiązującej w jej ramach więzi społecznej, która warunkuje pole naukowe. Warunki zróżnicowania działalności naukowej zamierzam badać w oparciu o analizę Hegłowskiej koncepcji społecznej ufundowanej na pojęciu uznania jako instancji nadającej określonym działaniom prawo do bycia działaniem obiektywnym. Jak twierdzi bowiem Marek Siemek (1998: 12), Hegłowska koncepcja społeczna przedstawiona w *Zasadach filozofii prawa* w istocie jest transcendentálną ramą wszelkiej nowoczesnej przedmiotowości społecznej, opisującą możliwe relacje między jednostką a społeczeństwem oraz panującą przymus racjonalności.

Kierunek poszukiwań będzie zatem następujący: od analizy przedmiotowości społecznej (jej samowiedzy wyrażonej w filozofii Hegła), do roli wiedzy, której ta przedmiotowość wymaga; następnie zaś od pytania o zdeterminowaną naturę tej wiedzy do postaw i praktyk, które ta natura umożliwia, ze szczególnym uwzględnieniem problemu możliwości „intelektualisty totalnego”.

/// 2. Społeczeństwo nowoczesne jako rzeczywistość uznania

2.1

Przedmiotem analizy będzie w pierwszej kolejności opisana przez Hegła przedmiotowość społeczna. Naprzód z całą mocą trzeba podkreślić, że ta przedmiotowość jest „uspołeczniona”. Znaczy to, że jest ona produktem ducha, substancji niepodlegającej prawom natury. Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z „upodmiotowionym społeczeństwem”, ale także z „upodmiotawiającym uspołecznieniem”, albowiem społeczeństwo ode-

² Taki sens przypisuje Heidegger kantowskiej dedukcji transcendentálnej: „Kant używa terminu «dedukcja», tak jak go rozumieją prawnicy [...]. W trakcie przewodu prawnego przyznaje się «uprawnienia» do czegoś lub odrzuca się «bezprawne» roszczenia. Potrzebne są do tego dwa rozstrzygnięcia: po pierwsze, ustalenie stanu rzeczy i obiektu sporu; po drugie, wykazanie, co ma moc obowiązującą jako słuszne uprawianie. Wskazanie możliwości prawnej pewnego uprawnienia prawnicy nazywają «dedukcją»” (2012: 90).

rwane od natury umożliwia jednostkom realizację wolności i autonomię działania. Dzięki pracy nad sobą, sublimacji swoich naturalnych odruchów popędowych jednostki zyskują możliwość czerpania korzyści z uczestnictwa w porządku społecznym, stawiającym tę sublimację jako wymóg wstępny.

W tym sensie każda jednostka, która jest zarazem członkiem społeczeństwa w tym, co społeczne, instytucjach, zwyczajach, strukturach władzy doszukuje się samej siebie, stamtąd też płyną dla niej wskazania dotyczące jej życia. Taka przedmiotowość społeczna, w której jednostka może doszukiwać się siebie samej, jest zarazem przedmiotowością upodmiotowioną, urzeczywistniającą strukturę podmiotu, którego celem jest rozumna wolność.

Terminem określającym tak pojętą przedmiotowość społeczną jest „etyczna totalność”, która oznacza, że to, co partykularne, pojednane jest z tym, co uniwersalne. W Hegłowskim państwie ten stan zostaje osiągnięty dzięki strukturze zapośredniczeń.

Jednym z przykładów takiego działania jest mechanizm rynkowy organizujący relacje w społeczeństwie obywatelskim, zwanym „królestwem z konieczności i z rozsądku”. W jego ramach instrumentalne myślenie służy zaspokojeniu koniecznych potrzeb materialnych jednostek. Hegel pisze, że w ramach tego mechanizmu dobrobyt ogólny wzrasta dzięki temu, że każda jednostka poszczególne skupiona jest na swoim własnym interesie, innych traktuje jedynie jako środek do jego zaspokojenia.

Można zauważyć, że Hegel głęboko czerpie z lektur Smitha (Buck-Morss 2014: 12), aczkolwiek filozof zdawał sobie sprawę z tego, że jest to model ograniczony, ponieważ tygiel interesów partykularnych produkuje w istocie problemy społeczne, których niepodobna rozwiązać, pozostając na tym poziomie. O niewidzialnej ręce rynku można tu mówić, w przypadku gdy ręka jako organ ciała służy realizacji interesu głowy, lecz bez jej kierowniczej roli staje się chroma i dysfunkcyjna. Dlatego też nieodzownym elementem, który podtrzyma zawodne w swym działaniu społeczeństwo obywatelskie, jest państwo z jego strukturą administracyjno-biurokratyczną, która koryguje efekty dezintegracji społecznej spowodowanej dynamiką społeczeństwa obywatelskiego. W ten sposób Hegel buduje koncepcję, w której problemy poszczególnych poziomów zostają zniesione przez poziom nadrzędny.

2.2

Cała ta struktura opiera się na koncepcji uznania, którego działanie można zilustrować prostym przykładem zaczerpniętym z codzienności: efektywność zasady ruchu prawostronnego uwarunkowana jest tym, że użytkownicy skrzyżowania wiedzą o jej obowiązywaniu. Aczkolwiek świadomość tego, że istnieje taka zasada, nie wystarcza. Potrzebna jest także wiedza o tym, że pozostali uczestnicy też o niej wiedzą, nadto zaś, że każdego innego traktują także jako podmiot wiedzy o tej zasadzie.

Żeby uzmysłowić sobie niezwykłość tego porządku, warto wyobrazić sobie sposób jazdy człowieka nieufnego, traktującego każdego z pozostałych uczestników ruchu jako potencjalnego gościa z Commonwealth, respektującego zasadę lewej, a nie prawej ręki. Nie dość, że nie jest on w stanie sprawnie pokonać skrzyżowania, to jeszcze wprowadza powszechny zamęt na drodze, gdyż kieruje się nadmierną ostrożnością – destruktywną dla zasad ruchu. Żeby uniknąć takiej sytuacji, jednostki muszą działać na podstawie założenia, że pozostali użytkownicy drogi znają obowiązujące na niej reguły.

Sytuacja skrzyżowania w pewnym zakresie ilustruje pojęcie uznania, podstawową zasadę przedmiotowości społecznej, która w takim stopniu jest efektywna i realna, w jakim o niej wiadomo. Rzecz można, że przedmiotowość ta stanowi efekt „skrzyżowania myśli” jednostek, atoli w Hegłowskim ujęciu uznanie nigdy nie jest tak „bezkolizyjnie” neutralne, jakim się wydaje skrzyżowanie uliczne. Jest ono zawsze naznaczone wzajemnymi konfliktami podmiotów oraz konfliktami między jednostką poszczególną a tą upodmiotowioną rzeczywistością. Dość przypomnieć, że geneza uznania wiąże się z dialektyką panowania i niewoli, ich dramatyczną walką na śmierć i życie. Dopiero dalszy rozwój tej relacji prowadzi w końcu do powstania nowoczesnego państwa, w którym wszelkie sprzeczności i napięcia zostają zażegnane. Pozwala to Hegłowi napisać we wstępie do *Zasad filozofii prawa*, że to, co racjonalne, jest rzeczywiste, a co rzeczywiste, jest racjonalne (1969: 17). Hegel w ten sposób próbuje uprzedzić wszelkich potencjalnych krytyków państwa, co świadczy o konserwatywnych predylekcjach filozofa w tamtym czasie. Jakkolwiek przywołana fraza odnosi się oczywiście do metafizycznego stanowiska przypisywanego Hegłowi, zwanego idealizmem absolutnym, które zakłada wszechpotęgę i wszechobecność rozumnych struktur, mówi ona także coś ważnego o stosunku nauki do krytyki społecznej.

Trzeba tu jednak zaznaczyć, że w *Fenomenologii* pisanej dwie dekady wcześniej Hegel powierzał nauce jeszcze zadanie krytyczne. Za ruch krytyki odpowiadały tam postaci świadomości, które nie mogły zostać w pełni pogodzone z formami życia wspólnotowego. Ta ich nieprzystawalność do form uspołecznienia i skonfliktowanie ze sobą, obecne np. w relacji między samowiedzą służebną a pańską (gdzie dochodzi do obalenia dominacji pana) (Hegel 1965: 212–228), szlachetną i nikiemną³, uruchamiały dynamikę zmiany w sferze relacji społecznych, popychając je ku nowym formom (tamże: 72–112).

To, co istotne z punktu widzenia roli intelektualistów w nowoczesnym społeczeństwie, to kwestia wiedzy, która jest częścią rzeczywistości społecznej samej w sobie. Jednostki muszą być także zasobne w pewną wiedzę, która pozwoli przedmiotowości społecznej działać i być przedmiotowością realną. Wiedza ta nie jest jednak tylko w dyspozycji indywidualów, lecz jako centralny moment uznanej przedmiotowości społecznej jest wobec niej immanentna, strukturalnie w nią wpisana. Rzeczywistość społeczna nie może zależeć od przygodnego stanu wiedzy jednostek poszczególnych. Skoro zaś wiedza, jako się rzekło, jest nieodzownym elementem rzeczywistości społecznej, trzeba także wziąć pod uwagę jej dysproporcję w społeczeństwie oraz różne obiegi, sposoby jej cyrkulacji. To, co Hegel opisuje w *Fenomenologii ducha* z wielką precyzją, w *Zasadach filozofii prawa* staje się marginalne, chociaż to tutaj przedmiotowość społeczna jako przedmiotowość uznana w mniemaniu Hegla zyskuje swój najdoskonalszy kształt.

Analizując kwestię dysproporcji wiedzy, nie można pozwolić sobie na stracenie z oczu natury uznania: rzeczywistość społeczna jest rzeczywistością w tym stopniu, w jakim mają ją za taką jednostki. Są one świadome, że podejmując określone działania, mogą osiągnąć określone skutki – na przykład że zarabiając pieniądze, będą mogły potem za nie nabyć środki niezbędne do życia, że mogą polegać na ich wartości. Zauważyć wypada, że tylko prawa natury obywają się bez wiedzy o ich działaniu, prawa społeczne natomiast, o których Hegel pisze, wbrew temu, że w tak wysokim stopniu zależą od wiedzy, obowiązują znacznie mocniej niż te pierwsze.

A jednak przecież jednostki nie obejmują swoją wiedzą wszystkich praw społecznych. Przywołać można znów przykład praw rynku: jednostki, które przez rynek zapośredniczają swoją egzystencję, podejmując na nim pracę i nabywając dobra oraz usługi, nie są w stanie pojąć skompliko-

³ Ich ścieranie się towarzyszy procesowi ograniczania prerogatyw monarchy dzięki dialektyce wartościowania między bogactwem a władzą, kiedy wzbogacona warstwa społeczna jest w stanie odzierać arbitralność rządów monarchy, której wcześniej wiernie służyła.

wanych mechanizmów, które czynią ich egzystencję zależną od wahań i kaprysów kapitału finansowego. Zachowują się jednak tak, jak gdyby był ktoś (ekonomiści), kto potrafi te wahania zrozumieć i dzięki temu rozumieniu panuje nad nimi. Jednostki zakładają, że na rynku istnieje jakaś substancjalna prawda społeczeństwa, dzięki czemu ich działania będą działaniami efektywnymi. O tym jednak, że te działania będą efektywne, skuteczne czy racjonalne, decyduje tu wiedza kogoś innego od nich. W tej perspektywie wymownym przykładem są tzw. frankowicze. Osoby biorące swego czasu popularne kredyty we frankach nie знаły dokładnie praw rządzących kursem walut. Ale nie oznacza to, że miały one nieodparte przekonanie, że je znają, a ich wiedza okazała się błędna. Sedno tego problemu nie tkwi w tym, że ich przekonanie było fałszywe.

Ten aspekt zignorował Marek Siemek w swoich późnych tekstach, wciąż inspirowanych filozofią Hegła, gdy twierdził, że problem z urzeczywistnieniem zachodniego modelu demokracji w Polsce po przemianie ustrojowej wynika właśnie z niedostatków wiedzy i edukacji jednostek. Pisał wówczas tak:

Dojrzewanie do „zachodniej”, czyli po prostu europejskiej normalności coraz wyraźniej jawi się jako żmudny i długotrwały proces, w którym wciąż będzie trzeba się zmagać z zagrożeniami płynącymi wcale nie ze słabości ekonomicznej, lecz także, a nawet przede wszystkim, z politycznej niekompetencji, z etycznej i prawnej anomii, z mentalnej bezsily i niedoroslóci samych ludzi (Siemek 2002: 333).

Podobne stanowisko może być bronióne z perspektywy Hegłowskiej filozofii, tylko jeżeli uznamy linearną i ewolucyjną wykładnię historii, w której zachodnia demokracja może zostać urzeczywistniona wyłącznie dzięki wykształceniu się jaźni, godnych stać się podmiotami praw i obowiązków (tzn. świadomych tych praw i obowiązków), a następnie ustalimy, że społeczeństwo w okresie PRL-u nie przeszło żadnej podobnej modernizacji i żyło w tym okresie niejako poza czasem historycznym. Siemek występuje tu jako wyraziciel popularnego liberalnego przekonania o tym, że za stan społeczny odpowiada brak odpowiedniej edukacji, zwłaszcza tej obywatelskiej.

Takie stanowisko zbyt dużą rolę powierza zwykłym jednostkom, które następnie rozlicza z własnego rozczarowania faktem, że nie przystają one do założonego ideału, by następnie tym skwapliwiej je dyscyplinować lub

protekcjonalnie się nad nimi pochylać („to nie wina jednostek, to wina złej edukacji, która nie uczy współpracy, szacunku i tolerancji, przedsiębiorczości”). Lecz Hegłowska koncepcja nie jest w tym sensie idealistyczna, w jakim idealizm polega na stawianiu wymagań rzeczywistości, a zwłaszcza jednostkom, i oczekiwaniu, że zostanie zrealizowany.

2.3

Wbrew temu Hegel jest świadom, że jednostki zaprzątnięte swoimi sprawami, uczestniczące w wymianie rynkowej nie mogą wiedzieć wszystkiego. Są ograniczone w tym sensie, że ich wiedza jest na miarę ich praktyki, ta zaś jest partykularna. Trzeba przeto spojrzeć na tę koncepcję od strony struktury, która pozwala rozwiązać problem niedostatków wiedzy partykularnej świadomości, które w ostatecznym rozrachunku są przygodne.

Jest to kwestia fundamentalna, gdyż dotyczy pytania o możliwość istnienia uznanej przez wszystkich przestrzeni prawomocności czy intersubiektywności, która dla zaangażowanych podmiotów będzie miała status obiektywności. Jeżeli przyjąć założenie Hegła, że taka prawomocność musi być uznana, czyli „wiedziana”, inaczej niż prawomocność praw natury, to powstaje pytanie, kto jest zasobny w wiedzę o niej, kim jest podmiot tej wiedzy?

Koncepcja Hegła musi więc zakładać, że istnieje pozycja przeznaczona do tego, żeby wiedzieć i ujmować całość społeczną. Podobna pozycja nie może być zewnętrznie dodana do przedmiotowości, lecz musi być momentem jej samej, i to momentem koniecznym. W etycznej totalności nie może bowiem panować przygodność, ponieważ wolność u Hegła polega na panowaniu nad tym, co przygodne. Aczkolwiek jednostki mogą doświadczać własnego życia, jak gdyby zależało ono od ich przygodnej i niezdeterminowanej woli, mogą się zachowywać, jak gdyby były wolne. Oczywiście można też powiedzieć, że w społeczeństwie istnieje przygodne zróżnicowanie wiedzy. Niektórzy wiedzą więcej, inni mniej, a stopień tej wiedzy zależy od woli jednostki, jej zasobów rodzinnych, kapitału kulturowego etc. Jednakże wiedza, wpisana w obiektywność, która ma być podporą społeczeństwa, nie może zależeć od tego typu czynników. Musi się ona zmanifestować jednostkom, aby były one upewnione co do tego, że podejmowane przez nie wolne działania odnoszą się do sfery trwale obiektywnej.

/// 3. Od uznania do dysproporcji wiedzy

3.1

Prawa społeczne działają tylko wtedy, gdy są „wiedziane”, ale nie oznacza to, że wszyscy uczestnicy życia społecznego muszą o nich wiedzieć w równym stopniu. Wiedza może być zapośredniczona przez kogoś innego, kto jest w ramach jej społecznego podziału oddelegowany do tego zadania.

W tym miejscu należy przywołać fakt, że Hegel nie zakłada po prostu abstrakcyjnych i uniwersalnych praw. Abstrakcja prawa to tylko jedna strona tego schematu, która nie może jednak istnieć bez mediacji. Dlatego właśnie konstrukcja Hegłowskiego społeczeństwa jest złożonym systemem instancji, podmiotów społecznych, które gwarantują konieczny charakter dystrybucji wiedzy w społeczeństwie w taki sposób, by nie było miejsca na przygodność uznania jego praw. Objawia się tutaj zatem konieczność istnienia instancji społecznej odpowiedzialnej za wiedzę, za to, że będzie ona jako subiektywna strona rzeczywistości zarazem wiedzą strukturalnie wkomponowaną w tę rzeczywistość i dlatego niepodlegającą przypadkowości, niezależną przeto od kwestii „obywatelskiej dojrzałości” poszczególnych jednostek, o której marzą liberalowie. W *Zasadach filozofii prawa* tą instancją jest stan uniwersalny.

3.2

Ten strukturalny aspekt dotyczyć musi także charakteru wiedzy. Innymi słowy, wiedza delegowana na klasę uniwersalną musi się różnić od tej, którą dysponują pozostali obywatele, w sposób, rzecz można, gatunkowy, nie ilościowy. Nie chodzi o ilość wiedzy, którą dysponują te jednostki. To, co można nazwać ilościowym zróżnicowaniem wiedzy, to nagromadzenie faktów, o których ta „wiedza wie”. Takie zróżnicowanie ilościowe w ostatecznym rozrachunku zależne jest od czynników, które w oczach jednostek jawią się jako przygodne (nakład pracy, edukacja). Dla socjologicznej analizy oczywistym jest, że przewaga tej wiedzy jest zdeterminowana przez pozycję społeczną podmiotu tej wiedzy (społeczny podział pracy), tu jednak chodzi o to, że skoro jednostki zawierają tej wiedzy w kwestii podejmowanych działań, musi ona swoją przewagę wpierv zmanifestować, potrzeba zatem zewnętrznego przejawu jej nadwyżki. Pytaniem, które należy zatem postawić, jest: jak sama konstrukcja społeczeństwa determinuje ten fakt zróżnicowania wiedzy w społeczeństwie. Chodzi tu przeto nie o empirycz-

ny dowód, eksplikację socjologiczną tego, jak przebiega reprodukcja i dziedziczenie wiedzy, ale o to, jak ona zostaje założona w samej konstrukcji teoretycznej społecznej całości, w jej samowiedzy wyrażonej przez Hegła.

Owa nadwyżka wiedzy, jej wartość dodatkowa przypisana klasie uniwersalnej, nie może wynikać z nominalnego faktu masy treści przez nią objętych. Ma być ona aprioryczna wobec różnicy w jej treści, pochodzić niejako z zewnątrz w stosunku do praktyki, która opierałaby się na mierzalnym (Baconowskim) gromadzeniu danych. Nominalnie masa tej wiedzy może odróżniać, czy wręcz odróżnia, klasę uniwersalną od reszty społeczeństwa, lecz jako możliwość zrealizowana lub nie nie ona jest tutaj istotna. Żeby bowiem mobilizować działania jednostek w ramach danej przedmiotowości społecznej, które będą ją zarazem ożywiać, potrzeba, by jednostki te miały poczucie, że to akurat ta przedmiotowość jest konieczna i trwała, a nie przygodna i niestabilna. A w związku z tym wiedza, która o tej przedmiotowości wie, także musi być wiedzą lokowaną w sposób konieczny, a nie przygodny. Chodzi więc o poszukiwanie formy tej wiedzy, sposobu, w jaki budzi ona zaufanie jednostek, dzięki któremu zapośrednicza ich przekonanie w wartość zaangażowania w daną przedmiotowość społeczną.

Formą tą jest tytuł społeczny. Sama symboliczna pozycja kogoś, kto w ramach społecznego podziału pracy występuje jako autorytet intelektualny. Działanie tytułu jest tutaj bardzo ambiwalentne. Z jednej strony jest to uznany i rozpoznawalny symbol tego, że z punktu widzenia jednostek istnieje ktoś, kto wie więcej od nich: np. frankowicze zachowywali się racjonalnie, biorąc kredyty, nie dlatego, że znali doskonale prawa kursu walutowego, ale racjonalność ta opierała się na przekonaniu, że jest ktoś, kto te prawa zna, ponieważ dysponuje wiedzą z ekonomii zweryfikowaną przez merytokracyjny system, a potwierdzoną przez tytuł eksperta. Struktura całości społecznej odpowiada na to zapotrzebowanie, dostarczając symbolicznych oznak statusu, czyniącego zadość wiedzy projektowanej przez jednostki na tę pozycję.

3.3

Może się wydawać, że tak określona pozycja pociąga za sobą wiedzę o konserwatywnym charakterze, wiedzę o tym, że przedmiotowość społeczna jest przewidywalna, a przeto stała, ugruntowana i niezmienna. Jednostki rozpoznają w tym symbolu także to, że jest to wiedza, która dotyczy pewnych faktów ważnych z punktu widzenia ich partykularnych działań.

Toteż w oczach jednostek symbol ten sugeruje, że ma swoją substancjalną podstawę w postaci wiedzy o jakichś faktach. Wzięcie za dobrą monetę oczekiwań społeczeństwa obywatelskiego pociąga za sobą, jak się zdaje, technokratyczną i ekspercką praktykę klasy uniwersalnej.

Společnie usankcjonowany tytuł pozwala jednak osiągnąć pewną niezależność osobom, którym zostaje przypisany. W przywoływanych tu już *Medytacjach pascaliańskich* Bourdieu opisuje podobny mechanizm wyzwala- nia się pól działalności *noblesse de robe* w stosunku do aparatu państwowego, który zarazem czerpał korzyści z zasobów tych pól i tym chętniej godził się na ich autonomizację. Bourdieu nadaje temu bardziej ogólny charakter, pisząc, że państwo czerpie tym mocniejszą legitymizację ze strony aktorów życia społecznego, im bardziej są oni formalnie od niego niezależni.

[...] władza, której podstawą jest (fizyczna lub gospodarcza) siła, może ulec uprawomocnieniu tylko przez władzę, której nie można podejrzewać o posłuszeństwo sile. [...] efekt uprawomocnienia jest większy, gdy znika każda rzeczywista i widoczna relacja, mająca charakter korzyści materialnej lub symbolicznej, a ten, kto dokonał aktu uznania, sam cieszy się największym uznaniem (2006: 149).

W tej analizie Bourdieu istotne są dwie rzeczy charakterystyczne dla tego, co Hegel nazywa „pracującą calością”. Pierwsza z nich dotyczy tego, że taka calość nie opiera się na związkach organicznie komplementarnych. Dwie instancje służą sobie nawzajem o tyle, o ile pozostają w pewnym napięciu wobec siebie i manifestują wzajemną niezależność. Drugą kwestią jest zniesienie realnego stosunku społecznego, którym byłaby siła. Chociaż każda władza u swych podstaw ma gospodarczą lub fizyczną siłę, za pomocą której podporządkowuje sobie inne podmioty, bezpośredniość tej siły zostaje zmediatyzowana przez ogólną formę zależności, która będzie regulować stosunki między władzą a tą instancją.

3.4

Rozwijana tu perspektywa akcentuje podobny rodzaj autonomicznego uzależnienia, lecz nie od roszczeń państwa, jak w analizie Bourdieu, lecz od roszczeń społeczeństwa obywatelskiego i jego jednostek. W myśli Hegla intelektualności przywiązani są instytucjonalnie do zadań administracji państwowej, jednak pozycja ta w istocie wystawia ich na roszczenie ze strony społeczeństwa obywatelskiego, gdyż to z tej strony, nie zaś ze strony inte-

resu państwa, istnieje potrzeba poczucia, że każdego kolejnego dnia danego przez Boga istnieć będzie niezmacona substancja relacji społecznych. Jest to roszczenie podmiotów społeczeństwa obywatelskiego wobec klasy uniwersalnej, utytułowanej do posiadania pewnej wiedzy o rzeczywistości społecznej składającej się z faktów i stałych praw. To zaś, gdy wziąć pod uwagę, że w społeczeństwie obywatelskim panuje kapitalistyczna gospodarka rynkowa, prowadzi do konkluzji bliskich Lukácsowi o stanie nauki, a w szczególności filozofii w nowoczesnym społeczeństwie.

Jeżeli jednak relacja między społeczeństwem obywatelskim a klasą uniwersalną jest mediatyzowana przez pewien strukturalny i ogólny charakter społeczeństwa, to tym, co umożliwia taką mediację, jest tytuł wiedzy, który działa w ten sposób, że pozwala uniezależnić się od roszczenia społeczeństwa obywatelskiego, a także od przypisanego jej substancjalnego składnika, ponieważ jego obowiązywanie ziszcza się w samym tym tytule. Bezpośrednie roszczenie społeczeństwa obywatelskiego jest zaspokojone o tyle, o ile istnieje tytuł, ten zaś z kolei sam wystarcza do realizacji zadania, do którego została powołana jednostka nim uhonorowana. Dzieje się to na mocy przesłanki o tym, że społeczeństwo obywatelskie potrzebuje samego symbolicznego ugruntowania nadwyżki wiedzy, które działa jak aprioryczna jej gwarancja. Innymi słowy to substancja wiedzy, która miała być podstawą tytułu, a dzięki jego pojawieniu się może ulec rozpuszczeniu, „desubstancjalizacji” lub zmianie. Odnaleźć tu można zatem dobry przykład podmiotowego działania w rozumieniu Hegłowskim, które pozwala samo założyć własne substancjalne przesłanki.

Przedstawiciele klasy uniwersalnej, związani początkowo z konserwatywnym zadaniem (odpowiadanie na potrzebę stałości praw społecznych), mogą się od niego uwolnić i znaleźć inną drogę realizacji tej roli. Być może w tym zamiarze mogą także odzyskać jeden z ważnych wymogów, które przechowuje sama forma ich działania, czyli żywioł ogólności. Otóż parcelacja wiedzy na dyscypliny naukowe, zjawisko relacjonowane przez Webera, w pewien sposób zaprzecza także roszczeniu, jakie wobec intelektualistów ma społeczeństwo obywatelskie. Zaprzecza mu, ponieważ tak „pofragmentaryzowana” klasa uniwersalna nie może już zajmować się tym, co ogólne. Jednym z wyróżników wiedzy, którą posiada klasa uniwersalna, jest to, że ma ona charakter ogólny. Klasa uniwersalna dzięki wolności od potrzeb życiowych (wolność od presji rynku, rzadkie umiejętności, które gwarantują jej zatrudnienie) może oddać się sprawom ogólnym. Różnica między ogólnym a poszczególnym nie jest tu znów tylko różnicą stopnia, fragmentaryzacja bowiem uniemożliwia totalny punkt widzenia. A tylko

totalny punkt widzenia może odpowiadać totalności społeczeństwa, która powinna być jako taka ujęta w myśli, żeby być rzeczywistością wiedzianą.

Zatem jeżeli klasa uniwersalna ma naprawdę sprostać wymaganiom społeczeństwa obywatelskiego, nie może być przywiązana do bezpośredniego (niezapośredniczonego) rozumienia tych wymagań. Konsekwentnie musi potraktować swoją pozycję społeczną i jej wyróżniki.

Zwrócenie uwagi na ambiwalencję tytułu, symbolu wiedzy, pozwala wydobyć z roli intelektualisty – z konieczności przywiązanego do partykularnej dyscypliny – funkcję, która go od tej roli uniezależnia. Symboliczna rola intelektualisty wynikająca z roszczeń wobec niego ze strony społeczeństwa obywatelskiego wymusza do pewnego stopnia zdradę tych roszczeń i wierność swojej roli.

To strukturalne rozdwojenie perspektyw zakłada, że choć istnieje pozycja intelektualisty, który jest zakładnikiem roszczeń społeczeństwa obywatelskiego, to w ramach tej struktury pozycja ta zyskuje inną wartość. Ta sama struktura całości odnajduje pozycję przez siebie założoną jako zmienioną ze względu na zapośredniczone roszczenie samej struktury wobec tej pozycji.

Nieco więcej mówi to też o różnicy wiedzy czy różnicy świadomości, która nie opiera się na ilościowym określeniu. Różnica tej wiedzy założona jest zatem w samym tytule symbolizującym nadwyżkę tej wiedzy, który – jak można by przypuszczać – wynika dopiero z weryfikacji, że ktoś „wie wystarczająco dużo”, zgodnie z merytokratycznym założeniem. Lecz struktura, jako to, co ogólne, determinuje to, że tytuł wtórnie wymusza jakiś rodzaj różnicy między wiedzą potoczną a tytułowaną.

Czy można bliżej określić, jakiego rodzaju różnicę w wiedzy wymusza tytuł i czy dysponujemy innym określeniem wiedzy, niż wiedza „o przedmiotach”? Czy różnica w wiedzy może być inna niż wiedza w liczbie i naturze tych przedmiotów? Jak określić tę wiedzę, która oddzieliła się od swojej substancji dzięki poruczeniu jej symbolicznej funkcji?

/// 4. Intelektualista jako analityk lacanowski

4.1

Być może pomocne w określeniu natury tej wiedzy okaże się przywołanie tu figury psychoanalityka. Warto pokusić się o taką analogię, ponieważ analityk pełni w terapii, jak twierdził Lacan, funkcję założonego podmiotu wiedzy (franc. *sujet supposé savoir*, ang. *subject supposed to know* lub *supposed*

subject of knowledge), która jest analogiczna do roli klasy uniwersalnej jako dysponenta wiedzy o społeczeństwie. Dalsza analiza będzie poświęcona rozwinięciu tej analogii poprzez ukazanie, że więź społeczna w terapii psychoanalitycznej strukturalnie odpowiada więzi społecznej, którą Hegel ustanawia między społeczeństwem obywatelskim a intelektualistami.

Podmiot poddający się analizie zakłada zrazu, że analityk jest w posiadaniu jakiejś prawdy o nim samym. Jest to ważne podobieństwo, ze względu na rangę wiedzy oraz z uwagi na nieoczywisty jej charakter, który został w poprzedniej części zdiagnozowany.

Na samym początku przedstawionej analogii pojawia się jednak pewien szkopuł, wynikający z tego, że założenie wiedzy w analityku, jeżeli podmiot zdecyduje się uczestniczyć w terapii, będzie miało charakter transformacyjny. Pozwoli uwolnić podmiot od cierpienia. Tymczasem, jak się zdaje, wiedza zakładana przez obywateli w klasie uniwersalnej ma charakter raczej zachowawczy, jest wiedzą o tym, że przedmiotowość społeczna jest niezmienna.

Jednak, co zostało dowiedzione, symboliczna pozycja uwalnia niejako od tego zobowiązania, a w każdym razie pozwala je inaczej rozumieć. Analityk, podobnie jak intelektualista, na co dobitnie zwraca uwagę Lacan, zawdzięcza swoją rangę w oczach podmiotu podejmującego leczenie przynależności do grupy analityków, z czego wynika, że rola ta opiera się na tytule i z tego tylko powodu jest obiektem zainteresowania jednostek.

Powiedzenie: „jestem psychoanalitykiem” jest czymś równie ekstrawaganckim w stosunku do rzeczywistości, jak powiedzenie „jestem królem”. Zarówno jedno, jak i drugie jest twierdzeniem uprawnionym, ale którego nic nie uzasadnia w porządku tego, co można nazwać miarą umiejętności. Legitymacje symboliczne, na mocy których dany człowiek przyjmuje na siebie to, do czego zostaje wyznaczony przez innych, zupełnie wymykają się rejestrowi uprawnień przyznawanych w oparciu o umiejętności (Lacan 2017: 518).

Tytuł symboliczny analityka wynika właśnie z tego, że takie nadzieje są w nim pokładane, a dzieje się tak ze względu ten tytuł. A jednak nadzieje i symboliczna pozycja nie pokrywają się tutaj dokładnie. Innymi słowy pozycja analityka podobnie jak intelektualisty nie jest po prostu realizacją roszczeń jednostek, które pokładają w nim nadzieję, że coś on wie.

4.2

Podobnie rola autorytetu intelektualnego jest obciążona oczekiwaniem ze strony społeczeństwa obywatelskiego. Innymi słowy, angażuje ona pewien rodzaj afektywnego przywiązania.

Jest to wątek pominięty przez Hegla w *Zasadach filozofii prawa*, gdzie nie pojawia się tak postawiona kwestia ekonomii afektywnej jako wymiaru relacji między poszczególnymi grupami społecznymi. Całość społeczna wydaje się tam ujęta jako kompleks wielu elementów, które są w ostatecznym rachunku składnikami tej całości przez to, że odnoszą się do jej centralnego, uniwersalnego punktu zaczepienia. Jest to jednak, jak twierdzi Žižek, konserwatywny, a nawet wręcz faszystowski sposób interpretowania heglowskiej koncepcji konkretnej uniwersalności, która jest taka w tym znaczeniu, że każda partykularna jej część uczestniczy w przekraczającej ją całości. W rzeczywistości, zdaniem Žižka, termin ten powinien być ujęty w logice bardziej konfliktowej, która polegałaby na tym, że jedna z części społeczeństwa jest traktowana jako odbicie samej uniwersalności, urzeczywistnionej w tej, a nie innej konkretnej części (2011: 359–367). Skutkiem tego jest oczywiście deprecjacja pozostałych elementów, co wywołuje namiętny konflikt społeczny, resentyment, zazdrość, wstyd, ale też miłość, cześć wobec tych, którym przypisana jest pozycja uniwersalna, a przez to nadrzędna.

Taka korekta w stosunku do aspektów, można rzec, zaniedbanych przez Hegla, pozwala rozwinąć koncepcję relacji między klasami oraz form ich napięć, które filozof ignoruje w *Zasadach filozofii prawa*, chociaż poddaje wnikliwej analizie jeszcze w *Fenomenologii ducha*, posługując się np. koncepcją świadomości szlachetnej i nikczemnej.

4.3

Zyskiem z rozwijania pojęcia klasy uniwersalnej przez koncepcję założonego podmiotu wiedzy jako pewnego pojęcia technicznego jest kwestia wzajemności pragnień. W ostatecznym rozrachunku bowiem założony podmiot wiedzy w psychoanalizie jest podmiotem przeniesienia, czyli miłości. Z jego domniemanej wiedzy wynika charakter związku między analitykiem a analizantem. Analizant rzutuje na analityka swą miłość, chce się przed nim otworzyć. Zarazem jednak kochać kogoś w teorii psychoanalitycznej oznacza chcieć być przez kogoś kochanym, oznacza to przeto wzajemność: pragnienie jest pragnieniem innego. „Podmiot [założony podmiot wiedzy

– S.Ch.] powinien wiedzieć po prostu dlatego, że jest on podmiotem pragnienia”⁴ (Lacan 1998: 253).

Analizant darzy miłością swego analityka, co oznacza ni mniej, ni więcej zgodnie z psychoanalityczną definicją miłości, że pragnie on być przez niego kochanym. Do analityka jednak nie przychodzi się po to, aby przeżyć romans albo rozpocząć trwały związek. Miłość zaś będąca efektem przeniesienia jest także, jak twierdzi Lacan, źródłem oporu, przez który analizant odrzuca interpretacje pojawiające się w toku analizy. Ta sytuacja jest impasem, który pozwala, żeby rozegrał się dramat psychoanalizy. Analityk musi w tej sytuacji odgrywać rolę „strażaka piromana” (Guéguen 1995: 82), podtrzymywać płomień tej miłości, nie doprowadzając do tego, by udaremniła ona postępowanie analizy.

Ten model relacji poszerza pojęcie związku między intelektualistami a społeczeństwem obywatelskim. Hegłowski schemat, który do tej pory omawiany był przede wszystkim ze względu na dystrybucję wiedzy, pozwala wprowadzić podobną logikę afektów. Autorytet formacji intelektualistów umożliwił zaangażowanie obywateli w rzeczywistość, ale zarazem ustanawia afektywną więź społeczną, w której obie strony są od siebie uzależnione, ustanawiają się wzajemnie, a zarazem próbują prowadzić przeciwko sobie pewną grę. Oczekiwanie ze strony społeczeństwa obywatelskiego wobec intelektualistów powoduje także, że społeczeństwo obywatelskie jest jak gdyby poddane pewnej presji ze strony intelektualistów. Czy nie jest to, odwołując się do pojęcia kultury dominującej, presja, by sprostać pewnym wymogom kulturowym, gustom, ustanawianym przez tę klasę, co wymusza z jednej strony naśladownictwo, chęć przypodobania się, a z drugiej uruchamia logikę wstydu i resentymentu, zawiści, chęć udowodnienia za wszelką cenę, że się tej logice nie podlega?

4.4

Mając już pewne pojęcie o afektywnym charakterze tego rodzaju więzi społecznej, można powrócić do pytania o to, co miałby wiedzieć analityk? Jak twierdzi Lacan w *The Four Concepts of Psychoanalysis*, analityk według analizanta miałby znać znaczenie tego, co ten mówi i robi (1998: 253). Znaczenie, czyli to, do czego jego dyskurs się odnosi, do jego pozajęzykowego uwarunkowania, które determinuje formację symptomatologiczną analizanta jako jego prawda (w znaczeniu realistycznym). Stosownie do tego założenia analizant zachowuje się tak, jak gdyby analityk znalazł jakiś fakt z ży-

⁴ Tłumaczenie autora.

cia analizanta, chociaż to analizant jest jedynym źródłem wiedzy analityka o nich. Podmiot przychodzący na analizę, jak zauważa Lacan, zachowuje się często tak, jakby analityka najbardziej zajmowały fakty.

Tymczasem analityk reprezentuje raczej *ignorantia docta*. Jego rola nie polega na posiadaniu dostępu do jakiejś szczególnej wiedzy. Ważność tej roli wynika z samego uznania jego symbolicznej pozycji, która wywołuje miłość i zaufanie u analizanta. W rzeczywistości nie chodzi tu bowiem o fakty, lecz o miłość, która jest efektem przeniesienia. Dlatego też analiza wprowadza poprzez to przeniesienie rejestr oszustwa (Klotz 1995: 92), czegoś sztucznego, co mimo to ma realne rezultaty. „Podmiot, jak długo podporządkowany jest pragnieniu analityka, pragnie w odwecie za to podporządkowanie rozkochać w sobie analityka, ofiarowując mu siebie jako wartościowy obiekt” (Lacan 1998: 254)⁵.

Trzeba tu z całą mocą zasygnalizować charakter tego oszustwa. Analityk nie jest podmiotem żadnego *Wissen*, wiedzy o czymś. „Wystarczy, żeby analityk uwierzył, że coś wie np. w dziedzinie psychologii, a będzie to początkiem jego zguby [...]” (Lacan 2017: 517). Jednak analizant wciąż w to wierzy. Pomimo tego analityk nie może robić tego, czego oczekuje od niego analizant. Cytowany tu już Guéguen w komentarzu do seminarium XI Lacana zwraca uwagę na to, że przeniesienie w ramach lacanowskiej terapii oparte jest na oszustwie polegającym na tym, że analizant przekonany jest, że istnieje jakiś podmiot, który zna prawdę (1995: 92).

Podmiot w analizie musi skonfrontować się z rozczarowaniem. Jeżeli przeto zredukować działanie analityka do jego symbolicznej roli, stanie się jasne, że odpowiada ona roli intelektualisty opisanej w poprzednim rozdziale jako oderwanej od swej substancjalnej podstawy.

Oczywiście, jak twierdzi Lacan, omawiając doświadczenie psychoanalityczne, analityk musi być zasobny w wiedzę kulturową, musi wiedzieć, do jakich kodów kulturowych odnosi się jego pacjent. W toku analizy okazuje się jednak, że oczekiwanie analizanta wobec analityka jest daremne.

4.5

Lacan w toku rozwoju swej teorii psychoanalizy skonstruował koncepcję czterech dyskursów, przy pomocy których można opisać możliwe więzi społeczne oraz ich przekształcenia. Przywołanie tego pomysłu pozwoli lepiej uchwycić specyfikę relacji, która wiąże analityka z analizantem,

⁵ Tłumaczenie autora.

a w konsekwencji być może także intelektualistę ze społeczeństwem obywatelskim.

Koncepcja dyskursu opiera się na czterech miejscach i odpowiadających im czterech elementach, które zajmują te pierwsze w różnych konfiguracjach w zależności od więzi społecznej, którą dyskurs przedstawia. Każda z relacji społecznych zakłada istnienie tego, kto jest stroną sprawczą, innego, ukrytą prawdę ich wzajemnej relacji (niejawną jej podstawę) oraz to, co ta relacja produkuje jako swój efekt. Lacan dzięki takiej systematyzacji relacji społecznych ujmuje zarazem to, że podmioty są uzależnione od operacji dyskursywnych, czyli że w grę wchodzi pośrednictwo w tym, co ogólne, zarazem jednak uwzględnia element indywidualnego pragnienia i to, że relacja społeczna jako dyskurs produkuje także efekt, którego sama nie zakładała.

Relację analityczną jako jeden z czterech fundamentalnych typów więzi społecznej Lacan przedstawia za pomocą grafu: $\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$. Małe *a* (*objet petit a*) symbolizujące przyczynę pragnienia, zakładaną rozkosz dodatkową, pokrywa się z miejscem agensa, czyli analityka w tym wypadku (ponieważ mowa tu o dyskursie analityka); \$ to podmiot, analizant na terapii. Zajmuje on miejsce innego; S₂ jest wiedzą umieszczoną w pozycji prawdy, której domaga się analizant od analityka. W miejscu produkcji znajduje się zaś S₁, czyli znaczące panowania mające symbolizować pragnienie, któremu podmiot dzięki psychoanalizie będzie bezwiednie poddany (Žižek 2009: 209).

Jeżeli wziąć pod uwagę górną część grafu, okaże się, że opisuje on omówioną już zależność, w której analizant pragnie analityka, gdyż ten, jak mniema, posiada o nim wiedzę. Analityk jako *objet petit a* stanowi przyczyną pragnienia analizanta, powód, dla którego przychodzi on na analizę i się w nią angażuje, czyli istotę przeniesienia. Jednocześnie trzeba tu wspomnieć o radykalnej dwuznaczności Lacanowskiego *objet petit a*, które zarazem jest wabikiem pragnienia, jego przyczyną, ale także fantazją ukrywającą pustkę wywołującą to pragnienie (tamże 2009: 209). Ostatecznie przecież wiedza, którą analityk jakoby posiada, jest tylko fantazją analizanta, roszczeniem, z którym przychodzi do analityka po to, żeby po ukończonej terapii odrzucić go jako niepotrzebną protezę. Dyskurs analizy przywołuje zatem znów kwestię dwuznaczności roli, która obarczona jest oczekiwaniem ze strony innego, jego miłością, którą zdradza.

4.6

Nie jest to dalekie od filozofii Hegła, choć z pozoru może się takie wydawać. Sytuacja analityczna ma na celu pewien rodzaj krytyki zastanej kon-

dycji podmiotu, który chce uporać się ze swymi symptomami. Jak wygląda ta krytyka? Nie przyjmuje ona pozycji metawiedzy, nie wskazuje na dodatkowe fakty z życia pacjenta. Nie schlebia też jego poczuciu, że świat nie spełnia jego oczekiwań: „wszystko byłoby po mojej myśli, gdyby nie to, że...”. Taki rodzaj wewnętrznej podmiotowości, która bezsilnie skłócona jest z zewnętrzną rzeczywistością i nie jest w stanie ani sprostać jej oczekiwaniom, ani zrealizować w niej swego pragnienia, Hegel poddaje krytyce we wczesnym, jenajskim teście *Über das Wesen der philosophischen Kritik*. W tym samym tekście jednak pisze także, że krytyka filozoficzna musi skierować się przeciwko fałszywym pozytywnościom epoki, instytucjom, zwyczajom, które zaprzeczają istocie rozumnego społeczeństwa. Jaka pozycję wobec tego zająć powinien uczony krytyk, by nie popaść w wyrzekającą postawę wewnętrznej podmiotowości, która zgłasza w moralnym uniesieniu roszczenia wobec tego, jak rzeczywistość powinna wyglądać?

Problem, który się tu pojawia, dotyczy tego, jak możliwy jest naukowo krytyczny stosunek do zastanych form wiedzy. Taki naukowy stosunek musi dysponować pewną miarą, dzięki której zastane formy wiedzy zostaną osądzone jako fałszywe bądź nieadekwatne. Miernik taki powinien być uniwersalny. Ale jak uchronić się przed konsekwencją, że każda taka miara będzie zawsze skonstruowana jako zewnętrzna wobec zastanych form wiedzy i w związku z tym ich nieadekwatność wobec nauki będzie z góry przesądzona, co ukaże tylko, że sama koncepcja nauki znów jest zewnętrzna wobec tego, co miała krytykować? Jest to podstawowy problem, od którego wychodzi Hegłowska *Fenomenologia*. Marcin Pańków zauważa, że Hegel dzięki swojej specyficznej metodzie pozwala wyjść poza tę opozycję – między wyniosłą wiedzą o tym, jak sprawy powinny wyglądać, i wiedzą o samej rzeczywistości, oraz wiedzą potoczną, nieuczoną. Z tego kłinczu Hegel wychodzi dzięki badaniu „wiedzy w jej przejawianiu się”. Nie chodzi zatem o to, żeby konstruować punkt widzenia ponad formami przejawiania się, lecz wejść w nie same i poddawać je próbie wewnętrznej spójności, podążać za konsekwencjami, do których prowadzą.

Strategia Hegla, co zauważa Pańków, opiera się na tym, że poszukiwana miara jest zawarta w samej specyfice problemu przynależącego do zastanej formy wiedzy i ulega tylko pewnej eksternalizacji lub przeniesieniu na instancję zewnętrzną, dzięki której następnie może się dokonać ruch przekształcenia tej formy wiedzy. Tym, co się ujawnia dzięki takiemu przeniesieniu, jest sformułowana w interpretacji Pańkówna „różnica świadomości”, która to pozwala zasygnalizować odmienność między systemem reprezentacji a zakładanym przezeń projektem sensu.

Tak samo działa Lacanowska koncepcja podmiotu założonej wiedzy, która nie wprowadza żadnego metajęzyka ani nowych danych, które powinny zostać uwzględnione w procesie emancypacji podmiotu od jego cierpienia w toku psychoanalizy. Nie jest to krytyka, która przedstawia nowy obraz sytuacji, lecz taka, która pozwala dokonać „przemierzenia fantazmatu”: wypowiedzieć, czyli usymbolizować własne pozycje wyobrażeniowe wobec Innego, by następnie uzyskać możliwość konfrontacji z błędem i fałszem, które one generują. „Nie jest naszą rolą prowadzenie ich [analityków – przyp. S.Ch.] przez życie, czyli przez konsekwencje ich głupstw. W życiu widuje się nieraz, jak prawda zachodzi błąd od tyłu. W analizie prawda wylania się przez to, co jest najbardziej ewidentnym reprezentantem pomyłki: przez lapsus, czynność niewłaściwie nazwaną pomyłkową” (Lacan 2017: 492).

4.7

Jeżeli dyskurs analizanta miałby znaleźć zastosowanie do pozycji zajmowanej przez intelektualistów, to należy zaznaczyć, że w stosunku do pozycji uniwersytetu Lacan także sformułował teorię dyskursu, który przedstawia graf $\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{S}$. W tym typie relacji wiedza, która podaje się za neutralną i bezosobową, zwraca się do ekscesywnej resztki *a*, aby ją „ucywiliżować” i powołać jako podmiot, który pojawia się w miejscu produkcji w wyniku pracy naukowej. Prawdą tego dyskursu, sygnalizowaną przez S1 w dolnej części grafu, jest wymiar władzy, który za tym z pozoru neutralnym dyskursem jest ukryty (Žižek 2009: 209). Dyskurs ten, jak się zdaje, znacznie lepiej odpowiada „specjaliście bez ducha”, czyli figurze nauki opisaną przez Webera, nauki ściśle zbiurokratyzowanej. Bezstronnie obiektywna nauka zdobywa wiedzę o tym, czego wcześniej nie wiedziała, a jej neutralna pozycja w istocie wynika z silnej zależności od historycznego układu sił społecznych, które są jej ukrytą prawdą, przez co nauka naraża się na zarzut ideologiczności.

Przedstawiony wywód pokazuje jednak, że precyzyjna analiza roli „uczonego bez ducha” w nowoczesnym porządku społecznym odsłania konieczność innego rozumienia nauki, ujęcia jej w ramach innego typu relacji społecznej, to znaczy w afektywnym związku ze społeczeństwem obywatelskim, wobec którego spełniać ma ona pewne istotne z punktu widzenia całości funkcje. Rola ta ma niejako dwa aspekty: bezpośredni i za pośredniczony („Nigdzie na niebie ani w przyrodzie, ani w sferze ducha nie ma niczego, co nie zawierałoby w sobie zarówno bezpośredniości jak

i zapośredniczenia [...] (Hegel 2011: 67). W dosłownej lekturze *Zasad filozofii prawa* podmioty, o których tu mowa, pojawiają się niczym wystrzały z pistoletu, efekt logicznego podziału ogólnego pojęcia państwa, i dlatego relacja między nimi nie zostaje przez Hegla wyrażona. Atoli istnieją przesłanki, by tę relację opisać, a są nimi role, które Hegel tym podmiotom przypisuje. Dzięki temu, że społeczeństwo oczekuje od intelektualistów wiedzy, a w konsekwencji wiedzy w jej publicznie zamanifestowanej formie, której symbol jest podstawą inwestycji afektywnej, uruchomiona zostaje dynamika relacji między nimi. To, co bezpośrednio w tej relacji, czyli afektywne oczekiwanie, w rzeczywistości uwarunkowane jest tym, co ogólne, czyli symbolem wiedzy. Ten z kolei jako instancja zapośrednicząca pozwala uniezależnić się od bezpośredniości żądania.

Dzięki temu właśnie funkcja intelektualisty nie musi polegać na skrupulatnym gromadzeniu i dostarczaniu wiedzy o faktach. Jest dzięki swej „desubstancjalizacji” dokonującej się w tytule powołana do tego, by odgrywać wobec społeczeństwa obywatelskiego rolę instancji, na którą można eksternalizować, przenieść kryterium, które pozwoli następnie ustanowić stosunek do samego siebie i dokonać społecznej transformacji. Jest to jedynie możliwość, którą klasa uniwersalna może wyzyskać. To jest właśnie przedmiot tego badania: warunki możliwości innej praktyki naukowej.

Czy definiuje to wystarczająco precyzyjnie rodzaj wiedzy przypisywany tej frakcji klasy uniwersalnej? Z pewnością nie, ale może w tym tkwi sedno, że nie sposób jej zdefiniować tak precyzyjnie jak wiedzy „specjalisty bez ducha”. Jest to wiedza samej praktyki obchodzenia się z wiedzą w jej przejawianiu się. Jest to wiedza o konieczności przenikliwej obserwacji, o tym, jak słuchać (tak, jak do słuchania powołany jest analityk), czyli wiedza o konieczności wsłuchiwania się w świat, w którym zawężlają się problemy społeczne, czyli napierająca historia. Jest to także wiedza o tym, że w lapsusie, symptomie gnieździ się niezwykłość, że te zjawiska, a nie koniecznie owe „poważne” problemy, powinny być przedmiotem zapytywania praktyki intelektualnej.

/// 5. Podsumowanie

Chociaż trudno jest wiedzę scharakteryzować, wydaje się, że to, co zostało powiedziane, pozwala pokazać, jak z jednego pnia, jakim jest pojęcie klasy uniwersalnej, wpisanej integralnie w nowoczesną rzeczywistość społeczną, wynikają dwie możliwe postawy i dwa podejścia do kwestii zawodowego zajmowania się wiedzą. „Specjalista bez ducha” jest tu rolą, która wypływa

z niego bezpośrednio i nie jest w rozumieniu Hegłowskim zmediatyzowana, ponieważ nie potrafi się wyzwolić od bezpośredniego oczekiwania ze strony społeczeństwa obywatelskiego, które chce wiedzy w jej tradycyjnie realistycznym znaczeniu. Innymi słowy, typowy przedstawiciel klasy uniwersalnej to oczekiwanie traktuje dosłownie, zamiast uznać, że jest ono czymś wymagającym zapośredniczenia przez strukturę symboliczną społeczeństwa i naturę symbolu, jakimi są tytuł naukowy i prestiż tej pozycji. Ta mediatyzacja pozwala uwolnić się uczonemu od tego oczekiwania i zmienić swoją pozycję w obrębie pola produkcji intelektualnej.

Dotychczas zostały jednak opisane same warunki możliwości występowania intelektualisty innego niż ten związany z modelem biurokratycznym. Czy może jest możliwe znalezienie warunków dostatecznych jego wystąpienia?

Dyskurs analityka powstaje przez obrócenie dyskursu uniwersytetu o 90 stopni w stronę przeciwną do ruchu wskazówek zegara. Obrót ten, jak głosi teoria Lacana, w rzeczywistości odpowiada zmianie społecznej. Czy w związku z tym nie jest bezzasadne uznanie, że pole produkcji intelektualnej otwarte jest na obie te możliwości, dominacja jednej z nich zależy zaś od kondycji społeczeństwa, przez które jest warunkowane?

Warto też zapytać, czy ta rola intelektualisty ujęta teoretycznie z przesłanek nowoczesności zawartych w *Zasadach filozofii prawa* nie jest dzisiaj anachroniczna? Łatwo znaleźć argumenty, że rola pracy intelektualnej nie ma dzisiaj takiej rangi, jaką mogła mieć za czasów Hegła. Analizowanie intelektualisty od strony autorytetu, przeniesienia, nadziei w nim pokładanych jest może już dawno spóźnione, gdyż skończyła się epoka, w której można by mówić o tak opisanym relacji między społeczeństwem obywatelskim a autorytetem intelektualnym. Czy tego miejsca nie zajęły dzisiaj inne podmioty założonej wiedzy?

W odpowiedzi na to, czy system Hegłowski nadaje się dzisiaj do analizy i interpretacji społecznej, trzeba zaznaczyć, że sam ów system zakłada różne jego drogi rozwoju. Jest to model dynamiczny, a zarzewie ruchu jego transformacji jest mu immanentne, co oznacza, że zawsze napotyka się go także w pewnym jego wariantcie. Wiąże się to także z tym, że sama całość społeczna jest w mniemaniu Hegła zagrożona przez problemy społeczne będące jej produktem.

Przybliża do tego druga funkcja, którą Hegel wyznacza klasie uniwersalnej, poza tą, którą jest bycie podmiotem założonej wiedzy. Chodzi o korygowanie anomalii, do których prowadzi społeczeństwo obywatelskie. Opisana w *Zasadach filozofii prawa* klasa uniwersalna ma za zadanie

mediować między skrajnymi terminami totalności etycznej: egoistycznymi dążeniami jednostek poszczególnych a ogólną formą działania, którą te pierwsze rozsadzają od wewnątrz. Skrajne te terminy pozostawione same sobie dewastują społeczną całość. Prowadzą do wytwarzania motłochu, a skutkować mogą także wojną, nawiedzającą od czasu do czasu spokojne dni życia obywateli, czym wyrrywają ich z gnuśnienia w rutynie. Toteż klasa uniwersalna winna sprawować kontrolę nad procesami społecznymi, angażując w to zadanie swe intelektualne zasoby. Autonomia państwa, która zawiera w sobie społeczeństwo obywatelskie, jest naruszana przez produkowaną wewnętrzną inność objawiającą się w intensywności kryzysów, pauperyzacji oraz postępującej abstrakcji pracy, która uniemożliwia realizację pełni człowieczeństwa. Autonomii państwa zostaje zatem przeciwstawiona heteronomia społeczeństwa obywatelskiego, które wychodzi poza siebie. Oczywiście można powiedzieć, że dyskurs uniwersytetu spełnia to zadanie kontroli. Žižek interpretuje ten model relacji jako dominującej struktury nowoczesności, która wprowadza etykę uzależnioną od perspektywy biopolitycznej (Mikurda 2015: 51). Jednostki zostają w niej zredukowane do nagiego życia, przedmiotu operacji biurokratycznych, których celem jest dbanie o biologiczną substancję społeczeństwa. Tym samym ostateczny horyzont etyki nowoczesnej charakteryzuje się tym, że pozbawia podmiot możliwości wyboru czegoś, co zagraża jego życiu lub zdrowiu (tamże: 54). Žižek jednak dostrzega w praktyce naukowej jedyny możliwy w nowoczesności sposób realizacji pragnienia bez względu na koszty, sposób realizacji pasji poznania (tamże: 108).

Jest coś znamiennego także w tym, że obaj autorzy – Hegel i Weber, którzy, jak się zdaje, zapoczątkowali myślenie o biurokracji i wiedzy wtłoczonej w biurokratyczne podziały⁶, sami w swoim postępowaniu naukowym byli jak najdalsi od takiego sposobu rozumienia swej własnej pracy. Weber w tym samym eseju, w którym pisze o specjalistcie bez ducha, odnotowuje, że „odczarowani bogowie powstają z grobów i zaczynają ze sobą odwieczną walkę na nowo”. Ponadto, zamiast zajmować się wąsko rozumianą socjologią, przekształcił jej program w taki sposób, który wymusza wyjście badacza w stronę rozumienia świata przeżywanego przez badanych. Chodzi zatem o to, żeby badacz umiał zinterpretować rzeczywistość ludzką, rozmaite sensory, które się tam pojawiają, produkować wiedzę odpowiadającą pozycji podmiotowej jednostek, o których ta wiedza traktuje, ich relacji do świata zjawisk. Weber poświęca przeto roszczenie ze stro-

⁶ Chociażby wspomniany fakt, że Hegel w pojęciu klasy uniwersalnej nie dokonuje rozróżnienia na administrację i intelektualistów.

ny społeczeństwa, które domaga się wiedzy rzeczowej, na rzecz praktyki interpretacji fenomenów społecznych, której pierwszym kryterium nie jest zastosowanie powstałej wiedzy.

Hegel z kolei, podtrzymując ważność podziału na „filozofów szkolnych” i „światowych”, chce, żeby filozofia w jego czasie zamiast być zależną od tak zwanych problemów filozoficznych, wsłuchiwała się w świat, gdyż tylko tam może znaleźć sygnały napierającej historii pod postacią napięć i niezwykłych zjawisk, które, trzeba tu dodać, także powodują, że proces nowoczesności jest zagrożony. Oznacza to, że pozycja intelektualisty, jeżeli ma chronić byt społeczny przed upadkiem, prowadzi do krytyki tych zjawisk, jednak takiej, która w pierwszym momencie próbuje zbadać warunki wystąpienia tych zjawisk, wysłuchać, co mówią one o kondycji społeczeństwa. Taka rola uczonego wymaga przeto praktyki bliskiej psychoanalitikowi, praktyki refleksji nad tym, co najbardziej banalne, codzienne, a przede wszystkim nad fantazmatycznymi utożsamieniami społeczeństwa i jego podmiotów.

Badanie tu przeprowadzone miało na celu odpowiedzieć na pytanie, jak jest możliwy intelektualista totalny. Sens tego pytania zasadza się na faktycznym wpływie, jaki ma nauka uprawiana niekonwencjonalnie na pole naukowe. Nie chodzi o to, żeby stwierdzić, że taka nauka jest faktycznie uprawiana, ale o to, żeby spytać, co czyni możliwym uznanie tej nauki w polu produkcji intelektualnej, które na pozór narzuca reżimy uprawiania nauki w zgoła inny sposób.

W przypadku relacji między nauką biurokratyczną a niekonwencjonalną działanie tej ostatniej jest niepodważalne, zaś jej warunek możliwości tkwi w dialektyce społecznych zobowiązań, której prześledzenie objawiło elastyczność samej nauki tradycyjnej i jej otwartość instytucjonalną na „intelektualistów totalnych”.

Bibliografia:

/// Bourdieu P. 2006. *Medytacje pascaliane*, tłum. K. Wakar, Oficyna Naukowa.

/// Buck-Morss S. 2014. *Hegel, Haiti i filozofia uniwersalna*, tłum. K. Bojarska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Guéguen P. 1995. *Transference as Deception*, [w:] *Reading Seminar XI. Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, red. R. Feldstein, B. Fink, M. Jaanus, State University of New York Press.

/// Habermas J. 2000. *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas.

/// Hegel G.W.F. 1958. *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, PWN.

/// Hegel G.W.F. 1965. *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Hegel G.W.F. 1969. *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Heidegger M. 2012. *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Fundacja Aletheia.

/// Lacan J. 1998. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, tłum. A. Scheridan, W.W. Norton & Company.

/// Lacan J. 2017. *Pisma techniczne Freuda*, tłum. J. Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Lukács G. 1988. *Historia i świadomość klasowa*, tłum. M. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Marcuse H. 1966. *Rozum i rewolucja: Hegel a powstawanie teorii społecznej*, tłum. D. Petsch, Książka i Wiedza.

/// Mikurda K. 2015. *Nie-całość. Žižek, Dolar, Zupančič*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Siemek M.J. 1998. *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa.

/// Siemek M.J. 2002. *Rozum, wolność, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa.

/// Žižek S. 1989. *The Sublime Object of Ideology*, Verso.

/// Žižek S. 2009. *Cztery dyskursy, cztery podmioty*, [w:] *Žižek. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. M. Kropownicki, J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Žižek S. 2011. *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso.

/// Abstrakt

Celem artykułu jest zbadanie, jaką strukturalną rolę w konstrukcji nowoczesnego społeczeństwa odgrywa produkcja intelektualna i intelektualności. Wstępne rozpoznanie prowadzi do wniosku, że nowoczesne społeczeństwo rozumiane tu za Heglem jest spełnieniem idei uznania, w którym jednostka i jej atrybuty istnieją o tyle, o ile są uznawane przez inne jednostki. To samo stosuje się do wszelkich innych zjawisk społecznych – ich obiektywność pochodzi z uznania. Prowadzi to do przekonania, że wiedza jest fundamentem tego społeczeństwa, że przedmiotowość społeczna musi być przedmiotowością „wiedziana”. A jednak mimo tego istnieją procesy i prawa społeczne, które choć zachowują przedmiotową ważność, nie są „wiedziane” przez wszystkich, albowiem nowoczesne społeczeństwo opiera się na swego rodzaju podziale wiedzy, która pokrywa się do pewnego stopnia ze społecznym podziałem pracy. Intelektualiści w tym układzie pełnią funkcję lacanowskiego założonego podmiotu wiedzy. Tylko pozornie uzależniają ich to od zobowiązań więzi społecznych, z tytułu których są oni klasą materialnie uprzywilejowaną. W rzeczywistości zobowiązanie może być tylko o tyle wypełnione, o ile zostanie zdradzone przez niekonwencjonalne praktyki naukowe.

Słowa kluczowe:

uznanie, klasa uniwersalna, założony podmiot wiedzy, społeczeństwo obywatelskie, mediacja, pracująca całość, dyskurs uniwersytetu, dyskurs analityka

/// Abstract

What Should Be Known by Those Who Should Know? On the Conditions for Unconventional Academic Practice

The aim of this article is to examine the role of intellectual production and intellectuals in the construction of modern society. The new society, as understood by Hegel, is the fulfillment of the idea of recognition, in which the individual and his attributes exist in so far as they are recognised by other individuals. The same applies to all other social phenomena – their objectivity comes from recognition. This leads to the belief that modern society is founded on knowledge and that social objectivity must be a “known” objectivity. Nevertheless, there are social processes and

laws which, even though they remain valid, are not “known” by everyone, because modern society is based on a kind of division of knowledge which corresponds to some extent to the social division of labour. Intellectuals in this scheme have the Lacanian function of a supposed subject of knowledge. Only apparently does this make them dependent on the obligations of the social bond, for which they are a materially privileged class. In fact, the obligation can only be fulfilled if it is betrayed by unconventional academic practices.

Keywords:

recognition, universal class, subject supposed to know, civil society, mediation, working totality, university discourse, analyst discourse

/// **Stanisław Chankowski** – doktorant w Graduate School for Social Research przy IFIS PAN. Przygotowuje rozprawę doktorską o filozofii społecznej Hegla.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8160-9923>

E-mail: staschankowski@gmail.com