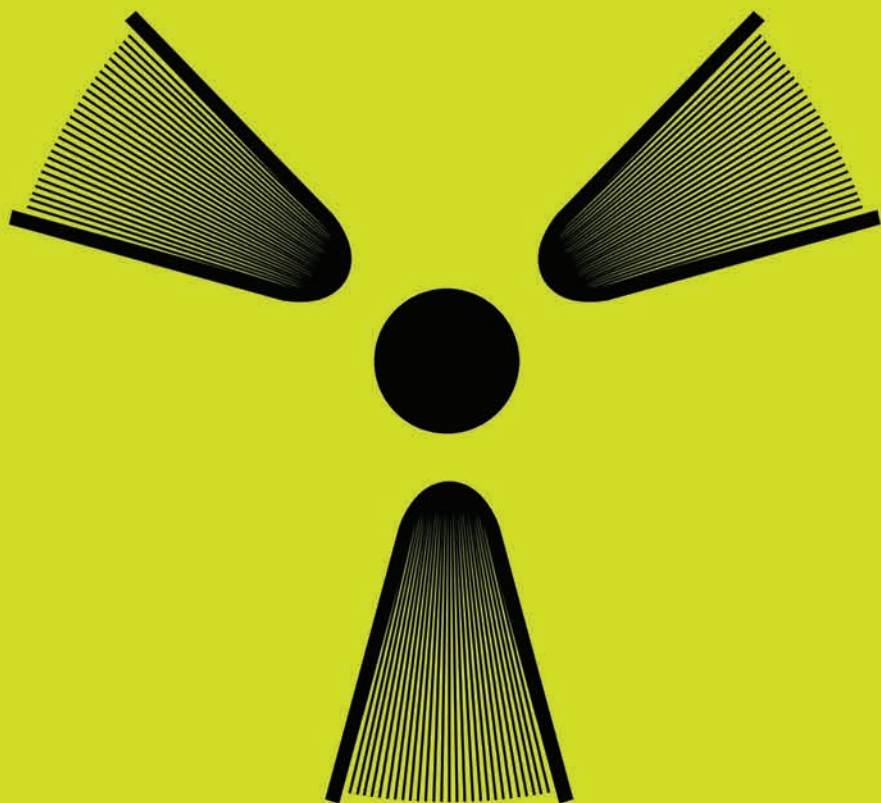


STANRZECZY/06

PÓŁROCZNIK
1(6)/2014
CENA: 29 PLN
(5% VAT)

TEORIA SPOŁECZNA. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA



/// POLITYKA PRAWDY

/// SOCJOLOGIA KRYTYCZNA I BEZKRYTYCZNA

/// DURKHEIM O SĄDACH WARTOŚCIUJĄCYCH

/// SPOWIEDŹ PSYCHOLOGÓW

/// KACZMARCZYK O WARTOŚCI WEBERA

/// KRASNODĘBSKI O SWOIM LOSIE

/// DUNN O UTOWAROWIENIU NAUK

/// KIM JEST BARBARA CZARNIAWSKA?

STANRZECZY/06

TEORIA SPOŁECZNA. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA

Półrocznik



Redakcja

Marta Bucholc, Michał Łuczewski (Redaktor Naczelny), Paweł Marczewski (Z-ca Redaktora Naczelnego), Przemysław Sadura, Joanna Wawrzyniak

Zespół Redakcyjny

Nikodem Bończa-Tomaszewski, Stanisław Burdziej, Anna Kiersztyn, Piotr Koryś, Michał Kotnarowski, Marta Kurkowska-Budzan, Arkadiusz Peisert, Tomasz Rakowski, Paweł Rojek, Radosław Soják, Renata Włoch

Sekretarze Redakcji

Karolina Dudek – karolina.dudek@stanrzeczy.edu.pl, karolina.dudek@stanrzeczy.edu.pl

Jakub Motrenko – jakub.motrenko@stanrzeczy.edu.pl

Lukasz Bertram (dział recenzji) – lukasz.bertram@stanrzeczy.edu.pl

Rada Redakcyjna

Barbara Czarniawska, Chris Hann, Jan Kubik, Patrick Michel, Jerzy Szacki (Przewodniczący Rady Redakcyjnej), Piotr Sztompka, Andrzej Walicki

© Copyright by Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski, 2013

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2013

ISSN 2083-3059

Wersja pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wersja papierowa.

Redaktor prowadzący

Dorota Dziedzic

Redaktor językowy

Joanna Egert-Romanowska

Redaktor statystyczny

Michał Kotnarowski

Adres Redakcji

Stan Rzeczy, Instytut Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa

e-mail: redakcja@stanrzeczy.edu.pl; www.stanrzeczy.edu.pl

Wydawca

Instytut Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa

www.is.uw.edu.pl

Partner wydawniczy

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

ul. Nowy Świat 4, 00-497 Warszawa

e-mail: wuw@uw.edu.pl

Dział Handlowy

tel. (48 22) 55-31-333; e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl

Księgarnia internetowa: www.wuw.pl/ksiegarnia

Projekt graficzny

Agnieszka Popek-Banach, Kamil Banach

Skład

Beata Stelegowska



SPIS RZECZY

/ 008 Polityka prawdy

/ 012 PRÓBY UGRUNTOWANIA:

/ 013 Émile Durkheim – Sądy wartościujące i sądy o rzeczywistości

/ 024 Michał Kaczmarczyk – Weberowska zasada wolności od sądów wartościujących. Interpretacja

/ 087 PRÓBY ROZMOWY:

/ 088 Aleksandra Leyk – Między produkcją naukową a krytyką społeczną, czyli jak dziś uprawiać nauki społeczne. Rozmowa z Elizabeth Dunn

/ 097 Michał Łuczewski, Jakub Motrenko – Dopadł mnie los. Rozmowa ze Zdzisławem Krasnodębskim

/ 108 Justyna Kajta – Badania nad ruchem nacjonalistycznym. Ograniczenie czy wyzwanie dla socjologii publicznej?

/ 128 PRÓBY OPISU:

/ 129 Tomasz Warczok, Tomasz Zarycki – (Ukryte) zaangażowanie i (pozorna) neutralność: Strukturalne ograniczenia rozwoju socjologii krytycznej w warunkach półperyferyjnych

/ 159 Michał Bilewicz, Mateusz Olechowski – Psychologia społeczna. W pułapkach zaangażowania: Polska i świat

/ 177 Barbara Czarniawska – Czy konsultant może być konstruktystą?

/ 194 PRÓBY PROJEKTU:

/ 195 Jan Winczorek – Nudna prawda i osiągnięcia badań systemowych

/ 235 Magdalena Nowicka – Socjologia krytyczna a obietnica emancypacji

/ 255 Radosław Sojak – Socjologia wiedzy jako terapia dyskursu publicznego

/ 274 POLEMIKI I DEBATY:

/ 275 Jak osiągnąć sukces w nauce (i nie stracić cnoty)? Zapis debaty z udziałem Izabeli Wagner, Michała Łuczewskiego, Edmunda Wnuka-Lipińskiego i Macieja Żylicza

/ 285 RECENZJE:

/ 286 Łukasz Pawłowski – Bitwa o słowa: Andrzej Walicki. *Od projektu komunistycznego do liberalnej utopii*

/ 297 Jan Tokarski – Uczynić wolność niebanalną: Paweł Marczewski. *Uczynić wolność nieuchronną. Wątki republikańskie w myśli Alexisa de Tocqueville'a*

/ 305 Justyna Motrenko – Teoria w budowie: Niklas Luhmann. *Macht im System*

/ 314 Mateusz Halawa – Zalety niewczesności: Piotr Cichocki. *Sieć przyjaciół. Serwis społecznościowy oczami etnografa*

/ 321 Karolina Mikołajewska – Bilans dezindustrializacji: Andrzej Karpiński, Stanisław Paradysz, Paweł Soroka, Wiesław Żółtkowski. *Jak powstawały i upadały zakłady przemysłowe w Polsce*

/ 327 Marcin Nowak – Wokulski pod lupą: Marta Bucholc. *Konserwatywna utopia kapitalizmu*

/ 336 Michał Bielecki – Jerzego Kochana czekanie na Socjalizm: Jerzy Kochan. *Socjalizm*

/ 341 BIOGRAMY:

/ 342 Biogramy

/ 348 ZASADY PUBLIKACJI W „STANIE RZECZY”:

/ 349 Zasady publikacji w „Stanie Rzeczy”

/351 ZAPOWIEDZI

CONTENTS

/ 008 The Politics of Truth

/ 012 TOWARDS A CONSOLIDATION:

/ 013 Émile Durkheim – Value Judgements and Judgements of Reality

/ 024 Michał Kaczmarczyk – The Weberian Principle of Value-Neutrality. An Interpretation

/ 087 TOWARDS A DIALOGUE:

/ 088 Aleksandra Leyk – Between Scientific Production and Social Criticism or How to Practice Social Sciences Today. An Interview with Elizabeth Dunn

/ 097 Michał Łuczewski, Jakub Motrenko – The Fate Got Me. An Interview with Zdzisław Krasnodębski

/ 108 Justyna Kajta – Research on the Nationalist Movement. Constraint or Challenge for Public Sociology?

/ 128 TOWARDS A DESCRIPTION:

/ 129 Tomasz Warczok, Tomasz Zarycki – (A Hidden) Involvement and (an Apparent) Neutrality. Structural Restrictions of Development of Critical Sociology in Semi-Peripheral Conditions

/ 159 Michał Bilewicz, Mateusz Olechowski – Social Psychology. The Pitfalls of Engagement in Poland and Worldwide

/ 177 Barbara Czarniawska – Could a Consultant Be a Constructionist?

/ 194 TOWARDS A PROJECT:

/ 195 Jan Winczorek – The Boring Truth and the Achievements of Systems Research

/ 235 Magdalena Nowicka – Critical Sociology and the Promise of Emancipation

/ 255 Radosław Sojak – Sociology of Knowledge as a Therapy of Public Discourse

/ 274 POLEMICS AND DEBATES:

- / 275 How to Succeed in Science (and not to Loose Ones Virginity)?
Debate with Izabela Wagner, Michal Łuczewski, Edmund Wnuk-
-Lipiński and Maciej Żylicz

/ 285 REVIEWS:

- / 286 Łukasz Pawłowski – A Battle for Words: Andrzej Walicki. *Od projektu komunistycznego do liberalnej utopii*
- / 297 Jan Tokarski – To Make the Freedom Original: Pawel Marczewski. *Uczyńć wolność nieuchronną. Wątki republikańskie w myśli Alexisa de Tocqueville'a*
- / 305 Justyna Motrenko – Theory under Construction: Niklas Luhmann. *Macht im System*
- / 314 Mateusz Halawa – Advantages of the Untimeliness: Piotr Cichocki. *Sieć przyjaciół. Serwis społecznościowy oczami etnografa*
- / 321 Karolina Mikołajewska – An Account of Deindustrialization: Andrzej Karpiński, Stanisław Paradysz, Pawel Soroka, Wiesław Żółtkowski. *Jak powstawały i upadały zakłady przemysłowe w Polsce*
- / 327 Marcin Nowak – Wokulski under the Magnifying Glass: Marta Bucholc. *Konserwatywna utopia kapitalizmu*
- / 336 Michal Bielecki – Jerzy Kochan's Waiting for Socialism: Jerzy Kochan. *Socjalizm*

/ 341 BIOGRAPHICAL NOTES:

- / 342 Biographical notes

/ 348 HOW TO PUBLISH IN „STAN RZECZY”?

- / 349 How to publish in “Stan Rzeczy”?

/ 351 FORTHCOMING

POLITYKA PRAWDY

Niedawno minęło pół wieku od pamiętnej biesiady, podczas której pewien socjolog, a może psychoanalityk, krzyknął. Już od kilku dni Witold Gombrowicz był w nastroju lekko chuligańskim i szukał kogoś, komu można dać „w brzuch”, „w zęby” albo po prostu – „w ryja” (Gombrowicz 1997: 272–274). A jednak, kiedy wreszcie pojawiła się taka możliwość, wpływ cywilizacji okazał się silniejszy i pisarz ograniczył się do mieszczańskiego kopnięcia w kostkę. „O, krzyk uczonego, jak to wyzwala!” (1997: 273).

Skąd wziął się ten nagły, choć kontrolowany brak manier? Słuchając wywodów socjologa (psychoanalityka?), Gombrowicz poczuł się naraz jak „przed okienkiem biurokraty – tam, za okienkiem, odbywało się księgowanie, sumowanie, katalogowanie, cały proces mnie niedostępny, a mnie wyznaczający” (1997: 273). Badacz był ludzki i nieludzki zarazem... „oto mi opiekuńczy anioł, oschły i zimny, jak diabeł, anioł-technik” (1997: 271). Reprezentował naukę, czyli „bestię”, która zagraża naszemu człowieczeństwu i prowadzi do powstania „ludzkości niesamowitej”. Nauka wywyższa Rozum, który „dokona na nas zabiegów, nie dających się dzisiaj przewidzieć. Ciągłe musi iść naprzód, jego sylogizmy nigdy się nie cofają – nie wracają do punktu wyjścia” (1997: 271). Jedynym skutecznym środkiem przeciwko Jego roszczeniom, jedynym środkiem przeciwko automatycznemu postępowi mógł być tylko kuksaniec, który „osadza człowieka w osobowości”, sprowadza go z wyżyn abstrakcji do tego, co go konstituuje: bólu.

Niestety, polski pisarz, zapewne antycypując kodeks PTS i zalecenia GIODO, nie wyjawil tożsamości ugodzonego przez siebie socjologa (psychoanalityka?). Możemy się tylko domyslać, że był to młody Pierre Bourdieu, który zahaczył o Buenos Aires w drodze z Algierii do Paryża,

to znaczy – w drodze do wielkości (zob. Wagner 2012). Mimo pięknych tradycji łączących nasze bratnie narody panowie nie przypadli sobie do gustu. „Socjologowie są straszni, jeszcze gorsi niż psychoanalitycy – wyjaśniał Gombrowicz (Sanavio 1991: 33). – Kiedy spotykam socjologa, mam wielką ochotę napluć mu w twarz”. A Bourdieu chciał łączyć socjologię z psychoanalizą! Czy może być coś bardziej odrażającego? Dla hybryd tego rodzaju Gombrowicz rezerwował miejsce w najniższym kręgu piekła (zob. Gombrowicz 2004). W takiej sytuacji walka z upiornym socjologopsychanalytykiem stawała się obowiązkiem, aktem sprawiedliwości, wojną sprawiedliwą, słuszną samoobroną: jeśli artysta kopał, to „nie po to, aby profesor poczuł się kopnięty; po to jedynie, aby artysta poczuł się kopiącym” (Gombrowicz 1997: 272).

Cała twórczość Bourdieu jest próbą udzielenia adekwatnej odpowiedzi na kopnięcie w kostkę. W tym duchu zdefiniował swoją socjologię jako „sport walki” i „środek samoobrony” (Carles 2001). Na czym owa samoobrona polegała? Na systematycznym przemilczaniu Gombrowicza. Autor *Dystynkcji* zastosował tutaj tę samą strategię, którą stosował wobec swych najgroźniejszych intelektualnych rywali. Gdy na przykład krytykował Raymonda Boudona, nigdy nie wymieniał go z nazwiska, lecz pisał ogólnie o przedstawicielach absurdalnego „metodologicznego indywidualizmu” (czyt. Boudon) i gronie naiwnych, którzy w wyjaśnianiu zachowania ludzkiego odwołują się do wartości ludzkich (czyt. Boudon). Gdy już musiał się na kogoś powołać, napomykał o Jonie Elsterze (czyt. Boudon), powierzając mu rolę „nieszczęsnego bohatera tego nie dającego się utrzymać paradygmatu” (Bourdieu, Wacquant 2001: 113). Milcząc o Boudonie – albo Crozierze, albo Touranie – nieustannie się do nich odnosił. Milcząc o Gombrowiczu, cały czas do niego powracał. Myślał o nim, kiedy wykpiwał „niezniszczalną śpiewkę na temat konieczności i wolności, niemożliwości opisanego geniuszu twórczego przez jakiegokolwiek wyjaśnienia socjologiczne”, którą można „przypisać takiej czy innej osobie wśród kreuujących się na obrońców praw człowieka lub natchnionych głosicieli «powrotu podmiotów»” (Bourdieu 2006: 189–190). To Gombrowicz – człowiek roszczący sobie prawo do absolutnej wyjątkowości – był głównym, choć niewymienionym obiektem jego wściekłych krytyk, których zwieńczeniem stały się *Reguły sztuki* (Bourdieu 2001).

* * *

Gombrowicz czy Bourdieu? Jak słusznie pokazuje za Weberem Michał Kaczmarczyk, w tym świecie jesteśmy skazani na wybór. Czy staniemy po

stronie tego, który kopnął, czy po stronie tego, który krzyknął? Czy po stronie tego, który rani czynem, czy po stronie tego, który zabija słowem? (zob. Bourdieu 2006: 90). A zatem: zaangażowanie czy dystans? Życie czy teoria? Polska czy Francja?

Tomasz Warczok i Tomasz Zarycki opowiadają się jawnie po stronie Francji. Wykorzystują teorię Bourdieu, aby przeprowadzić chłodną i precyzyjną wivisekcję polskiej socjologii i pokazać jej strukturalne słabości. Rozwiewają marzenia tych, którzy chcieliby opowiedzieć się za konkretnym życiem: socjologia krytyczna jest w Polsce niemożliwa. Magdalena Nowicka jeszcze mocniej ogranicza nasze ambicje, twierdząc, że socjologia krytyczna jest nie tylko niemożliwa, lecz także niepotrzebna. Wystarczy nam powinna skromniejsza socjologia krytyki. Jeszcze dalej idzie Jan Winczorek, który kwestionuje nawet socjologię krytyki jako wariant minimalny. Wspierając się Niklasem Luhmannem, ogłasza, że prawdziwa nauka nie wnosi żadnej wartości dodanej i reprezentuje jedynie nudną prawdę. Przy okazji powołuje się na autorytet Ireny Gałęzowskiej i ostrzega, że „nie można się czuć jednocześnie katolikiem i socjologiem”.

Przy Gombrowiczu – tym polskim, arcy-polskim pisarzu – staje Radosław Sojak. Dla niego socjologia, która chce być niezależnym arbitrem ludzkich spraw, jest w istocie „gościem, zawsze spóźniającym się na imprezę”. Nawiązując do Millsa, twierdzi, że nie ma żadnego neutralnego punktu widzenia, stąd zaangażowanie moralne staje się koniecznością. W jego ślady, broniąc pojedynczego życia, idzie Justyna Kajta, która zamiast dokonywać „księgowania, sumowania, katalogowania” przedstawicieli polskiego ruchu narodowego, próbuje ich zrozumieć; zamiast wykluczać – wchodzi z nimi w trudny dialog. Wreszcie Michał Bilewicz i Mateusz Olechowski wymierzają kuksańca polskim naukom społecznym (a w szczególności – psychologii społecznej). Tym razem kuksaniec jest wyrafinowany – wykorzystują bowiem naukę przeciwko nauce i pokazują, że opisywane przez psychologów procesy odczłowieczenia są najchętniej praktykowane przez samych psychologów. Razem z Gombrowiczem obaj autorzy bronią „kształtu ludzkiego” przeciw nieludzkiej nauce: „Nie wierzymy człowieczeństwu nauki, wszak nie człowiek na niej jedzie, a ona jego dosiada!” (Gombrowicz 1997: 270).

Spór między Gombrowiczem a Bourdieu jest sporem największej wagi. Już dawno przeniósł się z argentyńskiej kawiarni do samego centrum kapitalistycznego świata. Tak można rozumieć opisywane przez Barbarę Czarniawską zderzenie logiki zarządzania (nakierowanej na działanie) i teorii społecznej (nakierowanej na wyjaśnianie i rozumienie). Zapewne menedżerowie mają nieraz ochotę kopnąć teoretyków w kostkę, a teoretycy

nie chcą pozostać im dłużni. Ten spór ma też znaczenie – jak wykazuje Kaczmarczyk – dla naszej przyszłości. Kiedy nad nami, w nas i przez nas „dawni bogowie” zaczynają toczyć swoją odwieczną walkę, musimy odzyskać i obronić sens własnej pracy i własnego życia. Tylko wtedy oprze-
my się „zewnętrznym”, „zobiektywizowanym”, „mierzałym” kryteriom, które powodują, że zamiast nauki uprawiamy biurokrację. W poszukiwaniu własnych kryteriów pewnego dnia wyjdziemy – być może – poza Bourdieu i Gombrowicza, którzy dobrze wiedzieli, czym jest zło, ale tylko przeczuwali, czym jest prawdziwe dobro.

Michał Łuczewski
Redaktor Naczelny

Bibliografia:

/// Bourdieu P. 2006. *Medytacje pascaliańskie*, tłum. J. Wakar, Oficyna Naukowa, Kraków.

/// Bourdieu P. 2001. *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. A. Zawadzki, Universitas, Kraków.

/// Bourdieu P., Wacquant L. 2001. *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

/// Carles P. 2001. *La Sociologie est un sport de combat*, film dokumentalny.

/// Gombrowicz W. 2004. *Bestiarium*, wybór i opracowanie W. Bolecki, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

/// Gombrowicz W. 1997. *Dzienniki 1957–1961*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa.

/// Sanavio P. 1991. *Gombrowicz: Forma i rytuał*, [w:] *Gombrowicz-filozof*, F. Catalaccio, J. Illg (red.), Znak, Kraków, s. 25–68.

/// Wagner I. 2012. *Geniusz czy biznesmen? Sprzężenie karier drogą sukcesu w nauce*, „Stan Rzeczy” 2012, 2(2), s. 12–76.

PRÓBY UGRUNTOWANIA

SĄDY WARTOŚCIUJĄCE I SĄDY O RZECZYWISTOŚCI¹

Émile Durkheim

Przedstawiając Kongresowi ten temat rozważań, kierowałem się dwoma celami: po pierwsze, zamierzam pokazać na konkretnym przykładzie, jak socjologia może pomóc w rozwiązywaniu problemu filozoficznego; po drugie, chciałbym rozprawić się z pewnymi uprzedzeniami, z którymi nazbyt często spotyka się tzw. socjologia pozytywna.

Kiedy powiadamy, że ciała mają ciężar lub że objętość gazu jest odwrotnie proporcjonalna do jego ciśnienia, formułujemy sądy, które ograniczają się do wyrażenia pewnych faktów. Mówią o tym, co jest, i dlatego nazywa się je sądami o istnieniu czy też sądami o rzeczywistości.

Przedmiotem innych sądów nie jest określenie, czym dane rzeczy są, ale co znaczą dla pewnego świadomego podmiotu; jaka wartość jest im przypisywana przez tego ostatniego. Nazywa się je sądami wartościującymi. Czasem określenie to stosowane jest także szerzej, tzn. odnosi się je do wszystkich sądów, które wyrażają jakiegokolwiek oceny. Jednak takie szersze znaczenie może prowadzić do pewnych niejasności, których należy się wystrzeżać.

Kiedy mówię: *lubię polowania, wolę piwo od wina, życie aktywne od wypoczynku* itd., formułuję pewne sądy. Może wydawać się, że wyrażają one oceny, lecz w gruncie rzeczy są to zwykłe sądy o rzeczywistości. Mówią tylko o tym, w jaki sposób zachowujemy się wobec pewnych przedmiotów; że lubimy te albo wolimy tamte. Preferencje te są tak samo faktami jak ciężar ciał czy sprężystość gazu. Funkcją tych i podobnych sądów nie jest zatem

¹ Wykład wygłoszony na Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Bolonii na sesji ogólnej 6 kwietnia, opublikowany w numerze specjalnym „Revue de métaphysique et de morale” 3 lipca 1911 roku. Przekład na podstawie Durkheim Émile, *Sociologie et philosophie*, préf. de C. Bougle, 1924.

przypisywanie rzeczom przynależnych im wartości, lecz jedynie stwierdzenie określonych stanów podmiotu. Tak wyrażone upodobania są również niekomunikowalne. Można oczywiście powiedzieć, że się je odczuwa, albo przynajmniej myśleć, że tak jest, nie można jednak przekazać ich drugiemu. Doznania te przynależą do osób je odczuwających i są z nimi nierozdzielne.

Zupełnie inaczej jest, kiedy mówię: ten człowiek *ma* wysoką wartość moralną; ten stół *ma* wysoką wartość estetyczną; ta biżuteria *jest* dużo warta. We wszystkich tych wypadkach przypisuję bytom lub rzeczom, o których mowa, pewien charakter obiektywny, zupełnie niezależnie od tego, co odczuwam w czasie wypowiedzi. Osobiście mógłbym w ogóle nie cenić biżuterii; mimo to jej wartość pozostawałaby taka sama w każdym momencie. Jako człowiek mógłbym być wątpliwej moralności; nie przeszkodziłoby mi to jednak w rozpoznaniu wartości moralnej tam, gdzie ona faktycznie jest. Z charakteru mógłbym być mało wrażliwy na urok sztuki; nie byłby to jednak powód, bym zaprzeczał istnieniu wartości estetycznych. Wszystkie te wartości istnieją zatem w pewnym sensie poza mną. Ponadto, kiedy nie zgadzamy się z kimś co do sposobu ich postrzegania i oceny, próbujemy przekazać mu nasze poglądy. Nie zadowolamy się samym ich wygłoszeniem; staramy się także je uzasadnić, podpierając nasze twierdzenia racjami nieosobistymi. Tym samym *implicit*e przyjmujemy, że sądy te odpowiadają pewnej rzeczywistości obiektywnej, którą można i którą należy poznawać. To właśnie te fakty *sui generis* ustanawiają wartości i to do tych faktów odnoszą się sądy wartościujące.

Chcielibyśmy zbadać, jak możliwe są tego rodzaju sądy. Z tego, co dotąd powiedzieliśmy, widać już, jaką formę przybiera nasze pytanie. Z jednej strony, każda wartość zakłada ocenę jakiegoś podmiotu w konkretnym związku z określoną wrażliwością. To, co ma pewną wartość, jest z jakiegoś powodu dobre; to, co jest dobre, jest pożądane; wszelkie pożądanie jest stanem wewnętrznym. A jednak wartości, o których przed chwilą była mowa, cechuje taka sama obiektywność jak rzeczy. Jak można pogodzić te dwie własności, które na pierwszy rzut oka wydają się sprzeczne? Jak stan uczuć może być niezależny od podmiotu, który go doznaje? Proponowano dwa przeciwstawne rozwiązania tego problemu.

/// I

Dla wielu myślicieli, wywodzących się skądinąd z dość odmiennych tradycji, różnica między tymi dwoma rodzajami sądów jest czysto pozorna. Wartość, jak twierdzą, tkwi z istoty w pewnej konstytutywnej cesze rzeczy, której jest ona przypisywana, a sąd wartościujący nie jest niczym innym

jak wyrażeniem sposobu, w jaki cecha ta oddziałuje na podmiot sądu. Jeśli jest to korzystne oddziaływanie, wartość jest pozytywna, w przeciwnym zaś wypadku – negatywna. Jeśli życie ma wartość dla człowieka, to jest tak, ponieważ jest on istotą żyjącą, a w naturze takiej istoty jest żyć. Jeśli zboże ma wartość, to ją ma, ponieważ służy jako pożywienie i podtrzymuje życie. Jeśli sprawiedliwość jest jakąś cnotą, to dlatego że respektuje potrzeby życiowe; morderstwo jest natomiast zbrodnią z przeciwnego powodu. Uogólniając, wartość danej rzeczy byłaby po prostu stwierdzeniem skutków, jakie wywołuje z racji swych wewnętrznych właściwości.

Lecz kim jest ów podmiot, w odniesieniu do którego wartość rzeczy jest i musi być szacowana?

Czy jest nim jednostka? Jak wówczas wyjaśnić to, że może istnieć system wartości obiektywnych, uznawanych przez wszystkich ludzi, a przynajmniej przez wszystkich przedstawicieli tej samej cywilizacji? W tym ujęciu wartość tłumaczy się oddziaływaniem rzeczy na wrażliwość – a wiadomo przecież, jak wielka jest różnorodność indywidualnych wrażliwości. To, co jednemu się podoba, drugiego odpycha. Nawet samo życie nie jest cenne dla wszystkich, skoro niektórzy z niego rezygnują, czy to ze zniechęcenia, czy z obowiązku. A przede wszystkim, jakąż widzimy niezgodność w sposobie jego rozumienia! Niekтары chcą życia intensywnego, innych cieszy jego ograniczanie i upraszczanie. Zarzut taki był już wielokrotnie wysuwany wobec moralności utylitarystycznych; zauważamy tu jedynie, że odnosi się również do wszystkich teorii, które chcą wyjaśnić wartości ekonomiczne, estetyczne czy spekulatywne przyczynami czysto psychologicznymi. Teorie te głoszą, że istnieje pewien przeciętny typ, któremu odpowiada większość ludzi, a obiektywna ocena rzeczy wyraża sposób, w jaki oddziałuje ona na taką przeciętną jednostkę. Jednak występuje ogromna różnica między tym, jak ocenia zwyczajny człowiek, a obiektywną hierarchią ludzkich wartości, która powinna z zasady kierować naszymi sądami. Przeciętna świadomość moralna jest mierna, słabo odczuwa nawet zwyczajne zobowiązania i odpowiadające im wartości moralne; zdarzają się też tacy, u których cierpi ona na jakiś rodzaj ślepoty. A zatem nie dostarczy nam wzorca. Tym bardziej dotyczy to wartości estetycznych, które dla większości nic nie znaczą. Jeśli chodzi o wartości ekonomiczne, to w niektórych wypadkach dystans może być mniejszy. Niemniej aktualna wartość diamentu czy perły nie jest określana, rzecz jasna, przez sposób, w jaki ich właściwości fizyczne oddziałują na większość współczesnych ludzi.

Jest zresztą jeszcze inny powód, dla którego nie należy mylić oceny obiektywnej i oceny przeciętnej: reakcje przeciętnej jednostki pozostają reakcjami jednostkowymi. To, że jakiś stan jest podzielany przez bardzo

wiele podmiotów, nie oznacza, że jest obiektywny. Z faktu, że wielu z nas tak samo ocenia pewną rzecz, nie wynika jeszcze, że ocena ta musi być nam narzucana przez jakąś rzeczywistość zewnętrzną. Zbieżność ta może być spowodowana przyczynami czysto subiektywnymi, w szczególności wystarczającą jednorodnością indywidualnych temperamentów. Między dwoma zdaniami: *Lubię to* oraz *Część z nas lubi to*, nie ma istotnej różnicy.

Wierzono, że da się uniknąć tych trudności, zastępując jednostkę społeczeństwem. Tak jak w poprzedniej tezie nadal utrzymuje się, że wartość tkwi z istoty w jakimś integralnym elemencie rzeczy. W tym wypadku wynikałaby jednak ze sposobu, w jaki rzecz oddziałuje na podmiot zbiorowy, a nie jednostkowy. Ocena byłaby obiektywna przez sam fakt bycia oceną zbiorową.

Bez wątplenia wyjaśnienie to ma pewną przewagę nad poprzednim. Rzeczywiście, w porównaniu do sądu indywidualnego sąd społeczny jest obiektywny; hierarchia wartości może w ten sposób wymknąć się subiektywnym i zmiennym ocenom jednostek: jednostki sytuują się poza ustanowionym porządkiem, który nie jest ich dziełem, który wyraża coś zupełnie innego niż ich osobiste uczucia i wobec którego powinno się być posłusznym. Opinia publiczna od zawsze bowiem stanowi moralny autorytet, w imię którego narzuca swoje zdanie. Sprzeciwia się wszelkim próbom oporu; reaguje na odstępców dokładnie tak, jak świat zewnętrzny brutalnie obchodzi się ze swoimi buntownikami. Wini tych, którzy dokonują ocen moralnych wedle zasad innych niż jej własne; wyśmiewa tych, którzy inspirują się inną estetyką. Niech tylko ktoś spróbuje dostać jakąś rzecz w cenie poniżej jej wartości, wnet zmierzy się z oporem porównywalnym do tego, jaki stawiają nam ciała, kiedy nie poznamy się na ich naturze. W ten sposób można wyjaśnić ów rodzaj konieczności, jakiej doznajemy i której jesteśmy świadomi, kiedy wypowiadamy sądy wartościujące. Doskonale odczuwamy, że nie jesteśmy panami naszych ocen, że nasze wybory są skrepowane i ograniczone. To właśnie świadomość publiczna nas wiąże. Prawdą jest, że ten aspekt sądów wartościujących nie jest jedyny; istnieje też inny, który jest z tamym niemal sprzeczny. Te same wartości, które pod pewnymi względami sprawiają wrażenie narzucającej się nam rzeczywistości, jednocześnie wydają się nam czymś pożądanym, czymś, co lubimy i czego chcemy spontanicznie. Lecz jest tak właśnie dlatego, że społeczeństwo, ów prawodawca, któremu winni jesteśmy szacunek, jednocześnie jest twórcą i depozytariuszem wszelkich dóbr cywilizacji, do których jesteśmy tak przywiązani wszystkimi siłami naszej duszy. Jest zarówno dobre i uczynne, jak i rozkazujące. Wszystko, co służy jemu żywotności,

służy i nam. Nie jest więc zaskakujące, że zależy nam na tym wszystkim, na czym zależy społeczeństwu.

Jednak tak ujęta socjologiczna teoria wartości niesie ze swej strony pewne poważne trudności, które zresztą nie wiążą się wyłącznie z nią, ale równie dobrze mogą być odniesione do teorii psychologicznej, o której wcześniej była mowa.

Istnieją różne typy wartości. Czym innym jest wartość ekonomiczna, a czym innym wartości moralne, religijne, estetyczne czy spekulatywne. Tak często podejmowane próby sprowadzania do siebie nawzajem idei dobra, piękna, prawdy czy użyteczności zawsze spływały na niczym. Otóż jeśli wartościową czyni rzecz wyłącznie sposób, w jaki wpływa ona na przebieg życia społecznego, to trudno wyjaśnić wówczas różnorodność wartości. Jeśli w każdym wypadku działa ta sama przyczyna, to skąd biorą się różne skutki?

Z drugiej strony, jeśli rzeczywiście wartość rzeczy byłaby mierzona stopniem jej użyteczności społecznej (lub jednostkowej), system ludzkich wartości musiałby być zrewidowany i wywrócony do góry nogami, ponieważ z tego punktu widzenia miejsce, jakie zajmuje w nim luksus, byłoby niezrozumiałe i nieusprawiedliwione. Z definicji to, co jest zbyt cenne, w ogóle nie jest przydatne albo jest mniej przydatne niż to, co jest niezbędne. Jeśli coś jest naddatkiem, może zniknąć bez poważnych zagrożeń dla funkcji życiowych. Jednym słowem, wartości luksusowe z natury wiążą się z dużymi wydatkami; ich koszt przewyższa przynieszone korzyści. Podobnego zdania są doktrynerzy, którzy spoglądają nań krzywym okiem i starają się zredukować je do stosownego poziomu. W rzeczywistości jednak nie istnieje nic, co miałoby większą wartość dla ludzi. Cała sztuka jest rzeczą luksusową; działalność estetyczna nie jest podporządkowana żadnemu użytecznemu celowi, wykonuje się ją dla samej przyjemności wykonywania. To samo tyczy się czystej spekulacji – jest to myśl pozbawiona wszelkiego użytecznego celu i praktykuje się ją dla samej praktyki. Któż jednak mógłby zaprzeczyć, że ludzkość od zawsze dużo wyżej ceniła wartości artystyczne i spekulatywne niż ekonomiczne?

Tak jak życie intelektualne, tak i życie moralne ma swoją, sobie właściwą estetykę. Najwyższe wartości nie polegają na ścisłych i regularnych działaniach bezpośrednio służących dobremu porządkowi społecznemu. To, co cenione najbardziej, czynione jest z pobudek wolnych i spontanicznych, wiąże się z poświęceniami, których nikt nie wymaga i które są nawet czasem sprzeczne z zalecaniami rozsądnej ekonomii. Bywają takie wartości, które są szalone, i to właśnie ich szaleństwo czyni je wielkimi. Spencer był w stanie wykazać, że filantropia jest często sprzeczna z dobrze rozumianym

interesem społecznym; jego teza nie przeszkadza jednak ludziom bardzo wysoko cenić potępioną przez niego wartość. Samo życie ekonomiczne nie jest ściśle poddane regułom ekonomii. Jeśli rzeczy luksusowe są najdroższe, nie jest tak wyłącznie dlatego, że są dobrami najrzadszymi; kosztują najwięcej także z tego powodu, iż są najwyżej cenione. Chodzi o to, że życie, tak jak rozumiano je zawsze, nie polega po prostu na precyzyjnym ustalaniu budżetu indywidualnego czy społecznego organizmu tak, by na bodźce zewnętrzne odpowiadać przy najmniejszych możliwych kosztach; nie polega na określaniu właściwego stosunku zysków i strat. Życie to przede wszystkim działać, działać bez rachowania dla samej przyjemności działania. I jeśli, jak wszystko na to wskazuje, nie można obyć się bez ekonomii, jeśli trzeba gromadzić dobra, by móc je wydawać, to jednak to wydawanie jest celem; a wydawać – to działać.

Pójdźmy jednak dalej i przyjrzyjmy się podstawowej zasadzie, na której opierają się wszystkie te teorie. Każda z nich zakłada, że wartość jest w rzeczach i wyraża ich naturę. Otóż postulat ten jest sprzeczny z faktami. Istnieje wiele przypadków, w których nie ma, by tak rzec, żadnego związku między właściwościami przedmiotu i wartością, która jest mu przypisywana.

Idol to rzecz bardzo święta, a świętość jest najwyższą wartością, jaką człowiek kiedykolwiek uznawał. Otóż idol często nie jest niczym innym jak kupą kamieni czy kawałkiem drewna, które same z siebie pozbawione są wszelkiego rodzaju wartości. Nie ma takiego bytu, jakkolwiek skromny by był, takiego pospolitego przedmiotu, który w pewnym momencie historii nie wzbudzałby uczuć religijnych. Czczono zwierzęta najmniej użyteczne, najmniej agresywne, najuboższe w cnoty jakiegokolwiek rodzaju. Współczesna koncepcja głosząca, że przedmiotem kultu zawsze zostają te rzeczy, które najbardziej pobudzają ludzką wyobraźnię, jest niezgodna z historią. Nieporównywalna wartość, która była im nadawana, nie tkwiła zatem w ich cechach wewnętrznych. Każda wiara, o ile pozostaje choć trochę żywa, jakkolwiek laicka by była, zawsze ma swoje fetysze, które cechuje ta sama rażąca niewspółmierność. Flaga nie jest niczym innym jak kawałkiem tkaniny; jednak żołnierz da się zabić, by ją ocalić. Życie moralne również obfituje w tego rodzaju sprzeczności. Z punktu widzenia anatomii, fizjologii i psychologii między człowiekiem a zwierzęciem występuje jedynie różnica stopnia; niemniej człowiek cechuje się wielką godnością moralną, a zwierzę żadną. Toteż w odniesieniu do wartości rozpościera się między nimi przepaść. Ludzie nie są sobie równi zarówno pod względem siły fizycznej, jak i talentów; a jednak dążymy do tego, by uznać, że każda osoba ma taką samą wartość moralną. Nie ulega wątpliwości, że egalitaryzm moralny jest celem idealnym, którego nigdy nie osiągniemy, jednak cały czas zbliżamy

się do niego. Znaczek pocztowy nie jest niczym innym jak cienkim czworokątnym kawalkiem papieru, pozbawionym najczęściej jakiegokolwiek waloru artystycznego, niemniej jednak może być wart fortunę. To oczywiście nie wewnętrzna natura pereł czy diamentów, futer czy koronek sprawia, że wartość tych ozdób zmienia się wraz z kapryсами mody.

/// II

Lecz jeśli wartość nie jest w rzeczach, jeśli nie tkwi w jakiejś cesze rzeczywistości empirycznej, czy nie wynika z tego, że jej źródło leży poza tym, co dane, poza doświadczeniem? Tak w istocie mówi teza, którą mniej lub bardziej otwarcie głosiło wielu myślicieli. Ich teoria za pośrednictwem Ritschla wywodzi się jeszcze z kantowskiego moralizmu. Uznaje się w niej, że człowiek ma pewną władzę *sui generis* wykraczania poza doświadczenie, przedstawiania sobie także innych rzeczy niż te, które są, jednym słowem – posiada ideały. Ta władza przedstawiania rozumiana jest raz to w formie bardziej intelektualistycznej, raz w bardziej uczuciowej, zawsze jednak jako wyraźnie oddzielona od tego, czym zajmuje się nauka. Istniałby zatem pewien sposób myślenia o rzeczywistości oraz inny, odmienny, sposób myślenia o ideałach, a wartość rzeczy byłaby oceniana w odniesieniu do tak ujętych ideałów. Wedle tej teorii coś ma wartość wówczas, gdy w jakiś sposób wyraża lub odzwierciedla pewien aspekt ideału, coś jest również mniej lub bardziej wartościowe w zależności od ideału, który uosabia, i wedle tego, co z niego zachowuje.

Toteż podczas gdy poprzednie koncepcje przedstawiały sądy wartościujące jako inny rodzaj sądów o rzeczywistości, to w tym wypadku różnica między tymi dwoma sądami jest radykalna: orzekają one o innych przedmiotach, tak jak inne są władze, które zakładają. A zatem zarzuty, które wysuwaliśmy pod adresem pierwszego wyjaśnienia, nie znajdują tu zastosowania. Można bez trudu zrozumieć, że wartość jest w pewnym stopniu niezależna od natury rzeczy, skoro wynika z przyczyn wobec nich zewnętrznych. Jednocześnie łatwo daje się teraz uzasadnić uprzywilejowaną pozycję, którą zawsze przypisywano wartościom luksusowym. To, co jest idealne, nie jest na usługach rzeczywistości; istnieje samo dla siebie – a zatem nie może być oceniane według interesów rzeczywistości.

Niemniej, mimo że wartość, która jest w ten sposób przypisywana ideałowi, tłumaczy całą resztę, to nie wyjaśnia samej siebie. Jest postulowana, ale nie jest i nie może być opisywana. Jak byłoby to bowiem możliwe? Jeżeli ideał jest niezależny od tego, co rzeczywiste, nie mogłyby istnieć w rzeczywistości przyczyny i warunki, które czynią go intelligibilnym. Lecz

jeśli nie w rzeczywistości, to gdzie szukać odpowiedzi zdolnej cokolwiek wyjaśnić? W tak rozumianym idealizmie jest coś do głębi empirystycznego. Bez wątpienia ludzie cenią pewne piękno, dobro czy prawdę, które nigdy nie są dostatecznie urzeczywistnione w sferze faktów. Lecz sam ten fakt jest bezzasadnie podnoszony do rangi jakiegoś absolutu, powyżej którego jest nam wzbronione się wznosić. Należałoby jeszcze zbadać, skąd bierze się zarówno nasza potrzeba, jak i możliwość wykraczania poza rzeczywistość oraz dorzucania do świata zmysłowego innego świata, który najlepší z nas czynią swoją prawdziwą ojczyzną.

Hipoteza teologiczna dostarcza pozór odpowiedzi na to pytanie. Zakłada, że świat idei jest realny, że istnieje obiektywnie, ale jest to istnienie wykraczające poza doświadczenie, a także że rzeczywistość empiryczna, której jesteśmy częścią, pochodzi i zależy od niej. Bylibyśmy zatem związani z ideałem jako samym źródłem naszego życia. Jednak, pomijając nawet znane trudności, które wiążą się z tą koncepcją, kiedy w ten sposób hipostazuje się ideał, jednocześnie unieruchamia się go i niemożliwe staje się wyjaśnianie jego nieskończonej zmienności. Wiemy już dziś nie tylko to, że ideał różni się między grupami ludzkimi, ale także że musi się różnić – wzór Rzymianina nie jest i nie powinien być naszym wzorem; równolegle zaś zmienia się też hierarchia wartości. Zmiany te nie są produktem ludzkiego zaślepienia – są ufundowane w naturze rzeczy. Jak je wytłumaczyć, jeśli ideał wyraża jedną i nienaruszalną rzeczywistość? Należałoby wówczas uznać, że nawet i sam Bóg jest inny w różnych miejscach i czasach. Z czego zaś miałyby wynikać ta zaskakująca różnorodność? Zmienność Boga mogłaby być pojmowalna tylko wtedy, gdyby sam Bóg miał za zadanie realizować jakiś większy od niego ideał, a zatem oznaczałoby to jedynie przemieszczenie problemu.

Jakim prawem zresztą umieszcza się ideał poza naturą i nauką? Wszak ukazuje się on w naturze; musi zatem zależeć od przyczyn naturalnych. Jeśli ma być czymś innym niż samą możliwością, wytworem umysłów, to musi być czymś, czego chcemy, a przez to jakąś siłą zdolną kierować naszą wolą. Tylko ona może wprowadzić ideały w życie. Lecz skoro ostatecznie siła ta wyraża się w ruchach mięśni, nie może istotnie różnić się od innych sił tego świata. Dlaczego więc niemożliwe miałyby być poddanie jej analizie, rozłożenie jej na części, szukanie przyczyn, określających syntezę, której jest rezultatem? Są nawet takie przypadki, w których możliwe jest jej zmierzenie. Każda grupa ludzka w dowolnym momencie swojej historii żywi wobec godności człowieka uczucie szacunku o określonej intensywności. Uczucie to, różniące się między poszczególnymi ludami i epokami, stanowi podstawę ideału moralnego współczesnych społeczeństw. Toteż

w zależności od jego większego lub mniejszego natężenia liczba zamachów na życie jest wyższa lub niższa. Tak samo liczba zrad, rozwodów czy separacji wyraża stosunkową siłę, z jaką ideał małżeński narzuca się jednostkowej świadomości. Niewątpliwie miary te nie mają ścisłego charakteru; lecz czy istnieje taka siła fizyczna, która mogłaby być mierzona inaczej niż w pewnym przybliżeniu? W tym aspekcie występuje między nimi także jedynie różnica stopnia.

Istnieje jednak nade wszystko pewien porządek wartości, dla którego oddzielenie od doświadczenia oznaczałoby utratę wszelkiego znaczenia: są to wartości ekonomiczne. Każdy dobrze rozumie, że nie wyrażają one niczego nie z tego świata i nie implikują żadnej władzy wykraczania poza doświadczenie. Prawdą jest, że właśnie z tego powodu Kant odmówił im statusu prawdziwych wartości: określenie to chciał zarezerwować wyłącznie dla spraw moralnych². Jednak takie wykluczenie jest nieuzasadnione. Oczywiście, istnieją różne typy wartości, ale są to tylko inne rodzaje tego samego gatunku. Wszystkie odpowiadają ocenie jakichś rzeczy, mimo że ocena dokonywana jest w zależności od danego przypadku, z odmiennych punktów widzenia. Rozwój, jaki dokonał się w teorii wartości ostatnimi czasy, polega dokładnie na tym, że wykazano ogólność i jedność tego pojęcia. Lecz jeśli wszystkie rodzaje wartości są do siebie podobne i jeśli część z nich jest także blisko związana z naszym życiem empirycznym, to inne również nie mogą być od niego niezależne.

/// III

Podsumowując, jeśli prawdą jest, że wartość rzeczy nie może i nigdy nie mogła być oceniana inaczej niż w odniesieniu do pewnych pojęć idealnych, to pojęcia te wymagają wyjaśnienia. Aby zrozumieć, jak możliwe są sądy wartościujące, samo postulowanie pewnej liczby ideałów jeszcze nie wystarczy; należy je opisać, pokazać, skąd się biorą, w jaki sposób są realizowane w doświadczeniu – jednocześnie poza nie wykraczając, wreszcie na czym polega ich obiektywność.

Skoro sądy te różnią się zależnie od grup ludzkich, tak samo jak odpowiadające im systemy wartości, czyż nie wynika z tego, że zarówno jedne, jak i drugie mają genezę zbiorową? To prawda, że przedstawiliśmy już wcześniej socjologiczną teorię wartości i wykazaliśmy, że jest ona niesatysfakcjonująca. Teoria ta opierała się jednak na takiej koncepcji życia społecznego,

² Mówi on, że rzeczy ekonomiczne mają pewną cenę (*einen Preis, einen Marktpreis*), a nie wartość wewnętrzną (*einen inneren Werth*) (Kant I. 2005a: 347, Kant I. 2005b: 251).

która zapoznawała jego prawdziwą naturę. Postrzegala społeczeństwo jako system organów i funkcji, który próbuje utrzymać się wbrew niszczytel-skim siłom, nacierającym nań z zewnątrz; jako żywe ciało [...].

/// IV

Jak zatem należałoby rozumieć związek między sądami wartościującymi i sądami o rzeczywistości?

Z tego, co powiedzieliśmy dotychczas, wynika, że nie ma między nimi różnicy natury. Sąd wartościujący wyraża relację pewnej rzeczy z jakimś ideałem. Tak więc ideał jest dany jak rzecz, choć innego rodzaju; sam ideał także jest na swój sposób rzeczywistością. Wyrażana relacja łączy zatem dwa dane pojęcia, zupełnie jak w wypadku sądu o istnieniu. Uważa się, że sądy wartościujące odnoszą się do ideałów. Tak samo jednak jest z sądami o rzeczywistości. Pojęcia te bowiem również są wytworem rozumu, a zatem ideałów; łatwo można byłoby też wykazać, że są to nawet ideały zbiorowe, ponieważ mogą się ukonstytuować wyłącznie w języku i poprzez język, który jest w najwyższym stopniu rzeczą zbiorową. Toteż elementy sądu są takie same w obu przypadkach. Nie oznacza to jednak, że pierwszy z sądów można sprowadzić do drugiego czy też odwrotnie. Jeśli są do siebie podobne, to dlatego że są dziełem jednej i tej samej władzy. Nie jest tak, że istnieje pewien sposób myślenia i wydawania sądów dla orzekania o istnieniu i inny dla oceniania wartości. Każdy sąd musi mieć podstawę w tym, co dane; nawet te, które odnoszą się do przyszłości, czerpią materiał czy to z teraźniejszości, czy z przeszłości. Z drugiej strony, każdy sąd realizuje pewne ideały. Toteż istnieje i może istnieć tylko jedna władza sądenia.

Niemniej różnica, którą zaznaczyliśmy po drodze, pozostaje. Każdy sąd urzeczywistnia pewne ideały, należą one jednak do różnych gatunków. Rolą pewnych jest wyłącznie wyrażanie faktów, do których się odnoszą, wyrażanie ich takimi, jakie są. Są to pojęcia w sensie ścisłym. Istnieją też inne, ich rolą jest, przeciwnie, zmieniać fakty, do których się odnoszą. Są to ideały wartości. W pierwszym wypadku to ideał służy jako symbol dla rzeczy, czyniąc ją przyswajalną dla myśli. W drugim natomiast, to rzecz jest symbolem dla ideału i czyni go wyobrażalnym dla różnych rozumów. Oczywiście, sądy te różnią się wedle ideałów, do których się odnoszą. Pierwsze ograniczają się do analizy rzeczywistości i oddania jej jak najwierniej. Drugie, przeciwnie, mówią o jej nowych aspektach, o które wzbogaca się przez działanie ideału. I niewątpliwie sam ten aspekt również jest rzeczywisty, choć w innym charakterze i w odmienny sposób niż wewnętrzne właściwości przedmiotu. Dowodzi tego to, że ta sama rzecz może stracić

swoją wartość lub zyskać inną bez zmiany natury – wystarczy, że ideał się zmienił. Sąd wartościujący zatem w pewnym sensie dorzuca coś do tego, co dane, choć to, co wnosi, zapożyczone jest od tego, co dane w inny sposób. Tak też władza sądenia funkcjonuje różnie w zależności od okoliczności, różnice te jednak nie wpływają na podstawową jedność funkcji.

Zarzuca się czasem socjologii pozytywnej pewien rodzaj empirystycznego fetyszyzmu faktów i systematyczną obojętność wobec ideału. Widać już, jak bardzo zarzut ten jest niezasadny. Podstawowe zjawiska społeczne, religijne, moralne, prawne, ekonomiczne czy estetyczne nie są niczym innym jak systemami wartości, a wobec tego systemami ideałów. Socjologia tym samym od razu sytuuje się w sferze ideału; nie jest tak, że dociera do niego stopniowo, na końcu swoich badań, ale właśnie od niego wychodzi. Ideał jest jej właściwą domeną. Tyle że (i to właśnie z tego powodu można określać ją jako pozytywną, o ile przymiotnik ten odniesiony do nauki nie jest pleonazmem) zajmuje się ideałem wyłącznie w celach naukowych. Nie tworzy go; wręcz przeciwnie: traktuje jako coś danego, jako pewien przedmiot badań, który usiłuje analizować i wyjaśniać. We władzy odnoszenia się do ideału widzi władzę naturalną. Szuka jej przyczyn i warunków, aby, o ile to możliwe, pomóc człowiekowi w uporządkowaniu jej działania. Ostatecznie, zadaniem socjologa powinno być przywrócenie ideału naturze w każdej formie, zachowując jednocześnie wszystkie jego wyróżniające cechy. I jeśli zadanie to wydaje mu się możliwe do wykonania, to dlatego że społeczeństwo spełnia wszystkie warunki potrzebne do tego, by zdać sprawę z tych sprzecznych cech. Także społeczeństwo wywodzi się z natury, chociaż nad nią panuje. Nie tylko wszystkie siły we wszechświecie zbiegają się w nim, ale więcej: łączą się w nim w ten sposób, że tworzą razem coś, co przekracza w jego bogactwie, złożoności i mocy działania wszystko to, co się na nie składa. Jednym słowem, społeczeństwo jest naturą, ale osiągnęło wyższy poziom swojego rozwoju i skupia całą swoją energię na tym, by w pewien sposób wykroczyć poza samo siebie.

Przełożył Konrad Siemaszko
Przejrzała Marta Bucholc

Bibliografia:

- ///Kant I. 2005a. *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- ///Kant I. 2005b. *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazga, P. Sosnowska, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa.

WEBEROWSKA ZASADA WOLNOŚCI OD SĄDÓW WARTOŚCIUJĄCYCH. INTERPRETACJA

Michał Kaczmarczyk
Uniwersytet Gdański

Mimo że na współczesnych uniwersytetach zasada neutralności światopoglądowej zdążyła stać się podstawą swobodnej pracy naukowej i profesjonalizmu uczonych, to mnożą się dziś wezwania do jej porzucenia. Dotyczy to zwłaszcza socjologii, która poszukuje możliwości wpłynięcia na rzeczywistość, a tym samym uzasadnienia własnej przydatności. Nawoływania do demaskacji fałszu „neutralności” przybierają różnorodną postać, pojawiają się pod dobrze znanymi hasłami „socjologii krytycznej”, „socjologii publicznej”, „socjologii zaangażowanej” czy „socjologii praktycznej”. Przynajmniej od czasu ukazania się często cytowanego artykułu Alvina Gouldnera *Anty-Minotaur czyli mit socjologii wolnej od wartości* (1984) głównym przeciwnikiem zwolenników „socjologii zaangażowanej” stał się Max Weber. To on właśnie zaczął być najczęściej utożsamiany z ideałem socjologii neutralnej, wyzbytej wrażliwości, wycofanej z życia publicznego, hołdującej mitowi biurokracji i zimnego profesjonalizmu. Wyważone komentarze uwzględniały fakt, że Weber nie sformułował zasady „wolności od wartości” w sensie braku wartości w nauce, a jedynie „wolności od **sądów wartościujących**” (*Werturteilsfreiheit*), uzupełnionej doktryną *Wertbeziehung* (odniesienia do wartości), dotyczącą nieuniknionych związków między budową teorii naukowej a wyznawanymi w danej kulturze wartościami (Sztompka 1975: 99–100). Dwie Weberowskie doktryny traktuje się jednak przeważnie odrębnie. Mówi się wtedy, że koncepcja *Wertbeziehung* stanowiła postęp w socjologii wiedzy, a jednocześnie odrzuca się postulat *Werturteilsfreiheit* jako nieprzystający do socjologii społeczeństwa demokratycznego (Käbber 1997). Na potwierdzenie takiej częściowej akceptacji można przywołać stwierdzenia Webera, który sam uzasadniał

wymóg wolności od sądów wartościujących między innymi sytuacją swej epoki, w której studenci zdani byli na profesorski monopol krzewienia wiedzy. Sam zwracał uwagę na „kult osobowości”, który zwiększał fascynację młodych ludzi jednostronnym przekazem: „Wydaje mi się, że [stawianie rzeczowego podejścia przed własną osobą] jest dziś bardziej pilne niż choćby czterdzieści lat temu, kiedy problem ten nie występował w tej formie” (Weber 1988c: 493–494)¹. Można dowodzić, że dzisiaj student ma w zwykłym telefonie dostęp niemal do całej wiedzy ludzkości, więc łatwo może skonfrontować opinie wykładowcy z innymi stanowiskami, nie wspominając, że sprawdzenie wiarygodności otrzymywanych informacji zajmie mu kilka sekund. Podlega dużo bardziej zróżnicowanym wpływom, a w warunkach „gospodarki opartej na emocjach” wyrazista osobowość profesora może nie sprawiać większego wrażenia. Choć więc łatwo być dziś prorokiem na uczelni, to dużo trudniej znaleźć wiernych. Nie uległa jednak zmianie inna okoliczność podnoszona przez Webera, a mianowicie, podobnie jak na początku XX wieku brakuje dziś ludziom jasnych kryteriów rozstrzygnięcia kolizji między różnymi wartościami, licznie reprezentowanymi w środowiskach akademickich. Niezwykle aktualna i jeszcze bardziej dotkliwa dziś niż wówczas jest też opisywana przez Webera relatywistyczna legitymizacja „wartościowań z katedry”. Weber pisał, że dawno przeminęło już przekonanie, jakoby „jedno tylko z możliwych stanowisk w dziedzinie wartościowań praktyczno-politycznych musiało być etycznie słuszne” (Weber 1988c: 492) i że legitymizacją „kolorowego bukietu” wartościowań kulturowych pozostaje już tylko „prawo osobowości” nauczyciela (tamże).

Opisana sytuacja stanowi impuls do dokładnego zapoznania się z tym, w jaki sposób sam Weber uzasadniał postulat wolności od sądów wartościujących. Zgodnie z interpretacją, którą tu przedstawiam, postulat ten nie tylko nie stoi w sprzeczności z ideą *Wertbeziehung*, ale z niej wynika. Właściwa interpretacja wymaga wszak rekonstrukcji poglądów Webera zawartych w tekstach zebranych w tomie *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Dwie prace, które poddaję dalej analizie, stanowią, moim zdaniem, spójną całość, choć każda z nich ma odrębną strukturę. Podążając za Weberem, podejmuję kolejno zagadnienia metody nauk społecznych, ich przedmiotu, zastosowań praktycznych i w końcu sensu nauki w ogóle. Staram się przy tym w jak najmniejszym stopniu posługiwać własnymi uprzedzeniami wynikającymi z obiegowych opinii na temat twórczości

¹ Wszystkie cytowane teksty Webera pochodzą ze zbiorczego wydania pod redakcją Marianne Weber *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* z roku 1922 (1988 [1922]).

Webera. Proponowana tu interpretacja nie koncentruje się, tak jak wulgarna socjologia, na sytuacyjnych czy osobowych uwarunkowaniach idei Webera, lecz zmierza do zrozumienia tego, co Weber pragnął przekazać swoim czytelnikom i słuchaczom. Analiza omawianych tekstów skupia się na strukturze argumentów przytaczanych przez niemieckiego socjologa i związkach między poszczególnymi wątkami.

/// I

Praca *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* (Weber 1988a), opublikowana w postaci trzech artykułów w latach 1903–1906, formułuje podstawy metody historycznej w ekonomii i podejmuje dyskusję z przedstawicielami tzw. starej szkoły historycznej: Wilhelmem Roscherem i Karlem Kniesem. Krytyka dzieł tych autorów może być dziś odczytywana nie tylko jako opracowanie dotyczące teorii liczących sobie wówczas już kilkadziesiąt lat², ale również jako wyrażone nie wprost stanowisko w debacie, która toczyła się we współczesnych Weberowi naukach społecznych. Przedstawiając swoje argumenty, dyskutuje on nie tylko z Roscherem i Kniesem, lecz także z pojedynczymi argumentami autorów takich jak psycholog Hugo Münsterberg, Theodor Lipps i Wilhelm Wundt czy socjolog Georg Simmel.

Punktem wyjścia tekstu Webera jest obserwacja dotycząca różnicy między dwoma typami nauk: ukierunkowanymi na formułowanie praw ogólnych (nomologicznymi) oraz obrazującymi rzeczywistość (idiograficznymi). Współcześni Weberowi niemieccy uczeni, tacy jak Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband oraz Heinrich Rickert, którzy dokonywali tego rozróżnienia, starali się znaleźć dla niego uzasadnienie teoriopoznawcze i ontologiczne oraz ustalić zakres poszczególnych nauk historycznych i społecznych. Autor *Etyki protestanckiej* nie omawia jednak wyczerpująco prac wymienionych autorów, by skoncentrować się na myślach Roschera i Kniesa, u których znajduje, jak zobaczymy, wyraziste sformułowanie tez, w opozycji do których rozwija własną koncepcję nauk społecznych.

Krytyka poglądów Roschera kieruje się przede wszystkim przeciwko jego odziedziczonej po heglizmie tendencji do dedukowania faktów historycznych z systemu pojęciowego oraz traktowaniu społeczeństwa jako organizmu. Według Webera Roscher popadł w sprzeczność, przyrównując metodę historyczną do badań przyrodniczych i pisząc, że prawa

² Omawiane prace Roschera pochodziły z lat 40. XIX wieku, a sam Roscher zmarł w roku 1894. Ostatnia książka Kniesa ukazała się w roku 1874, a jej autor zmarł w 1898 roku.

naukowe, a więc to, co regularne i powtarzalne w danym zjawisku (*das Gesetzmäßige*), są zarazem jego istotą (Weber 1988a: 7–9). Nie potrafił bowiem dostatecznie uzasadnić specyfiki postulowanej przez siebie metody historycznej, a formułując ją, odwoływał się do autorów bynajmniej jej nie-chołdujących, takich jak choćby Adam Smith. Regularności w wynikach obserwacji historycznych, powtarzanie się wzorców zachowań nie oznaczają, że takie, a nie inne zachowania decydują o charakterze społeczeństwa i jego rozwoju, że to one nadają mu sens.

Tym, co według Roschera pozwala stopniowo przybliżyć się do odnajdywania istoty rzeczy w regularnościach obserwacyjnych, jest pojęciowe opracowywanie materiału historycznego. W wyjaśnianiu zjawisk kulturowych Roscher posługiwał się pojęciami zbiorowymi (*Kollektivbegriffe*). Wzorem było dlań zwłaszcza znane ze szkoły historycznej von Savigny'ego pojęcie „ducha narodu” (*Volksgeist*), którego emanacją miały być wszelkie szczegółowe zjawiska kulturowe (Weber 1988a: 10–11). Roscher wprowadził wprawdzie do własnej koncepcji większe zróżnicowanie, pisząc o różnych narodach, a nie tylko o jednym, w jego teorii jednak wszystkie one były poddane podobnym prawom, opierającym się na zaobserwowanych przez Roschera zbieżnościach rozwojowych. Weber zdecydowanie przeciwstawia się takiemu podejściu, będącemu w istocie dedukowaniem faktów z pojęć (tamże: 11–14). W świetle różnorodności historycznej jest ono nieuprawnione, niezależnie od tego, jak owe pojęcia zostały uzyskane. Według Webera obserwowane przez uczonych prawidłowości (w naukach przyrodniczych zyskujące prestiż praw przyrody) powinny być w dyscyplinach historycznych jedynie środkiem heurystycznym, służą wsak eliminowaniu, a nie poznawaniu tego, co indywidualne i szczegółowe. Opierające się na samej indukcji wyjaśnienia przyczynowe mają charakter redukcyjny w tym sensie, że eliminują z pola widzenia szereg tych aspektów badanych zjawisk, którym nie przypisuje się charakteru przyczyny bądź skutku. Innymi słowy, formułowanie praw w odniesieniu do historii nie jest pozbawione sensu, ale nie wystarcza do pełnego wyjaśnienia konkretnych zdarzeń.

Weber zarysowuje więc w dyskusji z Roscherem dwa modele budowy teorii naukowych w dziedzinie historii gospodarczej (dziś powiedzielibyśmy: historycznej socjologii gospodarki): model oparty na formułowaniu ogólnych praw metodą indukcyjną oraz model opisowy, każący poszukiwać znaczenia historycznego obserwowanych zbieżności (Weber 1988a: 13–15). Oba te modele, niezależnie od ich wad i zalet, przeciwstawia Weber modelowi, który odrzuca w całej rozciągłości, czyli dedukowaniu faktów historycznych z pojęć ogólnych (tamże: 15–16). Tymczasem właśnie

zakładanie możliwości takiej dedukcji prowadziło Roschera w kierunku posługiwania się argumentami o proveniencji Hegłowskiej w sytuacjach, gdy pozornie chodziło mu o empiryczne szukanie prawidłowości czy „systematykę pojęciową”. Roscher zbudował hierarchię pojęć i postulował równoległą do niej hierarchię faktów. Za przyczyny uważał to, co „ważniejsze”, za skutek to, co „mniej ważne”. „Stopień ważności” odpowiadał więc Hegłowskiej „ogólności”. Jak pisze Weber, jedynie przywiązanie do tradycyjnej wiary religijnej powstrzymało Roschera przed zrównaniem „boskości” po prostu z najwyższym pojęciem (tamże: 20–22). Zamiast o „Bogu” twórca starej szkoły historycznej pisał więc o „ogólnym oglądzie”, który miał nie tylko zawierać w sobie wszelką treść kulturową, ale też stanowić wyznacznik badań historycznych. Problem w tym, że sam „ogólny ogląd” nie miał już żadnych kryteriów poprawności, a jego brak ugruntowania czynił historię irracjonalną.

Harmonijny obraz społeczeństwa jako jedności rządzącej się ścisłymi prawami wymagał nie tylko wyjaśnień statycznych, ale i praw dotyczących zmiany społecznej. Świadom tego wyzwania, Roscher stworzył odpowiednią teorię, według której dzieje każdego narodu podlegają tej samej sekwencji narodzin, dojrzewania i zaniku (Weber 1988a: 22–23). Kryła się za tym nie tylko cykliczna wizja historii, rodzaj metafizycznego historycyzmu, ale i organicystyczna wizja społeczeństwa, w którym wszystkie sfery życia podlegają jednorodnemu procesowi przebiegającemu w tych samych fazach i w sposób wzajemnie uwarunkowany. Przykładem gospodarka, w której historii Roscher wyróżnił kolejno epoki dominacji natury, pracy i kapitału.

Ustosunkowując się do poglądu Roschera, Weber wskazuje na dwa możliwe sposoby wyjaśniania zmiany w naukach społecznych: jeden traktujący proces całościowy jako wynik procesów cząstkowych oraz drugi, emanatyzm, zgodnie z którym procesy cząstkowe stanowią realizację idei oddziałującej na rzeczywistość (Weber 1988a: 27–28). Krytyka, którą Weber formułuje pod adresem Roschera, nie dotyczy emanatyzmu jako takiego, ale raczej ukrycia emanatyzmu pod postacią organicyzmu. Wedle tej ostatniej koncepcji społeczeństwo nie jest po prostu agregatem jednostek, a gospodarka agregatem gospodarstw, lecz również „czymś więcej”, organizacją, całością, której istota nie wyczerpuje się w procesach cząstkowych. Ów dodatkowy, wymagający wyjaśnienia element przejawia się w funkcjonowaniu konkretnych instytucji, które nie są wynikiem celowego działania zbiorowego, a mimo to przyczyniają się do stabilności i trwania całej gospodarki. Aby dostarczyć wyjaśnienia takich instytucji, Roscher przeszedł na inny poziom analizy i odwołał się do praw psychologii działania. Tymczasem

Weber obiecywał sobie znaleźć u Roschera nieco inną woltę, a mianowicie próbę bardziej szczegółowego wyjaśnienia, a przynajmniej pojęciowego opracowania wzajemnych zależności między gospodarką a innymi dziedzinami życia, co oznaczałoby wyjście poza ekonomię rozumianą jako abstrakcyjne prawa dotyczące wyizolowanego aspektu działania i rozwinięcie tezy o „heteronomii ludzkiego gospodarowania” (Weber 1988a: 30). W tym kierunku poszła jednak dopiero młodsza szkoła historyczna – autorzy tacy jak Gustav Schmoller i Eduard Meyer.

Dodatkowa jakość „całości społecznej” nie znalazła wprawdzie wyjaśnienia na poziomie psychologii działania, lecz dała o sobie znać w postaci nowego dualizmu – z jednej strony, dążenia do dóbr tego świata (korzyści własnej), a z drugiej, „miłości Boga” przejawiającej się w ideach skromności, prawości, dobrotliwości, satysfakcji oraz wolności wewnętrznej. Według Roschera oba wymienione popędy mieszają się ze sobą, przy czym miłość Boga w zależności od sytuacji w mniejszym lub większym stopniu kontroluje zmysł korzyści własnej. Ów boski pierwiastek zintegrowanych aktów woli miałby mieć tym większą siłę, im szerszy krąg społeczny, do którego odnosi się w danym wypadku „zmysł wspólnotowy”. Im ten krąg węższy, a więc na przykład im bardziej człowiek myśli o sobie i swej rodzinie, tym większy nacisk wywiera nań motyw korzyści własnej. Koncepcja ta, choć obiecująca, rozczarowała Webera brakiem empirycznego rozwinięcia. Roscher nie pokazał na przykładzie konkretnych instytucji, takich jak choćby giełdy i banki, w jaki sposób i czy w ogóle ludzkie działania kierują się dwoma rodzajami popędów. Udało mu się jedynie doprecyzować, że generalnie mają się do siebie jak środki i cele. Oznacza to, że, nieco podobnie jak głosiły optymistyczne filozofie nowożytności, Roscher uważał, iż w swej masie ludzie dbają o własny interes, ale po to, by dzięki uzyskanym dobrom móc służyć innym i realizować swe szlachetne motywacje. W odróżnieniu od Roschera Bernard Mandeville wcale nie musiał odwoływać się do popędu miłości, aby wykazać, że prywatne przywary służą dobru publicznemu. Jeśli miał rację, podobnie jak idący mu w sukurs współcześni socjologowie David Caplovitz (1967) czy Raymond Boudon (2001: 93–117), to można obejść się bez dodatkowego czynnika postulowanego przez Roschera, by wyjaśnić zjawisko pozytywnych skutków postępowania egoistycznego. Przedstawiciel dawnej szkoły historycznej nie poszedł jednak tym tropem i to nie tylko ze względów religijnych, lecz, jak zwraca uwagę Weber, także dlatego, że lepsze rozwiązanie dostrzegł w organicyzmie. Według Roschera logice korzyści własnej wymyka się nie tylko oczywiste istnienie zmysłu wspólnotowego, objawiającego swe altruistyczne oblicze w sferze prawa

i państwa, ale także całokształt stosunków gospodarczych, w którym, jak uważał, „przyczyna i skutek nie dają się od siebie oddzielić” (Weber 1988a: 34). Wyraźnie pobrzmiewa tu funkcjonalizm, czyli pogląd mówiący, że skutek jako stan zamierzony jest przyczyną tego, co do niego prowadzi. Jeśli jednak, jak pisze Weber, wszystko w gospodarce istnieje ze względu na swą funkcję, to z błędnego koła wyjaśnień wyprowadzić może jedynie odwołanie się do większych całości, a ostatecznie do „organicznego życia całego kosmosu” (Weber 1988a: 34). Wszystko, o czym pisze Roscher, pojawia się więc na tle czegoś, co stanowi jego niewyjaśnioną podstawę. Podstawę tę można jedynie różnie identyfikować, ale nie można jej uniknąć, ponieważ prędzej czy później napotyka się barierę irracjonalności. Tej ostatniej zaś z natury rzeczy nie można ani wyjaśnić, ani ująć w formie praw nauki, toteż występuje ona w koncepcjach funkcjonalistycznych pod postacią innych pojęć. U Roschera jest to „jedność” – jedność powiązań historyczno-społecznych, która jako obiekt poznawczy wymyka się naukowemu wyjaśnieniu.

Mogłoby się wydawać, że nie ma nic złego w określeniu granicy poznania jako granicy wyjaśnień funkcjonalnych. Na pierwszy rzut oka widać jednak wyraźnie, że jeśli postąpimy tak jak Roscher i powiązania funkcjonalne uznamy nie tylko za źródło wyjaśnień, ale i racjonalności w ogóle, to irracjonalność ostatecznego układu odniesienia prowadzi do wniosku o irracjonalności niższych poziomów. Jakże bowiem może być sensowne dążenie do czegoś, co samo w sobie jest pozbawione sensu? W tym właśnie kierunku zmierzają uwagi krytyczne Webera, który pisze, że samo rozpoznanie „heteronomii” gospodarki świadczy o tym, że zadaniem starań polityki gospodarczej nie może być samo „zwiększanie bogactwa narodowego” (Weber 1988a: 37). Ponadto wszelkie normy formułowane przez naukę o gospodarce są zawsze względne wobec poziomu rozwoju, na jakim znajduje się w danym momencie społeczeństwo (zgodnie z Roscherowskim cyklem rodzenia się, dojrzewania i zaniku). Nikt nie jest w stanie sformułować ideałów ogólnie obowiązujących, a co najwyżej wskazówki dla ludzi określonego czasu i miejsca, w ograniczonym układzie odniesienia. W tym sensie wszelkie wartościowania muszą pozostać subiektywne. Zarazem jednak warunki lokalne pozwalają, przynajmniej czysto teoretycznie, formułować obiektywne wymogi „właściwego dopasowania” czy „stanu normalnego”, a zadania tego ekonomista może podjąć się wobec gospodarki tak samo, jak lekarz wobec organizmu. Dlatego też funkcjonalizm, mimo swego relatywizmu, nie zakazuje wcale

formułowania sądów wartościujących³. Czy jest on jednak w stanie – pyta Weber – stwierdzić, na jakim etapie rozwoju rzeczywiście się znajdujemy? Czy nasz naród znajduje się w fazie narodzin, dojrzewania czy może zaniku? Sam Roscher przyznawał, że nie można tego określić, ale widział w tym raczej korzyść niż fatalne ograniczenie. Według Roschera brak wiedzy o „godzinie śmierci” uszczęśliwia ludzi, zwłaszcza polityków, którzy działają pełni optymizmu i ze słusznym przekonaniem, że „rzeczywiste potrzeby narodu” (wymogi czasu) przejawia się w działaniach społecznych (ujętych statystycznie – wszak Roscher, podobnie jak później Durkheim, wierzył w metafizyczną siłę statystyki). Tym samym, wedle Roschera, normy słusznego postępowania i wartościowania są „zapisane” w społeczeństwie, trzeba je jedynie właściwie zinterpretować w świetle ogólnych praw ekonomicznych. Ludzie są w swej masie nośnikami niezmiennego systemu norm danych przez Boga.

Nietrudno odczytywać Weberowską krytykę metody historycznej Roschera jako odnoszącą się także do innych odmian funkcjonalizmu w socjologii. Wyjaśnienia funkcjonalistyczne, integracja orientacji wartościujących, definicja wartości jako potrzeb wyższego rzędu czy wreszcie metodologiczna zasada układu odniesienia to wątki występujące przede wszystkim w teorii Talcotta Parsonsa, który mimo szerokich odniesień do dzieła Webera w swej *The Structure of Social Action* (1937|1968) pominął wątek Weberowskiej krytyki pod adresem Roschera, a w kolejnych pracach podążał raczej śladami Émila Durkheima niż Webera. Nie bez powodu Parsonsowska koncepcja społeczeństwa nowoczesnego do dziś uważana jest niemal za „typ idealny” ukrytego wartościowania (mam na myśli zwłaszcza krytykę ze strony Alvina Gouldnera).

Z kolei u Émila Durkheima możemy znaleźć zarówno wspomniany wcześniej organicyzm, jak i dualizm ludzkich popędów i nieco inaczej niż u Roschera ujętą ideę wzrostu moralności wraz z rozszerzaniem się kręgu społecznego. Durkheim, podobnie jak Roscher, nie wzdraga się przed formułowaniem sądów wartościujących, są dla niego konsekwencją poznania społeczeństwa: „Moralność zależy od społeczeństwa, nie od niego” (Durkheim 1976: 116). W konsekwencji zarówno wobec Durkheima, jak i Parsonsa można podnieść ten sam zarzut, który Weber stawia Roscherowi pod koniec dyskusji z jego dziełem. Skoro ludzkie motywacje ulegają stałemu dopasowaniu do aktualnych (na danym poziomie rozwoju) wymogów trwania organizmu społecznego, to czy może pojawić się wśród ludzi autentyczny i zasadny sprzeciw wobec otaczającego świata?

³ Charakterystycznym przykładem socjologia Durkheima.

Jak jest możliwe przeciwstawienie się historii, przeciwstawienie nowych wartości starym i wreszcie osobista, niezapośredniczona społecznie religia, niebędąca wyrazem „ogólnego oglądu” z punktu widzenia społeczeństwa jako całości? Jak pisze Weber: „Naprawdę poważne i trwale konflikty między zrządaniami losu niesionymi przez historię a zadaniami życiowymi, które Bóg stawia ludziom i narodom, okazują się niemożliwe, jednostka w ogóle nie może postawić sobie zadania autonomicznego określenia swych ostatecznych ideałów” (Weber 1988a: 40).

/// II

W dyskusji z Kniesem Weber odnosi się, podobnie jak w wypadku analizy tekstów Roschera, do błędów typowych nie tylko dla tego autora, ale dla większej formacji intelektualnej, która odrodziła się na przelomie wieków jako ruch tak zwanych „socjalistów z katedry”. Wyjściowym tematem tekstów poświęconych Kniesowi jest pozycja ekonomii politycznej wśród innych nauk i pytanie, czy bliżej jej do nauk przyrodniczych, humanistycznych, czy historycznych. Punkt wyjścia jest więc podobny jak w dyskusji z Roscherem, choć od początku przeciwstawienie nauk opartych na formułowaniu praw i opisywaniu faktów zostało osłabione przez wprowadzenie trzeciej kategorii, czyli nauk dotyczących „ducha”, a więc badających motywy działań i zarazem uwzględniających zewnętrzne warunki ludzkiego postępowania. Adekwatne wyważenie proporcji między elementami działania miało rozstrzygnąć o ostatecznym zaklasyfikowaniu ekonomii politycznej do określonej grupy nauk.

Takie zakreślenie tematu dało Weberowi pole do wnikliwych rozważań na temat pojęcia działania. Także tu rozpoczął od polemiki z Kniesem, przy czym zauważył, że sposób, w jaki Knies pojmuje działanie, wyraźnie nawiązuje do problemu, przed jakim ostatecznie stanął Roscher, i w tym sensie pozwala na kontynuację argumentacji rozwijanej w dialogu z Roscherem. Jak wspomniałem, w ramach swojego zamkniętego systemu pojęciowego Roscher nie potrafił uzasadnić choćby możliwości sprzeciwienia się człowiekowi zastanej rzeczywistości historycznej i jej prawom w jakikolwiek inny sposób niż przewidziany przez same te prawa. Innymi słowy, konstruując swą teorię, Roscher nie wyposażył człowieka w wolność, a tym samym popadł w rodzaj panlogistycznego determinizmu. Nawet jednak porzucenie Hegłowskiego kostiumu nie anulowałoby problemu, wszak prawa przyczynowe oparte na wiedzy indukcyjnej także zdają się nie pozostawiać miejsca dla autonomicznych wyborów moralnych. Problem ten dobrze rozumiał Knies, ponieważ działanie to dla niego

wypadkowa ludzkiej wolności oraz „elementu konieczności”, na który składają się uwarunkowania naturalne oraz „siła wzajemnych zależności społecznych”. To, co konieczne, daje się według Knies, podobnie jak według Roschera, poddać racjonalnej analizie i ująć w konieczne prawa, ilekroć prawidłowość każe wnosić o istnieniu związku przyczynowego. Co jednak począć z elementem wolnej woli? Wola nie może być racjonalna, jeśli nie wykazuje regularności, a jeśli je wykazuje, daje się przecież wyjaśnić przyczynowo. Ceną akceptacji istnienia wolnej woli okazuje się negacja ludzkiej racjonalności. Racjonalne mogą być według Knies tylko prawa rządzące tym, co się powtarza i daje przewidywać, człowiek jest zaś nieprzewidywalny jako **indywiduum** i tenże element nieprzewidywalności powinna, według niego, brać pod uwagę ekonomia polityczna formułująca prawa działań ekonomicznych.

Podjmując polemikę z Kniesem, Weber rozpoczyna od oczywistej niewiarygodności koncepcji Knies na poziomie zjawiskowym (1988a: 45). Zwraca uwagę, że nie postępowanie człowieka, lecz właśnie indywidualne i niepowtarzalne warunki przyrodniczo-historyczne są czynnikiem, który uniemożliwia formułowanie ogólnych praw ekonomii. Zasadnicza część argumentacji Webera wymierzona jest jednak w utożsamienie wolności i irracjonalności. Jedynie stanowisko akceptujące zarazem wolność i racjonalność człowieka czyni samodzielną naukę o działaniu czymś sensownym, gdyby wszak człowiek był irracjonalny, to wszelkie jego indywidualne decyzje należałoby traktować jako zwykle odchylenia od praw przyrody.

Podjeżenia Webera wzbudza od początku pojęcie „irracjonalności”, które niekiedy nabiera pozytywnego zabarwienia, znacząc coś więcej niż po prostu „brak zdolności do podejmowania racjonalnych decyzji”. Dzieje się tak wtedy, gdy utożsamiane jest z „kreatywnością”, a więc tworzeniem czegoś nowego i wartościowego, ale niemożliwego do przewidzenia (1988a: 45–49). Chodzi w szczególności o przypadki, gdy kreatywność wynika ze szczególnej kombinacji cech określonej osoby, a więc z jej „osobowości”. Czymże jednak jest „osobowość”? Weber uważa, że nie można odpowiedzieć na to pytanie, podając taką czy inną cechę samej osoby, którą określamy za pomocą tego pojęcia, podobnie jak nie możemy w taki sposób określić kreatywnego dzieła. To, czy coś nazywamy kreatywnym, a kogoś „osobowością”, zależy raczej od nas – od szczególnego zainteresowania okazywanego pewnym osiągnięciem czy osobom lub od znaczenia, jakie w danych warunkach historycznych przypisuje się działaniom określonych jednostek jako czynnikom sprawczym „ważnych” zmian. „Osobowość” jest więc pojęciem względnym i zależy od tego, co Weber, a za nim między innymi Jürgen Habermas, nazywał interesem poznawczym

(*Erkenntnisinteresse*) (1968). Względny charakter pojęcia nie oznacza jednak, że sprawstwo przypisywane osobowościom nie podlega prawom przyczynowym i nie jest stwierdzalne tak samo jak inne zdarzenia, którymi zajmują się nauki przyrodnicze. Weber dowodzi, że w procesie naukowego wyjaśniania ludzkich działań interesy poznawcze nie tylko skłaniają nas do zainteresowania się danym zachowaniem jako obserwowalnym zjawiskiem, ale stanowią motyw do poszukiwania coraz głębszych wyjaśnień, a więc przyczyn o coraz bardziej nieuchwytnym charakterze. Po pierwsze, jak wspomniałem, interes poznawczy pozwala nam zidentyfikować konkretne działanie jednostki w jego specyfice i **przyczynowej jedności**. Po drugie, każe poszukiwać odpowiedzi na pytanie, co skłoniło jednostkę do danego zachowania, a więc kręgu możliwych impulsów zewnętrznych, przemyśleń, skłonności, czyli **motywów**. Po trzecie, zrozumienie konkretnego motywu każe pytać o specyfikę motywów, które się powtarzają, stałych źródeł nie tylko jednego działania, ale sposobu życia w danych okolicznościach historycznych. Po czwarte, istnienie w jednostce trwałych tendencji nasyca myśl o sprzyjającym im podłożu psychiczno-środowiskowym, wyposażeniu genetycznym, sposobie wychowania itd. Weber szkicuje sposób przyczynowego wyjaśnienia każdego ludzkiego działania, także pozornie irracjonalnego. Natomiast irracjonalność nie stanowi dlań czynnika wyjaśniającego, choć gdy kryje w sobie znaczenie „kreatywności” bądź „osobowości”, może być przejawem interesu poznawczego.

Przykładem autora, który „kreatywność” traktuje jako rzeczywistą cechę ludzkiego umysłu, wynikającą z „wzajemnego oddziaływania elementów psychiki”, jest dla Webera Wilhelm Wundt, słynny niemiecki psycholog, który uważał, że w procesie rozwoju ludzkiej psychiki powstają nowe wartości – jakości, których w początkowych fazach procesu w ogóle nie było (Weber 1988a: 49–61). Moc sprawczą przypisywał przy tym nie poszczególnym elementom psychiki, lecz ich wzajemnym oddziaływaniom, prawu, które określał jako „prawo wzrostu energii psychicznej” i porównywał do fizycznego prawa zachowania energii. Wundt uważał, że sąd czy wnioskowanie zawierają więcej niż poszczególne wyobrażenia, które się na nie składają, nie są więc „agregatami wyobrażeń”. Weber dowodzi, że rozumowanie Wundta opiera się na nieświadomym wartościowaniu cech działań w odniesieniu do ich przyczyn lub skutków. Zwraca uwagę, że naddatkiem osiągnięć psychiki, niezawartym w samych częściach składowych, jest znaczenie, które przypisują tym osiągnięciom badacze, a często sam człowiek i kształtująca go kultura. Wartościowaniom podlegają jednak nie tylko zjawiska psychiczne, lecz także przyrodnicze. Są tu tak samo podobne jak w tym, że podlegają

identycznym prawom przyczynowym. Zastępowanie jednak wyjaśnień przyczynowych wartościowaniem sprawia, że uczoney bierze własne życzenia za rzeczywistość.

Argument Webera przeciwko Wundtowskiemu „prawu wzrostu energii psychicznej” wiąże się z koniecznością wyjaśnienia, w jaki sposób „energia psychiczna” rośnie mimo śmierci ludzi lub zaburzeń w funkcjonowaniu ich mózgu. Według Wundta stały jej wzrost jest możliwy dzięki temu, że ustanie indywidualnego życia psychicznego może zostać zrekompensowane przez zbiorowość, do której należy dana jednostka, i że ów stosunek kompensacji można również odnotować w stosunku między narodami a ludzkością. Jak jednak zauważa Weber, zasada „kompensacji” wymaga podmiotu i wywołuje wątpliwość, wobec kogo ta zasada obowiązuje. Czy, jak pyta ironicznie Weber, śmierć Cezara zostanie zrekompensowana samemu zmarłemu, rodzinie, która po nim pozostała, kandydatom do jego urzędu, boskiej Opatrzności czy może psychologicznemu metafizykowi? (Weber 1988a: 55–56). Jedyna sensowna odpowiedź musi wskazywać na „postęp ludzkości” jako kryterium określania wartości rekompensaty, a także jako punkt wyjścia rozważań o „kreatywnej syntezie”.

Krytyka Wundta pozwoliła Weberowi dostrzec, że prawdziwie empiryczna psychologia musi wyrzec się wartościowań ukrytych pod pozorami argumentacji przyczynowej, w szczególności zaś w pojęciach ogólnych zaczerpniętych z życia codziennego, ale zrozumiałych tylko w kontekstach metafizycznych. Najważniejszy wszak wniosek płynący z analizy poglądów Wundta dotyczy specyfiki łańcuchów przyczynowych. Są one mianowicie zawsze równoważne, to znaczy w powiązaniach przyczynowo-skutkowych każdy element jest równie ważny w tym sensie, że każdy jest w podobny sposób konieczny do pojawienia się jego skutku. We współczesnej nauce różnicuje się, rzecz jasna, rangę przyczyn, mówiąc o warunkach wystarczających i koniecznych, a także, jak zaproponował John Leslie Mackie (1965), o niewystarczających, lecz koniecznych składowych warunków, które same nie są konieczne, ale wystarczające dla pojawienia się skutku. Zwarcie w instalacji elektrycznej nie jest na przykład koniecznym warunkiem pożaru, bo co innego może wywołać pożar, ale nie jest też wystarczające, wszak aby spowodowało pożar, musi być spełnionych wiele innych warunków. Niemniej wyjaśniając konkretny pożar, możemy określić jego przyczynę jako określoną kombinację warunków niekoniecznych, acz wystarczających (np. łatwopalne materiały budowlane), pośród których jeden (np. spięcie instalacji elektrycznej) miał charakter niewystarczający, lecz konieczny. Waga poszczególnych elementów składających się na przyczynę jest równa. Jednocześnie określając możliwe przyczyny pożarów

w przyszłości, możemy zakreślić dzięki zebranych doświadczeniom szersze spektrum warunków, które nie są konieczne, ale wystarczające, o ile pojawi się także warunek konieczny. Możemy też na podstawie wnioskowań statystycznych określać wagę każdego z warunków z punktu widzenia możliwości pojawienia się pożaru. Tym, co wprowadza nierównowagę do naszego rejestru możliwych warunków, nie jest jednak sama statystyka, lecz nasz interes w zapobieganiu pożarom, który znajduje następnie wyraz w interesie poznawczym. Każdy z warunków daje się rozkładać na kolejne elementy składowe, którym przypisywać możemy większą lub mniejszą wagę. Jedynie interes uczonego każe widzieć większe całości i konkretne związki w nieskończonych łańcuchach przyczyn i skutków.

Powyższe refleksje nie powinny prowadzić do wniosku, że o prawdziwości poznawczej decyduje wartość praktyczna danego prawa nauki. Jest raczej tak, że wyraźne praktyczne niepowodzenie może świadczyć o nieprawdziwości teorii leżącej u jego podstaw, ale sama wartość celu, który nam przyświeca, nie może zostać wykazana naukowo, o ile nie powrócimy do problematycznych idei wyprowadzających moralność ze stanu systemu społecznego. Nawet jednak gdyby całkowicie oderwać naukę od praktycznych wartości, do których realizacji jest zaprzęmana, uczeni nie będą mogli uchylić się od odpowiedzi na pytanie, na czym polega wartość samego poznania naukowego (Weber 1988a: 61). Co więcej, suwerenność poznawczej wartości nauki można łatwo rozpoznać w empirycznej niesprawdzalności założeń, jakimi są prawa matematyki i logiki. Podobnie jak autoteliczna wartość poznania naukowego świadczą one o niemożliwości redukcji prawdy naukowej do „wymogów dnia”. Poza tym teleologiczne konstrukcje opierające się na przykład na teoremacie „prawa dopasowania” można łatwo zredukować do praw przyczynowych ukazujących dopasowanie jako serię reakcji (Abell 1975: 157–159).

Wiedząc już, że w nauce, w tym zwłaszcza w naukach społecznych, badania przyczynowe ukierunkowane są niechybnie przez interesy poznawcze, możemy zapytać o źródło samych tych interesów. Czy nie podlegają one podobnemu wyjaśnieniu przyczynowemu jak „dopasowanie”? Weber rozpatruje to pytanie jako problem genezy wartości, wszak to wartości właśnie leżą u podstaw interesów poznawczych, to za sprawą wartości nadajemy pewnym rzeczom większe znaczenie niż innym. Jeśli jednak przejmujemy wartości od innych: rodziny, wspólnoty, kultury swej epoki, to czy nie rządzą wartościami prawa społeczne, mówiące na przykład o podziałach i konfliktach społecznych? Jak zobaczymy, jedna z głównych socjologicznych tez Webera mówi o niepełnej jedynie strukturalnej determinacji wartości. O ile więc nie możemy wyjaśnić

wartości przyczynowo, o tyle nie możemy inaczej rozumować przyczynowo, niż kierując się wartościami, wszak nieskończone łańcuchy przyczynowo-skutkowe nabierają sensu dopiero dzięki wartościom wydobywającym pewne ich segmenty i syntetyzującym je w większe całości. Nie oznacza to jednak w żadnym razie, że sama przyczynowość w świecie podlega ingerencji wartości, w tym sensie, że wartości, na przykład przez działanie Boga czy człowieka, zmieniają coś w łańcuchach przyczynowo-skutkowych. Takie myślenie sprzyja nie tylko wierze w postęp ludzkości, ale też zaburza poprawność poznania naukowego. Jego źródłem upatruje Weber w filozofii Kanta i jego słynnej formule „przyczynowości poprzez wolność” (1988a: 62). Miała ona, zdaniem Webera, zgubny wpływ na nauki o kulturze, które myśl Kanta zainspirowała do tego, by „świat rzeczy samych w sobie” wplatać w rzeczywistość empiryczną lub postulować siły sprawcze rządzące się całkiem odrębną przyczynowością. Choć więc, podkreślmy, ani metafizyka, ani naturalizm nie powinny zgłaszać roszczeń do pełnego zrozumienia świata, to nie powinny być też ze sobą mieszane.

Po rozważeniu pojęć „kreatywności” i „osobowości” Weber przechodzi do analizy „irracjonalności” ludzkiego działania w znaczeniu zwykłej nieprzewidywalności. Czyni to, by zastosować swą koncepcję ontologicznego uniwersalizmu zasady przyczynowości do działania i tym samym wykazać nieprawdziwość tezy Kniesia (Weber 1988a: 64–66). Także w ramach tej polemiki rozpoczyna od poziomu zjawiskowego, by przejść na poziom motywacji, a na koniec na poziom zasad metodologicznych. Pisze więc najpierw, że już w rzeczywistości naszych przeżyć nie może być mowy, że człowiek jest generalnie nieprzewidywalny. Każdy rozkaz, tak jak każde prawo uchwalane przez parlament, opiera swe istnienie i swą skuteczność na założeniu, że w przeważającej masie przypadków znajdzie posłuch. Nie byłoby to możliwe, gdyby rozkazodawcy i prawodawcy nie byli w stanie przewidywać ludzkiego postępowania. Nie istnieje w tym sensie zasadnicza różnica między zjawiskami świata przyrody i świata ludzkiej psychiki. Fakt, że czyjeś zachowanie jest nieprzewidywalne, nie oznacza, że jest niepojmowalne, że nie można go wytłumaczyć za pomocą praw psychologii empirycznej. Brak sprzeczności z wiedzą nomologiczną oznacza zatem, że nie mamy prawa do orzekania nieprzewidywalności człowieka. Nieprzewidywalność dotyczy zresztą, być może w większym stopniu niż człowieka, świata przyrody. Jakże często uczeni spotykają się w nim z anomaliami. Nie odwodzą ich one jednak zwykle od prowadzenia badań, przeciwnie – zachęcają do poszukiwania wyjaśnień, rodzą interesy poznawcze.

Polemika z tezą o nieprzewidywalności dała Weberowi asumpt do sformułowania założenia, że ludzkie działanie nie jest mniej, ale bardziej przewidywalne niż zdarzenia w świecie przyrody. Mogą być bowiem nie tylko wyjaśniane przyczynowo ze względu na prawidłowości zachowań poddawanych obserwacji, ale też są zrozumiałe dla uczonego, który sam jest podmiotem działającym i potrafi sobie wyobrazić „przeżyć ponownie” (*nacherleben*) to, co zachodzi w psychice obserwowanego (Weber 1988a: 68–70). Ta możliwość sensownej interpretacji jest pomocna w dwójnasób. Po pierwsze, pozwala poznać motywy, sens działania, a po drugie, daje możliwość zwrócenia uwagi na możliwe przyczyny wystąpienia określonego motywu, a także możliwe skutki, na przykład sekwencje kolejnych działań. Gdy obserwujemy kogoś, kto rozkłada przed sobą codziennie słownik języka niemieckiego, możemy się domyślić, że przyczyną tego jest coś, co skłania tę osobę do nauki języka, zawężamy więc znacząco krąg przyczyn, który będzie wchodził w grę w dalszym wyjaśnianiu. Ta metoda badawcza, zwana „rozumieniem”, tak oczywista, bo przecież stosowana przez każdego (nie tylko badacza społecznego), charakteryzuje się wieloma odmiennościami od metody indukcyjnej. Przede wszystkim nie pozwala na sformułowanie praw koniecznych, a jedynie wskazuje na możliwość zachodzenia pewnych przyczyn, na wyższe ich prawdopodobieństwo. Poza tym ma charakter pozytywny, pozwala rozpocząć poszukiwanie przyczyn od określenia konkretnego motywu czy stanu psychicznego, podczas gdy wiedzę nomologiczną często buduje się na poszukiwaniu przyczyn drogą eliminacji, na przykład odpowiadając na pytanie, co może być w rzutach kostką przyczyną ciągłego odchylenia wyników od średniej. Trzecią szczególną cechą rozumienia to proporcjonalność wzrostu jego trafności do wzrostu racjonalności badanego działania. Gdy znamy czyjeś wartości i cele, to łatwo nam pojąć, dlaczego postępuje tak a nie inaczej, jeśli to postępowanie służy realizacji owych wartości i celów. Jeśli jednak działanie danej osoby zupełnie odbiega od założonych celów, nie tylko nie możemy tej osoby „zrozumieć”, ale poszukujemy odpowiednich praw psychologii czy medycyny, które pozwoliłyby nam pojąć, dlaczego dana osoba jest nieracjonalna. Rozumienie wymaga więc często odwołania się do wiedzy nomologicznej, podobnie jak ta ostatnia często korzysta z interpretowalności działania.

Postulat stosowania metody rozumienia, jakkolwiek oczywisty z punktu widzenia wartości poznawczej, rodzi trudne pytanie o obiekt poznania nazywanego rozumieniem, a tym samym o rzeczywistość, którą zajmują się nauki o działaniu. Wydaje się narzucać taka odpowiedź na to pytanie, która bliska byłaby właściwej definicji „irracjonalności”,

jakże niejasno określonej przez Kniesa. Można mianowicie sądzić, że owa rzeczywistość wewnętrzna, podlegająca „rozumieniu”, jest nieredukowalna do rzeczywistości przyrody i w tym sensie „irracjonalna”. Aby ustosunkować się do tego stanowiska, Weber podejmuje polemikę z psychologiem niemieckim Hugonem Münsterbergiem (1988a: 71–82). Pisał on, że „Ja” przeżywające świat nie może samo być obiektem wyjaśnień operujących pojęciami i prawami, wszak nigdy nie jest nam dane w taki sposób jak nasze otoczenie i nie daje się opisać. Podobny charakter ma jego „przeżywany świat”, wszak „Ja” nie tylko postrzega, ale również ocenia, wartościuje, czyli, krótko mówiąc, ustosunkowuje się do świata będącego dla niego przestrzenią wartościowania. Dopiero pomyślenie świata jako odrębnego obiektu w celu jego wyjaśnienia czyni z niego postrzegalny związek faktów. Weber zauważa, że zgodnie z tą koncepcją w świecie przeżywanym nie ma miejsca na racjonalne działanie, gdyż kategorie celu i środka wymagają „zobiektywizowania” świata i potraktowania go jako dziedziny zjawisk przyczynowych, wymagają zatem reguł doświadczenia. W wirtualnym dialogu, bo prowadzonym przez Webera w istocie z wyobrazonym partnerem, Münsterberg odpowiada, że obiektywizacja świata w celu jego poznania wyrasta ostatecznie z owego działania racjonalnego, które tworzy dla świata przeżywanego podbudowę w postaci kosmosu „doświadczenia”, aby wzmocnić nasze „oczekiwanie” przyszłości przez możliwość ustosunkowania się do owego kosmosu. „Doświadczenie” leżące u podstaw nauk obiektywizujących możliwe jest wszakże dopiero za sprawą oderwania się rzeczywistości od aktualności tego, co naprawdę przeżywane. Tym samym pozostaje zawsze nierzeczywistym produktem abstrakcji, który służy celom praktycznym. W konsekwencji aktualna wola nigdy nie jest przeżywana tak samo jak jej obiekty, które uświadamiamy sobie jako przedmioty nauk obiektywizujących, a więc odmiennie niż „dane początkowo” (*vorgefunden*) treści doświadczenia. Ustosunkowując się do tego argumentu, Weber wprowadza rozróżnienie między „istnieniem” a „sądem egzystencjalnym”, który może dotyczyć każdego obiektu, w tym i konkretnej, własnej woli. Istnienie woli, a więc także fakt, że jest „przeżywana”, jest czymś innym niż wiedza o „przeżyciu”. Münsterberg odpowiedziałby na to, zdaniem Webera, wskazując na introjekcję sfery psychicznej do ciała, a więc obiektywizację świata jako warunek tego, by wola mogła stanowić przedmiot opisu i wyjaśnienia. Tymczasem, według Münsterberga, człowiek wie także o swej rzeczywistości przeżywanej, a więc o sobie jako istocie nieprzerwanie wartościującej, o swym „świecie wartości”. Münsterberg wyraźnie przeciwstawia ten świat oderwanej od niego obiektywizacji

wytwarzającej przedmioty „wolnego od wartości” poznania analitycznego. Określa też świat wartości jako sferę wolności ludzkiej, a świat zobiektywizowany jako sferę determinizmu.

Z punktu widzenia Webera przewaga Münsterberga nad Kniesem polega na tym, że ten pierwszy nie przeciwstawia sobie racjonalnych i irracjonalnych uwarunkowań działania, lecz dwa różne sposoby oglądu rzeczywistości: subiektywizujący i obiektywizujący, jeden stale ujmujący rzeczywistość jako wartościowaną przez podmiot oraz drugi, systematycznie abstrahujący od „Ja”. Błędem Münsterberga było jedynie wyłączenie wszelkiego myślenia subiektywizującego spod działania praw przyczynowych. Wniosek ten prowadziłby bowiem do niemożliwości naukowych badań motywów działań, o ile tylko chcielibyśmy prawa przyczynowe zastosować do wiedzy uzyskanej drogą rozumienia. Weber nie widzi tymczasem żadnego logicznego powodu, aby wyciągać taki wniosek. Twierdzi, że treść świadomości ludzkiej jest niezwykle złożona, co nie pozwala na jej rozłożenie na czynniki pierwsze (proste odczucia), a historia zależności między religią a gospodarką musi badać właśnie złożone całości przekonań, odczuć i nawyków w ich rozległych powiązaniach z rzeczywistością zewnętrzną. Historia w żadnym razie nie dotyczy jedynie „strony wewnętrznej”, a jeśli przyjmuje perspektywę subiektywizującą, to odnosi ją do zewnętrznych impulsów, zachęt, dokonań i warunków. Polemika z Münsterbergiem pozwoliła więc Weberowi dookreślić zasadę rozumienia jako przyjęcia punktu widzenia podmiotu, który nie tylko poznaje świat, ale przeżywa go, wartościując się doń ustosunkowując. Psychologia nie może abstrahować od tej zależności od „Ja”, ale w niczym nie zmienia to faktu, że nie można dowolnie żonglować przyczynowością, rezerwując ją tylko dla pewnych obszarów rzeczywistości. O tym, w jakim zakresie dane działanie może zostać wyjaśnione „rozumiejąco”, a w jakim trzeba odwołać się do wiedzy nomologicznej (psychiatria, biologia, fizyka, ale także ekonomia i psychologia w stopniu, w jakim są naukami nomologicznymi), decydować może tylko konkretny przypadek. Ostatecznie będzie o tym decydować punkt widzenia określony przez interes poznawczy. Ten punkt widzenia wyznacza pole zainteresowań badawczych i krąg uwarunkowań, które będą wchodzić w grę w wyjaśnieniu działania. Historia nie musi na przykład zawsze odwoływać się do psychologii, a psychologia na przykład do biologii. Historia nie zajmuje się przecież życiem psychicznym ludzi, lecz człowiekiem w jego zmieniającym się stosunku do świata. Nie każda grupa uwarunkowań będzie więc miała jednakowe znaczenie przy prowadzeniu studiów, a jedynie taka, która jest problematyczna ze względu na cele poznawcze. Tak na przykład historia czarnej

śmierci w Anglii może wykorzystywać zarówno wiedzę bakteriologiczną, psychologiczną, jak i wiedzę o kulturze epoki, ale jeśli aspekt biologiczny tej historii zostanie potraktowany jako przypadkowa okoliczność, nie będzie to wcale błędem z punktu widzenia interesu poznawczego historyka, który chce zrozumieć działanie ludzi w tamtym czasie, aby wyjaśnić (przyczynowo!) fakty historyczno-kulturowe.

Jeśli wyniki statystyk albo pojęcia psychologiczne nie są możliwe do „zinterpretowania” za pomocą wewnętrznej rekonstrukcji, „rozumienia”, to, jak pisze Weber, „przedstawiają prawdy, które brane są przez historię jako «dane», ale nie wnoszą nic do zaspokojenia specyficznego «interesu historycznego»” (1988a: 84). Weber wyniósł więc metodę „rozumienia” w naukach społecznych i naukach o kulturze do rangi podobnej, jaką metoda indukcyjna zajmuje w naukach przyrodniczych. Czy jednak główna cecha rozumienia, a więc jej ugruntowanie w przeżywającym i wartościującym człowieku nie sprawi, że wszelkie poznanie za jej pośrednictwem obciążone będzie wartościowaniem? Pytanie to zajmuje Webera w dalszej części tekstu, przy czym od początku stara się on unikać utożsamiania pojęć rozumienia i wartościowania. Jako przykład podaje filologię, w której niewątpliwie stosuje się metodę rozumienia, ale jednocześnie obiektywizuje się przedmiot badań, uwalniając tym samym pracę badawczą od wartościowań.

Większym problemem jest jednak możliwość, że wartościowanie nieuchronnie związane jest z rozumieniem za sprawą myślenia teleologicznego, co ograniczałoby wyjaśniającą siłę „rozumienia” albo kazałoby nam powrócić do odrzuconego wcześniej błędnego koła funkcjonalizmu. „Teleologia” jest jednak, według Webera, pojęciem niejednoznacznym (1988a: 86–88). Może mieć węższy zakres niż „rozumienie”, gdy rozumieć przez nią orientację na cel, wszak „rozumieć” można nie tylko działania zorientowane na cel, ale także na przykład czysto afektywne. Może mieć też zakres szerszy, jeśli rozumieć przez nią wszelkie interpretacje z punktu widzenia stanu docelowego (popularne także w biologii).

Z punktu widzenia podmiotu myślenie teleologiczne (choćby w kategoriach działania celowego) nie oznacza ignorowania przyczynowości, przeciwnie – każda sensowna próba realizacji celu wymaga wiedzy przyczynowej. W wypadku, gdy przez teleologię rozumie się z kolei „teleologiczne tworzenie pojęć” w odniesieniu do wartości, to tego rodzaju teleologia nie zastępuje w żaden sposób przyczynowości, lecz raczej, jak już wspominałem, wyprzedza obiektywizację. Teleologii można się też dopatrywać w normach społecznych, zwłaszcza prawnych. Chociaż, według Webera, tworzenie pojęć przez dogmatykę prawniczą ma w istocie charakter teleologiczny,

to historia i socjologia prawa interesują się raczej faktycznym posłuchem wobec norm i ich historycznymi zmianami w szerszym kontekście społecznym, nie ujmują więc procesów prawnych teleologicznie. Ostatnim wreszcie źródłem myślenia teleologicznego może być rozumienie woli – takiej, jaka jest bezpośrednio dana w doświadczeniu. W tym wypadku teleologia także nie pozostawałaby w sprzeczności z przyczynowością. Weber uważa nawet, wbrew Münsterbergowi, że wola może być obiektywizowana, o ile obiektywizacja uwzględnia pojmovalność woli, jej przynależność do „Ja”, a założenia te są prawdami ponadindywidualnymi, czyli powszechnie zrozumiałymi i akceptowalnymi. Rozumienie posługuje się więc nieco innymi środkami niż jednoznaczne formuły wiedzy obiektywnej. Interpretacja wymaga pojęć o wysokim stopniu **określoności**, a nie ogólności. Wbrew temu, co jeszcze dziś twierdzi choćby Jeffrey Alexander (1995: 123), postęp wiedzy socjologicznej nie polega jedynie na zwiększaniu ogólności twierdzeń, to bowiem, zgodnie z koncepcją Webera, musiałoby niechybnie prowadzić do pozbawienia jej treści. Postęp ten wymaga raczej zwiększania adekwatności pojęć opisujących rzeczywistość w sposób wydobywający charakterystyczne cechy zjawisk. „Rozumienie” ma zatem podwójne oblicze. Z jednej strony, pobudza do zajęcia stanowiska wobec danego obiektu przez wzbudzenie określonych uczuć wobec niego, a w konsekwencji do wartościowania, z drugiej zaś, umożliwia wydanie sądu potwierdzającego istnienie realnego związku między faktami jako związku „rozumiałego”, który może stanowić podstawę podejmowania racjonalnych decyzji.

Oddzielenie drugiego z wymienionych aspektów rozumienia umożliwia „przyczynowe poznawanie” rzeczywistości. Nie oznacza to, że aspekt pierwszy nie ma niezależnej wartości poznawczej – na przykład przy interpretacji dzieła sztuki, co z kolei pozwala na zrozumienie intencji twórcy, specyfiki dzieła itd. Pomieszczenie obu aspektów, nierozłącznie współwystępujących w samym akcie rozumienia, może prowadzić do wydawania sądów wartościujących w imieniu nauki, a więc z roszczeniem ich prawdziwości, naukowej sprawdzalności. Istotą Weberowskiej zasady wolności od sądów wartościujących jest sprzeciw wobec takiej praktyki. Sądów wartościujących nie da się bowiem poddać sprawdzianowi, posługując się kryterium celu poznawczego, lecz „innych celów czy wartości uczuciowych rzeczywistości życia” (Weber 1988a: 90). Pierwszym argumentem Webera na rzecz omawianej tu zasady jest więc argument z logicznej niewspółmierności (*Maßstab*) celu sądów poznawczych i wartościujących. Choć można uzasadniać zarówno sądy poznawcze (np. „ustrój średniowiecznych miast włoskich przyczynił się do rozwoju kapitalizmu w Europie”), jak i wartościujące (np. „polityka

wschodnia Niemiec powinna opierać się na przyjaznych stosunkach z Polską”), to sądy wartościujące nie wynikają z poznawczych, wszak implikują też wyobrażenie celu, który nie ma charakteru poznawczego i nie podlega procedurom sprawdzenia naukowego. Do owych celów należy, jak już wspomniałem, między innymi sam autoteliczny cel poznawczy, którego nie można wywieść z treści poznania. Wniosek ten wynika z argumentu, do którego doprowadziła Webera polemika z Roscherem, argumentu z nieskończonego regresu funkcjonalnego dopasowania. Jak pamiętamy, ostateczny układ odniesienia musi pozostać przedmiotem wiary. Wniosek ten wzmocniła jeszcze dyskusja z poglądami Wundta, gdy okazało się, że nie ma nawet potrzeby odwoływania się do przyczyn celowych, by wyjaśniać zjawiska psychiczne i społeczne.

Logiczna niewspółmierność i fakt, że cel wartościowania nie jest zgodny z celem poznawczym, ponieważ sam wymaga podania innej racji wartościującej, nie oznacza jeszcze, że sądy poznawcze formułowane dzięki zasadzie rozumienia nie zawierają *implicite* sądów wartościujących. Koncepcja rozumienia w gruncie rzeczy pociąga za sobą takie stanowisko ze względu na podwójną naturę aktu rozumienia. „Prawdą jest, że przy «interpretującej» syntezie indywidualnego procesu historycznego lub «osobowości» historycznej używamy pojęć wartościujących, których «sens» ciągle «przeżywamy», działając i odczuwając jako podmioty zajmujące stanowisko” (Weber 1988a: 91). Skoro obiekt badań nauk o kulturze ukształtowany jest przez cel poznawczy, który sam nie podlega uzasadnieniu przez sądy poznawcze, to już sam wybór i określenie obiektu **odnoszą się do wartości** (*Wertbeziehung*), które świadomie lub nieświadomie reprezentuje badacz. W tym sensie na pytanie, czy wartościowanie jest nieuniknionym elementem rozumienia, należałoby odpowiedzieć twierdząco.

Weber przeformułuje jednak pytanie o wartościujący charakter rozumienia, odwołując się do ukierunkowującego charakteru celu poznawczego/wartościującego. Zamiast skonstatować fatalną niemożność pozbycia się wartościowań, Weber zastanawia się, czy przeszkadzają one w realizacji celu poznawczego. Otóż według niemieckiego socjologa wartościowania wręcz umożliwiają realizację celu poznawczego. Obiekt jest wszak obiektem badawczym jedynie dzięki odniesieniu do wartości. Dzięki niemu również możliwy jest sam proces badawczy, selekcja grup przyczyn, które wchodzi w grę przy formułowaniu praw nauki, i interpretacja tych praw. Jako **funkcja** badawcza odniesienie do wartości przekształca wartościowanie w operację teoretyczną, a aktywny stosunek

przeżywającego podmiotu do otaczającego go świata w „rozumienie” jako kontrolowaną metodę interpretacji.

Dwoista natura „rozumienia” i konieczność wyraźnego oddzielenia obu aspektów przez określenie funkcji tej metody jest problemem, do którego odnosi się teoria rozumienia. Weber stara się stworzyć w swym tekście zarys takiej teorii, odwołując się do autorów, którzy podejmowali przed nim podobne próby, w szczególności do socjologa Georga Simmela, psychologa Theodora Lippsa oraz historyka Friedricha Gottla. Na tym etapie analizy Weber zmierza do wskazania specyficznych mechanizmów psychicznych umożliwiających „rozumienie” oraz konsekwencji, jakie niesie ono dla poznania w ogóle. Na początek rozprawia się z próbami zakreślenia ograniczonej grupy obiektów, do jakich mogłoby się odnosić „rozumienie”. Tak więc, wbrew Heinrichowi Rickertowi, twierdzi, że „uczucia wartościujące w żadnym razie nie muszą się wiązać jedynie z «wyjątkowością» [*Einzigartigkeit*], lecz także z powtarzaniem się” (Weber 1988a: 92 p. 1). Następnie polemizuje z Simmelowskim przeciwstawieniem „rozumienia” sensu wyrażenia oraz „interpretacji” motywów działania, zgodnie z którym „rozumienie” dotyczy może tylko poznania treści dających się przedstawić w formie logicznej. Weber wskazuje tymczasem, że rozumienie mowy dochodzi do skutku także podczas słuchania i wykonywania rozkazów czy apeli do sumienia, uczuć i wartości, a więc gdy nie chodzi o interpretację teoretyczną, lecz wywoływanie praktycznego odczuwania i działania (performatywny aspekt mowy). Rozumienie może więc dotyczyć sensu wyrażonego w jakiegokolwiek formie. Koncepcja Simmela była jednak o tyle ważna dla Webera, że pozwoliła mu wprowadzić rozróżnienie między bezpośrednim „aktualnym rozumieniem” pytania, twierdzenia czy apelu a „rozumieniem teoretycznym”, któremu Weber nadaje status metody badawczej. To ostatnie podobne jest pod względem mechanizmu psychicznego do rozumienia wywołanego przez **początkowy brak zrozumienia** sensu wypowiedzi. Niejasność przekazu powoduje konieczność postawienia sobie pytania o motyw nadawcy, cele, jakie sobie stawiał. Tylko wtedy dochodzi do głosu konieczność ujęcia jego działania w schemat przyczynowy. Dzięki wyjaśnieniu przyczynowemu możliwa staje się bowiem odpowiedź na noetyczne pytanie o sens. Interpretacja teoretyczna może oczywiście, jak wspomniałem, służyć celowi praktycznemu albo teoretycznemu. Jedynie w tym ostatnim wypadku, a więc gdy dokonywana jest na potrzeby „rozumienia”, będzie zgodna z intencją metodologiczną Webera. Natomiast całkowite wyłączenie własnej zdolności przeżywania, specyficznie ludzkiego punktu widzenia, byłoby nie tylko niemożliwe, ale zgubne dla wiedzy historycznej. Trafnie

zilustrował to Simmel: „Gdy Ranke mówi, że chce wyłączyć swą jaźń, aby widzieć rzeczy takimi, jakie naprawdę były, to spełnienie się tego życzenia przekreśliłoby zamierzony skutek” (1892 | 1989: 321).

„Rozumienie”, o którym tu mowa, wymaga umiejętności dystansowania się wobec rzeczywistości, a także własnego sposobu odnoszenia się do niej, po to, by ów specyficznie ludzki sposób odnoszenia się zastosować instrumentalnie w celach badawczych. Ów dystans sprawia, że stosunek historyka do swego przedmiotu staje się podobny do stosunku, jaki przyrodnik ma do natury. Zdaniem cytowanego przez Webera historyka Friedricha Gottla, „poznanie historyczne” pozwala uzyskać dostęp do właściwego przedmiotu historii, którym jest sens działań, podczas gdy ujawnianie ich kolejnych, zewnętrznych uwarunkowań pozwala jedynie dostrzec szersze powiązania i kontekst „przeżycia” wydobytego ze swych zewnętrznych powiązań przez początkowy akt rozumienia (Weber 1988a: 98–99). W ujęciu Gottla kluczowe dla nauk przyrodniczych wyjaśnienia przyczynowe odgrywają jedynie drugorzędną rolę, w naukach historycznych nie dając żadnego pojęcia o rzeczywistości duchowej. Weberowskie pojęcie „rozumienia” różni się od Gottlowskiego już w tym miejscu, wszak Weber podważa tezę, iż interpretacja musi pojawić się zawsze na początku badań historycznych, i twierdzi, że w niektórych wypadkach jest wręcz w ogóle zbędna. Poza tym Weber wyraźnie odróżnia logiczną wartość sądów uzyskanych dzięki zastosowaniu metody rozumienia od sposobu, w jaki do rozumienia dochodzi w procesie wyjaśniania. Materiał badawczy nauk o kulturze nie „zawiera” niczego, co ze swej natury byłoby nie tylko odmienne od materiału nauk przyrodniczych, ale też przez swą odmiennność dostępne tylko „przeżyciu”. Przydatność „rozumienia” wynika raczej z natury poznania dochodzącego do skutku przez odniesienie do wartości. Przenoszenie owego odniesienia na przedmiot poznania wydaje się już Weberowi nieuprawnione. Wskazują na to zresztą daleko idące zbieżności między naukami przyrodniczymi a naukami o kulturze – w obu przy formułowaniu hipotez (a więc w tym, co Kant określał jako kontekst odkrycia) fantazja odgrywa równie dużą rolę, w obu też testowanie hipotez podlega podobnemu rygoryzmowi logicznemu (Weber 1988a: 98).

Przykładem poglądu o szczególnym pokrewieństwie rozumienia z jego przedmiotem jest przekonanie, że historia odsłania badaczowi zasady rozwojowe będące odzwierciedleniem reguł myślenia, jak również teza, że rozumieniu podlega jedynie myślenie racjonalne. Weber dowodzi tymczasem, że zrozumiałość działania wcale nie musi oznaczać jego racjonalności. Oczywiście, interpretując czyjeś postępowanie, zaczynamy od przypisania podmiotowi jakiegoś racjonalnego motywu (i poznania jego

hierarchii wartości), ale to nie oznacza, że nie jesteśmy w stanie zrozumieć działania nieracjonalnego. Jest ono trudniejsze do zrozumienia, ale nie sprawia, że rozumienie polega tylko na znajomości zasad poprawnego myślenia. Według Webera racjonalność działania jest raczej tylko hipotezą, która może zostać przez „rozumienie” potwierdzona w większym lub mniejszym stopniu. Stąd też teorii Webera nie należy interpretować jako teorii działania racjonalnego, a co najwyżej, jak uważa Wolfgang Schluchter (1979: 192), jako teoretyczną skalę racjonalności działania. Jeśli jednak rozumienie nie jest ograniczone do uniwersalnych reguł racjonalnego myślenia, to powstaje pytanie, jak możliwe jest w ogóle uzyskanie dostępu do nieracjonalnych, idiosynkratycznych wyobrażeń innej osoby. Jak pisze Simmel, „skoro jako zadanie historii określiliśmy wyżej nie tylko poznawanie tego, co poznane, lecz także tego, co pożądane i odczuwane, to jego realizacja możliwa jest przez to, że za sprawą jakiegoś psychicznego przestawienia to, co pożądane, będzie współpożądane, a to, co odczuwane – współodczuwane” (Simmel 1892 | 1989: 318). Na czym innym może polegać „rozumienie”? Pytanie to ponownie stawia Webera przed tezą Kniesia o irracjonalności jednostki, choć tym razem irracjonalność jest już co najwyżej odchyleniem od dominującego standardu działania racjonalnego, a co za tym idzie, zrozumiałego.

W odpowiedzi na postawione pytanie w sukurs Weberowi przychodzi ponownie Simmel, który uważał, że poznanie Innego jest z konieczności podobne do poznania samego siebie i może być wyjaśnione za pomocą tezy o biologicznych prawidłowościach ludzkiego przeżywania, które wynikają z odziedziczonych po wspólnych przodkach zdolności poznawczych, a nawet treści (archetypów). Weber nie zadowala się jednak tą nowoczesną wersją Platonskiej anamnezy i formułuje problem genezy konkretnego poznania, które jako „rozumienie” dotyczyć ma przecież nie tyle powtarzających się wyobrażeń i doświadczeń, lecz tego, co jakościowo szczególne i nowe w każdym konkretnym przeżyciu (Weber 1988a: 10–101 p. 1). W tym sensie całkiem nowych (własnych) przeżyć wymaga nie tylko rekonstrukcja przeżycia (*Nacherleben*) innej osoby, ale i takiego, którego doświadczyło się samemu. Jeśli rozumienie samego siebie jest możliwe mimo jakościowej odmienności każdego kolejnego przeżycia, to sama jakościowa odmienność nie powinna być przeszkodą w rozumieniu Innego. Webera zainspirowało zwłaszcza spostrzeżenie Simmela, że lepiej „rozumiane” (w sensie Webera) są właśnie osobowości „o wyraźnych rysach” i wysoce „indywidualne” (Weber 1988a: 101 p. 2). „Rozumiemy” bowiem to, czemu przypisujemy wartość, i to, co jako takie nas interesuje. Wartość przypisujemy z kolei zjawiskom wyjątkowym, a im bliższe

są one przeciętności, tym mniejsze okazujemy im zainteresowanie. Innymi słowy, nowe zjawiska budzą uwagę i pozwalają dostrzegać nowe związki między obiektami, a także formować nowe „jedności” poznawcze: „W ogólności pod tą jednością rozumie się to, że działania i wyobrażenia człowieka mają cechy pozwalające nam pojmować je jako wytwory numerycznie prostej i nieziennej istoty duchowej. Ponieważ ta stanowi jednak zwykłą niewiadomą «x», o której już nic więcej nie możemy powiedzieć, jedność istoty oznacza, że możemy wzajemnie sprowadzić do siebie ludzkie wyobrażenia i wyjaśnić jedno drugim. To wymaga wszakże pewnych zasad, których panowanie unaocznia nam właśnie jedność osobowości, której nie możemy bezpośrednio obserwować” (Simmel 1892 | 1989: 335). Opisana tu przez Simmela geneza odniesienia do wartości nie rozwiązuje wprawdzie sama w sobie problemu poznania Innego, ale każe zakwestionować tezę o „pewności” poznania samego siebie, która leży u podstaw przeciwstawienia własnych przeżyć i rekonstrukcji przeżyć Innego. Ta „pewność” odnosić się może co najwyżej do bezpośredniego przeżywania w danej chwili, ale takie przeżywanie nie jest przedmiotem sądów poznawczych, podlegającym wyjaśnianiu naukowemu. Przedmiotem takim stanie się jedynie wtedy, gdy przyjmie postać pojęciową w ramach logicznej struktury doświadczenia, wspólnej dla wszystkich ludzi. Dopiero poddanie się prawom logiki nadaje przeżyciom obiektywność epistemiczną. Obiektywność ontologiczna, a więc wynikająca z osobistego przeżycia, dotyczy zresztą wyłącznie samego faktu przeżywania, a niekoniecznie jego treści. Ta wymaga już bowiem wspomnianego odniesienia do wartości. „...nasze własne, współokreślające wartościowanie i działanie «nastroje» – w znaczeniu wulgarnej psychologii – nie są dla nas w swym sensie [...] w żaden bezpośredni sposób «interpretowalne»” (Weber 1988a: 104). Interpretacja wymaga odwołania się na zasadzie analogii do **celowo wybranych** przeżyć innych osób. To dzięki nim możemy izolować, analizować i kontrolować własne przeżycia, w tym rekonstrukcje przeżyć innych. Ta intersubiektywna praca nie byłaby zaś możliwa bez uprzedniego odniesienia do wartości.

Dotychczasowa argumentacja Webera rozpoczęła się od stwierdzenia dualizmu w nauce, którego pozornie nie przezwyciężyła. Od przeciwstawienia prawa i rzeczywistości, przez ich utożsamienie u Roschera, Weber doszedł do metodologicznego rozróżnienia między wyjaśnianiem przyczynowym i „rozumieniem”. Choć to ostatnie udało mu się uznać za istotny moment wyjaśnienia przyczynowego, to szybko okazało się, że zawarte w „rozumieniu” odniesienie do wartości umożliwia wyjaśnienie przyczynowe, kierując procesem poznania. Obserwacja ta zmusiła Webera

do dokładniejszego określenia zasad rozumienia jako metody badawczej po to, by ograniczyć „dowolność” wartościowania i zachować suwerenność poznania naukowego. W ramach tych poszukiwań właściwej formuły „rozumienia” Weberowi udało się, po pierwsze, sformułować hipotezę racjonalności ludzkich działań, po drugie, wyjaśnić powstanie odniesienia do wartości w samym procesie poznawczym, a konkretnie w odchyleniach od stwierdzanych prawidłowości i wreszcie, po trzecie, zidentyfikować główną intelektualną funkcję rozumienia w akcie intersubiektywnej interpretacji. Wszystkie te trzy istotne spostrzeżenia pozwoliły na podważenie tezy Kniesia o irracjonalności człowieka, podobnie jak wcześniej udało się odrzucić tezę Roschera o ostatecznej irracjonalności świata. Co jednak sprawiło, że Weber zajął się w ogóle rozpatrywaniem zagadnienia rzekomej irracjonalności człowieka? Motyw ten nietrudno znaleźć w strukturze analizowanego dotąd tekstu. Było nim dostrzeżenie (widoczne także w *Etyce protestanckiej*) napięcia między porządkiem przyczynowym świata a sprzeciwem człowieka wobec tego porządku w imię wartości – napięcia, które Albert Camus określiłby jako „metafizyczny bunt”, tyle tylko że Weber zaobserwował go nie u ateistów, lecz u osamotnionej jednostki stojącej po stronie Boga. Czy sprzeciw ten jest irracjonalny? Dotychczasowe rozważania pozwoliły mocno zawęzić obszar irracjonalności do tej części życia psychicznego, które nie da się pojmować jako racjonalne realizowanie celów i które wyznacza same te cele. Obszar ten został w dużej mierze skonceptualizowany jako odniesienie do wartości, ale możliwości zrozumienia jego sensu nie zwiększyły się. Stąd też Weber bada ostatnią możliwość, a mianowicie, czy intersubiektywistyczna koncepcja poznania dostarcza specyficznych nowych możliwości „rozumienia” nie tylko działania, ale owego specyficznie ludzkiego składnika rzeczywistości – bytu, który, choć pewny, wymyka się właśnie tej metodzie, która w nim jest ugruntowana (i w którym, jak się okazało, ugruntowane jest wszelkie poznanie).

Do bliższego rozpatrzenia poznania „intersubiektywnego” zainspirował Webera psycholog Theodor Lipps i jego koncepcja „wczuwania się” (*Einfühlung*). Jest ona od początku mniej intelektualistyczna niż koncepcja rozumienia racjonalnego i oferowała Weberowi możliwość znalezienia specyficznego elementu międzyludzkiej interakcji, który mógłby być uznany za podstawę racjonalności (Weber 1988a: 106–110). Dla Lippsa „interpretacja” to także przyswajanie wartości estetycznych i wyrażań afektywnych w ogólności. Polega na wewnętrznym odtwarzaniu (*Nachahmung*) działania jako własnego. Nie chodzi przy tym o refleksję nad cudzym postępowaniem jako takim, lecz wewnętrzne przeżycie, którego treścią jest postawienie się na miejscu Innego, wewnętrzne wyobrażenie, że przeżywa się to, co

Inny, któremu to wyobrażeniu towarzyszy wyłączenie świadomości, że nie jest się Innym. **Identyfikacja z Innym** (człowiekiem lub innym obiektem) stanowi więc przesłankę wczucia się. Doświadczenie estetyczne wyczerpuje się w takim identyfikacyjnym przeżywaniu, doświadczenie intelektualne wymaga zaś kolejnej fazy – przywołania do świadomości pozostającego dotąd w tle sądu o nietożsamości podmiotu przeżywającego i Innego. „Ja” rozpada się wtedy na wyobrażone i realne, dzięki czemu rozpocząć może obiektywizację rzeczywistości.

Samo „wczucie się” wymaga wszakże spełnienia pewnych warunków, a mianowicie uprzedniego doświadczenia przyczynowości w świecie, toteż dziecko nie potrafi, według Lippsa, utożsamić się na przykład z obserwowanym linoskoczkiem (Weber 1988a: 107). Pierwotne doświadczenie przyczynowości, o jakim tu mowa, nie ma nic wspólnego z obiektywną przyczynowością nomologiczną, lecz przeżywaniem sił przyczynowych, dążeń, oddziaływania w świecie, w tym zwłaszcza oddziaływania przyczynowego przez podmiot. Dlatego też człowiek jest zdolny do wczuwania się w obiekty przyrody, wyobrażając sobie ich wzajemne oddziaływania, jak-by chodziło o jego własne siły. Przeżywana „natura” składa się z „rzeczy” ukonstytuowanych przez wyobrażenia oddziaływań doświadczanych w samym sobie. „Rzeczowość” własnego „Ja” jest jednak, według Lippsa, jedyną prawdziwą, a obiekty świata z niej właśnie czerpią swą wyobrażoną realność. Niemieckiego psychologa dzielił już tylko krok od uznania samego „Ja” za produkt wymiany gestów w fazie, gdy dziecięce „Ja” nie identyfikuje jeszcze swego ciała w opozycji do otaczających je rzeczy. Ten wniosek, który stał się później udziałem George’a Herberta Meada, oznaczał już intersubiektywną konstytucję świata. Podobnie jak Lipps Mead musiał zacząć od opracowania skutków identyfikacji (przejęcia roli) dla teorii poznania.

Koncepcja Lippsa i jej podobne nie mają z pozoru większej wartości dla metodologicznych rozważań Webera, gdyż odtwarzanie przeżyć Innego nie przynosi żadnej wiedzy o jego faktycznych przeżyciach ani nawet o własnych, skoro samemu nie jest się w sytuacji tej osoby. Rozważania Lippsa dowodzą jednak, że podmiot ma zdolność do wypierania świadomości samego siebie w momencie stawiania się w miejscu Innego (Weber, w odróżnieniu od Lippsa, nie nazywa tego rozdwojeniem – *Spaltung*). Bardziej interesujące konsekwencje ma jednak wniosek o wyłącznej realności „Ja” jako rzeczy. Powstaje pytanie, czym są rzeczy i czy istnieją pojęcia rzeczowe? Według cytowanego przez Webera Benedetta Crocego pojęcia mogą się odnosić jedynie do związków między „oglądami” (*Anschaungen*), a te ostatnie same miałyby już być rzeczami.

Historia jako pamięć oglądów miałaby w związku z tym status sztuki a nie nauki. Weber odróżnia tymczasem pojęcie „oglądu” w znaczeniu naukowej zasadności i oczywistości od „oglądu” w znaczeniu odczucia jedności treści świadomościowych. Lipps i Croce mieli na myśli to ostatnie, podczas gdy badacze piszący o „rzeczach” dokonują selekcji elementów spośród bardzo różnorodnego materiału i czynią to z określonego punktu widzenia, który decyduje o tym, co stanowi „istotę rzeczy”. Tak rozumiana „rzecz” jako przedmiot badawczy pozostaje więc z tym, co bezpośrednio dane, jedynie w związku funkcjonalnym, stanowi produkt myślowy. W związku z tym historia i nauki o kulturze operują jedynie pojęciami względnymi (takimi jak wspomniana wcześniej „osobowość”). Nie jest możliwe naukowe „odzwierciedlenie” rzeczywistości, ponieważ każdy sąd egzystencjalny zakłada już operacje logiczne wykraczające poza „ogląd” w znaczeniu Lippsa.

Polemika Webera z Lippsem prowadzi do wniosku, że wprawdzie moment identyfikacji i umiejętność „wylączenia” „Ja” są niezbędnymi momentami „rozumienia”, ale konstytucja rzeczy jest dziełem myśli, a nie samej tylko identyfikacji. Rozumienie nie byłoby w tym kontekście samym „wczuciem się”, lecz myślowym przekształceniem „wzucia” w doświadczenie, które zakłada generalizację i względną określoność pojęć (selekcję elementów przyczynowych). Te operacje wymagają z kolei stosowania reguł doświadczenia, na przykład reguł sprawczości, pozwalających zinterpretować sekwencje działań w polityce, gospodarce, prawie itd. Reguły takie są stosowane powszechnie w życiu codziennym, choć nie zdajemy sobie z tego zwykle sprawy. Stanowią wiedzę, która pozostaje w tle zwyczajnych czynności i czasem wywołuje uśmiech, gdy w celach humorystycznych umieszczana jest w sentencjach i mądrościach życiowych. Logiczna struktura poznania, a więc generalizacje i powiązania specyficznych pojęć stosowanych ze względu na cel poznawczy, staje się widoczna dopiero w momencie problematyzacji ważności empirycznej. Okazuje się wtedy, że sposób poznania (np. wczucie się, identyfikacja czy wzajemna identyfikacja) nie ma znaczenia dla wykazania jego logicznego sensu i prawdziwości. A zatem Weber oddała nadzieję na to, że w „postawieniu się na miejscu Innego” czy też w „intersubiektywności” kryje się możliwość uzasadnienia wiedzy o rzeczywistości ludzkiej. Mimo to jego dociekania nie okazały się bezowocne. Spodziewał się wprawdzie, że mechanizm „wzucia się” pozwoli mu dotrzeć do punktu odniesienia wszelkiego poznania, okazało się jednak, że próba opisanego czy wyjaśnienia tego mechanizmu wymaga odniesienia do reguł doświadczenia i generalizacji, które z kolei wymagają adekwatnych pojęć, a te mogą być tylko

względnie określone, gdyż muszą być odniesione do wartości. Jeśli zatem cokolwiek pozostaje jeszcze poza zasięgiem wyjaśnienia przez rozumienie, są to właśnie wartości ostateczne. Okazało się również, że rozumiejąca interpretacja dostarcza zupełnie innej pewności niż zjawiska przyrodnicze czy prawa matematyki. Nie jest to pewność w znaczeniu słuszności logicznej, „obowiązywalności” prawa naukowego, a jedynie ewentualność. Gdy więc chodzi o sformułowanie wyjaśnienia, może służyć do sformułowania hipotezy, a jeśli zachodzi potrzeba stworzenia pojęć ogólnych, będzie podstawą do skonstruowania „typu idealnego”.

W omawianym tekście uwaga Webera stopniowo coraz bardziej skupia się na wartościach, które najpierw okazują się potrzebne w procesie rozumienia i wyjaśniania naukowego, a następnie jawią się jako ostateczne założenia badawcze, nieredukowalne do bezpośrednich przeżyć. Weber rozpoczyna rozważania nad wartościami od analizy „uczuć wartościujących”, a więc jakości doświadczenia, które pozwalają rozumiejąco dookreślać pojęcia w celu unaocznienia natury zjawisk kulturowych. Historyk może na przykład prowokować swych czytelników do pewnych przeżyć, które pozwalają lepiej zrozumieć koloryt epoki i dominujące w niej postawy. Tak wywołane uczucia pozostają wszakże własnymi uczuciami historyka i jego czytelników, nie są uczuciami ludzi omawianych czasów, nie mają wagi kryterium rozróżnienia przyczyn „ważnych” i „nieważnych”. Mimo że interpretacja, do jakiej prowadzą, jest jedynie subiektywna i nie pozwala na empiryczne poznanie prawdziwych związków historycznych, to otwiera możliwość „interpretacji odniesionej do wartości”. Weber nazywa tak interpretację polegającą na przypisaniu ludziom, dziełom i wydarzeniom z przeszłości własnych wartości badacza. Nawet jeśli lektura książki historycznej, poezja, malarstwo czy osobiste relacje pochodzące z danej epoki nie pozwalają nam myślowo zrekonstruować ówczesnych wartości, to zwiększają spektrum naszych **możliwych odniesień do wartości**. Pozwalają nam poznać wartości, których dotąd nie znaleźliśmy, ale także zdystansować się wobec tych, które stanowiły nasz dotychczasowy układ odniesienia, a nawet podjąć ich naukową **analizę**. Początkowe „wczucie się” w materiał historyczny, będące całkowitą utratą dystansu, zwykłym wartościowaniem, przekształca się paradoksalnie w dystans i samokontrolę badawczą. Nieokreśloność „wczucia się” zamienia się w określoną pojęć, podobnie jak wcześniej nieokreśloność łańcuchów przyczynowych zamieniała się w wyraźne związki między indywidualiami historycznymi. Odniesienie do wartości pełni zatem funkcję naukową, nie tylko umożliwiając formułowanie praw przyczynowych, ale i dystans rozumienia.

Kontrast między nieokreśloną i subiektywną „treścią uczucia” a odniesieniem do wartości nabiera u Webera coraz wyraźniejszego kształtu.

Wylania się wraz z kolejnymi dookreśleniami samych „wartości”, a więc właściwego przedmiotu Weberowskich dociekań. Autor *Etyki protestanckiej* pisze wszak, że „w przeciwieństwie do zwykłej «treści uczucia» jako «wartość» określamy właśnie to i tylko to, co może być przedmiotem ustosunkowania się [*Inhalt einer Stellungnahme*]; wyraźnie świadomego pozytywnego i negatywnego «sądu»” (1988a: 123), a dalej: „...dla celów naszych rozważań musimy stwierdzić, że określoność treści sądu jest tym, co wydobywa ze sfery «uczucia» obiekt, do którego [sądy wartościujące] się odnoszą” (1988a: 123). Wartości różni od uczuć także to, że są komunikowalne i mogą być akceptowane przez Innych, podczas gdy uczucia pozostaną subiektywne: „Powiedzenie o kimś, że podziela sąd etyczny lub estetyczny o jakimś fakcie, nie miałoby żadnego sensu, gdyby – mimo wszelkiego udziału niekomunikowalnych czynników uczuciowych – przypisywana temu komuś treść sądu nie mogła być tak samo «rozumiana» w punktach, o które chodzi” (1988a: 123). Weber nie ma więc na myśli intersubiektywności wartości – bo przecież w świetle omawianych już fragmentów tekstu ani fakt identyfikacji z Innym, ani nic innego nie wskazuje na to, by ostateczne wartości były przedmiotem uzgodnień – lecz chodzi mu o roszczenie obiektywności wysuwane przez wszystkich, którzy za wartościami się opowiadają.

Odróżnienie wartości od uczuć jest niezwykle ważne nie tylko z tego względu, że definiuje wartości, ale także dlatego, że zawiera cenną wskazówkę co do rozumienia zasady wolności od sądów wartościujących, do której omówienia przejdę w dalszej części tekstu. Otóż w *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, omawiając istotę postulowanej przez siebie zasady, Weber pisze, że oprócz obowiązku ujawniania swych wartości, składa się na nią obowiązek oddzielania argumentów skierowanych do rozumu od tych skierowanych do „uczuc” (1988b: 155; 157). Widoczna tu sprzeczność może na pierwszy rzut oka sugerować, że Weber wywodził wartości z „przeżycia”, a więc tego, co dane jest we „wczuciu się”. Akt zdystansowania się wobec własnego „uczucia” przetwarzałby je we wspomniane roszczenie do obiektywności własnego stanowiska wyrażalnego w postaci sądu i zrozumiałego dla innych. Apel o nieodwoływanie się przez uczonych do uczuć wiązałby się zaś z faktem, że to, co dane jest we „wczuciu się”, nie podlega dalszemu uzasadnieniu, a jako takie nie jest przedmiotem krytyki naukowej. Interpretacja ta wydaje mi się jednak przedwczesna. Warto raz jeszcze przypomnieć, że wyjściowy problem postawiony przez Webera w polemice z Kniesem dotyczył w gruncie rzeczy ludzkiej **wolności wyboru wartości**. Tymczasem odrzucając argumenty Wundta, Münsterberga, Lippsa i Gottla, Weber dowodził

zarazem, że teleologicznie pojęte działanie, kreatywność, „osobowość”, subiektywny punkt widzenia czy wreszcie „wzucie się” i myślowa konstytucja rzeczy nie unieważniają uniwersalizmu i koniecznego charakteru praw przyczynowych. Nie unieważnia go nawet racjonalność ludzka, która z jednej strony korzysta z praw przyczynowych, a z drugiej, sama jest przejawem ich działania. W gruncie rzeczy nic nie stałoby na przeszkodzie, by przyjąć tezę o determinacji samych wartości, które zakłada schemat celu–środków. W ten sposób z wolności człowieka nic by nie pozostało, byłaby ona tylko innym określeniem świadomości, że działa się racjonalnie lub że popełnia się błąd będący odchyleniem od ideału racjonalności. Jak paradoksalny byłby taki wniosek, wskazuje zdanie samego Webera pod koniec tekstu na temat Roschera i Kniesia, mówiące, że im człowiek jest bardziej wolny, tym bardziej jest ...zdeterminowany: „**Im bardziej wolna** jest «decyzja» działającego, a więc im bardziej oparta na «własnych», niezaburzonych «zewnątrznym» przymusem lub nieodpartymi «afektami» kalkulacjach, tym pełniej może się udać jej racjonalna analiza i ewentualnie wkomponowanie do schematu działania racjonalnego, tym większa rola, jaką (tak po stronie działającego, jak i analizującego badacza) odgrywa wiedza nomologiczna, a co za tym idzie, **tym bardziej zdeterminowany** jest działający ze względu na «środki»” (Weber 1988a: 132; podkr. M.K.).

Im głębiej Weber wnika w naturę poznania naukowego, tym bardziej dostrzega, że jest ono na wszystkich etapach odniesione do wartości. Stanowią one, podobnie jak prawa matematyki, ostateczne założenia poznania, choć w odróżnieniu od praw matematyki są historycznie zmienne. Próba przyczynowego wyjaśnienia wartości, która mogłaby anulować potrzebę ich uzasadnienia, prowadziłaby jednak do groźby błędnego koła konstruktywizmu, wszak nauka wyjaśniałaby wartości, które od początku określają jej prawa. Tym samym wagi nabiera pytanie: Jak wiele nauka może powiedzieć o wartościach? Jak można się spodziewać, od niego właśnie rozpoczyna się kolejny kluczowy tekst Webera dotyczący naszego tematu. Jedyne na marginesie warto dodać, że zasada wolności od sądów wartościujących służyć może przerwaniu wspomnianego błędnego koła, a więc moment, w którym zostaje sformułowana, dobrze wpisuje się w wewnętrzną strukturę argumentacji Webera.

/// III

Istotna różnica między omawianymi dotąd artykułami Webera a tekstem *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1988b) polega na tym, że ten ostatni jest manifestem programowym. Wątki krytyczne

pojawiają się w nim rzadko i mniej wprost, wyraźniej natomiast dochodzą do głosu poglądy samego Webera, choć osobisty ton osłabiany jest przez fakt, że cały artykuł stanowi program czasopisma naukowego i pisany jest w imieniu redakcji. Tematyka czasopisma nie ma być przy tym czysto naukowa, lecz ma obejmować również krytyczne komentowanie zagadnień gospodarczych i politycznych w sposób profesjonalny i pozbawiony politycznej zaciętości. Jest to najbardziej oczywisty powód, dla którego na pierwszy plan wybija się w tym tekście problem możliwości wartościowania (szczególnie politycznego) w ramach działalności naukowej. Ponieważ „Archiv für Sozialwissenschaften” pomyślany był przez swych założycieli jako pismo zarówno naukowo zajmujące się tematyką społeczną, jak i mające na celu „kształcenie do wydawania sądów o problemach praktycznych”, to zalecenia, które Weber w nim formułuje, mogą być nieco mniej rygorystyczne niż zawarte w *Wissenschaft als Beruf*, a więc tekście skierowanym do społeczności akademickiej. Jak zobaczymy, nie jest to jednak różnica o zasadniczym znaczeniu, nawet jeśli wybija się w tekście. Ważniejsza jest struktura ogólnej argumentacji i miejsce, jakie zajmuje w niej problem postawiony przez Webera już na pierwszych stronach obecnie omawianego artykułu. Skoro pismo zakładało sobie cele praktyczne, ale zarazem w intencji wydawców miało być naukowe, czyli posługiwać się jedynie środkami w postaci wcześniej omawianych przez nas metod, to pojawia się pytanie, czy można wyprowadzać zalecenie praktyczne z tez naukowych. Z całą pewnością nauka może określić najbardziej efektywne środki realizacji danych z góry celów. Same cele jednak, a więc wartości zakorzenione w danej kulturze, wydają się, zgodnie z poprzednimi ustaleniami, wymykać naukowemu uzasadnieniu. Skoro tak, w jaki sposób można uzasadnić zalecenia praktyczne w piśmie naukowym? Problem ten dotyczy w istocie relacji między praktyką a teorią, tego, w jakiej mierze teoria sama może być praktyczna i może wydawać sądy na temat kultury, na którą składają się między innymi ostateczne wartości. W poprzednio omawianym tekście pytanie to prowadziło do błędnego koła. Tym razem Weber postanawia więc przyjrzeć się bliżej temu, jak możliwe są nauki o kulturze. Na jego ogólne pytanie składają się szczegółowe kwestie dotyczące kryteriów oceny słuszności sądów praktycznych i możliwości obiektywnych (epistemicznie) prawd formułowanych przez nauki o kulturze.

Weber od początku zastrzega, że nie udzieli ostatecznej odpowiedzi na wymienione pytania: „Nie chcemy proponować rozwiązań, lecz wskazywać problemy” (1988b: 148). Można odczytywać to zdanie jako wstępną deklarację niewiedzy w odniesieniu do wartości. Weber rozpoczyna więc od wątplenia w możliwość poznania i uzasadnienia wartości, ale

zarazem nie traci przekonania, że badania naukowe odgrywają niemałą rolę w wartościowaniu i mogą także mieć znaczenie w krytyce wartości: „Krytyka nie boi się sądów wartościujących” (1988b: 149). Jak zauważyła, wartościowanie jest historycznie ściśle związane z nauką, która mu służyła, zwłaszcza nauka jako technika. W takim rozumieniu działalność naukowa podobna była do medycznej i pomagała na przykład formułować zalecenia dla prawodawców czy ministrów finansów. Przekonanie o praktycznym walorze nauki wzmocnił niegdyś filozoficzny pogląd, że powinność jest zawsze tożsama z czymś, co istnieje lub nastąpi. Wreszcie świadomość historyczna otworzyła drogę dla ewolucjonizmu etycznego i relatywizmu historycznego, które demaskując jałowość formalizmu norm etycznych, utożsamiały wszelkie normy społeczne z wartościami kulturowymi, te zaś podlegają przecież poznaniu i wyjaśnieniu empirycznemu. Zarysowany przez Webera rozwój etyki znalazł podatny grunt w wizji nieświadomie przypisującej nauce funkcje praktyczne i to tym bardziej, im bardziej stawała się ona abstrakcyjna i w im większym stopniu ujmowała rzeczywistość w formuły ilościowe. W ten sposób nauka stawała się coraz mniej świadoma swych wartościujących założeń. Proces ten miał także prowadzić do wyniesienia ekonomii politycznej do rangi „nauki etycznej”, zdolnej do wydawania ocen wartościujących ze specyficznym „gospodarczym poglądem na świat” (1988b: 149). W oczach Webera ekonomia polityczna przestała być w rezultacie nauką, ponieważ „...zadaniem nauki doświadczalnej nigdy nie może być dostarczanie wiążących norm i wartości, z których można by wyprowadzać recepty praktyczne” (1988b: 149). Pogląd wyrażony tu przez Webera nie różni się od tego, który przedstawił w słynnej, nacjonalistycznie zabarwionej mowie freiburskiej z 1895 roku. Przedstawiając wtedy swój wartościujący punkt widzenia, oprócz tego, że opisywał ekonomię jako instrument polityki narodowej, krytykował pogląd o etycznym charakterze ekonomii, przekonanie „jakoby dzięki pracy nauki ekonomii narodowej nie tylko znacznie rozszerzono *poznanie* istoty wspólnot ludzkich, lecz także jakoby stworzono całkiem nowe kryterium ostatecznego wartościowania zjawisk, jakoby ekonomia polityczna była w stanie pozyskiwać swe szczególne ideały z własnego materiału badawczego” (Weber 1958: 16). Czytelnik może zapytać, czy nie stoi to w sprzeczności z deklarowanym później przez Webera sprzeciwem wobec głoszenia w nauce wartości politycznych, wyraźnie zaakcentowanym zwłaszcza w memorandum *Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* z 1917 roku (1988c). Weber zmieniał z czasem poglądy polityczne, co zapewne miało wpływ na jego rozumienie polityki jako takiej. W wykładzie freiburskim politykę utożsamiał

nie z opowiadaniem się za określonymi ostatecznymi wartościami, lecz z „odpowiedzialnością”, a więc liczeniem się ze skutkami własnych działań, w tym polityki gospodarczej. W tym sensie wykład freiburski zawiera też zapowiedź koncepcji „etyki odpowiedzialności”. Zawiera w gruncie rzeczy dużo więcej niż, jak pisze Wolfgang Schluchter, „demoralizację ekonomii” w celu uczynienia jej nauką polityczną (Schluchter 1991: 178). Wskazuje bowiem również na to, że opisując konsekwencje przyjęcia takich a nie innych wartości, nauka może być narzędziem krytyki wartości. Innymi słowy, fakt, że nie może wartości uzasadniać, czyli orzekać, co jest dobre, na podstawie wiedzy doświadczalnej, nie oznacza, że nie może demaskować ludzkiej **niewiedzy** o wartościach.

Krytyka wartości nie może dotyczyć działań określanych przez Webera jako racjonalne ze względu na wartości (*wertrational*), a więc takich, które uważane są za dobre same w sobie, a nie ze względu na to, że prowadzą do szlachetnego celu. Uczony może bowiem stwierdzić, że dany środek w danych warunkach wcale nie prowadzi do pożądanego celu – może to orzec, odwołując się do wiedzy indukcyjnej i nie przesądzając wcale, czy cel rzeczywiście jest godny pożądania. Nauka jest więc władna uczynić całkiem sporo: określić możliwe skutki działania, możliwości realizacji danego celu, porównać różne wartości z punktu widzenia ich możliwych skutków i szans realizacji, a także kosztów, czyli stopnia naruszenia pewnych wartości w procesie realizacji innych. Nauka może wreszcie być pomocna, dostarczając wiedzy o samych wartościach, na przykład pomagając ludziom uświadomić sobie, jakie w ogóle mają wartości i czy wartości te posiadają kolejne ostateczne założenia, oraz sprawdzać realnie istniejące systemy wartości z punktu widzenia ich niesprzeczności.

Istotną cechą wartości jest to, że są przedmiotem ludzkich doświadczeń. Wiązą się ze szczególnym, osobistym uczuciem zobowiązania, „bycia głęboko przekonanym”. Wzorcem wyznania wartości może być luterska formuła „Tu stoję i nie mogę inaczej”, wobec której Weber wyraża głęboki szacunek w *Politik als Beruf*, zwracając jednocześnie uwagę na rzadkość autentycznego, a więc odpornego na apele i pokusy przywiązania do wartości (Weber 1992: 80–81)⁴. Doświadczenie wartości jest zatem czymś,

⁴ Szacunek Webera dotyczy jednak tylko tych dojrzałych polityków, którzy po rozpatrzeniu wszystkich argumentów na rzecz i przeciwko podejmowanej decyzji, stają ostatecznie po stronie wartości, poświęcając często własną korzyść: „Jest to coś naprawdę ludzkiego i zachwycającego” (1992: 81). Jak dalej pisze Weber, to szczególne uczucie musi być choć raz udziałem każdego, kto nie jest „wewnętrznie martwy”. Właśnie ta **specyfika doświadczenia wartości** decyduje o „zrozumiałości” etyki sumienia. Jako taka nie może być to jednak etyka idiosynkratyczna. Szerzej o intersubiektywnym doświadczeniu wartości por. znakomitą książkę Hansa Joasa (2009).

co można „rozumieć”. Ktoś, kto czuje się przywiązany do wartości, posiada nie tylko wspomnienie idiosynkratycznego przeżycia, lecz zdolny jest do jego wyrażenia i jednoczesnego zdystansowania się wobec swych uczuć, by móc bronić wartości za pomocą argumentów. Istotą wartości nie jest zatem subiektywne przeżycie, „odczucie”, lecz proces myślowy, którego charakterystyczną cechą jest roszczenie do obiektywności poglądu, mówiącego, że coś jest dobre, oraz ukierunkowanie na dobro. Ukierunkowanie to nie oznacza tylko poszukiwania, lecz przede wszystkim interpretację życia i świata w kategoriach wartości. Innymi słowy, są one tym, co nadaje życiu i światu sens (Weber 1988b: 152).

Roszczenia do obiektywności epistemicznej, intersubiektywności (w sensie wzajemnej zrozumiałości) i niezmienności wartości nie należy mylić z tym, jak wartości jawią się uczonemu, historykowi czy socjologowi. Widzi on ich stronniczość, subiektywizm (nieprzekładalność) i przede wszystkim zmienność. Między roszczeniem podmiotu doświadczającego wartości a roszczeniem uczonego do prawdy historycznej istnieje więc pod tym względem swoiste napięcie. Uczony musi jednak skapitulować wobec faktu, że nauka sama jest wyrazem wartości, do których jest odniesiona, i stanowi produkt kultury. Jej pojęcia i metody wymagają szeregu założeń, które przyjmowane są zwykle jako oczywiste, a w naukach o kulturze status takich założeń mają również liczne prawdy dotyczące praktycznych aspektów życia codziennego, których problematyczności nie widzimy tylko ze względu na ich powszechną akceptację.

Roszczeniowy, ostateczny i intersubiektywny charakter wartości najlepiej w istocie tłumaczy, dlaczego są przedmiotem zacieklejczych sporów. Jak pisze Weber, za wartościami nie zawsze kryją się tylko interesy, nawet jeśli wiele konfliktów interesów da się zdemaskować za pozornymi walkami religijnymi czy ideologicznymi. Weber nazywa to zjawisko „pokrewieństwem wyboru” (*Wahlverwandschaft*) pomiędzy wartościami a interesami. Wszakże im ogólniejszy jest problem praktyczny, a więc im poważniejsze jego znaczenie kulturowe, w tym mniejszym stopniu można go rozwiązać, posługując się wiedzą doświadczenia. Interesy sprzyjają więc wyborowi wartości, gdy chodzi o sprawy własnego lub rodzinnego majątku, ale problemy ogólnospoleczne wywołują autentyczne kolizje światopoglądów. A zatem, gdy korzyść własna nie przesłania nam wartości, widzimy wyraźniej obiektywny charakter **własnych roszczeń** do ważności wartości, po stronie których się opowiadamy. Ponieważ dobro, na które ludzie się orientują, jest niezależne od wartości kulturowych zniekształconych miłością własną i codziennymi przekonaniem, nie jest też możliwe wydedukowanie tych wartości z ogólnych norm etycznych; ideały odbiegają od

powinności. Zasadę tę zdolne są przełamać jedynie dogmatyczne sekty nadające treściom kulturowym rangę bezwzględnego nakazu etycznego. Te wyjątki, będące raczej rodzajem „kontrkultury”, potwierdzają jednak tylko niemożność naukowego wyprowadzenia wartości z doświadczalnej wiedzy o społeczeństwie. W tym sensie wartości ostateczne są ontologicznie subiektywne, nie należą do świata poznawalnego naukowo, a „los epoki kulturowej, która jadła z drzewa poznania, polega na tym, że musimy wiedzieć, iż nie możemy wyczytać sensu tego, co się dzieje w świecie, z pełnego nawet wyniku jego przebadania, lecz musimy być w stanie ten sens sami stworzyć, musimy wiedzieć, że «światopoglądy» nigdy nie mogą być wytworami postępu wiedzy doświadczalnej” (Weber 1988b: 154).

Co to znaczy, że mamy „sami stworzyć” sens świata? Czy oznacza to coś więcej niż to, że sens ów nie jest empiryczny i nie może być po prostu dany w wynikach badań naukowych? Jeśli mamy sami określić sens, a więc ustanowić wartości i pozostać w zgodzie z cechującym je roszczeniem do powszechnej ważności i intersubiektywnej zrozumiałości, to bez wątpienia nie możemy zadowolić się stworzeniem ich tylko dla siebie, musimy uzgodnić „swoje” wartości ze stworzonymi przez innych, opanować sztukę kompromisu. Właśnie to rozwiązanie Weber odrzuca jednak *expressis verbis* w akapicie następującym po zdaniu o samodzielnym ustanawianiu sensu (1988b: 154–155). Rozwiązanie takie, pisze Weber, byłoby formą relatywistycznego ukrycia swych rzeczywistych wartości, zdradą gorszą niż obrona ich „dowodliwości”. Jak twierdzi Weber, trzeba mieć odwagę występowania w obronie swych wartości, natychmiast jednak dodaje, że argumentacja na rzecz wartości odnosić się może tylko do „uczuć” i jako taka nie może osiągnąć tego, do czego zgłasza roszczenie – powszechnej ważności (*Geltung*). Tę ostatnią będą mogły mieć zawsze tylko prawa naukowe. To one będą „mogły być uznane za słuszne przez Chińczyka” (1988b: 155), który nawet po odrzuceniu wartości, które kierowały europejskim uczonym, będzie mógł przeprowadzić ich logiczną analizę i zredukować do ostatecznych aksjomatów.

Rozważania Webera zdają się prowadzić do wniosku, że roszczenie do obiektywności zrodzone przez doświadczenie wartości nie może zostać zrealizowane i pozostaje ściśle przestrzegać zasady oddzielenia sądów wartościujących od sądów poznawczych, aby nie stwarzać wrażenia, że jakkolwiek uczoney może kiedykolwiek empirycznie uzasadnić wartości. Wniosek taki łatwo prowadzi do standardowej interpretacji kolejnych akapitów artykułu Webera (1988b: 156–157) jako wyłożenia dwóch obowiązków uczonego składających się na realizację zasady wolności od sądów wartościujących. Sądzę jednak, że możliwa jest odmienna interpretacja

tego fragmentu, jeśli tylko rozumieć go jako dalszy opis drogi poznania wartości. Tuż wcześniej czytamy wszak: „...dalecy jesteśmy od błędnego przekonania, jakoby rozważania nad życiem kulturowym, które wykraczając poza myślowy porządek tego, co empirycznie dane, starają się interpretować świat metafizycznie, nie mogły spełnić swego zadania w służbie poznania jedynie ze względu na ten swój charakter” (1988b: 156). Dodaje wprawdzie, że sam takiej próby nie podejmie, ale nie odmawia jej zasadności. Wynika to z postulatu występowania na rzecz swoich wartości, a skoro nie można uzasadnić ich empirycznie, należy próbować innych dróg. Sądzę, że sam proponuje dalej jedną z nich.

Droga ta rozpoczyna się, podkreślmy, od przyzwolenia na wyrażanie sądów wartościujących w piśmie naukowym (tamże). Następnie Weber formułuje zalecenie „jawności wartości”, czyli ich wyraźnego uświadomienia swym odbiorcom. W kolejnym kroku, zamiast uzasadnienia, a więc tego, co zwykle czynią zwolennicy wartościowania w nauce, proponuje realizację swego postulatu poszukiwania wiedzy w faktach i ich myślowym uporządkowaniu. Domaga się mianowicie poszukiwania założeń kryjących się za precyzyjnie wcześniej wyłożonymi wartościami (*welches die Maßstäbe sind [...] aus denen das Werturteil abgeleitet wird*). Są to zarazem kryteria oceny rzeczywistości, a więc przesłanki poznania naukowego, nie tylko sądów wartościujących. Różnica między sądem wartościującym a poznawczym leży tu jak na dłoni – ten pierwszy polega na dedukcji twierdzenia z założenia, którego się nie podważa, drugi zaś na zakwestionowaniu założenia i poszukiwaniu jego własnych założeń. Przykładem jest dla Webera krytyka prawodawstwa. Wartościująca polega na przeciwstawieniu wartościom leżącym u podstaw projektowanej ustawy własnego systemu wartości o równie niezachwianych założeniach. Poznawcza – na poszukiwaniu motywów kryjących się za projektem, możliwych odniesień do wartości i wreszcie założeń leżących u podstaw tych wartości.

Ujawnienie wartości i ich założeń często nie wystarcza do ich poznania, nawet jeśli przybierają zrozumiałą formę. Kolejnym krokiem procedury proponowanej przez Webera jest konfrontacja różnych wartości – własnych i cudzych (1988b: 157). Ważne jest przy tym, że do zrozumienia wartości konieczne jest wspomniane wcześniej przy analizie „rozumienia” zachowanie własnej wartościującej perspektywy. Wartość nigdy nie jest zawieszona w próżni, zawsze jest czymś wyborem, orientacją życiową, ustosunkowaniem się do świata, standardem jego interpretacji z „antropocentrycznej perspektywy”. Konfrontacja może i powinna odwoływać się do argumentów: do uczuć lub rozumu. W tym ostatnim wypadku będzie nauką. Zalecenie Webera, by nie mieszać ze sobą argumentów apelujących

do uczuć z tymi, które odwołują się do rozumu, jest w zarysowanym tu kontekście jedynie powtórzeniem wniosku z artykułu *Roscher und Knies*, mówiącego, że „wzucie się” nie jest źródłem prawdy naukowej, ponieważ uzyskuje znaczenie dopiero jako myślowo przetworzone, logicznie zobiektywizowane „doświadczenie”. Każdy uczestnik konfrontacji wartości musi więc być gotowy na poddanie się ostrej rzeczowej krytyce.

Zdystansowanie się wobec własnych uczuć odgrywa nie tylko funkcję czysto poznawczą, lecz także, jak zauważa Weber (1988b: 158), zwiększa solidarność społeczności uczonych, którzy mają szansę na dyskusję pozbawioną burzliwych apeli do „zmysłu moralnego”. Ta niezwykle pozytywna społeczna konsekwencja „zasady wolności od sądów wartościujących”, sprzyjająca integracji środowisk naukowych, ma też jednak mniej widoczny, ale niezwykle znaczący skutek w postaci odniesienia do wartości za sprawą kształtowania się w świecie uczonych specyficznych szkół myślowych, klimatu intelektualnego i bliskości duchowej. Te czynniki nadają ton ich działalności i szczególny charakter pismom naukowym i uniwersytetom. Sprawiają, że uczeni stają się przywiązani do swoich sposobów selekcjonowania elementów rzeczywistości i absolutyzacji założeń własnych nauk. Czasem odniesienie do wartości powstaje za sprawą problemów praktycznych stanowiących inspirację czy zarzewie problemów badawczych, na przykład kwestia robotnicza w wypadku „Archiv für Sozialwissenschaften”. Weber jest świadomy faktu, że odniesienie do wartości jest więc nieuniknione w dwójnasób – ze względu na rolę w formułowaniu wyjaśnień naukowych oraz z uwagi na procesy zachodzące w świecie uczonych. Jego obrona kapitalizmu, jak sam pisze, nie jest oparta na absolutyzacji własnych założeń, a jedynie na tezie o nieuniknionym charakterze tego ustroju. Nie przeczy więc wcale obecności ukrytych wartościowań we własnej socjologii, choć zachowuje „wolność od sądów wartościujących”. Ten wniosek każe zaś ponownie postawić pytanie o możliwość „obiektywnej ważności prawdy” w naukach społecznych.

Aby rozstrzygnąć tę kwestię, Weber odwołuje się do konkretnego przykładu badań naukowych, mianowicie do ekonomii politycznej będącej również przedmiotem „Archiv für Sozialwissenschaften”. Zastanawia się nad naturą przedmiotu tej nauki i definiuje najpierw główny problem ludzkiego działania, do którego się ona odnosi. Zwraca uwagę, że ów problem, czyli brak wystarczających zasobów, nie przejawia się w konkretnych procesach społeczno-ekonomicznych jako coś obiektywnego, lecz zależy od kierunku interesów poznawczych, te zaś od znaczenia kulturowego przypisywanego owym zjawiskom w danym momencie historycznym. Określenie przedmiotu badań ekonomii jest zatem względne, ponieważ

zależy od tego, czy danemu procesowi lub zespołowi procesów, normom i instytucjom przypisuje się znaczenie kulturowe ze względu na ich aspekt ekonomiczny (brak zasobów). Przedmiot badań nie jest obiektywnie dany, lecz dany zawsze ze względu na punkt widzenia przyjęty przez badacza. Wśród tak określonych obiektów ekonomii można wyróżnić dalsze podkategorie: procesy ściśle ekonomiczne, czyli takie, których powstanie wiązało się ze świadomym celem o charakterze ekonomicznym, zjawiska istotne ekonomicznie, czyli takie, których nawet niezamierzone skutki są ważne z punktu widzenia braku zasobów i wreszcie zjawiska uwarunkowane ekonomicznie, czyli takie, które powstały między innymi ze względu na motywy ekonomiczne, choć nie musiał to być główny cel ich powstania. Nauka, wedle charakterystyki Weбера, wychodzi więc od dostrzeżenia problemu, następnie odnosi go do sfery zjawisk, które określa na trzy różne sposoby: jako cel, przyczynę lub skutek. We wszystkich wypadkach zjawiska są jednak tylko przejawem działania ludzkiego, które ukierunkowuje się na wspomniany wyjściowy problem. Innymi słowy, „zjawiska” społeczne są „obiettami” tylko w takim znaczeniu i zakresie, jaki wynika z wyjściowego problemu i to nie tylko dlatego, że problem ten oceniany jest jako istotny przez samego badacza, ale także dlatego, że aspekt ekonomiczny zjawisk (pozwalający na wyodrębnienie przedmiotów ekonomii) to tyle, co cele, przyczyny lub skutki działania ukierunkowanego na problemy ekonomiczne. Znaczenie kulturowe nie jest zatem wyłącznie „konstrukcją” uczonego, lecz także podmiotów działania, a dalej samej kultury, którą bada. Ponieważ jednak sam wyjściowy problem również nie jest „uniwersalny”, to cała wiedza naukowa może być uznana za względną wobec wartości.

Ani uczeni, ani zwłaszcza badani przez nich ludzie, zanurzeni w swoich kulturach, nie są raczej skłonni dostrzegać względności najbardziej stabilnych założeń kulturowych, którymi kierują się w swoich działaniach. Stąd też Weber proponuje zawężającą procedurę badawczą, rozpoczynającą się od identyfikacji motywów służących jako kryterium przedmiotowe, czyli, w ekonomii, od orientacji na korzystanie z ograniczonych środków zewnętrznych, przez przypisanie kulturowych zjawisk ekonomicznych indywidualnym przyczynom, aż po identyfikację ekonomicznego aspektu danego zjawiska w jego konkretnym znaczeniu kulturowym. Taka ekonomiczna interpretacja historii nie stanowi jeszcze poznania naukowego w pełnym tego słowa znaczeniu. Jest jedynie pracą wstępną pozwalającą dostrzec względność punktów widzenia, które mogą wchodzić w grę przy próbie wyjaśniania danego zjawiska. Świadomość, że uzyskany obraz jest cząstkowy, sprawia, że inne, powiązane obszary ujawniają swe związki z problemem ekonomicznym, rodzą więc nowe pytania i każą

kwestionować niepodważane dotąd założenia. Znaczenie czynnika ekonomicznego jako przyczyny czy skutku nie musi być wszak problematyczne za każdym razem, a tylko w takim wypadku Weber pisze o istnieniu „problemu społeczno-ekonomicznego” (1988b: 164).

Znaczenie kulturowe jest zatem punktem widzenia, który konstytuuje nauki o kulturze i odgranicza je od innych. Kryterium tego odróżnienia nie jest rzeczowe, lecz myślowe, podobnie jak kryterium wyodrębnienia obiektu. Kultura różni się pod tym względem od „tego, co społeczne”, wszak stosunki między ludźmi obejmują najróżniejsze możliwe treści, nie są w żaden sposób określone. Do tego, by stały się obiektami badań, konieczna jest myślowa abstrakcja, dostrzeżenie związków między problemami, zamiast związków między rzeczami. Formułowanie związków rzeczowych jest bowiem pochodną myślowej abstrakcji. Stąd też nauka o społeczeństwie niebędąca zarazem badaniem znaczeń kulturowych jest niemożliwa. Jak pisze Weber, „to, co «ogólne» [w pojęciu tego, co społeczne] nie opiera się na niczym innym, jak właśnie na nieokreśloności tego pojęcia. Jeśli brać je w jego «ogólnym» znaczeniu, to nie dostarcza żadnych specyficznych punktów widzenia, które mogłyby naświetlić znaczenie określonych elementów kulturowych” (1988b: 166).

Skoro już wiemy, w jaki sposób problemy badawcze w naukach społecznych prowadzą do rozpoznania „zjawisk kulturowych”, musimy zapytać, jak można wyjaśnić same te zjawiska. Pierwsza narzucająca się opcja to możliwość ich wydedukowania z pojęć bardziej ogólnych. W szczególności czyniono tak, wyprowadzając zjawiska kulturowe z układów interesów. Weber kładzie duży nacisk na różnicę między ekonomiczną interpretacją historii, mającą na celu wskazywanie różnych powiązań danego zjawiska kulturowego z punktu widzenia problemu ekonomicznego, a jednostronnym wynoszeniem interesów ekonomicznych (czy jakichkolwiek innych) do rangi jedynej czy ostatecznej przyczyny wszelkich zjawisk. Gdy własne, specyficzne założenia danej nauki, wynikające z problemowego punktu widzenia, awansują do rangi zasad świata, wiedza fachowa zmienia się w światopogląd, a metoda indukcyjna ustępuje dedukcji. Monizm takich wyjaśnień wynika z absolutyzacji założeń własnej dziedziny wiedzy, braku świadomości ich względności. Tak więc, według Webera, sprowadzanie zjawisk kulturowych do „interesów” czy „rasy” to nic innego jak „dokumentacja niewiedzy” wąsko wyspecjalizowanych uczonych lub przejaw ich „patriotyzmu resortowego” (Weber 1988b: 167–169). Jednostronne wyjaśnienia prowadzą zawsze do tendencyjnej nierównowagi w przypisywaniu przyczyn i traktowaniu odchyleń jako „przypadku”.

Czy jednak jednostronności można w ogóle uniknąć, skoro, jak ustaliliśmy wcześniej, wszelkie wyjaśnienie od początku zależne jest od obranego lub nieświadomego „punktu widzenia”? Nie ulega wątpliwości, że Weber odrzuca możliwość zarówno epistemicznej, jak i ontologicznej obiektywności poznania naukowego z uwagi na to, że rzeczywistość badana jest zawsze „czyjaś” rzeczywistością, a ów antropocentryzm dotyka już samych początków wszelkiej pracy badawczej w postaci odniesienia do wartości. Powraca więc wyjściowe pytanie tekstu o to, co oznacza „obiektywność” nauki. Nowa próba odpowiedzi musi już jednak uwzględniać wniosek, że cała rzeczywistość zjawisk kulturowych jest rzeczywistością człowieka i jest możliwa do zrozumienia i wyjaśnienia tylko ze względu na specyfikę znaczeń kulturowych, które ją konstytuują. Nie oznacza to, że nie jest możliwe poznanie formalne, ale jest zbyt nieokreślone, by umożliwiać przypisywanie konkretnych przyczyn do konkretnych procesów. Gdy tylko uczony podejmie próbę wyjaśnienia danego zjawiska z uwzględnieniem wszystkich jego indywidualnych składowych i powiązań przyczynowych, to wyjdzie na jaw wspomniana „absolutna nieskończoność różnorodności”, przeszkoda obiektywności poznawczej, która sama pozostaje obiektywna niczym Kantowska „rzecz sama w sobie”. Zasadą poznania naukowego jest więc selekcja. Pytanie brzmi, czy kieruje się ona jakimikolwiek zasadami.

Dwie typowe odpowiedzi, jakie można znaleźć także we współczesnej teorii nauki, wskazują na indukcję i dedukcję jako zasady selekcji. Według Webera obie jednak zawodzą. Indukcja pozwala wprawdzie stwierdzać prawidłowości (powtarzalność) faktów, ale, pomijając okoliczność, że samo określenie faktów wymaga selekcji, regularność nie dostarcza wyjaśnienia dla tego, co nie podlega prawidłowości, a tymczasem to właśnie interesuje badacza z uwagi na swe znaczenie kulturowe i wyjątkowość. Poszukiwanie coraz głębszych (biologicznych, fizycznych) prawidłowości zawsze musi polegać na wyjaśnianiu indywidualnych przyczyn indywidualnego stanu rzeczy, który ma dla nas określone znaczenie. Poszukiwanie ostatecznych przyczyn prowadzi do wyobrażenia „stanu początkowego”, z którego można by wydedukować dalsze fakty. Tego jednak właśnie nie da się uczynić, ponieważ „w poznaniu rzeczywistości chodzi nam o znalezienie układu, w który grupują się owe (hipotetyczne!) «czynniki», tworząc znaczące dla nas historycznie zjawisko kulturowe, i ponieważ chcąc ten indywidualny układ wyjaśnić przyczynowo, musimy odnosić się do innych, tak samo indywidualnych układów, za pomocą których wyjaśnilibyśmy go, korzystając z owych (hipotetycznych!) pojęć-«praw»” (1988b: 174).

A zatem z krytycznej analizy Webera wylaniają się trzy kryteria selekcji. Po pierwsze, nauki o kulturze są zainteresowane indywidualnym kształtem zjawisk (ich rysem jakościowym), który określają, ale sam nigdy nie może być do końca określony. Po drugie, badają one procesy psychiczne, za sprawą których dochodzi do wspomnianego „jakościowego nacechowania” rzeczywistości. Po trzecie wreszcie, starają się „zrozumieć” owe procesy, aby uchwycić ich sens i móc wydobyć zjawiska przyczynowe z otchłani nieokreśloności. Cała opisywana tu procedura badawcza wymaga uporządkowania czynności. Rozpoczyna się od zidentyfikowania możliwie różnych czynników składających się na „znaczące zjawisko kulturowe”. Następnie wymaga odwołania się do praw indukcyjnych, umożliwiających przypisanie tej grupy czynników do innej indywidualnie wyróżnionej grupy czynników. W trzecim kroku następuje próba „zrozumienia” znaczenia kulturowego w jego ustalonych już powiązaniach. Wreszcie na koniec uczony śledzi przyczyny konkretnych szczególnych cech stwierdzonych wcześniej (skonstruowanych) układów czynników.

Opisana tu pokrótce procedura dowodzi, że wyjaśnienie przyczynowe możliwe jest tylko przez odniesienie do wartości, które stanowią rzeczywistość całkiem odrębną od tej opisywanej przez generalne prawa posługujące się ogólnymi pojęciami. Nie można jej wyprowadzić z żadnego systemu tych pojęć i to tym bardziej, im bardziej ogólny jest to system. Wzrost zakresu pojęć oznacza dla nauk o kulturze utratę treści. Różnica między pojęciami odnoszącymi się do wyjątkowości zjawisk a pojęciami generalnymi jest odzwierciedleniem zawieszenia ludzkiej rzeczywistości między czystą formą praw a odniesieniem do wartości. Pojęcia mają więc zaledwie status środków poznania. Zarazem trzeba jednak pamiętać o tym, że znaczenia kulturowe wyrażone w pojęciach mogą same być faktami historycznymi. Pojęcia naukowe i znaczenia kulturowe nie odpowiadają więc sobie do końca, gdyż istnieją osobno i cały czas podlegają zmianom, a te są od siebie zależne jedynie w ograniczonym stopniu. Zrozumienie natury tej relacji jest przedmiotem szczególnej uwagi Webera. Czym jest jednak rzeczywistość znaczenia kulturowego, której nie można ująć w pojęciach ogólnych? Jak zrozumieć to, co określa, ale samo nie jest do końca określone?

Odpowiedź na powyższe pytanie jest jak na razie negatywna. Nie można zdobyć w żadnym sensie obiektywnej wiedzy o owej rzeczywistości, próbując ją wyprowadzić z ogólnych praw psychologii czy z metafizycznego systemu pojęciowego. Chociaż procesy kulturowe przebiegają **zgodnie** z prawami nauki (wykazują prawidłowości uchwytnie dla metod indukcyjnych), to nie są możliwe do wyjaśnienia przez same te prawa. Subiektywizujący punkt widzenia wskazuje, że rzeczywistość,

o której mowa, ukonstytuowana jest przez znaczenie kulturowe. Znaczenie to przysługuje jednak zawsze tylko pojedynczym stosunkom, to one stanowią „indywidua historyczne”. Te zaś wynikają z wartości, z punktu widzenia których rozpoczynamy poznawanie świata. Kultura obejmuje więc zawsze tylko wycinek bezsensownej nieskończoności stawania się świata, a mianowicie ten, któremu nadajemy sens. To on jest naszą rzeczywistością. Jej istnienie, sens i zmiana wynikają zawsze z naszego ukierunkowania na wartości, na idee dobra, które nam przyświecają. W tym sensie „kultura” jest wszelka **sensowna dla nas** rzeczywistość, nawet „powrót do natury”. Odniesienie do wartości nabiera tym samym znaczenia wykraczającego daleko poza to, czym wydawało się początkowo, poza przygodną okoliczność badania naukowego, część uwarunkowań procedury badawczej czy też wreszcie wybór takiej czy innej kultury lub idei. Odniesienie do wartości jest istotą naszego istnienia. Konstytuuje nas jako myślących ludzi, a także całą naszą rzeczywistość, choć ta ostatnia wylania się w nieustannym procesie nadawania znaczenia indywiduom historycznym, wyodrębniającym się z nieskończoności złożonych łańcuchów przyczynowych: „Transcendentalną przesłanką wszelkiej nauki o kulturze nie jest to, że uważamy jakąś określoną czy w ogóle jakąkolwiek «kulturę» za wartościową, lecz to, że **jesteśmy ludźmi** posiadającymi kulturę [*Kulturmenschen*], wyposażonymi w zdolność i wolę świadomego ustosunkowywania się do świata i nadawania mu **sensu**” (1988b: 180).

Weber interpretuje nadawanie światu sensu przez wartości jako aktywność ludzką, procesy poznania i wartościowania są więc, według niego, ściśle ze sobą związane w tym sensie, że proces poznawczy dokonuje się z aktywnym udziałem podmiotu, podobnie jak wartościowanie. Skoro to my wartościujemy, skoro wartości pochodzą od nas, czy też, mówiąc inaczej, są wyrazem naszego punktu widzenia, to nie mogą być „odkryte” w świecie czy wyprowadzone z systemów pojęciowych. Z tej suwerennej pozycji wartości wobec świata i jego nieustannej przemiany wynika antyrelatywizm Webera. Wartości nie są względne wobec kultury, struktury interesów czy sytuacji politycznej, gdyż to one konstytuują wszelkie znaczenie kulturowe. Istniejąca struktura norm i instytucji nie pozwala też na „odczytanie” leżącego u jej podstaw systemu wartości, gdyż danej strukturze instytucjonalnej może odpowiadać bardzo różny porządek wartości albo innymi słowy, różne porządki wartości mogą być wyrażone i realizowane w różnych strukturach, na przykład uspołecznienie środków produkcji może dokonać się w systemie indywidualnych praw do własności (1988b: 183). Stąd też zawodne są teleologiczne wyjaśnienia socjologiczne. Rozumienie celów może odegrać rolę naukową tylko

w wypadku, gdy wyobrażenie skutków działania jest jego przyczyną (a więc przy zastosowaniu schematu działania celoworacjonalnego).

Wiemy zatem, że rzeczywistość odniesienia do wartości ma charakter fundamentalny, ponieważ konstytucja rzeczywistości przez wartości jest założeniem wszelkich procesów poznawczych. Nie oznacza to jednak, że możemy wyjaśnić same wartości ani tym bardziej rozstrzygnąć kolizje między nimi. Nasz stosunek do wartości określa Weber jako „wiarę” (1988b: 182). Ów pierwotny akt wiary podmiotu rozciąga się na całą rzeczywistość. Zasady dowodzenia, logicznego porządkowania faktów znajdują zastosowanie jedynie wewnątrz owej rzeczywistości ustanowionej przez akt wiary, ale nie do samego fundującego aktu. Podobnie bezużyteczne w roli eksplanacyjnej są zamknięte systemy pojęciowe. Żadne uporządkowanie faktów za pomocą takich systemów nie będzie pełne czy ostateczne, ich ograniczenia odzwierciedlają ograniczenia samego badacza. Tak jak on czerpią one swe znaczenie i komunikowalność z kultury, w której badacz jest zanurzony; podobnie jak jego myśli i odniesienia zmieniają się, raz próbując adekwatnie oddać specyfikę zjawisk kulturowych, a kiedy indziej ujmować je w ogólne formuły w celu dokonania porównań i rozszerzenia wiedzy. W pojęciach stosowanych przez uczonych nader widoczna jest zatem permanentna nieadekwatność rzeczywistości zastygłej w pojęciach wobec płynnej kultury, która sama nieustannie tworzy pojęcia i zmienia ich sens. Odniesienie do wartości, oprócz tego, że pozwala na poznanie zjawisk kulturowych, samo też jest problemem społecznym, wymaga intersubiektywnej pracy myślowej. Weber opisuje jej uwarunkowania, korzystając z pojęcia „typu idealnego”. Wokół definicji tego wyrażenia wiele już dyskutowano, widząc w typie idealnym przede wszystkim środek heurystyczny. Warto jednak zwrócić uwagę, że w rozważaniach Webera typ idealny rozpatrywany jest jako element szerszego systemu pojęciowego, odnoszącego się do zjawisk kulturowych i stanowiącego samemu integralną ich część. Autorefleksyjność, która go cechuje, jest nieodłączna od wszelkiej refleksji społecznej już na poziomie pojęciowym, a więc nim jeszcze dojdzie do formułowania zasad metodologicznych, twierdzeń, generalizacji czy praw. Odniesienie do wartości występuje już na poziomie wyboru i tworzenia pojęć, stąd zbadanie natury systemu pojęciowego jest ostatnim etapem metodologicznego wątku rozważań Webera. Zarazem pozwala też na domknięcie argumentacji na rzecz wolności od sądów wartościujących przez wskazanie roli tej zasady w procesie poznawczym.

Główne zainteresowanie Webera nie kieruje się na wyizolowane pojęcia ani nawet na systemy pojęć, lecz na tworzenie pojęć na potrzeby teorii, a więc na proces budowy teorii w naukach o kulturze, a w szczególności

w ekonomii politycznej. Punktem wyjścia jest oświeceniowy, racjonalistyczny model rozważania wszystkich zjawisk z jednego, praktycznego punktu widzenia – tworzenia i pomnażania bogactwa obywateli. Ów techniczny sposób pojmowania nauki stanowił, według Webera, część całościowego prawnonaturalnego światopoglądu XVIII stulecia. Cechujące go racjonalizm i monizm przesłaniały, jak pisze Weber, wartościujący punkt widzenia leżący u ich podstaw. Ta niewidoczność założeń została jeszcze wzmocniona przez pokrewieństwo wiary w racjonalizację (odczarowanie) świata (Weber 1988d) z nowoczesnymi naukami przyrodniczymi. Ich założenie technicznej przydatności przez wieki nie było podważane ze względu na tradycję przejętą jeszcze od starożytnych. Nieświadomość własnych wartości doprowadziła, jak kontynuuje Weber, do monistycznego rozczepienia wysuwanego przez ten światopogląd. Miał być oderwanym od wartości i w tym sensie „obiektywnym” systemem pojęciowym obejmującym całą rzeczywistość w formie ogólnych praw. Dla poszczególnych dziedzin technicznych, jak sztuka medyczna czy inżynieria budowlana, przewidywano zadanie **stosowania ogólnej wiedzy**, zakładając, że ich cele nie są problematyczne. „Istota” obiektów nauki rozmywała się w zjawiskowości wyjaśnianej przez prawa, a uczeni nie odwoływali się do punktów widzenia nacechowanych wartościami. Ten „zmiernik bogów” zapowiadany przez oświeceniową wizję nauki przyrównuje Weber do Hegłowskiego panlogizmu. Jak w tym ostatnim rzeczywistość miała odpowiadać pojęciu, tak w pierwszym pojęcie miało odpowiadać rzeczywistości. Indywidualne procesy mogły w monistycznym obrazie świata stanowić jedynie „typy” w znaczeniu reprezentantów praw, mogły je ilustrować, ale nie dodawały nic do rzeczywistości ujętej w matematyczne formuły.

Dla Webera indukcja i dedukcja zdają się więc dwiema stronami tego samego medalu, które jednak, jak pamiętamy, nie umożliwiają wcale poznania „rzeczywistości” w sensie Webera, a więc rzeczywistości naszego życia, sytuacji człowieka w świecie. Rzeczywistość przeżywana bezpośrednio, a nie pojęciowo, umożliwia rozumienie związków między indywidualnymi historycznymi, to zaś jest przesłanką zastosowania praw. Powiązania te są tylko pomyślane i dopóki nie zostaną wyjaśnione przyczynowo, stanowią zaledwie możliwości i jako takie mogą być przedmiotem **idei historycznych**. Idee nie zawsze mają charakter naukowy. Mogą jednak stać się środkiem poznania naukowego. Najpierw pozwalają na wyodrębnienie układów czynników, które podlegają wyjaśnieniu. Gdy zaobserwowane procesy uzyskują status faktów empirycznych, uczony wysuwa przypuszczenie o ich specyfice (*Eigenart*), która ponownie może być zilustrowana

w postaci pojęcia. Takie właśnie refleksyjne pojęcie nazywa Weber „typem idealnym”.

Refleksyjność nie oznacza w żadnym razie, że typ idealny zawsze stosowany jest świadomie. Jego istotą jest możliwość porównania tego, co dane empirycznie, do przypadku granicznego, zbioru cech pomyślanych jako charakterystyczne dla danego indywiduum historycznego. Jeśli historyk unika stosowania typów idealnych, to, jak pisze Weber, albo pozostanie w „nieokreśloności odczuwania”, albo będzie zdany na nieświadome stosowanie innych typów idealnych (1988b: 195). Typy idealne stają się więc nieuniknionym środkiem badawczym, gdy tylko dookreślamy rzeczywistość kulturową. Choć ich geneza wiąże się z występowaniem różnych pojęć w języku codziennym, to nie są tożsame ani z ideami kulturowymi (a więc przedmiotem historii idei), ani też z ich desygnatem. Nie są to realne zjawiska ani nawet to, co przeciętne, czyli wypadkowa cech różnych zjawisk. Z drugiej strony, ta sama idea może mieć wiele typów idealnych, na przykład typem idealnym własności może być zarówno Jeffersonowska wizja samowystarczalnych majątków ziemskich, jak i giełda finansowa w nowoczesnym mieście handlowym. Zarazem znaczenie kulturowe może być ujęte za pomocą wielu typów idealnych, na przykład nieposłuszeństwo obywatelskie może być określone za pomocą typu romantycznego lub demokratycznego (Kaczmarczyk 2010). Owa wielość środków heurystycznych, które teoretyk ma do dyspozycji, zwiększa się wraz z wielostronnością zjawiska kulturowego, mnogością jego powiązań. Co więcej, owe powiązania mogą się także zmieniać, co można łatwo zilustrować choćby ewolucją idei liberalizmu. Zmiany typów idealnych mogą, rzecz jasna, wynikać z historii idei, ale mogą też odzwierciedlać jedynie zmianę orientacji wartościującej badacza. Odniesienie do wartości jest immanentną cechą typu idealnego, ponieważ znaczenie kulturowe leżące u podstaw selekcyjnej funkcji typu idealnego jest implikacją jednej lub więcej wartości.

Umożliwiając porównania, typ idealny rozszerza istniejącą wiedzę, pozwala szukać wybranych aspektów danego zjawiska także w innych zjawiskach, porównywać doświadczenia i szukać adekwatnych zastosowań praw ogólnych. W pewnym sensie jest miarą rzeczywistości, wszak jej odchylenia od tego, co zawarte jest w typie idealnym, dają podstawę do tworzenia kombinacji różnych typów i oceny wagi odchyłeń faktów empirycznych. Typ idealny jest zatem miarą poznawczą, a nie miarą wartościującą, kryterium jego poprawności stanowi owocność teoretyczna, głębia rozumienia i możliwość formułowania nowych wyjaśnień. Nie jest natomiast opisem stanu pożądanego czy wartościowego. Dlatego też, jak pisze Weber, można mówić o typie idealnym burdelu równie dobrze jak o typie idealnym

prawa czy religii (1988b: 200). Będąc narzędziem poznawczym, typ idealny przez samą wyrazność swej funkcji odcina zawarte w nim odniesienie do wartości od wartościowania. Wartość poznawcza typu idealnego nie wynika z samego rozszerzania zakresu ogólności formułowanych twierdzeń, lecz z adekwatności empirycznej cech specyficznych zawartych w pojęciu.

Gdy typ idealny przestaje być pojęciem służącym poznaniu, a staje się ideą władającą myślami ludzi danej kultury lub gdy od dawna jest taką ideą, której incydentalnie tylko zdarzyło się wystąpić także w funkcji typu idealnego, wartościowanie niechybnie dochodzi do głosu. Tak na przykład „chrześcijaństwo” może być charakteryzowane jako całokształt cech różnych grup religijnych – ich poglądów, zwyczajów, losów – do których przyrównywać można praktyki i wierzenia konkretnych grup. Zarazem jednak dla wierzących to samo „chrześcijaństwo” mówi, co jest ideałem postępowania, wzorcem życia itd. Pojęcia te różni tylko funkcja w szerszym systemie pojęciowym. Pierwsze ma pozwolić na rozpoznanie „istoty” chrześcijaństwa i jego rozmaitych konotacji, drugie zaś na identyfikację tego, co w chrześcijaństwie wzorcowe, jego elementów normatywnych. Pomieszczenie obu pojęć staje się prawdopodobne zwłaszcza wtedy, gdy historyk chce znaleźć kryteria swych sądów we własnym materiale badawczym. Wówczas typy idealne stają się dlań pojęciami odnoszącymi się do tego, w co wierzyli sami uczestnicy wydarzeń historycznych, co stanowiło treść ich kultury. Porządek logiczny typów idealnych staje się z kolei odwzorowaniem historii idei (1988b: 204).

Łatwo można wszakże podnieść zarzut, że wywodzenie wartości z typów idealnych jest nieuniknione, skoro źródłem pochodzenia typów idealnych jest historyczna rzeczywistość podmiotów wartościujących. Weber pisze, że typy idealne są syntezami idei praktycznych ujawniającymi znaczące kulturowo układy czynników (1988b: 200–201). Co więcej, zawierają one nie tylko odniesienia do wartości, lecz również domyślne odniesienia do sądów wynikających z praw nauki. Tak na przykład pojęcie wymiany ekonomicznej zawiera sądy dotyczące typowych warunków wymiany (1988b: 202). Niezależnie od tych elementów typ idealny ma jednak na celu wypuklenie specyfiki zjawiska kulturowego, nigdy nie abstrahując od cech szczegółowych, pozwalających na jego zrozumienie. Toteż utożsamianie typu idealnego z prawem historycznym, jak czynił to na przykład Jerzy Topolski (1984: 121), należy uznać za błąd uniemożliwiający nie tylko właściwe badawcze wykorzystanie metody Webera, ale i rozmywający kreatywny wymiar historii w deterministycznych strukturach (pamiętajmy o społecznej genezie pojęć naukowych!). Nie jest przypadkiem, że ostatecznie Topolski *expressis verbis* klasyfikuje Webera jako przedstawiciela

kierunku strukturalnego (tamże: 116, 125), nawet jeśli później zmuszony jest dostrzec u niego myślenie „kierunkowe” (tamże: 152).

Zachowanie odrębności typów idealnych od pojęć gatunkowych i praw nauki oraz, z drugiej strony, od żywych idei historycznych, pozwala na zachowanie szczególnego dystansu do rzeczywistości, ale tylko po to, by móc ją lepiej zrozumieć i dostrzec więcej aspektów jej złożoności. Dystans ten sprawia, że w sytuacjach, gdy obserwuje się w świecie daleko idące odchylenia od typu idealnego, można go poddać rewizji. Przykładem może być pojęcie „społeczeństwa rzemieślniczego”, które zorganizowane jest w taki sposób, że jedynym źródłem akumulacji kapitału jest w nim renta gruntowa (Weber 1988b: 191, 203). W wyniku oddziaływania możliwych do zidentyfikowania czynników, takich jak ograniczony areal gruntu, wzrost liczby ludności, napływ metali szlachetnych czy racjonalizacja sposobu życia (znana z Weberowskiej koncepcji „ducha kapitalizmu”), ów typ idealny przekształca się w typ „społeczeństwa kapitalistycznego”. Różnice między typem idealnym „społeczeństwa rzemieślniczego” a faktami skłaniają do pytań, czy ów typ jest adekwatny, a więc czy badane społeczeństwo rzeczywiście jest rzemieślnicze i pod jakimi względami. Napięcie między typem idealnym a wynikami badań empirycznych jest więc siłą napędową nauk o kulturze, gdyż skłania do kierowania uwagi na te elementy obrazu faktycznego, które odbiegają od uprzedniej idealnej konstrukcji pojęciowej, i prowadzi do budowy nowych typów idealnych. Dojrzewanie nauk o kulturze oznacza więc nie tyle gromadzenie „teorii średniego zasięgu” w celu formułowania coraz ogólniejszych praw, ile przewyciężanie typu idealnego między innymi przez demaskowanie elementów idealnotypologicznych w pojęciach gatunkowych i generalizacjach empirycznych (Weber 1988b: 206). Młoda filologia może wyobrażać sobie język jako ponadempiryczny zbiór norm stanowiących spójną całość. Badanie konkretnych języków polega wtedy na redukcji treści do wyobrażonych reguł składających się na typ idealny języka. Z czasem badacz dostrzega nieskończoną wielość języków lokalnych i indywidualnych, idiosynkrazje języka mówionego, a nawet nowe języki. Cały ten proces poznawczy rozpoczyna się jednak i jest ukonstytuowany za sprawą typu idealnego, nadającego mu kierunek i „miarę rozumienia”. Proces wylaniania się nowych typów idealnych nie ma końca, ponieważ „wieczny jest płynny nurt kultury dostarczający ciągle nowych problemów” (tamże).

Warto podkreślić, że nakreślona przez Webera dynamika wiedzy, określona przez dialektykę pojęcia i przedmiotu, trwa dzięki wysiłkowi stałej konfrontacji różnych konstrukcji pojęciowych. Selekcyjność, wyrazistość i ogólność typu idealnego stają się zaletami dopiero wtedy, gdy

uczony uświadamia sobie miejsce danego pojęcia w strukturze pojęciowej swej dyscypliny i w samym życiu społecznym – gdy zdaje sobie sprawę ze spektrum jego znaczeń kulturowych. O tym, jak zasadnicze znaczenie ma ta świadomość, świadczy przykład podany przez francuskiego historyka Henri-Irénée Marrou (2011: 158–159). Gdy opisywał on stworzony przez Numę Fustela de Coulanges’a typ idealny starożytnego miasta-państwa (*polis*), odróżnił ów typ pojęcia od realnych zjawisk, hipotez czy „predyktów uniwersalnych”, aby podkreślić rolę indywidualnego, oryginalnego wkładu myślowego historyka. Zwrócił uwagę, że faktyczne istnienie podobnych konfederacji wielkich rodzin, zintegrowanych kultem przodka lub herosa, jest wysoce problematyczne empirycznie, pojęcie to jednak pozwoliło na wyróżnienie później przez Henri Jeanmarie szeregu innych typów, na przykład „miasta lecedemońskiego” czy „rodziny arystokratycznej”. W gruncie rzeczy właśnie to, co Marrou postrzega jako słabość metody Webera, a mianowicie jej konwencjonalność i względność, z której historyk ciągle zdaje sobie sprawę, jest też jej siłą. Dowodzi tego właściwie sam Marrou, gdy wskazuje, że spór Victora Ehrenberga z Helmutem Berve w sprawie datowania *polis* przestaje być sporem, a staje się źródłem nowych konstrukcji pojęciowych, jeśli zauważyć, że stosują oni różne typy idealne *polis*, wywodzące się z różnych inspiracji praktyczno-teoretycznych. Warto zwrócić uwagę, że uczony może stać się świadomy względności własnej konstrukcji pod warunkiem świadomego odniesienia do wartości i przy zachowaniu obiektywności ontologicznej tego odniesienia. W przeciwnym razie stosowane pojęcia stają się dlań albo czystą fantazją literacką, albo ulegają absolutyzacji, czego dobrym przykładem są „pojęcia zbiorowe”, takie jak naród, „rolnictwo” (w znaczeniu wszystkich rolników) czy Kościół. W pojęciu „rolnictwa” zapoznawane są nie tylko konflikty interesów materialnych i idealnych różnych rolników, ale zarazem też heterogenne odniesienie do wartości samego badacza wyrażające się w określeniu „interesów rolnictwa” – w wyselekcjonowaniu tego, co sam badacz uważa za ważne dla (niektórych) rolników (Weber 1988b: 210–211). Względność indywidualnych interesów rozmywa się tu w nieświadomym stanowieniu wartości przez samego uczonego.

Odpowiedź na wyjściowe pytanie o możliwość obiektywnej wiedzy o kulturze i wartościach jest więc złożona. Z jednej strony, odniesienie do wartości jest ontologicznie obiektywne, wszak konstytuuje nasze istnienie jako ludzi. Lecz właśnie ów konstytutywny byt pozostaje w swej treści poza zasięgiem naszego poznania. Wypełniamy go bezowocnie treściami kulturowymi, przesłaniając sobie jedynie ich względny status. Z drugiej strony, założenia, w które **musimy wierzyć**, otwierają nam drogę do

badan tego wszystkiego, na co rzucają światło poznania. Te badania, o ile są zgodne z regułami poprawnego, logicznego myślenia, mogą być obiektywne epistemicznie, to znaczy mogą być intersubiektywnie akceptowalne i sprawdzalne za pomocą wspólnych reguł pracy naukowej. Owe badania nie mogą jednak dotyczyć samej treści wartości. Nauka zaczyna się tam, gdzie kończy się wiara, wobec wiary musi zamilknąć. W jaki więc sposób możliwa jest wiedza o wartościach? Otóż proces niewartościującego poznania wartości ukazuje nam dialektyka typu idealnego. Typ idealny jest pojęciem niechybnie odniesionym do wartości, wywodzącym się z tego, co w samej kulturze stanowi takie odniesienie. Zarazem jednak dystansuje się wobec tego odniesienia, traktując je nie jako założenie ontologiczne dalszych badań, lecz jako konstrukcję względną, założenie, które samo ma podlegać badaniom, które problematyzuje rzeczywistość tylko po to, by ulec dalszej problematyzacji. Typ idealny nie stanowi wartości ani nie pozwala im się wyłonić ze sfery noumenalnej, pokazuje nam jedynie iluzyjność ludzkich wartościowań i nigdy nie może zejść z tej drogi. Mówiąc inaczej, Weber ukazuje nam **drogę do poznania dobra** kryjącego się za wartościami, ale dobra tego nie definiuje.

/// IV

Wnioski Webera zawarte w tekście *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* nie oddalają nas w żadnej mierze od poznania wartości. Wolność od sądów wartościujących wpisana w konstrukcję typu idealnego okazuje się wręcz niezbędnym warunkiem tego poznania. Zaczniemy od tego, że Weber wyraża optymizm co do możliwości niewartościującego badania zjawisk kulturowych. Pisze, że w epoce rosnącej specjalizacji opracowywanie danego materiału historycznego można traktować jako cel sam w sobie bez konieczności oceny wartości poznawczej takiej pracy za pomocą kryteriów wartościujących (Weber 1988b: 214). Rozpoznanie i problematyzacja własnych wartości muszą jednak w końcu nadejść: „...znaczenie bezrefleksyjnie używanych punktów widzenia stanie się niepewne, droga zatraci się w ciemnościach” (tamże). Ale ów stan rozchwiania nauki nie oznacza jej upadku, lecz postęp: „światło wielkich problemów kulturowych posuwa się dalej” (tamże). Ów postęp dokonuje się dzięki problematyzacji założeń, jest postępem świadomości, co Weber oddał słowami poety: „niebo nade mną, a pode mną fale” (tamże). Ale nieco wcześniej autor wyraża jednak pesymizm. Nie dotyczy on już poznania, lecz wartościowania, stanowiącego drugi niezbywalny element ludzkiej egzystencji: „konkretny kształt odniesienia do wartości pozostaje zatem

plynny, podlega zmianie ciągnącej się ku ciemnej przyszłości ludzkiej kultury” (1988b: 213). Pesymizm Webera budzi fakt, że ilekroć wartościujemy, zakładamy, że wiemy, co jest dobre, zakładamy, że dokonujemy właściwego **wyboru wartości**. Obiektywność samego wyboru jest wszakże złudzeniem i jedynie usilne trzymanie się drogi poznania może nam to uświadomić.

Weber przeciwstawia zatem w swych tekstach metodologicznych dwie drogi: **drogę wartościowania** i **drogę poznania**. Sądzę, że ich analiza może pomóc uniknąć zasadniczych problemów interpretacyjnych, na jakie narazić może czytelników Webera przeciwstawianie sobie koncepcji *Werturteilsfreiheit* i *Wertbeziehung*. Najbardziej oczywisty problem polega na tym, że teza, iż ilekroć poznajemy, tylekroć wartościujemy, pozostaje w sprzeczności z postulatem, by nigdy nie wartościować w ramach działalności poznawczej. Jak jednak widzieliśmy, proces poznawczy i wartościowanie to złożone procesy, wielorako ze sobą powiązane. *Werturteilsfreiheit* oraz *Wertbeziehung* to jedynie pewne cechy tych procesów i dlatego tak ważne jest zrozumienie ich funkcji.

Zreasumujmy zatem wnioski z dotychczasowej rekonstrukcji procesu poznania. Rozpoczyna się on od skierowania uwagi na określone zjawiska. Już w tej fazie podmiot dokonuje selekcji materiału ze względu na wartości, na które jest ukierunkowany. To samo odniesienie do wartości, które inicjuje proces poznawczy (*Wertbeziehung1*), sprawia również, że sfera zjawiskowa nie jest interesująca sama w sobie, a jedynie jako element działania, na przykład obiekt lub cielesny wymiar działania. Samo działanie okazuje się jednak również syntezą elementów, której zasadą jest orientacja na cel, motyw. Jedność działania ukazuje się nam w wyniku rozumienia – odniesienia własnych wartości, danych w bezpośrednim przeżyciu, do zachowań innych ludzi. Jak pamiętamy, motyw może być traktowany jako przyczyna działania. Jego zrozumienie może więc służyć przyczynowemu wyjaśnieniu działań własnych lub cudzych, ale może być też sam traktowany jako skutek oddziaływania interesów, a ostatecznie wartości. Powiązania między motywem, interesami i wartościami ujawniają prawa, które socjolog może sformułować za pomocą indukcyjnego wnioskowania z faktów. Budowę praw można określić jako drugą fazę poznania (nomologiczną). Wiedza nomologiczna sama może być „rozumiana”, jeśli poszczególne przyczyny i skutki, które wyodrębnia, mają „znaczenie kulturowe”, a więc są istotne jako elementy ludzkiej rzeczywistości. Uświadomienie sobie odniesienia do wartości danego w „znaczeniu kulturowym” rozpoczyna trzecią fazę poznania, którą nazwać można właściwym „odniesieniem do wartości” (*Wertbeziehung2*). Jej zasadniczą funkcją jest nie tyle wspomniane wyodrębnienie znaczenia kulturowego w badanej rzeczywistości, lecz jego systematyczna

artykulacja w postaci typu idealnego. Przesłanką tej artykulacji jest z kolei uzyskanie dystansu wobec żywej idei kulturowej przez przekształcenie jej z założenia w przedmiot badawczy. Ów moment dystansu należy odróżnić od „uprzedmiotowienia” w sensie wyzucia świata z wartości. Ten ostatni sens miał na myśli Theodor Adorno (1968 | 2003: 134), widząc w Weberowskich „wartościach” pochodną „wartości” ekonomicznych. Przeciwno takiej interpretacji świadczy jednak nie tylko fakt, że Weber świadomy był historii ekonomicznej idei „wartości” (1988b: 196), ale też to, że odniesione do wartości typy idealne stanowią formę dystansowania się wobec wartości kulturowych w imię obiektywności odniesienia do dobra (zewnętrznej miary człowieczeństwa). Weber ceni umiejętność nabierania dystansu do tego stopnia, że jako wartościowe dla nauki uważa osobiście obce mu politycznie, anarchizujące i kontestacyjne punkty widzenia:

Anarchista może być z pewnością dobrym znawcą prawa. A jeśli nim jest, to właśnie ów punkt archimedowski, spoza kręgu oczywistych dla nas konwencji i założeń, ten punkt, w którym umiejscawia go jego obiektywne przekonanie (o ile tylko jest szczere), może sprawić, że w podstawowych poglądach zwyczajowej nauki prawa rozpozna on problematykę, która umyka tym, co te poglądy uważają za aż nadto oczywiste. Bowiern najbardziej radykalne wątplenie jest ojcem poznania. (1988c: 496)

Nawet najdalej idący konsens uczonych czy pogląd nigdy niepodważany przez ludzi danej kultury nie jest, według Webera, racją zaprzestania poszukiwań poznawczych i problematyzacji istniejącej wiedzy. Oznacza to, że proces poznania nie ma kresu i nigdy nie będzie mógł dostarczyć ważnych norm postępowania. O tym, jak bardzo odmiennie bywa dziś rozumiane zadanie nauki, zwłaszcza socjologii, świadczyć mogą słowa Michaela Bura-woya, przewodniczącego Amerykańskiego Towarzystwa Socjologicznego: „Profesjonalna nauka może się rozwijać tylko wtedy, kiedy nie kwestionuje swoich zasad, kiedy nie zastanawia się nad swoimi podstawami” (Łuczewski 2011: 212). Jak na ironię, to właśnie socjologia niebojąca się wartościowań chce odebrać ludziom odwagę mądrości, ale jest to konsekwencja w pełni zrozumiała, wszak wartościowania mają to do siebie, że nie są zdolne do kwestionowania własnych założeń. Tymczasem Weber podkreśla niezaspo-kojenie poznawczego interesu nauki. Czyni to również w dyskusji z Gustavem Schmollerem, który zdaje się zadowalać prawdami uznawanymi uniwersalnie – przez wszystkich ludzi. „Specyficzną funkcją nauki wydaje

mi się coś wręcz przeciwnego – pisze Weber – a mianowicie to, że konwencjonalna oczywistość staje się dla niej problemem” (1988c: 502).

Chociaż sam typ idealny jest problematyzacją danego wycinka rzeczywistości, to jak widać z zacytowanych właśnie stwierdzeń Webera, służy on przewyciężeniu samego siebie. Dzieje się to przeważnie przez uzyskanie nowej wiedzy, komplikującej posiadany dotąd obraz świata. Zysk poznawczy z nowej wiedzy może polegać jednak nie tylko na rozszerzeniu, lecz także na pogłębieniu obrazu, a więc na tym, że typ idealny ujawnia względność założeń podmiotów. Problematyzacja założeń każe poszukiwać założeń bardziej fundamentalnych, wartości ostatecznych. Ich odnalezienie każe z kolei postawić nowe problemy, przekierunkować optykę zgodnie ze słowami kończącymi *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*. Nauka, która odnajduje nowe ostateczne założenia, zyskuje nowe światło, które rzuca na wcześniej znane fakty i teorie, „spogląda z wyżyn myśli na strumień tego, co się dzieje” (1988b: 214).

Każdy z wymienionych etapów poznania – czyli refleksja nad działaniem, tworzenie wiedzy nomologicznej, świadome odniesienie do wartości oraz refleksja nad założeniami – charakteryzuje się specyficzną orientacją poznawczą. Na pierwszym etapie jest to stopniowe pogłębianie wiedzy, dookreślanie interesu poznawczego. Na drugim etapie wiedza nomologiczna jest zdobywana przez rozumienie, indukcję i dedukcję. Na etapie trzecim dochodzi do selekcji i problematyzacji nowych obszarów poznawczych. Proces problematyzacji ukierunkowuje również etap czwarty, w którym dochodzi dodatkowo do sformułowania wyników dotychczasowego wysiłku. Zarysowany tu cykl jest otwarty, to znaczy końcowa problematyzacja może stanowić początek dalszego pogłębiania refleksji nad działaniem. Cykliczność procesu poznawczego pozwala więc wyróżnić w nim bardziej ogólne fazy teorii i praktyki, zarazem wiążąc je ze sobą.

Spróbujmy zestawzić uzyskany właśnie obraz poznania z wartościowaniem. Rozpoczyna się ono w miejscu, w którym poznanie się kończy, a więc od ostatecznych założeń. To właśnie fakt, że je mamy, sprawia, że jesteśmy skłonni orzekać, co jest dobre lub złe, że czegoś pragniemy lub że pewnych pragnień się wyrzekamy. W odróżnieniu od ostatecznych wartości formułowanych w procesie poznania te, które są podstawą wartościowań, nie są z reguły wyeksplikowane, lecz są przedmiotem wiary. Sam akt wiary pozostaje zwykle ukryty. Fakt ten jest istotny, ponieważ właśnie z uwagi na nieświadomość swych wartości, ludzie skłonni są uważać je bądź za „naturalne”, bądź możliwe do uzasadnienia na podstawie faktów empirycznych. Tymczasem owe fakty często zawierają już wartościowania, choćby pod postacią idei historycznych koniecznych do opisu zjawisk.

Nie oznacza to wszakże, iż wyznawane wartości nigdy się nie ujawniają ani nie ukazują swej problematyczności. Dzieje się tak zwłaszcza wtedy, gdy dochodzi do kolizji różnych wartości, głównie w stosunkach międzyosobowych bądź pomiędzy różnymi grupami społecznymi. W tekście *Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (1988c) Weber podkreśla odrębność imperatywów etycznych od różnych „wartości kulturowych”, które mogą być zgodne lub niezgodne z maksymą postępowania. Podkreśla przy tym, że Kantowska etyka imperatywna zawiera zalecenia, które nie są czysto formalne, lecz mają praktyczną treść. Realizacja wartości kulturowych może prowadzić do konieczności wzięcia na siebie „odpowiedzialności etycznej” (1988c: 504). Od kogoś, kto podejmuje się wartościowania, można zatem oczekiwać, że będzie starał się uświadomić sobie wartości, w które wierzy, i porówna je z wartościami konkurencyjnymi. Wyraźnie wynika to z omawianego wcześniej postulatu „konfrontacji” różnych wartości, zwłaszcza własnych (1988b: 156–157). Pozwala to na dokonanie świadomego wyboru własnych wartości i sprawdzenia własnego systemu wartości pod względem jego niesprzeczności. Tę pierwszą fazę wartościowania można określić jako fazę „uświadomienia”. Faza druga polega na dedukcji konsekwencji, jakie wynikają z realizacji ustalonego wcześniej systemu wartości. Dedukcja ta możliwa jest jednak jedynie pod warunkiem znajomości praw dotyczących skutków danych działań. Ta z kolei wymaga wcześniejszej procedury indukcyjnej, a więc uzyskania wiedzy nomologicznej dotyczącej skuteczności środków, które dana osoba chce zastosować oraz ewentualnych skutków ubocznych zastosowania tych środków (kosztów). Ten drugi etap możemy w całości określić jako fazę uzyskiwania wiedzy nomologicznej. Prowadzi ona do fazy trzeciej, w której podmiot modyfikuje swe aksjomaty w obliczu posiadanej wiedzy. Dopiero w tej fazie podejmuje ostateczną decyzję w sprawie wyboru wartości. Jest to faza „kreatywna”, w której dzięki uzyskanej wiedzy podmiot może być umotywowany (w przypadku wzorcowym) do „odejścia od swej wiary”. Wreszcie w ostatniej fazie podmiot podejmuje decyzję i się jej wewnętrznie podporządkowuje, uznaje decyzję za podjętą, by z przekonaniem poświęcić się swojej sprawie. Jest to faza „podporządkowania”.

Podobnie jak w wypadku faz poznania w procesie wartościowania możemy odróżnić specyficzne formy orientacji podmiotu w poszczególnych fazach. Na początku jest to orientacja na świat zewnętrzny. Warto podkreślić, że wiara w wartości nie ukierunkowuje podmiotu na same te wartości, lecz na potencjalne obiekty działania. Wiara jest pod tym względem przeciwieństwem refleksyjności rodzącej interesy poznawcze. Druga faza jest właściwie tożsama z fazą uzyskiwania wiedzy nomologicznej

w procesie poznania, obejmując dedukcję, indukcję i rozumienie, choć warto zauważyć, że rola rozumienia znacznie w nim spada, ponieważ w określeniu możliwych skutków działania rozumienie jest znacznie mniej istotne niż wykorzystanie praw przyczynowych. W roli selekcyjnej zastępuje je właściwie wyjściowy akt wiary i droga poznawcza wyznaczona przez kolizje wartości. W fazie trzeciej podmiot orientuje się na uzasadnienie swej decyzji. Wtedy to jest zmuszony uzgodnić swój akt wiary z posiadaną wiedzą. Jest to właśnie moment napięcia między etyką sumienia a etyką odpowiedzialności. Ta pierwsza określa postawę braku gotowości na modyfikację swych aksjomatów, druga zaś postawę (względnej) otwartości na wiedzę. Ostatnia faza charakteryzuje się reorientacją podmiotu na działanie, oznacza ponowny zwrot na zewnątrz po refleksji wywołanej pojawieniem się wyzwań dla wyjściowego systemu wartości.

Proces wartościowania można ogólnie określić jako zamknięty. Końcowe zwrócenie się w stronę świata, podporządkowanie się własnemu wyznaniu wiary nie jest zarazem punktem wyjścia, aktem wiary, który uruchomił cały proces wartościowania, lecz jego dopełnieniem. Ponadto akt wiary jest aktem pewności, który wprawdzie nie pozostaje zapewne nigdy zupełnie niewzruszony, ale konstytuuje człowieka, pragnącego upewnić się w swej postawie, umocnić w sile swych założeń. Wiedza, której wymaga proces wartościowania, jest z kolei wynikiem niekompletnego procesu poznania, obejmuje wszak tylko zastosowanie praw przyczynowych – w tym sensie wartościowanie jest poznawczo „plytkie”. Kreatywność wartościowania, o ile dojdzie do głosu, wynika tylko z pojawienia się w wartościowaniu „fazy poznawczej” i jest narażone na opór sumienia. Wreszcie końcowy akt podporządkowania, jakkolwiek nieunikniony w życiu każdego człowieka i z tego względu pozytywnie oceniany przez Webera (*Hinwendung zur Sache*, np. 1988c: 494; 1988d: 591 a zwłaszcza w słynnym fragmencie o „wymaganiu dnia” 1988d: 612–613; w odniesieniu do polityków 1992: 62), nie pozwala człowiekowi poszukiwać upragnionego dobra, lecz w gruncie rzeczy stanowi rodzaj autoiluzji, obrony własnej egzystencji przez utożsamienie się z założeniami, w których złożyło się swe nadzieje. Końcowe wezwanie wypowiedziane w *Wissenschaft als Beruf* można interpretować co najwyżej jako stanowisko, że napięcie między koniecznością a niemożliwością dobra nie zwalnia z obowiązku działania.

Zasadnicza różnica między oboma opisanymi wyżej procesami dotyczy jednak samego stosunku do wartości, a w konsekwencji do ostatecznych założeń, które człowiek przyjmuje w swoim życiu czy w danym typie działalności, na przykład w sferze zawodowej. Poznanie jest w ujęciu Webera procesem, w którym osoba, wychodząca początkowo z określonych

założeń, rozpoznaje stopniowo ich względność i błędność, aby zacząć zadawać pytanie o ich pochodzenie i sens. Ta różnica kierunku myślenia, a więc między myśleniem „z perspektywy założeń” i „w stronę założeń” pozwala zinterpretować zasadę wolności od sądów wartościujących jako postulat odwracania kierunku myślenia, każdorazowego demaskowania założeń, które najczęściej nieświadomie kierują ludzi w stronę określonych sposobów postępowania i kształtują trwale typy mentalności, w których wiara staje się ostoją własnego istnienia. Weber proponuje nam wyzwolenie się z tej wiary, ale nie w imię własnej korzyści, przemijających ideałów, lecz w imię obiektywnego dobra, którego poszukiwanie jest specyficznym ludzkim sposobem istnienia. Człowiek, który z tej drogi schodzi w imię wartości, uznanych za ostateczne na mocy swej decyzji, naraża się nie tylko na konflikty z innymi, ale też na to, że jego egzystencja stanie się ucieleśnieniem błędnych myśli.

W stosunku do proponowanej tu interpretacji może paść zarzut, że dotyczy ona dwóch wyabstrahowanych procesów, które same są typami idealnymi, a realnie są nieoddzielne i nie przebiegają zgodnie w opisanym porządku. Zarzut ten wydaje mi się w dużej mierze słuszny. Nakreślone typy drogi człowieka są w istocie typami idealnymi mającymi unaocznic dwa przeciwstawne sposoby ustosunkowywania się człowieka do swego świata (w tym sensie dwie odmiany *Einfühlung*). Weberowskie idee można jednak wykorzystać do zarysowania drogi bliższej realnemu ludzkiemu życiu i wskazać momenty, w których wolność od sądów wartościujących odgrywa w niej rolę „poznawczego przekierowania” człowieka.

Głównym wątkiem pierwszego omawianego tu tekstu metodologicznego Webera na temat Roschera i Kniesa była możliwość uzgodnienia deterministycznej wizji świata rządzonego przez prawa z wizją wolnego człowieka kształtującego rzeczywistość kultury. Problem ten doprowadził Webera do rozważań na temat możliwości poznania wartości ostatecznych. Okazało się, że nauki społeczne mogą o wartościach powiedzieć bardzo wiele – mogą je opisywać, porównywać, badać ich konsekwencje i przemiany. Za sprawą wiedzy, której dostarczają, mogą nawet pomóc człowiekowi w dokonaniu wyboru wartości, ale samego wyboru dokonać nie mogą, człowiek musi pozostać samotnym poszukiwaczem dobra. Spróbujmy zatem zrekonstruować na podstawie omawianych tekstów etapy, które człowiek musi pokonać na drodze poszukiwania dobra, korzystając z wartości kulturowych.

Pierwszy etap można scharakteryzować jako utożsamienie dobra z korzyścią własną. Wskazują na to rozważania Webera o związku między wyborem wartości a przynależnością klasową i stanową. Orientacja na bliski krąg społeczny silnie ukierunkowuje ludzkie wysiłki na samozachowanie

siebie i swojej grupy. Toteż wyznacznikiem wyznawanych wartości stają się interesy, a punktem odniesienia staje się „Ja”. „Ja” jest miarą słuszości podejmowanych decyzji, miarą wartości, które samo stanowi. Jak pamiętamy, Weber dostrzega jednak ograniczoność zasady samozachowania, co uwidacznia, nie tylko krytykując funkcjonalizm w artykule na temat Roschera i Kniesa, lecz także w określeniu wartości jako zaleceń, które są nie tylko zrozumiałe, ale też potencjalnie akceptowalne dla innych. Właśnie z tej tendencji do uniwersalizacji wyrasta praktyka tworzenia wartości na drodze syntezy – godzenia idealów różnych grup społecznych i kultur. Weber zdecydowanie przeciwstawia się tej strategii. Synteza nie czyni bowiem wartości ani o włos bardziej uzasadnionymi. Słuszości może im dostarczyć jedynie niezależny sprawdzian rozumu, a nie polityczne porozumienie. Decyzja o poszukiwaniu wartości oznacza specyficznie filozoficzny zwrot w drodze poznawczej człowieka, rozpoznanie swego metafizycznego powołania, które Weber wnikliwie dostrzega w naukach różnych religii światowych. W perspektywie uniwersalno-historycznej można go również interpretować jako zwrot „epoki osiowej” (podobnie Hans Joas, patrz wywiad Kaczmarczyka i Roby 2012: 186).

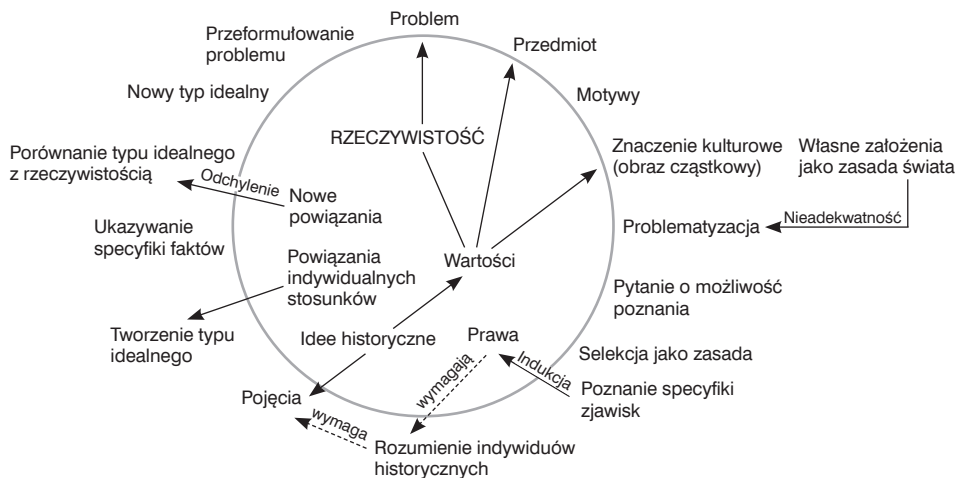
Poszukiwanie dobra w wartościach kulturowych prowadzi wszak początkowo do rozczarowania – do odkrycia własnej niewiedzy o wartościach. Poszukujący musi stanąć twarzą w twarz z własnym aktem wiary, dostrzec nieadekwatność teorii naukowych do kwestii wyboru wartości. To rozczarowanie nie zwalnia jednak człowieka z obowiązku poszukiwania dobra, na nim przecież zasadza się jego istnienie. Tak można, jak sądzę, interpretować dwa pozornie przeciwstawne sobie obowiązki sformułowane przez Webera – „stanięcia po stronie swoich wartości” (*für eigene Werte eintreten*) a zarazem gromadzenia „wiedzy o faktach” (1988b: 155). Stanięcie po stronie swoich wartości oznacza nic innego jak demaskowanie założeń przez badanie ich konsekwencji i kontekstu. **Stanięcie po stronie wartości to ich sprawdzanie.** Ten właśnie obowiązek, wynikający, podkreślmy, z samej natury człowieczeństwa jako bytu, prowadzi do konfrontacji z wartościami Innego, do próby zrozumienia jego wartości i postawienia pytania: co oznaczają one z mojej perspektywy, w mojej specyficznej sytuacji życiowej?

Intersubiektywne badanie i sprawdzanie wartości wymaga wolności od sądów wartościujących – wierności obranej wcześniej drodze myślenia „ku założeniom”. Dzięki tej zasadzie możliwe jest nie tylko poprawne i wiarygodne poznanie, ale też powstanie wspólnoty uczonych, którą łączą potrzeby poznawcze i dążenie do dobra, a nie interesy stanowe. Wolność od sądów wartościujących kształtuje społeczność, która nie jest nękana konfliktami

wynikającymi z prób zyskania łatwego prestiżu przez fałszywych proroków, przekonanych, że posiadli już wiedzę o dobru i pragną uwiarygodnić to w najlepszym razie wynikami swych prac badawczych, a w najgorszym tytułami i stanowiskami naukowymi (1988c: 492–493). Solidarność, która spaja środowisko naukowe dzięki przestrzeganiu zasady wolności od sądów wartościujących, rodzi jednak w pewnym sensie zagrożenie, któremu chce zapobiegać. Uczni podejmujący badania na dany temat, a więc kierujący się określonymi interesami poznawczymi, nie są nigdy w stanie wyzbyć się swych wartości, w całym swym życiu i każdej działalności pozostają odniesieni do wartości, a solidarność ich środowiska zwiększa jeszcze siłę i wpływ tego odniesienia w tej mierze, w jakiej uczni tworzą zamknięte szkoły, wyspecjalizowane instytuty naukowe, wąskie dyscypliny naukowe i popadają w jednostronność wynikającą z przynależności do danego fachu (*Ressortpatriotismus*). Zwiększa się wtedy ryzyko absolutyzacji własnych założeń i ulegania specyficznemu pojętej korzyści własnej, która przecież stanowiła wyjściowy problem drogi poznania wartości. Czyżby nauka była skazana na to, czego najbardziej chce uniknąć?

Wkład Webera do dyskusji nad postawionym wyżej pytaniem polega przede wszystkim na opracowanej przez niego strategii radzenia sobie z „odniesieniem do wartości”. Polega na wykorzystaniu *Wertbeziehung* do poznania wartości. Ów zysk poznawczy możliwy jest wszakże tylko pod warunkiem przestrzegania zasady *Werturteilsfreiheit!* W przeciwnym razie odniesienie do wartości nie mogłoby stać się samo przedmiotem refleksji. Spróbujmy więc prześledzić tu krótko, na podstawie tego, co zostało powiedziane w poprzednich częściach artykułu, w jaki sposób odniesienie do wartości „ujawnia” się przed badaczem i pozwala mu na poznanie wartości (rysunek 1).

Pierwszym przejawem odniesienia do wartości w pracy badawczej jest postawienie problemu, wyodrębnienie elementów rzeczywistości, które się wiążą z jakąś ludzką potrzebą czy ideałem, a następnie spojrzenie na nie z indywidualnej i w końcu specyficznemu ludzkiej perspektywy. Problem istnieje o tyle, o ile istnieje interes poznawczy, który czyni rzeczywistość „naszą”. Konsekwencją postawienia problemu jest wyodrębnienie przedmiotu badawczego, czyli tych aspektów rzeczywistości, które jakoś wiążą się z dostrzeżonym (odczuwanym) problemem. Przedmioty prowadzą uczonego do motywów, jakie ludzie wiążą z interesującymi go aspektami obiektu. Motywy istnieją zaś o tyle i o tyle mogą być przedmiotem systematycznych badań, o ile kryje się za nimi znaczenie kulturowe, wartości, które strukturyzują świat ludzkiego doświadczenia. Konsekwencją rozpoznania znaczenia kulturowego w jego historycznych powiązaniach może być



Rysunek 1. Schemat odniesienia do wartości (*Wertbeziehung*)

dostrzeżenie cząstkowości obrazu, jakim zajmuje się badacz. Jest to także moment, w którym pojawia się zagrożenie absolutyzacji owego wycinka rzeczywistości i uczynienia jego praw zasadami całej rzeczywistości (taki charakter mają marksizm, a także teorie rasowe). Stosunkowo łatwo można jednak zorientować się, że taka absolutyzacja jest błędna, wskazuje na to bowiem empiryczna nieadekwatność teorii zbudowanych na jednostronnych czy zbyt wąskich założeniach (ponownie przykładem – marksizm). Prawidłowe postępowanie badacza, który dostrzega cząstkowość swego obrazu świata, jest problematyzacja tego obrazu i poszukiwanie nowych elementów poza dotychczas badanym obszarem. Ponieważ jednak taka praca nigdy nie będzie miała końca, teoria nauki musi odpowiedzieć w tym właśnie miejscu na pytanie: Jak możliwe jest poznanie? Dotychczas przebyta droga wskazuje jednoznacznie na to, że jest ono możliwe jedynie dzięki selekcji, selekcja jest wręcz zasadą poznania. Co jest jednak kryterium samej selekcji? Aby się tego dowiedzieć, trzeba przyjrzeć się jej przebiegowi. Rozpoczyna się od poznania rzeczywistości w postaci wyjątkowości (*Eigenart*) jej elementów. Można je zrozumieć (jako elementy rzeczywistości specyficznie ludzkiej) jedynie pod warunkiem znajomości ich przyczyn i skutków. Tego dostarcza procedura indukcji prowadząca do formułowania praw nauki. Rozumienie okazuje się jednak wymagać czegoś jeszcze, czegoś, co sprawia, że nie pozostaje tylko idiosynkratycznym „wczuciem się” – wymaga pojęć. Nie wywodzą się one z praw, które mają charakter czysto formalny. Uczni czerpią pojęcia z samej rzeczywistości – z idei historycznych, które obrastają we własne sieci znaczeń i powiązań. Ponieważ owe idee odnoszą się do wartości, to także odniesienie jest też udziałem pojęć naukowych.

Rozpoznanie tego odniesienia (właściwego odniesienia do wartości, które nazwaliśmy *Wertbeziehung*²) stanowi inspirację do tworzenia typów idealnych, przez które uczone dystansuje się wobec własnego odniesienia do wartości. Zarazem dokonuje też świadomej selekcji pojedynczych stosunków, których syntezą jest typ idealny. Pojęcie typu idealnego jest u Webera nie tylko propozycją metodologiczną, lecz również obrazem świadomego odtwarzania przez uczonego typu procesu, który zachodził w nim od początku jego ludzkiego istnienia – odnoszenia wartości do świata. Różnica między procesem nieświadomym a świadomym polega tu na tym, że dzięki świadomości „Ja” ustępuje z pozycji centrum rzeczywistości – podmiotu, który tworzy wartości i je stosuje. Rzeczywistość niechybnie wykazuje odchylenia od typu idealnego, co pozwala na formułowanie nowych typów idealnych i stawianie nowych problemów naukowych. W ten właśnie sposób „odkrywanie” (przede wszystkim u samego siebie) odniesienia do wartości pozwala na poznanie wartości także w sensie przemiany własnego systemu wartości, wbrew wcześniejszej obiekcji, iż poznanie w dziedzinie nauk o kulturze w ogóle nie jest możliwe, a więc też nie może pomóc człowiekowi poszukującemu dobra.

Powyższa konstatacja mogłaby właściwie stanowić zakończenie niniejszego tekstu, ponieważ zamyka interpretację Weberowskiej zasady *Werturteilsfreiheit*. Warto jednak wspomnieć na koniec, że zasada ta zyskała sobie sławę przede wszystkim jako podstawa kodeksu etycznego świata uczonych, rodzaj praktycznej bariery chroniącej świat akademicki przed wpływami polityki, religii i innych oddziaływań obcych systematycznej pracy naukowej kierującej się dążeniem do prawdy. W tym sensie zasada ta może łatwo ulec sama „uprzedmiotowieniu” jako zasada relacji między społecznym systemem nauki a innymi systemami społecznymi. Ta Luhmannowska interpretacja (2012: 100), jakkolwiek może być owocna dla samej teorii systemów, nie jest jednak w żaden sposób związana z Weberowską *Werturteilsfreiheit*, nie dotyczy bowiem człowieka stojącego przed problemem wyboru wartości. Luhmann podejmuje wątek selekcji poznawczej i podobnie jak Weber pyta o jej zasadę, w miejsce wartości wprowadza jednak systemy, które z kolei same stają się u niego zasadą rzeczywistości. Za sprawą tego uprzedmiotowienia to właśnie do Luhmanna raczej niż do Webera stosuje się wspomniana wcześniej krytyka ze strony Theodora Adorno. Weberowska zasada niewątpliwie może być odnoszona do organizacji uniwersytetów i może być wspierana argumentami dotyczącymi jakości współpracy naukowej (takich argumentów dostarcza sam Weber), ale nie muszą to być argumenty jedyne i wcale nie zawsze muszą znaleźć zastosowania (1988c: 491). Weber nie formułuje swej zasady kategorycznie, lecz pisze, że jej przestrzeganie na uniwersytetach

powinno zależeć od zadań, jakie uniwersytet stawia sobie w swym statucie (tamże). **Jeśli** jednak jednym z tych zadań jest pomoc studentom w ich dążeniach poznawczych, to z Weberowskiej zasady wynikają dla uczelni dwie podstawowe maksymy. Po pierwsze, jest to postulat wyrabiania w studentach umiejętności dystansowania się wobec własnych założeń poznawczych (nauczanie krytycyzmu wobec samego siebie), po drugie zaś, przyuczania ich do podporządkowywania się swemu zadaniu poznawczemu. Podporządkowanie oznacza „stawianie własnej osoby za pracą rzeczową” i powstrzymywanie własnych uprzedzeń w interpretowaniu i wyjaśnianiu naukowym (1988c: 493). Niekiedy wymaga to „płynięcia pod prąd” (1988c: 540), Weber domaga się więc od uniwersytetu kształtowania w studentach nade wszystko silnych osobowości, odpornych na wpływy fałszywych proroków i zdolnych samodzielnie kierować swym poznaniem oraz oceniać jego postępy. Sądzę, że umiejętność ta jest dziś szczególnie potrzebna, uczeni zdają się bowiem tracić zdolność oceny własnej działalności, a nawet świadomość jej sensu. Jest to widoczne w powszechnej wierze w oceny „zewnętrzne”, „zobiektywizowane”, w „mierzalne” kryteria osiągnięć. Brak orientacji co do miejsca, w jakim się znajdujemy na indywidualnej i zbiorowej drodze poznania, powoduje biurokratyzację i komercjalizację nauki a nawet jej inkorporację do instytucji, których cele są wyraźne, miara skuteczności jasna, a wartości niekwestionowane. Wbrew temu, co sugeruje Gouldner (1984: 42), Weber nie jest obrońcą nauki „bezdusznych techników” czy przygotowywania studentów do tego, by byli „używani” przez innych (tamże), lecz wręcz przeciwnie – pragnie powrotu do uniwersytetu kształtującego silną osobowość, poszukującego wiedzy płynącej z samego pragnienia bycia człowiekiem i świadomości swego powołania. Artykuł Gouldnera, który nie odnosi się do żadnego tekstu Webera, stanowi właściwie całkowite odwrócenie sensu nauk niemieckiego socjologa. Z naszych rozważań wynika bowiem także, iż wbrew temu, co pisze Gouldner (1984: 41), Weber nie uważał za autentyczne tych tylko wartości, którym przysługuje „intuicyjna pewność”, ani tym bardziej nie opowiadał się za wiarą w rzekomej walce wiary z rozumem. Być może do podobnych interpretacji zawiodła Gouldnera ta sama socjologia wiedzy, która kazala mu widzieć w Platonie władczego inżyniera społecznego „teatru”, którego aktorzy mieli być marionetkami w rękach rozczarowanego filozofa, a nie samodzielnie dążyć do zrozumienia sensu swego istnienia (Gouldner 1965: 382–383).

Odpowiedź na pytanie o sens nauki możliwa jest tylko pod warunkiem, że znamy sens życia jako takiego; że potrafimy rozstrzygnąć spory między różnymi porządkami wartości, które próbują zyskać nad nami władzę.

Ta walka jest nadal widoczna na każdym kroku i nie jesteśmy w stanie uchylić się od naszego indywidualnego problemu egzystencjalnego, nawet jeśli zbagatelizujemy tę walkę, czy zdamy się na tradycyjne odpowiedzi. W świecie wymagającym szybkich decyzji takie strategie wydają się coraz mniej obiecujące. Odpowiedzią na problem, przed którym stoi każdy z nas i który Weber ma odwagę wyartykułować w całym jego nowoczesnym dramatyzmie, może być tylko zdystansowanie się wobec własnych założeń, sprawienie, by życie nie „polegało na sobie samym” (1988d: 608) i by własne „Ja” nie stanowiło ostatecznej miary wartości. Drogę do samoświadomego poznania otworzyć dziś może uniwersytet, który właśnie dzięki zasadzie wolności od sądów wartościujących sprawi, że „z życia publicznego nie znikną ostateczne i najbardziej wysublimowane wartości” (1988d: 612).

Bibliografia:

- /// Abell P. 1975. *Modele w socjologii*, tłum. M. Tabin, PWN, Warszawa.
- /// Adorno T. 2003. *Einleitung in die Soziologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- /// Alexander J. 1995. *General Theory in the Postpositivist Mode: The 'Epistemological Dilemma' and the Search for Present Reason*, [w:] *Fin de Siècle Social Theory*, J. Alexander, Verso, London, s. 90–127.
- /// Boudon R. 2001. *The Origin of Values. Sociology and Philosophy of Beliefs*, Transaction, London.
- /// Caplovitz D. 1967. *The Poor Pay More*, Collier-Macmillan, London.
- /// Gouldner A. 1965. *Enter Plato. Classical Greece and the Origins of Social Theory*, Basic Books, New York.
- /// Gouldner A. 1984. *Anty-Minotaur czyli mit socjologii wolnej od wartości*, tłum. E. Morawska, [w:] *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, t. I, red. E. Mokrzycki, PIW, Warszawa, s. 13–43.
- /// Habermas J. 1968. *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- /// Joas H. 2009. *Powstawanie wartości*, tłum. M. Kaczmarczyk, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- /// Kaczmarczyk M., Roby E. 2012. *Intersubiektywność, uniwersalizm i dialog* (wywiad z Hansem Joasem), „Studia Socjologiczne” 2012, nr 1, s. 183–196.
- /// Kaczmarczyk M. 2010. *Niepostuszeństwo obywatelskie a pojęcie prawa*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

- /// Käßler D. 1997. *Soziologie als Berufung. Bausteine einer selbstbewußten Soziologie*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- /// Luhmann N. 2012. *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, tłum. M. Kaczmarczyk, NOMOS, Kraków.
- /// Łuczewski M. 2011. *Socjologia aniola. Z Michaelem Burowym rozmawia Michał Łuczewski*, „Stan Rzeczy” 2011, nr 1, s. 209–213.
- /// Mackie J.L. 1965. *Causes and conditions*, „American Philosophical Quarterly” 1965, t. 24, s. 245–264.
- /// Marrou H-I. 2011. *O poznaniu historycznym*, tłum. H. Łaszkiewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- /// Parsons T. 1968. *The Structure of Social Action*, t. I i II, Free Press, New York.
- /// Schluchter W. 1979. *Die Entwicklung des okzidentalens Rationalismus*, J.C.B. Mohr, Tübingen.
- /// Schluchter W. 1991. *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, t. I, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- /// Simmel G. 1989. *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, [w:] tenże, *Aufsätze 1887–1890. Über sociale Arbeitsteilung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, s. 297–421.
- /// Sztompka P. 1975. *O problemie wartościowania w naukach społecznych*, „Studia Socjologiczne” 1975, nr 3, s. 93–129.
- /// Topolski J. 1984. *Metodologia historii*, wyd. 3, PWN, Warszawa.
- /// Weber M. 1958. *Gesammelte politische Schriften*, wyd. 2, J.C.B. Mohr, Tübingen.
- /// Weber M. 1988a. *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*, [w:] tenże, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr, Tübingen, s. 1–145.
- /// Weber M. 1988b. *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, [w:] tenże, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr, Tübingen, s. 146–214.
- /// Weber M. 1988c. *Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, [w:] tenże, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr, Tübingen, s. 489–540.

/// Weber M. 1988d. *Wissenschaft als Beruf*, [w:] tenże, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr, Tübingen, s. 582–613.

/// Weber M. 1992. *Politik als Beruf*, Philipp Reclam, Stuttgart.

/// Abstrakt

Sformułowany przez Maxa Webera, słynny postulat wolności od sądów wartościujących jest do dziś ważnym wyzwaniem dla socjologii, która zarazem pragnie zachować epistemiczną obiektywność oraz nie tracić swego krytycznego ostrza pozwalającego jej odgrywać inspirującą i mediującą rolę w debacie publicznej. W prezentowanym tekście autor proponuje interpretację tekstów Webera poświęconych temu problemowi i opowiada się za interpretacją, zgodnie z którą koncepcji *Werturteilsfreiheit* oraz *Wertbeziehung* nie należy traktować odrębnie czy też jako sprzecznych ze sobą, lecz raczej postrzegać postulat wolności od sądów wartościujących jako wynikający z idei odniesienia do wartości. Wedle propozycji autora Weber przedstawia w swych tekstach obraz ludzkiej drogi poznania, która stanowi odpowiedź na dylematy perspektyw wartościujących.

Słowa kluczowe:

wartości, wolność od wartości, Max Weber, *Wertfreiheit*, *Werturteilsfreiheit*, *Wertbeziehung*, socjologia krytyczna, socjologia wiedzy

/// Abstract

Max Webers' idea of value neutrality has been an important challenge for sociology. As a science of practical aspirations sociology has aimed to maintain a balance between epistemic objectivity and social criticism. The latter was hoped to provide public debate with inspiration and mediating social discourse. The author of the paper is advocating for an interpretation of Webers' relevant texts that would deny the apparent contradiction between the concepts of *Wertfreiheit* and *Wertbeziehung*, and view them as logically interrelated. He suggests that the idea of value neutrality, as formulated by Weber, follows from his concept of value reference. As claimed in the paper, in his texts Weber outlined a picture of the human way of cognition that may be interpreted as a response to the dilemmas of value-oriented points of view.

Keywords:

values, value neutrality, Max Weber, *Wertfreiheit*, *Werturteilsfreiheit*, *Wertbeziehung*, critical sociology, sociology of knowledge

PRÓBY ROZMOWY

MIĘDZY PRODUKCJĄ NAUKOWĄ A KRYTYKĄ SPOŁECZNĄ CZYLI JAK DZIŚ UPRAWIAĆ NAUKI SPOŁECZNE¹. ROZMOWA Z ELIZABETH DUNN²

Aleksandra Leyk

Aleksandra Leyk: *Na czym polega według Ciebie uprawianie nauk społecznych?*

Elizabeth Dunn: Przede wszystkim jest zasadnicza różnica między tym, jak jest, a jak być powinno. Innymi słowy, między tym, jak nauki społeczne zostały utowarowione i wprzęgnięte w mechanizmy ekonomiczne, a tym, jak powinny być uprawiane. Patrząc z perspektywy amerykańskiej – niegdyś uniwersytet zapewniał nam bezpieczne miejsce poza systemem kapitalistycznym, z którego to miejsca mogliśmy rozwijać krytykę kapitalizmu i zastanawiać się nad alternatywnymi sposobami życia. Pojawił się jednak opór wobec tej akademickiej kontestacji. Najpierw opór polityczny w formule wojny kulturowej, kiedy to konserwatyści krytykowali intelektualistów, a szczególnie naukowców i badaczy społecznych, jako liberalów (w amerykańskim znaczeniu tego słowa) i jako relikty marksizmu. Ale konserwatyści, zwłaszcza w Wielkiej Brytanii i USA, najwyraźniej szybko sobie uświadomili,

¹ Wywiad przeprowadzony 31 stycznia 2013 w Ratyźbonie przy okazji warsztatu naukowego „Studying Labor in and after State Socialism” zorganizowanego przez Instytut Historii Europy Wschodniej Uniwersytetu Wiedeńskiego oraz Instytut Studiów Wschodnio- i Środkowoeuropejskich w Ratyźbonie.

² Elizabeth Dunn, profesor antropologii na University of Colorado w Boulder, autorka książki *Prymatyzując Polskę* (Cornell University Press 2004, Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2008), opisującej transformację z perspektywy pracowników fabryki Alima Gerber w Rzeszowie, w której badaczka spędziła prawie dwa lata. W ostatnich latach zajmowała się między innymi politykami żywieniowymi. Badania na ten temat miała prowadzić w Gruzji w ramach grantu Fundacji Fulbrighta, ale wybuch wojny w Osetii Południowej w 2008 zmienił jej plany. Elizabeth Dunn, spędzając wiele czasu w obozie dla uchodźców, zaczęła eksplorować związki między pomocą humanitarną, samoorganizacją uchodźców i odbudową państwa po wojnie (zob. Dunn Elizabeth, *The Chaos of Humanitarian Aid: Adbocracy in the Republic of Georgia*, „Humanity”, 2012, nr 1).

że przeciwstawianie akademickiemu dyskursowi lewicowemu dyskursu prawicowego nie jest najlepszą drogą do sukcesu. Wtedy sięgnęli po inną strategię, która polegała po prostu na zabranii nam pieniędzy. Wycofano fundusze i wprowadzono rodzaj biznesowej logiki na uniwersytecie. Mimo że wielu z nas to się nie podobało, to zrobiliśmy za mało, żeby się tym zmianom przeciwstawić. Tymczasem nasze możliwości do działania jako autorefleksyjnych krytyków systemu kapitalistycznego zostały ograniczone.

AL: *Na czym polega ta biznesowa logika w praktyce?*

ED: Chociażby na tym, że obecnie rektorami uniwersytetów często zostają osoby niebędące naukowcami, niemające tytułów akademickich. Są zatrudniane na tym stanowisku tylko dlatego, że są ludźmi biznesu. I ci biznesowi rektorzy komunikują nam, że powinniśmy działać (głównie uczyć studentów) bardziej wydajnie i zapewniać większe zyski. To powoduje ogromne zmiany, na przykład w pracy ze studentami. Liczba studentów, którymi się zajmuję, zwiększyła się ze 100 do 485 osób! W związku z tym mam też dziesięciu asystentów i dodatkowego, którego zadaniem jest zarządzanie pozostałymi. W efekcie w ramach prowadzonych przeze mnie zajęć panuje hierarchia niczym w przedsiębiorstwie przemysłowym. A teraz grupy będą jeszcze większe w wyniku pojawienia się masowych otwartych kursów internetowych.

Logika wydajności powoduje, że my już nie kształcimy studentów. My ich certyfikujemy. Wartość komercyjna kształcenia nie leży w wiedzy i umiejętnościach zdobytych przez studentów, ale w nadanych tytułach. Kierując się tą biznesową logiką, można by zapytać, czemu nie zagwarantować certyfikacji po najniższych możliwych kosztach, nawet jeśli oznaczałoby to, że studenci nauczą się mniej lub wręcz niczego się nie nauczą?

AL: *Odejdźcie od kształcenia studentów na rzecz masowego certyfikowania. Co jeszcze?*

ED: Logika biznesowa przejawia się oczywiście w zasadach finansowania uczelni. Fundusze publiczne przestały stanowić źródło utrzymania uniwersytetów, a niektóre z amerykańskich uczelni nie otrzymują ich wcale. Udział dotacji stanowych nie przekracza czterech procent budżetu Uniwersytetu Kolorado. Niezmiernie ważnym źródłem finansowania stają się granty. System przekształca zespoły naukowe w jednostki wytwarzające zyski [*profit centres*]. Pracownicy na moim wydziale regularnie pozyskują środki w wysokości kilkuset tysięcy, a nawet milionów dolarów rocznie w grantach. Uniwersytet potraça sobie ponad pięćdziesiąt procent tych kwot. To się staje główną pozycją jego przychodów.

AL: *Jak ta logika rzutuje na pracę i pozycję naukowców?*

ED: Jako osoby, których praca polega na wytwarzaniu zysku, naukowcy i badacze społeczni nie mają już przestrzeni, w której mogliby funkcjonować jako myślący krytycy szerszego systemu. Szybko stają się zakontraktowanymi dostawcami danych dla wielkich agencji rządowych albo wchłania ich biznes. W Stanach jest normalne, że szkoły biznesu, rolnictwa i przemysłu działają jako przybudówki przemysłu. Na jednym z naszych uniwersytetów rolniczych niektórzy pracownicy wydziału technologii mięsa regularnie używają słowa „my” w odniesieniu do przemysłu produkcji wółowiny. Postrzegają siebie jako jego część, są świadomi, że są jego częścią. Nie identyfikują się z uniwersytetem czy systemem szkolnictwa wyższego. Jesteśmy zatem albo przybudówkami przemysłu, albo rządu.

Tracimy coś naprawdę ważnego, kiedy naukowiec zajmujący się życiem społecznym przestaje być jego krytykiem. Kończą się czasy, jakie były jeszcze moim udziałem, kiedy można było spędzić dwa lata w fabryce w jakimś odległym kraju, a potem napisać książkę, w której krytykuje się naprawdę silną grupę ludzi. To jest przerażające! W jaki sposób akademicy – pozbawieni możliwości protestu w języku naukowym – mają dostarczyć intelektualną infrastrukturę dla ruchów takich jak Occupy³, które na razie nie mają swoich intelektualistów, wywodzących się z wewnątrz tych ruchów? Jeśli nie możemy krytykować logiki rynku z bezpiecznej akademickiej pozycji, to z jakiej innej pozycji możemy to robić?

AL: *Podobne procesy mają miejsce w Europie, między innymi w wyniku wdrażania procesu bolońskiego w Unii Europejskiej, ale także w związku z szerszym trendem komercjalizacji sfery publicznej.*

ED: Europejski system oceny badań doprowadził do tego, że praca na uniwersytecie jest jak praca w fabryce. Liczy się tylko sklecanie artykułów, bez znaczenia czy są mądre, czy głupie, genialne i innowacyjne, czy też nadają się tylko do śmieci i trafiają do pisma, którego i tak nikt nie czyta. Liczy się tylko ich liczba. Europejska akademia zmierza w kierunku masowej produkcji, z jaką mamy do czynienia w Stanach Zjednoczonych. A my – akademicy – nie przeciwstawiliśmy się temu w sposób wystarczający.

³ The Occupy Movement – międzynarodowy ruch protestu czy też wspólna identyfikacja, do której odwoływały się różne, także spontanicznie powstające ruchy na fali kryzysu finansowego i bankowego oraz pogarszającej się sytuacji gospodarczej. Nazwa wzięła się od hasła „Occupy Wall Street”, pod którym zorganizowano strajki w parku Zuccotti w Nowym Jorku 17 września 2011. Jako inspirację ruchu wskazuje się protesty w Hiszpanii i Portugalii oraz arabską wiosnę. Trudno przypisać zarówno ruchowi, jak i samym protestom, jeden cel, stałym jednak motywem jest sprzeciw wobec nierówności społecznych i słabości demokracji, za którą winiono między innymi nadmierną władzę korporacji i globalnego systemu finansowego.

AL: Z tego, co mówisz, wynika, że komercjalizacja systemu uniwersyteckiego w Stanach zaszła znacznie dalej niż w Europie. Twierdzisz, że amerykański świat naukowy reagował na zachodzące zmiany za słabo albo za późno. Czy z tej perspektywy masz jakieś wskazówki, rady dla nas, Europejczyków, szczególnie młodych naukowców? Co robić, aby nie stracić możliwości uprawiania krytyki społecznej?

ED: Mam rady, a w szczególności jedną – piszcie przystępnym językiem. W amerykańskiej społeczności akademickiej, zwłaszcza w socjologii i antropologii, zwykło się wysoko cenić skomplikowany i niezrozumiały język. Im ktoś wymyślniej potrafi mówić, im trudniej go zrozumieć, im bardziej skomplikowanego słownictwa używa, tym za mądrzejszego go mają. Byłam kiedyś na rozmowie rekrutacyjnej w jednym z uniwersytetów z Ligi Bluszczonej (gdzie zresztą nie dostałam pracy), podczas której powiedziano mi, że jestem „nadmiernie przystępna” [*overly accessible*]. Czyli jak rozumiem, zbyt wielu ludzi było w stanie przeczytać i zrozumieć, co piszę. Tak się składa, że zarzut ten pojawił się w kontekście książki *Prywatyzując Polskę*. Odpowiedziałam więc, że chciałam się włączyć w dyskusję zdominowaną przez politologów i ekonomistów i że starałam się to zrobić w taki sposób, aby książka dotarła do jak najszerszego grona ludzi. Gdybym używała wyłącznie żargonu antropologicznego, mało kto mógłby ją przeczytać, a z pewnością nie zrobiliby tego ani politologowie, ani ekonomiści, a na tym mi zależało. Napisałam tę książkę w taki właśnie sposób celowo, i gdybym miała ją napisać jeszcze raz, zrobiłabym tak samo.

W pisaniu chodzi przecież o komunikatywność. A nie o to, żeby podbudować swoje ego, pokazując, jak się jest mądrym. Co ciekawe, im więcej amerykańskich akademików wycofuje się z roli aktywnych publicznie intelektualistów [*public intellectual*], tym więcej chętnych do przejścia tej funkcji spoza świata akademickiego. I okazuje się, że najciekawsze debaty publiczne prowadzone są nie przez akademików, ale przez twórców dłuższych form dziennikarskich, przez autorów literatury faktu czy książek o ideach, pisanych z myślą o szerokiej publiczności. Przecież ci ludzie wykonują naszą pracę!

A wracając do rad i wskazówek, uważam, że najważniejszą rzeczą, jaką możecie robić od zaraz, to stawiać opór temu pędowi do bycia nadmiernie niezrozumiałym i pisać prosto, nie prostacko, ale w sposób tak jasny, przejrzysty i bezpośredni, jak tylko się da. A co więcej, starajcie się pisać ładnie, bo literacka atrakcyjność tekstu zbliża ludzi do idei, które chcecie przekazać. I wszyscy powinniśmy zacząć cenić, komplementować i oceniać akademików za to, jak dobrze piszą. I za to, jak nie nudzą. Będąc niezrozumiałymi i nudnymi, zamykamy się w czterech ścianach i mówimy

tylko do siebie nawzajem. Niech mi ktoś wyjaśni, jaki jest sens rozmawiania z kolegami i koleżankami, którzy się z nami zgadzają? Ja chcę rozmawiać z ludźmi, którzy się ze mną kompletnie nie zgadzają. Albo też z ludźmi, którym mogę pomóc wyrazić i opisać ich problemy, pragnienia, marzenia w taki sposób, w jaki im trudno to zrobić.

Zatem to jest moja rada dla młodych naukowców – piszcie dobrze.

AL: *To trudne w obliczu kryteriów, wedle których oceniana jest nasza praca.*

ED: Systemy oceny pracy uniwersyteckiej oparły się w tak znaczącym stopniu na wskaźnikach ilościowych, że dziś wystarczy zachowywać formę i nie zważać na treść. To dotyczy przede wszystkim artykułów naukowych. Na moim wydziale ludzie interesują się nie tym, co publikujesz, ale czy wystarczająco dużo.

Ale nie jest zupełnie beznadziejnie. Chociaż jest presja na dostosowanie się, to akademia nadal ma pewną specyficzną cechę, a mianowicie bardzo często nagradza ludzi, którzy są radykalnie nowatorscy, którzy dostarczają nowych paradygmatów dla pola naukowego. I z tego możemy korzystać. Sądzę, że lepiej się dramatycznie mylić, ale w sposób prowokacyjny i ciekawy, niż mieć świętą rację, ale być potwornie nudnym. Nudząc, nie da się nic osiągnąć.

AL: *W toku naszej rozmowy pojawiło się wiele wątków, które składają się na obraz ideału naukowca i badacza społecznego. To człowiek krytyczny wobec panującego ładu społecznego. Jest przystępny dla ludzi. Angażuje się w wymianę myśli i ważne debaty. Wyraża problemy ludzi, których głos pozostaje niewyartykułowany. I robi to wszystko w sposób komunikatywny i ciekawy. Trochę dużo. Co jest według Ciebie najważniejsze, co definiuje Twój ideał?*

ED: Najważniejsze to przyglądać się światu z boku i umieć znajdować nowe perspektywy spoza dominujących ścieżek myślenia. Zajmować się naukami społecznymi znaczy rozumieć rzeczywistość społeczną i rzucać światło na te jej aspekty, które nie są widoczne, zwłaszcza w społeczeństwie podzielonym klasowo i rasowo. Częścią naszej pracy jest wychodzenie do ludzi innych niż my i odkrywanie ich życia, wnoszenie ich perspektywy – tak jak i naszej – do oglądu systemu i do szerszej nad nim dyskusji. Na tym polega nasz mandat jako naukowców.

AL: *A czy to nie jest dopiero pierwszy krok? Czy ten mandat nie uprawnia nas, a wręcz nie zobowiązuje do podejmowania dalszych działań, począwszy od wchodzenia w dialog z szeroką publicznością, podnoszenia krytycznej świadomości ludzi, aż po wychodzenie razem z nimi na ulice?*

ED: Człowiek nauki może nawet stać się częścią rewolucji. Tak jak David Graeber⁴, który zaangażował się w ruch Occupy. Ale są też cichsze rewolucje i mniej widoczne zmiany, w które możemy się angażować. Możemy interweniować w sposoby zarządzania pracownikami, w polityki publiczne dotyczące bezrobocia, w sposoby myślenia o podziale pracy i o tym, jak państwowa i korporacyjna polityka powinny wspierać ludzi w ich codziennym życiu. To są istotniejsze interwencje niż obecność na barykadach. Zwłaszcza że chodzenie na barykady rzadko kiedy wywołuje długotrwałe zmiany. Jest wiele obszarów, w które możemy interweniować, wnosząc krytyczny ogląd, i to niekoniecznie z myślą o szerokim odbiorze, ale raczej skupiając się na wybranych, określonych obszarach.

AL: *To znaczy interweniować w polityki publiczne?*

ED: Tak, to także ważne, ale mam również na myśli szeroko rozumianą kulturę. Na przykład przez działania na rzecz przewartościowania pracy, aby umiejętności i wiedza ludzi pracujących, szczególnie z klas niższych, były postrzegane jako wartościowe i ważne.

Natomiast trzeba bardzo uważnie wybierać ten obszar, w który chcemy wkraczać. Łatwo dać się kupić przemysłowi albo skusić na pochlebstwa, jakie czekają doradców ludzi u władzy. Sama nieraz doświadczyłam takich pochlebstw. Tym bardziej jestem przekonana, jak ważne jest, aby powiedzieć sobie, jakie są twoje wartości, wobec czego i kogo czujesz się zobowiązany, i te zobowiązania realizować. Ja zawsze staram się stawać po stronie zwykłego człowieka. To jest moje moralne stanowisko.

AL: *A jak myśłą praca badawcza człowieka, który kierując się świadomie swoimi wartościami, wkracza w pewne obszary życia społecznego z dążeniem do ich zmiany?*

ED: Po pierwsze, jestem w pełni wierna metodzie badań terenowych. Nie mogę przestać się dziwić ogromnej liczbie akademików, którzy dużo teoretyzują na temat tego, jak ludzie działają, ale nigdy ich o to nie zapytają. Zwracał na to uwagę Sydney Mintz⁵, który pozostaje jedną z najważniejszych postaci intelektualnych w moim życiu. W jednym ze swoich artykułów

⁴ David Graeber – amerykański antropolog, profesor London School of Economics, aktywista zaangażowany w ruchy anarchistyczne i antykapitalistyczne, przypisuje się mu autorstwo motta ruchu Occupy Wall Street – „we are the 99%”. Motto nawiązuje do problemu nierównej dystrybucji dobrobytu i kontroli większości majątku przez 1% społeczeństwa.

⁵ Urodzony w 1922 amerykański profesor. Uczeń Ruth Benedict i Juliana Stewarda. Antropolog zainteresowany perspektywą historyczną i ekonomią polityczną, wieloletni badacz Karaibów i Ameryki Południowej. W wyniku zajęcia się tematyką relacji władzy w kolonializmie przez pryzmat dóbr konsumpcyjnych (przede wszystkim cukru) stał się jednym z pionierów antropologii jedzenia, z którą jest obecnie najsilniej kojarzony.

podał przykład prowadzonego w duchu studiów kulturowych badania McDonalda, którego autorzy analizowali budowę chłodni, dyskurs menu, i tak dalej, a nie porozmawiali z ludźmi, którzy tam jedli! Bo to jest to, co naprawdę ma znaczenie. Idea, że świat społeczny to tekst, który można czytać, siedząc w swoim gabinecie przy biurku, to kompletny nonsens. Trzeba wyjść do ludzi i rozmawiać z nimi o tym, jak działają, i obserwować ich, kiedy działają. Trzeba obserwować ich w procesie rozwiązywania życiowych problemów, bo właśnie w tych momentach zmagania się z problemami, konfliktami można dostrzec różnorodne sposoby negocjowania, dokonywania społecznych transakcji, z których wyłania się zmiana społeczna.

AL: *Trudno zaprzeczyć, ale nie zawsze chcemy badać zmianę społeczną...*

ED: Sądzę, że badania terenowe są przydatne nawet w badaniach ilościowych. Nie jestem fanką metody sondażowej, bo myślę, że nawet statystycznie ważna odpowiedź na pytanie, które jest głupie, to wciąż tylko głupia odpowiedź. Problemem w metodologii sondażowej bywa to, że pytania nie są dostosowane do ludzi, którym się je zadaje. Piękno metody jakościowej kryje się między innymi w tym, że pozwala ona wygenerować pytania, które będą dla ludzi relewantne. Dlatego też taka właśnie praca powinna poprzedzać przygotowanie kwestionariuszy. Oczywiście, można prowadzić sondaże, aby sprawdzić powszechność czegoś, ale to także powinno następować po opracowaniu właściwych pytań w wyniku pracy terenowej. Zadawanie ludziom pytań wygenerowanych z teoretycznej literatury, pytań, które nie mają z ich perspektywy sensu, to marnotrawienie czasu wszystkich stron. To jest moje epistemologiczne stanowisko.

Problemem jest także to, czy dane, jakimi dysponujemy, pozwalają nam rozumieć zjawiska systemowo. Żyjemy w czasach *big data*, w których wszystko, co policzalne, jest postrzegane jako bardziej wartościowe niż to, co niekwantyfikowalne. Zachłyśnięcie się możliwościami *big data* może poprowadzić nas w ślepą uliczkę. Po pierwsze, trudno zweryfikować, czy podejmując jakiś temat, skierowaliśmy uwagę we właściwym kierunku. Po drugie, nie pozwalają one należycie wyjaśnić, w jaki sposób różne systemy społeczne wchodzą ze sobą w interakcję. Innymi słowy, *big data* bardzo rzadko prowadzą do systemowego rozumienia, do rozumienia interakcji między systemami, a przecież w wyniku takich interakcji, rodzi się zmiana społeczna.

AL: *Jaka jest Twoja metodologiczna dewiza?*

ED: Swoim studentom mówię, że moja metoda badawcza jest następująca: udaję się w nieznanne miejsce, spotykam obcych ludzi, jem ich jedzenie, piję ich trunki, zadaję im natrętne pytania i zapisuję ich odpowiedzi. Mówię

to pół żartem, pół serio, ale pół serio to ta większa połówka. To całkiem dobry sposób, żeby zacząć.

AL: *Mówiłaś o zwykłych ludziach. Czy jest dla Ciebie ważne, że mówisz w ich imieniu, dajesz im głos? Czy to jest dla Ciebie moralne zobowiązanie?*

ED: Nie lubię mówić, że mówię w czyimś imieniu, że daję komuś głos. Pamiętam, jak we wczesnych latach 90. pojawił się ten język i pamiętam swoją refleksję. Pracowałam wtedy z uczestnikami ruchu polskiej Solidarności, ruchu, który doprowadził do upadku komunizmu. Ci ludzie nie potrzebowali, żeby ktokolwiek za nich się wypowiadał. Oni naprawdę potrafili mówić swoim głosem. Ja nie chcę mówić za innych i nie chcę twierdzić, że to robię. Ludzie się różnią, mają różny stosunek do spraw, nawet w obrębie własnej grupy. Moja interpretacja tego, co się dzieje, zawsze pozostanie moją interpretacją. Czasami ludzie się ze mną zgadzają, a kiedy indziej nie. Według niektórych pracowników Alimy Gerber mówiłam świętą prawdę, podczas gdy dla innych byłam wierutnym kłamcą. To zależało od tego, w jakim stopniu ich myślenie wpisywało się w moje interpretacje. Dlatego też nie mogę powiedzieć, że mówię za innych. Mówię o innych, ale w swoim imieniu.

Natomiast ważne jest dla mnie, aby mówić o innych z szacunkiem i w taki sposób, który nie odbiera im godności. To oznacza, że niezależnie od pozycji społecznej człowieka zawsze należy zakładać, że ma on podmiotowość i zdolność do podejmowania decyzji, do radzenia sobie z problemami we własnym życiu i to w kreatywny sposób. Pracowałam z ofiarami czystek etnicznych, pracowałam z robotnikami. Nigdy nie spotkałam człowieka, który nie miałby zdolności do refleksji nad własnym życiem i do wybierania strategii nawet w najgorszych okolicznościach i sytuacjach. Powinniśmy oddawać szacunek tej ludzkiej zdolności i uznać to, że każdy człowiek jest podmiotem społecznym, nawet jeśli wedle dominujących dyskursów jest jedynie biernym przedmiotem cudzych polityk. To jest moje fundamentalne założenie teoretyczne.

AL: *Powiedziałas dziś, że będąc w terenie, zawsze trzeba zdecydować, jacy ludzie będą Twoimi narratorami, Twoim punktem odniesienia do rzeczywistości. Po co? Czy nie jesteśmy w stanie patrzeć z różnych punktów widzenia i zachować bezstronność?*

ED: Kiedyś naukowcy reprezentujący nauki społeczne byli przekonani, że zajmują uprzywilejowaną pozycję, że są zdolni do patrzenia, jak nazwała to Donna Haraway⁶, z boskiej perspektywy [*God's eye view*]. Tymczasem wszyscy filtrujemy i porządkujemy rzeczywistość, nikt nie jest w stanie objąć całości.

⁶ Donna Haraway – wybitna amerykańska profesor, zajmująca się przede wszystkim teorią feminizmu i filozofią technologii i nauki. Do jej najbardziej znanych i wpływowych prac należy książka *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century* (1985).

Dlatego tak ważne jest zdecydować, jaką i czyją perspektywę się przyjmuje, i wybierać ten punkt obserwacyjny ostrożnie. Inny obraz wylania się z perspektywy organizacji pomocowych, inny, kiedy kontaktujemy się głównie z ministerstwem do spraw uchodźstwa, jeszcze inny, kiedy przebywamy, jak ja obecnie, w obozie dla uchodźców. Jennifer Hyndman⁷ mówi o tym w kategoriach moralnej bliskości. Według niej zawsze trzeba określić, wobec kogo będzie się moralnie blisko. Jeśli nie wybierasz, jeśli myślisz, że nie wybierasz, to i tak wybierasz. I zazwyczaj wybierasz tych, którzy mają więcej władzy. Jednym ze sposobów zrozumienia doświadczenia jakiejś grupy ludzi jest nie tyle wypowiedzianie się w ich imieniu, ile bycie obok nich. Będąc w obozie dla uchodźców, nie jestem w stanie doświadczyć ich cierpienia. Zawsze pozostaną Amerykanką, która w każdej chwili może zdobyć bilet na samolot i wrócić do domu. Jeśli wybuchnie wojna, ambasada przyśle *marines*, żeby mnie znaleźli i wydostali. Jestem bezsprzecznie w uprzywilejowanej pozycji. Ale mogę być obok nich i towarzyszyć im, kiedy przechodzą przez proces odbudowy własnego życia. Tak samo jak mogłam towarzyszyć ludziom w trakcie zmian praktyk pracy w ich fabryce. Na tym, moim zdaniem, polega metoda nauk społecznych. Kierując się nią, wytwarzamy stronnicze punkty widzenia, ale decydujemy się to robić świadomie.

AL: *Niejedyn powiedziałby, że to uciekanie od wysiłku dążenia do obiektywizmu.*

ED: Tu nie chodzi o uciekanie od obiektywizmu, ale o świadomość własnych uwarunkowań, własnych wyborów i o to, że należy się do nich przyznawać. Już wybierając tematy, robimy to zgodnie z naszymi wartościami i moralnością, a nie z jakimikolwiek obiektywnymi kryteriami. Wszyscy dokonujemy wyborów, nawet pozytywiści – tyle że ci to zatają. Ale pozytywizm jest tylko rodzajem epistemologii, to nie jest jedyna droga dochodzenia do prawdy. Twierdzić, że jedyną drogą do zrozumienia świata jest pozytywistyczna nauka społeczna, to tyle, co sądzić, że nie ma żadnej prawdy w religii czy literaturze, co jest oczywiście absurdalne. Najważniejsze jest, abyśmy potrafili mówić i mówili o naszych wyborach otwarcie.

AL: *Dziękuję za rozmowę.*

The god's eye view, the god trick – sformułowanie używane przez Donnę Haraway krytykujące naukowców za roszczenie sobie prawa do posiadania boskiej perspektywy oglądu rzeczywistości i wytwarzania wiedzy całkowicie obiektywnej. Zob. Haraway Donna, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, „Feminist Studies” 1988, nr 3, s. 575–599.

⁷ Kanadyjska socjolożka i geografka, profesor w Centrum Studiów nad Uchodźcami w Yorku, zajmuje się głównie problematyką uchodźstwa i pomocy humanitarnej związaną z konfliktami i klęskami.

DOPADŁ MNIE LOS. ROZMOWA Z PROF. ZDZISŁAWEM KRASNODĘBSKIM

Michał Łuczewski i Jakub Motrenko

Michał Łuczewski: *Fenomenologia czy marksizm? Max czy Jarosław? Brema czy Bruksela? Mickiewicz czy Michnik? Krótko mówiąc: nauka czy polityka?*

Zdzisław Krasnodębski: Przed 1989 rokiem znaczna część socjologów była zaangażowana politycznie: profesor Wiatr (który chciał mnie usunąć z Instytutu), profesor Wojnar-Sujecka (miałem u niej egzamin z historii ruchu robotniczego), profesor Wesolowski (mój promotor i szef, o którym zawsze myślę z dużą wdzięcznością), doktor Jasińska (była przez pewien czas sekretarzem podstawowej organizacji PZPR w Instytucie), doktor Siemieńska (przez pewien czas przewodnicząca związku zawodowego w Instytucie), młodzi radykalni partyjni: Jacek Raciborski i Jerzy Szczupaczyński. Niektórzy, jak Jan Malanowski czy Władysław Markiewicz, byli nawet członkami KC. Gdy kształtowała się opozycja, bardzo wiele osób było zaangażowanych politycznie – po drugiej stronie, czasami mało refleksyjnie, czasami wręcz dogmatycznie i fanatycznie. A po 1989 roku – też prawie wszyscy angażowali się politycznie. Niektórzy byli posłami, kandydatami na posłów, doradcami politycznymi, inni prowadzili upolitycznione instytuty. Musieliby więc panowie wymienić jakichś socjologów i ja bym się wtedy zastanowił, czym się moje zaangażowanie różni od ich zaangażowania. Poza tym, że ich zaangażowanie jest akceptowane przez większość środowiska socjologicznego – bo zgodne z jego upodobaniami – a moje nie. To środowisko jest i było konformistyczne.

Jakub Motrenko: *To ja zadam to pytanie inaczej – bardziej teoretycznie. Czy ideał nauki wolnej od wartościowań, tak jak formułował to Weber, jest jeszcze użyteczny, czy w ogóle możemy mówić o takiej nauce?*

ZK: U Webera było to rozróżnienie między sądem wartościującym a odniesieniem do wartości. On z jednej strony głosił, że nie należy formułować sądów wartościujących, a z drugiej – był świadomy, że już przy wyborze tematów patrzymy na rzeczywistość z pewnej perspektywy. Otóż ja z Webera, który, jak wiadomo, sam miał bardzo mocne i bardzo skrajne poglądy polityczne, wyciągam dwa wnioski. Po pierwsze, nie indoktrynuję studentów. Kiedy mam zajęcia z teorii socjologicznych czy filozofii polityki, nie dzielę ich na lewicowe i prawicowe. Mogę analizować i Badiou, i Straussa. Podobnie, gdy zajmuję się innymi tematami. Uważam, że uczciwość polega na trafnym zrekonstruowaniu czyjegoś stanowiska, własną ocenę zostawiając co najwyżej na koniec. Po drugie, przyjmuję jednak, że zawsze istnieje odniesienie do wartości, nawet w bardzo abstrakcyjnych teoriach, w rodzaju teorii Luhmanna, nie mówiąc już o Habermasie, i należy je ujawnić. To, co robiłem naukowo, także ma i zawsze miało mocne odniesienie do wartości. Wszystkie rzeczy, które pisałem, były pisane po coś i w polemice z kimś. Pierwsza książka, *Rozumienie ludzkiego zachowania* (1986), jest krytyką marksizmu i pozytywizmu, a obroną tradycji i wskazaniem na organiczenie refleksji i rozumu. To jest walcząca książka. Kolejna, *Upadek idei postępu* (1991), wynika z zażartych dyskusji z moimi ówczesnymi niemieckimi przyjaciółmi, Klausem Nellenem i Cornelią Klinger, i ich wizją Oświecenia, i biegu historii. *Demokracja peryferii* (2003) jest obraunkiem z pokoleniem własnym, solidarnościowym, z naszymi liderami i ich zdradą wartości Solidarności po 1989 roku. Gdy prowadzę wykład o Europie w Breme czy Krakowie, zawsze mówię studentom, że jestem może nie skrajnym, ale eurosceptykiem. Nie ukrywam swojego stanowiska. Co więcej, uważam, że to byłoby nieuczciwe, gdybym tego jakoś nie zaznaczył. John Goldthrope, którego spotkałem kiedyś w Oksfordzie, powiedział mi, że całe życie zajmuje się problemem, jak pozycja społeczna ojca wpływa na pozycję syna. „To wiem na pewno, tu potrafię formułować ściśle wnioski”. O wszystkim innym milczał, bo socjologia w jego przekonaniu ograniczała się do dających się jasno i ściśle stwierdzić zależności. Dla mnie socjologia jest po prostu czymś innym – o znacznie szerszym zakresie i znacznie mniejszej ściśłości. Dążenie do ściśłości często oznacza rezygnację z myślenia, z prób odpowiedzi na ważne pytania. Jeśli nawet Goldthrope coś wyliczy po trzydziestu latach, to rzeczywistość zawsze może nas zaskoczyć. Dla polskiej socjologii takim zaskoczeniem była Solidarność. Nagle się okazało, że lepiej niż uczeni rzeczywistość wyczuwali ci, którzy pisali jakieś polityczne eseje albo jeździli do robotników w Radomiu i Ursusie. (To, co pisał ówczesny Michnik, okazało się ważniejsze niż to, co wówczas wyliczał np. dr Słomczyński). A przecież o to nam

chodzi w nauce, prawda? O to, czy my jesteśmy w stanie uchwycić sensy widzialnej rzeczywistości i jej dynamikę. Metody są wtórne, tzw. naukowość, która w Polsce oznacza również często ucieczkę od rzeczywistości.

MŁ: *Wspomniał Pan o odniesieniu do wartości – jak zmieniło się u Pana?*

ZK: Myślę, że pozostało trwale, mimo że ulegało pewnej ewolucji. Stały był u mnie wątek krytyki oświeceniowego, utopijnego myślenia liberalno-lewicowego – emancypacji i idei postępu, rozumu wyzwolonego z kontekstu tradycji, polityki bez konfliktów i relacji władzy, itd. Zmieniał się tylko sposób artykulacji tej krytyki. W jakimś sensie to odniesienie do wartości miało sens polityczny, choć z początku o wiele bardziej interesowały mnie idee i teorie niż realność i działanie. Jeśli są jakieś momenty w moim życiu, kiedy postanowiłem się zaangażować politycznie bardziej niż piórem, to jest to okres stanu wojennego i okres po 10 kwietnia 2010 roku. Zawsze jednak uważałem politykę za ważny wymiar ludzkiego życia: istniałem politycznie, zanim zacząłem pisać eseje polityczne. Ale w latach 60. czy nawet jeszcze wczesnych 70. polityka dla ludzi, którzy nie mieszkali na Przyjaciół albo na Żoliborzu, była czymś zupełnie abstrakcyjnym, bo rozgrywała się gdzieś daleko, w zamkniętych rewirach. No, gdzieś były oczywiście komunistyczne rytuały polityczne, święta państwowe, propaganda, ale prawdziwa polityka działa się daleko. Do mnie, do moich rodziców w Moragu, nie przychodził Gomułka na śniadanie, nawet Staszewski czy Zambrowski do nas nie zaglądali. W PRL-u polityki w sensie ścisłym, zakładającym deliberacje i wspólne działanie obywateli, w zasadzie, poza wąskimi, potem rozszerzającymi się kręgami, nie było. Zresztą gdy byłem młodym człowiekiem, bardziej interesowały mnie książki niż ludzie. Najbardziej dogłębne przeżycie to lektura *Idei* Husserla... Przez trzy dni byłem tym Husserlem zafascynowany, tym światem, tym, że tak można w ogóle jakoś to widzieć, ta redukcja transcendentalna, noeza, noemat. To było takie wszystko fascynujące, nowe spojrzenie na świat. I to mnie strasznie pociągało. Oczywiście, nie wszystko zrozumiałem, ale to, co zrozumiałem, wystarczyło mi na długi czas.

JM: *Na doktorat.*

ZK: Na całe życie. Pierwszą książką filozoficzną, którą przeczytałem, były *Perspektywy człowieka* Rogera Garaudy'ego, francuskiego marksisty. Z drugiej strony, do marksizmu byłem uprzedzony, odkąd we wczesnej podstawówce przeczytałem broszurę Lenina *Imperializm jako najwyższe stadium kapitalizmu*, a potem w liceum Hegla. Po *Fenomenologii ducha* jakiś fragment Marksa, na który trafiłem, był dla mnie właśnie: upadkiem ducha. Dopiero

jak znalazłem się na Karowej, to spotkałem ludzi, którzy byli marksistami z tytułami naukowymi, więc...

MŁ: *Ukąszenie marksonskie?*

ZK: No, leciutkie.

MŁ: *Musimy to podkreślić: Krasnodębski ukąszony przez Marksa!*

ZK: No nie, nie... Ale marksizm był na Wydziale Filozofii i Socjologii wszechobecny, czasami na niezłym poziomie akademickim, nie zawsze dogmatyczny. Miałem wówczas bliskiego kolegę, Wojciecha Ciechorskiego, który kiedyś zaciągnął mnie nawet na otwarte zebranie PZPR-u w Instytucie Socjologii, prowadzone przez profesora Szackiego, a pogadankę miał Marek Siemek... A on potrafił uwodzić. Chodziłem na jego seminaria, w tym jedno o „Kapitale”. Potrafił o tym zajmująco mówić. Więc może różnie się mogło potoczyć. Jeśli chodzi o wybory polityczne, to przecież dopiero wówczas pojawiły się nowe idee, wszystko dopiero się stawalo i kształtowało. Ja tylko przypomnę, że Paweł Śpiewak napisał pracę magisterską o Gramscim, a Tadeusz Szawiel o Lukacsu. To byli trochę starsi koledzy, którzy szukali jakichś dróg, nowych idei w młodym Marksie i „nieortodoksyjnym” marksizmie. Nie było wcale łatwo się wyzwolić z tego sposobu myślenia, ponieważ on był wszędzie obecny – w zalecanych lekturach, w treści wykładów. Nie dziwi mnie dzisiejsza lewicowość, a nawet lewackość Karowej – to genius loci. Dzisiejsze ideologie i marksizm mają wiele ze sobą wspólnego. To, czego nas uczono – wielkie struktury, teoria państwa, klasy społeczne – było nim przepojone. Byłem jakoś na to immunizowany wcześniejszymi zainteresowaniami, ale też lekkim autyzmem. Z drugiej strony, nie bardzo mi odpowiadał tak zwany pozytywizm czy wąsko rozumiany „empiryzm”, który był większym wyzwaniem, bo ci ludzie, którzy go uprawiali, trochę kontestowali system i mieli stempel przyzwoitości. Na dalszym planie istniało jeszcze odniesienie do Znanieckiego; Edmund Mokrzycki napisał książkę o socjologii rozumiejącej, która jednak mnie nie porwała, choć była pewną inspiracją. Wybrałem inną, własną drogę: fenomenologię i hermeneutykę. Wokół Krzysztofa Michalskiego, młodego adiunkta, który właśnie napisał książkę o Heideggerze, utworzyła się nasza grupa. Jeździliśmy razem m.in. do Dubrownika. To między innymi z tych spotkań i warszawskiego seminarium zrodził się później Instytut Nauk o Człowieku w Wiedniu. Wspierali nas „starsi panowie”: Henryk Krzeczkowski, Michał Brystygier, Jacek Woźniakowski, Paweł Hertz. A także Józef Tischner – pokoleniowo gdzieś pośrodku. Całe to środowisko nie miało charakteru politycznego, ale postrzegalo

się jako konserwatywne, a nie lewicowe. Podobno Michalski przekonywał Kuroń, że oni robią politykę, a my się zajmujemy nauką, co miało być także nie bez znaczenia. W naszym przekonaniu – być może to było pewne alibi – nauka stanowiła działalność publiczną. Chcieliśmy robić inną socjologię i inną filozofię, lepszą „zachodnią”, „prawdziwą”. Dla nas, dla tych młodych ludzi przed doktoratami, niezwykle atrakcyjne było hasło Husserla „do rzeczy samych”. I dlatego Goffman, dlatego Schutz, dlatego Gadamer byli bliżej rzeczywistości, bliżej życia codziennego. Życie jest inne niż teorie! Fenomenologia była obietnicą zbliżenia się do tego, co „naoczne”, wbrew ideologicznym konstruktom. Ważne dla mnie były także współpraca i przyjaźń z Richardem Grathoffem, studia i Bernhard Waldenfels. Do tego dochodziła jeszcze teoria krytyczna, „szkoła frankfurcka”. Zrobiłem pierwsze tłumaczenie Habermasa, to było pierwsze tłumaczenie Habermasa w bloku wschodnim w ogóle.

MŁ: *I pierwsze spotkanie Habermasa z Michnikiem – w bloku wschodnim.*

ZK: I pierwsze spotkanie... Jesienią 1978 roku.

MŁ: *Nie żałuje Pan? [śmiech]*

ZK: Nie, nie, ależ skąd, nie. [śmiech] Habermasa poznałem w Dubrowniku. W pewnym sensie oddziałalem na jego biografię, gdyż dla niego ten pobyt w Warszawie był niezwykle ważny. Potem w rozmowach często do niego wracał. Chciał się dowiedzieć, jak to jest w realnym socjalizmie. No i zobaczył formującą się opozycję, a jednocześnie spotykał się z ludźmi partii, którzy też byli dla niego niezwykle przyjemni i otwarci – nasi partyjni „liberalowie”. Opowiadali mu różne anegdoty, ale gdy na spotkaniu w domu doktor Jasińskiej odważył się zapytać o KOR, „wie pan, już nie było tak przyjemnie”. Mnie też fascynowała powstająca opozycja: Studenckie Komitety Solidarności, KOR, którego pierwsze komunikaty na nasze wspólne seminarium o Wittgensteinie przynosił dr Chwedeńczuk. Zaczynam to obserwować, to mnie interesuje, znam niektórych tych ludzi. Ale zostaję przy swoich zainteresowaniach teoretycznych. I dopiero potem wybucha pierwsza Solidarność. To był wybuch. To było takie uczucie, że można było wszystko powiedzieć. Nastroje szybko się radykalizowały. Przez ostatni okres tuż przed stanem wojennym także w Instytucie trwał strajk okupacyjny. Nocowaliśmy na Karowej. Przedtem powstała instytutowa „Solidarność”. Najpierw założyliśmy tak zwany „dziewięcioletnic” (Niezależny Samorządny Związek Zawodowy Pracowników Nauki, Techniki i Oświaty), który następnie stał się częścią „Solidarności”. Do naszego koła wstąpili także Jasińska, Siemieńska i Wojciech

Modzelewski, który nawet został przewodniczącym. Byłem delegatem Instytutu do „Solidarności” uniwersyteckiej. Spędzaliśmy tam jakiś absurdalnie długi czas nad pracą nad statutem naszej organizacji. Te prace zostały przerwane przez wprowadzenie stanu wojennego, który zmienił wszystko. Jednocześnie zajmowałem się rzeczami, które pozwalały zachować równowagę psychiczną – teorią socjologiczną i filozofią. Czytaliśmy Heideggera itp. Tuż przed stanem wojennym stworzyliśmy Polskie Towarzystwo Fenomenologiczne, które tylko raz się spotkało. Przewodniczącym został ks. Józef Tischner. Założyliśmy także przy Instytucie Filozofii zespół zajmujący się szeroko rozumianą antropologią filozoficzną.

MŁ: *Czyli dystans i zaangażowanie?*

ZK: Piszę w tym czasie doktorat – *Rozumienie ludzkiego zachowania*. Angażuję się w działalność podziemną, niezapisaną, choć dosyć istotną w historii Instytutu Socjologii...

JM: *To proszę teraz powiedzieć, my zapiszemy.*

ZK: Normalne, ówczesne sprawy. Działa podziemna Solidarność, roznosimy ulotki, organizujemy pozauniwersyteckie spotkania dyskusyjne, także z zagranicznymi gośćmi, jak Ernest Gellner... Organizujemy strajk w 1982, który mało nie prowadzi do rozwiązania Instytutu Socjologii. To bardzo ciekawy epizod. Mniej więcej pięć osób jest przy organizacji tego strajku, a mimo to potem wszyscy wiedzą, kto go zorganizował, ale to inna sprawa. W tym czasie też trochę pomagam „Krytyce” Jana Kofmana, i to on proponuje, żebyśmy wydali Webera. Ukazuje się dopiero w 1987 roku, jak mi mówiono po paru wypadkach. Współpracuję także z Jagiellonian Trust, brytyjską organizacją wspomagającą opozycję konserwatywną, założoną między innymi przez Rogera Scrutona, Dennisa O’Keefe, Timothy’ego Gartona Asha (który wówczas uchodził za konserwatystę) i Agnieszkę Kolakowską. W Krakowie głównym kontaktem Jagiellonian Trust jest wtedy Ryszard Legutko.

MŁ: *Właśnie znalazłem w Zakładzie Socjologii Ogólnej drugoobiegowe wydanie Pism Webera, które należało do Pawła Kuczyńskiego. Obiecałem mu, że zdobęde Pana autograf. [śmiech]*

ZK: To chyba jedyne „podziemne” wydanie Webera na świecie. Trochę wynik seminarium, na którym czytaliśmy, z mozołem, pisma polityczne Webera. Wstęp do tego podziemnego wydania to najbardziej „polityczny” tekst, jaki wówczas, poza drobnymi anonimowymi, napisałem. No i jeszcze krytyczny artykuł o poglądach politycznych Habermasa, który

ukazał się w „Krytyce”, ale z wielkim opóźnieniem, dopiero po 1989 roku. Razem z Mirosławą Grabowską przeprowadziliśmy też – anonimowo – wywiad z ukrywającym się wtedy Janem Lityńskim dla „Spiegła”.

JM: *A lata 1989 i 1990 – jak to u Pana przebiegało?*

ZK: W 1985 roku po interwencji austriackiej wysokiego szczebla, dzięki staraniom Krzysztofa Michalskiego, dostałem paszport i wyjechałem do Instytutu Nauk o Człowieku, który Krzysztof wraz z Tischnerem założyli dzięki wsparciu Jana Pawła II tuż przed stanem wojennym, potem – po odejściu z Instytutu – przebywałem w Niemczech w Bielefeld. Ponieważ nie chciałem emigrować, w 1987 powróciłem do Polski. Znowu coś się działo, nie byłem już jednak w tych różnych strukturach, związkach, sieciach i kontaktach. System zaczynał się powoli kruszyć i wtedy podjąłem świadomą decyzję, czym się zajmuję: czy piszę swoją habilitację, czy uczestniczę w polityce. I decyduję się na habilitację. Piszę wtedy *Upadek idei postępu*.

MŁ: *Wybór był właśnie taki: bić się czy pisać?*

ZK: Nie do końca. Byłem szeregowym. Jak trzeba było, to roznosiłem ulotki itd., ale nie uważałem, że to jest moje powołanie. Miałem wtedy takie przekonanie – bardzo naiwne – że rzeczy idą w Polsce w dobrym kierunku, więc znowu mogę się zająć tym, co mnie naprawdę interesuje. W 1990 roku wyjechałem na rok do Niemiec i zostałem dwadzieścia lat... W Bremie, gdzie powołano mnie w 1995 na stałą profesurę, musiałem się zajmować naukowo czymś innym. Musiałem studentom opowiadać np. o polskim romantyzmie. Najpierw robiłem to tylko z obowiązku. Nie mogłem zająć się filozofią niemiecką tak intensywnie, jak bym chciał, tylko zajmowałem się w dużej mierze Polską, ale to mnie wciągnęło. Z tego powstała potem *Demokracja peryferii*. A także z tego, że za namową Jarosława Gowina, który został redaktorem naczelnym miesięcznika „Znak”, i pewnie z rekomendacji Tischnera, który mnie w Bremie odwiedził, trochę niechętnie zacząłem pisać teksty publicystyczne, najpierw bardziej filozofujące eseje.

MŁ: *A później coraz bardziej antydemokratyczne. [śmiech]*

ZK: A potem coraz bardziej „antydemokratyczne”, jak *O czym można dyskutować w demokracji* (2000), który wywołał wiele polemik. Coraz bardziej jestem niezadowolony z roli dawnych przywódców opozycji. „Gazeta Wyborcza” twierdziła, że w Polsce zwyciężyła liberalna demokracja, że to tak musi działać jak w Polsce lat 90., więc zastanawiam się, jakie są inne

modele demokracji i czy nie ma innej drogi? Myślę też, że każdy powinien zadać sobie to zasadnicze pytanie (sformułowane kiedyś trafnie przez Andrzeja Zybertowicza): na ile socjologia i politologia akademicka są w stanie rozpoznać rzeczywistość, dotrzeć do rzeczywistości, zwłaszcza tak skomplikowanej jak polska? Otóż uważam, że niestety bardzo często nie. Na przykład ludzie, którzy się zajmują partiami politycznymi, nie wiedzą w gruncie rzeczy, jak partie polityczne w Polsce działają. Powtarzają często obieguowe opinie, nawet jeśli wspierają je cyferkami. Może przydałoby się więcej etnografii, więcej naoczności?

MŁ: *Ale co z książkami? To dla mnie tak naprawdę główne pytanie. I zacytuje pewnego socjologa: „wielu moich kolegów uprawia publicystykę, a później wydaje składanki. Mało kto pisze książki systematycznie, a tego, że ktoś chce napisać wielkie dzieło, w ogóle już nie ma – i to się bardzo odbija na poziomie polskiej nauki”*.

ZK: Tak, tak. No właśnie, niestety.

JM: *Ten sam socjolog narzeka na brak przekładów, na brak pracy na klasykach, na brak etosu pracy...*

ZK: To prawda. Dopadł mnie los, którego chciałem uniknąć. Tak jak zawsze... Ja nawet lubiłem niektórych kolegów-socjologów, cenilem ich za inteligencję, lecz zawsze pozostawali dla mnie negatywnym punktem odniesienia, bo byli zbyt publicystyczni, a zbyt mało teoretyczni. Mówiłem sobie: „obyś tak nigdy nie skończył” – niestety, tak się nie stało. Za dużo jeżdżę, za dużo rozmawiam i za dużo piszę publicystyki. Zamiast siedzieć w domu i kończyć książki. Ale proszę jednak pamiętać, że większość mojego czasu to jednak praca na uniwersytecie, a nawet dwóch.

MŁ: *Antoni Sulek powiedział kiedyś, że każdy system należy oceniać nie tylko z punktu widzenia książek, jakie zostały napisane, ale też z punktu widzenia książek, które nie powstały. Czy nie lepiej po prostu napisać jedną ważną książkę, niż nie napisać?*

ZK: Lepiej, choć nie jest łatwo napisać ważną książkę i nie bardzo wiadomo, co kiedyś okaże się ważne i dla kogo. To, że nie powstają wielkie systematyczne dzieła teoretyczne, to też ogólna słabość naszej kultury. Być może wielkie systematyczne dzieła teoretyczne nie są dla Polaków ważne? Niemcy mają wielką tradycję od Kanta do Habermasa – oni przez dwa stulecia siedzą i piszą. A w Polsce nigdy nie było warunków. W XIX wieku nasi filozofowie byli biedni, byli amatorami tulającymi się po świecie. Nie mieli katedr, bo długo nie było polskich uniwersytetów. Nie było stabilizacji, która umożliwiałaby im pracę. W XX wieku też tak zazwyczaj bywało.

Najczęściej wszystko kończyło się eseistyką, nawet u Kolakowskiego. Ingarden jest tu wyjątkiem. W zasadzie nikt z mojego pokolenia nie napisał wielkiego dzieła. Nawet Krzysztof Michalski. (Jego ostatnia książka jest dosyć słaba, taka liryka; jeszcze raz z sentymentalnych względów muszę się do tego wziąć, ale nie byłem w stanie tego zmóc). Ja też, mając pewną stabilność zawodową dzięki pracy w Bremie, nie napisałem. Pewnie toby się inaczej potoczyło, gdybym został w Katedrze Filozofii i Teorii Socjologicznej w Kassel, gdzie wykładałem przez rok, czy dostał Katedrę Socjologii Ogólnej w Warszawie. Chętnie bym się takiego zadania podjął. Ale to się nigdy nie stało. Polska rzeczywistość na pewno nie sprzyjała pracy nad „ważną książką” w sensie dużego systematycznego dzieła. Kiedy wybuchł stan wojenny, pamiętam dokładnie tę myśl: to, co chcemy robić, co ja chcę robić, jest kompletnie absurdalne. W Polsce nie można po prostu zajmować się nauką. Nie można czytać i pisać książek, bo ciągle nadchodzą czasy, w których trzeba drukować, roznosić ulotki i czasami nawet strzelać. To, co ja robiłem, czym się interesowałem, było z tego punktu widzenia kompletnie absurdalne. Nacisk rzeczywistości był zbyt silny. W pokoleniu Panów powinno być nieporównywanie lepiej, a „ważne” książki można na palcach jednej ręki policzyć.

MŁ: Kiedy patrzę na Pana publicystykę, to wydaje mi się, że są takie dwa ważne teksty, jakoś definiujące. Pierwszy to jest System Rywina (2003), a drugi – Już nie przeszkadza (2010). Ten pierwszy jest jeszcze teoretyczny. Tam odwołuje się Pan do analizy konwersacyjnej, etnometodologii, teorii modernizacji, jest tam język socjologiczny. A w drugim tekście język staje się językiem emocji, polemiki, ale nie chłodnego oglądu. Czy to nie jest strata dla publicystyki – że gdy wchodzimy w rolę publicystów, nie widać już, czy jesteśmy socjologami, czy nie.

ZK: Ja nie oddzielam socjologii od moich zainteresowań filozoficznych i nie oddzielałbym jej także od publicystyki. To jest rozpoznawanie rzeczywistości innymi środkami. Moja publicystyka wyrasta z jakiegoś wglądu w rzeczywistość. Mówiąc fenomenologicznie: ja widzę część rzeczywistości, której bym nie widział, gdybym chodził tylko na Karową na seminarium. Gdybym nie mieszkał w Niemczech, skąd pewne rzeczy widać wyraźniej, gdybym nie przejechał Polski wzdłuż i wszerz, jak robię od paru lat. Uprawiam działalność publicystyczną, która od pewnego czasu nie jest już tylko działalnością publicystyczną – staje się w pewnym sensie działalnością polityczną. Tekst *Już nie przeszkadza* jest najbardziej emocjonalnym tekstem, jaki napisałem. Drugi raz bym go nie napisał, gdyż tamtych odczuć nie mógłbym w sobie sztucznie wywołać. Napisałem go świadomie w pewnej sytuacji, która była skrajna, graniczna. I uważam

go za jeden z najważniejszych swoich tekstów. I wiem, że dla niektórych ludzi też był „ważny”. Czasami coś mnie porusza emocjonalnie, piszę emocjonalne teksty... Ale są inne teksty, w których nadal stosuję socjologię, już nie mówiąc o tym, że ciągle piszę książki, tylko jeszcze się nie ukazały.

MŁ: *Jeśli wierzyć klasykowi, każdy, również Pan, wchodząc w politykę, „žadaje się z diabelskimi mocami, które kryją się za każdą przemocą”. „Jeśli ktoś szuka zbawienia duszy i ratunku dla innych dusz, nie robi tego na drodze polityki, która ma inne zadania” (Weber 1987: 36).*

ZK: Pewnie klasyk ma rację (choć można tej racji przeciwstawić inne, sformułowane także przez już klasyków, jak np. Hannah Arendt), ale ja w tym sensie oczywiście nie jestem w politykę zaangażowany. Tak jest być może w sytuacjach, gdy podejmuje się decyzje rzeczywiście polityczne, personalne czy dotyczące przyszłości kraju itd. Ja takich decyzji nie podejmuję. Weber pisze, że diabelskość polityki związana jest z władzą, ja na szczęście żadnej władzy nie posiadam. Nie jestem też członkiem żadnej organizacji politycznej. Członkowie ugrupowania politycznego muszą, tak przypuszczam, mówić rzeczy, których nie chcą mówić. Ja nigdy nie piszę czegoś, czego nie chciałbym napisać. I na pewno nie szukam w polityce „zbawienia dusz”.

MŁ: *Ale czy te „diabelskie moce” nie przenikają nawet tekstów? Czy kiedy w Już nie przeszkadza pisać Pan, że „nie będzie drugiej grubej kreski”, nie otwiera Pan drogi przemocy, nad którą nie zapanujemy?*

ZK: Nie. To jest kwestia dorobionej gęby. Mój wybór polityczny jest postrzegany jako wybór po stronie złej, agresywnej, zacofanej, nacjonalistycznej, faszyzującej. Ale ja mam poczucie, że znalazłem się po dobrej stronie, wśród ludzi, z którymi chcę być, których szanuję za ich postawę, za odwagę i za niezależność. I bardzo bym źle się czuł, i miałbym kłopoty spojrzeć w lustro, gdybym – jak niektórzy moi dawni koledzy – znalazł się nagle w pobliżu ludzi pokroju tych, którzy przewodzą Platformie. Uważam również, że pierwsza „gruba kreska” zaszkodziła Polsce. Gruba kreska to brak sprawiedliwości, a sprzeciw wobec niesprawiedliwości nie jest przemocą. Odrzucenie „grubej kreski” teraz to też nie wezwanie do samosądu, lecz do wymierzenia sprawiedliwości – zgodnie z prawem. Sądzę także, że po Smoleńsku przyzwoity człowiek nie może popierać obecnej władzy – niezależnie od bezpośrednich przyczyn tej tragedii.

MŁ: *I teraz te dwie grupy – grupa, którą reprezentuje Pan, i Pana polityczni przeciwnicy – toczą walkę na śmierć i życie. Weber wieszczyl, że gdy angażujemy się w taką*

walkę, czeka nas „polarna noc, lodowato ciemna i surowa” (Weber 1987: 38); i nie wiadomo, czy nastanie jakiś nowy poranek.

ZK: Po pierwsze czekał na poranek, tak, czekał jednak! Po drugie, źle interpretuje Pan jego słowa. Ta ciemna polarna noc to sytuacja klęski po I wojnie światowej i upadku wartości, a nie ich zasadniczego konfliktu czy walki, które według Webera należą do istoty polityki. Po trzecie – my nie toczyliśmy w Polsce walki na śmierć i życie, nie przesadzajmy. Toczymy ostry spór o Polskę w ramach demokratycznych – choć źle działających – instytucji.

A przed słowami Webera, które Pan zacytował znajdują się inne: „jest rzeczą ogromnie wstrząsającą, jeśli człowiek dojrzały – wszystko jedno, czy stary, czy młody wiekiem – który odpowiedzialność za skutki odczuwa realnie i całą duszą i działa według etyki odpowiedzialności, powie w którymś momencie «Przy tym stoje i nie mogę inaczej». (...) Każdy z nas, kto nie jest wewnętrznie martwy, kiedyś będzie mógł zapewne poznać ten stan”.

Otóż ja nie byłem i nie jestem wewnętrznie martwy. Ani wtedy, gdy pisałem o fenomenologii i Weberze, ani teraz.

Bibliografia:

/// Krasnodębski Z. 2005. *Potrzebujemy poczucia własnej wartości, żeby polska kultura zaistniała w świecie. Z prof. Zdzisławem Krasnodębskim rozmawia Jan Filip Stanilko*, „Pressje” 2005, nr 5, s. 114–130.

/// Weber M. 1987. *Polityka jako zawód i powołanie*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył M. Dębski [Zdzisław Krasnodębski], Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa.

BADANIA NAD RUCHEM NACJONALISTYCZNYM – OGRANICZENIE CZY WYZWANIE DLA SOCJOLOGII PUBLICZNEJ?

Justyna Kajta

Uniwersytet Wrocławski

/// Wstęp

W ciągu kilku ostatnich lat możemy obserwować intensyfikację debaty nad politycznym i praktycznym znaczeniem socjologii w relacji do problemów współczesnego świata. Jednym z bardziej interesujących wątków stała się postulowana przez Michaela Burawoya (2009) socjologia publiczna. Publiczny charakter socjologii wynikałby nie tylko z prezentowania wiedzy socjologicznej poza akademią, ale i wykorzystywania tej wiedzy w dialogicznych relacjach z publicznością – inicjowania ruchów społecznych w celu poprawy warunków życia społeczeństwa. Idea ta budzi jednak kontrowersje w środowisku socjologicznym. Sceptycy zwracają uwagę na takie jej ograniczenia, jak brak praktycznych metod wdrażania jej w rzeczywistość oraz monitorowania skuteczności jej oddziaływań, niedostrzeganie różnorodności społeczeństwa obywatelskiego (Brady 2004) czy ryzyko utraty zaufania do socjologii wynikające z moralnego zaangażowania jej przedstawicieli (Turner 2005).

Moją uwagę przykuwa szczególnie wątpliwość Brady'ego związana z pomijaniem wewnętrznego zróżnicowania społeczeństwa obywatelskiego. Według niego Burawoy, sugerując, że feministki dały przykład intelektualistom co do możliwości zmian społeczeństwa, nie dostrzega oporu, jaki budzą one wśród części tego społeczeństwa (Brady 2004: 1634). Lewicowa perspektywa socjologii publicznej Burawoya rodzi pytanie o to, co ze światem pravicowym? Sam Burawoy w słynnym przemówieniu zwraca uwagę na fakt, że socjologia przesuwana się na pozycje lewicowe, natomiast badany przez nią świat staje się coraz bardziej pravicowy (2004: 527). Refleksja nad relacjami świata pravicowego oraz socjologii publicznej prowadzi

co najmniej do kilku pytań, które zostaną przedyskutowane w artykule. Czy granice socjologii publicznej kończą się tam, gdzie rozpoczyna się świat pravicowy? Czy socjolog o poglądach lewicowych może uprawiać socjologię publiczną, badając ruch nacjonalistyczny będący elementem świata pravicowego? Dla kogo i po co rodzi się wiedza w trakcie takich badań? Jak można ją wykorzystać i czy należy to zrobić?

Punktem odniesienia do rozważań prowadzonych w niniejszym tekście są doświadczenia autorki w trakcie badań nad tożsamością uczestników polskiego ruchu nacjonalistycznego. Badania te prowadzone są od roku 2011, a główne pytanie badawcze dotyczy źródeł odradzającego się nacjonalizmu oraz procesów kształtowania się tożsamości nacjonalistycznej wśród uczestników nacjonalistycznego ruchu społecznego. Ze względu na ograniczoną liczbę badań empirycznych nad tożsamością przedstawicieli współczesnych ruchów nacjonalistycznych w Polsce oraz w celu wyjścia poza upowszechnione, często stereotypowe wyobrażenia o nich w dyskursie publicznym, w badaniach wykorzystuję opracowaną przez Barneya Glasera i Anselma Straussa (2009) metodologię teorii ugruntowanej. Polega ona na systematycznym zbieraniu danych empirycznych i budowaniu na ich podstawie i w trakcie analizy teorii średniego zasięgu (Konecki 2000: 26). Teoria jest więc tutaj wtórna wobec materiału empirycznego, a badacz dzięki ograniczeniu prekonceptualizacji problemowej ma możliwość poszukiwania zjawisk, których wcześniej nie brał pod uwagę.

Ze względu na zainteresowanie procesem konstruowania tożsamości nacjonalistycznej zdecydowałam się na zastosowanie metody biograficznego wywiadu narracyjnego, w której to głos zostaje oddany rozmówcom. Wykorzystuję metodę wywiadu narracyjnego zaproponowaną przez Fritza Schützego. Jest to technika badań, która pozwala „uchwycić zjawiska od strony procesualnej oraz od strony doświadczających je jednostek” (Konecki 2000: 183). Przeprowadzenie dobrej jakości wywiadów narracyjnych wymaga zaangażowania zarówno ze strony badacza, jak i rozmówcy. Wywiad narracyjny składa się z trzech podstawowych faz: (1) fazy spontanicznej narracji, w której narrator zachęcany jest do opowiedzenia historii swojego życia; (2) fazy, w której badacz dopytuje o kwestie niejasne i niedopowiedziane w części pierwszej, oraz (3) fazy pytań teoretycznych, bezpośrednio związanych z rozpatrywanym przez badacza problemem. Do tej pory przeprowadzonych zostało trzydzieści wywiadów. Część z nich została przeprowadzona przeze mnie, część przez studentów w ramach ćwiczeń terenowych¹. Większość rozmówców to mężczyźni, co wynika

¹ Ćwiczenia terenowe: *Sympatycy i uczestnicy ruchu narodowego*, były przeprowadzone w semestrze letnim roku akademickiego 2012–2013 w Instytucie Socjologii Uniwersytetu

z faktu, że środowisko nacjonalistyczne jest dość mocno zmaskulinizowane. Jedynym kryterium doboru rozmówców jest przynależność do organizacji określanej jako nacjonalistyczna – do tej pory były to osoby działające w Młodzieży Wszechpolskiej, Obozie Narodowo-Radykalnym oraz Narodowym Odrodzeniu Polski.

Zebrany materiał empiryczny, a także doświadczenia w trakcie realizacji badań i prezentacji ich wyników pozwalają na podjęcie próby odpowiedzi na kluczowe pytanie niniejszego artykułu: w jakim zakresie założenia „lewicowej” socjologii publicznej mogą być zastosowane do badań nad ruchami społecznymi o charakterze prawicowym? W kolejnych częściach artykułu przedstawiam próbę odpowiedzi na to pytanie. Rozpaczynam od przedstawienia argumentów przemawiających za umiejscowieniem ruchu nacjonalistycznego w obszarze świata prawicowego oraz za zasadnością prowadzenia badań nad współczesnym ruchem nacjonalistycznym. Następnie prezentuję trudności, jakie mogą pojawić się w trakcie takich badań, a które dotyczą przede wszystkim relacji badacza i badanego. Odnosząc się do podziału socjologii publicznej na tradycyjną i organiczną, wykazuję, że istotnym ograniczeniem dla realizowania założeń tej ostatniej są poglądy badacza.

/// Ruch nacjonalistyczny – skrajna prawica?

Opisywany tutaj ruch nacjonalistyczny wiąże, choć nie utożsamiam, ze światem prawicowym, a dokładniej ze skrajnym obliczem tego świata. Zapoznając się z anglojęzyczną literaturą przedmiotu, można zaobserwować, że organizacje, które określam jako nacjonalistyczne, ujmowane są właśnie w kategoriach skrajnej prawicy (*far right*) lub prawicowego ekstremizmu (*right-wing extremism*) (Blee 2007; Mammone, Godin, Jenkins 2013). Skupiając się na nacjonalizmie „gorącym” (Billig 2008), a więc tym aktywnym, często radykalnym, badam obszar świata skrajnej prawicy. Unikam jednak posługiwania się określeniem organizacji skrajnie prawicowych i preferuję nazywanie ich nacjonalistycznymi. Jednym z powodów takiej decyzji jest chęć określania tych organizacji w sposób, w jaki one same siebie nazywają – każda z tych organizacji określa się jako nacionali-

Wrocławskiego. Studenci po intensywnym przeszkoleniu zorganizowanym przez autorkę tekstu mieli za zadanie przeprowadzenie i przepisanie dwóch biograficznych wywiadów narracyjnych z sympatykami bądź uczestnikami ruchu nacjonalistycznego. W ramach ćwiczeń zebrano siedemnaście różnej jakości wywiadów. Studenci przeprowadzający wywiady to: Anika Batkowska, Anna Bielat, Angelika Chochorowska, Nastazja Gajos, Magdalena Kaczyńska, Paulina Olejniczak, Marcelina Smugowska, Kamil Woliński, Piotr Wójtowicz.

styczna, natomiast nie każda utożsamilaby się ze skrajną prawicą. Istotna jest tutaj także nieostrość tego ostatniego pojęcia oraz dylematy, jakie rodzi niejasna linia podziału pomiędzy lewicą a prawicą.

Omówienie wszystkich problemów dotyczących zdefiniowania prawicy i lewicy oraz wskazania różnic pomiędzy nimi zasługuje z pewnością na odrębny artykuł. Tutaj chciałabym jedynie zasygnalizować, dlaczego badane przeze mnie organizacje nacjonalistyczne sytuuję w obrębie świata pravicowego, a właściwie na jego skraju. Trudno mówić o dychotomicznym podziale na lewicę i prawicę, trudno też jasno określić, czym charakteryzują się obie te opcje polityczne i ideologiczne. Jerzy Wiatr, analizując partie polityczne państw pokomunistycznych, wskazuje na cztery podziały, które mogą posłużyć określeniu tożsamości politycznej: narodowościowy, ekonomiczny, kulturowy i pokomunistyczny (2006: 188). Omawiając poszczególne podziały, Wiatr dostrzega zacieranie się różnic pomiędzy prawicą i lewicą oraz brak spójności pomiędzy podziałem ekonomicznym a kulturowym i pokomunistycznym. Można być więc „liberałem w sprawach gospodarczych, to znaczy popierać wolny rynek i ograniczanie interwencjonizmu państwowego, konserwatystą w kwestiach kulturowych, to znaczy opowiadać się przeciw neutralności światopoglądowej państwa, za faworyzowaniem przez nie tradycyjnych wartości religijnych i moralnych” (tamże: 195).

Dyskutowana przez Wiatra ambiwalencja polityczna jest również obecna w wypowiedziach moich rozmówców. W ich narracjach dominuje opowiadanie się za wolnością rynkową i krytyka państwa opiekuńczego, co przypisywane jest prawicy, choć pojawiają się i wypowiedzi o charakterze bardziej socjalnym, a więc lewicowym. Trudno byłoby więc mówić tutaj o jednej, wspólnie podzielanej wizji gospodarki, która jednoznacznie wskazywałaby na pravicowy charakter badanych organizacji. Istotnym elementem spajającym organizacje nacjonalistyczne i świat skrajnej prawicy jest z pewnością niechęć do uczestniczenia w międzynarodowych strukturach polityczno-gospodarczych, w tym Unii Europejskiej. W wizji urzędnika państwa organizacje nacjonalistyczne i skrajnie pravicowe łączy niechęć do demokracji liberalnej. O ile niechęć taka obecna jest również w niektórych ruchach skrajnie lewicowych, te ostatnie wyrażają poparcie dla kwestionowanych przez skrajną prawicę zasad egalitarnych (Podemski 2011: 332).

Przy heterogeniczności poglądów gospodarczych to, co przede wszystkim spaja organizacje nacjonalistyczne, to nacisk na kwestię polityki tożsamościowej, wartości oraz stosunek do przeszłości. Stąd najistotniejszym dla mnie wymiarem różnicującym prawicę i lewicę jest wymiar kulturowy oraz pokomunistyczny (Wiatr 2006). Analizując pierwszy z nich, moglibyśmy wskazać na takie charakterystyczne dla prawicy kwestie, jak

przywiązanie do tradycyjnych wartości, w tym tradycjonalistyczne poglądy dotyczące rodziny, ról płciowych, poparcie dla Kościoła katolickiego, a także niechęć wobec Innych, do których zaliczyć można przede wszystkim imigrantów oraz mniejszości seksualne. Są to elementy składające się na tak zwany syndrom prawicowości (Antoszewski, Herbut 1996: 307). Dla lewicy charakterystyczne są z kolei poparcie dla neutralnego światopoglądu państwa oraz maksymalizacja wolności jednostki w sferze kulturowej. Wymiar pokomunistyczny, czyli stosunek do przeszłości, to w wypadku prawicy silnie antykomunistyczne postawy, potępienie zarówno dla okresu komunistycznego, jak i dla polityki „grubej kreski”. Biorąc pod uwagę charakter kulturowy organizacji nacjonalistycznych, ich antyliberalizm (w sensie obyczajowym, a nie gospodarczym), radykalizację głoszonych przez nie haseł oraz działanie poza prawicą głównego nurtu, możemy określić badane organizacje jako przynależące do świata prawicy. Nie stawiam tutaj znaku równości pomiędzy światem nacjonalistycznym a światem prawicy, ale skupiając się na konkretnych organizacjach nacjonalistycznych, dostrzegam zbieżność pomiędzy pewnymi obszarami obu tych światów – nacjonalizmem „gorącym” (Billig 2008) oraz skrajną prawicą.

/// Dlaczego i jak warto badać nacjonalizm?

Opowiadając różnym publicznościom o swoich badaniach, spotykam się z różnymi reakcjami. W zależności od prezentowanej perspektywy ideologicznej zwracają one uwagę na: (1) kontrowersyjne i nieuzasadnione dopuszczanie nacjonalistów do głosu, a tym samym sygnalizowanie im, że stanowią ważną siłę; (2) ryzyko powielania stygmatyzującego wizerunku nacjonalistów; (3) prowadzenie niepotrzebnych badań, które przyniosą znany już wniosek – przyjmowanie postawy nacjonalistycznej wiąże się z niskimi kompetencjami oraz złą sytuacją ekonomiczną; (4) zbyt łagodne określanie faszystów nacjonalistami; (5) krzywdzące określanie narodowców nacjonalistami.

Niektórzy jednak zgadzają się z moim stanowiskiem, że badania takie, mimo że trudne, są potrzebne, ponieważ umożliwiają wypełnienie ważnej w socjologii luki i pozwalają zrozumieć motywy nacjonalistów, których obraz jak do tej pory jest niezwykle uproszczony. Na przestrzeni ostatnich kilku lat możemy obserwować rosnącą, nie tylko w Polsce, siłę nacjonalizmu, natomiast badań na ten temat jest bardzo niewiele. Jeśli zadaniem socjologii jest opisywanie przemian społeczeństwa, nieuzasadnione jest, moim zdaniem, pomijanie w tym opisie ruchu nacjonalistycznego, który jest bardziej heterogeniczny, niż można przypuszczać. O ile ruchy

społeczne, które moglibyśmy określić lewicowymi (np. ruch ekologiczny, feministyczny, alterglobalistyczny, LGBT), są badane i opisywane dość obszernie, o tyle ruch nacjonalistyczny rośnie w siłę, znajdując się na drugim planie naukowych zainteresowań, i co jakiś czas zaskakuje siłą swojego potencjału mobilizacyjnego.

Przykładem badań nad nacjonalizmem na gruncie polskiej socjologii może być praca Tomasza Wrzoska (2010), który analizuje dyskurs nacjonalistyczny na przykładzie analizy tekstów działaczy Młodzieży Wszechpolskiej. Inny badacz, Rafał Pankowski (2010), skupia się na opisie kulturowych oraz ideologicznych źródeł radykalnie prawicowego populizmu w Polsce, odnosząc się przede wszystkim do funkcjonowania takich partii politycznych jak Liga Polskich Rodzin, Samoobrona RP i Prawo i Sprawiedliwość. Obie te prace, podobnie jak większość opracowań dotyczących organizacji nacjonalistycznych, oparte są na badaniach prowadzonych z dystansu. Podstawą dla nich są więc analizy dostępnych materiałów źródłowych, nie zaś wywiady z samymi nacjonalistami. Badacze skupiają się tu przede wszystkim na ekonomicznych, społecznych czy kulturowych czynnikach wpływających na odradzanie się nacjonalizmu, na tym, jak jest on prezentowany w oficjalnych tekstach jego przedstawicieli, a nie na naturze samego ruchu nacjonalistycznego (Blee 2007: 120).

Tego typu prace są oczywiście istotne i wartościowe, nie mogą jednak wyjaśnić w pełni charakteru aktywności zarówno nacjonalistów, jak i ruchu, w jakim uczestniczą. Jak stwierdza Doug McAdam (2001: 223), ruchy nie rodzą się na makro poziomie, dlatego też badając je, warto skupić się również na jednostkach, które go budują, a więc na jego uczestnikach. Poznanie procesu kształtowania się zarówno tożsamości indywidualnych uczestników, jak i tożsamości ruchu pozwala nam na pełniejsze zrozumienie natury współczesnego nacjonalizmu.

Przyjęcie przez badacza perspektywy internalistycznej (*internalist perspective*), która niesie za sobą bezpośrednie relacje z badanymi, ma jeszcze jedno istotne uzasadnienie. Rozmawiając z nacjonalistami i czerpiąc wiedzę na ich temat bezpośrednio od nich, badacz unika powielania istniejących już opracowań i nie reprodukuje obecnego, dość uproszczonego wizerunku nacjonalistów (Blee 2007: 121). Nacjonałści często prezentowani są w sposób stereotypowy: jako agresywna, faszystowska siła pozbawiona intelektualnego zaplecza i wywodząca się z biednych środowisk. Nacjonałści to ci, z którymi nie warto rozmawiać².

² Problem medialnego wizerunku nacjonalistów wymaga odrębnych badań nad dyskursem medialnym o nacjonalistach. Opieram się jednak tutaj na opiniach, jakie pojawiają się

Oddając głos rozmówcom, badacz jest w stanie dowiedzieć się nie tylko tego, jak konstruowana jest ich tożsamość, ale i jak doświadczana i interpretowana jest przez nich rzeczywistość. Jest w stanie lepiej poznać ich motywacje, a tym samym nieco zweryfikować dotychczasowe wyjaśnienia dotyczące źródeł odradzania się nacjonalizmu. Perspektywa internalistyczna staje się, w takim ujęciu, kluczowym aspektem opartego na rozumieniu projektu socjologii humanistycznej, której zadaniem, przynajmniej w ujęciu Floriana Znanieckiego, jest analizowanie aktualizowanych i manifestowanych w doświadczeniu ludzi systemów wartości (Szacki 2002: 761–763).

Niewielka liczba badań opartych na wywiadach z nacjonalistami bądź obserwacji uczestniczącej ich działalności może wynikać między innymi z obaw badaczy, trudności w dostępie do badanych, problemów w zdobywaniu zaufania środowiska bądź też z braku wspólnoty poglądów pomiędzy badaczami a nacjonalistami. Stąd warto zastanowić się nad wpływem poglądów badacza na sytuację wywiadu i ich analizy oraz nad przeznaczeniem zdobytej przez niego wiedzy.

/// Trudności w badaniach nad nacjonalizmem

Badania środowisk uznawanych za kontrowersyjne mogą być trudne z kilku powodów. Jak już wspomniałam, jedną z istotnych przyczyn mogą być poglądy badacza i jego stosunek do badanych. Zgodnie z założeniami empatycznego podejścia do wywiadów (Fontana, Frey 2009: 82) pomiędzy badaczem a jego rozmówcą powinna wytworzyć się relacja oparta na zaufaniu. Łatwiej jednak o taki układ wówczas, gdy poglądy badacza nie odbiegają znacząco od postawy jego rozmówcy. Jeśli jednak mamy do czynienia z badaczem, który bada grupę dla siebie obcą, sytuacja wywiadu jest trudniejsza. Jest to problem, jaki dostrzegam we własnym doświadczeniu badawczym, w którym jako osoba o poglądach lewicowych badam świat nacjonalistyczny. Wywiady takie należą do trudnych, wymagających dużego opanowania, samokontroli oraz pracy emocjonalnej.

Trudność wywiadów nie wynika tutaj tylko z problemu ze wzajemnym zrozumieniem i wytworzeniem sprzyjającej do rozmowy atmosfery, ale i z pewnych dylematów etycznych oraz emocji, jakie pojawiają się podczas wywiadu. Badacz może słuchać poglądów dla siebie kontrowersyjnych,

zarówno w czasie wywiadów oraz moich rozmów na temat badań, jak i w czasie publicznych debat. Zakorzenie się takiego obrazu nacjonalistów można było dostrzec między innymi w debacie o brunatyzacji życia publicznego w Polsce, jaka odbyła się w ramach wrocławskiego festiwalu „Dialog” (październik 2013), a na jakiej zaproszonymi gośćmi byli Zygmunt Bauman, Magdalena Środa, Jacek Żakowski oraz Joanna Kozłowska-Rajewicz.

budzących opór i chęć wejścia w dyskusję. Poniżej znajdują się fragmenty tego typu wypowiedzi:

Antoni: Właśnie te wszystkie moje manifestacje przeciwko Unii Europejskiej między innymi czy przeciwko homosiom są skierowane dlatego, bo jestem patriotą, ponieważ patriotyzm polega na tym, żeby szanować i kochać ojczyznę, tradycję i kulturę, wszelkiego rodzaju obyczaje i nie można parad uprawiać i chodzić w homoseksualnych na ulicach, dlatego uważam, że jestem patriotą. A także wszelkiego rodzaju organizacje typu Unia Europejska osłabiają Polskę, gdyż każdy patriotą wie, że polega to na tym, żeby szanować swoją kulturę, tradycje, które panują w danym kraju, nie może być tak, żeby jakaś organizacja, złożona z ludzi o lewackich poglądach jak Unia Europejska czy z byłych komuchów, mówiła, co kraj ma u siebie wprowadzić, w tym momencie nawet projekty legalizacji tak zwanych związków partnerskich czy tym podobnych spraw, a także sprawy podatkowe niszczą ten patriotyzm i powodują, że on spada [...]

Andrzej: Oni [lewica] zajmują się organizacją jakichś parad dla pedałów, jakichś nie wiem mniejszych dla mniejszości, albo pedałły, albo czarnoskórzy, albo Żydzi, albo ktoś tam. Zajmują się takimi rzeczami, które nie wynikają z idei lewicowości, tylko wynikają z tego, że... że ta nowa jakość lewicy polega na tym, że niszczyliśmy stary świat. Stary świat oparty jest na tym, że rządzą w nim pewne prawa, jest konserwatywny, prawda.

Oba te cytaty stanowią ilustrację poglądów, często prezentowanych przez rozmówców, a dotyczących krytyki lewicy czy mniejszości seksualnych, których reprezentanci określani są w sposób obraźliwy. Oczywiście, wchodząc w pewne środowisko, można spodziewać się takich a nie innych wypowiedzi – są one znane z mediów, obserwacji wydarzeń organizowanych przez środowiska nacjonalistyczne czy publikowanych przez nie materiałów. Ich odbiór staje się jednak wyraźniejszy w momencie rozmowy twarzą w twarz z człowiekiem, który je wypowiada, prezentując własny światopogląd. Jakkolwiek silna byłaby chęć wejścia w dyskusję i zaprezentowania innego stanowiska, istotna jest tu świadomość, że postawa badacza, jego reakcje werbalne oraz pozawerbalne mają wpływ na poziom szczerości i otwartości rozmówcy, który stara się kontrolować przekazywany badaczowi obraz. Wzajemna obserwacja rozmówców powoduje więc, że niezależnie od tego, czy badacz zgadza się z badanym, czy też oburza się na jego słowa, właściwą dla wywiadu reakcją jest okazywanie aprobaty. W powstrzymaniu się od reakcji nie chodzi tylko o strach przed ewentualnymi konsekwencjami zdefiniowania badacza jako przeciwnika, ale raczej o szacunek dla samego rozmówcy i tego, że uzyskując dostęp do

historii jego życia, badacz nie powinien starać się wpłynąć na zmianę jego postawy, nawet jeśli wydaje mu się niewłaściwa czy niezrozumiała. Celem badań jest właśnie poznanie i zrozumienie outsidera, nie zaś przekonanie go do zmiany postawy. Protekcyjne podejście do badanych, traktowanie ich jak osoby nieracjonalne, prezentujące błędny sposób rozumowania mogą niekorzystnie wpłynąć nie tylko na sytuację wywiadów, ale i na sposób ich analizy i interpretacji.

Oczywiście, można by się tutaj zastanawiać, czy badacz powinien w ogóle zajmować się zjawiskami, wobec których ma negatywny stosunek, bądź grupami, z których działalnością się nie zgadza. Z drugiej jednak strony, podobne wątpliwości można by mieć w związku ze stronnikami, jak David Silverman (2009: 287) określa osoby wybierające pole badawcze ze względu na własne zaangażowanie polityczne, a więc na przykład badające zjawiska czy ruchy, z którymi sympatyzują bądź są w nie zaangażowane. Jak moglibyśmy nazwać badacza, który zamiast badać dobrze sobie znaną „swoją” grupę, decyduje się na wejście w grupę „obcą”? Nie wydaje mi się, aby właściwe było określenie go mianem przeciwnika – bardziej zasadne byłoby mówienie o nieznanym lub po prostu, posługując się Mertonowską kategorią (1972), o outsiderze, a więc osobie nieprzynależącej do badanej grupy, będącej kimś z zewnątrz. Badaczowi nie powinno bowiem zależeć na zaszkodzeniu badanemu środowisku, ale na poznaniu motywacji funkcjonujących w nim osób, ich doświadczeń życiowych, dróg prowadzących do ruchu i działalności w nim oraz wzajemnych relacji uczestników i samego ruchu.

W obu wypadkach poglądy badacza mogą zarówno pomagać, jak i przeszkadzać w jego pracy. Stronnik może przeoczyć, nawet nieintencjonalnie, pewne wady bądź nie zwracać uwagi na kwestie dla siebie oczywiste i znane. Stawiając się w roli rzecznika i insidera, może też bronić swojej grupy i starać się pokazać jej lepszy obraz, zwłaszcza wtedy, gdy ten aktualny jest negatywny. Badacz „z zewnątrz” być może nie będzie w stanie w pełni zrozumieć pewnych zachowań, motywacji, a przekazywana mu wiedza będzie filtrowana przez informatorów, ale jego spostrzeżenia mogą być wartościowe ze względu na wnikliwość, świeżość spojrzenia i brak osobistego zaangażowania w życie grupy. Georg Simmel zwraca też uwagę na większe możliwości obiektywizującego podejścia u outsidera, pisząc, że obiektywność ta nie oznacza po prostu bierności i bezstronności, ale raczej szczególne połączenie dystansu i bliskości, obojętności i zaangażowania (1950, cyt. za Merton 1972: 32–33).

Niezależnie od tego, czy badacz występuje w pozycji outsidera czy insidera, ważna jest dla niego samokontrola zarówno w sytuacji wywiadu,

analizy, jak i interpretacji. Dla uniknięcia stroniczego opisu badanego środowiska ważne jest niestawianie hipotez opartych na własnych wyobrażeniach o rozmówcach oraz podejście wynikające z chęci poznania badanych, a nie potrzeby zanegowania bądź ośmieszenia ich poglądów. Istotne jest także wielokrotne zapoznanie się z zebrany materiałem oraz konsultacja wyodrębnionych kategorii i wniosków z innymi osobami. Pomocne mogą być tutaj właśnie procedury metodologii teorii ugruntowanej, takie jak procedura kodowania, linijka po linijce, a często słowo po słowie (Charmaz 2006), a także praktyka panelu interpretacyjnego z udziałem innych badaczy, stosowanego czasem w badaniach biograficznych (Wengraf 2012). Procedury kodowania pozwalają na wykroczenie poza teoretyczne i ideologiczne prekonceptualizacje badacza, praktyka panelu interpretacyjnego zaś i, szerzej, praktyka konfrontowania wyników z innymi osobami pozwalają na osiągnięcie możliwie wysokiego w naukach społecznych poziomu intersubiektywnego sensu danych.

Innym problemem, jaki pojawia się w trakcie badań, są również oczekiwania samych badanych zarówno wobec badacza, jak i rezultatów jego pracy. Podczas niektórych wywiadów miałam poczucie, że nacjonaliści nie traktują mnie jak outsidera, ale raczej ewentualnego sojusznika – kogoś, kto mógłby pomóc w procesie destygmatyzacji ich wizerunku. W dwóch wywiadach pojawiło się pytanie o to, czy nie będę mieć problemów z obroną pracy, jeśli będzie to prezentacja ich pozytywnego wizerunku. Ważna jest tutaj reakcja badacza na tego typu sugestie. Niewłaściwe byłoby czynienie jakichkolwiek obietnic. Badacz może przedstawiać się jako osoba obiektywna – ani przychylna, ani przeciwna działaniom określonej grupy. Tym samym ani nie obiecuje pomocy, ani też nie budzi poczucia zagrożenia. Jest to odpowiedź, którą sama się posługuję i która w większości wypadków spotyka się ze zrozumieniem.

/// Tradycyjna czy organiczna socjologia publiczna?

Aby móc odpowiedzieć na pytanie o możliwość uprawiania socjologii publicznej w badaniach nad nacjonalizmem, konieczne jest przywołanie dwóch typów socjologii publicznej, o jakich pisze w swoim przemówieniu Burawoy (2009). Pierwsza z nich to tradycyjna socjologia publiczna. Wiąże się ona z rozpowszechnianiem wiedzy socjologicznej poza środowiskiem akademickim. Tak naprawdę socjologia publiczna w takiej formie obecna jest od dawna. Publiczności, do jakich się odnosi, są zazwyczaj niewidzialne, pasywne, anonimowe, nieokreślone – nie są specyficzną, konkretną grupą społeczną, ruchem społecznym. Jak pisze Maciej Hulas:

tradycyjna socjologia publiczna pobudza debatę publiczną w obrębie jednego tylko forum lub między różnymi grupami, nie jest jednak wystarczająco skuteczna i dynamiczna, by generować debatę publiczną, będącą w stanie inicjować i formować ruch społeczny. (2011: 42)

Wydaje się jednak, że teza o nieskuteczności takiej formy socjologii publicznej jest nieco niesprawiedliwa. Nie można założyć, że rzeczywiste wiedza prezentowana poza akademią będzie trafiała w próżnię lub nie spowoduje istotnej debaty publicznej. Badania nad ruchem nacjonalistycznym oraz płynąca z nich wiedza stanowić mogą nowy głos nie tylko w dyskusji akademickiej, ale i tej publicznej, którą obecnie możemy obserwować, a która staje się głośniejsza z każdym większym wydarzeniem, w jakie zaangażowani są nacjonaści. Co więcej, biorąc pod uwagę fakt ich uproszczonego wizerunku, przedstawianego w mediach, wiedza taka może przyczynić się do lepszego zrozumienia problemu, nad jakim toczą się dyskusje. Nie chodzi tutaj o inicjowanie ruchu antynacjonalistycznego, ale o wzbogacenie debaty publicznej o informacje dotąd nieznanne. Wydaje się więc, że uprawianie tradycyjnej socjologii publicznej jest w moich badaniach możliwe, a nawet zasadne.

Drugi typ, organiczna socjologia publiczna, stanowi jednak większe wyzwanie i rodzi więcej dylematów. W ramach organicznej socjologii publicznej socjologowie pracują w bliższych relacjach z widoczną, aktywną, łatwo identyfikowalną i określoną publicznością (Burawoy 2009: 530). Pomiędzy socjologiem, który uprawia tego typu socjologię, a publicznością pojawia się dialog, proces wzajemnego uczenia się, a więc coś, czego nie znajdujemy w tradycyjnej socjologii publicznej. Dialog z badanymi i wspólne dochodzenie do rozwiązań nie stanowią *novum* w socjologii. Przykładami metod łączących wytwarzanie wiedzy z zaangażowaniem mogą stanowić badania *action research*, w których badacz interweniuje w celu dokonania zmian, przekształcenia sytuacji i relacji między aktorami oraz wypracowania praktycznych rozwiązań problemów badanych (patrz: Lewin 1946) czy interwencja socjologiczna zastosowana przez Alaina Touraine'a, w której badacz buduje z aktorem „relację współwytwarzania wiedzy i analiz, w której każdy ma do odegrania swoją rolę: badacz nie sprawia wrażenia, że jest aktorem, a aktor nie prezentuje się jako badacz” (Wieviorka 2011: 67). Są to metody umożliwiające realną pomoc badanym grupom, zbiorowościom czy organizacjom. Dla organicznej socjologii publicznej publicznością są zazwyczaj grupy wykluczane, dyskryminowane, te, których głos jest z różnych powodów niesłyszalny, a pozycja słaba. Jak zauważa Frances Fox Piven, większą uwagę poświęca się więc wyrażaniu

potrzeb biednych niż bogatych, raczej kobiet niż mężczyzn, raczej mniejszości etnicznych, migrantów czy ludzi marginalizowanych (Fox Piven 2007: 163). Badacze wchodzą z nimi w dialog i współpracują przede wszystkim dlatego, że chcą uczynić ich słyszalnymi i widzialnymi.

Nacjonalistów również można postrzegać jako osoby wykluczane – sami definiują swoją pozycję jako marginalizowaną i dewaluowaną. W związku z powyższym można stwierdzić, że tożsamość zarówno nacjonalistów, jak i całego ruchu, konstruowana jest przede wszystkim jako tożsamość oporu, o jakiej pisze Manuel Castells. Jest ona według niego:

wytwarzana przez tych aktorów, którzy znajdują się w gorszym położeniu/warunkach dewaluowanych i/lub stygmatyzowanych przez logikę dominacji, a tym samym budują szanse oporu i przetrwania na podstawie zasad odmiennych od tych, które przenikają instytucje społeczeństwa, lub przeciwstawnych do nich. (Castells 2008: 23)

Bycie nacjonalistą można rozważać w kategoriach Goffmanowskiej stygmy (2005), bardziej lub mniej widocznej dla ogółu. Mimo że ta stygmatyzowana pozycja dla wielu jest uzasadniona i wynika ze sprzeciwu wobec stygmatyzacji, jakiej dokonują oni sami wobec grup mniejszościowych, trudno nie zgodzić się z postrzeganiem nacjonalistów jako wykluczonych. Sama doświadczam sytuacji, w których staję niejako w obronie badanych. Moje poglądy na temat nacjonalizmu nie zmieniły się w trakcie prowadzenia badań, dlatego też nie jest to obrona głoszonych przez nich haseł czy prezentowanych postaw, ale raczej obrona przed zbyt upraszczającym interpretowaniem ich zachowań, odmawianiem im racjonalności i dość dychotomiczną wizją „my-kulturalni, oświeceni” – „oni-agresywni, niewykształceni”.

Czy jednak są to wykluczeni, których socjologzy publiczni chcą uczynić widzialnymi i słyszalnymi? Czy badanych nacjonalistów należy uczynić publicznością? Z pewnością jest to możliwe, ale dużą rolę odgrywają tutaj cele oraz przekonania badacza. Moim celem jest poznanie i opisanie motywacji oraz działalności aktywistów nacjonalistycznych. Nie uważam, że niedopuszczanie ich do głosu jest rozwiązaniem dla problemów związanych z przejawami ich działalności, ale nie stawiam się też w roli ich rzecznika. Wynika to z mojego przekonania o niebezpieczeństwie, jakie może rodzić radykalizacja środowisk nacjonalistycznych. Wydaje się jednak, że możliwa jest sytuacja, w której socjolog nie tylko dostrzeże marginalną pozycję nacjonalistów, ale z jakichś powodów będzie chciał wejść z nimi w dialog i wypracować wspólne rozwiązania. Granice socjologii publicznej nie kończą się więc tam, gdzie rozpoczyna się świat pravicowy, ponieważ

pomimo jej lewicowego charakteru jej założenia mogą być inspiracją także dla socjologów mających odmienne poglądy czy cele. Warto tutaj wspomnieć kolejny raz o różnych obliczach świata pravicowego. Artykuł skupia się na skrajnej prawicy, natomiast w świecie pravicowym z pewnością można znaleźć mniej kontrowersyjne grupy marginalizowane, mające szansę stać się publicznością w badaniach socjologicznych.

Niektórzy, jak John Braithwaite (2005), dostrzegają ryzyko w zwracaniu się do różnych, także tych kontrowersyjnych, publiczności. Braithwaite uważa, że Burawoy powinien być bardziej ostrożny „w swoim entuzjastycznym podejściu do społeczeństwa obywatelskiego, którego wolność i inicjatywa musi mieć granice, by nie powtórzyć historii Ku Klux Klanu, który był przejawem wolności społeczeństwa obywatelskiego” (za: Hulas 2011: 58). Można wnioskować, że teoretycznie i metodologicznie realizacja postulatów socjologii publicznej możliwa jest w wypadku jakiegokolwiek publiczności. Jeśli chodzi natomiast o ich praktyczne zastosowanie, można przypuszczać, że nie z każdą z możliwych publiczności socjologów będą chcieli wchodzić w dialog. Ograniczeniem dla organicznej socjologii publicznej są więc moralne i polityczne przekonania badaczy oraz wynikająca z tego chęć bądź niechęć wsparcia określonych grup. Wiąże się to także z interpretowaniem wolności słowa i jej ewentualnych granic.

Niechęć uczynienia publicznością badanego przez siebie ruchu prowadzi nas do kolejnego pytania o granice organicznej socjologii publicznej. Czy czynienie publicznością innej grupy niż grupa badana to wciąż organiczna socjologia publiczna? Jeśli tak, to kto mógłby stanowić taką publiczność? Wydaje się, że skoro głównym elementem organicznej socjologii publicznej ma być właśnie dialog z badanymi i wspólny proces nauczania, czynienie publicznością innej grupy byłoby prawdopodobnie tożsame z odrzuceniem idei przyświecającej Burawoyowi. Odpowiedź na pierwsze z pytań jest więc przecząca, ale mimo to warto się zastanowić, dla kogo taka wiedza mogłaby być pomocna. Z pewnością dla organizacji mających na celu edukację do życia w wielokulturowej rzeczywistości, wdrażanie praktyk równościowych, antydyskryminacyjnych oraz działania zmniejszające atrakcyjność środowisk nacjonalistycznych. Publiczność mogłyby więc stanowić placówki edukacyjne, przedstawiciele władz, stowarzyszenia działające na rzecz wielokulturowości czy organizacje antyfaszystowskie. Praca z takimi organizacjami, prezentowanie im wiedzy płynącej z badań oraz dialog umożliwiłyby im nie tylko lepsze poznanie swoich przeciwników, ale i wypracowanie efektywniejszych rozwiązań mających na celu zmniejszenie siły przyciągania i oddziaływania ruchu nacjonalistycznego.

Zakładając jednak, że wiedza, jaką zdobywamy od badanych, nie może być wykorzystywana przeciwko nim, takie rozwiązanie rodzi wiele dodatkowych problemów. Należy mieć świadomość, że ludzie uczestniczący w badaniach opowiadają nam historię swojego życia i ufają, że ich dane zostaną zanonimizowane, a uzyskane informacje nie będą wykorzystane przeciwko nim. Najważniejsze i właściwie niepodważalne kwestie etyczne w badaniach to, obok świadomej zgody badanego, prawo do prywatności oraz ochrona przed krzywdą – fizyczną, emocjonalną i jakąkolwiek inną (Fontana, Frey 2009: 109). Tym samym badacz staje się w pewien sposób odpowiedzialny za bezpieczeństwo badanych. Jeśli więc publiczność dla wiedzy płynącej z badań stanowiłyby organizacje antyfaszystowskie, monitorujące nacjonalizm, to pewne jest, że wiedza ta nie mogłaby dotyczyć kontaktów, danych osobowych oraz wszelkich informacji umożliwiających identyfikację badanych. Wiedza nie powinna stanowić broni wykorzystywanej przeciwko badanym.

Ograniczeniem dla wykorzystania wiedzy stanowią również bardziej pośrednie możliwości zaszkodzenia działalności rozmówców, chociażby takie, które wpływają na zmniejszanie ich potencjału mobilizacyjnego czy innych zasobów istotnych dla funkcjonowania ruchu społecznego. Oczywiście trzeba mieć świadomość, że badacz, publikując wnioski z badań, o ile może dołożyć wszelkich starań, aby ochronić tożsamość swoich informatorów, nie jest w stanie przewidzieć i kontrolować tego, w jaki sposób wiedza ta zostanie zinterpretowana i wykorzystana przez odbiorców. Chodzi mi tutaj raczej o świadome działania badacza, który rozpocząłby pracę z grupami mającymi na celu walkę z przejawami postaw nacjonalistycznych. Mimo chęci obiektywizującego opisanie ruchu nacjonalistycznego badacz może wpłynąć nie tylko na jego lepsze poznanie, ale i na opracowanie strategii prowadzących do zmniejszenia jego popularności i siły oddziaływania, a tym samym, z perspektywy swoich rozmówców, będzie działał na ich szkodę. Czynienie publicznością grupy przeciwnej grupie badanej wiąże się z instrumentalnym, i w mojej opinii niewłaściwym, potraktowaniem rozmówców.

Biorąc pod uwagę, że uczynienie publicznością nacjonalistów byłoby działaniem wbrew sobie, a uczynienie innej grupy działaniem wbrew celom, jakie powinny przyświecać nauce, twierdzę, że badacz o poglądach przeciwnych do tych prezentowanych przez swoich badanych, nie powinien angażować się w organiczną socjologię publiczną. Nie pozwalają na to wrażliwość etyczna i uczciwość wobec badanych. O ile chęć poprawy sytuacji marginalizowanej grupy jest jak najbardziej zrozumiała, o tyle badania mające na celu zaszkodzenie wykluczanej, nawet najbardziej

kontrowersyjnej grupie, nie powinny znajdować miejsca w socjologii, nawet jeśli walkę z nacjonalizmem niektórzy uznają za działanie na rzecz społeczeństwa obywatelskiego.

/// Wnioski

Badania nad nacjonalizmem w Polsce są ważnym głosem nie tylko w debacie nad uwarunkowaniami rozwoju nowych, kontestacyjnych ruchów społecznych w Europie, ale jak się okazuje, mogą stanowić też nieco prowokacyjny głos w dyskusji nad socjologią publiczną. Zastanawiając się nad możliwością uprawiania socjologii publicznej w badaniach nad nacjonalizmem, starałam się wskazać na różnorakie dylematy, jakie pojawiają się przy tego typu działaniach. Dylematy te dotyczą (1) sytuacji wywiadu, (2) relacji badacz–rozmówca, (3) sposobów wykorzystania wiedzy zdobytej w trakcie badań, (4) środowisk, jakie mogłyby stanowić publiczność w tego typu badaniach, (5) wpływu wiedzy płynącej z badań na sytuacje badanych. Wszystkie te dylematy wynikają przede wszystkim z wyzwania, jakie stawia sobie badacz-outsider (Merton 1972), decydując się na badanie grupy, której poglądy są odmienne od jego własnych, szczególnie w wypadku tak wrażliwej kwestii, jaką jest nacjonalizm. Dylematy te łączą się ściśle nie tylko z metodą badań, jaką wybierze badacz, ale także z typem socjologii, jaką chce uprawiać.

Artykuł stanowi rozwinięcie poglądów, które pojawiają się wśród krytycznych uwag na temat socjologii publicznej, a które dotyczą zróżnicowanego ideowo społeczeństwa obywatelskiego (Brady 2004, Braithwaite 2005). Dostrzegając bowiem lewicową perspektywę socjologii publicznej, można postawić pytanie o to, czy będzie ona także reprezentowała publiczności skrajnie prawicowe.

Wyzwanie w opisywanych przeze mnie badaniach nad ruchem nacjonalistycznym stanowi próba przekroczenia wspomnianej przez Burawoya przepaści pomiędzy socjologią przesuwającą się na pozycje lewicowe i badanym światem przesuwającym się na pozycje prawicowe. Nie wnikając w precyzyjne znaczenie takiej tezy ze względu na wspomniane w artykule problemy ze zdefiniowaniem współczesnego pojęcia „lewicowości” i „prawicowości”, wypada się zgodzić, że dyskusja wokół socjologii publicznej uświadamia na nowo znaczenie towarzyszących badaniom wartości i przekonań politycznych socjologów. W kontekście prezentowanych w tekście badań wyzwaniem jest zarówno poznanie świata współczesnych polskich nacjonalistów, nawiązanie z nimi bezpośrednich relacji, jak i odpowiedź na pytanie o to, dla kogo wiedza płynąca z takich badań powinna być przeznaczona.

Badania nad nacjonalizmem stanowią również wyzwanie dla socjologii publicznej, której zwolennicy stają przed problemem jej ograniczeń. Twierdzę, że niektóre założenia socjologii publicznej mogą zostać wykorzystane w celu pomocy nie tylko tym wykluczonym, na których zależy przedstawicielom socjologii lewicowej, ale i tym, którzy według pewnych jej reprezentantów stanowią zagrożenie dla demokracji. Ograniczeniem dla uprawiania socjologii publicznej w badaniach nad światem prawnym nie są więc same jej założenia i proponowane metody działania, ale przede wszystkim cele i poglądy badacza, który decyduje, czy chce pomóc badanej przez siebie grupie, czy nie, czy chce uczynić daną zbiorowość publicznością, czy nie, czy chce inicjować z nią dialog oparty na wzajemnym zrozumieniu, czy też nie.

Uważam, że socjolog, którego poglądy są na tyle odmienne od prezentowanych przez badanych, że, pomimo dostrzeganego ich wykluczenia, nie stawia sobie za cel pomocy i nie chce uczynić ich swoją publicznością, powinien ograniczyć się do tradycyjnej socjologii publicznej. Upowszechnianie zdobytej wiedzy poza środowiskiem akademickim może umożliwić lepsze zrozumienie problematyki nacjonalizmu przez szerszą publiczność. Próby uprawiania organicznej socjologii publicznej napotykają na dwie omówione w artykule trudności. Po pierwsze, aktywny dialog z ruchami nacjonalistycznymi, którego celem miałyby być ich wzmocnienie przez procesy wzajemnego uczenia się, ograniczany jest przez same poglądy badacza. Po drugie, czynienie publicznością grupy innej aniżeli grupa badana, na przykład środowisk antynacjonalistycznych, nie tylko nie odpowiada na założenia organicznej socjologii publicznej, ale i budzi wątpliwości etyczne dotyczące wykorzystania wiedzy przeciwko badanej grupie i instrumentalnego potraktowania rozmówców.

Bibliografia:

/// Antoszewski A., Herbut R. (red.) 1996. *Leksykon politologii*, Wrocławskie Wydawnictwo Naukowe Atla 2, Wrocław.

/// Blee K. 2007. *Ethnographies of the Far Right*. „Journal of Contemporary Ethnography” 2007, 36(2), s. 119–128.

/// Billig M. 2008. *Banalny nacjonalizm*, tłum. M. Sekerdej, Wydawnictwo Znak, Kraków.

/// Brady D. 2004. *Why Public Sociology May Fail?*, „Social Forces” 2004, Vol. 82, No. 4, s. 1629–1638.

/// Braithwaite J. 2005. *For Public Social Science*, „The British Journal of Sociology” 2005, nr 3, s. 345–353.

/// Burawoy M. 2009. *O socjologii publicznej. Przemówienie prezydenckie z roku 2004*, tłum. A. Dziuban, [w:] *Nowe perspektywy teorii socjologicznej*, red. A. Manterys, J. Mucha, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 525–561.

/// Castells M. 2009. *Siła tożsamości*, tłum. S. Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Charmaz K. 2009. *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, tłum. B. Komorowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Fontana A., Frey H.H. 2009. *Wyniad. Od neutralności do politycznego zaangażowania*, tłum. M. Skowrońska, [w:] *Metody badań jakościowych, tom 2*, red. N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 81–127.

/// Fox Piven F. 2007. *From Public Sociology to Politicized Sociologist*, [w:] *Public Sociology. Fifteen Eminent Sociologists Debate Politics and the Profession in the Twenty-first Century*, red. D. Clawson, R. Zussman, J. Misra, N. Gerstel, R. Stokes, D.L. Anderton, M. Burawoy, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, s. 158–166.

/// Glaser B., Strauss A. 2009. *Odkrywanie teorii ugruntowanej. Strategie badania jakościowego*, tłum. M. Gorzko, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.

/// Goffman E. 2005. *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, tłum. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.

/// Holestein J., Gubrium J. 1997. *Active interviewing*, [w:] *Qualitative Research: Theory, Method and Practise*, red. D. Silverman, Sage, London.

/// Hulas M. 2011. *Public sociology jako nowa subdyscyplina naukowa według Michaela Burawoya*, „Rocznik Nauk Społecznych” 2011, nr 39, s. 29–67.

/// Kaźmierska K. 1996. *Wyniad narracyjny – technika i pojęcie analityczne*, [w:] *Biografia a tożsamość narodowa*, red. M. Czyżewski, A. Piotrowski, A. Rokuszewska-Pawełek, Katedra Socjologii Kultury, Łódź, s. 35–44.

/// Konecki K. 2000. *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Lewin K. 1946. *Action research and minority problems*, „Journal of Social Issues” 1946, Vol. 2, Issue 4, s. 34–46.

/// Mammone A., Godin E., Jenkins B., red. 2013. *Varieties of Right-Wing Extremism in Europe*, Routledge, London–New York.

/// McAdam D. 2001. *Harmonizing the voices: Thematic continuity across the chapters*, [w:] *Silence and voice in the study of contentious politics*, red. R.R. Aminzade, J.A. Goldstone, D. McAdam, E.J. Perry, W.H. Sewell, Jr., S. Tarrow, and Ch. Tilly, Cambridge University Press, New York, s. 222–240.

/// Merton R.K. 1972. *Insiders and Outsiders. A Chapter in the Sociology of Knowledge*, „American Journal of Sociology” 1972, Vol. 78, no. 1, s. 9–47.

/// Pankowski R. 2010. *The Populist Radical Right in Poland. The Patriots*, Routledge, London–New York.

/// Podemski K. 2011. *Lewicowa, centrowa i prawicowa tożsamość*, [w:] *Społeczeństwa Europy Środkowo-Wschodniej. Projekt Eurequal*, red. K. Podemski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań, s. 329–348.

/// Rokuszewska-Pawełek A. 1996. *Miejsce biografii w socjologii interpretatywnej. Program socjologii biografistycznej Fritza Schutzego*, „ASK. Społeczeństwo. Badania. Metody” 1996, nr 1, s. 37–54.

/// Schütze F. 1990. *Presja i wojna: doświadczenia młodego żołnierza niemieckiego w czasie drugiej wojny światowej i ich implikacje biograficzne*, [w:] *Metoda biograficzna w socjologii*, red. J. Włodarek, M. Ziółkowski, PWN, Warszawa, s. 325–339.

/// Silverman D. 2009. *Interpretacja danych jakościowych. Metody analizy rozmowy, tekstu i interakcji*, tłum. M. Głowacka Grajper, J. Ostrowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Simmel G. 1950. *The Sociology of Georg Simmel*, red. K.H. Wolff, Free Press, New York.

/// Szacki J. 2002. *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Turner J.H. 2005. *Is Public Sociology Such a Good Idea?*, „American Sociologist” 2005, nr 36, s. 27–45.

/// Wengraf T. 2012. *Interpretacja historii życiowych, sytuacji życiowych i doświadczeń osobistych: biograficzno-narracyjna metoda interpretacyjna (BNIM – Biographic-Narrative Interpretative Method)*, tłum. J. Kajta, [w:] *Metoda biograficzna w socjologii. Antologia tekstów*, red. K. Kaźmierska, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków, s. 351–362.

/// Wiatr J. 2006. *Europa pokomunistyczna. Przemiany państw i społeczeństw po 1989 roku*, Scholar, Warszawa.

/// Wiewiorka M. 2011. *Dziesięć wykładów z socjologii*, tłum. A. Trąbka, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.

/// Wrzosek T. 2010. *Nacjonalizm i hegemonia. Przypadek Młodzieży Wszepolskiej*, Wydawnictwo Wschód–Zachód, Łódź.

/// Abstrakt

Artykuł prezentuje dylematy towarzyszące próbom zastosowania założeń postulowanej przez Michaela Burawoya socjologii publicznej w badaniach nad ruchem nacjonalistycznym. Tekst pisany jest na podstawie badań własnych nad tożsamością uczestników ruchu nacjonalistycznego w Polsce, w ramach których realizowane są narracyjne wywiady biograficzne z członkami takich organizacji, jak Obóz Narodowo-Radykalny, Narodowe Odrodzenie Polski oraz Młodzież Wszepolska. Dla rozważań o ograniczeniach możliwości uprawiania socjologii publicznej w badaniach nad światem prawicowym istotny okazuje się podział na tradycyjną oraz organiczną socjologię publiczną. Artykuł sugeruje, że uprawianie organicznej socjologii publicznej w badaniach nad światem prawicowym jest możliwe, choć dla badaczy, którzy dostrzegają uzasadnienie dla marginalizacji kontrowersyjnych wykluczonych, jakimi są nacjonałiści, socjologia publiczna powinna ograniczyć się do swojej tradycyjnej formy, w której nie wybierają oni konkretnej publiczności, a tym samym ani nie pomagają nacjonalistom, ani też im świadomie nie szkodzą.

Słowa kluczowe:

organizacje nacjonalistyczne, socjologia publiczna, dylematy, skrajna prawica

/// Abstract

The article explores the dilemmas accompanying the attempts to apply the principles of Michael Burawoy's public sociology to research on nationalist movement. It is based on the author's research on the identity of the Polish nationalist movement's participants. Biographical narrative interviews were carried out among members of three Polish nationalist organizations: the National Radical Camp, the National Rebirth of Poland and the All-Polish Youth. A division of public sociology into its traditional and organic form seems to be crucial for the discussion on the limitations of public sociology in research on the right-wing movements. The article

suggests that organic public sociology in research on right-wing world is possible with some limitations. If researchers find justified the marginal position of the controversial group of the nationalists, they should limit themselves to traditional public sociology in which they do not choose specific audience for the knowledge. Hence, they neither help nationalists nor intentionally harm them.

Keywords:

nationalist organizations, public sociology, dilemmas, far right

PRÓBY OPISU

(UKRYTE) ZAANGAŻOWANIE I (POZORNA) NEUTRALNOŚĆ: STRUKTURALNE OGRANICZENIA ROZWOJU SOCJOLOGII KRYTYCZNEJ W WARUNKACH PÓŁPERYFERYJNYCH

Tomasz Warczok

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Tomasz Zarycki

Uniwersytet Warszawski

/// Wprowadzenie

W niniejszym tekście zajmiemy się kwestią zaangażowania i neutralności w kontekście wybranych praktyk w polskim uniwersum socjologicznym¹. W szczególności chcielibyśmy postawić tezę, iż w warunkach (pół)peryferyjnych, do jakich można odnieść pozycję Polski, dominującą rolę odgrywają w socjologii nurty ściśle powiązane z logiką pola politycznego, a szerzej tak zwanego pola władzy. W takich warunkach zaangażowanie w formach, które nie korespondują bezpośrednio z politycznie wyznaczonymi wzorcami krytyki społecznej, staje się wysoce utrudnione. Chcielibyśmy zadać więc pytanie, dlaczego to, co zwie się „socjologią krytyczną”, mającą na celu demystyfikację istniejących relacji władzy, jest w polskim polu socjologicznym marginalizowane, a „socjologia praktyczna” bądź, mówiąc inaczej, „służebna”, w niektórych odsłonach skupiająca się na legitymizacji i naturalizacji aktualnego porządku społeczno-politycznego, zdaje się mieć status socjologii *tout court*. Twierdzimy, że nawet jeżeli chodzi o krytykę społeczną, to ma ona na tyle wybiórczy charakter, że w istocie stanowi ukryte uzasadnienie *status quo*.

Szukając społecznej genezy socjologicznego myślenia, odwołujemy się tutaj do czterech typów socjologii wprowadzonych przez Michaela Burawoya (2009). Przypomnijmy, że Burawoy zaproponował, by socjologię publiczną odróżnić od trzech innych typów socjologii: profesjonalnej,

¹ Artykuł powstał w ramach projektu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (NCN) nr DEC-2012/05/B/HS6/00834.

praktycznej/służebnej (*policj*) oraz krytycznej. W jego rozumieniu socjologie profesjonalna i praktyczna mają się zajmować opisywaniem społeczeństwa bez szczególnej refleksji nad mechanizmami tworzonej przez siebie wiedzy, mają dostarczać wiedzy instrumentalnej, użytecznej do rozwiązywania konkretnych, pragmatycznych problemów. Socjologie publiczna i krytyczna zaś są w tym układzie socjologiami refleksyjnymi, poddającymi namysłowi nieoczywiste założenia stojące za zdroworozsądkową wiedzą o społeczeństwach oraz niewidoczne mechanizmy funkcjonowania samych społeczeństw. Paradoksalnie, w polskich, lokalnych warunkach, inaczej niż w opisywanym przez Burawoya amerykańskim kontekście, szczególnie społecznie widzialne są socjologia praktyczna *oraz* socjologia publiczna, która wszelako *nie jest* socjologią krytyczną, przeciwnie – staje się nierzadko socjologią *apologetyczną*. Socjologia praktyczna/służebna wspierana i finansowana jest pośrednio lub bezpośrednio przez biznes (konsulting, badania rynkowe itd.), socjologia publiczna zaś, a właściwie jej szczególna *nie-krytyczna* postać, która bliska jest „socjologicznemu dziennikarstwu” (Wacquant 2004), jest realizowana dzięki specyficznej symbiozie świata naukowego, medialnego i politycznego.

Aby wyjaśnić zidentyfikowany przez nas w Polsce paradoks i rozpoznać społeczne warunki specyficznego niekrytycznego zaangażowania socjologa i jednocześnie marginalizacji krytyki właściwej, sięgniemy po narzędzia teoretyczne Pierre’a Bourdieu, zwłaszcza po jego teorię pola władzy. Zakładamy bowiem, że źródeł praktyk symbolicznych – dyskursów, idei, a także teorii naukowych – należy szukać w specyficznych konfiguracjach strukturalnych. Wszelkie symbolizacje odpowiadają określonym strukturom społecznym. Przy czym nie chodzi tu o proste odbicie „baza–nadbudowa”, ale istnienie relatywnie autonomicznych uniwersów, zwanych przez Bourdieu „polami”, które są w jego wizji zasadniczymi kontekstami jakiegokolwiek produkcji symbolicznej – określającej jej kształt, wartość i znaczenie.

/// Socjologia w metapolu władzy a dominacja inteligencji

Według Pierre’a Bourdieu (Bourdieu i Wacquant 2001) każde pole stanowi obszar społecznych zmaganiań, walki, której efektem jest zazwyczaj wyłonienie się w nim podziału na część dominującą i zdominowaną. Odnosi się on do wszystkich pól (politycznego, religijnego, artystycznego, prawnego itd.), w tym pola socjologicznego. Zmagania te mają charakter symboliczny, narzędziem i stawką jest więc narzucenie określonej wizji świata, w tym wypadku określonych teorii, paradygmatów, a nawet

metodologii. Wystarczy przywołać tutaj walki między przedstawicielami poszczególnych szkół, które strukturalnie układają się w przeciwstawne pary: socjologia ilościowa *vs.* socjologia jakościowa, obiektywizm *vs.* subiektywizm, mikro *vs.* makro itd. (Bourdieu 1988). Dominującymi są ci, którzy dysponują największą ilością kapitału naukowego w danym polu, zdominowani mają go odpowiednio mniej. Przy czym sama definicja tego kapitału (taka czy inna teoria) także jest przedmiotem walki symbolicznej.

Oprócz podziału na część dominującą (ortodoksyjną) i zdominowaną (w pewnych warunkach heretycką) istnieje też podział na część autonomiczną i heteronomiczną (Bourdieu 1993b, 2001a, 2001b). Innymi słowy, chodzi o równoległy podział na część zależną od zewnętrznych sił (przede wszystkim ekonomicznych i politycznych) i część relatywnie od nich niezależną. W polu artystycznym odpowiada to podziałowi na obszar sztuki komercyjnej oraz „poszukującej”, „niezależnej” (kierującej się hasłem „sztuka dla sztuki”). Na zasadzie homologii (czyli podobieństwa w różnicy, zob. Bourdieu 2001a) w polu socjologicznym do czynienia mamy, z jednej strony, z badaniami typowo komercyjnymi (analizy rynku, sondaże opinii) lub służącymi celom politycznym (doradztwo polityczne) oraz z drugiej strony, z relatywnie niezależnymi, rozwijającymi samą teorię socjologiczną. Ważne jest, że zakres jednego bądź drugiego obszaru jest uzależniony od generalnego położenia pola socjologii (tak jak każdego innego) w metapolu władzy. Przypomnijmy, że pojęcie pola władzy wprowadzone zostało do literatury przez Bourdieu jako rozwinięcie kategorii „elity”, zastępujące równocześnie to, co wcześniej zwane było „klasą rządzącą” (Bourdieu 2009; Bourdieu, Wacquant 1993). Dzięki temu pojęciu możliwe jest rozpatrywanie przestrzeni działania aktorów uprzywilejowanych w danym społeczeństwie jako zróżnicowanego pola podmiotów o różnych orientacjach i zasobach. Choć pole władzy generuje ostre podziały społeczne, polityczne i kulturowe, a aktorzy z jego przeciwnych biegunów mogą być silnie skonfliktowani, to samo jako całość, a nie poszczególne jego frakcje, może być rozpatrywane jako sfera dominująca w każdym społeczeństwie. W szczególności w polu władzy ustalane są kluczowe osie podziałów politycznych i ich znaczenia. Tam też negocjowane są dominujące w danym społeczeństwie logiki hierarchii społecznych i zasady legitymizacji nierówności społecznych.

Pole władzy rozciąga się więc od pola ekonomicznego do pól produkcji kulturowej (pola religijne, artystyczne, naukowe – w tym pole socjologiczne), z położonym pośrodku polem administracyjnym (administracja rządowa, samorządowa itd.) oraz do pewnego stopnia zespolonego z tym ostatnim polem politycznym (Bourdieu 1996). Im bliżej pola ekonomicznego

i politycznego, tym autonomia danego uniwersum jest mniejsza. Z tego też względu przykładowo pole medialne jest mniej autonomiczne (zależne do sił ekonomiczno-politycznych) niż pole matematyki czy pole poezji (por. Bourdieu 2005c).

Jako że nie istnieją ponadhistoryczne, szczegółowe reguły funkcjonowania pól (Bourdieu, Wacquant 2001), konieczne jest za każdym razem odtworzenie układu pól w danym lokalnym kontekście. Pamiętać więc trzeba, że całość ulokowania polskiego pola władzy ma charakter pól-peryferyjny, ponieważ Polska jako państwo taką właśnie pozycję zajmuje w systemie-świecie, rozumianym wedle definicji Immanuela Wallersteina (1974). Bez żadnej wątpliwości ma to – o czym nie zawsze się pamięta – ogromny wpływ na strukturyzację poszczególnych pól oraz całości pola władzy. Charakterystyczna dla peryferii i półperyferii słabość instytucji państwowych (ibidem) musi skutkować ograniczoną autonomią pól naukowych. W porównaniu z krajami rdzenia systemu światowego wsparcie finansowe ze strony państwowego pola administracyjnego jest nader skromne, co widać dobrze, zarówno jeżeli chodzi o płace uczonych, jak i finansowanie samych badań. Jednak dla elity pola socjologicznego problem ten znalazł swoje pragmatyczne rozwiązanie. Większość jej przedstawicieli, korzystając ze swojej uprzywilejowanej roli inteligenckich autoritetów, podejmuje pracę równocześnie w kilku różnych instytucjach, ma także dochody z różnego rodzaju zajęć dorywczych, świadczenia usług, w szczególności eksperckich, dla podmiotów zarówno publicznych, jak i gospodarczych, krajowych i często międzynarodowych. Mechanizm ten łagodziący problemy materialne, a wręcz pozwalający elicie pola inteligenckiego żyć na poziomie porównywalnym do tego, na którym funkcjonują przeciętni jej koledzy z krajów zachodnich, niesie za sobą dodatkowe uzależnienie pola socjologicznego od innych, bardziej zasobnych w kapitał ekonomiczny sektorów pola władzy. Nie jest to zwykle zależność bezpośrednia, przedstawiciele elity pola socjologicznego nie są zwykle „opłacani” za wygłaszanie konkretnych opinii, nie są też wszyscy zwykłymi ekspertami do wynajęcia, jak na przykład ich koledzy pracujący w licznych firmach consultingowych. Muszą jednak mieć praktyczną świadomość, że wyraźne i trwałe trwanie przy poglądach niekorespondujących z wizjami świata dominującymi w instytucjach, dla których pracują, może doprowadzić do pozbawienia ich płynących z nich ważnych źródeł dodatkowych dochodów oraz wzmocnienia statusu społecznego.

Efektom strukturalnym tego stanu rzeczy jest właśnie znaczny rozwój socjologii praktycznej/służebnej na niekorzyść socjologii krytycznej – w założeniach najbardziej autonomicznej. Jednocześnie ze słabo

rozwiniętym lokalnym polem ekonomicznym (co znowu jest właściwe dla całości obszarów półpereferyjnych i peryferyjnych), a więc praktyczną nieobecnością burżuazji (Eyal, Szelényi, Townsley 1998) związana jest – znowu, nie zawsze należycie dostrzegana – dominacja inteligencji w polskim polu władzy (Zarycki 2009). Ma to ogromne znaczenie dla strukturyzacji całości pola władzy oraz pozycji socjologów w nim jako modelowych inteligentów².

Postawimy tu więc szerszą tezę, iż wykształcone historycznie w warunkach braku własnej państwowości (okres zaborów oraz okupacji) lub jej widocznej słabości i zależności polskie pole władzy jest strukturalnie zdominowane przez elity inteligentkie. Jak wiadomo, wykształciły się one w dużym stopniu ze środowisk zubożałej szlachty (Chalaśiński 1958), jednak nie można jej utożsamiać z zachodnią burżuazją ani klasą średnią, definiującą swój status przede wszystkim w kategoriach kapitału ekonomicznego. Z drugiej strony, środkowoeuropejska inteligencja nie może być sprowadzona do kategorii osób mających wyższe wykształcenie czy też intelektualistów (Gella 1976). Jednocześnie elity ekonomiczne oraz

² W kontekście słabości lokalnego pola ekonomicznego najbardziej stabilną w kategoriach tzn. długiego trwania elitą jest właśnie elita inteligentcka, której jednoznaczna dominacja w polskim polu władzy sięga co najmniej roku 1918 (Jedlicki 2008). Inteligencji wchodzi w rolę naukowców i intelektualistów, urzędników i polityków, artystów i dziennikarzy, przedsiębiorców i menedżerów oraz wielu innych. Role te nie są jednak dla inteligencji podstawowymi wymiarami jej statusu, który związany jest przede wszystkim z tym, co w języku Bourdieu nazywać można kapitałem kulturowym. Mowa tu o specyficznym kapitale kulturowym wytwarzanym przez inteligentckie *milieu* spajane także silnymi więzami kapitału społecznego opartego na bliskich więziach towarzyskich, środowiskowych, nierzadko rodzinnych. Nie brak w tych środowiskach wielopokoleniowych rodzin inteligentckich, których pamięć sięga szlacheckich korzeni i przodków wchodzących w rolę inteligentckie w drugiej połowie XIX wieku (np. Bajer 2013). Tak skonstruowane *milieu* jest w dużym stopniu odporne na zawirowania polityczne i gospodarcze charakterystyczne dla tej części Europy. Elity inteligentckie dzięki oparciu się na kapitałach kulturowym i społecznym i kontrolując w ten sposób polskie pole władzy, zabezpieczone są w swojej dominacji przed nagłymi zamianami w wymiarach ekonomicznym czy politycznym. Taka konfiguracja pola władzy daje polskim elitom inteligentckim niezwykle uprzywilejowaną pozycję. Można ją w języku Pierre'a Bourdieu ująć jako dominację kapitału kulturowego zarówno nad kapitałem politycznym, jak i kapitałem ekonomicznym. Ten ostatni jest oczywiście obecnie kluczowym zasobem, nie stanowi jednak zasadniczego pola gry dla elit polskich. Kontrolujące większość jego pola zachodnie elity ekonomiczne nie są jednocześnie w stanie używać swojej przewagi gospodarczej w sposób bezpośredni na innych polach, ponieważ zbyt radykalne ruchy w tej płaszczyźnie mogłyby być odebrane jako ingerencja obcego kapitału w „sprawy polskie”. Do legitymizacji takich działań potrzebne jest więc symboliczne pośrednictwo inteligencji, która może im nadawać prawomocność, czy to powołują się na wyzwania „modernizacji”, czy też „interesu narodowego”, które sama jest w stanie definiować.

administracyjno-polityczne są zwykle zbyt słabe, by w warunkach środkowoeuropejskich stanowić istotną opozycję dla inteligencji. Pozostając pod jej symbolicznym wpływem, same w mniejszej lub większej części przyjmują inteligenckie tożsamości i próbują włączyć się do dominującej w polu władzy inteligenckiej gry. W przeciwieństwie do konfiguracji obserwowanych zarówno w większości krajów zachodnich, jak i w Rosji, gdzie pola władzy tworzone są przede wszystkim przez silne państwo, w Polsce to wyższa inteligencja, czy też szerzej elita kulturowa, okazuje się głównym koordynatorem pola władzy. A zatem można powiedzieć, że w polskich (pół)peryferyjnych warunkach, w lokalnym polu władzy, bieguny ekonomiczny (globalny) i kulturowy są położone dość blisko siebie, bardziej zorientowane na symbiozę i współpracę niż konflikt. Ten ostatni odbywa się wyraźnie na innym poziomie, dzieląc siły „postępowe”, „modernizujące”, procentowe od „tradycyjnych”, „konserwatywnych” („narodowych”, „nacionalistycznych”) nastawionych co najmniej sceptycznie wobec sił centrum (eurosceptycyzm itd). Podział taki może być obserwowany w wielu innych krajach peryferyjnych i semiperyferyjnych, a w polskim polu władzy dzieli również samą inteligencję na frakcje procentową (obecnie dominująca) i zdominowaną frakcję peryferyjną. Ta pierwsza nawiązuje do „progresywnych” tradycji inteligencji (Walicki, 2005), definiując swoją rolę społeczną w kategoriach „awangardy” i *nośnika* zmian (w rozumieniu weberowskiego *Träger*, Weber 2002), czyli grupy mającej na celu zbliżenie się do centrum systemu światowego („modernizacji” i „unowocześnienia”), w praktyce przyjmuje funkcję typowo kompradorską. Zapewnia, świadomie bądź nie, kulturową „obsługę” kapitału płynącego z centrum (globalnego pola ekonomicznego) (Drahokoupil 2008). W swoich przedstawieniach symbolicznych, licznych teoriach, nawet czysto naukowych, kreśli nie zawsze wypowiedziane wprost wizje postępu, w których perspektywa epistemologiczna jest nierozdzielna od eschatologicznej (por. Alexander 2010). Przy okazji niejako, zgodnie z nieujawnionym religijnym trybem, dzieli jednostki lub nawet całe grupy na „zbawionych” („nowoczesnych”, idących za postępu i mających ku temu odpowiednie „kompetencje”) oraz „potępionych” („tradycyjnych”, mentalnie i materialnie „zacofanych”).

Strukturalne położenie (pół)peryferyjnego pola władzy sprawia, że rola kompradorska staje się dominująca w wielu indywidualnych polach, zarówno ekonomicznych, jak i kulturowych. Z drugiej strony, w odpowiedzi na tak rozumianą kompradorską ortodoksję pojawiają się aktorzy, przede wszystkim w grupie szeroko rozumianej inteligencji, którzy przeciwstawiają się podobnie rozumianemu „unowocześnieniu” i „zbliżeniu”

do centrum. Lokują się w kontrze do sił procentowych i definiują w kategoriach „sceptycyzmu” (np. „eurosceptycyzm”), a nawet odrzucenia tego, co „globalne”, „kosmopolityczne” („obrona interesu narodowego”). Konsekwentnie i czysto relacyjnie widzą się jako „tradycjoniści” i „konserwatyści” (jako odpowiedź na „nowoczesność” procentowych modernizatorów). Wspólną cechą tej heterodoksyjnej grupy jest akcent (z niewielkimi wyjątkami) na kwestie kulturowe, z pominięciem lub marginalnym traktowaniem problematyki ekonomicznej³. Jednocześnie w sporach między inteligencją ortodoksą a heterodoksą istnieje milczący obszar porozumienia, zapewniający inteligencji jako takiej, bez względu na pozycję w polu, dominację w całej sferze społecznej. Opiera się on na stale odtwarzanym (choć w zmieniającej się formie), postszlacheckim schemacie „pan/cham”. Co ważne, taka znaturalizowana klasyfikacja jest także udziałem inteligencji „konserwatywnej”, nastawionej „tradycyjnie”⁴.

³ Wraz z przekształceniami w polu politycznym zmieniał się, do pewnego stopnia, układ całości pola władzy, zwłaszcza zaś polityka symbolizacji – dominujące dyskursy, formy klasyfikacji itd. I tak schematycznie można powiedzieć, że *grosso modo* do roku 2005 dominował „podział postkomunistyczny” (Grabowska, 2004) z kluczową, negatywną figurą *homo sovieticus* jako zaprzeczeniem wszystkiego tego, co na poziomie społecznym i osobowościowym pożądanym, aby zbliżyć się do centrum (przedsiębiorczość, otwartość, elastyczność itd.). Później taksonomia ta nabrała nowych znaczeń – w miejsce *homo sovieticus* pojawił się tradycyjny „populista” stanowiący zaprzeczenie liberalnego obywatela. Część „tradycyjna” i sceptyczna wobec sił centrum odwracała tę klasyfikację, pozytywnie waloryzując „tradycję”, oskarżając „liberałów” o zdradę narodową. Podział ten ma charakter powtarzalny i spotkać go można w wielu półperiferyjnych polach. Od pola politycznego (PO vs. PiS), przez medialne („Gazeta Wyborcza” vs. „Rzeczpospolita”; „Polityka”, „Wprost”, „Newsweek” vs. „Uważam Rze”, „wSieci”, „Do Rzeczy”), aż do religijnego (Kościół otwarty vs. ‘zamknięty’; „Tygodnik Powszechny” vs. „Nasz Dziennik”). Im pola bardziej heteronomiczne, tym wymienione podziały są bardziej wyraźne. Dlatego też klarowniejsze będą w polu medialnym niż w relatywnie bardziej autonomicznym polu socjologicznym. Ponieważ każde z pól ma własną historię, własną temporalność, nie musi w sposób automatyczny i natychmiastowy dopasowywać się do zmian ideologicznych w polu politycznym czy medialnym. Można rzec, że im dane pole bardziej autonomiczne, tym mniejsza skłonność do natychmiastowego dopasowania. Fakt ten może tłumaczyć, dlaczego przedstawienia symboliczne w polu socjologicznym nie odpowiadają w sposób dokładny temu, co dzieje się w polach polityczno-medialnych. Mimo że takie wpływy istnieją, charakteryzują się zazwyczaj pewnym opóźnieniem, wynikającym właśnie z relatywnej autonomii tego pola.

⁴ Już ponad pół wieku temu Józef Chalasiński pisał: „Kultura duchowa i kultura materialna! Nigdzie to przeciwstawienie nie nabrało takiej jaskrawości jak u nas i nigdzie nie wiązało się tak jaskrawo ze strukturą społeczną – inteligencja, czyli wyższa sfera ducha i masy ludowe – sfera materialna; inteligencja – polscy Europejczycy i lud – polscy Murzyni [...]” (Chalasiński 1958: 113–114). Zarysowane przeciwstawienie „inteligencja/lud” szczególnie ostre jest w przypadku dominującej inteligencji procentowej; inteligencja sceptyczna

Istotne jest zrozumienie, iż to, co czasem określa się mianem „pęknięcia” w społeczeństwie, istnienia „dwóch narodów” (opisywanego czasem jako „dwie Polski”) czy też „dualnej struktury społecznej”, dzielącej je na część „nowoczesną” i „tradycyjną”, jest wyobrażeniem powstającym w polach produkcji symbolicznej (medialnym, naukowym, religijnym itd.), niekoniecznie zaś opisem czy też diagnozą realnych procesów dziejących się w szerszej przestrzeni społecznej (Éber 2011). Jest to zgodne z myślą Pierre’a Bourdieu (Bourdieu, Wacquant 1993), iż wiele walk, które wydają się walkami klasowymi, pozostaje w istocie zmaganiem wewnątrz pola władzy. Owe wyobrażenia, wizje świata (naukowe, dziennikarskie) są więc związane z określonymi pozycjami, interesami i podziałami wewnątrz pola władzy. Co ważne jednak, opisywane wizje świata, w tym wypadku naukowe, współtworzą rzeczywistość, którą zdają się opisywać, gdyż, jak przypomina Bourdieu (2008), sama rzeczywistość to nie tylko regularności praktyk społecznych (pozycji, interesów, poszczególnych zasobów, ulokowanych zgodnie z porządkiem klasowym), ale także towarzyszące im symbolizacje. Symbolizacje (zasadnicze wyobrażenia na temat podziałów świata społecznego) powstające w polu władzy mają szczególną moc, gdyż – o czym już była mowa – w tym właśnie miejscu dokonuje się kluczowa dystrybucja znaczeń społecznych (media, pole naukowe, pole polityczne, państwowe, pole administracyjne itd.).

/// Pole socjologiczne

Pole socjologiczne w Polsce, jak powiedziano, odznacza się dość słabą autonomią. Z tego powodu, paradoksalnie, socjologowie polscy są nie tylko niezwykle widoczni w mediach (Kilias 2007), ale, co ważne, dość łatwo i jak można sądzić, niepostrzeżenie przejmują myślenie w trybie politycznej *doksy*⁵. Mówiąc inaczej, ze względu na bliskość pola medialnego

wobec centrum, jak wszystkie konserwatyzmy, będzie w swym dyskursie podkreślać wartość „przyzwoitego” (prostego) „ludu” (Bourdieu 1991a). Przy czym „przyzwoitość” zasadza się tu na znaturalizowanym podporządkowaniu istniejącej hierarchii.

⁵ Doksy utożsamiać można ze „zdrowym rozsądkiem”, zbiorem „[...] potocznych przeświadczeń podzielanych przez wszystkich” (Bourdieu 2006: 140). Doksa złożona jest z dychotomicznych klasyfikacji (wysokie/niskie, kobiece/męskie, silne/słabe, elitarne/masowe itd.), które stanowią swoiste okulary poznawcze, organizujące postrzeganie świata. Dla nas szczególnie interesująca jest „doksa intelektualna”, gdyż wbrew temu, co może się wydawać, intelektualści, w tym socjologowie, także myślą o świecie wedle niepomyślnych, znaturalizowanych kategorii mentalnych. Te zaś mają ściśle pochodzenie społeczne. „Doksa intelektualna” definiowana jest jako „[...] zbiór relatywnie usystematyzowanych słów, wyrażań, sloganów, kwestii i debat, których podzielana oczywistość określa to,

i politycznego socjologów (a przynajmniej ich część) zaczynają posługiwać się strukturami mentalnymi dominującego porządku politycznego.

Znacząca liczba polskich socjologów, a również innych naukowców społecznych, w szczególności psychologów społecznych, politologów czy etyków, należy do grona gwiazd medialnych pojawiających się regularnie zarówno na łamach prasy drukowanej, jak i mediów elektronicznych. Co więcej, wypowiedzi czy artykuły wielu z nich często stają się ważnymi „wydarzeniami medialnymi”. O ustosunkowanie się do nich proszeni są kluczowi politycy, przedstawiciele instytucji publicznych czy przedsiębiorcy. W tym sensie można postawić tezę, że „socjologia publiczna” jest w Polsce rozwinięta relatywnie dobrze. Socjologowie, ci rozpoznawani publicznie, są uważnie słuchani, często pojawiają się w mediach i mają wymierny wpływ na życie społeczne i polityczne w Polsce. Dzięki tym mechanizmom szersze zainteresowanie udaje się niejednokrotnie wzbudzić dzięki medialnym wypowiedziom wokół wyników konkretnych badań naukowych czy poszczególnych publikacji. Na łamach gazet nie brak debat intelektualnych, których ważnymi uczestnikami są socjologowie. Ta niedoceniana często w Polsce pozycja „socjologii publicznej” w naszym kraju wiąże się też z określonymi problemami. Jako pierwszy z nich można wskazać silne upolitycznienie debat publicznych związane ze wspomnianym już ostrym pęknięciem w polu władzy. Powoduje to, po pierwsze, że socjologowie zapraszani są na scenę publiczną, w szczególności do pola medialnego czy pola politycznego, z oczekiwaniem, że wpiszą się w aktualny podział „pracy ideologicznej” w polu władzy, że dostarczą naukowych argumentów na rzecz racji jednej bądź drugiej strony głównego sporu. W efekcie większość z dość licznych medialnych socjologów nie tylko pojawia się na scenie publicznej w przewidywalnych kontekstach, ale dość przewidywalne są w określonych okresach oceny, jakie przedstawiają. A oczekuje się od nich zwykle normatywnych diagnoz, prostych rekomendacji i jasnych osądów o charakterze *de facto* politycznym czy moralnym oraz potwierdzenia podsuwanych przez polityków czy dziennikarzy tez. Osoby niewpisujące się we wspomniane wyraźne podziały są zapraszane do sfery publicznej znacznie rzadziej. Mechanizm ten ma dużo dalej idące konsekwencje. Powoduje, że podziały z pola władzy, najwyraźniej wyrażone w polu politycznym, gdzie jest to w miarę naturalne, przenoszą się ze zdwojoną siłą również na pole naukowe, a w szczególności na pole socjologiczne. W efekcie sposób myślenia socjologów o społeczeństwie zaczyna silnie korespondować

co wyobrażalne i umożliwiające komunikację. Stanowi produkt zbiorowych i anonimowych wymian [...] między dziennikarzami a intelektualistami [...] (Pinto 2009: 6).

z logiką dwu głównych biegunów pola władzy. Z jednej strony, mamy więc do czynienia, jak już wspomnieliśmy, ze specyficzną formą paradygmatu modernizacyjnego, w myśl którego oświecona elita, na czele z inteligencją, w tym z socjologami, diagnozuje „zacofanie” znacznej części społeczeństwa, w szczególności grup mniej zamożnych, słabiej wykształconych, bardziej religijnych i mniej ufnych wobec instytucji międzynarodowych, a następnie przedstawia postulaty zmiany postaw i mentalności tych grup. Ten sposób ujmowania problemu odnajdziemy w pracach identyfikujących „niekompetencję cywilizacyjną” (Sztompka 1993), „socjalistyczne rezydualia” (Marody 1991), „wyuczoną bezradność” (Wnuk-Lipiński 1991), „folwarczne” sposoby zarządzania w organizacjach (Hryniewicz 2007) czy ogólną mentalność *homo sovieticus* (Świda-Zięba 1994)⁶. Przy czym w ostatnich latach dyskurs „mentalności socjalistycznej” został uzupełniony o dyskurs populizmu, antyeuropejskości, tradycjonalizmu i konserwatyzmu jako zasadniczych hamulców w unowocześnianiu i „zblizaniu się do Zachodu” (np. Gorzelak, Jałowiecki 2010).

Z drugiej, dominują diagnozy krytyczne wobec elit liberalnych, które oskarżane są o niedostatek tradycyjnej moralności, patriotyzmu, brak wierności narodowym, religijnym i inteligenckim wartościom bądź sprzyjanie „antyzwojowym grupom interesu”. Wyrazistym tego przykładem mogą być teksty Zdzisława Krasnodębskiego (2003) czy Andrzeja Zybertowicza (2005).

Można powiedzieć, że przedstawiciele obu obozów uprawiają na swój sposób socjologię nie tylko publiczną, ale i „krytyczną”, ale należy zwrócić uwagę, że dla większości z nich krytycyzm, w ramach którego operują, jest silnie zdefiniowany przez zasygnalizowane powyżej ramy interpretacyjne. Staje się więc swoistą socjologią krytyczną bez ambicji refleksyjności⁷.

Niemniej jednak, pomimo swej słabości, polskie pole socjologiczne posiada autonomię relatywnie większą od całego szeregu innych subpól pola władzy, na przykład, co szczególnie wyraźne, od subpola medialnego. Autonomia nie jest, co prawda, na tyle silna, aby pole mogło w pełni kontrolować reguły swojego postępowania (oraz dyskursu, który wytwarza) i z tej pozycji formułować niezależne, a więc w pełni naukowe analizy procesów

⁶ Krytyczną analizę omawianego tu sposobu opisu społeczeństwa polskiego przedstawił Michał Buchowski (Buchowski 2006). Obszerniejszy przegląd tych i podobnych perspektyw można znaleźć w pracy Agnieszki Kolasy-Nowak (Kolasa-Nowak 2010).

⁷ Socjologia krytyczna jest przede wszystkim socjologią socjologii, tzn. zakłada refleksję nad sobą, a zwłaszcza nad społecznymi warunkami, w których powstaje. Kieruje to uwagę ku doksie, także „doksie krytycznej”, organizującej myślenia krytycznie nastawionego socjologa. Wątpienie, demistyfikacja musi więc być także demistyfikacją podmiotu demistyfikującego (por. Bourdieu, Wacquant 2001, Wacquant 2004).

społecznych (co jest definicją autonomicznego pola, por. Bourdieu 2001b), ale wystarczająco wyraźna, aby dyskursy, które tam powstają, odznaczały się znamionami „naukowości” pozwalającymi przysłonić ich aspekt polityczny i uczynić je „obiektywnymi” i „neutralnymi”. Rzec zatem można, że częściowa autonomia pola socjologicznego jest ze względu na efektywność polityczną komunikatów w nim powstających użyteczna, gdyż ukrywając ich polityczną treść, przekształca je w „neutralne” opisy rzeczywistości. Im bardziej „neutralne”, tym łatwiej przyswajalne, a więc symbolicznie skuteczniejsze w procesie „socjologicznego tworzenia rzeczywistości”.

Zarysowana struktura pola ma rzecz jasna charakter historyczny i jest efektem wcześniejszych walk w polu. Za ich sprawą wykształciła się, jak określiliby to Bourdieu (2001a), specyficzna „przestrzeń możliwości”, czyli symboliczna, słabo uświadamiana rama, strukturująca obecny dyskurs socjologiczny, określająca to, co może być powiedziane (lub nie) i w jaki sposób. Ma więc charakter swoistej cenzury, wykształconej w danej konfiguracji strukturalnej. Kierując się takim założeniem, można powiedzieć, że polska socjologia powojenna, zwłaszcza po roku 1956, rozwijała się pod ogromnym wpływem socjologii amerykańskiej (Sulek 2011). Traktowana była jako obszar „neutralny” (bo ściśle empiryczny), a zatem bardziej „naukowy”, przeciwstawiony wulgarnemu marksizmowi. Podobny podział w polu nauk społecznych miał tylko pozornie charakter dychotomii „heteronomia” (zależność od ówczesnych sił politycznych i *explicite* wyrażonej ideologii) *versus* „autonomia” (neopozytywistyczna socjologia inspirowana myślą amerykańską). W rzeczywistości rzecz kształtowała się już wówczas w kontekście podziału peryferie/centrum, gdzie instytucje tego drugiego, oddziałując przez organizacje w rodzaju Fundacji Forda, zdolne były w niezauważalny sposób narzucić określoną wizję świata ukrytą w samych teoriach socjologicznych. Precyzyjnie rzecz ujmując, gra ta miała charakter podwójny, geopolityczny i naukowy (przy czym ten ostatni także miał charakter polityczny). Z jednej strony, co jest dość jasne, chodziło o wojnę ideologiczną rozgrywaną w starciu między blokami zachodnim i wschodnim. Z drugiej strony, toczyła się częściowo autonomiczna walka w globalnym polu socjologicznym, w którym stawką było umocnienie pozycji „Triady Kapitołińskiej” – Parsons, Lazerferld, Merton (Bourdieu 2001b). Obie gry częściowo się pokrywały, gdyż naukowcy amerykańscy korzystali ze wsparcia politycznego i ekonomicznego swego kraju (wspomniana Fundacja Forda), przemycając w teoriach socjologicznych określoną ideologię, wizję świata społecznego (przy czym nie musieli czynić tego świadomie)⁸.

⁸ Analogiczne nakładanie się struktur gry geopolitycznej w Europie Środkowej na wewnętrzno-amerykańskie rozgrywki w polu akademickim opisali w odniesieniu do nauk ekonomicznych w ostatnich dekadach komunizmu Johanna Bockman i Gil Eyal (Bockman, Eyal, 2002).

Wystarczy pomyśleć o perspektywie funkcjonalizmu, który trwale za-gościł w polskiej socjologii, silnie marginalizując czy wręcz wyrugowując podejścia podkreślające trwałość konfliktów społecznych o charakterze strukturalnym (o ideologicznym uwikłaniu funkcjonalizmu zob. Gouldner 2010, Collins 2009). Na późniejszy kształt polskiej, wyraźnie „niekrytycznej” socjologii, wpływ miały także efekty „lokalne”, na przykład przekonanie wyrosłe ze szczególnie rozumianego marksizmu, iż w społeczeństwie socjalistycznym, z założenia bezklasowym, konflikty klasowe i różnice interesów na tym tle nie mogą się zdarzyć. To wyjaśnia zarówno nieobecność myśli krytycznej jako takiej (np. szkoła frankfurcka pojawia się w polskim dyskursie intelektualnym dość późno i co nie bez znaczenia, najpierw w polu filozoficznym, zob. Bauman i in. 1997), jak i nastawienie na badanie stratyfikacji (w zasadzie bezkonfliktowej), zamiast struktury klasowej (zob. Misztal, Misztal 1984).

Kiedy więc po 1989 roku teorie (neo)modernizacji pozostają jednym z kluczowych aparatów wyjaśniających, a właściwie – jak pokażemy dalej, symbolicznie współtworzących rzeczywistość społeczną – to nie wynikało z ich bezpośredniego i aktualnego importu z obszarów centrum. Grunt dla ponownego odczytania i społecznego wykorzystania tego rodzaju konceptów, w rzeczywistości neutralizujących wszelkie społeczne konflikty (bo widzące je jako przejściowe „patologie” systemu, zob. koncepcję traumy kulturowej P. Sztompki 2000), istniał już dużo wcześniej. Socjologiczna doksa, czyli schematy mentalne powstałe w sytuacji zależności od funkcjonalistycznie bądź pozytywistycznie zorientowanej socjologii amerykańskiej, przez pryzmat której czytano nawet klasyków kontynentalnych (Weber i Durkheim w wersji Parsonsa, a nie w oryginale), naznaczyła polską socjologię także po 1989 roku. Nawet jeżeli tymczasem pojawiły się ujęcia konkurencyjne bądź heretyckie, nie mogły, ze względu na dziedziczony układ całego pola i rozkład sił w nim, podważyć głównych znaturalizowanych kategorii doksy, zwłaszcza zorientowania na widzenie konsensusu (a nie konfliktu) i normatywną, ewolucyjną perspektywę rozwoju społecznego, obecną w kolejnych mutacjach (post)nowoczesności (postindustrializmu, społeczeństwa informacyjnego, opartego na wiedzy, sieciowego itd.).

/// Dominujące dyskursy socjologiczne

a) Niekompetentni przegrani – doksa postępu

Specyficzna, historyczna konfiguracja polskiego, półperyferyjnego pola władzy oraz równie specyficznie umiejscowionego w nim pola socjologicznego skutkuje łatwością adaptacji w nim polityczno-medialnej

doksy. Doksa ta, jako strukturująca „nieświadomość kulturowa” (Bourdieu 1966), w niepostrzeżony sposób angażuje socjologów w proces budowania obecnego ładu społecznego, a przynajmniej jego legitymizacji.

Logika socjologicznych praktyk omawianych wyżej może być zilustrowana licznymi przykładami. My wybraliśmy te reprezentacje, które odnoszą się do kluczowego zagadnienia socjologii, czyli kwestii nierówności społecznych. Podziałem zasadniczym (choć oczywiście nie jedynym), który ujawniał się nieustannie w polskiej socjologii ostatnich lat, była dychotomia „wygrani–przegrani” transformacji. Paradigmatyczne dla tego rodzaju wyjaśnień są ustalenia Piotra Sztompki, które, dodajmy, były inspiracją dla kolejnych badań młodszych socjologów⁹. Nie jest to specjalnie zaskakujące, zważywszy na pozycję krakowskiego socjologa – pozostaje on bez żadnej wątpliwości najbardziej rozpoznawalnym w świecie polskim badaczem, co przekłada się bezpośrednio na znaczący kapitał naukowy w lokalnym (i nie tylko) polu socjologicznym.

A zatem według Sztompki, „wygrani” mają się charakteryzować tzw. kompetencją cywilizacyjną, definiowaną jako „złożony zespół zasad, norm i wartości, nawyków i odruchów [...], których praktyczne i pół-automatyczne opanowanie jest warunkiem uczestnictwa w nowoczesnej cywilizacji” (1993: 88); treścią tych umiejętności ma być między innymi anglosasko rozumiana „kultura rynkowa” (przedsiębiorczość, etos pracy) i „kultura demokratyczna” (aktywność i mobilność jednostki, aktywizm obywatelski itd.). „Przegranym” ma brakować tak rozumianych charakterystyk. Ich porażka, a więc podporządkowana pozycja w strukturze społecznej, wynika rzekomo z odziedziczonych po komunizmie nawykach, definiowanych czasem jako „habitus socjalistyczny” (Sztompka 1995). W podobnym tonie rzecz definiowała Mirosława Marody (1991), utożsamiając ów habitus z solidaryzmem, „ucieczką w kolektywny los”, „oczekiwaniem natychmiastowej gratyfikacji” i innymi domyślnymi zaprzeczeniami wyobrażonej figury zachodniego (protestanckiego) przedsiębiorcy.

Generalnie rzecz biorąc, „przegrani” stanowią inkarnację *homo sovieticus* (Sztompka 1993). Inni, młodszy badacze uzupełnili te charakterystyki badaniami empirycznymi. I tak Wojciech Broszkiewicz (2010) badał kapitał kulturowy młodzieży na Podkarpaciu, usiłując dociec, czy młodzi mają wystarczającą „kompetencję cywilizacyjną” (w rozumieniu Sztompki), aby

⁹ Idąc za Bourdieu (1984), nie traktujemy analizowanych podmiotów jako realnych postaci – „jednostek empirycznych”. Raczej są one dla nas „jednostkami epistemicznymi”, złożonymi z cech charakterystycznych dla pozycji w polu, które zajmują. Przez ich praktyki unaczynić chcemy więc logikę działania pola socjologicznego, a nie pojedynczych socjologów.

urzeczywistnić ideał „społeczeństwa informacyjnego”. Wcześniej Adam Bartoszek (2003) próbował określić poziom „kapitału społeczno-kulturowego” młodej inteligencji. W obu wypadkach wartość kapitału nie jest, jak u Bourdieu, przedmiotem walk społecznych, ale zostaje wydedukowana z zakreślonego punktu docelowego, oczekiwanego społecznego postępu – w pierwszym wypadku „społeczeństwa opartego na wiedzy”, w drugim, anglosasko rozumianej gospodarki rynkowej. Znaczące jest, że w obu wypadkach, pomimo wprost sformułowanych odniesień do Bourdieu, odczytanie jego koncepcji ma charakter wybitnie niekonfliktowy; nie ma więc raczej mowy o przemocy, dominacji i władzy, jest za to język „mobilności”, „dystansów” i „kompetencji osobowych”.

Szczególnie uderzające w powyższych charakterystykach jest posługiwanie się prostym schematem ewolucyjnym, który stanowi dziś polityczną i dziennikarską dokę, dobrze widzianą w postaci wszelkich dyskursów „modernizacji” czy też „europeizacji”, których strukturalnego źródła można upatrywać w peryferyjnym położeniu Polski. Dawne teorie modernizacji przekształciły się więc w wiedzę zdroworozsądkową, prawdziwy *sens commun*, którym, co najbardziej zaskakuje, posługują się dziś (niektórzy) socjologowie.

Już w tym wątku widać silne zazębienie się pól medialnych i politycznych z polem socjologicznym, a nawet pewnego rodzaju niedostrzeżone podporządkowanie nauki przez przejęcie mentalnych struktur medialno-politycznego „zdrowego rozsądku” zasadzającego się na neoliberalnych, dominujących założeniach: „roszczeniowość” „lenistwo” i brak aktywności *homo sovieticus* jako dziedzictwo przemijającego, ale ciągle obecnego „mentalnego komunizmu” przeciwstawione oczekiwanej figurze przedsiębiorczego, zwesternizowanego kosmopolity, najlepiej zaś self-made-mana. Jednocześnie w „doksie postępu” zawarte jest milczące hierarchizowanie, określające niekwestionowaną wyższość tego, co w wyobrażeniu zachodnie. Odnajdziemy tu całą serię wzajemnie nakładających się znaturalizowanych dychotomii: USA, Europa Zachodnia/Europa Środkowa i Wschodnia, wyższe/niższe, postępowe/zacofane, przyszłość/przeszłość, kapitalizm/socjalizm, wolny rynek/etatyzm, rozum/emocje, a nawet kultura/natura.

Ważne jest, że taki doksyczny, samo-przez-się zrozumiały schemat w ukryty sposób legitymizuje istniejące nierówności. Bourdieu twierdzi, iż „[...] stosowanie ewolucjonistycznego schematu [...] pozwala dominującym postrzegać swój sposób bycia lub postępowania jako urzeczywistniony wymóg swojej egzystencji [...]” (2005a: 473). Poprzez narzucenie arbitralnego, ale widzianego jako uniwersalny, schematu ewolucyjnego,

uniwersalizacji ulega wszystko to, co jest z nim zgodne. Odrzuca się zaś to, co doń nie pasuje (nawet jeżeli są to całe kategorie populacji).

Drugim elementem jest wyraźne skrzywienie mentalistyczne, a nawet psychologiczne. Opisani socjologowie przez zapoznanie społecznych warunków wytwarzania określonych dyspozycji (np. wspomnianego habitusu) tworzą wrażenie cech osobowościowych, niemal wrodzonych, owych „przegranych”. Podobny tryb ujmowania procesów społecznych oraz przyczyn nierówności jest, po raz kolejny, całkowicie zgodny z „dziennikarską wizją świata” (Bourdieu 2011) oraz dominującą w przestrzeni medialnej (w jej podstawowych zakresach) ideologią neoliberalnej. Zarówno wizja dziennikarska (która odpowiada habitusowi klasy średniej, por. Bourdieu 2005a), jak i wizja neoliberalna redukują rzeczywistość do sumy indywidualnych i w pełni świadomych wyborów. Wszelkie błędy w tym zakresie, na przykład podjęcie decyzji skutkujących ubóstwem, są co najwyżej kwestią niewłaściwej, „dysfunkcyjnej” mentalności, której symbolem może być „kultura ubóstwa” (krytycznie na ten temat: Lamont, Small 2008)¹⁰.

Łatwość posługiwania się taką zindywidualizowaną „świadomościową” perspektywą wynika z opisanego wcześniej, ale społecznie zapoznanego dziedzictwa całego pola. Amerykańska socjologia sondażowa zostawiała swój trwały ślad nie tylko w dominacji określonej metodologii, ale także specyficznej ontologii. Jeżeli bowiem, jak twierdzi Izabella Bukraba-Rylska (2004: 158), dominacja sondaży prowadzi do tego, że „[...] badanie rzeczywistości społecznej zmienia się w badanie świadomości respondentów [...]”, to rzeczywistość społeczna zaczyna być sprowadzana do sumy zindywidualizowanych subiektywności, zbioru samoświadomych jednostek¹¹. W konsekwencji czego następuje odejście od wyjaśnień strukturalistycznych na rzecz indywidualistycznych (mentalnych, kulturowych),

¹⁰ Kiedy mowa jest o „habitusie socjalistycznym” i konieczności jego mentalnej zmiany w kierunku postaw bardziej prorynkowych, zapomina się, że, jak pokazuje sam Bourdieu, „[...] poniżej pewnego poziomu bezpieczeństwa ekonomicznego, zapewnianego przez stabilne zatrudnienie oraz określony minimalny i stały dochód, podmioty ekonomiczne nie są w stanie ani obmyślić, ani zrealizować większości działań, które opierają się na wysiłku uchwycenia przyszłości, takich jak wykalkulowane zarządzanie zasobami w czasie, wzięcie kredytu bądź kontrolę płodności” (Bourdieu 2000: 28).

¹¹ Paradoxem jest, iż nastawienie mentalistyczne i „świadomościowe” niektórych socjologów łączy się ściśle z ignorowaniem samej podmiotowości społeczeństwa, a nawet wyrażonym wartościowaniem badanych poglądów czy opinii. Bukraba-Rylska pisze: „Niezależnie [...] od tego, że socjologowie dysponują w zasadzie tylko opiniami badanych na temat rzeczywistości, nie wahają się przed kwalifikowaniem ich jako słusznych bądź też fałszywych, tak jakby byli w posiadaniu także prawdy o tej rzeczywistości, choć nie bardzo wiadomo, w jaki sposób stała się ona im dostępną” (Bukraba-Rylska 2004: 158).

co z kolei znajduje efekt w naturalizacji istniejącego ładu. Mówiąc inaczej, socjologdy, narzucając pozornie naukowe wyjaśnienie, będące w istocie nieznacznie przetworzoną wersją zdroworozsądkowych (i przez to dominujących) poglądów, przyczyniają się do tworzenia, jak to określa Bourdieu (1996), socjodycei, które na podobieństwo społecznych teodycei, opisanych przez Webera (1995), legitymizują zarówno pozycje „przegranych” („teodycea nieszczęścia”), jak i „wygranych” („teodycea przywileju”).

b) Zastłużona wygrana

Podobne współtworzenie socjodycei wyraźnie widać w naukowych oraz medialnych wypowiedziach innego polskiego socjologa, Henryka Domańskiego. Analizując strukturę społeczną polskiego społeczeństwa i opierając swoje wnioski na dobrze ugruntowanym materiale empirycznym, łatwo i niepostrzeżenie przechodzi od opisu i wyjaśnienia do naukowego uzasadnienia nierówności. A zatem zapośredniczony i ukrywany przez system szkolny transfer kapitału kulturowego w uprzywilejowanych rodzinach klas średnich i będące jego konsekwencją dopasowanie poziomu wykształcenia do uzyskiwanych dochodów ma sygnalizować wzrost merytokracji „[...] czyli wynagradzania za osobiste ‘zasługi’, jeżeli przyjąć – co czynimy za większością autorów – że wyższe wykształcenie znaczy odpowiednio wyższe ‘zasługi’ (czyli ang. *merits*), obejmujące zdolności, talent, kwalifikacje zawodowe i inne nakłady” jednostek (Domański i in. 2005: 20–21). Jeszcze dosadniej zostało to ujęte w wywiadzie prasowym: „Nierówności są wbudowane w każdy system i – co gorsza dla tych, którzy są na dole – one są **funkcjonalne** dla systemu. To znaczy, że nierówności muszą być, aby stosunki, więzi i relacje między ludźmi były stabilne. Nierówności są konieczne dla zapewnienia porządku i ładu, a w systemach rynkowych stanowią jeden z czynników **motywujących** do wysiłku, kształcenia się i efektywnej pracy. Hierarchia społeczna tkwi u podstaw ideologii społeczeństwa amerykańskiego, które – jak dotąd – **funkcjonuje całkiem nieźle**. [...] Ten porządek jest [...] niezbędny, aby społeczeństwo się rozwijało i było stabilne. Zawsze część ludzi będzie na szczycie, a część – na dole” (Pilawski 2011) (podkr. T.W.&T.Z.).

Za pozornie obiektywną analizą stoją tu z gruntu ideologiczne założenia, kluczowe, dodajmy, dla porządku neoliberalnego, co po raz kolejny pokazuje (zapewne nieświadomą) zależność od politycznej i medialnej doksy. Naukowe legitymizowanie istniejącego ładu poprzez twierdzenia, że teraz wreszcie mamy do czynienia z porządkiem merytokratycznym, może mieć miejsce wyłącznie przy zignorowaniu faktu, że zajęcie określonej

pozycji, poświadczonej tytułem szkolnym (a dalej odpowiednim wynagrodzeniem za pracę), nie tyle jest kwestią indywidualnego wysiłku, ile odziedziczonego w rodzinie kapitału, przede wszystkim kulturowego (Bourdieu 1996; Bourdieu, Passeron 2006). Nawet jeżeli w innym miejscu Domański wspomina o tych zasobach (Domański, Tomescu-Dubrow 2008), to nadal, nie wyjaśniając ich strukturalnego efektu, akcentując wymiar indywidualny, w rezultacie legitymizuje naukowo istniejący układ. Dobitnie ujmuje to w wypowiedzi prasowej:

Wspólną cechą tej kategorii – ludzi wykluczonych, lub czujących się takimi, i przekonanych, że są dotknięci złym losem – jest słaba pozycja rynkowa. Nie mają „kapitału edukacyjnego” i kulturowego, który pozwoliłby im na podjęcie wysiłku, więc szukają wsparcia u państwa, w instytucjach opieki społecznej czy „kogoś” zajmującego się rozwiązywaniem problemów. Wielu z nich wybiera taką „prosocjalną” strategię, bo jest łatwiejsza. Dla nich to jest łatwiejsze, żeby polegać na innych. (Wąsowski 2012)

W konsekwencji pozostają oni „ofiarami losu”: „To trafne, aczkolwiek skrótowe określenie. I nawet nie jest obraźliwe. Oni po prostu nie potrafią sobie radzić z losem, stawić czoło przeciwnościom”(ibidem).

Sztandarowa koncepcja Bourdieu – kapitał kulturowy – jest u Domańskiego rozumiana, w sensie typowo ekonomicznym, jako zasób indywidualny, czyli raczej jako „kapitał ludzki” (na temat różnic w tym zakresie: Warczok 2010). To, co jest tu pomijane, a co stanowi o istocie teorii reprodukcji Bourdieu, to nie tyle kwestia koncentracji zasobów (kapitałów – ekonomicznego i kulturowego) w górnych i średnich rejonach przestrzeni społecznej, ile fakt, że system szkolny dokonuje niemal magicznej przemiany, „transsubstancjacji” odziedziczonego w rodzinie kapitału kulturowego w szkolne oceny, które oficjalnie nie oceniają przecież nierówności tego dziedziczonego zasobu (lecz wysiłki, starania, pracowitość oraz „talent” i „zdolności” ucznia). Dzięki szkole dziedziczony kapitał przestaje być kapitałem, a staje się talentem, darem lub wyrazem pracowitości; to, co społeczne, staje się „osobowe”, zarówno dla „zwycięzców”, jak i „przeegranych”.

Podobne dyskursy przyjmowane są łatwo w polu medialnym, gdyż stoją za nimi dokładnie te same doksyczne założenia. „Zwycięzcy” w społecznej grze mają odpowiednie cechy wrodzone (talent) lub/i angażują się w ponadprzeciętny wysiłek (edukacja). „Przeegrani” są sami sobie winni, gdyż albo takich unikalnych cech nie mają, albo są po prostu leniwi. W tym miejscu także obecna jest „dokska postępu”, niewypowiedziany

wprost schemat ewolucyjny, ze Stanami Zjednoczonymi widzianymi jako pożądany punkt końcowy procesu transformacji społeczeństwa. Całość zaś oparta jest na założeniach naiwnego i wielokrotnie krytykowanego funkcjonalizmu. W trybie charakterystycznym dla tego nurtu Domański, nie pytając, komu służą owe „funkcje społeczne”, dokonuje niewypowiedzianej legitymizacji nierówności (funkcje mają służyć systemowi jako takiemu). W efekcie bezrefleksyjnie przyjmowany neoliberalizm łączy się doskonale z podstawowymi założeniami strukturalnego funkcjonalizmu oraz ewolucjonizmu teorii modernizacji¹².

Zatem wspomniani socjologowie, arbitralnie zakładając, czego „społeczeństwo potrzebuje” (jakie spełnia funkcje) i dokąd zmierza („modernizuje się” zgodnie ze wzorcem zachodnim), wyrażają po prostu, najprawdopodobniej nieświadomie, głos dominujących. Za ich sądami stoi określona doksa, a ta z zasady stanowi „zdrowy rozsądek” tych, którzy zajmują pozycje zwierzchnie.

Opisane dyskursy i doksyiczne klasyfikacje narzucane przez socjologów mogą być rozpatrywane jako „praca symboliczna”, której paradoksalnym efektem jest przekształcenie istniejącej, nierównej struktury kapitałów w przestrzeni społecznej w kapitał symboliczny, czyli kapitał uprawomocniony. Dzieje się to, kiedy zaczyna być on postrzegany (a dalej cała struktura społeczna) za pomocą specyficznych kategorii uprawomocniających, które zamieniają to, co partykularne, w uniwersalne. Nie jest bowiem tak, że hierarchie społeczne tworzą się jedynie przez nierówność w dostępie do określonych dóbr. Równie ważny, oprócz rzeczonoego wymiaru „materialnego”, jest wymiar „symboliczny”, a więc prawomocna definicja owych dóbr (którymi, dodajmy, mogą być najbardziej pospolite właściwości) (por. Bourdieu 2008)¹³.

Narzucenie prawomocnych klasyfikacji, czyli realizacja przemocy symbolicznej w sensie ścisłym, jest dokładnie tym, co czynią opisani wyżej socjologowie. Zamiast dociekań istoty tak rozumianej „uprawomocniającej pracy symbolicznej”, dokładnie taką pracę wykonują. Pod pozorem

¹² Nie jest bez znaczenia, że funkcjonalizm strukturalny ujmowany był już przez amerykańskich krytyków jako nurt szczególnie konserwatywny, skierowany na społeczne uzasadnienie *status quo* (por. Collins 2010; Gouldner 2010).

¹³ Męskość jako charakterystyka „lepsza”, „wartościowsza” od kobiecości, „szlachectwo” przeciwstawione „pospolicności”, inteligencja (mierzona testami IQ) oddzielająca „mądrych” od „głupich” czy też szczególna „wrażliwość” pozwalająca odróżnić ludzi „posiadających gust” od tych, którzy holdują „bezguściu” – wszystko to stawki w grze, klasyfikacje, za sprawą których nierówność, z gruntu arbitralna, staje się obiektywna i naturalna – zostaje wpisana w porządek rzeczy.

neutralnej analizy narzucają klasyfikacje i wyjaśnienia, które w magiczny niemal sposób przekształcają nierówności w różnice naturalne, a co za tym idzie, w niewypowiedziany sposób społecznie uzasadnione. Uzasadnieniem mogą być „funkcjonalne wymogi systemu” lub też teleologicznie widziany „postęp” (lub też „modernizacja”)¹⁴.

Zapoznany efekt podobnej legitymizacji jest możliwy dzięki opisanemu strukturalnemu położeniu pola socjologicznego w polu władzy. Mimo jego słabej autonomii znajduje się ono w pewnym dystansie wobec sił ekonomicznych i politycznych. Dystans ten jest kluczowy, gdyż zwiększa skuteczność symboliczną. Bourdieu (2006: 149) pisze: „[...] władza, której podstawą jest (fizyczna lub gospodarcza) siła, może ulec uprawomocnieniu tylko przez władzę, której nie można podejrzewać o posłuszeństwo sile”. Opisani socjologowie dokonują aktu legitymizacji z pozycji i pod pozorem nauki, nie może więc dziwić, że pozostaje on nierozpoznany, a przez to efektywny¹⁵. Co ważne jednak, opisane symbolizacje, dyskursy powstające na bazie doksy, która uzasadnia *status quo*, nie są przypadkowe. Wynikają ze strukturalnego położenia wspomnianych socjologów. Zajmują oni pozycje dominujące w polu, które inaczej niż w krajach zachodnich nie lokuje się na pozycjach podporządkowanych wobec pola ekonomicznego. Jak powiedzieliśmy, inteligencja jest kategorią panującą w warunkach półperyferyjnych, co oznacza, że generalne pole kulturowe ma status dominujący, ponieważ „obsługuje” kapitał globalny (a nie jest w sporze z lokalnym kapitałem ekonomicznym, ponieważ akumulacja tego ostatniego była historycznie i strukturalnie bardzo ograniczona). A zatem inteligencja, w szczególności jej procentowa frakcja, nie będąc w pozycji zdominowanej, nie ma, jak pola kulturowe w krajach centrum, „naturalnej” niejako inklinacji do krytyki. Zamiast tego, zgodnie ze swoją dominującą pozycją, będzie dyskursywnie uzasadniać *status quo*.

Wszelako zarówno szersze pole kultury, jak i zawierające się w nim pole socjologiczne, nie są monolitem, ale obszarem gry, co oznacza, że także w nich znajdują się podporządkowani, którzy *status quo* będą

¹⁴ Można tu mówić za Bourdieu (1989) o swoistym „efekcie teorii”, czyli takiej sytuacji, kiedy teoria naukowa nie tyle opisuje dany stan rzeczy, ile określa, jak rzeczywistość i jej podstawowe podziały winny wyglądać.

¹⁵ Co ważne, dystans między przestrzeniami (polem ekonomicznym i politycznym a naukowym) warunkuje dystans językowy. W polu socjologicznym poszczególne zjawiska muszą być opisane w języku socjologicznym. Podobna „cenzura pola” (Bourdieu 1991b) umożliwia przedstawienie treści spoza pola w pozornie neutralnej formie naukowej, czyli obiektywnej. W tym sensie na przykład interes dominujących przekształca się, dzięki językowi funkcjonalizmu, w „funkcjonalne wymogi systemu”.

kwestionować. Funkcjonują oni jednak w kategoriach istniejącego układu sił i sporu między siłami pro- i antycentrowymi.

/// Krytyka heretycka

W odpowiedzi na ortodoksję procentowej modernizacji pojawiają się stanowiska przeciwstawne, kwestionujące tak wyznaczoną ścieżkę rozwojową i uzasadnienie istniejących podziałów i hierarchii. Homologicznie do pola politycznego najbardziej wyraziste w polu socjologicznym są głosy sceptyczne wobec zachodniego rdzenia (centrum), a precyzyjnie rzecz ujmując, zgodnie z logiką pola, stanowiska przeciwstawne wobec sił nastawionych procentowo. Ostrze krytyki wymierzone jest więc w planie szerszym (całości pola władzy) w tych teoretyków, publicystów i polityków, którzy sprzyjają wizji bezrefleksyjnego, jak to się ujmuje, podążania za centrum (za Zachodem, Europą), w planie węższym (w samym polu socjologicznym) w badaczy społecznych podobnie zorientowanych. Jednak w wypadku tego ostatniego dyskurs będzie nieco inny, dostosowany do reguł samego pola. Może więc sublimować się w czysty spór teoretyczny.

Spśród badaczy sytuujących się po stronie heretyckiej kluczowe pozycje, ze względu na posiadany kapitał naukowy, będą zajmować Andrzej Zybortowicz, Zdzisław Krasnodębski i Jadwiga Staniszkis. Podobnie jak w wypadku ortodoksji, tak i „konserwatywni” krytycy z przeciwstawnej strony pola próbują narzucić określoną siatkę klasyfikacji społecznych. Ze względu na fakt zajmowania pozycji relatywnie zdominowanej w polu będą to klasyfikacje heretyckie, podważające *status quo* i odwrotne w stosunku do klasyfikacji prawomocnych – ortodoksyjnych. Dominujący w nowym ładzie zwycięzcy transformacji są tutaj denuncjowani; w wersjach ostrzejszych (raczej publicystycznych) oskarżani wręcz o narodową zdradę, w wersjach bardziej subtelnych postrzegani jako „dziedzice” poprzedniego ustroju. Do dyskursu tego rodzaju można zaliczyć liczne rozważania na temat „kapitalizmu politycznego” (Staniszkis 2006) bądź słynnego „układu”. „Dziedzic” poprzedniego ustroju nie jest w tym wypadku przegrany *homo sovieticus*, ale cynicznym aparaczką lub byłym funkcjonariuszem SB (Łoś, Zybortowicz 2000).

Jako że pole socjologiczne jest relatywnie odseparowane od pozostałych pól (zwłaszcza politycznego), spory czysto polityczne przyjmują nierzadko, zgodnie z cenzurą pola naukowego, naukową – socjologiczną – formę. Otwarte spory polityczne można toczyć w polu medialnym, kiedy socjolog występuje w roli publicysty. Występując jednak w samym polu socjologicznym, musi dokonać swoistej transformacji języka,

podporządkować go regułom naukowości, przedstawić w kategoriach socjologicznych. Ale w żadnym wypadku nie zmienia to logiki walki. Komponent polityczny ulega ukryciu i przez to, można powiedzieć, staje się bardziej efektywny. Znaczące jest to, że o ile część ortodoksyjna posługuje się teorią bezkonfliktową (funkcjonalizm bądź jego pochodne), o tyle strona heretycka aspekt konfliktu w życiu społecznym właśnie podkreśla. Jest to całkowicie zgodne z heretyckim, zdominowanym usytuowaniem w polu. Jeżeli ortodoksi, bez względu na pole, w którym działają, będą podkreślać aspekty apolityczne, wartość negocjacji, dialogu, symetrii, równowagi oraz niezaangażowania (Bourdieu 1991a), to heretycy wręcz przeciwnie, akcentować będą hierarchie, konflikt i niesprawiedliwe, jak to przedstawiają, podziały. Nie może więc dziwić użycie teorii konfliktowej przez socjologicznych heretyków¹⁶. Heretycy sytuują się jednocześnie na pozycji rzeczników zdominowanych, co wynika z układu strukturalnego. Ulokowani na zdominowanych pozycjach w polu władzy znajdują naturalne niejako porozumienie ze zdominowanymi w szerszym polu społecznym. Nie jest więc przypadkowe, że Zybertowicz pojawia się często w Radiu Maryja, uznanym, jak wiadomo, za głos przegranych i zdominowanych – „moherowych beretów”.

Wyrazistym przykładem sporu socjologicznego z tłem ściśle politycznym była publiczna dyskusja Andrzeja Zybertowicza i Piotra Sztompki podczas jednej z sesji plenarnych Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego w Krakowie w 2010 roku (Sztompka 2011, Zybertowicz 2010). Później spór ten, który w istocie był sporem dwóch obozów pola socjologicznego, przeniósł się nawet na łamy prasy (wystąpienia obu polemistów z forum zjazdu ukazały się w znanych gazetach codziennych). Sztompka optował za „socjologią globalną”, ogólnościową wspólnotą socjologów, która w nieskrępowany sposób kumuluje wiedzę i rozwija w zbiorowym, koncyliacyjnym wysiłku teorię socjologiczną. Zybertowicz przeciwstawił się temu, twierdząc, że socjologia lokalna winna służyć przede wszystkim interesom narodowym. I tak dwie generalne wizje socjologii stanowią inną odsłonę politycznego sporu – procentowej, dążącej do modernizacji ortodoksji, i herezji, postrzegającej poważne przeszkody w tym procesie, a nawet optującej za budowaniem kontrsiły wobec presji centrum.

Stanowisko heretyków ma w sobie pewien potencjał krytyczny, demistyfikujący istniejące relacje władzy. Jednakowoż krytyka ma dość wąski zakres. Ogranicza się do wskazania zagrożeń dla całego państwa.

¹⁶ Zauważmy, że podobna sytuacja miała miejsce w szerszym, globalnym polu socjologicznym. Odpowiedzią na dominujący w latach 50. i jeszcze częściowo 60. funkcjonalizm Parsonsa i Mertona była m.in. teoria konfliktu R. Dahrendorfa czy R. Collinsa.

Zybertowicz (2006) w taki oto sposób adaptuje pojęcie przemocy symbolicznej Bourdieu: „Czy pracują grupy ekspertów systematycznie określających strefy naszej realnej podmiotowości w grze europejskiej i globalnej – w warunkach suwerenności rozproszonej? Czy ktoś precyzyjnie identyfikuje zakres tzw. przemocy symbolicznej wytwarzanej przez międzynarodowe korporacje, promujące w Polsce kulturę konsumpcyjną i kosmopolityczny system wartości?”. Co znamienne, nie wskazuje się w tym wypadku na podziały wewnętrzne (np. klasowe) z wyjątkiem „antyrozwojowych grup interesu” (Zybertowicz 2005), których usunięcie miałoby, jak można z tego wywnioskować, umożliwić „prawdziwy i nieskrępowany rozwój”. Można więc powiedzieć, że krytyka tego typu, szukająca makiawelicznej grupy, która odpowiada za społeczne zło, to „funkcjonalizm najgorszego”, który nie dostrzega, że: „[...] mechanizmy społeczne nie są efektem makiawelicznej intencji. Są one znacznie bardziej inteligentne niż najbardziej inteligentne podmioty dominujące” (Bourdieu 1993a: 71). W efekcie podobnych poszukiwań herezja, miast szerszej krytyki, tworzy nową pravicową socjodyceę, tłumaczącą społeczne zło przez aktywność określonej grupy ludzi. Ignorując strukturalne przyczyny nierówności, socjodycea taka niepostrzeżenie legitymizuje neoliberalną dokę. Sugeruje bowiem, że „anty-rozwojowe grupy interesu” przeszkadzają w rozwoju wolnego rynku. Jeżeli więc heretycy posługują się teorią krytyczną, jest to krytyka w najlepszym razie jedynie częściowa.

/// Podsumowanie

Lokalne pole władzy, a wraz z nim polskie pole socjologiczne przyjmuje strukturę dychotomiczną, wprowadzającą zasadniczy podział na stanowiska pro- i antycentrowe (lub sceptyczne wobec centrum). Nie oznacza to oczywiście, że wszystkie idee i teorie powstające w polu socjologicznym dopasowują się automatycznie do tak widzianego podziału. Można wskazać przecież pozycje otwarcie krytyczne (por. np. Gdula, Sadura 2012)¹⁷.

¹⁷ Autorzy niniejszego tekstu, hołdując zasadzie socjologii refleksyjnej i analizując strategie innych badaczy, nie mogą uciec od auto-analzy – a raczej auto-socjo-analzy. Sytuujemy się zatem raczej na pozycjach strukturalnie zdominowanych w polu, jednak ze względu na brak realnych powiązań politycznych i oddalenie od pola medialnego pozostajemy relatywnie odseparowani od symbolicznej dychotomii pro-centrum/centro-sceptyzm. Najbliższa jest nam, co nie powinno być żadnym zaskoczeniem, socjologia krytyczna, która w zarysowanym układzie sytuowałaby się pośrodku przywołanego podziału strukturalnego, czyli w miejscu raczej niepewnym, bo dopiero wykuwanym. Nasze relatywnie nieuwikłanie w dominujący podział wynika także z faktu, iż nie jesteśmy trwale związani z żadną lokalną

Niemniej jednak siła ciężenia dwubiegunowej struktury spycha takie reprezentacje bądź w jedną, bądź w drugą stronę („rozbrajając” tym samym ich krytyczny potencjał). Szczególnie dobrze jest to widoczne w dominujących, najbardziej publicznie widzialnych rejonach pola. Tam właśnie logika pro- i antycentrowa oddziałuje najsilniej, ponieważ jest sprzęgnięta z dominującą strukturacją pól politycznych i medialnych.

Rzecz jasna, zarysowana struktura jest społeczną konstrukcją, wynikiem poprzednich walk społecznych i w samej walce może zostać zmieniona. Jest to jednak trudne, gdyż nie ogranicza się do stanu sił lokalnych, czy to naukowych, czy politycznych, ale stanowi efekt generalnego ulokowania naszego kraju w systemie światowym. Sama pólperyferyjna pozycja strukturyzuje lokalne pola władzy, unieważniając, bądź przesuwając na drugi plan, to, co stanowi o istocie pól władzy w centrum, czyli podział między kapitałem ekonomicznym i kulturowym (czego inkarnacją jest konflikt między *bourgeois* a artystą), między siłą pieniądza a siłą kultury, kiedyś zaś władzą doczesną a władzą duchową, dziś między prawicą a lewicą. Miejsce tego sporu zajął konflikt „modernizatorów” z „tradycjonalistami” (Bourdieu 2005b), a inne społeczne zmagania czytane są przez tę właśnie siatkę znaczeń. Z uwagi na brak lokalnej burżuazji i znaczącej lokalnej akumulacji kapitału ekonomicznego, to, co materialne, zostaje zapoznane, a kluczowy staje się konflikt kulturowy – posiadanie lub nie odpowiednich „kompetencji cywilizacyjnych” lub też „mentalności”, dzięki której można będzie „dogonić Zachód” lub też, z drugiej strony, bronić tradycyjnych, lokalnych „wartości”. Inteligencja jako grupa dominująca znakomicie odnajduje się w tego rodzaju zmaganiach. Socjolodzy zaś, jako modelowi inteligenci, angażują się w tak ustawioną grę, próbując bądź rozpoznać najbardziej sprzyjające warunki i dyspozycje indywidualne „modernizacji”, bądź denuncjować (często personalnie) tych, którzy mają stanowić zagrożenie dla kraju i jego tradycyjnych wartości, pomijając równocześnie realne, choć ukryte siły stanowiące o istocie zależności.

Hegemonia obozu „procentrowego” naturalizuje się, przestaje być ideologią, staje się stanowiskiem „rozsądnym”, ponieważ ustawia się dokładnie na pozycji centralnej, to znaczy poza lewicą i prawicą. Procentrowość, a więc stanowisko promodernizacyjne, jest „miejscem neutralnym” (por. Bourdieu, Boltanski 1976), bo ulokowanym na osi czasowej,

„szkołą” bądź „ośrodkiem”. Oczywiście, korzystając z teorii Bourdieu, wypracowanej przecież w obszarze centrum, jesteśmy od niej symbolicznie zależni, jednak staramy się koncept francuskiego socjologa przepracowywać przez samo doświadczenie (pól)peryferii. Zgodnie więc z zasadą, do której sam Bourdieu zachęcał, jesteśmy „z i przeciw” Bourdieu.

znamionującym „przyszłość” przeciwstawioną „przeszłości”. I to do „przeszłości” właśnie zostaje odesłana zarówno prawica (konserwatywna, „przestarzała”), jak i lewica (komunistyczna bądź reprezentująca „przestarzałe” państwo opiekuńcze, które „zbankrutowało”). „Przyszłościowa” procentralność, „nowoczesność”, jest więc uniwersalna i uniwersalizująca wobec przekroczonych przez nią z gruntu partykularnych i „anachronicznych” opcji prawicowych i lewicowych. Dzięki temu jest zdolna przejąć sam dyskurs krytyczny, a tym samym pozbawić go realnego społecznego potencjału demaskatorskiego. Zarysowane powyżej sposoby użycia w Polsce tak znaczących dla słownika krytycznego terminów, jak kapitał kulturowy czy habitus (w wersji habitusu socjalistycznego), jest wystarczająco wymowne. Przy czym owe „pobożnie obłudne odniesienia do uniwersalności” (Bourdieu 2005b: x), jest całkowicie zrozumiałe, jeżeli uwzględnimy się pozycję procentowych modernizatorów. Wysłunięci na pozycje dominujące w lokalnym polu władzy nie mogą nie mieć partykularnego interesu w utożsamieniu z samym centrum, bo dzięki temu ich interes nabywa cech uniwersalnych, a zajmowana pozycja zostaje uprawomocniona.

Z drugiej strony, kiedy obóz antycentrowy sięga po język krytyczny, adaptuje go do swoich wąsko rozumianych interesów „narodowych”, skupionych na wymiarze kulturowym i politycznym a ignorującym zależności ekonomiczne, co też go w znaczący sposób rozbraja.

Główną zatem przeszkodą w rozwoju myśli krytycznej i realnie krytycznego zaangażowania się polskich socjologów wydaje się przede wszystkim ograniczona neutralność pola socjologicznego. W warunkach półperyferyjnych, za sprawą braku silnych instytucji państwowych, które mogłyby stanowić swoiste medium między polami, wchodzi ono w logikę pól politycznych, medialnych oraz ekonomicznych. Nie ma koniecznej przestrzeni, aby zneutralizować i poddać refleksji ich doksię, zamiast tego samo działa podług jej niezauważalnych struktur.

Wraz z odesłaniem w przeszłość opozycji prawica–lewica dylematy autonomii i heteronomii zostają unieważnione lub przekształcone w opozycję między zależnością a deklarowaną niezależnością wobec centrum. Nawet jeżeli teoria krytyczna jest uprawiana, to z daleka od głównego dychotomicznie ustawionego pro- lub antycentrowego nurtu. Stoi więc stale przed dylematem: zaangażować się po którejś z wymienionych stron lub skazać na całkowite niemal zmarginalizowanie.

Bibliografia:

- /// Alexander J. 2010. *Znaczenia społeczne. Studia z socjologii kulturowej*, tłum. S. Burdziej, J. Gądecki, Nomos, Kraków.
- /// Bajer M. 2013. *Rody uczone. Kreski do szkicu*, Wyd. UMK, Toruń.
- /// Bartoszek A. 2003. *Kapitał społeczno-kulturowy młodej inteligencji wobec wymogów rynku*, Wydawnictwo UŚ, Katowice.
- /// Bauman Z., Kubicki R., Zeidler-Janiszewska A. 1997. *Humanista w ponowoczesnym świecie: rozmowy o sztuce życia, nauce, życiu sztuki i innych sprawach*, Zysk i s-ka, Poznań.
- /// Bockman J.K., Eyal G. 2002. *Eastern Europe as a laboratory for economic knowledge: The transnational roots of neoliberalism*. „American Journal of Sociology” 2002, 108, s. 310–352.
- /// Bourdieu P. 1966. *Champ intellectuel et projet créateur*, „Temps modernes” 1966, nr 246, s. 865–906.
- /// Bourdieu P. 1984. *Homo academicus*, Édition de Minuit, Paris.
- /// Bourdieu P. 1988. *Vive la Crise! For heterodoxy in social science*, „Theory and Society” 1988, 17, s. 773–787.
- /// Bourdieu P. 1989. *Social Space and Symbolic Power*, „Sociological Theory” 1989, vol. 7, nr 1, s. 14–25.
- /// Bourdieu P. 1991a. *Language and Symbolic Power*, Polity, Cambridge.
- /// Bourdieu P. 1991b. *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Stanford University Press, Stanford.
- /// Bourdieu P. 1993a. *Sociology in Question*, Sage, London–Thousand Oaks–New Dehli.
- /// Bourdieu P. 1993b. *The Field of Cultural Production*, Polity, Cambridge.
- /// Bourdieu P. 1996. *The State Nobility. Elite School in the Field of Power*, Stanford University Press, Stanford.
- /// Bourdieu P. 2000. *Making the economic habitus. Algerians workers revisited*, „Ethnography” 2000, vol. 1(1), s. 17–41.
- /// Bourdieu P. 2001a. *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. A. Zawadzki, Universitas, Kraków.
- /// Bourdieu P. 2001b. *Science de la science et réflexivité*, Raisons d’agir, Paris.
- /// Bourdieu P. 2005a. *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, tłum. P. Bilos, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Bourdieu P. 2005b. *Foreword*, [w:] *Professional Competation and Professional Power. Lawyers, Accountants and Social Construction of Markets*, red. Y. Dezalay, D. Sugarman, Routledge, London, New York, s. ix–x.

/// Bourdieu P. 2005c. *The Political Field, the Social Science Field, and the Journalistic Field*, [w:] *Bourdieu and the Journalistic Field*, red. R.D. Benson, ÉrikNeveu, Cambridge, Polity, s. 29–47.

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

/// Bourdieu P. 2008. *Zmysł praktyczny*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

/// Bourdieu P. 2009. *Rozum praktyczny. O teorii działania*, tłum. J. Stryczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

/// Bourdieu P. 2011. *O telewizji. Panowanie dziennikarstwa*, tłum. K. Sztandar-Sztanderska, A. Ziółkowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Bourdieu P., Boltanski L. 1976. *La production de l'idéologie dominante*, „Actes de la recherche en sciences sociales” 1976, 2 (2–3), s. 3–73.

/// Bourdieu P., Passeron J-C. 2006. *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, tłum. E. Neyman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Bourdieu P., Wacquant L.J. 1993. *From Ruling Class to Field of Power: An Interview with Pierre Bourdieu on La Noblesse d'État*, „Theory, Culture & Society” 1993, nr 10, s. 19–44.

/// Bourdieu P., Wacquant L.J. 2001. *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa.

/// Broszkiewicz W. 2010. *Kapitał kulturowy młodego pokolenia Polski współczesnej. Studium na przykładzie wybranych społeczności Podkarpacia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.

/// Buchowski M. 2006. *The Specter of Orientalism in Europe: From Exotic Other to Stigmatized Brother*. „Anthropological Quarterly” 2006, 79, s. 463–482.

/// Burawoy M. 2009. *O socjologię publiczną. Przemówienie prezydenckie z roku 2004*, tłum. A. Dziuban, [w:] *Nowe perspektywy teorii socjologicznej*, red. A. Manterys, J. Mucha, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 525–561.

/// Bukraba-Rylska I. 2004. *Socjolog czasu transformacji – portret z oddali*, [w:] *Zmiana czy stagnacja*, red. M. Marody, Scholar, Warszawa, s. 153–174.

- /// Chałasiński J. 1958. *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- /// Collins R. 2009. *Conflict Sociology: A Sociological Classic Updated*, Paradigm Publishers, London.
- /// Domański H., Rychard A., Śpiewak P. 2005. *Polska jedna czy wiele?* Trio, Warszawa.
- /// Domański H., Tomescu-Dubrow I. 2008. *Nierówności edukacyjne przed i po zmianie systemu*, [w:] *Zmiany stratyfikacji społecznej w Polsce*, red. H. Domański, Wyd. IFiS PAN, Warszawa, s. 133–152.
- /// Drahokoupil J. 2008. *The rise of the comprador service sector: The politics of state transformation in Central and Eastern Europe*, „Polish Sociological Review” 2008, 162, s. 175–189.
- /// Éber R.Á. 2011. *Which Duality? Why Dual? On the Gains and Losses of Hungarian Sociology's Dual Society Theories*, „Review of Sociology” 2011, 4, s. 4–20.
- /// Eyal G., Szelényi I., Townsley E.R., 1998. *Making capitalism without capitalists. Class formation and elite struggles in post-communist Central Europe*. Verso, London.
- /// Gdula M., Sadura P. red. 2012. *Style życia i porządek klasowy w Polsce*, Scholar, Warszawa.
- /// Gella A., 1976. *An Introduction to the Sociology of the Intelligentsia*, [w:] *The Intelligentsia and the intellectuals. Theory, method, and case study*, A. Gella, Sage, London, Beverly Hills, s. 9–34.
- /// Gorzelak G., Jałowiecki B., 2010. *Siły lokalne i regionalne*, [w:] *Modernizacja Polski: Struktury, Agencje, Instytucje*, red. W. Morawski, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa, s. 501–523.
- /// Gouldner A. 2010. *Kryzys zachodniej socjologii*, tłum. P. Tomanek, Nomos, Kraków.
- /// Grabowska M. 2004. *Podział postkomunistyczny. Społeczne podstawy polityki w Polsce po 1989 roku*. Scholar, Warszawa.
- /// Hryniewicz J. 2007. *Stosunki pracy w polskich organizacjach*, Scholar, Warszawa.
- /// Jedlicki J. red., 2008. *Dzieje inteligencji polskiej do roku 1918*, Instytut Historii PAN, Wydawnictwo Neriton, Warszawa.

- /// Kilias J. 2007. *Swoistości socjologii polskiej z perspektywy socjologa*, „Societas/Communitas” 2007, 1(3), s. 189–199.
- /// Kolasa-Nowak A. 2010. *Zmiana systemowa w Polsce w interpretacjach socjologicznych*, Wyd. UMCS, Lublin.
- /// Krasnodębski Z. 2003. *Demokracja peryferii*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.
- /// Lamont M., Small M.L. 2008. *How Culture Matters: Enriching our Understanding of Poverty*, [w:] *The Colors of Poverty: Why Racial and Ethnic Disparities Persist*, red. D. Harris, A. Lin, Russell Sage, New York, s. 76–102.
- /// Łoś M., Zybortowicz A. 2000. *Privatizing the police-state. The case of Poland*, St. Martin’s Press, New York.
- /// Marody M. red. 1991. *Co nam zostało z tych lat? Społeczeństwo polskie u progu zmiany systemowej*, Aneks, Londyn.
- /// Misztal B., Misztal B. 1984. *The Explanatory Utility of Major Sociological Theories in Poland 1970–1980*, „Sociology” 1984, 18, 239, s. 239–252.
- /// Piławski K. 2011. *Gra w klasy. Z prof. Henrykiem Domańskim rozmawia Krzysztof Piławski*, „Przegląd” 2011, nr 20, <http://www.przegląd-tygodnik.pl/pl/artukul/graklasy>; dostęp: 30.07.2013.
- /// Pinto L. 2009. *Le café du commerce des penseurs. À propos de la doxa intellectuelle*, Éditions du Croquant, Savoir/Agir, Paris.
- /// Staniszkis J. 2006. *Postkomunizm. Próba opisu*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.
- /// Sulek A. 2011. „Do Ameryki!”. *Polscy socjologowie w Stanach Zjednoczonych po 1956 roku i rozwój socjologii empirycznej w Polsce*, [w:] *tenże, Obrazy z życia socjologii w Polsce*, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 96–141.
- /// Sztompka P. 1993. *Civilizational Incompetence: The Trap of Post-Communist Societies*, „Zeitschrift für Soziologie” 1993, Jg. 22, Heft 2, s. 85–95.
- /// Sztompka P. 1995. *Cultural and Civilizational Change: The Core of Post-communist Transition*, [w:] *Social Change and Modernization. Lessons from Eastern Europe*, red. B. Grancelli, Walter de Gruyter, Berlin, New York, s. 233–248.
- /// Sztompka P. 2000. *Trauma wielkiej zmiany*, Wyd. ISP PAN, Warszawa.
- /// Sztompka P. 2011. *Czy istnieje socjologia polska?*, „Studia Socjologiczne” 2011, 2 (201), s. 43–54.
- /// Świda-Zięba H. 1994. *Mentalność postkomunistyczna*, „Kultura i społeczeństwo” 1994, nr 1, s. 35–50.

/// Wacquant L.J.D. 2004. *Critical thought as solvent of Doxa*, „Constellations” 2004, 11 (1), s. 97–101.

/// Walicki A., 2005. *Polish conception of the intelligentsia and its calling*, [w:] *Words, deeds and values. The intelligentsias in Russia and Poland during the nineteenth and twentieth centuries*, F. Bjorling, A. Pereswetoff-Morath, Department of East and Central European Studies, Lund University, Lund, s. 1–22.

/// Wallerstein I. 1974. *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, New York.

/// Warczok T. 2010. *Kapitał ludzki – dekonstrukcja pojęcia*, [w:] *Aktywizacja kapitału ludzkiego – dylematy teorii a praktyka małych i średnich miast*, red. A. Bartoszek, K. Czekał, Wydawnictwo GWSH, Katowice, s. 13–27

/// Wąsowski M. 2012. *Mitt Romney miał rację. Wsparcia państwa wymagają od polityków „ofiary losu”*. Wywiad z prof. Henrykiem Domańskim <http://natemat.pl/32333,mitt-romney-mial-racje-wsparcia-panstwa-wymagaja-od-politykow-ofiary-losu-wywiad>; dostęp: 12.07.2013.

/// Weber M. 1995. *Szkiełce z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk i H. Wandowski, Książka i Wiedza, Warszawa.

/// Weber M. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Wnuk-Lipiński E. 1991. *Rozpad połowiczny. Szkiełce z socjologii transformacji ustrojowej*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa.

/// Zarycki T. 2009. *The Power of the Intelligentsia. The Rywin Affair and the Challenge of Applying the Concept of Cultural Capital to Analyze Poland's elites*. „Theory and Society” 2009, 38, s. 613–648.

/// Zybertowicz A. 2005. *Anti-development interest groups (preliminary outline)*, „Polish Sociological Review” 2005, 1, s. 69–90.

/// Zybertowicz A. 2006. *Intelektualny rdzeń państwa*, „Życie Warszawy” 2006, 7 czerwca 2006.

/// Zybertowicz. A. 2010. *Socjologowie w pułapce*. „Rzeczpospolita” 2010, 25–26 września.

/// Abstrakt

Artykuł rysuje szerszy kontekst społeczny funkcjonowania socjologii w Polsce. Autorzy odwołują się w tym celu w pierwszej kolejności do metodologii Pierre'a Bourdieu, rekonstruując w ogólnych zarysach pozycję pola socjologicznego w szerszym polu władzy, a także specyficzne cechy tego ostatniego. Należy do nich w ich przekonaniu dominacja kapitału kulturowego nad ekonomicznym i związana z tym hegemonia szeroko rozumianej inteligencji. Ważną cechą polskiego pola władzy jest też jego charakterystyczny dla krajów peryferyjnych podział na część zorientowaną na integrację z globalnym centrum i część stawiającą mu względy, głównie kulturowy, opór. Podział ten przenosi się również wyraźnie na pole socjologiczne, co jest związane z ograniczoną autonomią tego ostatniego i owocuje między innymi znaczącą w Polsce przewagą nurtu socjologii publicznej nad nurtem socjologii krytycznej.

Słowa kluczowe:

socjologia polska, socjologia krytyczna, socjologia publiczna, Bourdieu, kapitał kulturowy

/// Abstract

The paper draws a picture of a wider social context of functioning of sociology in Poland. Authors rely primarily on the methodology of Pierre Bourdieu to achieve this aim. In particular they reconstruct the general position of the sociological field in relation to the wider field of power and the specific characteristic of the later. They include, as the authors see them, domination of the cultural capital over the economic capital and the resulting hegemony of the intelligentsia in the field of power. Another important characteristic of the Polish field of power, which seems typical for most peripheral societies, is its division on to one part orientated towards the integration with the global core and its other part challenging the global domination, though, mostly in the cultural sphere. This division is also clearly transmitted into the structure of the sociological field, given its relatively restricted autonomy and results in a strong superiority of public sociology over the weakly developed critical sociology.

Keywords:

sociology in Poland, critical sociology, public sociology, Bourdieu, cultural capital

PSYCHOLOGIA SPOŁECZNA W PUŁAPKACH ZAANGAŻOWANIA: POLSKA I ŚWIAT

Michał Bilewicz

Uniwersytet Warszawski

Mateusz Olechowski

Uniwersytet Warszawski

Podręczniki psychologii społecznej zwykle podkreślają pozytywistyczny i empirystyczny charakter naszej nauki (Aronson 2001; Crisp i Turner 2009; Hogg i Vaughan 2011; Wojciszke 2011). Wobec wielości teorii średniego zasięgu, modeli wyjaśniających i metod badawczych tym, co wydaje się wspólne dla praktycznie całej współczesnej psychologii społecznej, jest ogólny nacisk na empiryzm i epistemicznie uprzywilejowana perspektywa badacza wobec przedmiotu badania, umożliwiająca budowanie teorii na podstawie systematycznych obserwacji i eksperymentów.

Epistemiczne uprzywilejowanie badacza tworzy iluzję nauki w pełni apolitycznej, tworzonej przez ekspertów wyrwanych z jakichkolwiek uwarunkowań społecznych. Choć wielu autorów podręczników zdaje sobie sprawę z tej iluzji (por. np. Aronson, 2001), to jednak my, psychologowie społeczni, w praktyce rzadko zastanawiamy się nad przekonaniami ukrytymi za naszą działalnością badawczą. Nie zdajemy sobie sprawy z faktu, że tematyka naszych badań i sposób opisu otrzymywanych w badaniach wyników są nierzadko wypadkową świadomych bądź nie zaangażowań i usytuowania badaczy w strukturze społecznej.

Kwestia politycznego uwikłania psychologii społecznej stała się ostatnio przedmiotem wyraźnego zainteresowania psychologów po głośnym wystąpieniu Jonathana Haidta, który na zjeździe najważniejszego amerykańskiego towarzystwa psychologii społecznej (Society for Personality and Social Psychology) postanowił sprawdzić, ile osób o konserwatywnych poglądach (republikanów) znajduje się w sali. Na mniej więcej tysiąc zgromadzonych ręce podniosły trzy osoby. Haidt nazwał psychologów społecznych „plemienną społecznością moralną” i wezwał do akcji afirmatywnej wobec neoliberalów (demokratów). Wybitny propagator intuicjonizmu moralnego,

był zapewne najbardziej uprawnioną osobą do zwrócenia uwagi na automatyzmy przekonań społeczno-politycznych, które często wpływają na kształt naszej naukowej refleksji (por. Haidt 2001; Haidt i Joseph 2004).

Haidt na zjeździe SPSP zadał pytania, których sami wolimy sobie nie stawiać. Uprawiając naukę społeczną w duchu pozytywistycznym, nie potrafimy określić, w jakim stopniu nasze poglądy, uwikłania społeczne i miejsce w strukturze klasowej oraz polu władzy wpływają na definiowanie tematyki badań, na wartościowanie konkretnych rozwiązań, a w końcu – na sam język, którymi opisujemy wyniki. O ile bowiem metoda pozytywistyczna pozwala zachować neutralność narzędzi i samej procedury badawczej (tutaj zarówno psycholog-lewicowiec, jak i psycholog-prawicowiec prowadzić mogą twórczy dialog, nie podważając wzajemnie swoich osiągnięć), o tyle samo definiowanie tematu i język opisu często stanowią odbicie subiektywnych przekonań badaczy, ich światopoglądów i uwarunkowań społecznych. Na poziomie dyskusji wyników i definiowania obszaru zainteresowań psychologowie zachowują się więc tak samo jak laicy – a ich myślenie jest skażone takimi samymi skrzywieniami, tendencyjnością i błędami poznawczymi jak w wypadku osób niebędących psychologami. W niniejszym artykule postaramy się skupić na dwóch przykładach zaangażowania widocznego w psychologii – ideologii ograniczania uprzedzeń w anglosaskiej psychologii społecznej (por. Dixon et al. 2012) oraz ideologii transformacji w polskiej psychologii społecznej.

/// Uwikłania światowej psychologii społecznej: przykład kontaktu i ograniczania uprzedzeń

Psychologowie społeczni od samych początków byli żywo zainteresowani możliwością pozytywnej zmiany społecznej – wyjściem z laboratorium i wpływaniem na rzeczywistość przez stosowanie oddziaływań i interwencji tworzonych na gruncie teorii (Lewin 1946; Paluck i Green 2009; Stephan i Stephan 2001). Ale fundamentalne pytania, jakie należałoby przy tym zadać – jakiej zmiany społecznej oczekują psychologowie społeczni i jakie są ukryte założenia ich projektów badawczych – przez wiele lat pozostawały niezadane i nie znalazły właściwej odpowiedzi. Można przypuszczać, że wynika to ze specyfiki dziedziny, zakorzenienia w uniwersalistycznym i nomotetycznym podejściu do poznania, w pewnym sensie zaciemniającym ideologiczne uwarunkowania pracy naukowca.

Jest to szczególnie widoczne w koncepcji i ewolucji „hipotezy kontaktu” jako narzędzia ograniczającego uprzedzenia w relacjach międzygrupowych. Idea hipotezy kontaktu jest prosta – sposobem na przeprowadzenie

zmiany społecznej jest redukcja uprzedzeń przez interakcję lub kontakt (w odpowiednich warunkach) między przedstawicielami różnych grup (Allport 1954). Prawdopodobnie to właśnie dzięki tej prostocie, a co za tym idzie, szerokim możliwościom zastosowania i wpływu na rzeczywistość na całym świecie, koncepcja ta odniosła tak spektakularny sukces i spełniła marzenia psychologów społecznych o realnym wpływie na rzeczywistość społeczną. Przykładowo we współczesnej metaanalizie badań nad hipotezą kontaktu zebrano 713 niezależnych prób z 515 badań i potwierdzono pozytywny wpływ bezpośredniego kontaktu na klimat stosunków między grupami narodowymi, religijnymi, etnicznymi i rasowymi (Pettigrew i Tropp 2006). Co najważniejsze jednak dla naszego wywodu, od sformułowania koncepcji w latach 50. przez kolejne dekady jej założenia nie zostały poddane prawdziwie krytycznej refleksji (Dixon et al. 2012). Nikt nie zadał pytania zasadniczego: czy ograniczenie uprzedzeń to faktycznie przejaw pozytywnej zmiany społecznej i w jakim kierunku zmierza ta zmiana?

Jak każda idea nauk społecznych hipoteza kontaktu nie powstała w próżni – była tworzona w określonym kontekście społecznym, historycznym i naukowym oraz miała konkretnych autorów i adresatów, co odcisnęło silne piętno na jej kształcie (por. Fleck 1986). Została sformułowana przez przedstawicieli grupy dominującej (białych), skierowana – przede wszystkim – do innych członków grup dominujących i zakorzeniona w dominującym w psychologii społecznej podejściu do stosunków międzygrupowych – orientacji na redukcję uprzedzeń. W tym podejściu za główną bolączkę świata społecznego uznaje się uprzedzenia, rozumiane jako negatywne nastawienie do członków innych grup. Nadrzędnym ideałem społecznym w podejściu zorientowanym na redukcję uprzedzeń jest więc harmonia społeczna, objawiająca się bezkonfliktowym koegzystowaniem różnych grup zlanych w jedno, spójne społeczeństwo (Dixon et al. 2012).

Konflikty i nierówności w społeczeństwach mają jednak często znacznie bardziej skomplikowaną strukturę i źródła niż proste „niełubienie” (złe) i „lubienie” (dobre). Podobnie idea harmonii może być w pewnych wypadkach narzędziem opresji, a nie wyzwolenia. Jaskrawie widać to na przykładzie nierówności płciowych, gdzie ucisk ze strony mężczyzn objawia się nie tylko negatywnym nastawieniem do kobiet (wrogi rodzaj seksizmu), ale i szarmanckością (życzliwy rodzaj seksizmu), którego ważną częścią składową jest „rycerskie” (a więc pozytywne) traktowanie (Jackman 1994; Glicke i Fiske 2001). Taką dynamikę relacji władzy można odnaleźć także w innych kontekstach, jak choćby stosunek do niewolników w USA (Fox-Genovese i Genovese 2005) czy kultur tradycyjnych (Saminaden et al. 2010), które w dużym stopniu naznaczone są paternalizmem. W takich

wypadkach małe dawki pozytywnego (choć wyższościowego) zachowania ze strony grup dominujących mogą mieć demotywujący wpływ na zdolności do zakwestionowania relacji władzy przez grupy dyskryminowane.

Podobnie krytycznie można podejść do pozornie niewinnego aktu, jakim jest pomaganie (które jest często oczekiwanym wynikiem interwencji redukującej uprzedzenia). W pomaganiu odtwarza się bowiem relacja władzy – dominujący dają, a podlegli pomoc przyjmują. Dobrze obrazuje to fakt, że w sytuacji niestabilnej hierarchii społecznej grupy dominujące preferują udzielanie takiej pomocy, która uzależnia od nich grupy podporządkowane, zaznaczając w ten sposób swoją pozycję i sprawczość (Nadler 2010). Model redukcji uprzedzeń stoi też w sprzeczności z historią wielkich zmian społecznych, które najczęściej nie były wyłącznie efektem zmiany postaw przez grupy dominujące, lecz następowały głównie przez systematyczne zbiorowe działania grup podporządkowanych, żądających zmiany niesprawiedliwego układu sił w społeczeństwie. Tak działo się choćby przy wielkich zmianach relacji rasowych – takich jak zakończenie apartheidu w RPA, przyznanie praw obywatelskich czarnym Amerykanom czy zniesienie niewolnictwa w Ameryce (Dixon et al. 2012). W tym sensie psychologowie społeczni, koncentrując się na harmonizowaniu relacji społecznych, mimowolnie stawali się rzecznikami interesu grup dominujących.

Zmiana społeczna przez zbiorowe działania (np. protesty, petycje, zamieszki, strajki, bunt) jako pełnoprawna idea badawcza zaczęła pojawiać się w psychologii społecznej znacznie później niż hipoteza kontaktu (np. Klandermans 1997; Dion 2002), ale prawdziwy przełom i bezpośrednia konfrontacja ze zwolennikami modeli dążących do redukcji uprzedzeń nastąpiły dopiero na początku pierwszej dekady XXI wieku (Wright i Lubensky 2001). Dzięki temu, po blisko pięćdziesięciu latach, po raz pierwszy podano w wątpliwość samo założenie, że ograniczanie uprzedzeń stanowi drogę ku realizacji idei sprawiedliwego społeczeństwa. Krytycy zakwestionowali pomysł redukcji uprzedzeń jako nieprzystający do zmiany społecznej przynajmniej na kilku poziomach (Wright i Lubensky 2001; Dixon et al. 2012). Po pierwsze, podczas gdy w redukcji uprzedzeń kładzie się nacisk na odsunięcie lub zniesienie tożsamości i identyfikacji grupowych, w zbiorowym działaniu są one fundamentem wszelkiej aktywności społecznej jednostek. Dobrze ilustruje to wiele koncepcji powstałych na bazie hipotezy kontaktu, np. model wspólnej tożsamości grupowej (Gaertner et al. 2000). Jego autorzy postulują zmniejszanie uprzedzeń przez tworzenie i kultywowanie nadrzędnych tożsamości grupowych (np. biali i czarni mają o sobie myśleć jako o „Amerykanach”). Po drugie, w mobilizacji działania ważną rolę odgrywa dostrzeżenie przez członków grup zdominowanych

ich podporządkowanej pozycji społecznej oraz zidentyfikowanie źródła opresji, podczas gdy ideą redukcji uprzedzeń jest usuwanie negatywnego stosunku do innych grup i tworzenie poczucia (w rzeczywistości złudnego) równości. Po trzecie wreszcie, w redukcji uprzedzeń kładzie się nacisk na niedostrzeganie granic między grupami, podczas gdy to właśnie brak możliwości zmiany przynależności grupowej (mobilności) stanowi paliwo dla angażowania się w działanie na rzecz własnej, dyskryminowanej grupy. Dziś istnieje już szereg badań dokumentujących negatywny wpływ intensywnego kontaktu międzygrupowego podejścia oraz innych strategii redukcji uprzedzeń na percepcję dyskryminacji, poparcie dla akcji afirmatywnych czy chęć do zbiorowego działania wśród członków grup podporządkowanych. Mamy zatem rozległe dowody empiryczne na to, że tego typu interwencje mogą – niezależnie od dobrej woli autorów – wspierać *status quo*, a nie jego zmianę (Saguy et al. 2009; Dixon et al. 2007, Wright i Lubensky 2001). Na szczęście wiemy także coraz więcej o mechanizmach zaangażowania w zbiorowe działania, które stały się tematem przewodnim bardzo pręźnie rozwijającej się dziedziny psychologii społecznej (np. Van Zomeren et al. 2008).

/// Uwikłania polskiej psychologii społecznej: przykład transformacji

U wybitnych przedstawicieli polskiej psychologii społecznej także można odnaleźć prace, których nienazwane założenia ideologiczne zdają się wspierać dominujący dyskurs i społeczne *status quo*. Można wręcz pokusić się o stwierdzenie, że psychologowie opisujący społeczeństwo polskie po 1989 roku ulegają podobnym iluzjom i skrzywieniom poznawczym do tych, które sami tak chętnie badają. Skrzywienia te wynikają zapewne z umiejscowienia psychologów społecznych w strukturze społecznej oraz polu władzy – czyli klasowym, statusowym i grupowym uwarunkowaniom tworzonej przez psychologów wiedzy.

Dobrymi przykładami są tu badania dotyczące – bezpośrednio lub pośrednio – polskiej transformacji ustrojowej 1989 roku, jako że temat ten siłą rzeczy wikła autorów w politykę i ideologię. Przykładowo, Maria Lewicka (2001, 2002) skupiła się na pojęciu „roszczeniowości”, bardzo popularnym w dyskursie publicznym III RP. W swoich pracach autorka starała się zastosować podejście psychologii społecznej do stworzenia modelu wyjaśniającego zachowania roszczeniowe, do konceptualizacji jednak samego zjawiska użyła dominującego dyskursu naznaczającego niektóre postawy jako „roszczeniowe”. Słownik języka polskiego podaje dwa znaczenia

przymiotnika „roszczeniowy”: pojęcie to definiowane jest jako (1.) «wyrażający się w nieuzasadnionych lub nadmiernych żądaniach» oraz (2.) «odnoszący się do roszczeń prawnych». W latach 90. nastąpiło przesunięcie znaczenia tego pojęcia – drugie znaczenie (o walencji neutralnej, a nieraz pozytywnej) zostało zastąpione przez znaczenie pierwsze, zawierające silny element oceny negatywnej¹. Według Lewickiej „roszczeniowość jest zaprzeczeniem państwa obywatelskiego” (Lewicka 2001: 112), a „[zachowania roszczeniowe] często stają się przyczyną niepokojów i destabilizacji politycznej” (Lewicka 2002: 83). Podaje przykłady „roszczeniowych” zachowań, takich jak protesty głodujących pielęgniarek, blokady dróg przez chłopów czy działania NSZZ „Solidarność”. To, co dla zachodniego psychologa byłoby przedmiotem pozytywnego działania zbiorowego (wyraza konstruktywnej tożsamości społecznej, por. Van Zomeren, Postmes i Spears 2008), w Polsce zostało opisane jako swoista patologia, domagająca się osobowościowego wyjaśnienia.

Przy omówieniu podziału na dobra zastane i wytworzone Lewicka (2001) stwierdza, że te ostatnie, „co dość oczywiste”, należy dzielić według wkładu uczestników w jego powstanie (a nie według potrzeb lub po równo, jak przy dobrach zastanych), co stanowi poparcie dla merytokracji (por. Napier i Jost 2008). Widać to także przy krytyce systemu gospodarczego PRL, gdy zwrócona zostaje uwaga na „indoktrynacje szkodliwymi w sumie hasłami, typu *każdemu według jego potrzeb*” (Lewicka 2001: 120). Autorka dopuszcza sytuacje, w której negatywny obraz świata wiąże się z dużą aktywnością (co przypomina model zmiany społecznej przez zbiorowe działania, opisany wyżej), ale ogranicza się do przykładu świata przestępczego. Nieomówionym wprost założeniem widocznym w przywołanej pracy jest więc modernizacyjna, liberalna wizja Polski, dominująca w dyskursie publicznym po 1989 roku, zrywająca z opiekuńczym modelem poprzedniego ustroju oraz traktująca protesty połączone z żądaniem jako zjawisko raczej negatywne i naznaczone biernością, popierająca jednocześnie przedsiębiorczość i prywatną inicjatywę jednostki³.

Kolejnym dowodem na stygmatyzację osób poszkodowanych w warunkach transformacji jest nadużywanie koncepcji „myślenia spiskowego”

¹ Tę ceną obserwację zawdzięczamy publicyście Wojciechowi Orlińskiemu (<http://wo.blox.pl/2013/05/Wszyscy-jestesmy-roszczeniowi.html>).

² Wyróżnienie od autorów.

³ Należy przy tym zauważyć, że w późniejszych tekstach autorka podchodzi dużo krytyczniej do pojęcia „roszczeniowości” i porusza jego aspekt ideologiczny, np. zaznaczając, że można je rozumieć jako wyraz świadomych praw jednostek, a także, iż rolę mogą odgrywać także inne czynniki jak etyka „troski” zamiast „produktywności” (Lewicka 2002, 2006).

do analizowania spontanicznych wyjaśnień rzeczywistości społecznej. Polskie badania nad myśleniem spiskowym do niedawna koncentrowały się głównie na analizach stereotypów spiskowych – czyli skłonności do postrzegania mniejszości narodowych jako intencjonalnie realizujących skryte plany skierowane przeciw polskiej większości (Kofta 2001; Kofta i Sędek 2005). W kolejnych badaniach jednak podjęto próbę rozszerzenia tego pojęcia na wszelkie poszukiwania przyczynowości zjawisk społecznych, takich jak np. kryzys gospodarczy. Monika Grzesiak-Feldman jako jeden ze wskaźników myślenia spiskowego traktuje stwierdzenie, że „przyczyną kryzysu finansowego ostatnich lat są machinacje finansowe grupy ludzi powiązanych z FED oraz giełdą na Wall Street” (2011: 119). Nazwanie tego typu stwierdzeń myśleniem spiskowym powoduje, że wszelka próba wyjaśnienia złożonych zjawisk ekonomicznych – w tym wypadku jak najbardziej trafna (por. Muolo i Padilla 2010) – staje się elementem włączonym do egzotycznej oranżerii spisków (razem z teoriami o śmierci księżnej Diany czy żydowskiego rządu światowego). Naznaczając w ten sposób próby zrozumienia globalnych problemów, które obciążałyby możliwych tego świata, ucina się jakąkolwiek rozmowę z osobami niezgadającymi się na tłumaczenie wszystkich wydarzeń polityczno-ekonomicznych chaosem i przypadkowością.

Stygmatyzacja ofiar transformacji jest szczególnie widoczna w przypadku badaczy zajmujących się psychologią ekonomiczną i podejmowaniem decyzji. W ciekawy sposób prześledzić to można na przykładzie użycia pojęcia „kozła ofiarnego” w pracy Maryli Goszczyńskiej z 2009 roku. Pojęcie „kozła ofiarnego” ma w psychologii społecznej długą tradycję (por. Zawadzki 1948). Opierając się na teoretycznych podstawach wywiedzionych z hipotezy frustracji-agresji (Dollard et al. 1939), klasyk psychologii społecznej – Gordon Allport (1954) – twierdził, że tworzenie „kozłów ofiarnych” opiera się na komplementarnej projekcji. Grupa podlegająca frustrującym okolicznościom (np. deprywacji ekonomicznej) przenosi agresję na łatwą do zaatakowania grupę, którą zaczyna stereotypowo obarczać odpowiedzialnością za własne niepowodzenia. Drugim mechanizmem tłumaczącym dynamikę „kozła ofiarnego” jest projekcja bezpośrednia – czyli przenoszenie nieakceptowanych własnych cech czy skłonności na jakąś grupę obcą, co czyni ją symbolicznie odpowiedzialną za własne ułomności (w tym sensie mechanizm ten bliski jest psychoanalitycznemu mechanizmowi projekcji). Współczesne ujęcia teorii „kozła ofiarnego” wskazują głównie na rolę ideologii definiującej zastępczy cel, wobec którego następuje agresja. Ideologie wskazują sfrustrowanym społeczeństwom, kogo należy zaatakować: celem stają się grupy przedstawiane

jako potężne, a w rzeczywistości będące bardzo słabe i łatwe do zaatakowania (Glick 2002; Bilewicz i Krzemiński 2010). We wszystkich tych koncepcjach jedno jest oczywiste: „kozłem ofiarnym” jest grupa niewinna, wobec której agresja ma zredukować nieprzyjemne stany emocjonalne danego człowieka bądź grupy ludzkiej.

Przyjrzyjmy się zatem, jak opisywana jest Polska potransformacyjna w polskiej psychologii ekonomicznej: „Mimo że w ostatnich latach obiektywnie zwiększył się stan posiadania Polaków [...], to nie zniknął syndrom narzekania oraz silnie związana z nim skłonność do poszukiwania konkretnych sprawców krzywd (tzw. kozłów ofiarnych), odpowiedzialnych za nasze niepowodzenia. Oprócz «rządu» i «tych, którzy obecnie się bogacą», jako sprawców wskazuje się także «urzędy/administrację», «nowy porządek społeczno-polityczny w Polsce» (po 1989 roku) oraz [...] «stary porządek» (przed 1989 roku)” (Goszczyńska 2009: 59). Użycie w tym miejscu określenia „poszukiwanie kozłów ofiarnych” sugeruje nie tylko, że rząd, beneficjenci transformacji, administracja oraz sam nowy porządek społeczno-polityczny nie są odpowiedzialne za problemy Polaków po transformacji, lecz również – że obarczanie tych grup i sytuacji odpowiedzialnością jest rodzajem poważnego skrzywienia poznawczego. Warto w tym miejscu dodać, że pojęcie „kozła ofiarnego” stosowano w psychologii zwykle do wyjaśnienia wszelkich aktów niesprawiedliwej przemocy – od grup młodzieżowych znęcających się nad słabszymi kolegami (*bullying*) aż do osób odpowiedzialnych za zbrodnie Holocaustu czy akty rasistowskiej przemocy wobec czarnoskórej ludności USA (por. Allport 1954; Glick 2002; Zawadzki 1948). Użycie tego określenia do opisu Polaków poszkodowanych w transformacji ustrojowej stawia ich na równi ze sprawcami przemocy i poniżenia.

Innym przykładem uwikłania w dominującą ideologię jest próba wyjaśnienia przez Janusza Czapińskiego (1997, 2002) wyborczych porażek partii przeprowadzających reformy ekonomiczne, jak na przykład plan Balcerowicza. W swoim wywodzie Czapiński zaproponował czytelnikom teorię „niewdzięczności społecznej”, zakładającą, że 1) osoby tracące na zmianach społecznych w większym stopniu winą za swoją sytuację obarczają autorów zmiany i 2) im większa jest zmiana, tym większa szansa przegrania wyborów, a zatem każdy reformator jest skazany na wyborczą przegraną. Już sama nazwa teorii i kontekst jej zastosowania sugerują jakieś oczekiwane zachowanie się adresatów reform (wdzięczność) i ocenę działania odwrotnego: „Społeczeństwa są bowiem niewdzięczne. [...] Społeczna niewdzięczność wynika z twardych praw rządzących dynamiką dobrostanu psychicznego człowieka i sposobami nadawania znaczeń,

a także przypisywania przyczyn doświadczeniom życiowym” i „społeczeństwa są niewdzięczne ze swej konserwatywnej natury i nigdy nie docenią w pierwszym pokoleniu zmian w regułach życia codziennego, nigdy nie nagrodzą twórców tych zmian” (Czapiński 1997). W ten sposób Czapiński psychologizuje ocenę działań władzy, tłumacząc negatywne oceny władzy psychologicznymi mechanizmami poznawczymi i motywacyjnymi, kwestionując zdolność Polaków do podmiotowej, krytycznej oceny reform. W podobny sposób opisują doświadczenia potransformacyjne Wojciszke i Grzelak (1996), sugerując, że Polacy zrzucają odpowiedzialność za trudności w dostosowaniu do nowego systemu na czynniki zewnętrzne, zgodnie z obronnym modelem atrybucji zakładającym przerzucanie winy w celu ochrony Ja (Nisbett i Ross 1980). Można jednak zasadnie postawić pytanie – czy aby psychologowie społeczni, sami należąc do uprzywilejowanej warstwy inteligencji profesorskiej (por. Zarycki 2008), nie popełniają w swoich pracach również poważnego krańcowego błędu atrybucji w swoim tłumaczeniu działań ofiar transformacji? (por. Pettigrew 1979).

Krańcowy błąd atrybucji sprowadza się do tłumaczenia czynnikami osobowościowymi negatywnie ocenianych zachowań grupy obcej („społeczeństwo jest niewdzięczne”, „mają konserwatywną naturę”, „są roszczeniowe”, „mają skłonność do narzekania”). Negatywne zachowania grupy własnej są zwykle niedostrzegane, bądź też tłumaczone czynnikami sytuacyjnymi (konieczność wprowadzenia „terapii szokowej”, obiektywne reguły ekonomii decydujące o konkretnych decyzjach kolejnych ministrów finansów albo wręcz postawy przegranych transformacji rzutujące na takie a nie inne zachowania możliwych). W opisaną wcześniej pracę dotyczącą postaw Polaków wobec bogactwa czytamy: „Do konsekwencji negatywnego stosunku do bogactwa i ludzi, którzy je tworzą, należy zniechęcanie ich do dalszych działań i pomnażania kapitału. Jedną z form zniechęcania jest nadmierny fiskalizm, mający na celu pomniejszanie dochodów osób zamożnych, co pociąga za sobą tendencje do przenoszenia przez nich swojej działalności za granicę lub podejmowanie działań niezgodnych z prawem, w celu ukrycia rzeczywistych dochodów” (Goszczyńska 2009: 60). Bezprawne działanie zamożnych nie jest tu nigdy tłumaczone ich psychologicznymi bądź moralnymi dyspozycjami, lecz raczej znalezieniem się w niekorzystnej dla bogatych sytuacji, spowodowanej niechęcią ze strony przegranych transformacji.

Psychologowie społeczni tłumaczący niedostosowane zachowania przedstawicieli klas ludowych cechami osobowościowymi i dyspozycyjnymi – przy jednoczesnym pomijaniu wyjaśnień sytuacyjnych i kontekstowych – zdają się często popełniać taki sam błąd atrybucji, jaki popełniają

biali, myśląc o czarnych, autochtoni, myśląc o imigrantach, czy bogaci Amerykanie – o swoich biednych rodakach (Hewstone 1990; Pettigrew 1979). Mechanizm tego zjawiska to dość uniwersalna *wiara w sprawiedliwy świat* – czyli iluzja, że osoby, którym się nie powiodło, są same sobie winne (Lerner 1980; Furnham i Procter 1989). Wiara w sprawiedliwy świat pozwala nam wyzbyc się wyrzutów sumienia wtedy, gdy patrzymy na osoby biedne, skrzywdzone, którym nie możemy – a częściej po prostu nie chcemy – pomóc. System, w którym funkcjonują akademicy psychologowie społeczni po 1989 roku, umożliwił im stosunkowo wysoki status materialny i społeczny, zdecydowanie kontrastujący z sytuacją osób będących przedmiotem naszej refleksji: osób zmarginalizowanych, ofiar transformacji, ludzi pozbawianych mieszkań czy młodego pokolenia prekariuszy. Co więcej – zaangażowanie niektórych psychologów społecznych po 1989 roku jako doradców rządowych, współtwórców firm badawczych, konsultantów marketingowych, trenerów biznesu, europarlamentarzystów czy wręcz członków gabinetów wyznaczyło jasne granice międzygrupowe: grupą obcą staje się niezadowolone społeczeństwo, grupą własną zaś – grupy rządzące i beneficjenci transformacji.

Omówione wcześniej prace psychologów społecznych traktują więc władze (polityków, ekonomistów, doradców) nie jako reprezentantów społeczeństwa, lecz jako ekspertów o wysokim autorytecie epistemicznym (por. Kruglanski et al. 2005). Do tego dochodzi przekonanie, że hierarchia władzy jest w pełni uzasadniona, a przegrani transformacji są po prostu osobami, które sobie nie radzą. Iluzja ta jest od lat badana przez psychologów amerykańskich jako tzw. przekonania merytokratyczne (por. Napier i Jost 2008). To, co amerykańscy psychologowie badają jako iluzje i skrzywienie poznawcze – jest po 1989 roku dość powszechnie wyznawane i wyrażane przez polską psychologię społeczną. Jakie konsekwencje ma popularyzowanie przez psychologów tego typu systemu przekonań dla funkcjonowania najuboższych Polaków? Wzbudzenie merytokratycznych przekonań powoduje, że grupy o niskim statusie socjoekonomicznym (klasy ludowe) przestają dostrzegać dyskryminację, której ofiarą padają w codziennym życiu. Co więcej, aktywacja tego typu przekonań wzmacnia autostereotypizację tych grup – ludzie biedni czują się wówczas gorzej i uważają swój los za sprawiedliwy (McCoy, Major 2007). Przekonania o pełnej prawomocności władzy są więc narzędziem uciszania protestów. Niewielu polskich psychologów społecznych uczestniczyło w jakichkolwiek protestach społecznych po 1989 roku – więc ich empatia jest w tym zakresie dość ograniczona.

Uproszczone postrzeżenie przegranych polskiej transformacji jako niewdzięcznych, omylnych i roszczeniowych koresponduje ze znaną prawidłowością w postrzeganiu osób o niższym statusie socjoekonomicznym: myśląc o osobach biedniejszych i podporządkowanych, częściej stosujemy stereotypy niż wówczas, gdy myślimy o bogatszych i rządzących nami (Fiske 2000). Do tego dochodzi też odczłowieczanie – przedstawiciele grup dominujących mogą nie dostrzegać w klasach ludowych pełni człowieczeństwa: odmawiamy robotnikom czy nielegalnym imigrantom prawa do przeżywania wyższych uczuć (Bilewicz i Bilewicz 2012; Iatridis 2012) – nawet nasz mózg przetwarza informacje o najuboższych, podobnie jak informacje o przedmiotach nieożywionych, zupełnie inaczej niż informacje o ludziach (Harris i Fiske 2006). Wszystkie te skrzywienia w postrzeganiu stanowią przedmiot intensywnych badań psychologii społecznej, więc zdumiewające jest, gdy sami psychologowie powielają tego typu skrzywienia.

/// Zmieniające się oblicze psychologii społecznej

Psychologia społeczna drugiej dekady XXI wieku zdaje się przemawiać o problemach społecznych zupełnie nowym głosem. W pewnym sensie ta nowa perspektywa wydaje się odbijać zmianę w położeniu samych psychologów, którzy dziś w wielu krajach muszą się zmierzyć z wyzwaniem zmieniającej się gospodarki i globalnego kryzysu. Psychologowie europejscy i amerykańscy coraz częściej wypadają z wyższej części klasy średniej i coraz rzadziej sytuują się wśród warstw rządzących.

Zmiany w sytuacji społecznej psychologów daje się zaobserwować zarówno w Polsce, jak i na świecie. Młode pokolenie psychologów społecznych stanęło wobec wyzwań kryzysu gospodarczego, który doprowadził do prekaryzacji samych uczonych. Spadające wydatki na naukę i badania oraz brak stałości zatrudnienia diametralnie zmieniają perspektywę spojrzenia na problemy społeczne w wielu krajach europejskich. W Polsce sposób traktowania młodych pracowników naukowych przez prywatne uczelnie jest diametralnie różny od sposobu traktowania starszych profesorów – nasycenie rynku zmniejszyło też podaż na kolejnych naukowców jako dorywczych specjalistów od marketingu. Wielu polskich psychologów musi się dziś mierzyć z trudną rzeczywistością niskich zarobków i niepewnej przyszłości zatrudnienia. Przesuwanie się psychologów w polu władzy ku sektorom zdominowanym zmienia też perspektywę epistemiczną – co pozwala na wytworzenie autonomicznej wobec pola ekonomicznego sfery praktyk naukowych psychologów, w której młode pokolenie psychologów narzuca odmienny język i definicje kluczowych problemów (por.

Bourdieu 1991; Zarycki 2009). Wybitna przedstawicielka najmłodszego pokolenia hiszpańskich psychologów społecznych pisze: „Współcześnie wielu naukowcom, którzy mają na koncie osiągnięcia potencjalnie gwarantujące awans, przerywa się kontrakty albo zmienia warunki zatrudnienia na niestabilne i znacznie gorzej płatne. Wzrastająca niestabilność młodych naukowców Hiszpanii ma znaczące konsekwencje w ich pracy i sytuacji psychicznej (problemy lękowe, obniżona motywacja do dydaktyki i badań, spadek identyfikacji z uczelnią)” (de Lemus 2013: 14). Podobne głosy słychać w Grecji, gdzie zarobki akademickie spadły o ponad 40%, a wszelkie nowe etaty w dziedzinie psychologii zostały zamrożone: „Wraz z kurczącymi się środkami na badania, zachowanie optymizmu staje się coraz trudniejsze. W tym momencie mamy do czynienia z bezprecedensowym kryzysem społecznym, a nawet humanitarnym, który powinien nas skłaniać do doskonalenia społeczno-psychologicznych teorii i lepszego zrozumienia, jak ludzie i społeczeństwa mogą się zaadaptować do zmieniającego się społeczeństwa. Niestety my, psychologowie, również padliśmy ofiarą kryzysu, co może doprowadzić do utraty tej wielkiej szansy dla psychologii społecznej i społeczeństwa” (Iatridis 2013: 16).

Wraz ze zmieniającą się sytuacją psychologów społecznych w strukturze społecznej – oraz zbliżaniu się sytuacji psychologów społecznych do klas ludowych – zmienia się również tematyka dominująca w psychologicznym badaniu rzeczywistości. Coraz więcej jest badań nad skutecznym działaniem zbiorowym oraz ideologiami ograniczającymi ludzkie skłonności do protestu (por. Dixon et al. 2010; Saguy et al. 2009). Ci sami psychologowie, którzy naświetlali na łamach głównego biuletynu europejskiej psychologii społecznej trudną sytuację młodego pokolenia naukowców, są autorami badań dotyczących skrzywień wynikających z przyjmowania przekonań merytokracyjnych (Jimenez-Moya, de Lemus, Rodriguez-Bailon i Spears 2012; Iatridis i Fousiani 2009) czy dehumanizowania klas ludowych i osób o niskim statusie socjoekonomicznym przez ludzi zamożnych i posiadających władzę (Iatridis 2012). Psychologowie zdecydowanie wychodzą więc poza „iluzję harmonii” i starają się zrozumieć mechanizmy opresji oraz możliwości zakwestionowania przez klasy ludowe ich niskiego statusu.

Również w polskiej literaturze widoczna jest choćby zmiana sposobu badania i pisania o roszczeniowości. Zamiast negatywnej jednowymiarowej konceptualizacji roszczeniowości pojawiły się wielowymiarowe i wolne od wartościowań skale oraz znacznie mniej stygmatyzujące definicje tego zjawiska (Piotrowski i Żemojtel-Piotrowska 2009, Lewicka 2006). Jak zauważają autorzy nowego podejścia do badań roszczeniowości: „Nie wszystkie postacie postaw roszczeniowych wydają się mieć charakter niepożądany czy

destrukcyjny. Umiejętność ochrony własnego interesu podczas domagania się wyższego wynagrodzenia czy egzekwowania przynależnych jednostce uprawnień jest raczej przejawem kompetencji społecznych niż ich braku” (Żemojtel-Piotrowska, Baran i Piotrowski 2011). Co więcej, w solidnych badaniach międzykulturowych badacze ci coraz częściej wykazują konstruktywną rolę roszczeniowości jako czynnika aktywizującego społecznie.

Psychologowie, porzucając uprzywilejowane stanowiska społeczne, mogą dziś w znacznie większym stopniu wnikać w sytuacyjne uwarunkowania losu klas ludowych i grup dyskryminowanych oraz traktować działania grup dominujących jako w dużej mierze intencjonalne i umotywowane dyspozycjami psychicznymi. Psychologowie bowiem – tak jak wszyscy ludzie – są również „skąpcami poznawczymi”, posługując się heurystykami, schematami, stereotypami i skrzywieniami atrybucyjnymi. A te z kolei w dużym stopniu wynikają z naszych przynależności grupowych i miejsca w strukturze społecznej. Przesunięcie psychologów w strukturze społecznej (przeniesienie się z wyższych klas średnich do niepewnej własnej przyszłości prekariatu) może otwierać przed nimi zupełnie nową perspektywę patrzenia na społeczeństwo i potrzebę wyjaśniania tego, co dotąd było traktowane jako oczywiste i niewymagające refleksji.

W samej praktyce badań utrzymany jest jednak rygor empiryzmu, metodologia w znacznym stopniu nadal oparta jest na eksperymentach i systematycznej analizie danych korelacyjnych, co pozwala prowadzić konstruktywny dialog pomiędzy kolejnymi pokoleniami naukowców. W tym sensie zmiana paradygmatyczna w psychologii społecznej – a w zasadzie zmiana struktur zaangażowania stanowiącego tło działalności naukowej – nie oznacza zerwania ciągłości samej nauki, tak jak miało to miejsce w wielu innych naukach społecznych. Dlatego też psychologia w nowej odsłonie nie jest – jak socjologia – nauką w kryzysie, lecz nauką o kryzysie i sposobach jego przekraczania.

Bibliografia:

/// Allport G.W. 1954. *The nature of prejudice*. Reading, MA: Addison-Wesley.

/// Bilewicz M., Bilewicz A. 2012. *Who defines humanity? Psychological and cultural obstacles to omniculturalism*, „Culture & Psychology” 2012, 18, s. 331–344.

/// Bilewicz M., Krzeminski I. 2010. *Anti-Semitism in Poland and Ukraine: The belief in Jewish control as a mechanism of scapegoating*, „International Journal of Conflict and Violence” 2010, 42, s. 234–243.

- /// Bourdieu P. 1991. *Language and symbolic power*, Polity, Cambridge.
- /// Crisp R.J., Turner R.N. 2009. *Essential social psychology*, Sage, London.
- /// Czapiński J. 1997. *Niewdzięczne społeczeństwo*, „Wiedza i Życie” 1997, 8, <http://archiwum.wiz.pl/1997/97083800.asp>; dostęp: 03.02.2014.
- /// Czapiński J. 2002. *Makropsychologia, czyli psychologia zmiany społecznej. Szkic osobisty*, [w:] *Jednostka i społeczeństwo*, red. M. Lewicka, J. Grzelak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk, s. 23–42.
- /// Dion K.L. 2002. *The social psychology of perceived prejudice and discrimination*, „Canadian Psychology” 2002, 4, s. 1–10.
- /// Dixon J., Levine M., Reicher S. i Durrheim K. 2012. *Beyond prejudice: Relational inequality, collective action, and social change revisited*, „Behavioral and Brain Sciences” 2012, 35, s. 451–466.
- /// Dixon J., Levine M., Reicher S. i Durrheim K. 2012. *Beyond prejudice: Are negative evaluations the problem and is getting us to like one another more the solution?*, „Behavioral and Brain Sciences” 2012, 35, s. 1–56.
- /// Dixon J., Tropp L.R., Durrheim K. i Tredoux C. 2010. *„Let Them Eat Harmony” Prejudice-Reduction Strategies and Attitudes of Historically Disadvantaged Groups*, „Current Directions in Psychological Science” 2010, 19, s. 76–80.
- /// Dollard J., Miller N.E., Doob L.W., Mowrer O.H. i Sears R.R. 1939. *Frustration and aggression*. Yale University Press, New Haven, CT.
- /// Fiske S.T. 2000. *Stereotyping, prejudice, and discrimination at the seam between the centuries: evolution, culture, mind, and brain*, „European Journal of Social Psychology” 2000, 30, s. 299–322.
- /// Fleck L. 1986. *Powstanie i rozwój faktu naukowego: Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywnie myślowym*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin.
- /// Fox-Genovese E., Genovese E.D. 2005. *The mind of the master class*, Cambridge University Press, New York.
- /// Furnham A., Procter E. 1989. *Belief in a just world: Review and critique of the individual difference literature*, „British Journal of Social Psychology” 1989, 28, s. 365–384.
- /// Gaertner S.L., Dovidio J.F. 2000. *Reducing intergroup bias: The common ingroup identity model*, Psychology Press, Philadelphia.
- /// Goszczyńska M. 2009. *Percepcja nierówności statusu materialnego i tolerancja wobec bogatych w polskim społeczeństwie*, [w:] *Spółeczeństwo w czasach zmiany*, red. P. Radkiewicz, R. Siemieńska, Scholar, Warszawa, s. 40–63.

/// Grzesiak-Feldman M. 2011. *O związkach różnych form myślenia spiskowego z uprzedzeniami wobec obcych*, [w:] *W kręgu najważniejszych zagadnień psychologii społecznej*, red. J. Czarnota-Bojarska, I. Zinserling, WUW, Warszawa, s. 115–126.

/// Haidt J. 2001. *The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment*, „Psychological Review” 2001, 108, s. 814–834.

/// Haidt J., Joseph C. 2004. *Intuitive ethics: how innately prepared intuitions generate culturally variable virtues*, „Daedalus” 2004, 133, s. 55–66.

/// Hewstone M. 1990. *The ‘ultimate attribution error’? A review of the literature on intergroup causal attribution*, „European Journal of Social Psychology” 1990, 20, s. 311–335.

/// Hogg M.A., Vaughnan G.M. 2011. *Social psychology*, Pearson, Essex.

/// Iatridis T. 2013a. *Occupational status differences in attributions of uniquely human emotions*, „British Journal of Social Psychology” 2013, 52, s. 431–449.

/// Iatridis T. 2013b. *When less just means less*, „European Bulletin of Social Psychology” 2013, 12, s. 15–16.

/// Iatridis T., Fousiani K. 2009. *Effects of status and outcome on attributions and just-world beliefs: How the social distribution of success and failure may be rationalized*, „Journal of Experimental Social Psychology” 2009, 45, 415–420.

/// Jackman M.R. 1994. *The velvet glove: Paternalism and conflict in gender, class, and race relations*, University of California Press, Berkeley.

/// Jiménez-Moya G., de Lemus S., Rodríguez-Bailón R. i Spears R. 2012. *Dealing with powerlessness: The strategic use of ingroup stereotypes*, „Revista de Psicología Social” 2012, 27, s. 355–367.

/// Klandermans B. 1997. *The social psychology of protest*, Blackwell, Oxford.

/// Kofta M. 2001. *Stereotyp spiskowy jako centralny składnik antysemityzmu*, [w:] *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe*, red. M. Kofta, A. Jasińska-Kania, Scholar, Warszawa, s. 274–298.

/// Kruglanski A., Raviv A., Bar-Tal D., Raviv A., Sharvit K., Ellis S., Bar R., Pierro A., Mannetti L. 2005. *Says Who?: Epistemic Authority Effects in Social Judgment*, „Advances in Experimental Social Psychology” 2005, tom 37, s. 345–392.

/// Lemus S., de. 2013. *How to keep social-psychological research alive and well in times of European financial crisis? A perspective from Spain*, „European Bulletin of Social Psychology” 2013, 12, s. 13–15.

- /// Lerner M. 1980. *The belief in a just world*, Plenum Press, New York.
- /// Lewicka M. 2001. *Psychologiczne mechanizmy zachowań roszczeniowych*, [w:] *Od myśli i uczuć do decyzji i działań*, red. D. Doliński, B. Weigl, Wydawnictwo IP PAN, Warszawa, s. 111–126.
- /// Lewicka M. 2002. *Daj czy wypracuj? Szczęśliwy model aktywności*, [w:] *Jednostka i społeczeństwo. Podejście psychologiczne*, red. M. Lewicka, J. Grzelak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk, s. 83–102.
- /// Lewicka M. 2006. *Fakty i mity o polskiej roszczeniowości*, [w:] *Jednostkowe i społeczne zasoby wsi*, red. K. Szafraniec, IRWiR PAN, Warszawa, s. 253–267.
- /// Lewin K. 1946. *Action research and minority problems*, „Journal of Social Issues” 1946, 2, s. 34–46.
- /// Major B., Kaiser C.R., O’Brien L.T. i McCoy S.K. 2007. *Perceived discrimination as worldview threat or worldview confirmation: Implications for self-esteem*, „Journal of Personality and Social Psychology” 2007, 92, s. 1068–1086.
- /// Muolo P., Padilla M. 2010. *Chain of Blame: How Wall Street Caused the Mortgage and Credit Crisis*, John Wiley & Sons, Hoboken, New York.
- /// Nadler A. 2010. *Interpersonal and intergroup helping relations as power relations: Implications for real-world helping*, [w:] *The psychology of prosocial behavior*, red. S. Sturmer i M. Snyder, Wiley–Blackwell, Chichester, s. 269–287.
- /// Napier J.L., Jost J.T. 2008. *Why are conservatives happier than liberals?*, „Psychological Science” 2008, 19, s. 565–572.
- /// Nisbett R.R., Ross L.D. 1980. *Human inference: strategies and shortcomings of social judgement*. Prentice–Hall, Englewood Cliffs, New York.
- /// Pettigrew T.F. 1979. *The Ultimate Attribution Error: Extending Allport’s Cognitive Analysis of Prejudice*, „Personality and Social Psychology Bulletin” 1979, 5, s. 461–476.
- /// Pettigrew T.F., Tropp L.R. 2006. *A meta-analytic test of intergroup contact theory*, „Journal of Personality and Social Psychology” 2006, 90, s. 751–783.
- /// Piotrowski J., Żemojtel-Piotrowska M. 2009. *Kwestionariusz Roszczeniowości*, „Roczniki Psychologiczne” 2009, 12, s. 151–177.
- /// Saguy T., Tausch N., Dovidio J.F. i Pratto F. 2009. *The irony of harmony: Intergroup contact can produce false expectations for equality*, „Psychological Science” 2009, 20, s. 114–121.

/// Saminaden A., Loughnan S. i Haslam N. 2010. *Afterimages of savages: Implicit associations between "primitive" peoples, animals, and children*, „British Journal of Social Psychology” 2010, 49, s. 91–105.

/// Stephan W.G., Stephan C.W. 2001. *Improving intergroup relations*, Sage, Thousand Oaks, CA.

/// Van Zomeren M., Postmes T. i Spears R. 2008. *Toward an integrative social identity model of collective action: A quantitative research synthesis of three socio-psychological perspectives*, „Psychological Bulletin” 2008, 1344, s. 504–535.

/// Wojciszke B. 2011. *Psychologia społeczna*, Scholar, Warszawa.

/// Wojciszke B., Grzelak J. 1996. *Feelings of being wronged among Poles: Models of experience, determinants and consequences*, „Polish Sociological Review” 1996, 114, s. 175–194.

/// Wright S.C., Lubensky M. 2009. *The struggle for social equality: Collective action versus prejudice reduction*, [w:] *Intergroup misunderstandings: Impact of divergent social realities*, red. S. Demoulin, J.P. Leyens i J.F. Dovidio, Psychology Press, New York, s. 291–310.

/// Zarycki T. 2008. *Kapitał kulturony. Inteligencja w Polsce i Rosji*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

/// Zarycki T. 2009. *Kapitał kulturony – założenia i perspektywy zastosowań teorii Pierre'a Bourdieu*, „Psychologia Społeczna” 2009, 4, s. 12–25.

/// Zawadzki B. 1948. *Limitations of the scapegoat theory of prejudice*, „The Journal of Abnormal and Social Psychology” 1948, 43, s. 127–141.

/// Żemojtel-Piotrowska M., Baran T., Piotrowski J. 2011. *Postawy raszczęniowe a system wartości w ujęciu Shaloma Schwartz'a*, „Psychologia Społeczna” 2011, 17, s. 146–158.

/// **Abstrakt**

Niniejszy artykuł stanowi analizę ideologicznego uwikłania światowej i polskiej psychologii społecznej w kontekście zaangażowania społecznego nauki. Autorzy używają przykładów zaczerpniętych ze światowej psychologii stosunków międzygrupowych oraz prac wiodących polskich psychologów społecznych dotyczących transformacji ustrojowej, aby pokazać społeczne uwikłania badań psychologicznych i wytwarzania wiedzy naukowej. Są to fakty niezbyt uświadomione w praktyce badawczej i twórczości naukowej psychologów. Do analizy tych praktyk zastosowane

zostają koncepcje psychologiczne z obszaru umotywowanego poznania, teorii atrybucji oraz stosunków międzygrupowych. Artykuł kończy się opisem niedawnych pozytywnych zmian prowadzących do przeobrażania się dominującego paradygmatu psychologii społecznej w stronę bardziej krytyczną i wrażliwą społecznie.

Słowa kluczowe:

psychologia społeczna, zaangażowanie społeczne, zniekształcenia poznawcze, polska transformacja ustrojowa, redukcja uprzedzeń

/// Abstract

In this article we analyze the ideological involvement of social psychology in Poland and worldwide in the context of social engagement of social sciences. We present examples from contemporary psychology of intergroup relations and Polish studies about systemic transition – written by leading Polish social psychologists – in order to show the extent of social embeddedness of psychological research and knowledge production. We argue that there is not enough awareness of these facts in the research and works of social psychologists. Psychological theories of motivated social cognition, attributional biases and intergroup relations are used to analyze this conduct of social psychologist. Lastly, we describe recent positive changes, leading to a paradigm shift in social psychology towards a more critical and socially aware science.

Keywords:

social psychology, social engagement, cognitive biases, Polish systemic transition, prejudice reduction

CZY KONSULTANT MOŻE BYĆ KONSTRUKTYWISTĄ?¹

Barbara Czarniawska

BC: *Czy mógłby mi Pan powiedzieć, co jest obecnie najważniejszym zadaniem w Pana pracy?*

Polityk: Moim zadaniem jest przewodzić drugiej co do wielkości partii politycznej i reprezentować interesy opozycji.

BC: *Ale jak to wygląda w praktyce? Co to znaczy?*

Polityk: Jak to opisuje każdy podręcznik nauk politycznych, przywódca partii politycznej w demokracji to osoba, która została wybrana, aby reprezentować polityczne ugrupowanie lub ruch.

To autentyczny fragment mojego wywiadu z przywódcą opozycji w gminie Sztokholm, przeprowadzonego w ramach programu *Zarządzanie wielkim miastem* (Czarniawska 2002). Rzecz nie w tym, że polityk mnie nie rozumiał. Chodzi o to, że ja chciałam się dowiedzieć, co on *robi* – ale nie odważyłam się zadać takiego pytania wprost. On natomiast, jak to często bywa w wywiadach, odwołał się do abstrakcyjnego opisu swojej roli; opisu, który rzeczywiście można znaleźć w każdym podręczniku nauk politycznych. Na ogół zakłada się, że w spotkaniach między badaczami i praktykami ci pierwsi reprezentują „zmysł teoretyczny”, a ci drudzy – „zmysł praktyczny”, aby użyć sformułowań Pierre’a Bourdieu (1980 | 2008). W wywiadach jednak często jest na odwrót, ponieważ badacze chcą się dowiedzieć czegoś o praktyce, a uprzejmi praktycy chcą pokazać, że znają teorię. Można by rzec, że idzie nie tyle o teorię czy praktykę,

¹ Artykuł oparty jest na angielskiej wersji, która ukazała się drukiem w „Management Learning” 2001, 32(2), s. 253–266.

ile o odpowiednią *reprezentację*. Teoria, praktyka i reprezentacja mają własne wymogi, które można nazwać logiką (w sensie logiki języka). W dalszej części artykułu będę więc mówić o logice teorii, praktyki i reprezentacji.

/// Logika praktyki, logika teorii i logika reprezentacji

Spora część współczesnej myśli naukowej ciągle jeszcze dzieli Arystotelesowski zachwyty nad *theoria*, choć wybitni znawcy filozofii Arystotelesesa, tacy jak Martha Nussbaum (1994, 1997), próbowali i nadal próbują przypomnieć czytelnikom o wadze, jaką filozof przykładał do *phronesis*, mądrości praktycznej². I mimo że „nauka normalna” uważa prymat teorii za oczywisty, debata na temat przydatności różnych rodzajów wiedzy, wszczęta przez Arystotelesesa, nadal nie ustaje.

Pierre Bourdieu wylansował pojęcie „logika praktyki”, aby podkreślić, że teoria nie jest jedynym miejscem, w którym zasiada *logos*. Twierdził w dodatku, że teoretyczne ujęcia logiki praktyki są ze szkodą dla tej ostatniej.

Bardzo wiele czasu zajęło mi [...] zrozumienie, że logikę praktyki można uchwycić wyłącznie za pomocą konstruktów niszczących ją jako taką, jeśli pominie się naturę, a raczej efekty, narzędzia obiektywizacji. [...] Jedną z praktycznych sprzeczności naukowej analizy logiki praktycznej leży w tym oto paradoksalnym fakcie, że najspójniejszy i zarazem najbardziej oszczędny model, w najprostszy i najbardziej systematyczny sposób oddający całość zaobserwowanych faktów, nie jest zbudowany na tej samej zasadzie co praktyka, którą tak dobrze wyjaśnia; lub też, co wychodzi na jedno, praktyka nie zakłada – raczej wyklucza – opanowania logiki, którą wyraża³. (Bourdieu 1990: 11)

Wątpliwości Bourdieu dzielali inni autorzy. Badacze praktyki, czy to socjologowie, czy antropologowie, dawno zauważyli, jak niesprawiedliwie logika teorii przedstawia logikę praktyki, i próbowali coś z tym zrobić. Socjologowie zaproponowali rozróżnienie między *pojęciami pierwszego i drugiego rzędu* (Silverman 1972), gdzie te pierwsze zapożyczone są z pola badań, a potem tłumaczone na pojęcia drugiego rzędu, to jest pojęcia teoretyczne. Antropologowie, a szczególnie ci, dla których natchnieniem stał się Bachtin (np. Tyler 1986; Marcus 1992), zażądali wprowadzenia *różnojęzyczności* albo

² W naukach społecznych propaguje ją Bent Flyvbjerg (patrz np. Flyvbjerg et al. 2012).

³ Odchodzi tu trochę od tłumaczenia polskiego, gdyż, moim zdaniem, oparte jest na szeregu nieporozumień. Tłumaczyć Bourdieu nigdy nie jest łatwo! Tłumaczę z wersji angielskiej *The logic of practice* (1990).

przynajmniej *wielogłosowości* w tekstach naukowych, w ten sposób stawiając teorię na równi z innymi „dialektami”.

Konstruktywistyczne podejście do badania praktyki nie tylko zaleca dokładne odtworzenie logiki praktyki, ale również zbadanie jej powstawania, i to symetrycznie do zbadania, jak konstruowana jest logika teorii – w obu wypadkach ze szczególną uwagą skupioną właśnie na „narzędziach obiektywizacji”.

Zanim jednak się tym zajmę, parę słów o „podejściu konstruktywistycznym”, które ma wiele definicji i wiele znaczeń (cf. Gergen 1990 | 2009; Knorr Cetina 1993; Sismondo 1993). Wielu autorów stara się uniknąć tych komplikacji, cytując po prostu sławną książkę Bergera i Luckmanna (1966 | 2010): „rzeczywistość jest społecznie konstruowana”⁴. Może i tak, ale co to znaczy? Co najmniej dwie rzeczy w ujęciu, które przyjmuję (Czarniawska 2003).

Po pierwsze, konstruktywizm upiera się przy tym, że świat nie ma „esencji”, którą będzie można wykryć i opisać. Znajomość świata nie jest „dana”; jest ciągle budowana i przebudowywana. „Znaczenie” jest rzeczownikiem odsłownym, bo znaczenie konstruowane jest tu i teraz (choć ta konstrukcja może być – i często jest – powtarzana). Znaczenie i wiedza konstruowane są na bieżąco w konkretnych miejscach i momentach czasu, i konstrukcja ta pozostaje pod wpływem założeń i ograniczeń typowych dla owych miejsc i czasów, ale również kształtuje przyszłe założenia i ograniczenia. Dlatego też nie do przyjęcia jest tradycyjne założenie, że „prawdziwa wiedza” jest obiektywna i uniwersalna, jako że „odzwierciedla naturę” (Rorty 1980).

„Obiektywność i uniwersalność” są właściwościami przypisanymi wiedzy, która jest uważana za pożyteczną i/lub piękną w oczach jej użytkowników. Taki osąd jest zawsze osobisty, może zmieniać się z sytuacji na sytuację i nie wykracza poza swój czas i miejsce. Nie znaczy to jednak, że jak to tradycyjnie ujmowano, jest „subiektywny” w znaczeniu „idiosynkratyczny”. Użytkownicy, i zastosowania, osadzeni są w specyficznym kontekście instytucjonalnym, a praktyki społeczne są stabilne i zrutyinizowane. Nie w tym rzecz, aby wybierać między „wszystko ujdzie”⁵ i „niektóre prawdy są niewzruszone”, tylko w ogromnej przestrzeni między tymi dwiema skrajnościami. Wiedza nie ma „podstawowych właściwości”; nawet „podstawowe właściwości matematyki” są produktem konstrukcji trwającej tysiące lat (Shulman 1996).

⁴ Tu znowu jest kłopot z polskim tłumaczeniem „Społeczne tworzenie rzeczywistości”. Właśnie nie tworzenie, ale budowanie, konstruowanie!

⁵ Ta wypowiedź Feyerabenda (1975 | 1988) miała intencję ironiczną.

Perspektywa konstruktywistyczna sprowadza się więc do przedefiniowania zadania, które stoi przed profesjonalnymi producentami wiedzy: jak to postulowali już Maria i Stanisław Ossowsky (1935), badacze nauki powinni pokazać, jak nauka jest konstruowana, zostawiając praktyczną jej konstrukcję właśnie praktykom. Dlatego też kierownicy powinni konstruować zarządzanie, a badacze zarządzania powinni badać, jak oni to robią i z jakimi skutkami. Ten postulat nie jest jednak łatwy do zrealizowania, jak to zamierzam wykazać w niniejszym tekście.

Drugą ważną cechą konstruktywizmu społecznego jest podkreślenie społecznego charakteru konstrukcji. Dodając przymiotnik „społeczny”, Berger i Luckmann (1966|2010) odciepli się od „indywidualnego konstruktywizmu”, inspirowanego pracami Piageta (patrz np. Holzner 1968). Niestety, jak zauważyło wielu badaczy nauki i techniki (np. Knorr Cetina 1994), przymiotnik „społeczny” został wąsko zinterpretowany jako odnoszący się tylko do ludzi, chociaż w przykładach Bergera i Luckmanna aż się roi od maszyn, zegarów i innych przedmiotów.

Nie ma potrzeby jednak wglębiać się dalej w różne znaczenia konstruktywizmu. Wystarczy przypomnieć, że słowo *socius* oznacza „towarzysza”, niekoniecznie człowieka – koń i pies towarzyszyli ludziom przez wieki, a teraz konkuruje z nimi komputer. Dlatego też konstruktywizm społeczny jest podejściem bardzo przydatnym, jeśli chodzi o oddanie logiki praktycznej – nawet jeśli tą praktyką jest nauka. Tak przynajmniej by się wydawało, ale znowu wylania się już zapowiedziany problem i główny temat niniejszego artykułu. Michael Power sformułował go następująco:

Wszystkie praktyki opisują swoje poczynania w sposób, który można nazwać aspirującym raczej niż deskryptywnym. Opisy takie produkowane są kolektywnie, na płaszczyźnie, którą można nazwać „oficjalną”, i przez wiele lat socjologowie i inni naukowcy społeczni zabawiali się drażnieniem w głąb tych opisów, pokazując, co zostało pominięte, i jak wiele niewidocznej pracy „za kulisami” potrzeba, aby stworzyć opis godny pokazania „na głównej scenie” [...] w ten sposób ujawnia się to, co zostało ukryte, ale kosztem tej właśnie oficjalnej wersji. To, co praktyk uważa za zdrowy rozsądek, musi być podważone na drodze ujawnienia procesu, który ten zdrowy rozsądek zbudował. (1997: 7–8, tl. moje, BC)

Trudno oczekiwać, aby praktycy byli szczególnie wdzięczni za takie „ujawnianie”. Ale tak już jest: w każdym spotkaniu badacza z praktykiem stykają się nie tylko dwie, ale trzy logiki: logika teorii, logika praktyki i logika reprezentacji. Tę ostatnią opisał Bourdieu jako proces oficjalizacji:

Dzięki procesowi *oficjalizacji* grupa (lub ci, którzy w niej dominują) poznaje i ukrywa przed sobą własną prawdę, łącząc się ze sobą za sprawą

publicznego wyznania, które dopuszcza i narzuca to, co głosi, oraz niejawnie określa granice tego, co możliwe do pomyślenia, a co nie, przyczyniając się w ten sposób do utrzymania porządku społecznego, z którego czerpie swoją władzę. W konsekwencji podwaja się wewnętrzna trudność każdego wyjaśnienia logiki praktyki; kolejną przeszkodę stanowi bowiem ogół autoryzowanych wyobrażeń, w których grupa zgadza się rozpoznać samą siebie. (Bourdieu 1980 | 2008: 147)

To właśnie ów „ogół autoryzowanych wyobrażeń” i sposób, w jaki są skonstruowane, nazywam logiką reprezentacji. Główne różnice między trzema rodzajami logiki ukazuje tabela 1.

/// Tabela 1. Trzy rodzaje logiki

LOGIKA TEORII	LOGIKA PRAKTYKI	LOGIKA REPREZENTACJI
<ul style="list-style-type: none"> • jest abstrakcyjna • ukrywa swoją retorykę • twierdzi, że jej podstawą jest logika formalna • używa metodologicznych kryteriów prawdy 	<ul style="list-style-type: none"> • jest konkretna (umiejscowiona w czasie i przestrzeni) • jest dyskursywnie niekompletna (nie jest w stanie oddać milczącej wiedzy) • często odwołuje się do wiedzy narracyjnej, ale opowieści są niekompletne i niestylizowane; chronologia pretenduje do przyczynowości • stosuje pragmatyczne i estetyczne kryteria oceny: („teraz działa!”, „pięknie tnie!”) 	<ul style="list-style-type: none"> • jest abstrakcyjna (ale często używa hipotetycznych przykładów z praktyki) • jest retorycznie zaawansowana • odwołuje się do stylizowanej wiedzy narracyjnej (wyraźne gatunki literackie, rozpoznawalny repertuar wątków, postacie bohaterów) • formalna racjonalność jako główne narzędzie organizowania tekstu (cel–środki–efekty) • uprawomocnia się, odwołując się do dwóch pozostałych logik

Logika praktyki jest zawsze konstruktywistyczna w tym sensie, że konstruuje i rekonstruuje własne zasady w każdym praktycznym działaniu; opiera się na czasownikach raczej niż na rzeczownikach („i co teraz robimy?”), na udanych połączeniach raczej niż cechach (Gergen 1994) i na performatywnych raczej niż ostensywnych definicjach (Latour 1986) – „przyłącz to do tego i zobaczymy, co z tego wyjdzie”.

Logika reprezentacji naśladuje (raczej niż stosuje) zasady logiki formalnej. Grupuje rzeczowniki i przymiotniki w dychotomie, używa definicji

ostensywnych i próbuje ustalić mechaniczne związki między właściwościami, jak np. w sytuacyjnej teorii organizacji. Dlatego też logika reprezentacji podobna jest do logiki teorii, ale różni się od niej tym, że widocznie i z dumą sięga do figur retorycznych (które w logice praktyki używane są niezbyt zmyślnie, a w logice teorii ukrywane). Jak logika praktyki, tak i logika reprezentacji wykorzystują wiedzę narracyjną, ale jej zastosowania są wysoce wystylizowane. Logika reprezentacji nawiązuje do określonych gatunków literackich, ma obszerny, ale ograniczony repertuar wątków, a główni bohaterowie jej opowiadań są zaiste bohaterscy.

Logika reprezentacji czerpie zatem zarówno z logiki praktyki, jak i z logiki teorii, ale jest od nich różna (patrz także Van Maanen 1988). Dlatego też może się zdarzyć tak, że porada lub sugestia konsultanta może być w pełnej harmonii z logiką danej praktyki, ale zostanie odrzucona ze względu na to, że jest niezgodna z logiką reprezentacji tejże praktyki. Jak dodał Michael Power po stwierdzeniu, że badacze praktyk starają się zrozumieć, jak został skonstruowany „zdrowy rozsądek” praktyków: „Jest to program intelektualnie fascynujący, ale irytuje praktyków” (Power 1997: 8). Miałam okazję przekonać się na własnej skórze, jak prawdziwe jest to stwierdzenie w trakcie moich badań zarządzania Warszawą (Czarniawska 2014).

/// Jak obserwatorka stała się konsultantką (wbrew własnej woli)

W ramach tych badań prowadziłam bezpośrednią obserwację dwóch jednostek, które zarządzały infrastrukturą miasta. Jednostka 2 zajmowała się infrastrukturą związaną z transportem miejskim. Dostałam pozwolenie, aby przez dwa tygodnie „chodzić jak cień” (Czarniawska 2012) za dyrektorem Jednostki. Byłam z nim w wielu miejscach i spotkałam wiele osób, najczęściej tych wymienionych w Wypisie 1:

Wypis 1: Obsada dramatu

<i>Dyrektor (Z)</i> Szef Jednostki 2, ponad 60, ale wygląda młodziej, „stara kadra”, ale tylko czasami pozwala sobie na nutę goryczy lub nostalgii za „dawnymi czasami”; bardzo dowcipny, ciągle się spieszy.

<i>Wicedyrektor ds. ekonomicznych (B)</i> Doktorat z nauk ekonomicznych z SGPiS, 45, przystojny, sympatyczny i „stonowany”; często mówi tak cicho, że prawie szepcze; pewnie ma niskie ciśnienie (jest często zmęczony po południu), nosi eleganckie garnitury.

<i>Wicedyrektor ds. technicznych (S)</i> Koło 40. Kocha zabierać nas na objazdy terenu i pokazywać place budowy. Prowadzi samochód bardzo, ale to bardzo szybko.
--

<i>Pani Zosia</i> Sekretarka, 50–60, przystojna, elegancka i sympatyczna; mężczyźni z jej biura droczą się z nią i plotkują o niej za jej plecami.
--

A oto niektóre fragmenty moich notatek z terenu:

Z. i ja idziemy na to zebranie w sprawie przepisów niezbędnych do uruchomienia [środka transportu, za który Jednostka jest odpowiedzialna]. Prowadzi B., referuje siedzący przy nim Inżynier. B. przedstawia mnie i długo omawia sprawę tego, że uczestnicy zebrania mają się zachowywać „normalnie” („Zachowujemy się, jakby pani profesor tu nie było”).

Czy rzeczywiście zachowywali się, jakby mnie tam nie było? Przez większość czasu zdecydowanie tak, ale nie dlatego, że dostosowali się do instrukcji (a może to było ostrzeżenie?) B., ale dlatego, że po prostu szybko o mnie zapomnieli. Czasami byli mnie świadomi, ale tylko na spotkaniu w małych grupkach. Dyrektorzy twierdzili, że było inaczej:

Po zebraniu ze związkami zawodowymi B. i Z. twierdzą, że wszystko poszło jak z płatka, związki były grzeczne, bo ja z nimi siedziałam. Nawet przy omawianiu przepisów nikt się nie klócił! Przedstawiciel związku X był ugodowy po raz pierwszy w życiu. Z. twierdzi również, że moja obecność wymiotła mu odwiedziny wewnętrznych interesantów. Zewnętrzni jeszcze są, ale Pani Zosia wczoraj też o mało ich nie wymiotła, bo po prostu przestała łączyć rozmowy telefoniczne.

Było to po części prawdą, po części przesadą, a po części droczeniem się. W porównaniu jednak z moim poprzednim studium Rzymu (Czar-niawska 2002), wolno mi było śledzić poczynania Z. prawie bez przerwy – niewiele było zebrań lub spotkań, w których nie mogłam uczestniczyć. Dyrektorzy traktowali mnie poniekąd jak maskotkę należącą do nich. Spotkałam się z podobnym przyjęciem w innych miejscach (piszę o tym więcej w Czarniawska 2012) – byłam albo maskotką, albo kulą u nogi, a często i jednym, i drugim.

Ale to nie ja, tylko Pani Zosia chroniła dyrektorów przed natłokiem interesantów, co mogłam obserwować, siedząc w jej biurze:

Robię notatki z przeglądu prasy, bo Z. ma w gabinecie jakiegoś tajnego interesanta. Siedzę w sekretariacie, który jest otwarty. Pani Zosia zwierza się, że to tyle roboty, a ona teraz jest sama, bo koleżanka w sanatorium. „Z rana kocioł – sama pani widziała, jak wczoraj było, przychodzą, łapią wszystkich dyrektorów, a poza tym dzwonią telefony. Potem się rozproszą i telefony trochę umilkną. Po południu znowu rozdzwaniają się telefony. I w dodatku trzeba się ciągle uśmiechać, taka praca!”.

Dzwoni telefon. Pani Zosia do słuchawki: „Pani z przekazem komentuje moje nastroje, ale proszę przyjść tutaj, posiedzieć tutaj w tym

natłoku interesantów i telefonów, gdzie każdy oczekuje nie tylko uprzejmości, ale i załatwienia sprawy – nie dziwiłoby pani wtedy, że zadaje takie pytania. Więc proszę, przejdźmy do rzeczy”.

Mój problem polegał nie tyle na tym, że przeszkadzałam ludziom w pracy, ale na tym, że byłam kobietą. Tradycyjna polska kawalerskość sprawiała, że poświęcano mi zbyt dużo uwagi, czasami, jak w poniższym przykładzie, zgoła niechcianej:

Wyjeżdżamy polonezem: Z., S. i ja. S. prowadzi. Jedzie tak wariacko, że ja albo się wieszam na klamce, albo wciskam w siedzenie. Zastanawiam się, czy moja obecność ma na to wpływ? Schodzimy do tunelu. Panowie mnie bez przerwy puszczają przodem, co w normalnych warunkach oznacza, że muszę się szamotać z drzwiami, które im potem otwieram, co na polu budowy może się dla mnie skończyć śmiercią lub kalectwem, więc przekonuję ich, abyśmy odstąpili od tego obyczaju.

Ogólnie jednak czułam się bardzo dobrze w Jednostce 2 aż do dnia, w którym Z. oznajmił, że mam zakończyć moją obserwację Jednostki, udzielając im porad. Moim zadaniem było przygotowanie seminarium dla kadry kierowniczej i specyficznych rekomendacji dla dyrektorów. Ogarnęła mnie panika. Zgoła nie widziałam siebie w roli konsultanta, ale uważałam za swój obowiązek odplacić za ich gościnność, więc się zgodziłam.

Nadszedł dzień sądu. Udałam się do pokoju konferencyjnego, gdzie tyle razy obserwowałam różne zebrania, ale tym razem to ja miałam mówić. Zamierzałam „przeszmugłować” konstruktywistyczny punkt widzenia, obierając tradycyjną formę prezentacji złożonej z „prawd” i „recept” ale, jak sugerował tytuł, zawierającej przeciwieństwo zasad „naukowego zarządzania”. Ponieważ grupa składała się głównie z inżynierów, miałam nadzieję, że Taylor i jego słownictwo pomogą mi nawiązać kontakt, chociaż mój przekaz będzie odbiegał od tradycyjnego. Wyglądało to tak (Wypis 2):

Wypis 2: Fryderyk Taylor na opak, czyli 7 herezji organizacyjnych

01. Struktury powinny utrwać korzystny przebieg procesów. Zmiana struktur nie prowadzi do automatycznego wykształcenia się pożądaných procesów.

02. „Ścisłe sprzężenia” prowadzą do zagłady systemu (każde zakłócenie w jednym podsystemie natychmiast odbija się na innych), „luźne sprzężenia” do jego żywotności i przetrwania.

03. Typowym przykładem „luźnego sprzężenia” jest wewnętrzna organizacja jednostki. Dobra organizacja pracy ułatwia życie i zwiększa produktywność, ale nie szanse przetrwania. Te ostatnie zależą tylko i wyłącznie od „zakotwiczenia instytucjonalnego” – działalności lobbystycznej i atrakcyjnego obrazu jednostki i/lub jej produktu.

04. Reorganizacje rzadko doprowadzają do osiągnięcia zakładanych celów. Mimo to reorganizacje mają sens, ponieważ naruszają zastany porządek rzeczy, w ten sposób umożliwiając zmiany. Zamiast zatem biadać nad nieudaną reorganizacją, warto się zastanowić, jakie pozytywne rezultaty można osiągnąć w jej cieniu.
05. Ludzie są, jacy są; można ich szkolić, ale nie należy ich ulepszać. W decyzjach personalnych i strategicznych należy uwzględniać rzeczywistych pracowników, a nie ich obraz idealny. Oszczędzi to rozczarowań szefom i upokorzeń pracownikom.
06. Zakłada się, że pracownik na szczeblu kierowniczym ma reprezentować interesy swojej jednostki nawet wbrew interesom innych jednostek. Jeśli zdaniem danego osobnika organizacja popełnia czyny niemoralne, powinien ją opuścić i zwalczać z zewnątrz. Konflikt interesów rozstrzygany jest na ogół drogą negocjacji i kompromisu; konfrontacje są kosztowne, a altruistyczne poświęcenia – nie na miejscu.
07. Nauka jest podzielona na dziedziny, ale życie nie. Każda decyzja techniczna ma aspekt ekonomiczno-finansowy, dobre finanse wymagają dobrej techniki wspierającej, a każde działanie ma aspekt polityczny...

Dyskusja po wykładzie

Jeden z uczestników zebrania mówi, że jeśli chodzi o działanie na dzień dzisiejszy, to najważniejszy jest punkt piąty, znaczy, że ludzie są, jacy są, i trzeba się z tym pogodzić.

Z.: A dlaczego ja mam w ogóle ich szkolić. Kościół uważa, że ludzi można przekształcić. W warunkach cywilnych jest to niemożliwe, jeśli nie są dopasowani, należy się z nimi rozstać. Ale ja bym chciał podjąć właśnie uzależnienie organizacji od charakteru ludzi. W jednej dziedzinie pan X jest dobry, a w drugiej dziedzinie jest dobry pan Y. Kto ma to ustalać? Ja bym chciał wiedzieć, bo mieliśmy tutaj już dyskusje; przynoszono w teczce różne rozwiązania organizacyjne, ostatnie nawet było robione naszymi rękoma, ale zmiany ustroju Warszawy zablokowały dalsze podejścia. Jak pani zdaniem należy budować nową organizację?

BC: Zaczęłabym od przeglądu możliwych rozwiązań organizacyjnych w podobnych jednostkach, takiej parady konsultantów albo parady rozwiązań, a potem zrobiłabym organizację sama. Natomiast zatrudniłabym jednego konsultanta, nie takiego, który by opowiadał się za pewnym rozwiązaniem, ale takiego, który działałby jako katalizator, który by dbał o to, żeby różni interesanci się ze sobą zgodzili.

Na tym kończy się dyskusja nad moim wykładem.

Sprawa tego, że „ludzie są, jacy są” była szczególnie wrażliwa, ponieważ Jednostka 2 miała zmienić charakter – z budowniczego na operatora. Znaczyło to, że pracownicy ze specjalnością budownictwo musieliby być zwolnieni lub przeszkoleni – to pierwsze nie takie proste w postsocjalistycznej organizacji. Podejrzewam, że Z. liczył na to, że zaprezentuje „naukową” rekomendację, której on będzie mógł użyć w negocjacjach z zarządem gminy. Jego oczekiwanie nie było zbyt realistyczne, ale równie nierealistyczna była moja propozycja organicznej i od podstaw konstrukcji nowej organizacji w sytuacji politycznych nacisków zarządu miasta i krótkiego czasu, jaki Jednostka miała do dyspozycji. Najprawdopodobniej moi gospodarze liczyli na to, że wesprę argumentami „teoretycznymi” pomysł, który już mieli przygotowany, i starali się z moich rozważań teoretycznych wyłowić coś, co mogłoby się im przydać. Nie miałam nic przeciwko temu – tyle tylko że powiedziałam to na głos następnego dnia.

To właśnie wtedy zrozumiałam rozmiar mojej klęski jako konsultanta. Ostatniego dnia mego pobytu w Jednostce spotkałam się z dwoma dyrektorami, aby przekazać im moje „rekomendacje”. Skoncentrowałam się na publicznym obrazie Jednostki, rozumując, że pozytywny obraz pomoże dyrektorom w ewentualnym sporze z zarządem miasta. Wypis 3 pokazuje moją prezentację, która była kolorowa: lewa kolumna była czerwona, prawa zielona. Podkreśliłam, że zważywszy dużą widoczność Jednostki w mediach i raczej wrogą postawę dziennikarzy, ważne było, aby zmienić to, jak Jednostka była odbierana. Mówiąc w skrócie, Jednostka była postrzegana jako „czerwona”, to jest, ciągle jeszcze osadzona w socjalistycznych realiach. Właściwy kolor to zielony – sugerujący troskę o ekologię. Jednostka była również postrzegana jako staromodna i dlatego ważne było wyeksponowanie nowoczesnych technologii. Niektórzy kontraktorzy Jednostki byli z Rosji, więc należało ujawnić, że większość pozostałych to firmy zachodnie. I wreszcie uważano powszechnie, że Jednostka pochłania ogromne ilości funduszy publicznych, co można było skontrolować, zapewniając, że Jednostkę cechuje podejście biznesowe.

Wypis 3. Dwa obrazy Jednostki

<p>Jednostka postrzegana jest jako:</p> <p>„czerwona”</p> <p>„stara”</p> <p>„wschodnia”</p> <p>„rozrzutna”</p>	<p>Jednostka powinna być postrzegana jako:</p> <p>„zielona”</p> <p>„młoda”</p> <p>„zachodnia”</p> <p>„nastawiona na biznes”</p>
--	---

Po mojej prezentacji zapadła cisza. Po jakiejś chwili B. powiedział: „Tak oto kobiety robią badania zupełnie inaczej niż mężczyźni”. Dostrzegając na mej twarzy wyraz zdziwienia, szybko dodał: „Idą do domu, pracują jak szalone przez trzy dni, i wydaje im się, że robota jest skończona. Mężczyźni się nie spieszą, mają w końcu swoje życie, nie muszą się zabijać, żeby pokazać, jacy są dobrzy”. Z. wybawił mnie z kłopotliwej sytuacji, zmieniając temat.

Widać było jednak, że i Z. był rozczarowany moimi „rekomendacjami”. W jego przekonaniu krytykowałam ich nie za robienie tego, co właśnie robią, tylko że w niewłaściwy sposób. Byli w ciągłym kontakcie z mediami, ale nie po to, żeby propagować jakiś „obraz”, tylko po to, aby dzielić się z nimi wiarygodną informacją. Oczekiwał ode mnie naukowego sposobu rozwiązania problemów z personelem, które w okresie transformacji były bardzo oczywiste. Zwróciłam mu uwagę, że jeśli nowa wewnętrzna organizacja Jednostki ma być zatwierdzona przez zarząd miasta, ja nie mam tu nic do powiedzenia. Moim zdaniem, jak powiedziałam w trakcie wykładu, pracownicy Jednostki powinni sami decydować o swojej strukturze.

Tak więc moja konsultacja była zupełnym fiaskiem. Nie dostarczyłam dyrektorowi naukowych argumentów, którymi mógłby szachować zarząd miasta, i w dodatku sugerowałam, że obraz Jednostki jest konstruowany przez jej szefów i dziennikarzy, zamiast być odbiciem – wiernym lub nie – prawdziwego charakteru Jednostki. Jak wiadomo, lustra mogą prezentować obraz fałszywy lub prawdziwy, ale nie wytwarzają własnych obrazów.

Spotkałam obydwu dyrektorów osiem miesięcy później w trakcie prowadzenia wywiadów podsumowujących moje badania. Byli bardzo przyjaźnie nastawieni – ale tacy byli też w ciągu mojej obserwacji. Sytuacja wewnętrzna nie zmieniła się szczególnie, ale obraz Jednostki w mediach stawał się bardziej pozytywny. Nie wiem, czy moje sugestie przyczyniły się do tego w jakimkolwiek stopniu. Doszłam do wniosku, że moja marketingowa metafora „obrazu” była wtedy zbyt egzotyczna w kontekście ówczesnej polskiej wiedzy o zarządzaniu (myślę, że teraz polknęliby ją w mgnieniu oka, a raczej sami by na to dawno wpadli). Wtedy jednak dyrektorzy uważali, że taka „gra pod publiczność” nie jest godna ich zachodu.

Czy to znaczy, że konstruktywistyczny konsultant byłby teraz lepiej przyjmowany? Niekoniecznie.

/// Legitymizacja jako przyczyna i sposób łączenia trzech rodzajów logiki

Spuśćmy zasłonę miłosierdzia nad moimi niedociągnięciami jako konsultanta. Oczywiście jest, że osoba z większym talentem i doświadczeniem

poradziłyby sobie z tą sytuacją dużo lepiej. Moja klęska była jednak bardzo pouczająca, i w dalszym ciągu tego tekstu podzielię się tą nauką z czytelnikami.

Związek między logiką praktyki i logiką reprezentacji należy bez wątpienia do „połączeń luźnych”; twierdzi się też, że ta „hipokryzja organizacyjna” jest nieuchronna i potrzebna (Brunsson 1989). Jest potrzebna do uprawomocnienia działalności organizacji. March i Olsen (1989: 162) podkreślali, że o ile logika praktyki może być rozumiana jako „logika stosowności” („co osoba taka jak ja powinna zrobić w sytuacji takiej jak ta?”), o tyle musi być przedstawiana jako „logika konsekwencji”: „Zdecydowawszy, co robić za pomocą logiki stosowności, w kulturze naszej usprawiedliwiamy nasze działanie za pomocą logiki konsekwencji”.

Rorty (1980) nazwał tę ostatnią „logiką usprawiedliwienia”. Podczas gdy logika praktyki może wykraczać poza logikę stosowności – ponieważ nie tylko odwołuje się do już istniejących wzorców, ale cały czas konstruuje się na nowo (stąd wynalazki i innowacje) – logika reprezentacji jest, w naszych czasach, równoznaczna z logiką usprawiedliwienia, która z kolei przyjmuje formalną racjonalność za swój model, i zakłada, że byty posiadają „esencję”.

Różnice między odmiennymi typami logiki były już wielokrotnie omawiane w różnych kontekstach. Tutaj chciałabym się przyjrzeć podobieństwom raczej niż różnicom między logiką praktyki, teorii i reprezentacji. Podobieństwa te, a raczej zapożyczenia, daje się wyjaśnić właśnie przez konieczność legitymowania poczynań organizacyjnych. Logika praktyki jest jak ubranie robocze: nie nadaje się do występów publicznych. Tradycyjna supremacja teorii doprowadziła do paradoksalnej sytuacji, w której praktyka powinna być opisana w kategoriach normatywnej teorii z (fikcyjnymi) przykładami z praktyki dla (retorycznej) ozdoby.

Tak więc rola konsultanta w dziedzinie zarządzania jest podwójna: taka osoba włącza się w logikę praktyki, starając się ją ulepszyć, ale bez stwierdzania tego w sposób otwarty, i/lub pomaga w przygotowaniu oświadczenia sformułowanego według zasad logiki reprezentacji, które ukrywa logikę praktyki, a za to dostosowuje się do wzorców reprezentacji obowiązujących w danym czasie i miejscu.

Konsultant/konstruktywista robi coś odwrotnego: otwarcie formułuje zasady logiki danej praktyki (w ten sposób zachęcając do refleksji i ewentualnych zmian) oraz ujawnia elementy procesu legitymizacji. Czy takie działanie jest sprzeczne z konwencją, czy ze zdrowym rozsądkiem? Czy taka osoba dokonuje dekonstrukcji instytucji, którą analizuje, czy po

prostu jej nie rozumie? Innymi słowy, czy konsultant może być konstruktywistą i do czego taki konsultant może być potrzebny?

Zapytałam o to zarówno zawodowych konsultantów, jak i badaczy praktyki, takich jak ja. Na szczęście wszyscy rozpoznali mój dylemat – choć na pewno radzili sobie z nim dużo lepiej we własnej pracy. Jak się okazuje, wyjścia są co najmniej dwa. Jedno polega na tym, że badacz-konsultant przygotowuje dwa raporty: jeden, sformułowany według zasad logiki reprezentacji, dla klienta; drugi, wiernie opisujący logikę praktyki, dla kręgów naukowych (o stanie zawieszenia typowym dla naukowców, którzy pracują również jako konsultanci, pisaliśmy z Carmelo Mazza; Czarniawska i Mazza 2003). Drugie wyjście wymaga podejścia niemal terapeutycznego: powolnego przekonania praktyków o pożyteczności refleksji nad logiką praktyki bez naruszania logiki reprezentacji. Rozwiązanie pierwsze wymaga podwójnego talentu, ale jak się dowiedziałam, jest stosowane przez wielu naukowców, którzy praktykują konsultantwo. Rozwiązanie drugie, zalecane przez konsultantów, wymaga długiego czasu, cierpliwości i pracy (patrz np. McNamee i Gergen 1992). Podkreślano jednak, że w obydwu wypadkach warunkiem wstępnym jest zaufanie klienta, które zwykle można osiągnąć dopiero po wielu udanych konsultacjach. A zatem konstruktywistyczny konsultant tak, ale nie za pierwszym podejściem!

Można by jednak zażyczyć sobie, aby logika praktyki sama w sobie wystarczyła do celów legitymizacji, jak to proponował Bourdieu. Wierne opisy logiki praktyki są dobrze znane w dziedzinie literatury i sztuki, gdzie proces tworzenia dzieła jest ujawniany publiczności czasami w brutalnych szczegółach, co nie przeszkadza we właściwym odbiorze produktu. Oczywiście, analogia ta nie jest kompletna, bo wymogi prawomocności są różne w sztuce i zarządzaniu. Można by jednak równocześnie wyobrazić sobie zmienioną rolę badaczy w terenie. Celowo czy nie, spełniają oni rolę terapeutów, wysłuchując „zwierzeń” praktyków i zachęcając ich do refleksji nad własnym postępowaniem. Jednak przydatność ich raportu z logiki praktyki jest, być może, największa nie dla tych, którzy przyczynili się do powstania tego raportu, ale dla wszystkich innych, twierdzi Bruno Latour (2005|2010). Ci, których praktykę badano, mogą najwyżej zaświadczyć, że opis logiki ich praktyki jest poprawny, ale znali ją już wcześniej. Opis taki przydatny jest dla wszystkich innych – dla szerokiej publiczności, która dowiaduje się, jak naprawdę wygląda praca w różnych zawodach, i dla praktyków w innych organizacjach, którzy mogą uczyć się na cudzych błędach – co jest zawsze przyjemniejsze.

Praktycy jednak reagują często jak moi dyrektorzy – albo dlatego, że nie widzą rozbieżności między logiką praktyki i logiką reprezentacji

(już Chris Argyris i Donald Schön w 1978 mówili o „teorii głoszonej” i „teorii-w-użyciu” wśród praktyków), albo też dlatego, że obawiają się, że ujawnienie logiki praktyki będzie na ich niekorzyść. Pierwsze opisy tego, jak naukowcy produkują fakty w swoich laboratoriach (Latour i Woolgar 1979; Knorr Cetina 1981) wywołały irytację tych naukowców. Nie sprawiło to jednak, że zmniejszyły się fundusze na badania ani też, że zaczęto wątpić w ich wyniki. Nauki ścisłe zostały zdemistyfikowane, ale słaba to nauka, która potrzebuje mistyfikacji. Rzecz może polegać na ogólnym braku zaufania do inteligencji „Innego”: kierownicy uważają, że trzeba podtrzymywać złudzenia polityków; politycy, że trzeba podtrzymywać złudzenia wyborców; badacze, że trzeba podtrzymywać złudzenia praktyków; a dziennikarze, że trzeba podtrzymywać ogólne złudzenie, że świat jest mniej skomplikowany, niż w istocie jest. Może jednak wszyscy uporali się z mniej złudnym obrazem rzeczywistości?

Oczywiście złudzenia odgrywają też pozytywną rolę. Ale tu rozwiązanie można znaleźć w tym, co Umberto Eco (1990) sugerował w odniesieniu do literatury. Czytelnik naiwny płacze, kiedy bohaterka ginie śmiercią tragiczną, i jest oburzony, kiedy tłumaczy mu się, że to tylko fikcja. Czytelnik krytyczny płacze, kiedy bohaterka ginie śmiercią tragiczną, i jest pełen podziwu dla autora, który skonstruował tak przekonującą fikcję. Nie trzeba dosłownie wierzyć logice reprezentacji, ale można ją podziwiać. Świat zarządzania pełen jest krytycznych czytelników.

Bibliografia:

/// Argyris C., Schön D.A. 1978. *Organizational learning: a theory of action perspective*, MA: Addison-Wesley, Reading.

/// Berger P., Luckmann T. 2010. *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Bourdieu P. 2008. *Zmysł praktyczny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

/// Brunsson N. 1989. *The organization of hypocrisy: Talk, decision and actions in organizations*. Wiley, Chichester.

/// Czarniawska B. 2002. *A tale of three cities, or the globalization of city management*, Oxford University Press, Oxford.

/// Czarniawska B. 2003. *Social constructionism and organization studies*, [w:] *Debating organization. Point-counterpoint in organization studies*, red. R. Westwood, S. Clegg, Blackwell Publishing, Melbourne, s. 128–139.

- /// Czarniawska B. 2012. *Nowe techniki badań terenowych: shadowing*, [w:] *Badania jakościowe: Metody i narzędzia*, red. D. Jemielniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 69–90.
- /// Czarniawska B. 2014. *Zmiana kadru: Jak zarządzano Warszawą w okresie przemian*, Sedno, Warszawa.
- /// Czarniawska B., Mazza C. 2003. *Consulting as liminal space*, „Human Relations” 2003, 56(3), s. 267–290.
- /// Eco U. 1990. *The limits of interpretation*, Indiana University Press, Bloomington.
- /// Feyerabend P. 1988. *Against method: Outline of an anarchistic theory of knowledge*, Verso, London.
- /// Flyvbjerg B., Landman T., Schram S. red. 2012. *Real social science: Applied phronesis*. Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- /// Geertz C. 1995. *After the fact: Two countries, four decades, one anthropologist*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- /// Gergen K. 1994. *Realities and relationships. Soundings in social construction*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- /// Gergen K. 2009. *An invitation to social construction*. Sage, London.
- /// Holzner B. 1968. *Reality construction in society*, Schenkman, Cambridge, MA.
- /// Knorr Cetina K. 1981. *The manufacture of knowledge: An essay on the constructivist and contextual nature of science*, Pergamon Press, Oxford.
- /// Knorr Cetina K. 1993. *Strong constructivism – from a sociologist’s point of view*, „Social Studies of Science” 1993, 23, s. 555–563.
- /// Knorr Cetina K. 1994. *Primitive classification and postmodernity: Towards a sociological notion of fiction*, „Theory, Culture and Society” 1994, 112, s. 1–22.
- /// Latour B. 1986. *The powers of association*, [w:] *Power, action and belief*, red. J. Law, Routledge & Kegan Paul, London, s. 261–277.
- /// Latour B. 2010. *Splatając na nowo, co społeczne*. Universitas, Kraków.
- /// Latour B., Woolgar S. 1979. *Laboratory life: The social construction of scientific facts*, Sage, Beverly Hills.
- /// March J.G., Olsen J. 1989. *Rediscovering institutions: The organizational basis of politics*. Free Press, New York.

/// Marcus G.E. 1992. *Past, present and emergent identities: Requirements for ethnographies of the late twentieth century modernity world-wide*, [w:] *Modernity and identity*. red. J. Friedman, S. Lash, Blackwell, Oxford, s. 309–330.

/// McNamee S., Gergen K.J. red. 1992. *Relational responsibility*, Sage, London.

/// Nussbaum M.C. 1994. *The therapy of desire. Theory and practice in hellenistic ethics*, Princeton University Press, Princeton.

/// Nussbaum M.C. 1997. *Cultivating humanity. A classical defense of reform in liberal education*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

/// Ossowska M., Ossowski S. 1935. *Nauka o nauce*, „Nauka Polska” 1935, 20.

/// Power M. 1997. *The audit society. Rituals of verification*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

/// Rorty R. 1980. *Philosophy and the mirror of nature*, Blackwell, Oxford.

/// Shulman B. 1996. *What if we change our axioms? A feminist inquiry into the foundations of mathematics*, „Configurations” 1996, 3, s. 427–451.

/// Silverman D. 1972. *Methodology and meaning*, [w:] *New directions in sociological theory*, red. P. Filmer et al., Collier-Macmillan, London, s. 183–200.

/// Sismondo S. 1993. *Some social constructions*, „Social Studies of Science” 1993, 233, s. 515–553.

/// Tyler S. 1986. *Postmodern ethnography: From document of the occult to occult document*, [w:] *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, red. J. Clifford, G. Marcus, University of California Press, Berkeley, CA, s. 122–140.

/// Van Maanen J. 1988. *Tales of the field*, University of Chicago Press, Chicago.

/// Abstrakt

Artykuł omawia trudności związane ze stosowaniem perspektywy konstruktywistycznej w sytuacji konfrontacji ze zinstytucjonalizowanymi oczekiwaniami menedżerów. Ich przyczyn należy upatrywać w różnicy między logiką reprezentacji, dominującej w kontaktach między badaczami i menedżerami, a logiką praktyki, typową dla codziennego życia organizacyjnego i będącą obiektem zainteresowania konstruktywistów. W ostatniej części artykułu autorka podejmuje kwestię tego, czy te dwie logiki dają się

pogodzić i czy relację między teorią i praktyką zarządzania można opisać w nowy sposób.

Słowa kluczowe:

konstruktywizm, zarządzanie, konsultanci, badania jakościowe

/// Abstract

This article explores difficulties of employing a constructionist stance when confronted with the institutionalized expectations of managers. The difficulty is grounded in a contrast between the logic of representation, conventionally used in contacts between researchers and managers, and the logic of practice, which is the medium of everyday organizational life and the focus of constructionist interest. The final discussion raises the question of whether the two kinds of logic can be reconciled with the logic of theory and the contract between managerial practice and managerial theory rewritten along new lines.

Keywords:

constructionist stance, management, consultants, qualitative research

PRÓBY PROJEKTU

NUDNA PRAWDA I OSIĄGNIĘCIA BADAŃ SYSTEMOWYCH

Jan Winczorek
Uniwersytet Warszawski

/// I

„Jedynie prawda jest ciekawa”, głosi slogan ukuty przez J. Mackiewicza (1973) czterdzieści lat temu i nadużywany dziś w mowie politycznej. Cokolwiek by sądzić o sensowności tego stwierdzenia czy trafności jego dyskursywnych wykorzystania, stanowi dobry punkt wyjścia do rozważań nad zagadnieniem zaangażowania–neutralności nauk społecznych, podejmowanym w niniejszym tomie „Stanu Rzeczy”. Lapidarnie wyraża bowiem (choć zapewne niezależnie od intencji autora, nie mówiąc o jego współczesnych politycznych naśladowcach) radykalne rozwiązanie starego, i rozważanego pod wieloma nazwami, problemu socjologii.

Przyjmując pogląd Mackiewicza na gruncie socjologii, trzeba mianowicie uznać, że opozycja społecznego zaangażowania i neutralności poznania jest pozorna. Sprzeczność pomiędzy tym, co jest odbierane jako rzeczywiste, co jest stwierdzane bezinteresownie i bezstronnie – symbolizowanym w cytowanym powiedzeniu przez słowo „prawda” – a tym, co jest z dowolnego powodu zajmujące, wartościowe, ważne lub potrzebne – odzwierciedlanym przez określenie „ciekawość” – w rzeczywistości nie istnieje. Warunki uznawania twierdzeń za prawdziwe są bowiem blisko spokrewnione, jeśli nie tożsame, z warunkami dopuszczalności społecznego zaangażowania.

Oczywiście, cytowanego obwieszczenia wcale nie trzeba przyjmować za dobrą monetę i rozumieć wprost, ale raczej należy poddać je refleksji, która ujawni źródła zrównania „prawdy” i „ciekawości”. Punktem wyjścia niech będzie prosta analiza konsekwencji wynikających z przytoczonego sloganu, rozumianego wprost. Jeśli uznać określenie „jedynie” za wielki

kwantyfikator, a słowo „jest” za funktor ekstensjonalny, z inkryminowanego stwierdzenia da się logicznie wyprowadzić między innymi następujące zdania:

01. Nic, co nie jest prawdą, nie jest ciekawe; a więc

01a. Wszystko, co jest nieprawdą, jest nieciekawe; lub

02. Nic, co nie jest ciekawe, nie jest prawdą; a więc

02a. Wszystko, co jest nieciekawe, jest nieprawdą.

Jeśli natomiast stwierdzenie Mackiewicza przyjąć za aksjomat i za przykład czegoś nieciekawego – wziąć książkę telefoniczną, a czegoś nieprawdziwego – *Baśnie z tysiąca i jednej nocy*, dojdzie się do wniosku, że:

03a. Książka telefoniczna jest nieprawdą;

03b. *Baśnie z tysiąca i jednej nocy* są nieciekawe¹.

Powyższe stwierdzenia stoją oczywiście w sprzeczności z doświadczeniem każdego, kto starał się gdzieś dodzwonić lub próbował czytać książkę telefoniczną dla rozrywki. Ich nonsensowność sugeruje, że cytowany slogan nie jest zdaniem w sensie logicznym, a w każdym razie, że jego akceptacja nie zależy od jego prawdziwości w klasycznym znaczeniu tego słowa. Znoszenie opozycji prawdy i bycia ciekawym odbywa się tu raczej przez rozumowania niepoddające się weryfikacji w kategoriach logicznych: opiera się na odesłaniu do norm, ocen, wartości, a nie na wnioskowaniu dedukcyjnym.

Jeśli więc między analogicznymi biegunami rozważanych dychotomii ma nie być sprzeczności, to nie dlatego, że prawdziwość determinuje to, co jest ciekawe, a dlatego że wypowiedanie pewnych sądów na temat świata jest z jakichś względów wartościowe i dlatego że temu, co takie nie jest, uwagi poświęcać nie należy. *A contrario*, Mackiewicz wyraża *désintéressement* nieprawdą nie dlatego, że uważa prawdziwość za tożsamą z ciekawością, ale dlatego że zarówno za prawdą, jak i ciekawością stoją normy czy wartości, dlatego że i jedno, i drugie jest pozytywnie kwalifikowane przez referencje aksjologiczne. Aksjologia jest tu, by użyć języka statystyki, zmienną ukrytą. W konsekwencji koncepcję prawdy, wyrażoną przez Mackiewicza, można określić jako nieklasyczną, „aksjologiczną”. Doświadczenie wartości

¹ Można oczywiście zasadnie twierdzić, że także *Baśnie z tysiąca i jednej nocy* zawierają – podaną nie-wprost – prawdę o świecie czy człowieku (weźmy choćby możliwe psychoanalityczne interpretacje opowieści szkatułkowych). Czy o taką „prawdę” chodziło Mackiewiczowi, jest jednak wątpliwe.

jest w tym ujęciu tak dojmujące dla poznającego podmiotu, że determinuje proces i treści poznania, a kryterium prawdziwości jest wierność wobec efektów tego procesu.

Od takiego przeświadczenia łatwo dojść do myśli, że rzeczywistości wcale nie trzeba dodatkowo dekorować, by uzyskać taki jej obraz, jaki ostatecznie – z tego czy innego powodu – będzie godny zainteresowania. Przeciwnie, poznawanie świata tylko takim, jaki się jawi w świetle posiadanego systemu wartości, jest jedynym usprawiedliwionym sposobem poznania. Etyczne zaś, estetyczne, polityczne i ekonomiczne pudrowanie własnych stwierdzeń na temat rzeczywistości, a więc przesuwanie się od wierności swoim rzeczywistym poglądom ku instrumentalnemu zaangażowaniu w którąś z wymienionych sfer, jest nie tylko poznawczo błędne, ale i etycznie niewłaściwe. Słuszność twierdzeń, piękno wypowiedzi, pozycję w zbiorowości i dochód *powinno się* uzyskiwać, będąc wiernym temu, co jawi się nam jako prawda.

Z drugiej strony, na mocy cytowanego stwierdzenia zaangażowanie uzyskuje dodatkową i pośrednią legitymizację dzięki temu, że opiera się na prawdzie. Skoro wiadomo, jaka ona jest, to nie wolno odrzucać wynikających z tego konsekwencji, w tym zwłaszcza takich, które skłaniają do społecznej aktywności, w świetle założeń aksjologicznych uzasadniających akceptację jakichś twierdzeń jako prawdziwych. Prawda jest ciekawa w tym sensie, że pośrednio skłania do zainteresowania: hierarchia wartości wyznacza zarówno to, co jest prawdziwe, jak i to, co jest godne zainteresowania.

Co być może jeszcze częstsze, slogan Mackiewiczza usprawiedliwia także zaangażowanie w sytuacji nieznajomości prawdy. Skoro nie wiadomo, jak było, trzeba podjąć wszelkie działania, żeby się tego dowiedzieć. Nie tylko więc prawda *qua* neutralność jest analogiem ciekawości, ale także ciekawość *qua* zaangażowanie jest epifenomenem prawdy. I jedno, i drugie jest jednak, w ostatecznym rozliczeniu, emanacją wartości czy norm.

Nie ma sensu rozstrzygać w tym miejscu, czy omawiany slogan zawdzięcza swoją współczesną karierę uważnemu namysłowi nad rolą norm i wartości w poznaniu, czy raczej swobodnemu – i przez to przydatnemu – użyciu wielkiego kwantyfikatora. Pozostaje jednak faktem, iż autorytatywna refutacja stanowiska, jakoby prawda sama w sobie nie była neutralna, a zarazem poglądu, że poznanie jest działaniem *wyłącznie* społecznym, zachęca do czynnego usuwania wszelkich, prawdziwych czy urojonych, *obstacles épistémologiques*.

Jak niekiedy można zauważyć, bywa to dość niebezpieczne, już to dla samych usuwających, już to dla otoczenia, a na pewno zachęca do działań pryncypialnych i niepodlegających negocjacom. Radykalność opisywanej

postawy ujawnia się także wtedy, kiedy przeniesie się ją na grunt zagadnienia neutralności–zaangażowania. Kwestia ta ma bowiem ewidentnie wymiar regulatywny. Twierdzenie, że nauki społeczne powinny być zaangażowane, albo przeciwnie, właśnie nie mogą, definiuje granice dopuszczalnej działalności naukowej, a przynajmniej stawia odmiennie myślących na cenzurowanym. Wypowiadanie w tej materii sądów kategorycznych z konieczności przenosi zatem wyrozumowane podziały teoretyczno-epistemologiczne do wymiaru przyziemnie społecznego, wytwarza *in-* i *out-groups*.

Sytuację autora rozważającego kwestię zaangażowania i neutralności pogarsza fakt, że zajęcie to jest ryzykowne także ze względów intelektualnych. Rozstrzygnięciu pytania o to, czy nauki społeczne mogą i powinny być neutralne, czy nie, poświęcono wiele esejów i wiele wypracowań. Istnieje więc zagrożenie, że podejmując problem neutralności nauki, wolności od wartościowań czy wartości w metodologii nauk po Weberze, Eliasie czy Szaniawskim, autor narazi siebie na wypowiedzianie, a czytelnika na lekturę, tez trywialnych i powszechnie znanych. Podejmując jednakowoż stanowiska, takie jak Mackiewiczza – oryginalne, radykalne i dobitnie sformułowane – autor naraża się na kolizję z klasykami.

/// II

Do wspomnianego powiedzenia na temat prawdy i ciekawości warto mimo wszystko się odwołać z przyczyn propedeutycznych. Dzięki swojej wyrazistości stanowi ono dobry punkt wyjścia do studiów bardziej systematycznych, wymagających większej precyzji – i mniej efektywnych. Takie musi z konieczności stanowić próba przybliżenia teoretycznych dokonań i epistemologicznych założeń teorii systemów społecznych Niklasa Luhmanna, istotnych dla zagadnienia zaangażowania–neutralności. Ujęcie problemu, jakie daje się wyprowadzić z prac tego autora, jest godne zainteresowania nie tylko dlatego, że jawi się jako względnie bezpieczne w wymiarze społecznym. Skłania ponadto do re-ewaluacji założeń, stojących za cytowanym sloganem, i do namysłu, w odmiennym kontekście teoretycznym, nad założeniami stojącymi za znanymi socjologii ujęciami zaangażowania nauk społecznych i nad płynącymi z nich konsekwencjami.

Na początek, nawet jeśli są to kwestie dobrze znane, warto ulokować myśl Luhmanna w kontekście innych stanowisk socjologicznych. Refutacja opozycji neutralności i zaangażowania, stanowiąca konsekwencję przeniesienia poglądu Mackiewiczza na grunt socjologii, jawi się tu jako przydatna do celów klasyfikacyjnych. Wychodząc od niej, można wyznaczyć kilka standardowych poglądów w kwestii neutralności i zaangażowania

czy też strategii radzenia sobie z tą opozycją. Oczywiście, niezależnie od formalnego podobieństwa takich ujęć, strony opozycji neutralności i zaangażowania bywają w nich definiowane bardzo różnie, dowodząc, że socjolog może być uwikłany w najrozmaitsze społeczne uwarunkowania, od zapatrzenia w wartości i obecność w mass mediach, przez zaangażowanie w relacje władzy i stosunki ekonomiczne, po przeświadczenia religijne².

Najprostszą, choć nieklasyczną – ale i szeroko rozpowszechnioną – metodą radzenia sobie z takimi dylematami może być właśnie zaprzeczenie istnienia całego problemu³. Zbliżony punkt widzenia dałoby się przypisać także tym autorom, którzy usiłowali uzasadnić działalność poznawczą, powołując się na rozmaite względy konfesyjne. Podobnie jak w wypadku przywołanego sloganu zauważa się tu, że stwierdzanie faktów i odnoszenie się do nich podlega dodatkowym, zewnętrznym kwalifikacjom, określającym warunki dopuszczalności obydwu tych form działania. Ani „prawda”, ani „ciekawość” nie są samodzielne, ale podporządkowane dodatkowym referencjom.

Za geograficznie bliski (a chyba nieco zapomniany) przykład takiego myślenia może posłużyć filipika Ireny Gałęzowskiej z końca lat 20. XX wieku (Gałęzowska 1928). Autorka usiłowała wykazać zasadniczą sprzeczność „socjologizmu” ze światopoglądem chrześcijańskim i dowodziła, że prawdziwe są wyłącznie te poglądy na istnienie społeczeństwa, które pozostają zgodne z teologią katolicyzmu. W ten sposób dokonywała zniesienia opozycji między neutralnością i zaangażowaniem, podporządkowując obydwie te stany arbitralnie przyjętemu – i z natury niepodlegającemu empirycznemu testowaniu – zbiorowi dogmatów. Jak pisała: „Nie można (...) czuć się jednocześnie katolikiem [...] i socjologiem [...]” (Gałęzowska 1928: 106). Cel i sens nauki o społeczeństwie określa w jej ujęciu religia, a wspólnota współwyznawców jest najdoskonalszą ze zbiorowości ludzkich, której osiągnięciu powinna służyć wiedza naukowa. Z tego punktu widzenia jedynie dopuszczalna byłaby socjologia mieszcząca się w ramach określonych nauczaniem Kościoła katolickiego, co w konsekwencji sprawia,

² Trzeba też przyznać, że przedstawiane tu wyliczenie stanowisk ma charakter jedynie ilustracyjny i ma służyć zbudowaniu abstrakcyjnej klasyfikacji stanowisk w sprawie neutralności i zaangażowania, nie zaś wyczerpującemu przedstawieniu możliwych ujęć tej problematyki. Jako takie nie zawiera ono wielu powszechnie przyjmowanych punktów widzenia, jak na przykład socjologii humanistycznej. Jeżeli jednak owa klasyfikacja została skonstruowana prawidłowo, to powinna – w drodze swoistej subsumpcji – opisywać także koncepcje niewspomniane wprost.

³ W polskiej literaturze interesującą dyskusję na ten temat można znaleźć w artykułach Piotra Sztompki (2007) i Macieja Soina (2011).

że żadna wiedza niezaangażowana istnieć nie może, a wszelkie zaangażowanie musi mieć sankcję religijną.

Podobny pogląd daloby się przypisać dogmatycznemu marksizmowi, który wychodząc z arbitralnych przesłanek światopoglądowych, odrzucał jako fałszywą świadomość wszelkie twierdzenia, niezgodne z konsekwencjami płynącymi z owych przesłanek. Ta figura uzasadnia w nim najróżniejsze formy politycznego zaangażowania, z przemocą na czele. Jak to ujmuje autorka wysoce intelektualnej rekonstrukcji leninowskiej metodologii nauk społecznych: „Marksizmu nie można «uprawiać». Marksizmem trzeba żyć – jest to bowiem postawa intelektualna, która jest zarazem postawą praktyczną: są one nierozdzielne, stanowią *aksjologiczną jedność* i stąd tak trudno jest sprostać wymaganiom stawianym przez marksizm jego rzecznikom. [...] (S)woistość marksizmu polega na przekraczaniu myślenia [...] rzeczywisty marksizm zaczyna się dopiero tam, gdzie myślenie teoretyczne staje się działaniem historycznym [podkr. JW]” (Kozakiewicz 1983: 349). Zarówno więc prawdziwość twierdzeń, jak i społeczne zaangażowanie są konsekwencją przyjęcia optyki materializmu dialektycznego.

Do podobnych konsekwencji w kwestii działania i poznania, chociaż opierających się na odmiennych przesłankach epistemologicznych, dochodzą także autorzy konsekwentnie przyjmujący niektóre wersje społecznego konstruktywizmu. Nie tyle zakładają oni, że rozważana opozycja daje się znieść przez wskazanie jakiegoś punktu archimedesowego, zapośredniczającego pomiędzy pozornie sprzecznymi ze sobą stanowiskami, o tyle kwestionują pogląd, że pojęcia prawdziwości i zaangażowania odnoszą się do odmiennych jakościowo zjawisk. Konstruktywizm zakłada więc, że tak jedno, jak i drugie daje się ostatecznie, i to w sposób wyczerpujący, zredukować do jakości definiowanej sfery społecznej. Jak to zwięźle ujmuje Andrzej Zybortowicz (1995: 12): „O charakterze wiedzy nie przesądza to, co jest jej przedmiotem, ale społeczne okoliczności wytworzenia i funkcjonowania tej wiedzy”. Sama rzeczywistość społeczna – i tylko ona – określa, siłą faktu swojego istnienia, to, co jest możliwe *ergo* dopuszczalne jako wiedza. Jeśli więc uda się skutecznie wyeksplikować jakiś pogląd w tej rzeczywistości, to będzie on poglądem prawdziwym. W konsekwencji zaangażowanie społeczne nie jest niczym innym jak procesem poznawczym, mającym charakter agonistyczny i cechującym się dużym zakresem kontyngencji, w szczególności uzależnionym od wielorakich niepoznawczych uwarunkowań i podlegającym różnym formom represjonowania.

Wreszcie, na podobnych przeświadczeniach dotyczących ścisłych związków pomiędzy zaangażowaniem a poznaniem opierają się koncepcje interwencji socjologicznej. Alain Touraine (2010: 293–294) idee tę wyraża

w następujący sposób: „Socjolog nigdy nie staje naprzeciw przedmiotowi swoich badań. Nie można oddzielić socjologii działania od działań socjologii, ponieważ praca socjologa to wykraczanie poza pozory [...] w poszukiwaniu [...] oddziaływania społeczeństwa na siebie [...] Celem socjologa powinna być przemiana wyobrażenia w działanie”. Twierdzi więc, że działanie ma pierwszeństwo przed poznaniem, bo świat społeczny daje się dobrze opisać tylko przez jego aktywną eksplorację, wymagającą partycypacji w relacjach społecznych. Jeśli w ogóle możliwe jest działanie, które jest ściśle poznawcze, to nosi ono wszelkie cechy samozaspokojenia. Stąd też warunkiem poznania, nie zaś przeszkodą dla niego, jest społeczne zaangażowanie. Z drugiej jednak strony, działanie socjologa ma charakter intelektualny, nie jest czystym uwikłaniem w relacje z innymi i z tego względu ma charakter aktywny, a nie reaktywny. Steruje więc zarówno poznaniem, jak i zaangażowaniem.

Obok przeświadczeń negacjonistycznych można także wyróżnić stanowiska, które uznając nieuchronną sprzeczność między obydwoma stronami rozważanego rozróżnienia, starają się wypracować praktyczne rozwiązanie konfliktów między nimi. Do tej kategorii można zaliczyć klasyczną ideę wolności od wartościowań Maksxa Webera (2004, 2004a), który akceptując nieuchronność wpływu wartości na działalność poznawczą, apeluje o umiar przy odwoływaniu się do nich *ex cathedra*. Dostrzega w związku z tym istnienie ścisłego związku między wartościami „przez wielkie W” (Bruun 2008) a działalnością poznawczą ludzi, w tym badaczy. Jak wiadomo, choć Weber był zwolennikiem precyzji pojęciowej, podkreślał niemożność przekroczenia w naukach społecznych granic poznania, określanych przez wartości. W tej mierze jego podejście jest więc ambiwalentne.

Warto przy tym zauważyć, że pogląd Mackiewiczza, jeśli przenieść go na grunt socjologii, wydaje się w swoich konsekwencjach niezgodny z klasyczną Weberowską ideą *Wertfreiheit*. Nie jest tak jednak z powodu samego ujęcia poznania, stojącego za cytowanym powiedzeniem, ale dlatego, że rolę wartości w poznaniu postrzega się w nim w sposób afirmatywny. O ile Weber, akceptując niemożność uwolnienia się od wartości, przeciwstawia się bezpośrednim inwokacjom do nich, o tyle zaakceptowanie powiedzenia Mackiewiczza nie wydaje się skłaniać do powściągliwości w tej materii. O ile więc koncept polskiego eseisty ma wymiar poniekąd heroiczny, o tyle ambiwalencja w stanowisku Webera nosi rys tragiczny, związany z zasadniczą niemożnością odrzucenia ograniczeń poznania, które z pewnych względów chciałoby się odrzucić.

Tradycją myślową, która na gruncie socjologii silnie sprzeciwia się uznawaniu zaangażowania za element poznania naukowego, jest naturalnie

ten szeroko reprezentowany nurt, który odwołuje się do jednego z członów triady „pozytywizm”–„empiryzm”– „naturalizm” lub do wszystkich z nich. Zakłada on, niewątpliwie, możliwość niezaangażowanego poznania rzeczywistości. Nie jest to jednak stanowisko, które negowałoby realność czy wagę zewnętrznych oddziaływań, w tym zwłaszcza istnienie czy rolę wartości. Niemniej jednak wpływy takie, choćby stanowiły „kontekst poznania”, nie determinują jego treści, więc jako zagadnienie metodologiczne są irrelevantne. Poznawcza neutralność jest, w konsekwencji, definitywnie oderwana od zaangażowania.

Pomiędzy tak nakreślonymi biegunami mieści się wreszcie rozstrzygnięcie historyczne, ewolucyjne, w którym opisuje się relację pomiędzy neutralnością a zaangażowaniem jako zmienną w czasie. Polega to na przyjęciu poglądu, że choć opozycja neutralności i zaangażowania nie jest sama w sobie możliwa do zniesienia, to w rzeczywistości proporcje obydwu tych aspektów poznania są zmienne. Znanym przykładem takiego rozstrzygnięcia jest koncepcja Norberta Eliasa (2003), który przedstawia ją w szerszym kontekście swojej tezy o procesie cywilizacji. Ekstrapolując na zagadnienia społeczne antropologiczne obserwacje na temat możliwości poznawczych ludzi, Elias zauważa, że w każdym momencie w dziejach można zidentyfikować historycznie zmieniające się, społeczne warunki neutralności poznania. Pozwalają one na wytworzenie wiedzy w określonych kwestiach, instytucjonalizując niezbędną do tego neutralność poznawczą, i uniemożliwiają poznanie innych. Są jednocześnie charakterystyczne w tym, że ich zaistnienie samo wymaga, by wcześniej udało się wypracować pewne formy i poziomy wiedzy, osiągalne przez zdystansowaną, a więc neutralną refleksję⁴. Wcześniejsze osiągnięcia ludzkości dialektycznie określają zatem jej możliwości dalszego doskonalenia się. Z tego punktu widzenia dwie strony opozycji zaangażowanie–neutralność, pozostając od siebie odrębne, kolejno nawzajem się wzmacniają.

W efekcie skrzyżowania wymienionych podziałów można uzyskać dwuwymiarową klasyfikację stanowisk wobec zagadnienia neutralności i zaangażowania. Definiują ją następujące kontinua: negatywizm w sprawie odrębności członów tej dystynkcji i jej akceptacja oraz rodzaj przyjmowanej koncepcji poznania: zakładająca immanencję poznania versus jego kontyngencję. Stanowiska immanentne opierają się tu na przeświadczeniu o istnieniu wiedzy pewnej, a jeśli konwencjonalizują wiedzę naukową, to czynią to z przeświadczeniem o istnieniu niepodważalnych procedur jej

⁴ Wydaje się, że polski przekład Eliasowskiej pary „zdystansowanie” i „zaangażowanie” jako „neutralności” i „zaangażowania” nieco modyfikuje oryginalne znacznie tych terminów.

weryfikacji (przykładem tego ostatniego poglądu może być Popperowski falsyfikacjonizm). Stanowiska kontyngentne podkreślają natomiast społeczne uwikłanie wiedzy lub jej subiektywizm, a w szczególności fakt, że przy zaistnieniu innych warunków wytwarzania wiedzy naukowej, wiedza ta byłaby odmienna nie tylko pod względem zakresu, ale i treści.

W konsekwencji skrzyżowania tych podziałów uzyskuje się cztery ich kombinacje: (1) negacja–kontyngencja, (2) negacja–immanencja, (3) afirmacja–kontyngencja i (4) afirmacja–immanencja. Konsekwentny konstruktywizm byłby przykładem stanowiska (1), antysocjologizm Gałęzowskiej oraz marksizm daje się tu opisać jako przykład poglądu (2). Za ilustrację stanowiska (3) może posłużyć koncepcja Eliasa, pozytywizm zaś jawi się jako idea odpowiadająca stanowisku (4). Koncepcja Webera, ze swoją centralną ambiwalencją w sprawie roli wartości i umiejscowieniem w sporze o nauki humanistyczne, zajmuje w obydwu wymiarach tego podziału środkową pozycję.

/// III

Zaanonsowane wyżej omówienie stanowiska Luhmanna można rozpocząć od obserwacji, że w świetle przedstawionej klasyfikacji Luhmann wydaje się bliższy Eliasowi niż innym wymienionym autorom i wraz z nim zajmuje pole (3), „kontyngencja–afirmacja”. Tak jak autor *Procesu cywilizacji* kładzie nacisk na ewolucyjne mechanizmy wytwarzania i instytucjonalizacji wiedzy naukowej. Jednocześnie jest jednak przekonany o istnieniu funkcjonalnie ustabilizowanych społecznych źródeł neutralności poznania naukowego, co nie jest oczywiste w wypadku autora *Neutralności i zaangażowania*. Eliasa i Luhmanna różni także to, że dla tego drugiego zagadnienie neutralności poznania nie jest centralne i że nie zajmował się też wprost kwestią wolności od wartościowań. Choć wartościom jako takim poświęcił sporo uwagi, to w podstawowej swojej pracy z zakresu socjologii nauki, książce *Die Wissenschaft der Gesellschaft* z 1990 roku, określenia *Wertfreiheit* nie używa ani razu, a w innych pracach odnosi się do niego w lakonicznych wzmiankach (Luhmann 1984: 147).

W ramach swojej koncepcji nauki jako samoreprodukującego się systemu komunikacyjnego Luhmann wypracował natomiast programowe ujęcie socjologii (Luhmann 1967, Luhmann 1997: 16 i n). Wiele fundamentalnych wypowiedzi odnosi zwłaszcza do kwestii epistemologicznych, w tym także problemu obiektywności poznania. Pozwala to – wtórnie – przypisać mu pewne ujęcie neutralności i zaangażowania. Jak to zazwyczaj jest z Luhmannem, wymaga to jednak podążania okrężną drogą, włącznie

z rekapitulacją niektórych podejmowanych przez niego ogólniejszych wątków teoretycznych.

Wizję socjologii Luhmanna można najprościej opisać jako neoklasyczną, a jednocześnie konsekwentnie znaturalizowaną i przez to solipsystyczną i samozwrotną (Luhmann 1984: 658–659). Istnienie tej dziedziny wiedzy jest wywodzone przez niego z uwarunkowań funkcjonalnych i ograniczeń strukturalnych, rozpoznawanych przez samą socjologię. Rolę i sens socjologii daje się więc, jego zdaniem, ustalić przez *par excellence* socjologiczną refleksję nad ewolucją społeczeństwa, a więc nad procesem stwarzającym potrzebę dokonywania opisu społeczeństwa w ramach społeczeństwa. Mechanizm społeczny, który ostatecznie jest za to odpowiedzialny, to długotrwały proces dyferencjacji (różnicowania się) społeczeństwa, przejawiający się pojawianiem się podsystemów funkcjonalnych i odchodzeniem od poprzedniej formy zróżnicowania społecznego, zróżnicowania stratyfikacyjnego.

Społeczeństwo takie jest, zdaniem Luhmanna (1997: 745 i n.), charakterystyczne w tym, że traci punkt archimedesowy, jakim była uprzednio religia, determinująca byt pozostałych instytucji społecznych i określająca ich sens. Przekształca się ono w agregat wyspecjalizowanych, operacyjnie zamkniętych podsystemów, z których żaden nie kontroluje pozostałych, a każdy samodzielnie wytwarza własne elementy (przetwarza własną, funkcjonalnie wyspecjalizowaną komunikację). Sprawia to, że dokonywanie autoopisu, wytwarzanie w ramach społeczeństwa wizji samego tego społeczeństwa, staje się zarazem jedną z wyspecjalizowanych funkcji, realizowaną ostatecznie przez „nieznaczący w skali podsystem socjologii w ramach systemu nauki” (Luhmann 1992) i traci fundamentalne znaczenie dla reprodukcji społeczeństwa jako całości. Ponieważ każdy z podsystemów sam wytwarza elementy, z których się składa, istnienie społeczeństwa jest zależne od ich koewolucji i sprzężeń strukturalnych pomiędzy nimi, a nie od ich zewnętrznej koordynacji, realizowanej z jakiegoś społecznego centrum, produkującego jedynie słuszny opis świata społecznego.

Jednocześnie oznacza to, że dokonywanie samoopisów społeczeństwa *jako* społeczeństwa jest wyłączną, swoistą funkcją socjologii. Jedyнным obserwatorem społeczeństwa, który dokonuje obserwacji społeczeństwa, definiując je właśnie jako społeczeństwo, jest socjologia – podsystem systemu nauki. Nie konkuruje ona z religią, polityką czy sztuką o tyle, że – podobnie jak one – specjalizuje się w wytwarzaniu i przetwarzaniu komunikacji tylko określonego rodzaju (Luhmann 1990: 629–636). Oznacza to zarazem, że niezrealizowanie się wspomnianych warunków funkcjonalnych – na przykład powrót do powszechnie obowiązującego, religijnego

opisu świata – uniemożliwiłoby nie tylko istnienie samego społeczeństwa w dzisiejszym kształcie, ale też nauki o społeczeństwie w formie, w której ona obecnie istnieje.

Opisywany stan rzeczy ma też dalsze konsekwencje dla statusu wiedzy o społeczeństwie w społeczeństwie. Prowadzi on, zdaniem Luhmanna, do wniosku, że system nauki nie dysponuje uprzywilejowanym oglądem rzeczywistości, a tylko wytwarza inne jej opisy niż pozostałe podsystemy (Luhmann 1990: 667). Dotyczy to zarówno „rzeczywistości wewnątrzsystemowej”, to znaczy opisu społeczeństwa dokonywanego przez system nauki, jak i wiedzy wytwarzanej w naukach przyrodniczych. Zdaniem Luhmanna, nie istnieje w szczególności pozasystemowy obserwator, taki, którego obserwacje nie byłyby konstruktami. Jego ewentualne istnienie jest zresztą i tak nieistotne dla komunikacji w systemie, ponieważ komunikacja na jego temat również byłaby konstruowana przez społeczeństwo.

Przeświadczenie o równorzędności perspektyw podsystemów funkcjonalnych wynika z przekonania, że dokonywanie obserwacji otoczenia, jakkolwiek odbywa się w różny sposób i prowadzi do równoległego wytworzenia wielu różnych jego obrazów, jest podstawowym aspektem reprodukcji wszystkich tych podsystemów, nie tylko podsystemu nauki czy socjologii w jego ramach. Co więcej, każdy z podsystemów funkcjonalnych wytwarza takie obserwacje, uwzględniając w nich własne obserwacje obserwacji dokonywanych przez pozostałe systemy. Daje się to, według Luhmanna (1990: 666), opisać jako „polikonteksturalność”, to znaczy współwystępowanie konkurujących ze sobą, rekurencyjnych obserwacji społeczeństwa, wytwarzanych przez wiele niezależnie funkcjonujących systemów, dokonujących obserwacji systemów w swoim otoczeniu, dokonujących obserwacji systemów w swoim otoczeniu. Pojęcie „społeczeństwo” – by wyprowadzić ostateczne konsekwencje z omawianych założeń – jest tu zaledwie konstruktem podsystemu społecznego socjologii, uwzględniającym opisy wypracowywane w innych podsystemach. Tym samym pojęcie to w nowoczesnym socjologicznym użyciu stanowi „korelat strukturalny” (Luhmann 1997: 220) istniejącej formy zróżnicowania społecznego.

Oznacza to również, że najważniejsze formy komunikacji w systemie nauki nie są w zasadzie specyficzne dla tego systemu, a występują we wszystkich podsystemach funkcjonalnych. Tak jak każdy inny podsystem funkcjonalny, także system nauki istnieje, ponieważ w sposób refleksyjny (rekursywny) odnosi się do swoich wcześniejszych komunikacji, a czyniąc to, wytwarza kolejne. Dlatego też odmiennosc systemu nauki od pozostałych takich podsystemów jest przede wszystkim związana z jego wspomnianą funkcją wynikającą ze szczególnej tematykacji komunikacji, której

dokonuje, a nie z unikalnymi strukturami czy formami komunikacji, które wytworzył.

Tak samo więc jak każdy inny system funkcjonalny, także system nauki opiera się na właściwym tylko sobie kodzie binarnym, który stanowi wytwór procesu ewolucyjnej specjalizacji i jest reprodukowany wraz ze wszystkimi zdarzeniami komunikacyjnymi, mającymi miejsce w systemie⁵ (Luhmann 1990: 577 i n.). Za jego sprawą dokonuje się podstawowa selekcja komunikacji: do systemu przynależą jedynie takie elementy, które odpowiadają określonym w samym tym systemie warunkom akceptacji komunikacji, a zarazem współokreślają warunki wytwarzania kolejnych komunikacji. Komunikacja opierająca się na obcych kodach binarnych nie jest przez system reprodukowana, pozostaje w stosunku do niego zewnętrzna, podobnie jak obiekty niebędące komunikacją: systemy naturalne czy jednostki (systemy psychiczne). System nauki ma w związku z tym, jak każdy inny podsystem w ramach społeczeństwa, charakter autopoietyczny: sam wytwarza elementy, z których się składa, i czyni to, reprodukując elementy, z których się składa (Luhmann 1990: 621–622).

Kodem binarnym systemu nauki jest kod prawda/falsz (Luhmann 1990: 169 i n.). Jedynie w systemie nauki dokonywane są operacje komunikacji odwołujące się do tego kodu, i nie wykorzystuje on kodów innych rodzajów. System nauki monopolizuje więc komunikację prawdziwości i fałszywości, dokonywaną w społeczeństwie. Wszystkie pozostałe różnice, jakimi się posługuje, stanowią iterację (*re-entry*) kodu prawda/

⁵ Warto zauważyć, że istnienie kodów binarnych wyprzedza, zdaniem Luhmanna, pojawienie się podsystemów funkcjonalnych. Zjawisko kodowania komunikacji nie jest charakterystyczne dla społeczeństwa zróżnicowanego funkcjonalnie, a jedynie staje się w nim poniekąd „czystsze” wskutek zaistnienia warunków pozwalających na autopoietyczną reprodukcję komunikacji w ramach zamkniętych podsystemów. To systemy są więc w konsekwencji definiowane przez fakt, że reprodukują komunikację opierającą się na danym kodzie, a nie odwrotnie. Kody nie są zwłaszcza wytworami systemów. Na poziomie definiowania systemów ujęcie Luhmanna wydaje się w gruncie rzeczy tautologiczne: system jest systemem, ponieważ reprodukuje określony kod; jednocześnie jednak kod jest formą komunikacji, która jest trwała wskutek instytucjonalizacji za sprawą wyróżnicowania się systemu, który się nim posługuje.

Luhmann podkreśla przy tym, że kody binarne należy rozumieć jako swojego rodzaju abstrakcje, które są jednocześnie osiągnięciami ewolucyjnymi, to znaczy stanowią efekt krystalizowania się komunikacji w ramach poszczególnych podsystemów. Ujmowane statystycznie są wysoce nieprawdopodobne, ale wskutek ewolucji systemów prawdopodobieństwo ich trwałego wykorzystywania wzrasta. Kiedy to następuje, dochodzi do wyodrębnienia się podsystemu funkcjonalnego, ponieważ komunikacja opierająca się na kodzie binarnym zamyka się w autoreferencyjnym kręgu.

falsz po jednej ze stron rozróżnienia, które on wyraża, a każde odwołanie do prawdziwości, fałszywości lub ich derywatów lokuje daną komunikację w systemie nauki, niezależnie od tego, jak by była trywialna (ta sama komunikacja może przy tym należeć do kilku podsystemów jednocześnie, to znaczy być kodowana za pomocą kilku kodów naraz).

Na poziomie teorii poznania konsekwencją opisanych przeświadczeń jest przyjęcie perspektywy radykalnie konstruktywistycznej (Luhmann 2001, Luhmann 1990a, Knodt 1994). Luhmann jest zdania, że opisy rzeczywistości stanowią konstrukt systemu, który ich dokonuje, stanowią użycie kodu do obserwacji otoczenia tego systemu (w tym: komunikacji opierającej się na pozostałych kodach). Stąd też system nauki nie jest wyspecjalizowany w produkowaniu wiedzy prawdziwej – rozumianej jako korespondencja między opisem rzeczywistości a tą rzeczywistością (nawet jeżeli niekiedy sam siebie opisuje w taki sposób), ale w określaniu, które komunikacje mają być reprodukowane, a które nie, a więc które nabywają walor prawdziwości, a które nie. *Mutatis mutandis*, dotyczy to także wszystkich podsystemów wchodzących w skład podsystemu nauki – w tym zwłaszcza socjologii. Uczestniczą one w reprodukcji systemu nauki, będąc jednocześnie funkcjonalnie wyspecjalizowane w wytwarzaniu komunikacji wydzielonej dyscyplinarnie.

W odróżnieniu jednak od wspomnianych wcześniej autorów przyjmujących zbliżone stanowisko w zakresie teorii poznania nie oznacza to akceptacji tezy o arbitralności wiedzy, jej przemocowym charakterze czy choćby jej powiązaniu z władzą. Zdaniem Luhmanna każdy system społeczny ogranicza możliwości wytwarzania nowych elementów (to znaczy steruje komunikacją w swoich ramach), ewolucyjnie wykształcając służące do tego struktury komunikacji: programy (Luhmann 1990: 401 i n.), formuły kontyngencji (Luhmann 1990: 396 i n.), wartości czy role (Luhmann 1990: 239 i n.). Mają one zazwyczaj charakter *eigenvalues*, to znaczy pozostają względnie trwale bez względu na ewolucyjne przekształcenia pozostałych elementów systemu.

Warunki reprodukcji komunikacji kodowanej określonymi kodami nie są więc losowe ani tym bardziej nie są funkcją dystrybucji władzy (bo ta stanowi medium systemu polityki i nie jest reprodukowana w systemie nauki), ale są określane przez same systemy, w których ona zachodzi. Są strukturyzowane przez wykształcenie względnie trwałych struktur komunikacji, które określają dopuszczalność lub niedopuszczalność nowych komunikacji.

Nie jest to wszakże zależność deterministyczna, a teoria systemów nie stanowi w tym względzie próby odkrycia „praw historii”. Fakt ustrukturyzowania systemu za pomocą wspomnianych mechanizmów nie przesądza

o kierunku i sposobie jego ewolucji, ale ma raczej konsekwencje opisywalne stochastycznie. Zwiększa szanse reprodukcji niektórych typów komunikacji, a zmniejsza innych. Wciąż jednak, według Luhmanna, system może zostać przekształcony w sposób nieprzewidywalny dla siebie samego i także niekontrolowalny (Luhmann 1997: 55). Może to – choć jest mało prawdopodobne, bo zakłada zmianę sposobu organizacji społeczeństwa i wytworzenie się innej niż funkcjonalna zasady jego podziału – sięgać aż zniesienia ufundowania systemu na kodzie prawda/falsz.

Niezależnie więc od szans konkretnego sposobu reprodukcji systemu – co jest zagadnieniem empirycznym – Luhmann jest zdania, że warunki reprodukcji systemu nauki, podobnie jak każdego innego systemu, są określane wewnątrznie przez sam ten system, a jego obecny kształt jest silnie zinstytucjonalizowany. Dopóki więc nauka istnieje w obecnym kształcie, dopóty wykluczona jest, na mocy definicji tego systemu jako podsystemu w zróżnicowanym funkcjonalnie społeczeństwie, sytuacja, w której reprodukuje on kod inny niż prawda/falsz. Przypadek, w którym system nauki przestaje reprodukować swój kod, zostałby natomiast opisany przez teorię systemów jako utrata jego funkcjonalnej specyfiki, a więc jako kres jego istnienia zgodnie z dotychczasowym rozumieniem. Jego kod binarny traci wówczas swoją społeczną relewancję: może, oczywiście, zostać zastąpiony innym albo stać się przygodny (tak według Luhmanna stało się współcześnie z moralnością) (1978: 89), ale i jedno, i drugie zależy od wytworzenia jakichś szerszych uwarunkowań takiej przemiany.

Z jeszcze innej strony, należy podkreślić, że według Luhmanna (1990: 619) monopolizacja komunikacji w dowolnym podsystemie funkcjonalnym nie oznacza istnienia konsensu między jednostkami. Przeciwnie, jego zdaniem systemy społeczne, w tym nauka – jako ostatecznie systemy komunikacyjne, a nie agregaty jednostek – nie opierają się na intersubiektywności, ale na kodowaniu i reprodukowaniu komunikacji, pozostającej bez koniecznego związku ze stanami psychicznymi jednostek funkcjonujących w otoczeniu tychże systemów (a więc niestanowiącymi ich części składowych). Z tego, że jakieś obserwacje są kodowane jako prawdziwe lub fałszywe, nie wynika więc wcale zgodność przeświadczeń jednostek, a tylko to, że obserwacje te są reprodukowane zgodnie z określonymi przez system warunkami reprodukcji, określającymi, co należy obserwować jako prawdziwe, a co jako nieprawdziwe. Stan, w którym komunikacja w systemie społecznym odzwierciedla w sposób doskonały stany psychiczne jednostek będących w jego otoczeniu (w tym, na przykład, system nauki – przeświadczenia czy dylematy naukowców), jest natomiast, zdaniem Luhmanna, niemożliwy do osiągnięcia.

Na koniec tej pobieżnej rekonstrukcji Luhmannowskiej socjologii nauki należy wspomnieć, że o zagadnieniu samoreprodukcji nauki Luhmann wypowiadał się nie tylko w sposób opisowy, ale także w swoich rzadkich tekstach o charakterze programowym czy normatywnym. Zdeklarował się mianowicie jako zwolennik socjologii jako nauki oświeceniowej i wyraził pogląd o możliwości ulepszenia jej programu. W tekście *Soziologische Aufklärung* z 1967 roku (który stanowi zapis wykładu inauguracyjnego po objęciu profesury w Bielefeld) Luhmann (1967) wywodzi rodowód socjologii od rozmaitych autorów oświeceniowych, z ich przeświadczeniem o nieograniczonych możliwościach poznawczych ludzkości i sile „ludzkiego rozumu”. Zauważa jednocześnie, że projekt nauk społecznych ma z konieczności charakter samoograniczający się, ponieważ w toku swojego rozwoju socjologia napotyka niemożliwe do przekroczenia bariery poznawcze.

Ten pogląd uzasadnia, posługując się pojęciem złożoności. Rozwój nauk koncentrujących się na złożoności świata społecznego prowadzi mianowicie, jego zdaniem, do wytworzenia opisu tegoż świata, który sam jest niebagatelnie złożony. Dzięki badaniom socjologicznym ujawnia się w szczególności niemożliwa do syntetycznego opisania różnorodność obserwowanych zjawisk społecznych i wielostronne zależności pomiędzy nimi. Z tego też punktu widzenia złożoność opisu rzeczywistości, wytwarzanego przez socjologię, jest zawsze niższa niż złożoność samej tej rzeczywistości. Socjologiczny opis świata nie może, z natury rzeczy, oddać złożoności przedmiotu, do którego się odnosi: gdyby to uczynił, byłby ilustracją znanej z literatury i filozofii figury mapy w skali jeden do jednego.

Jak twierdzi Luhmann – co wydaje się najbardziej oryginalną obserwacją referowanego tekstu – w reakcji na ten stan rzeczy socjologia wypracowuje latentne mechanizmy redukcji złożoności. Rozumie przez to przede wszystkim ciąg rozwojowy teorii socjologicznej, zmierzający do upowszechnienia się teorii funkcjonalnych⁶. Ujmowanie zjawisk przez określenie ich funkcji ma, zdaniem Luhmanna, tę funkcję, że pozwala na wyeliminowanie z pola widzenia rozmaitych detali – drugorzędnych i zaciemniających ogólny obraz. Ponieważ jednak rozwiązanie to nie jest poddawane refleksji jako rozwiązanie trudności z realizacją programu oświecenia i jako redukcja złożoności, nie może być optymalne.

W ten sposób Luhmann dociera do obserwacji, że program socjologii jako nauki specjalizującej się w wytwarzaniu „opisu społeczeństwa

⁶ Luhmannowi nie chodzi, rzecz jasna, o przeświadczenie, że funkcjonalizm stanowi ostateczny etap rozwoju teorii socjologicznych. Zaprezentowany przez niego sposób myślenia dałoby się, jak można sądzić, odnieść także do niektórych innych teorii czy kierunków socjologicznych, na przykład socjologii interpretatywnych, zwłaszcza teorii ugruntowanej.

w społeczeństwie” daje się znacząco ulepszyć poprzez rozważanie problemu złożoności wprost, a więc ufundowanie teorii socjologicznej na tym problemie. Ideę tę Luhmann określa mianem „rozjaśnienia Oświecenia” (*Abklärung der Aufklärung*). Określenie to, jak można sądzić, ma odzwierciedlać przekonanie, że cechą charakterystyczną programu oświecenia jest akumulowanie przez ludzkość wiedzy na temat świata, ale i że warunkiem możliwości jego kontynuacji jest właściwe rozpoznanie warunków możliwości takiej akumulacji, w tym – ograniczeń, jakie ona ze sobą niesie. Prawdziwe oświecenie oznacza więc, w pierwszej kolejności, poznanie warunków możliwości oświecenia. Właśnie to jest, według Luhmanna, zadaniem socjologii, i – co nie może zaskakiwać – celem jego wysiłków teoretycznych.

Na obydwie opisane sposoby – zarówno przedstawiając deskryptywną socjologię nauki, jak i formułując proskryptywny program ulepszenia socjologii – Luhmann wynosi zatem samozwrotność do roli naczelnej zasady myślenia socjologicznego. O ile więc teoria systemów zakłada, że społeczeństwo (i jego rozmaite podsystemy) ma charakter samoodnoszący się, że jest systemem autopoietycznym, o tyle w przypadku systemu teorii systemów (a więc, *pars pro toto*, socjologii jako takiej), samozwrotność stanowi zarówno mechanizm reprodukcji, jak i główny temat komunikacji. W tym znaczeniu wszelkie wypowiedzi socjologii stanowią wypowiedzi na temat socjologii i powinny takie być, bo stanowią warunek możliwości własnego istnienia.

/// IV

Opisana figura niewątpliwie zgrabnie tłumaczy znaną skłonność socjologów do rozpoczynania namysłu nad wszelkimi zagadnieniami od refleksji nad samymi sobą. Ma też inne właściwości, znaczące dla podejmowanego tu zagadnienia neutralności i zaangażowania wiedzy socjologicznej. Jeśli mianowicie zechce się przyjąć do wiadomości to i inne opisane założenia teorii Luhmanna, trzeba ujmować ów problem w kategoriach reprodukcji systemu nauki i relacji między nim a jego otoczeniem.

Sklania to do rozpatrywania tego zagadnienia z trzech uzupełniających się punktów widzenia (por. Luhmann 1997: 1138). Na pierwszym, podstawowym poziomie neutralność poznania naukowego wiąże się bezpośrednio z operacyjną zamkniętością systemu nauki. Zaangażowanie daje się natomiast rozumieć jako zastąpienie komunikacji w ramach podsystemu nauki komunikacją opierającą się na kodzie, który nie jest wytworzony przez ten system. Jak to już zostało powiedziane, stan taki jest wykluczony

na mocy definicji. System nauki, w tym socjologia, o tyle pozostaje systemem nauki, o ile reprodukuje kod prawda/falsz, to zaś jest możliwe tylko wtedy, kiedy nauka jako całość pozostaje zamkniętym systemem autopoietycznym. Tak pojmowana neutralność nauki nie jest natomiast możliwa, kiedy reprodukcja systemu nauki jest determinowana przez jakiś inny system, a więc wtedy, kiedy system ten jest sterowany z zewnątrz.

Z tego względu sytuacja kontaminacji komunikacji w systemie nauki jest możliwa tylko w wypadku załamania się zasadniczego porządku różnicowania funkcjonalnego. Nie stanowi więc jedynie aspektu dysfunkcjonalności jednego z podsystemów, ale oznacza zniesienie *zasady* organizującej funkcjonowanie współczesnego społeczeństwa. Choć teoria nie wyklucza takiej możliwości *a priori* (Luhmann zresztą podejmuje ją wprost, rozpatrując dystynkcję inkluzji i ekskluzji jako możliwą formę organizacji społeczeństwa – por. Luhmann 1997a, Luhmann 1993a: 582 i n.), to empirycznie wydaje się mało prawdopodobna. Wymagałoby to nie tylko głębokiego przekształcenia samego systemu nauki, ale również zmodyfikowania całego społeczeństwa, zmiany sposobu funkcjonowania wszystkich podsystemów. W efekcie takiego sposobu myślenia neutralność jawi się więc po prostu jako cecha definicyjna naukowości i w dalszej konsekwencji socjologii: zarówno za jednym, jak i drugim stoi autopoietyczny charakter podsystemu nauki⁷.

Warto przy tym zauważyć, że operacyjna zamkniętość systemu nauki jest związana z jego operowaniem kodem binarnym i że jest to własność komunikacji w całym tym systemie, a nie tylko w jego niektórych podsystemach czy dyscyplinach naukowych. Neutralność definiowana przez operacyjną zamkniętość nie jest w szczególności specyficzna dla socjologii. Przeciwnie, to socjologia jest niejako skazana na neutralność jako podsystem szerszego podsystemu funkcjonalnego nauki. Jeśli jest to w niej zagadnienie szczególnie często podnoszone, to z powodu specjalizacji w dokonywaniu autoopisu społeczeństwa, z natury narażającej socjologię na konieczność wypracowywania opisów samej siebie jako elementu społeczeństwa. Ewentualność, w której socjologia ostatecznie instytucjonalizuje pojęcia, wartości czy ideologie polityczne, moralne albo medialne, oznacza natomiast jej „transmutację” do roli podsystemu innego podsystemu funkcjonalnego niż nauka – mediów czy polityki, albo jej dedyferencję jako podsystemu, a więc ostatecznie oznacza skazanie socjologii na nienaukowość.

⁷ Jako przykład takiej sytuacji można byloby przytoczyć systemy nauki w niektórych systemach totalitarnych.

Zamkniętość systemu nauki jest przy tym zarówno warunkiem możliwości jego istnienia jako systemu funkcjonalnego, jak i utrudnieniem dla komunikowalności wiedzy naukowej w społeczeństwie. Luhmann (1990: 342) podkreśla, że wytwarzanie wiedzy w ramach systemu nauki służy wyłącznie stworzeniu możliwości wytwarzania dalszej wiedzy, reprodukowaniu elementów tego systemu. Wiąże się z tym rozmaite negatywne konsekwencje, takie jak na przykład ambiwalentna natura autorytetu naukowców, który z jednej strony jest wspierany przeświadczeniem o wyższości wiedzy naukowej nad potoczną, a z drugiej, dewaluuje się w konkretnych zastosowaniach wskutek wyabstrahowania tej wiedzy z kontekstu, w którym poszukuje się od niej pomocy (Luhmann 1990: 630 i n.). Nie tylko więc wiedza naukowa, w tym socjologiczna, nie może być zaangażowana w operacje innych systemów w taki sposób, że byłaby dla swojego istnienia zależna od operacji innych systemów, ale sama także nie może sterować operacjami tychże systemów.

Obserwacja ta tłumaczy wielorakie problemy socjologii stosowanej z uzyskaniem społecznej relewancji. Wiedza socjologiczna nie może być stosowalna wprost, reprodukowana przez systemy polityki czy gospodarki, ponieważ oznaczałoby to naruszenie zasady zróżnicowania funkcjonalnego. W celu stosowania musi być obserwowana – „re-konstruowana” przez te systemy w ich własnych kategoriach. Luhmann (1990: 648 i n.) – co nie może być tu przedmiotem dłuższych rozważań – opowiada się w związku z tym raczej za „modelem terapeutycznym” stosowalności wiedzy socjologicznej niż klasycznym modelem socjotechnicznym. Ma on polegać na dokonywaniu przez system nauki systematycznych irytacji innych systemów, zwłaszcza przez wytwarzanie i komunikowanie teorii, co ma indukować ewolucyjne przemiany owych systemów (w kontekście socjologii prawa por. Winczorek 2004). Zarazem wymaga to dobrego rozpoznania komunikacji zachodzącej w tamtych systemach.

Jako drugi trop interpretacyjny, relewantny dla problemu zaangażowania – neutralności, teoria Luhmanna podsuwa kwestię zinstytucjonalizowanych relacji pomiędzy poszczególnymi systemami. Choć z teorii tej wynika, że takie przekształcenie zasady organizacji społeczeństwa, iżby system nauki był sterowany z zewnątrz, oznacza zniesienie poznawczej neutralności w wyżej opisanym sensie, to równocześnie zakłada ona występowanie trwałych powiązań pomiędzy systemami (Luhmann 1990: 163, por. Winczorek 2009: 108). Użycie kodu prawda/falsz może mianowicie podlegać zewnętrznemu warunkowaniu, a i system nauki (jak każdy inny podsystem) może wytwarzać sprzężenia strukturalne z systemami w swoim

otoczeniu, warunkując komunikację zachodzącą w tych systemach⁸. W takim wypadku każdy ze sprzężonych systemów wytwarza struktury pozwalające na dokonywanie wyspecjalizowanych obserwacji obserwowanych przez drugi z nich. W ramach reprodukcji swojej komunikacji dokonuje zatem systematycznych odniesień do innego (*Fremdreferenz*). Konsekwencją koewolucji takich obserwacji i struktur w różnych podsystemach jest wytworzenie się wzajemnie uruchamianych automatyzmów w reprodukcji tychże podsystemów⁹.

Kwestię neutralności i zaangażowania daje się tu wiązać z możliwością nadmiernego powiązania systemu nauki z jednym tylko systemem w jego otoczeniu, sprawiającego, że ich układ zbliża się do sytuacji zewnętrznego sterowania. Przykładem takiego układu relacji może być wytworzenie zależności pomiędzy kierunkami badań a formami ich finansowania, sprawiające, że pewne tematy badań są (lub nie) podejmowane z przyczyn ekonomicznych czy administracyjnych, lub przeciwnie, polegające na wytworzeniu popytu na badania określonego rodzaju czy zapotrzebowania na ekspertów w zbiorowym podejmowaniu decyzji (wspominany Leydesdorff mówi tu o systemach antycypujących). W tym znaczeniu system nauki, choć wciąż reprodukuje swój kod, jest „zaangażowany” w komunikację innego, sprzężonego systemu, bo dokonuje selekcji własnych komunikacji i przyczynia się do tego samego w swoim *vis a vis*.

Istnienie sprzężeń strukturalnych jest jednocześnie naznaczone swoistą ambiwalencją, ponieważ w myśl teorii systemów ich występowanie jest koniecznym warunkiem powstawania zamkniętych systemów funkcjonalnych (wewnętrzna sprzeczność tego twierdzenia jest pozorna, por. szerzej Winczorek 2009: 295 i n.). Reprodukacja wymaga mianowicie zerwania ciągłości komunikacji, to zaś jest możliwe między innymi wtedy, kiedy system odnosi się do swojego otoczenia. Instytucjonalizacja takiego odniesienia w postaci sprzężenia strukturalnego paradoksalnie przyczynia się więc do utrwalenia się zamkniętości komunikacji. Jest to jednocześnie jedno ze źródeł stabilności współczesnego społeczeństwa, ale też jedno z zagrożeń dla niego: jak zauważa Luhmann (1984a, 1989: 120), zróżnicowane funkcjonalnie społeczeństwo cierpi raczej z powodu nadmiernego, a nie niewystarczającego poziomu integracji.

Dla neutralności poznania naukowego zagadnienie sprzężeń strukturalnych jest szczególnie interesujące. Wynika to z faktu, że mechanizm

⁸ O pojęciu sprzężenia strukturalnego zob. Luhmann 1997: 778 i n.

⁹ Przykładu dostarczać może zagadnienie tak zwanej gospodarki opartej na wiedzy (por. w kontekście teorii systemów Leydesdorff 2006).

sprzężenia strukturalnego prowadzi do selektywności komunikacji w systemie, związanej z nakierowaniem tej komunikacji na obserwowane określonych operacji sprzężonego systemu. W konsekwencji pojawiają się sprzężenia strukturalnych oznacza wykształcanie się izomorficznych struktur w różnych podsystemach, strukturyzowanie reprodukowanej przez nie komunikacji i wykluczanie z reprodukcji takiej, która nie odpowiada tak zinstytucjonalizowanym warunkom jej dopuszczalności.

O kwestii tej wspomina na przykład Gunther Teubner (2002), wprowadzając pojęcie reżimu produkcji. Przez określenie to rozumie sytuację wielostronnych sprzężeń strukturalnych pomiędzy wieloma systemami, sprawiających, że niezależnie od swojej zamkniętości ściśle koordynują one swoje operacje, ograniczając tym samym kontyngencję kolejnych komunikacji. Sprawia to oczywiście, że trudne staje się dokonanie zmian w sposobie funkcjonowania systemu, bo wielostronność sprzężeń petryfikuje istniejącą strukturę wszystkich sprzężonych podsystemów. W takiej sytuacji nawet te innowacyjne badania, które mogłyby na przykład okazać się korzystne ekonomicznie, ale które zmuszają do modyfikacji struktur dalszych sprzężonych systemów, na przykład systemu polityki, mogą nie być podejmowane w systemie nauki.

Co może wydać się zaskakujące, według Teubnera rozwiązaniem nie jest tu, nieprawdopodobne w świetle przedstawionych założeń, zniesienie sprzężeń strukturalnych, ale przeciwnie – ich multiplikacja. W swoich konsekwencjach (jeśli zaakceptować rozumowanie Teubnera, które nie stanowi czystej dedukcji z ogólniejszych przesłanek) teoria systemów sugeruje więc przyjęcie konsekwentnie otwartego stanowiska w sprawie powiązań międzysystemowych. Słabością rozumowania proponowanego przez Teubnera jest jednak to, że nie uwzględnia ono zagrożenia entropizacji komunikacji w systemie. Fakt wielorakiego sprzężenia systemu z systemami w jego otoczeniu może mianowicie sprawiać, że komunikacja produkowana w systemie stanie się chaotyczna.

Podobną konkluzję, chociaż bez odwołania do pojęcia sprzężenia strukturalnego, przedstawia sam Luhmann. Zauważa on (1997: 1129–1131), że produkując samoopisy społeczeństwa, socjologia – niezależnie od wyłączności w realizacji funkcji obserwatora społeczeństwa jako społeczeństwa – podlega konkurencji ze strony innych podsystemów, co niekiedy ma negatywne konsekwencje dla niej samej. Jest to zwłaszcza kasus relacji z systemem mediów masowych oraz z komunikacją moralną, sprawiających, że potoczne pojęcia przenikają do socjologii. Przejawia się to chaosem pojęciowym wynikającym z prób objaśniania rzeczywistości zgodnie z wymogami mediów (i następnie traktowaniu pojawiających się w ten

sposób pojęć jako teoretycznych) lub z moralizacji pojęcia społeczeństwa w stylu dawniejszego funkcjonalizmu (przeświadczenia, że integracja społeczna jest z zasady dobra). Luhmann jest tu zdania, że utrzymywanie tożsamości przez socjologię wymaga natomiast systematycznego odrywania wykorzystywanych pojęć od doświadczenia codziennego (Luhmann 1997: 1131, Luhmann 1990: 617).

Obserwacje te prowadzą do trzeciego, obszernego tropu interpretacyjnego. Dotyczy on fundamentalnej kwestii mechanizmów, które sprawiają, że w systemie nauki ma miejsce reprodukcja komunikacji opierającej się na kodzie binarnym prawda/fałsz, a więc powodujących, że operacyjna zamkniętość tego systemu nie ulega rozerwaniu. Jak to już zostało wspomniane, Luhmann poświęca temu zagadnieniu wiele miejsca. Nie przecząc własnej tezie o autopoietyczności podsystemów funkcjonalnych, twierdzi przede wszystkim, że systemy mogą się różnić pod względem tego, czy dopuszczają do reprodukcji komunikacji różniącej się od już istniejącej, a jeśli to czynią, to w jakim zakresie. Z jednej strony, systemy mogą być ultrastabilne, to znaczy mogą reprodukować komunikację w ściśle zamkniętym kręgu, w sposób skądinąd oczekiwany (Luhmann 1990: 322). Reprodukacja taka sprowadza się w istocie do powtarzania już istniejących dystynkcji, bez względu na przemiany zachodzące w otoczeniu systemu. Z drugiej jednak strony, systemy mogą cechować się podatnością na irytację, to znaczy wytwarzać obserwacje otoczenia (odniesienia do innego) nakierowane na wytwarzanie nowych dystynkcji.

Z tego punktu widzenia system nauki może zmieniać się, gdy chodzi o zakres dopuszczalności nowej komunikacji w zależności od ewolucyjnie wykształconych w nim *eigenvalues*, sterujących wykorzystaniem kodu prawda/fałsz: obserwacji drugiego rzędu, samoopisów, teorii refleksji, programów, wartości, formuł kontyngencji. Jakkolwiek żadne takie mechanizmy nie prowadzą do kontaminacji systemu nauki z kodem innego systemu, to odmienności występujące między nimi, gdy chodzi o sposób sterowania złożonością, pozwalają na włączanie do komunikacji nowych elementów w różnym zakresie. Systemy, które wykształciły różne mechanizmy sterowania własną złożonością, różnią się mianowicie skalą i sposobem dokonywania samoodniesień i odniesień do innego (*Selbstreferenz/Fremdreferenz*). Tym samym zagadnienie zaangażowania i neutralności daje się rozpatrywać jako problem otwartości wiedzy socjologicznej na innowacje.

W tym kontekście Luhmann posługuje się koncepcją zgeneralizowanych mediów komunikacji, przejętą (z modyfikacjami) od Parsonsa wraz z ekonomiczną metaforą ich inflacyjności – deflacyjności (Luhmann 1990: 623, Luhmann 1976, por. krytycznie Esposito 1999, Esposito 2004). Jest

mianowicie zdania, że komunikację w systemach funkcjonalnych daje się opisywać jako medium zapośredniczające w kategoriach tegoż systemu komunikację zachodzącą w jego otoczeniu. Za przykłady mogą służyć władza w przypadku systemu polityki, pieniądz w systemie gospodarki czy wiara w systemie religii. Media takie odzwierciedlają struktury sensu (dystynkcje) czynione w komunikacji w społeczeństwie, ponieważ same są na tyle złożone, że mogą przekształcać własne elementy w zależności od warunków użycia. Tę cechę medium Luhmann (1997: 198) określa mianem słabego sprzężenia (*lose Kopplung*).

Media cechują się przy tym różnym poziomem wyróżnicowania, to znaczy różnym zakresem złożoności, pozwalającym na zapośredniczanie mniej lub bardziej skomplikowanych treści, a zatem zróżnicowanymi możliwościami dokonywania obserwacji otoczenia. Media są zarazem obdarzane w społeczeństwie zróżnicowanym poziomem zaufania, to znaczy są wykorzystywane w komunikacji w różnym stopniu, i formułuje się w stosunku do nich zróżnicowane oczekiwania. Relacja pomiędzy zakresem oczekiwań wobec medium a skalą jego wyróżnicowania określa pozycję medium na kontinuum inflacyjności–deflacyjności (Luhmann 1990: 238). Medium komunikacji jest więc inflacyjne wtedy, kiedy przypisuje mu się znaczną zdolność do dokonywania obserwacji otoczenia, a więc odzwierciedlania dystynkcji czynionych w komunikacji i często się z niego korzysta w tym celu, a jednocześnie jego złożoność jest zbyt niska, by to w rzeczywistości czynić. Charakter deflacyjny ma zaś wtedy, kiedy zależność ta jest odwrotna.

Takie ujęcie komunikacji odnosi się także do systemu nauki, operującego według Luhmanna medium prawdy. Medium to może być inflacyjne, to znaczy może być przywoływane szczególnie często w komunikacji poza systemem nauki, ale system ten może w istocie nie być w stanie określić prawdziwości tak generowanych komunikacji. W efekcie użycia takie nie są przez ten system reprodukowane. Może też być deflacyjne, to znaczy pozostawać na tyle specyficzne, by nie być powoływane w komunikacji poza systemem nauki, a jednocześnie określać w sposób ostry warunki reprodukcji systemu. I tak fakt, że fizyka opiera się na wysoce abstrakcyjnych koncepcjach teoretycznych, niemożliwych do sensownego przywołania poza kontekstem nauki, a zwłaszcza nienadających się do zreprodukowania w innym systemie, można postrzegać jako przejaw deflacyjności medium prawdy. Jest tak, ponieważ w tej dyscyplinie system nauki pozwala na weryfikację prawdziwości takich komunikacji w każdym użyciu.

Z drugiej strony, zdaniem Luhmanna, socjologiczne użycia medium prawdziwości mają charakter silnie inflacyjny. Bazują one na potocznych

terminach lub odzwierciedlają przeświadczenia polityczne czy moralne, nadając im aurę naukowości. Z łatwością mogą więc być – i są – wykorzystywane w komunikacji poza systemem nauki. Nie pozwalają jednak na ziszczenie się krytycznych czy praktycznych nadziei, które się w nich pokłada, ponieważ w rzeczywistości system nauki nie jest w stanie sformułować kryteriów pozwalających na weryfikację prawdziwości twierdzeń formułowanych w taki sposób. W ten sposób system na dokonywanie odniesień do innego nie reprodukuje ich jako naukowych, a jeśli tak się dzieje, to w sposób krótkotrwały.

Wykorzystanie idei inflacyjności–deflacyjności medium prawdy do rozważenia zagadnienia neutralności–zaangażowania prowadzi do wniosku, że proklamowanie socjologii zaangażowanej – to znaczy takiej, która jest otwarta na komunikację w otoczeniu systemu nauki (moralną, polityczną, religijną czy medialną), oznacza redukowanie względnego znaczenia socjologicznych *eigenvalues* na rzecz swobodnych odniesień do innego. Byłaby to więc idea nakłaniająca do inflacyjnego wykorzystania medium prawdziwości, niedającego możliwości reprodukcji obserwacji poczynionych w ten sposób. Wykorzystując do reszty metaforę ekonomiczną, przyjmowanie postawy konsekwentnie zaangażowanej można tu porównać do drukowania waluty bez pokrycia.

Sama koncepcja Luhmanna – ale też na przykład pozytywizm – jawi się natomiast jako strategia deflacyjna, zachęcająca socjologię do rozwijania własnych złożonych pojęć, bez względu na to, czy mają one bezpośrednio przełożenie na dyskurs poza systemem nauki, czy też nie. Tak wyróżnicowane medium prawdy ma to do siebie, że nie pozwala na dokonywanie obserwacji otoczenia w pojęciach innych niż ściśle techniczne terminy socjologiczne. W kategoriach narzuconych metaforą inflacyjności–deflacyjności ekwiwalentem takiego działania jest posiadanie rezerw walutowych w złocie.

Ta nieskomplikowana interpretacja neutralności i zaangażowania staje się nieco bardziej złożona, jeśli powrócić do wspomnianego pojęcia ultrastabilności. Luhmann nie dokonuje zestawienia tych pojęć, ale warto zauważyć, że ani deflacyjność, ani (co intuicyjnie wydaje się bardziej zrozumiale) inflacyjność nie są tożsame z ultrastabilnością. Wprawdzie system wykorzystujący deflacyjne medium minimalizuje zakres odniesień do tego medium w swoim otoczeniu, ale nie oznacza to, że tym samym ogranicza zakres własnych odniesień do innego. Dystynkcja inflacyjności–deflacyjności odnosi się raczej do sposobu dokonywania obserwacji: w im większym stopniu system wykorzystuje dystynkcje niedające się reprodukcja w innych podsystemach, tym bardziej, jako medium, jest deflacyjny,

i odwrotnie. Prowadzi to do myśli, że inflacyjność i deflacyjność nauki jako medium stanowi (siłą rzeczy nieostre) kryterium wyznaczające zakres poznawczej otwartości systemu nauki. System może odchodzić od stanu ultrastabilności tak dalece, jak nie prowadzi to do inflacyjności. Z drugiej strony, może ograniczać swoją otwartość dopóty, dopóki nie stanie się deflacyjny, a przez to społecznie bezużyteczny.

W ramach rozważanej perspektywy mechanizmów reprodukcji systemu nauki osobnego materiału do refleksji dostarcza wspomniane już pokrewieństwo komunikacji socjologicznej z komunikacją o socjologii. Problem zaangażowania i neutralności daje się tu mianowicie postrzegać jako inkarnacja zjawiska samozwrotności systemu nauki, prowadzącego do potrzeby jego deparadoksalizacji. Jest to, warto zauważyć, kwestia odmienna metodologicznie od dotychczas rozważanych. Nie chodzi już więc tylko o refleksję nad sensem tego rozróżnienia, ale o odniesienie się do funkcji, jaką w systemie pełni przywoływanie takiej dystynkcji.

Podjęcie tego zagadnienia można widzieć jako sposób autotematyzacji socjologii, metodę wypowiedzania się socjologii o sobie samej i przez to dokonywania latentnej autoregulacji. Optowanie za (jakoś rozumianą) neutralnością lub zaangażowaniem daje się w szczególności interpretować jako eksplikowanie formuły kontyngencji, to znaczy takiej struktury komunikacji, która pozwala autopoietycznemu systemowi społecznemu na rozpoznanie własnych granic i w konsekwencji włączenie, lub nie, jakiejś komunikacji w proces własnej reprodukcji (Luhmann 1997: 470).

Zadanie to jest w tym szczególnie, że – co jest widoczne już w pochyłonym wyżej opisie idei *Abklärung* – służy radzeniu sobie z paradoksem samoodniesienia. Skoro socjologia rozpoznaje naturę samej siebie, a jej istnienie jest zależne od zaobserwowania warunków, w których sama istnieje, to operuje w zamkniętym cyklu, znajduje się w pozycji barona Münchhausena z jego przygody z bagnem. Inaczej mówiąc, rozróżnienie operacji wchodzących w skład systemu nauki oraz wszelkich innych operacji, co stanowi warunek utrzymywania się operacyjnej zamkniętości systemu, jest rozróżnieniem dokonywanym przez sam ten system na podstawie operacji dokonywanych przez sam ten system. Rozróżnienie komunikacji na przynależną do systemu (a więc reprodukowaną i stanowiącą warunek reprodukcji dalszej komunikacji) ostatecznie odbywa się zatem w drodze odniesienia do fundującej ten system różnicy między nim samym a jego otoczeniem (*Leitdifferenz*), jest więc dystynkcją wytwarzaną w efekcie iteracji (*re-entry*) tej fundującej dystynkcji. Warunkiem możliwości stwierdzenia, że jakaś operacja nie należy do systemu, jest zatem powtórzenie tej dystynkcji, a tym samym zaobserwowanie faktu, że stan przynależności bądź

nieprzynależności komunikacji do systemu jest wyłącznie konsekwencją istnienia dystynkcji przynależności–nieprzynależności. Taka komunikacja jest paradoksalna, ponieważ warunki jej możliwości stanowią jednocześnie warunki jej niemożliwości.

Również problem neutralności i zaangażowania jako zagadnienie metasocjologiczne i jak każda komunikacja, w której jakiś system odnosi się sam do siebie, prowadzi do paradoksu. Czy pytanie o warunki neutralności socjologii jest przejawem jej neutralności, czy zaangażowania? Jeśli zaangażowania, to paradoks staje się momentalnie widoczny: zaangażowana socjologia poszukuje warunków własnej neutralności, ale sama możliwość podjęcia tego zadania jest konsekwencją właśnie jej zaangażowania. Jeśli neutralności, jest podobnie: dystynkcja jawi się jako niemożliwa do przeprowadzenia, ponieważ to „zaangażowanie” jest w istocie produktem neutralności.

Jednocześnie jednak opisywanie socjologii za pomocą którejś ze stron omawianego rozróżnienia stanowi temat komunikacji, który pozwala na ukrycie paradoksu. Powodzenie jakiegoś stanowiska w sprawie zaangażowania socjologii lub jego braku jest, z tego punktu widzenia, zależne od jego skuteczności jako mechanizmu deparadoksalizacji komunikacji socjologicznej. Jeśli więc takie stanowisko skutecznie pozwala na ukrycie zjawiska samoodniesienia w dalszej komunikacji w systemie (wyeliminowanie reprodukcji obserwacji stwierdzających paradoksalność komunikacji), to samo ma szansę na instytucjonalizację.

Luhmann opisuje ten stan rzeczy, posługując się pojęciem asymetryzacji paradoksu (Luhmann 2001a). Polega ona na wskazaniu, że dwie strony jakiegoś rozróżnienia w gruncie rzeczy nie należą do tego samego rozróżnienia, a więc ostatecznie wskazania innej dystynkcji, która „krzyżuje się” z tą pierwszą. Dzięki temu zastosowanie rozróżnienia do niego samego nie prowadzi do paradoksu. Asymetryzacja może odbywać się na kilka sposobów, do czego jeszcze będzie można powrócić.

Co ważne w tym miejscu i charakterystyczne, podsystem socjologii w ramach systemu nauki, w odróżnieniu od innych podsystemów funkcjonalnych, a także – być może – pozostałych podsystemów systemu nauki – wcale nie charakteryzuje się jednolitością poglądów w tej sprawie. Idealy neutralności nie tylko nie muszą być powszechnie realizowane, ale nawet nie są uznawane za oczywiste. Bywa to przypadłością także innych podsystemów: „sprawiedliwość” wskazywana przez Luhmanna jako formuła kontyngencji systemu prawnego ma wiele definicji, a w systemie religii istnieje wielu „bogów”, odgrywających tam analogiczną rolę.

Wieloparadygmatyczność socjologii, mająca swoje odzwierciedlenie także w wielości ujęć zaangażowania i neutralności, może być sama postrzegana jako mechanizm deparadoksalizacji, szczególnie trudnej do osiągnięcia w sytuacji, gdy opisana już specjalizacja w ramach społeczeństwa zmusza do zajmowania się tym zagadnieniem wprost. Wielość języków, którymi posługują się socjologowie, ma mianowicie tę funkcję, że skutecznie utrudnia dokonywanie przekładów i zaobserwowanie różnic w komunikacji socjologicznej (por. podobna myśl w: Luhmann 1993: 247), a przez to pozwala na zgubienie z oczu jej paradoksalności. Jeśli przez zaangażowanie i neutralność rozumie się różne rzeczy, to nie dostrzega się ich ostatecznie wspólnego mianownika. Z tego punktu widzenia (co byłoby poniekąd realizacją programu rozjaśnienia Oświecenia), socjologia powinna poddać tę swoją właściwość refleksji, i – o ile okaże się to możliwe – racjonalizacji, to znaczy ująć wprost to, co było ujmowane w sposób latentny. Zdaniem Luhmanna, to zadanie jest jednak możliwe do zrealizowania jedynie wtedy, kiedy posiada się odpowiednio pojemną socjologiczną teorię socjologii (Luhmann 1993: 255).

/// V

Powyższa krótka eksploracja wątków pozwalających na umiejscowienie zagadnienia neutralności–zaangażowania w socjologii Niklasa Luhmanna umożliwi dokonanie zapowiedzianej konfrontacji z niektórymi innymi, wspomnianymi wcześniej, ujęciami tej problematyki. Systemowo-teoretyczny punkt widzenia pozwala w szczególności dostrzec, że socjologiczne koncepcje zaangażowania i neutralności, choć odróżniają się od siebie ze względu na treść, mają w istocie podobne funkcje, są produktami pokrewnych mechanizmów reprodukcji systemu nauki.

I tak należące do kategorii (2) przeświadczenie o istnieniu trwałego, niepoddającego się weryfikacji systemu wartości, który uzasadnia jednocześnie działalność poznawczą i społeczne zaangażowanie, jest jednoznaczne z przekonaniem o potrzebie ograniczenia poznawczej otwartości systemu. Luhmann (1997: 340 i n.) opisuje wartości jako „punkty wstrzymania refleksji”: w kwestiach, które dają się rozstrzygnąć przez bezpośrednie odwołanie do hierarchii wartości, dalsza refleksja jest zbędna, a innowacje – niedopuszczalne. Zakres i obszerność takich hierarchii mogą być różne, ale można sądzić, że to właśnie odwołania do wartości zbliżają system nauki do stanu ultrastabilności.

W wersji obejmującej odwołanie do przeświadczeń religijnych ujęcie socjologii jako kierowanej wartościami jest również ewidentnie niezgodne

z twierdzeniem, że współczesne społeczeństwo jest zróżnicowane funkcjonalnie. Wartości są tu ujmowane jako swojego rodzaju *iunctim* między teologicznymi uzasadnieniami wytwarzanymi przez system religijny a operacjami systemu nauki, przy czym te pierwsze sterują tymi drugimi. Teoria taka zasadza się więc na twierdzeniu o istnieniu uprzywilejowanej pozycji poznawczej, związanej ostatecznie z innym systemem funkcjonalnym niż system nauki, w ramach której wytwarzane są jedynie słuszne opisy rzeczywistości. Idea niepodważalności czy świętości wartości pozostaje jednocześnie w sprzeczności z możliwością ich pomyślenia jako rodzaju sprzężenia strukturalnego. Sprzężenia takie z zasady pozostają bowiem dwustronne, co wymagałoby zmienności hierarchii lub treści wartości.

Można też interpretować tego rodzaju pomysły jako postulat przeniesienia funkcji refleksji nad społeczeństwem do innego systemu niż system nauki: do systemu polityki czy religii – ale bez zniesienia autonomii systemu nauki. Sprawia to oczywiście, że pojęcie społeczeństwa traci dotychczasowy sens, a socjologia jako samoistny podsystem traci rację bytu. W takim ujęciu produkowanie opisu społeczeństwa w społeczeństwie przestaje być postrzegane jako zadanie nauki, a więc przestaje mieć walor prawdziwości. Tego rodzaju przekształcenie socjologii w politykę lub teologię wydaje się mało prawdopodobne empirycznie, ale przynajmniej ma swoje silne uzasadnienie w historii nauk społecznych. Jak zauważa Luhmann, istnieje długa tradycja takiego definiowania życia społecznego, którą nazywa on „staroeuropejską” (Luhmann 1997: 893 i n.) i wiąże choćby z pisarstwem Hobbesa. Polega ona, między innymi, na rozumieniu społeczeństwa jako bytu z zasady politycznego¹⁰.

Niezależnie od tego, warto też zauważyć, że przeświadczenie o możliwości sterowania komunikacją w systemie nauki przez odwołanie do wartości nie stoi koniecznie w sprzeczności z konceptualizacją systemów jako operacyjnie zamkniętych. Można je także próbować interpretować – choć w wypadku niektórych z omawianych koncepcji trudno to zrobić przekonująco – jako odwołujące się do zewnątrz systemu nauki tylko pozornie, jako nadające mylące nazwy komunikacji w samym systemie. Jak twierdzi Luhmann (1990: 147), kiedy mówi się o wartościach w kontekście systemu nauki, ma się na myśli wartości wytworzone w samym tym systemie. Niezależnie więc od roli, którą się przypisuje wartościom w poznaniu naukowym,

¹⁰ W języku polskim ten sposób myślenia znajduje swoje odzwierciedlenie za sprawą uparcie powracającego w dyskursie publicznym przymiotnika „społeczno-polityczny”, zwłaszcza w użyciach sugerujących, że „społeczny” nie może być „niepolityczny”, ale „polityczny” może być „niespołeczny”.

stanowią one jedynie efekt „sedymentacji” komunikacji w systemie, wykształcanie się trwałych struktur sterujących tą komunikacją.

W tym znaczeniu odwołanie się do wartości stanowi przejaw stabilizacji komunikacji, nie oznacza jednak naruszenia autonomii systemu. W takim duchu można zwłaszcza interpretować ideę wolności od wartościowań, postrzegając ją jako zakaz dokonywania szczególnego rodzaju obserwacji obserwacji (obserwacji drugiego rzędu). Socjologia opierająca się na wolności od wartościowań ma zatem powstrzymać się od dokonywania obserwacji własnych operacji w kategoriach wartości, wytwarzanych przez społeczeństwo lub system nauki, a to po to, aby umożliwić podtrzymanie komunikacji w ramach tego ostatniego. Ukazuje to źródła wspomnianej już tragiczności koncepcji Webera: autor *Wirtschaft und Gesellschaft* postuluje niedokonywanie (niektórych) obserwacji obserwacji w systemie społecznym, którego zasada funkcjonowania opiera się właśnie na obserwacjach obserwacji. W tym sensie – na mocy przytoczonej definicji wartości – odwołuje się do wartości, próbując tego uniknąć.

Ujęcie neutralności jako wolności od wartościowań różni się ponadto od optowania za przenoszeniem wartości z zewnątrz tym, że to pierwsze jest potencjalnie deflacyjne, a to drugie – inflacyjne. W sytuacji, gdy wstrzymanie refleksji w postaci komunikacji wartości jest zakazane, możliwe staje się mianowicie wyartykułowanie ściśle socjologicznych kryteriów reprodukcji komunikacji. Wartości pojawiają się tu (jeśliby zrealizować postulaty Webera) jedynie w operacjach systemu, nie zaś w obserwacjach tych operacji, są dokonywane poniekąd „na ślepo”. Idea nakierowania socjologii na wartości i normy pochodzące z zewnątrz w sposób oczywisty uniemożliwia natomiast socjologii wytwarzanie własnych struktur. Takie normy i wartości nie tylko nakazują wstrzymanie refleksji, ale także – pochodząc spoza systemu – oznaczają zaimportowanie do komunikacji socjologicznej dystynkcji, które z zasady nie dają się w sposób skuteczny wykorzystać jako pojęcia teoretyczne.

Warto wreszcie zauważyć, że choć interpretacja konfesyjnych czy politycznych koncepcji socjologii jako wypowiedzi opisowych wydaje się empirycznie nietrafna, to teoria Luhmanna dostarcza narzędzi wyjaśniających ich użycie semantyczne, to znaczy ich wysuwanie jako idee ściśle normatywne czy postulatywne. Wizja socjologii osiągnana za sprawą takiego myślenia wyraża mianowicie postulat zniesienia paradoksu samoopisu w drodze odniesienia do innego i wprowadzenia asymetrii do nienarzucającego dziś hierarchii w wymiarze społecznym pojęcia prawdy naukowej (Luhmann 1997: 222). Co za tym idzie, postuluje ukrycie paradoksalności komunikacji w systemie nauki przez przypisanie niektórym pozycjom

w społeczeństwie szczególnej wartości poznawczej, szczególnych możliwości w dostępie do wiedzy, a co za tym idzie, wytworzenia grup uprzywilejowanych i wykluczonych.

Posługując się tą samą figurą, można również odnieść się do niektórych innych ujęć zaangażowania–neutralności, zauważając, że różnią się one od siebie nawzajem, i od ujęć odwołujących się do wartości, techniką deparadoksalizacji. Asymetryzacja odbywa się w nich w odmiennych – spośród trzech definiowanych przez Luhmanna (1984: 112) – „wymiarach sensu”: przedmiotowym (odnoszącym się do obiektów w rzeczywistości), czasowym i społecznym (odnoszącym się do relacji pomiędzy jednostkami). Z tego punktu widzenia ujęcia opatrzone wyżej numerami (1), (3) i (4) jawią się jako funkcjonalnie podobne.

Asymetryzacji paradoksu samoodniesienia w tej pierwszej perspektywie dokonuje koncepcja interwencji socjologicznej. Za sprawą nacisku na działanie jako sprawczy czynnik poznania eliminuje ona z pola widzenia fakt, że rozróżnienie działania i komunikacji jest samo rodzajem komunikacji (Luhmann 1984: 226 i n.), a więc stanowi rozróżnienie w ramach systemu komunikacyjnego, jakim jest socjologia. Koncepcja interwencji socjologicznej przeprowadza dystynkcję pomiędzy działaniem a czystą refleksją (w kategoriach teorii systemów: komunikacją), lokując zaangażowanie po stronie działania i wiążąc neutralność z refleksją. Tą drogą odpowiedź na pytanie o neutralność pytania o zaangażowanie socjologii, względnie zaangażowany charakter pytania o jej neutralność, traci swój paradoksalny charakter, ponieważ pozornie rozrywa jedność dystynkcji neutralności i zaangażowania. W drodze refleksji nie można, mianowicie, podjąć działania, a w drodze działania – dokonywać neutralnej refleksji. Taki ruch pozwala systemowi socjologii na dokonywanie samoobserwacji (Luhmann 1984: 226).

Pozytywizm również dokonuje asymetryzacji w przedmiotowym wymiarze sensu. W klasycznej wersji wyraża się to w nakazie, aby traktować fakty społeczne jak rzeczy. W ten sposób przedmiot zainteresowania socjologii jest lokowany poza komunikacyjnym systemem socjologii, nie jest efektem dyskursywnego wytworzenia, a uzyskuje walor obiektywności. Sama socjologia osiąga zaś status obiektywnego obserwatora, znajdującego się poza zjawiskami, które sama opisuje. Jest więc z definicji niesamozwrotna, a zatem nieparadoksalna i neutralna. Zajmuje też uprzywilejowane stanowisko poznawcze względem każdego innego obserwatora w społeczeństwie.

Konsekwencją asymetryzacji zagadnienia neutralności–zaangażowania w przedmiotowym wymiarze sensu są jednak problemy z konceptualizacją

podstawowych dla socjologii pojęć. W wypadku pozytywizmu jest to przypadłość bardziej znana. Ujęcie takie prowadzi mianowicie albo do problematycznego redukcjonizmu i indywidualizmu metodologicznego, albo jeszcze bardziej wątpliwego holizmu, a w każdym przypadku wikła teorię socjologiczną w aporematyczny spór o powszechniki. W teorii działania, jak zauważa Luhmann (1984: 227), wytworzenie przez system społeczny opisu samego siebie jako systemu działania stanowi znaczące uproszczenie jego rzeczywistej złożoności, ponieważ oznacza ograniczenie kontyngentnie powiązanych ze sobą komunikacji do działań, które są konceptualnie powiązane ze sobą tak, jak gdyby były na siebie nakierowane. Teoria interwencji socjologicznej zapoznaje w związku z tym fakt możliwej społecznej irrelevancji działań podejmowanych przez socjologów, przydając im z definicji moc sprawczą, której w rzeczywistości mogą nie posiadać.

Co interesujące, z omawianej perspektywy, a zarazem ze ściśle funkcjonalnego punktu widzenia, koncepcja wolności od wartościowań jawi się jako funkcjonalny ekwiwalent idei socjologii praktycznej. Wynika to z faktu, że w obydwu ujęciach postuluje się wyeliminowanie obserwacji drugiego rzędu na rzecz dokonywania operacji w sposób ślepy. Różnica pomiędzy obydwo ma sprowadza się do tego, że w ujęciu Webera zakaz taki formułowany jest wprost. W koncepcji interwencji socjologicznej dokonuje się to za pomocą postulatu prymatu działania nad myśleniem.

Rozwiązanie Eliasa daje się natomiast opisać w kategoriach Luhmanna jako temporalizacja dystynkcji neutralności–zaangażowania. Podstawowe znaczenie dla możliwości neutralnego poznania rzeczywistości ma tu mianowicie porządek czasowy. Oscylacja pomiędzy biegunami neutralności i zaangażowania, określająca zarazem warunki możliwości wystąpienia strony tego rozróżnienia przeciwnej do aktualnie istniejącej, przebiega w czasie. Neutralność i zaangażowanie, niemożliwe jednocześnie, są dopuszczalne i ze sobą nie konfliktują, jeśli następują po sobie. Temporalizacja zagadnienia neutralności ma tu funkcję deparadoksalizacyjną dlatego, że wskazanie, iż dwie strony rozróżnienia następują po sobie, sprawia, że z pola widzenia traci się ich współwystępowanie, wynikające z faktu, że stanowią powtórzenie podstawowej dystynkcji fundującej system nauki.

„Temporalizacja złożoności”, taka jak osiągnięta przez Eliasa, była przedmiotem uwag Luhmanna jeszcze w latach 70. (Luhmann 1976a). Zwracał on uwagę, że społeczeństwa poszerzają horyzont czasowy swojej komunikacji, w szczególności konsumując przyszłe zdarzenia niejako *ex ante*, to znaczy, w coraz większym zakresie komunikując na ich temat, zanim one nastąpią. Podobnej obserwacji można by dokonać w odniesieniu do wizji Eliasa. Jest ona, z jednej strony, naznaczona swoistym

sentymentalizmem, z drugiej jednak, nosi wiele z cech „legitymizacji awan-gardowej” w rozumieniu Podgóreckiego (1998: 77). Sugeruje bowiem, że jeśli dzisiejsze zaangażowanie lub jego brak nie znajduje uzasadnienia z jakiegoś punktu widzenia – ma na przykład skutki inflacyjne – to z pewnością w przyszłości relacja pomiędzy nim a neutralnością unormuje się, bo temu właśnie służy dzisiejsza anomalia. W ten sposób stan przyszły dialektycznie uzasadnia stan obecny, z którego się wywodzi.

Wreszcie, konstruktywizm posługuje się zbliżoną figurą, ale idzie w postulowanej wizji socjologii jeszcze dalej, osiągając swoje przeświadczenie o arbitralności komunikacji przez jej radykalną socjalizację. Poszukuje zatem źródeł jej kontyngencji w nieprzewidywalności relacji pomiędzy ludźmi, traktując konsekwencje tych relacji w postaci wiedzy jako jedyny punkt odniesienia. W ten sposób dokonuje wołty polegającej na uzasadnieniu dowolnej komunikacji przez odniesienie do niej samej. W efekcie opozycja neutralności–zaangażowania jest znoszona, bo jakakolwiek komunikacja pojawiająca się w społeczeństwie jest uznawana za legitymizowaną na mocy faktu, że się w nim skutecznie pojawiła.

Figura taka jest znana teorii systemów. W swojej socjologii prawa Luhmann (1991) opisuje ją, rozważając zagadnienie obowiązywania prawa, i czyni to, posługując się pojęciem szyftera, wprowadzonym przez Romana Jakobsona. Szyfter stanowi, zgodnie z tym ujęciem, taki znak, który jest pozbawiony trwałego znaczenia, a przyjmuje dowolne znaczenie, które zostaje mu przydane wraz z użyciem. Podobnie jak w wypadku systemu prawnego użycie szyftera ma znaczenie deparadoksalizujące, ponieważ ukrywa fakt, że dystynkcja neutralności i zaangażowania jest wytworem komunikacji w ramach systemu nauki. Stanowisko takie jest przy tym naznaczone swojego rodzaju socjologicznym minimalizmem, bo ignoruje warunki różnicujące szanse reprodukcji komunikacji, jednocześnie jednak zastępując je gotowością do wytwarzania społecznych antagonizmów, których skuteczne wygrywanie legitymizuje opisaną konstrukcję myślową. W konsekwencji powinno być też rzeczą oczywistą, że wykorzystanie takiej figury ma charakter skrajnie inflacyjny.

Nawiązując do omówionego wyżej eseju Luhmanna o „rozjaśnieniu Oświecenia”, można zauważyć, że przedstawione ujęcia zaangażowania i neutralności łączy to, że nie rozważają one zagadnienia samozwrotności wprost. Nie dostrzegają w związku z tym konsekwencji tego, jakie ma dla samej socjologii taktyczne lub wręcz latentne rozwiązanie problemu samozwrotności przez zajęcie jednej z pozycji w dylemacie neutralności i zaangażowania. W efekcie, nierozstrzygnięte – bo nigdy niezadane – pozostaje w nich pytanie o optymalny sposób rozwiązania tego problemu z punktu widzenia potrzeb socjologii.

Ujęcie zagadnienia neutralności i zaangażowania, które daje się wyprowadzić z prac Luhmanna, jawi się jako otrzeźwiający. Sugeruje mianowicie, że socjologiczna maniera ciągłego pytania o status pytań socjologicznych jest w istocie jedynie manierą. Nie prowadzi do rzeczywistej refleksji nad tym zagadnieniem, a jest tak z powodu braku stosownych narzędzi teoretycznych. Rozważanie pytania o zakres zaangażowania czy poziom neutralności socjologii jest tu w dużej mierze działaniem zastępczym i często prowadzi do rozwiązań inflacyjnych.

Luhmann wskazuje też kierunek poszukiwania rozwiązania. Z jednej strony, teoria systemów radykalizuje problem neutralności–zaangażowania, wiążąc go z zasadniczymi mechanizmami reprodukcji nowoczesnego społeczeństwa. Kwestia ta daje się opisywać jako strukturalny korelat zróżnicowania funkcjonalnego i związanej z nim samozwrotności systemu nauki i socjologii w jego ramach, a więc ostatecznie zjawisko, którego nie da się (łatwo) uniknąć. Z drugiej jednak strony – ale z tych samych powodów – w świetle teorii Luhmanna waga całego problemu jest umniejszana. W ostatecznym rozliczeniu komunikacja odwołująca się do którejś ze stron tego rozróżnienia okazuje się jedynie wariacją na temat znanych skądinąd, ogólniejszych mechanizmów reprodukcji systemów społecznych. Jest więc jedynie jedną z wielu inkarnacji problemu samozwrotności, nie zaś fundamentalnym pytaniem domagającym się ostatecznej odpowiedzi, zanim przystąpi się do działalności socjologicznej.

W porównaniu do innych wspomnianych tu ujęć neutralności–zaangażowania wiedzy socjologicznej koncepcja dająca się wywieść z teorii systemów charakteryzuje się dwiema głównymi obocznościami. Po pierwsze, jest to wspomniany silny związek między tą kwestią a zagadnieniami zamkniętości i mechanizmów reprodukcji systemu nauki. Neutralność jest aspektem tej konstytutywnej cechy systemu nauki, która stanowi warunek jego istnienia: sytuacja, w której komunikacja w systemie pochodzi z zewnątrz, oznacza w istocie jego zniesienie. Tak długo więc, jak komunikacja taka pozostanie „neutralna”, wytwarzana przez sam ten system, tak długo możliwe będzie jego istnienie.

Po drugie, teoria Luhmanna dobrze wyjaśnia uporczywą obecność problemu zaangażowania–neutralności w refleksji socjologicznej. W ujęciu Luhmanna zagadnienie to daje się postrzegać jako konsekwencja fundującego systemu społeczne paradoksu samoodniesienia, związana z konstytutywnym dla socjologii przymusem samorefleksji. Wspomniane rozwiązania omawianego problemu daje się opisywać jako różne sposoby rozstrzygnięcia tego problemu, deparadoksalizacji komunikacji w systemie.

Konsekwencją przyjęcia ogólniejszej perspektywy teorii systemów są także względnie oryginalne rozstrzygnięcia drugoplanowe. Po pierwsze, teoria Luhmanna prowadzi do daleko idącej amoralizacji zagadnienia zaangażowania (por. Luhmann 1978: 28 i n.). Wynika to zarówno ze wspomnianego przeświadczenia o istnieniu zjawiska polikonteksturalizacji, wykluczającego istnienie powszechników aksjologicznych, jak i z przekonania, że we współczesnym społeczeństwie nie istnieje odrębny system moralności. Z tego względu sfera aksjologii akcentowana w niektórych ujęciach neutralności wiedzy socjologicznej jest u Luhmanna postrzegana przede wszystkim jako wytwór samego systemu nauki.

Po drugie, teoria systemów kładzie nacisk na emergentny charakter systemu nauki (jak i wszelkich innych systemów społecznych), w konsekwencji postrzegając jednostki jako otoczenie systemów społecznych, a nie ich części składowe. Sprawia to, że metasocjologiczne ujęcia neutralności i zaangażowania jako dylematów jednostek – badaczy rozstrzygających ów problem w kategoriach jednostkowej etyki – jawią się z tego punktu widzenia jako źle zaprojektowane. Nie jest zwłaszcza tak, że jednostkowe wybory w kwestii społecznego zaangażowania, podejmowane przez badaczy, były istotne społecznie same przez się. Ich społeczna relewancja może być wynikiem odpowiedniej obserwacji otoczenia, dokonywanej przez system nauki lub inne systemy. To jednak jest funkcją struktur komunikacji istniejących w tych systemach, nie zaś efektem oderwanych działań czy percepcji jednostkowych.

Najistotniejszym problemem związanym ze społeczną neutralnością i zaangażowaniem nauki, pojawiającym się w polu widzenia w efekcie przyjęcia optyki teorii systemów, jest jednak ewidentnie problem autoregulacji komunikacji socjologicznej. Podążając za Luhmannem, można mianowicie twierdzić, że postulowanie rozwiązań w kwestii zaangażowania (bądź nie) socjologii, ma (potencjalny i realny) skutek w postaci określania warunków jej reprodukcji, sterowania jej złożonością. Skutek taki ma również brak konsensusu w sprawie takiego rozwiązania.

Prowadzi to do wspomnianego już pytania o to, które z rozwiązań, jeśli którekolwiek, jest z jakiegoś punktu widzenia najbardziej korzystne dla samej socjologii i społeczeństwa jako takiego. Choć Luhmann zasadniczo odżegnuje się od wypowiedzania tez normatywnych, zajmuje stanowisko w tej sprawie, za kryterium przyjmując możliwość zbudowania wystarczającej złożoności przez podsystem socjologii, tak aby możliwe było opisywanie i wyjaśnianie przez nią społeczeństwa, bez zagrożenia jednak inflacyjnością lub deflacyjnością. Z przyczyn, które ostatecznie mają charakter niezależny od podsystemu nauki, rozwiązanie tego problemu nie

jest możliwe z zewnątrz. W szczególności opisywane wyżej koncepcje – a zatem sposoby deparadoksalizacji komunikacji w systemie nauki – w większości narażają socjologię na niemożność kontrolowania własnej złożoności i konieczność akceptowania niekonkluzywności własnej komunikacji. W efekcie ich przyjęcia będzie ona miała charakter reakcyjny w tym znaczeniu, że dysponując ograniczonymi *eigenvalues*, będzie skazana na bierne odpowiadanie na operacje zachodzące w jej otoczeniu.

Zdaniem Luhmanna (1990: 698), jedynym przekonującym rozwiązaniem jest tu przyjęcie szczególnej perspektywy epistemologicznej, jaką jest radykalny konstruktywizm w wariacie proponowanym przez teorię systemów. Luhmann podkreśla znaczenie konstruktywizmu dlatego, że jego zdaniem tylko takie stanowisko epistemologiczne bierze pod uwagę usytuowanie socjologii w funkcjonalnie zorganizowanym społeczeństwie, i w konsekwencji jest w stanie wprost podejmować zagadnienie jej relacji do otoczenia. Z tego punktu widzenia przyjęcie perspektywy konstruktywistycznej jawi się jako warunek refleksji nad rolą socjologii w społeczeństwie, co bezpośrednio nawiązuje do koncepcji socjologicznego oświecenia.

Oczywiście, rozwiązanie takie (nawet jeśli zaakceptować tezy przytaczane na jego uzasadnienie) nie jest pozbawione wad. Nie jest w szczególności rzeczą oczywistą, czy spełnione są społeczne warunki przyjęcia konstruktywizmu za teorię refleksji systemu nauki, a zwłaszcza czy istnieje gotowość do tego, by zaakceptować rolę socjologii jako podsystemu monopolizującego problematykę epistemologiczną i wypierającą z tej pozycji filozofów. Przyjęcie konstruktywizmu jako teorii poznania oznacza też zerwanie z silną tradycją myślenia o poznaniu jako o zgodności między obrazem rzeczywistości a rzeczywistością. W ujęciu Luhmanna podstawowym pytaniem epistemologicznym przestaje być to, czy między rzeczywistością a treściami poznania zachodzi kongruencja (odpowiedź na to pytanie w ogóle nie jest, zdaniem Luhmanna, możliwa), ale to, jak określić warunki wytwarzania wiedzy, która może zostać wytworzona i zaakceptowana w systemie nauki (Baraldi, Corsi & Esposito 1997: 214)¹¹.

Naturalnym sposobem przeciwstawiania się swoistej normalizacji i instrumentalizacji zagadnienia neutralności–zaangażowania, wynikającej

¹¹ Z drugiej jednak strony, Luhmann zauważa tendencję rozwojową w teorii poznania, przejawiającą się w postępującym rozchodzeniu się pojęć prawdy i odniesienia (referencji). Jego zdaniem, epistemologia ewoluowała w kierunku zdystansowania się poznającego podmiotu od własnych treści poznania, czego ukoronowaniem ma być właśnie konstruktywizm: „One can describe this as an achievement of theory that, from Plato to Descartes, Locke, Hume and Kant, has described cognition in an increasingly radical way as a self-produced distance” (Luhmann 2002: 67)

z przytoczonych tez Luhmanna, jest, rzecz jasna, zarzut klerkizmu. Takim argumentem już w latach 60. posłużył się przeciwko Luhmannowi Jürgen Habermas. We wspólnie wydanej pracy *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung* (Habermas & Luhmann 1971) autorzy ci prowadzą polemikę na temat „osiągnięć badań systemowych”, a zwłaszcza tego, czy można postrzegać je jako przejaw technokratyzacji życia społecznego. Zdaniem Habermasa, powtarzającego w dużej mierze ogólniejsze obserwacje dawniejszej teorii krytycznej, tak w istocie jest, ponieważ teoria systemów nie uwzględnia w sposób dostateczny symbolicznej komunikacji pomiędzy jednostkami, a koncentruje się na makrospołecznych bytach, jakimi są systemy społeczne. Z tego punktu widzenia idea „rozsądnienia Oświecenia” jawi się jako właśnie swojego rodzaju ćwiczenie z zakresu społecznej optymalizacji, pozostawiające zagadnienie społecznej roli nauki do rozstrzygnięcia samej tej nauce. Niesie ono ze sobą zagrożenie, rozpoznawane w teorii krytycznej i polegające na „utracie sensu” przez społeczeństwo, przyjęciu przez nie mechaniczystycznej, bezdusznej logiki funkcjonowania¹².

Takim twierdzeniom można przeciwstawić obserwację, że teoria Luhmanna jest ostatecznie nakierowana na opisywanie warunków możliwości istnienia społeczeństwa bez względu na to, czy warunki te uznaje się za godne pochwały, czy potępienia. Przyjmowanie poglądu, że jakieś stanowisko etyczne (już to dotyczące pozbawionej przemocy komunikacji, już to potępienia ludobójstwa) poprzedza lub warunkuje możliwości opisanie społeczeństwa, oznacza ostatecznie przyjęcie perspektywy antysocjologicznej. Jest to zarazem ograniczenie własnych możliwości poznawczych, wynikające z usunięcia ze zbioru opisywalnych i wyjaśnialnych zjawisk tych, które choć negatywnie oceniane, również stanowią przejaw życia społecznego.

Bez względu na to, czy zaakceptuje się tę linię obrony, czy też nie, i bez względu na to, czy uznaje się twierdzenia Luhmanna na temat konstrukttywizmu za przekonujące, trzeba odnotować istotną naukę, jaka płynie z jego teorii. Luhmann wskazuje mianowicie, że dowolnie rozumiane zaangażowanie socjologii wiąże się z zagrożeniem dla jej tożsamości w funkcjonalnie zróżnicowanym społeczeństwie. Jakkolwiek odnoszenie się do pojęć i terminów pochodzących spoza tego systemu jest możliwe i zapewne wskazane, to kryteria tego odnoszenia, sposób obserwacji otoczenia

¹² W późniejszej literaturze podobny zarzut był formułowany wielokrotnie. Na przykład M. Mahlmann (2000) krytykuje Luhmanna, twierdząc, że podstawowy punkt odniesienia nauk społecznych powinien być etyczny. Jak twierdzi, teoria Luhmanna ignoruje katastrofy znane historii ludzkości, takie jak Holocaust. Nie dostrzega w związku z tym etycznego wymiaru wszelkiej działalności zbiorowej, w tym działalności poznawczej.

muszą być w pełni kontrolowalne przez podsystem socjologii. Pierwszą dyrektywą pozwalającą na osiągnięcie tego stanu jest, zdaniem Luhmanna, zbudowanie przez socjologię *własnej*, możliwie kompletnej teorii, pozwalającej odnosić się do zjawisk w otoczeniu tego systemu. Musi być ona zbudowana na rozpoznaniu pytań o podstawowe cechy zjawisk społecznych, fundujące refleksję socjologiczną, stanowiących dla niej *Leitdifferenz*.

Trudno zaprzeczyć, że takim obiektem zainteresowania jest dla socjologii „społeczeństwo” (por. jednak Marody, Giza-Poleszczuk 2004: 53 i n.). W kategoriach praktycznych pytanie, które powinno uzyskać odpowiedź, zanim spróbuje się ustalić właściwy zakres społecznego zaangażowania socjologii, brzmi zatem: na czym polega społeczeństwo, jakie są jego charakterystyczne cechy, jak jest ono zróżnicowane i jak się zmienia, gdy pytanie to rozstrzyga się w kategoriach samorefleksji społeczeństwa, wymuszonego zasadą zróżnicowania funkcjonalnego. Według Luhmanna teoria socjologiczna nie wypracowała zadowalającego rozstrzygnięcia tego problemu, a jego własne prace mają być próbą uzyskania takiego rozwiązania.

Przyjąwszy do wiadomości ten sposób postawienia sprawy, można wreszcie powrócić do tezy, którą przedstawił Mackiewicz, a która posłużyła jako metonimiczna ilustracja dla niniejszych wywodów: jedynie prawda jest ciekawa. Jak zostało pokazane, przeświadczenie wyrażone w tym sloganie tylko z pozoru odnosi się do prawdy w sensie klasycznym, a w rzeczywistości zakłada dalsze referencje, w tym w szczególności ma konotacje aksjologiczne. Mówiąc językiem Luhmanna, kieruje ono uwagę poza system nauki, wyraża potrzebę dokonania (bliżej niesprecyzowanego) *Fremdreferenz* w celu deparadoksalizacji zachodzącej w nim komunikacji. Podobną figurą posługują się niektórzy socjologowie; inni starają się uniknąć potrzeby jej użycia, wykorzystując technikę asymetryzacji komunikacji.

Ujęcie Luhmanna prowadzi tymczasem do wniosku, że prawda na temat społeczeństwa może być wyłącznie produktem autoreferencyjnego przetwarzania dystynkcji w ramach systemu nauki. Kryteria prawdziwości mogą być ustalane jedynie przez sam system nauki i powinny takie być, jeśli nie chce się niepostrzeżenie utracić możliwości sensownego rozstrzygnięcia o prawdziwości jej obserwacji. Rozwiązaniem zagadnienia zewnętrznych referencji kwalifikujących zarówno neutralne poznanie, jak i zaangażowanie społeczne jest systemowa tautologia, nawet jeśli w nieuchronny sposób prowadzi to do paradoksów. Próby zastąpienia jej przez odniesienia do innego są skazane na niepowodzenie, a jeśli będą społecznie trwałe, stanie się to ze szkodą dla istnienia socjologii.

W takim ujęciu prawdziwe twierdzenie na jakiś temat jest czymś, co w ostatecznym rozrachunku było znane już wcześniej. Prawdziwe

obserwacje pozbawione są wartości dodanej, pożądanej przez Mackiewicz. Prawda jest zatem nudna, ponieważ kryteria uznawania czegoś za prawdę są określane przez sam system, który tego dokonuje, a warunki uznawania jakichś obserwacji za prawdziwe poprzedzają możliwość stwierdzenia prawdziwości konkretnej obserwacji. Społeczna relewancja prawdziwości polega w związku z tym nie na stwierdzaniu tego, co nowe, przydatne lub zajmujące, ale na określaniu, co jest znane.

Właśnie zwrócenie uwagi na ten fakt jest jednym z istotniejszych osiągnięć „badań systemowych”.

Bibliografia:

/// Baraldi C., Corsi G., Esposito E. 1997. *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// Bruun H. 2008. *Objectivity, value spheres, and “Inherent laws” on some suggestive isomorphisms between Weber, Bourdieu, and Luhmann*. „Philosophy of the Social Sciences” 2008, nr 1(38), s. 97–120.

/// Elias N. 2003. *Zaangażowanie i neutralność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Esposito E. 1999. *Das problem der Reflexivitaet in den Medien und in der Theorie*, [w:] *Widerstaende der Systemtheorie*, red. A. Koschorke, C. Vismann, Akademie Verlag, Berlin, s. 113–120.

/// Esposito E. 2004. *The arts of contingency*, „Critical Inquiry” 2004, nr 1(31), s. 7–25.

/// Gałęzowska I. 1928. *Na rozdrożu socjologizmu*, Księgarnia L. Fiszera, Łódź–Katowice.

/// Habermas J., Luhmann N. 1971. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// Knodt E. 1994. *Toward a non-foundationalist epistemology: the Habermas/Luhmann controversy revisited*, „New German Critique” 1994, nr 51, s. 77–101.

/// Kozakiewicz H. 1983. *Inna socjologia. Studium zapożnanej metody*, PWN, Warszawa.

/// Leydesdorff L. 2006. *The knowledge-based economy: modeled, measured, simulated*, Universal Publishers, Boca Raton.

/// Luhmann N. 1967. *Soziologische Aufklärung*, „Soziale Welt” 1967, nr 18, s. 97–123.

/// Luhmann N. 1976. *Generalized media and the problem of contingency*, [w:] *Explorations in general theory in social science: Essays in honor of Talcott Parsons*, red. J.J. Loubser, R.C. Baum, Effrat V., Lidz M., Free Press, New York, s. 507–532.

/// Luhmann N. 1976a, *The future cannot begin. temporal structures in modern society*, „Social Research” 1976, nr 43, s. 130–152.

/// Luhmann N. 1978. *Soziologie der Moral*, [w:] *Theorietechnik und Moral*, red. N. Luhmann & S.H. Pfürtnner, Suhrkamp, Frankfurt am Main, s. 8–116.

/// Luhmann N. 1984. *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt.

/// Luhmann N. 1984a. *The self-description of society: crisis fashion and sociological theory*, „International Journal of Comparative Sociology” 1984, nr 1–2(25), s. 59–72.

/// Luhmann N. 1989. *Ecological communication*, Polity Press, Cambridge.

/// Luhmann N. 1990. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt.

/// Luhmann N. 1991. *Die Geltung des Rechts*, „Rechtstheorie” 1991, nr 22, s. 273–286.

/// Luhmann N. 1993. „Was ist der Fall?” und „Was steckt dahinter?”. *Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie*, „Zeitschrift für Soziologie” 1993, nr 4, s. 245–260.

/// Luhmann N. 1993a. *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// Luhmann N. 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// Luhmann N. 1997a. *Jenseits von Barberei*, [w:] *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhundert*, red. Maxi Miller und Hans-Georg Soffner, Suhrkamp, Frankfurt am Main, s. 219–230.

/// Luhmann N. 2001. *Erkenntnis als Konstruktion*, [w:] tegoż, *Aufsätze und Reden*, Reclam, Stuttgart, s. 218–242.

/// Luhmann N. 2001a. *Die Paradoxie der Form*, [w:] tegoż, *Aufsätze und Reden*, Reclam, Stuttgart, s. 243–261.

/// Luhmann N. 2002. *The modernity of science*, [w:] *Theories of distinction. Redescribing the descriptions of modernity*, red. William Rasch, Stanford University Press, Stanford, s. 61–78. (w jęz. niemieckim jako rozdział w Luhmann 1990).

/// Luhmann N. 1990a. *The cognitive program of constructivism and a reality that remains unknown*, [w:] *Selforganization: portrait of a scientific revolution*, red. W. Krohn, Dordrecht, Kluwer, s. 64–85.

/// Mackiewicz J. 1973. *Literatura contra faktologia*, „Kultura” 1973, nr 7–8, s. 182–183.

/// Mahlmann M. 2000. *Katastrophen der Rechtsgeschichte und die autopoietische Evolution des Rechts*, „Zeitschrift für Rechtssoziologie” 2000, nr (1)21, s. 247–277.

/// Marody M., Giza-Poleszczuk A. 2004. *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*, Scholar, Warszawa.

/// Podgórecki. A. 1998. *Socjologiczna teoria prawa*, Interart, Warszawa.

/// Soin M. 2011. *Fakty, wartości i „panika moralna”*, „Studia Socjologiczne” 2011, nr 2(201), s. 147–163.

/// Sztompka P. 2007. *The Return to Values in Recent Sociological Theory*, „Polish Sociological Review” 2007, nr 3(159), s. 247–261.

/// Teubner G. 2002. *Sprawiedliwość alienująca. O dodatkowej wartości dwunastego wielbłąda*, „Ius et Lex” 2002, nr 1(1), s. 109–147.

/// Touraine A. 2010. *O socjologii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Weber M. 2004. „Obiektywność” poznania społeczno-naukowego i społeczno-politycznego, [w:] *Max Weber. Racjonalność, władza odczarowanie*, red. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, s. 133–194.

/// Weber M. 2004a. „Wolność od wartościowania” – jej sens w naukach socjologicznych i ekonomicznych, [w:] *Max Weber. Racjonalność, władza odczarowanie*, red. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, s. 195–242.

/// Winczorek J. 2004. *Socjologia prawa a integracja europejska. O korzyściach z pewnej teorii*, [w:] *Teoretycznoprawne wyzwania integracji europejskiej*, red. L. Leszczyński, Wyd. UMCS, Lublin, s. 37–64.

/// Winczorek J. 2009. *Zniknięcie dwunastego wielbłąda. O socjologicznej teorii prawa Niklasa Luhmanna*, Liber, Warszawa.

/// Zybertowicz A. 1995. *Przemoc i poznanie*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń.

/// Abstrakt

Artykuł wychodzi od krytycznego namysłu nad znanym sloganem J. Mackiewicza „tylko prawda jest ciekawa”, traktując go jako odzwierciedlenie jednego z możliwych podejść do problemu zaangażowania poznania i neutralności wiedzy. Następnie wykorzystuje narzędzia pojęciowe teorii systemów Niklasa Luhmanna do analizy stanowisk wyrażanych w tej sprawie w socjologii. W konkluzji wysuwa twierdzenie, że utrzymanie tożsamości socjologii jako nauki jest zależne od jej powodzenia w przyjmowaniu deflacyjnej, a nie inflacyjnej koncepcji wiedzy i budowania teorii o wystarczającym poziomie złożoności. To zaś pozwala na postawienie wniosku, że prawda jest raczej nudna, a społeczna rola socjologii sprowadza się do wskazywania, jaka wiedza o społeczeństwie jest wiedzą pewną, a jaka nie.

Słowa kluczowe:

zaangażowanie, neutralność, Niklas Luhmann, teoria systemów

/// Abstract

The paper begins by critically assessing J. Mackiewicz's popular statement that „only the truth is interesting”, treating it as a reflection of one of the many approaches to the problem of involvement of social processes in cognition and detachment of knowledge. Next it uses conceptual tools of Niklas Luhmann's systems theory to analyse the positions on this issue, held in sociology. In the concluding part it argues that one condition of maintaining its identity as a science by sociology is to make it successful in producing a deflationary, not inflationary conception of knowledge and building a sufficiently complex theory. This in turn allows to conclude that the truth is rather boring and the social role of sociology is to indicate which knowledge about society is certain knowledge, and which is not.

Keywords:

involvement, detachment, Niklas Luhmann, systems theory

SOCJOLOGIA KRYTYCZNA A OBIETNICA EMANCYPACJI. WYBRANE PROBLEMY¹

Magdalena Nowicka
Uniwersytet Łódzki

Fetyszyzowane pojęcia socjologii krytycznej mówią więcej o obsesjach i aspiracjach teorii, niż życzyliby sobie tego jej przedstawiciele. „Właśnie te kategorie, które osiągnęły ważność, budzą zwykle w uczonych pragnienie ich uszczegółowienia, dokładniejszego określenia, zróżnicowania w stosunku do innych, a także użycia na innym polu teoretycznym” (Skarga 2005: 125). Dla nowoczesnej teorii społecznej takim pojęciem jest „emancypacja”, która odnosi się do indywidualnych bądź grupowych podmiotów, zdobywających samowiedzę, wolność od narzucanych im kategoryzacji (tożsamości, ambicji, celów etc.) oraz zdolność do samostanowienia. Nie od dzisiaj wiemy jednak, że postulat „wyzwolenia od społeczeństwa” zazwyczaj wiąże się z uwikłaniem teorii w pewne zaplecze ideologiczne i staje się ukrytym narzędziem legitymizacji określonych form rządzenia populacją. Napięcie między ideą „wyzwolenia” a postulatami teorii krytycznej teorii jest głównym przedmiotem tego wywodu.

/// Wędrowki pojęcia

Idea emancypacji miała stanowić mit założycielski nowoczesności, skierowany nie na przeszłość, lecz na przyszłość (Bauman 2012: 347–348). Od Kanta przez Popperowską afirmację „idei człowieka wolnego” (Popper 1997: 160) po współczesne odczytania przeszła jednak długą drogę.

W klasycznej filozofii podmiotu podkreślano podział na *episteme* i *praxis*, gdzie sfera wiedzy praktycznej i działania była rozumiana przede

¹ Dziękuję za inspirację prof. Markowi Czyżewskiemu oraz Karolowi Franczakowi za cenne uwagi krytyczne do tego artykułu.

wszystkim jako pochodna poznania. Socjologia rozumiejąca przechodzi na stronę *praxis*, ale wciąż zachowuje ważność *episteme*. Dla Florianiana Znanieckiego (1991: 123, 131–132), na przykład, podmiotem działania staje się ten aspekt osobowości jednostki, który ma praktyczne znaczenie w danej sytuacji społecznej oraz odzwierciedla to, jak postrzegają jednostkę inni – przedmioty jej działań. Podmiotowość nie jest stałą właściwością indywiduum, lecz jego czynną pozycją w ramach działania społecznego, splatającą się z pozycją bierną – byciem przedmiotem cudzych działań. Krótko mówiąc: jednostka *rozpoznaje* w sobie podmiot, ale nie w sposób autonomiczny, lecz uwarunkowany daną sytuacją społeczną.

O ile socjologia rozumiejąca i inspirowane jej spuścizną nurty interpretatywne utrzymywały podział *episteme/praxis*, o tyle w nurtach krytycznych ten podział się zaciera. I to właśnie te nurty uczyniły z emancypacji swoje centralne pojęcie (zob. m.in. Horkheimer 1987, Habermas 2000). Z jednej strony, kwestionują emancypacyjny potencjał wiedzy, a z drugiej, każdemu działaniu nadają znaczenie polityczne. W konsekwencji emancypację prowadzą do aktywistycznej społecznej *praxis*.

Dla Szkoły Frankfurckiej podmiot staje się swoistą utopią, albowiem społeczeństwo nieustannie ciąży ku totalitarnemu kolektywizmowi: „[E]chem duchowej wszechmocy podmiotu [którą postulowała filozofia klasyczna] jest jego niemoc realna. [...] Nie jest prawdą to, co wpajał nam idealizm przez tysiące lat, że przedmiot jest podmiotem; ale prawdą jest, że podmiot jest przedmiotem” (Adorno 1986: 250–251). W drugim i trzecim pokoleniu Szkoły Frankfurckiej zaczęto odchodzić od tak radykalnej wizji i zaczęto utożsamiać emancypację z uznaniem ze strony innych, które prowadzi do tego, że jednostka buduje szacunek do samej siebie oraz poczucie własnej godności (Honneth 2012: XLV–LVIII). Poszanowanie jej odrębności, jej praw publicznych, w tym prawa do samoekspresji, ma być odpowiedzią na społeczną nieistotność i lekceważenie ze strony większości (zob. Habermas 2009). Rzadko problematyzuje się to, że włączenie pogardzanych jednostek do uniwersum społecznego ma charakter głównie terapeutyczny i pragmatyczny.

Bardziej radykalną niż frankfurtczycy krytykę podmiotu sformułował francuski postmarskizm. Louis Althusser (1976) postawił tezę o ideologicznym podłożu przekształcania jednostek w podmioty. Jego zdaniem ideologia charakteryzuje się dialektyką upodmiotowienia i podporządkowania jednostki. Ideologia kusi iluzją wolnego wyboru, „zawsze i wciąż interpeluje jednostki, aby stały się podmiotami, co wymaga uściślenia, że jednostki zawsze były interpelowane przez ideologię do zostania podmiotami, co z konieczności prowadzi nas do ostatniej propozycji: *jednostki zawsze już są*

podmiotami, a więc jednostki są «abstrakcyjne» w stosunku do podmiotów, którymi zawsze już są”. Zakwestionowaniu ulega tutaj kategoria podmiotowości jako emancypacji. Nie ma ucieczki przed podmiotem rozumianym jako korelat ideologii i władzy. Wydaje się, że tego typu antyhumanistyczna myśl – podobnie jak myśl Adorna i Horkheimera – u następców traci swoje radykalne ostrze. Dzieje się tak m.in. w tzw. nowej humanistyce, czego ilustracją mogą być studia postkolonialne (Gandhi 2008) i performatywne (McKenzie 2011). Mimo że te nurty krytycznej teorii społecznej są silnie inspirowane poststrukturalistyczną socjologią krytyczną oraz Bourdieńską tradycją krytyki społeczno-klasowych narzędzi wydawania hierarchizujących jednostki sądów (Bourdieu 2005, Wacquant 2009), wyrażają jednocześnie głębokie „rozczarowanie” dotychczasową krytyką podmiotowości. W odpowiedzi na diagnozowane deficyty politycznego działania ze strony „dotychczasowych” podmiotów dążą do „wypełnienia” braków kompetencji podmiotowych jednostek. W efekcie z powrotem czyni się z podmiotu kategorię esencjalną oraz etyczną. Esencjalną – ponieważ funkcja podmiotowa staje się tu zobiektywizowanym atrybutem bytów społecznych. Etyczną – gdyż zadaniowo rozumiane upodmiotowienie traktuje się jako proces nieodzowny do rozwoju społecznego.

Między socjologią rozumiejącą i krytyczną znajdują się, należące dziś do głównego nurtu refleksji społecznej, teorie *agency* (sprawczej podmiotowości), określające jako podmiotowe tylko takie działanie, które w sposób refleksyjny zmienia rzeczywistość społeczną. „Działanie zależy od zdolności jednostki do «powodowania różnicy» w dotychczasowym stanie rzeczy lub ciągu zdarzeń. Jednostka przestaje być podmiotem działającym, jeśli traci tę zdolność, czyli nie może sprawować pewnego rodzaju władzy” (Giddens 2003: 53). Tego rodzaju optyka wiąże emancypację z procesami, które niejako z założenia są uznawane za pozytywne: *upodmiotowieniem* i stymulowaniem *agency* zarówno na poziomie mikrosocjalnym (formowanie indywidualnego „Ja” i pozycji podmiotowej jednostki), jak i makrosocjalnym (zmiana kontekstu społeczno-politycznego). Tak pojęta emancypacja ma się realizować w ramach refleksyjnej (zachodniej) modernizacji społecznej (por. Giddens 2003; Giddens, Beck, Lash 2009; Sztompka, Frysztacki 2012; zob. także Archer 2013, Castells 2013, Touraine 2011). Polemizując z Giddensowską teorią strukturacji, Margaret Archer podkreśla wagę działania na podstawie osobistych trosk (wysoko cenione przez jednostkę dobra) oraz mikropolityki projektów życiowych i podtrzymujących je praktyk. Innymi słowy, mitem jest założenie, iż aktywność i sprawczość mają przekładać się wprost na emancypację. Nie każde działanie wyzwala:

„«troski» mogą być nikczemne, «projekty życiowe» – nielegalne, a «praktyki» – nieprawomocne” (Archer 2013: 28).

/// Problemy z emancypacją

Kłopot z pojęciem emancypacji nie polega jedynie na proliferacji jego znaczeń. O wiele poważniejszym zagrożeniem jest **dyskursywizacja samego problemu emancypacji**. Produkcja dyskursu naukowego bowiem wytwarza faktyczność tego, co wypowiedziane (Foucault 2002). Dyskurs emancypacji legitymizuje problem emancypacji oraz proponowane w nim rozwiązania, nie tematyzując wszakże samej procedury ich produkcji. Co więcej, dochodzi tu do paradoksalnego projektowania praktyki emancypacyjnej przez dyskurs naukowy, działań cielesnych przez ich etyczny opis (por. Gehring 2012, zob. także Wrana, Langer 2007). W rezultacie socjologia, która formułuje obietnice emancypacji, w coraz większym stopniu odsyła sama do siebie i sama siebie uzasadnia.

Hasła emancypacyjne stanowią dziś uzasadnienie społecznej ważności socjologii oraz usprawiedliwienie jej uczestnictwa w wyścigu o dotacje i granty. Dyskursy emancypacyjne odpowiadają na instytucjonalne zapotrzebowanie na socjologię stosowaną, a jednocześnie pozwalają zachować poczucie misji społecznej. Przywołując myśl Baudrillarda (2005: 152), można powiedzieć, że „to, co społeczne, jest pozbawione uwodzicielskiej siły. No bo cóż mniej uwodzicielskiego od samej idei społeczeństwa?”. Uwodzicielska jest zaś wizja wyzwolenia jednostki z okowów „złego” społeczeństwa, tak aby stała się budowniczym jego „dobrego”, dojrzałego odpowiednika. To idea emancypacji uwodzi socjologię, nadając jej ponętny kształt dziedziny oferującej praktyczne rozwiązania zmieniające losy jednostek.

Z dyskursywizacją łączy się drugi problem: represywność samej idei emancypacji i stojących za nią modeli polis. Socjologia krytyczna w jej kolejnych wcieleniach stawia sobie za zadanie towarzyszyć jednostce w procesie „właściwego” upodmiotowienia i monitorowania kierunku tych przemian. Czy jednak założenie o możliwości kierowania emancypacją jest uprawnione? Czy kierowanie czymś wyzwoleniem to nie oksymoron? Należy zauważyć, że współczesny boom na socjologię krytyczno-aktywistyczną (a nie krytyczną „po prostu”) legitymizuje wytwarzanie określonych podmiotów. Michel Foucault (1998: 178) odsyła do dwojakiego sensu słowa „podmiot”: „zgodnie z pierwszym podmiot jest «poddany» komuś innemu za sprawą odpowiednich metod uzależnienia i kontroli, zgodnie z drugim – przykuty do swej tożsamości przez własne sumienie bądź samowiedzę. Obydwa łączą się z formą władzy, która ujarzmia

i czyni poddanym”. Wydawałoby się, że ta interpretacja przeczy tradycji wiązania z podmiotowością samostanowienia. Foucault akcentuje jednak, że „władzę sprawuje się tylko nad wolnymi podmiotami” (tamże: 187). Wolność należałoby rozumieć jako rewers władzy, która indywidualizuje jednostki i zarazem narzuca im wzory pielęgnacji własnej wolności.

Innymi słowy, można podejrzewać, że postulowana współcześnie przez teorię społeczną emancypacja spleta się z procesem nazywanym przez Foucaultau *ujarzmieniem* (fr. *assujettissement*). Polega on na przekształcaniu (się) jednostek w podmioty w warunkach anonimowych relacji władzy, przenikających proces samoidentyfikacji i samostanowienia jednostki – zazwyczaj nieświadomej tego, że jest przedmiotem władzy: subtelного narzucania pewnej roli, tożsamości i modelu egzystencji. Chodzi więc o podporządkowanie przez upodmiotowienie (Foucault 1982: 208–213) – do bycia obywatelem, pracownikiem, konsumentem czy kochankiem. W tej optyce sprawcza podmiotowość stanowi „rezultat szczególnych technologii *ujarzmiania*, które powołują ludzi jako podmioty określonego typu wolności i dostarcza norm oraz technik, poprzez które owa wolność jest rozpoznawana, gromadzona i odgrywana w poszczególnych domenach” (Rose 1998: 187).

Należy mocno podkreślić, że teorie sprawczości są obecnie jednym z najważniejszych zasobów intelektualnych polityki emancypacji. Zgodnie z reprezentowaną przez nie wizją współczesny wyemancypowany podmiot ma być jednostką działającą, refleksyjną, zdolną do monitorowania i racjonalizowania własnych działań i zmieniania rzeczywistości społecznej. Chodzi nie tyle o wyzwoloną jaźń, ile o aktywny podmiot sprawczego działania: kategorię historyczną, gdyż dopiero sekularne społeczeństwo postindustrialne ma, zdaniem teoretyków *agency*, stwarzać dla niego warunki. Ów nowy etap rozwoju to modernizacja refleksyjna: globalne „zwycięstwo zachodniej modernizacji” (Beck 2009: 12), która cechuje się m.in. przejściem od fordyzmu do postfordyzmu, zakwestionowaniem szeregu kategorii „porządkujących” społeczeństwo (klasowych, płciowych itd.) oraz imperatywem indywidualizacji. Oznacza ona „po pierwsze, wykorzenie ze starych stylów życia społeczeństwa przemysłowego, a po drugie, zakorzenie w nowych, zmuszających jednostki do indywidualnego konstruowania, inscenizowania i komponowania biografii” (tamże: 27). Ci, którzy nie przystają do takiej wizji emancypacji, bywają przez teoretyków brutalnie wykluczani: „Nie wszystkie jednostki angażują się w proces zmiany społecznej, ale zawsze były takie, które to robiły, stając się w ten sposób aktorami społecznymi. Pozostali ludzie to – z punktu widzenia teorii – «pasażerowie na gapę», chociaż ja wolę nazywać ich **samolubnymi**”

pasożytami dziejów” (podkr. MN; Castells 2013: 299). Pobudza się aktywności człowieka w kierunku określonych społecznych zadań i normalizuje się indywidualną odmienność. O ile nowoczesna „refleksyjność staje się narzędziem rejestracji i selekcji myśli, pozwalającym jedne autoryzować, inne zaś eksmitować” (Jacyno 2013: 51), o tyle kryteria tego wartościowania mają zewnętrzne źródła. Podmiotowość wyemancypowana to subiektywność ukierunkowana na liberalne *ratio*, refleksyjność zorientowana na zmianę i świadomość zmobilizowana do rozwoju, którego kierunek został wyznaczony bez jej udziału.

/// Problemy z emancypacją (nie tylko) w Polsce

Problemy związane z emancypacyjnymi roszczeniami teorii społecznej widać też na polskim gruncie. W ostatnim ćwierćwieczu polska socjologia stała się koordynatorem i recenzentem transformacji ustrojowej, legitymizując kierunki zmian i optymalizując procesy modernizacji. Jej aktywność na tym polu zdawała się próbą „nadgonienia” Zachodu. Same hasła emancypacji – w wymiarze ekspresji („wolność słowa”, „wolne ciała”), gospodarki („wolny rynek”) oraz praw politycznych („społeczeństwo obywatelskie”) – nie były jednak przez polską socjologię tematyzowane. Traktowano je jako oczywisty skutek i cel demokratyzacji ładu społecznego. W ten sposób powyższe hasła stawały się modernizacyjnym, samougruntowującym się *perpetuum mobile*.

Krytyce należałoby poddać przede wszystkim samo pojęcie „społeczeństwa obywatelskiego”. Polska socjologia emancypacji, podobnie jak jej zachodni odpowiednik, rości sobie prawo do „przebudzenia obywatela”. Stawia sobie za cel to, aby każdy mógł żyć jak matrycowy biały, bogaty, wykształcony, heteroseksualny mężczyzna. Horyzont działań podmiotu nie jest więc dużo szerszy niż horyzont tradycyjnych aspiracji, inna jest natomiast instancja, która ponosi odpowiedzialność za sukces tych działań – nie państwo, nie społeczeństwo, lecz indywidualium. Wolność do systemowego kształtowania swojej tożsamości i dostosowywania do zewnętrznych wymogów wypiera wolność od przymusu zewnętrznego. Skutkiem „jest przekonanie, że wybieranie jest koniecznością, a «życie po prostu» jest niemożliwe” (Jacyno 2007: 44). Emancypacja *wobec* zostaje zastąpiona emancypacją *dla* wydajności wyboru, a wymierna skuteczność staje się miarą technologii uwłasnowolnienia. Konsekwencją tych przemian staje się utowarowienie wolności oraz kontaminacja materialistycznych wartości płynących z konsumpcji i wartości etycznych, związanych z quasi-romantycznym

odkrywaniem i rozumieniem społeczno-kulturowej różnorodności świata (zob. Campbell 1987).

Na podobnej zasadzie problematyczne jest pojęcie modernizacji. Także polska krytyka kapitalizmu, choć dziś nie tak dwuznaczna jak w pierwszych latach transformacji, kiedy kapitalizm jawił się jako jedyna alternatywa dla socjalizmu, może mieć represywny charakter. Promując „aktywną jaźń”, w istocie promuje się wizję *przedsiębiorcy samego siebie* (por. Foucault 2011: 231–232), która współgra z późnokapitalistycznym modelem *homo oeconomicus*. „Ludzie nie wyzwolą się z reżimu kreatywności, innowacyjności i aktywności, bo nie są na tyle kreatywni, innowacyjni i aktywni, żeby to zrobić” – tak, bardzo upraszczając problem, można by zilustrować błędne koło tej krytyki. Do krytyki ładu są używane wartości stawiane przez ten ład na piedestale, a rozplenienie postaw na nich opartych reifikuje zastany porządek (Lessenich 2009a). Mamy więc do czynienia ze zjawiskiem „pożerania” podmiotu krytyki przez jej przedmiot, „afirmatywnym protestem”, wtórnym wpisywaniem się krytyki w krytykowaną strukturę i paradoksalnym uprawomocnieniem kontestowanego ładu (Boltanski, Chiapello 2001, Lessenich 2009b).

Podobnie jak w wielu innych krajach europejskich także w Polsce miarą krytyki społecznej jest sprawiedliwość w dystrybucji praw i dóbr, a nie dobre, godne życie (Rosa 2009: 90–93). To pierwsze kryterium wiąże się z równaniem do określonego (i minimalnego) wzorca. Przykładowo: jeśli w Polsce homoseksualiści zyskają prawo do zawierania związków cywilnych, zwalczony zostanie problem bezdomności i zwiększy się odsetek ludzi zaangażowanych w dobrowolną pomoc innym – rzeczywistość społeczna będzie dla dużej grupy ludzi jakościowo lepsza niż wcześniej. Czy będzie to jednak oznaczać większe wyemancypowanie społeczeństwa? Czy raczej modyfikację umowy społecznej i wprowadzenie nowych regulacji i procedur, które nie pociągają za sobą w sposób konieczny przeobrażenia indywidualnych i zbiorowych horyzontów epistemicznych? Można to nazwać za Boltanskim (2011: 157) co najwyżej emancypacją w sensie pragmatycznym, zmieniającą „relację między zbiorowością a instytucjami”. Postulaty „sprawiedliwości społecznej” są bowiem przejmowane przez formułujących polityki publiczne. Pozornie wpisując się w hasła krytyki społecznej, osłabiają jej zasadność i służą do legitymizacji aktualnego ładu społecznego (Boltanski, Chiapello 2005: 167).

Opisywane tutaj problemy teorii społecznej pojawiają się również w najnowszych odmianach teorii społecznej, coraz popularniejszych także w Polsce: postkolonializmie i performatyce.

///Teoria postkolonialna

Celem refleksji postkolonialnej jest nie tylko konstatacja trwałości władzy kolonialnej, ale przede wszystkim szukanie dróg do stanu niezdominowanego i w pewnym sensie przedkolonialnego.

Wątpliwości budzi już sam termin *postkolonialny*, początkowo odnośzony przede wszystkim do cezury historycznej, jaką była dekolonizacja państw Afryki i Azji, który współcześnie odsyła głównie do podziałów ideologicznych. Jak zauważa Ania Loomba (2011: 23) „przedrostek «post» [...] sugeruje następstwo w dwóch znaczeniach – czasowym, jako przychodzący po kolonializmie, oraz ideologicznym, jako zajmujący jego miejsce”. Ale jeżeli zakładamy, że ideologia kolonializmu jest kontynuowana, to czy można mówić o jakimś postetapie? A może przeciwnie: należy odróżnić kolonializm *par excellence* od jego ideologicznej spuścizny?

Próba zachowania swoistości krytyki postkolonialnej staje się dyskurs różnicy kulturowej, który nierzadko prowadzi do niezamierzonych skutków, ponieważ projektuje indywidualne identyfikacje przez Freudowskie przeniesienie na jednostki wyobrażeń o Innym (Bhabha 2010: 172). Upodmiotowienie w kontekście postkolonialnym polega często na usymbolizowaniu czy *tokenizacji* przedstawicieli tzw. Trzeciego Świata, na dostrzeganiu w nich szlachetnej inności, co staje się poręcznym narzędziem potwierdzania własnej rzekomej otwartości na Innego (por. Spivak 2011). Na poziomie refleksji makrostrukturalnej studia nad podporządkowanymi grupami (*subaltern studies*) tracą niekiedy historyczną wrażliwość na ekonomicznie generowaną różnorodność światowej populacji. Jej krytyka sprowadzana jest, w dużej mierze, do krytyki kapitalizmu i liberalizmu *en bloc*, rozumianych jako „odwieczni sojusznicy” (zob. Chibber 2013: 9–26).

Jednym z filarów postkolonializmu jest teza o kulturowej hybrydyzacji i o dyskursie mimikry, będących zarówno skutkiem, jak i techniką obrony przed systemem pojęciowym kolonizatora. Pytanie, które należałoby postawić, to czy w ogóle możliwa jest emancypacja z hybrydowości i mimikry? Ku czemu miałyby prowadzić? Ku odpryskowi czegoś pierwotnego? Metafora *przekładu* podmiotów postkolonialnego świata na ludzi „pierwotnie nieskolonizowanych” wyjaskrawia iluzoryczność i utopijność stojącą za hasłami „powrotu do przeszłości”. Metropolia dokonuje swobodnego przekładu człowieka skolonizowanego na *tubylca* i *pod-obywatela*, ale radykalny „przekład z powrotem” (Young: 163–165) ujawnia raczej okcydentalną stronniczość lub prowincjonalny resentyment badaczy albo ignorowanie pytań o to, komu właściwie ma służyć ta wąsko rozumiana emancypacja.

Wątpliwości nabierają nowego wydźwięku we wschodnioeuropejskim wariacie postkolonializmu. W jego świetle Europa Wschodnia, podobnie jak kolonialny Orient, została „wynaleziona” w XVIII wieku przez zachodnich kupców i podróżników, a jej stygmatyzujący obraz jako zaścianka kontynentu i „podkultury” przetrwał do czasów obecnych (Wolff 1994). Co więcej, kulturowe wymiary dominacji sowieckiej na tym obszarze są przyrównane do kolonialnego uzależnienia *à rebours*, do „misji antycywilizacyjnej” barbarzyńskiego kolonizatora wobec „bardziej zachodnich” narodów Europy (Zarycki 2013).

Polska refleksja, mierząc się z problemem spuścizny kolonialnej, podchodzi do niego dwojako. Z jednej strony, *postkolonialna kondycja* Polski jest dostrzegana w mentalnej spuściznie okresu zaborów i reżimu komunistycznego, w aktualnym czerpaniu wzorów kulturowych z Europy Zachodniej, w dyrektywach Unii Europejskiej czy w ekspansji dyskursów neoliberalnych. Odpowiedzią na te procesy ma być „powrót do źródeł”, którymi, zależnie od politycznych inklinacji badaczy, są ideały sarmacko-szlacheckiej witalności (w wersji konserwatywnej wschodnioeuropejskiego postkolonializmu, zob. Thompson 2000, Bakula 2006) bądź chłopsko-proletariackie rudymenty kultury (w lewicowo-liberalnym wariacie tej teorii, zob. m.in. Janion 2006, Sowa 2011). Z drugiej strony, postkolonialności Polski upatruje się w mentalnym ciężeniu ku wyobrażonemu Wschodowi i braku rozliczenia własnych prób kolonizacji Ukrainy czy Litwy. Tak rozumiana postkolonialność staje się przeszkodą w prozachodniej modernizacji społeczeństwa polskiego (problematyzują to m.in. Koczanowicz 2011, Kolasa-Nowak 2013, Zarycki 2008).

Te dwa spojrzenia egzystują obok siebie, unaoczniając elitarność postkolonialnej emancypacji. Postsowiecka mentalność dotyczy zawsze kogoś innego, słabszego, uboższego niż ten, kto apeluje o jej odrzucenie. Asymetryczność tej relacji powoduje, że na apel skierowany do wszystkich mogą odpowiedzieć tylko nieliczni. Pozostali – „niepodmiotowa” masa – stają się przedmiotem wewnętrznej orientalizacji społecznej, która „dzieli społeczeństwo na zwycięzców i przegranych, a ostatecznie na rozsądnych i zdolnych do adaptacji oraz półglówków, nieudolnych i niezdolnych do tego, by się dostosować” (Buchowski 2008: 101). I jest legitymizowana autorytetem krytycznej teorii społecznej.

/// Performatywna nieświadomość

Z podobnymi dylematami mierzy się performatyka. Modelem podmiotu, który stoi w centrum jej zainteresowań, jest *agent i homo creator* –

jednostka działająca i twórcza. Uczynienie z *agency* osiowej kategorii performatyki prowadzi do afirmacji ludzkiej podmiotowości (Nowicka 2012). Zarówno teatrologiczny, lingwistyczny, polityczno-aktywistyczny subnurt performatyki, jak i interwencyjna etnografia performatywna definiują performans kulturowy właśnie przez odniesienie do jego sprawczości (por. m.in. Alexander 2009, Carlson 2007, Thompson 2003).

Pojęcie performansu miało „rzucić wyzwanie” tak rzeczywistości społecznej, jak i jej teorii. Spojrzenie na widowiska kulturowe, działania teatralne, teatralno-podobne jako na arenę wykuwania się podmiotowości miało odteoretyzować krytykę społeczną i na nowo zbliżyć ją do praktyki życia. Judith Butler (2003) w nieustającej powtarzalności performansów płci i seksualności upatruje szansy na wykroczenie poza cykl odtworzenia tego, co konwencjonalne i represyjne. W tym sensie akt performatywny byłby działaniem fizycznym i nienależącym do porządku dyskursu – cielesną ekspresją gestu emancypacji wobec arbitralnie narzucanych jednostce tożsamości. Co istotne, owa transgresja ma się odbywać głównie w przestrzeni ludzkiej nieświadomości.

Tu teoria powinna się zatrzymać – ale ona podejmuje się dyskursywizacji nieświadomości. W tym kontekście ważką wydaje się uwaga Jona McKenziego (2011), który wskazuje na zwrot od teatru do teorii w najnowszej performatyce. Jest to, zdaniem McKenziego, symptom „przejścia w samym przejściu”, jakim była teoria performansu (zwrot od teorii do działania). Z jednej strony, owo kolejne przejście polega na mnożeniu odniesień do ciała, czemu towarzyszy nadprodukcja dyskursu. Z drugiej, następuje stępienie ostrza krytyki, przejście od wyzwania skuteczności transgresji do skuteczności oporu rozumianego jako wykorzystywanie tych samych kanałów konstruowania rzeczywistości, co krytykowana władza, do zakłócania jej praktyk. Fetysz deklarowanej w dyskursie subwersji staje się poręczną formą krytyki, nietematyzującą samej siebie ani procesu, który za Philipem Auslanderem (1992) można nazwać kolejnym przejściem – tym razem „od polityki ekstazy do ekstazy komunikacji”.

Widać to tym wyraźniej, kiedy bierze się pod uwagę przyjmowane przez badaczy kryteria udanego performansu: „Jeżeli performatycy ujmują skuteczność (*efficacy*) performansu w kategoriach sprawiedliwości społecznej, a specjaliści od zarządzania badają wydajność (*efficiency*) performansu w kategoriach biurokratycznej ekonomii, możemy powiedzieć, że inżynierowie i technicy mierzą sprawność (*effectiveness*) performansu w kategoriach wykonawstwa, technicznej realizacji przepisanych zadań” (McKenzie 2011: 124). Różnice między kulturową, ekonomiczną i technologiczną skutecznością coraz mocniej się zacierają. W świetle dominującego dziś

nastawienia do sprawczości w performatyce, pożądane sprawcze działanie to takie, które skutecznie oddziałuje na populację i prowadzi do zamierzonego celu. „Spektakularny rozwój pojęć performansu w ciągu ostatniego półwiecza, uogólniające przesunięcia w tak różnych obszarach, jak technika, zarządzanie, kultura; powtarzający się deseń performans-wyzwanie – wszystko to wskazuje, że świat został wyzwany, by performować – albo...” – McKenzie (2011: 201) zawiesza myśl, sugerując represyjny i konieczny charakter przedstawienia.

Ponownie przywołując aspekt polski, warto zaznaczyć, że idea emancypacji przez działanie i motywowanie do działania przyjęła się zwłaszcza w dyskursach organizacji pozarządowych i społecznie zaangażowanej sztuki oraz w dyskursach nauki, która bada te fenomeny (por. m.in. Červinková, Gołębiak 2010; Frąckowiak, Olszewski, Rosińska 2012; Rewers, Skórzyńska, Juskowiak 2013). Idea ta odgrywa rolę pozornej alternatywy dla „odgórných” scenariuszy modernizacji promowanych w instytucjach politycznych. Wpisuje się w zapotrzebowanie na obywatelski aktywizm, stojący w kontrze do diagnozy postkomunistycznego marazmu. Kontroferta nauki i sztuki opiera się zazwyczaj na utożsamieniu emancypacji z uwłasnowolnieniem (*empowerment*), metodycznym egzekwowaniem przez ludzi ich praw osobistych i publicznych. Emancypacja przestaje być celem samym w sobie, traci zarówno elitarny, jak i anarchistyczny wymiar – zostaje sprowadzona do technik *ujarzmienia*, do narzędzia usprawnienia egzystencji pod kierunkiem badacza, artysty, eksperta (Franczak 2013).

/// Socjologia krytyki

Postulowanej przez wspomniane teorie idei emancypacji, która legitymizuje socjologię i szybko okazuje się represyjna, można przeciwstawić inną, bardziej pojemną, a jednocześnie skromniejszą wizję emancypacji. Taka emancypacja obejmuje wolność do publicznego manifestowania jednostkowych i grupowych identyfikacji, ale nie oznacza konieczności czy przymusu samoekspresji. W tym sensie prezentowana tu idea społeczeństwa wyemancypowanego jest bliższa Eliasowskiej koncepcji społeczeństwa jednostek niż teoriom, w których kładzie się nacisk na kolektywny, ponadjednostkowy charakter więzi społecznej i istnienie pewnego „umysłu grupowego” (Elias 2008: 10). Dla Eliasa (2008: 33) to „uznanie historyczności każdej jednostki, fenomenu dorastania do dorosłości [ale w społeczności innych jednostek – przyp. M.N.] jest kluczem do zrozumienia, czym jest «społeczeństwo»”. Wolności indywiduum nie należy więc redukować ani do poziomu psychicznych dyspozycji, ani do „praw

społecznych”, które mają regulować relacje między jednostkami i grupami. Paradoksalnie, emancypacja *wobec* społeczeństwa może się dokonywać tylko w społeczeństwie.

Aby rozważyć takie pojęcie emancypacji, należałoby powrócić do krytyki pojęcia krytyki. Krytykę krytyki formowała już socjologia krytyki, która od samego początku towarzyszy teorii krytycznej jako jej „brzydsza siostra”. Socjologia krytyki postuluje „pracę negatywności”, czyli nieustanne zwątpienie w czystość przejścia od teorii wyzwolenia do jej praktyki w społeczeństwie. Socjologia krytyki pyta nie tylko o źródła społecznej kontestacji ładu, o krytykę jako *doxa*, ale także o instrumentarium determinujące społeczną refleksyjność, czyli rodzaj władzy, który reglamentuje, porządkuje i ogranicza pole krytyki. Objęcie krytycznym namysłem zarówno opisywanej rzeczywistości społecznej, jak i hermeneutycznych narzędzi tego wartościującego opisu warunkuje taką zewnętrżność wobec przedmiotu badań, która byłaby alternatywą i wobec radykalnego zaangażowania, i wobec zachowawczej neutralności (Boltanski 2011: 8, 43–49).

Punktem wyjścia do autokrytyki socjologii krytycznej mogłoby być Foucaultowskie spojrzenie na krytykę, refleksja nad jej granicami, która w myśli samego Foucaulta stanowi moment swoistej pokory. W wykładzie *Czym jest krytyka?* z 1978 roku Foucault dokonuje genealogicznej analizy kategorii „krytycznej postawy” w odniesieniu do władzy-wiedzy. Krytyka zasadza się na oporze nie tyle przeciwko jakiegokolwiek władzy, ile przeciwko jej aktualnej, dominującej formie oraz przeciwko wiedzy, która jest nośnikiem panowania. Osiove pytanie krytyki ma charakter w pewnej mierze cząstkowy: jak nie być rządzonym w *taki* sposób, w *takiej* mierze, *takim* kosztem, w imię *takich* reguł, przez *takich* ludzi (Foucault 1990: 36–39). Postawę krytyczną konstituuje brak bezdyskusyjnej akceptacji tego, co władza (*autorité*) przedstawia jako prawdę (jednostka sama znajduje argumenty za tym, by przyjąć lub odrzucić to, co jest jej prezentowane jako prawda). Krytyk podejmuje więc grę z władzą-wiedzą, a dzięki temu jego głos nie ma wymiaru samoreferencyjnego – bez względu na to, czy rzuca wyzwanie regule eklezjastycznej, legalnej czy naukowej: „Krytyka pełniłaby w istocie funkcję odujarżmienia (*le désassujettissement*), w grze, którą można by nazwać, jednym słowem, polityką prawdy” (tamże: 39).

Postawa „permanentnej krytyki naszego historycznego bytu” sięga oświeceniowego apelu o wyjście człowieka z niedojrzałości i podporządkowania skostniałym autorytetom. Foucault dostrzega w krytyce „postawę graniczną” – filozoficzną i intelektualną – której rdzeniem nie jest pytanie o limity poznania, lecz granice pozytywnej możliwości przesunięcia granic arbitralnej władzy nad jednostkami (Foucault 2000: 289). Jest to więc

propozycja nie tyle antykantowska, ile wychodząca od Kantowskiego pojęcia krytyki i archeologii, od tematyzowania granic poznania, historycznej i epistemicznej konieczności określonej myśli – i przechodząca do oporu wobec ich nieodwołalności. Foucault przenicowuje spojrzenie Kantowskie – odrzuca teleologiczną wizję ciągłości na rzecz niesubordinowanego myślenia. W tej optyce koncepcja refleksyjnej modernizacji i sprawczego podmiotu staje się emanacją rządomyślności – formy władzy polegającej na paradoksalnym rządzeniu jednostkami przez dystrybucję wolności i wytwarzaniu określonych podmiotów. Natomiast krytyka byłaby wahlwią instancją oporu wobec prawd zastanych.

Należy podkreślić, że tak rozumiana krytyka, choć jak wskazuje Foucault, może odgrywać rolę od*uj*arzmienia podmiotów dyskursu, także dokonuje się w polu władzy-wiedzy i nie jest przezroczysta wobec relacji władzy. Wiąże się jednak z wewnętrzną grą różnych instancji forsujących własne oblicze prawdy i kwestionujących prawdy zastane tak na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym. Ta gra ma charakter strategiczny, ukierunkowany na władzę, ale *przewiduje* pewien margines *nieprzewidywalności* (Foucault 1990) – i w nim właśnie tkwi produktywny potencjał oporu.

Wielu zarzuca Foucaultowi, że jego krytyka władzy i dyskursu zatrzymuje się w pół drogi, jest totalizująca i nie oferuje ani społecznie inkluzyjnych i uniwersalnie stosowalnych dróg emancypacji, ani jawnie anarchistycznych. Oczywiście, Foucaultowska wizja od*uj*arzmienia ma charakter ekskluzywny i w pewnej mierze elitarny (dotyczy to zwłaszcza jego ostatnich prac). W tej optyce podmiotowość byłaby określoną perspektywą poznawczą, a jaźń (do pewnego stopnia) wyemancypowana wiązałaby się z próbą intelektualnego sproblematyzowania wybranych ograniczeń stojących za tą perspektywą. To nie jest propozycja radykalnie zrywająca z podziałem jednostek na zdolne i niezdolne do emancypacji.

Jednak warto za Foucaultem postawić inne pytanie: czy wartościowa krytyka w ogóle musi zawierać w sobie utopijne projekty „emancypacyjnej inżynierii”? Rozumienie krytyki jako granicy własnych możliwości być może byłoby dla socjologii krytycznej pewnym przypomnieniem, by nie składać zbyt wielu obietnic bez pokrycia. Dlatego o ile idea emancypacji wydaje się teorii społecznej potrzebna jako azymut teorii i element etosu dyscypliny, o tyle przedmiotem krytyki powinna być bezdyskusyjna zgoda na to, że taka lub inna wizja podmiotowości jest jedynym słusznym modelem pełnowartościowego życia.

Plan minimum, który krytyka wyemancypowanego podmiotu może podejmować, kreśli, odnosząc się do Foucaulta, Bhabha (2010: 22), wskazując na produktywny charakter eksploracji granic: „Jeśli nie sposób uniknąć

intruzji władzy w sferę podmiotową, to warto przynajmniej upowszechnić świadomość, że podmiotowość ma zarówno swoje warunki (nie każdy *może* być podmiotem), jak i granice (nie każdy *musi* być takim właśnie, a nie innym podmiotem) [...]. Chodziłoby tu zatem o *grę* z granicą i na granicy narzucanej nam podmiotowości i tożsamości – jej sondowanie, przesuwanie, naginanie – w celu wywołania krótkiego choćby spięcia w mechanizmach władzy i w trybach myślenia metafizycznego”.

Plany minimum i wstrzeźliwość w oferowaniu recept nie cieszą się współcześnie poważaniem i jawią się jako nieatrakcyjna formuła refleksji naukowej. Niemniej zaangażowanie w krytyczną diagnozę przy zachowaniu dystansu do prognoz kierunku zmiany społecznej mogłoby potencjalnie wyostrzyć ostrze krytyki. „Być może dzisiejszym zadaniem nie jest odkrywać to, czym jesteśmy, ale odrzucać to, czym jesteśmy” – zaznacza Foucault (1982: 216). Zbliżanie się do emancypacji, przesuwanie granic uzależnienia może mieć wszak charakter negatywny, polegający na wskazywaniu tego, co nie może – z moralno-społecznego punktu widzenia – być satysfakcjonującym rozwiązaniem, bo zawiera drugie dno ekskluzji.

Jak podkreśla przywoływana we wstępie artykułu Barbara Skarga (2005: 44), „najczęściej problem ginie nie dlatego, że jego sens się wypełnił, lecz dlatego, że dostrzeżliśmy w nim brak sensu, coś fałszywego, coś niewspółmiernego z naszym myśleniem i doświadczeniem. W pewnym momencie człowiek mówi: nie tędy droga”. Wydaje się, że poszukiwanie dróg do emancypacji powinno pozostawiać w badaczach i krytykach nieustający niedosyt i podejrzenie, że tropy, które obrali, być może są mylne.

Bibliografia:

/// Adorno Th.W. 1986. *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa.

/// Alexander B.K. 2009. *Etnografia performatywna. Odgrywanie i pobudzanie kultury*, [w:] *Metody badań jakościowych*, tom 1, red. N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 581–622.

/// Althusser L. 1976. *Ideologia i ideologiczne aparaty państwa*, tłum. A. Staroń, <http://nowakrytyka.pl/spip.php?article374>; dostęp: 9.10.2013.

/// Archer M. 2013. *Jak porządek społeczny wpływa na ludzkie sprawstwo? Refleksyjność jako mechanizm pośredniczący między strukturą a sprawstwem*, tłum. T. Skoczylas, [w:] *Sprawstwo: teorie, metody, badania empiryczne w naukach społecznych*, red. A. Mrozowicki, O. Nowaczyk, I. Szlachcicowa, Nomos, Kraków, s. 19–35.

/// Auslander Ph. 1992. *Presence and Resistance: Postmodernism and Cultural Politics in Contemporary American Performance*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

/// Bakula B. 2006. *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6, s. 11–33.

/// Baudrillard J. 2005. *O uwodzeniu*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.

/// Bauman Z. 2012. *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Aletheia, Warszawa.

/// Beck U. 2009. *Ponowne odkrycie polityki: przyczynek do teorii modernizacji refleksyjnej*, [w:] *Modernizacja refleksyjna*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Beck U., Giddens A., Lash S. 2009. *Modernizacja refleksyjna*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Bhabha H. 2010. *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

/// Boltanski L. 2011. *On Critique. A Sociology of Emancipation*, Polity, Cambridge–Malden.

/// Boltanski L., Chiapello È. 2001. *Die Rolle der Kritik in der Dynamik des Kapitalismus und des normative Wandel*, „Berliner Journal für Soziologie” 2001, nr 4, s. 459–477.

/// Boltanski L., Chiapello È. 2005. *The New Spirit of Capitalism*, „International Journal of Politics, Culture, and Society” 2005, nr 18, s. 161–188.

/// Bourdieu P. 2005. *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, tłum. P. Bilos, SCHOLAR, Warszawa.

/// Buchowski M. 2008. *Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowania swojego*, „Recykling Idei” 2008, nr 10, s. 98–107.

/// Butler J. 2003. *Imitacja i niepostuszeństwo płciowe*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1, s. 89–109.

/// Campbell C. 1987. *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Blackwell, Oxford.

/// Carlson M. 2007. *Performans*, tłum. E. Kubikowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- /// Castells M. 2013. *Władza komunikacji*, tłum. J. Jedliński, P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- /// Červinková H., Gołębiak B.D. 2010. *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.
- /// Chibber V. 2013. *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Verso, London–New York.
- /// Dörre K., Lessenich S., Rosa H. 2009. *Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte*, Suhrkamp, Frankfurt am/M.
- /// Elias N. 2008. *Spółczesność jednostek*, tłum. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- /// Foucault M. 1982. *The Subject and Power*, [w:] *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, H.L. Dreyfus, P. Rabinow, The University of Chicago Press, Chicago, s. 208–226.
- /// Foucault M. 1990. *Qu'est-ce que la critique?*, „Biulletin de la Société-Française de Philosophie” 1990, nr 2, s. 35–63.
- /// Foucault M. 1998. *Podmiot i władza*, tłum. J. Zychowicz, „Lewą Nogą” 1998, nr 10, s. 174–192.
- /// Foucault M. 2000. *Czym jest Oświecenie?*, [w:] tegoż, *Filozofia, historia, polityka*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 276–293.
- /// Foucault M. 2002. *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- /// Foucault M. 2011. *Narodziny biopolityki. Wykłady w Collège de France 1978–1979*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- /// Franczak K. 2013. „Unwiedzionienie” sztuki: problem intelektualizacji współczesnych działań artystycznych, „Kultura i Społeczeństwo” 2013, nr 1, s. 69–84.
- /// Frąckowiak M., Olszewski L., Rosińska M., red. 2012. *Kolaboratorium. Zmiana i współdziałanie*, Fundacja SPOT, Poznań.
- /// Frysztacki K., Sztompka P., red. 2012. *Polska początku XXI wieku: przemiany kulturowe i cywilizacyjne*, Wydawnictwo PAN, Warszawa.
- /// Gandhi L. 2008. *Teoria postkolonialna*, tłum. J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- /// Gehring P. 2012. *Abseits des Akteurs-Subjekts Selbsttechniken, Ethikalspolitische Haltung und der Fall der freimütigen Rede*, [w:] *Diskurs – Macht – Subjekt*.

Theorie und Empirie von Subjektivierung in der Diskursforschung, red. R. Keller, W. Schneider, W. Viehöver, VS Verlag, Wiesbaden, s. 21–33.

/// Giddens A. 2003. *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, tłum. S. Amsterdamski, Zysk i S-ka, Poznań.

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

/// Habermas J. 2009. *Uwzględniając innego*, tłum. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Honneth A. 2012. *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*, tłum. J. Duraj, Nomos, Kraków.

/// Horkheimer M. 1987. *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, tłum. J. Łoziński, [w:] *Szkoła frankfurcka*, red. J. Łoziński, Kolegium Otryckie, Warszawa, s. 137–172.

/// Jacyno M. 2007. *Kultura indywidualizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Jacyno M. 2013. *Anatomia nowoczesnej refleksyjności*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2013, nr 3, s. 44–57.

/// Janion M. 2006. *Niesamowita słowiańszczyzna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

/// Koczanowicz L. 2011. *My skolonizowani? Wschodnioeuropejskie doświadczenie i teoria postkolonialna*, „Nowa Krytyka” 2011, nr 26–27, s. 181–194.

/// Kolasa-Nowak A. 2013. *Użyteczność obrazu Polski Wschodniej w dyskursie akademickim i publicznym*, [w:] *Polska Wschodnia i orientalizm*, red. T. Zarycki, Scholar, Warszawa, s. 98–109.

/// Laclau E. 2004. *Emancypacje*, tłum. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.

/// Laclau E., Mouffe Ch. 2007. *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.

/// Lash S. 2009. *Refleksyjność i jej sobowtóry: struktura, estetyka, wspólnota*, [w:] *Modernizacja refleksyjna*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Lessenich S. 2009a. *Mobilität und Kontrolle. Zur Dialektik der Aktivesellschaft*, [w:] *Sociologie-Kapitalismus-Kritik. Eine Debatte*, K. Dörre, S. Lessenich, H. Rosa, Suhrkamp, Frankfurt am/M., s. 126–177.

/// Lessenich S. 2009b. *Künstler- oder Sozialkritik? Zur Problematisierung einer falschen Alternative*, [w:] brak tytułu, K. Dörre, S. Lessenich, H. Rosa, Suhrkamp, Frankfurt am/M., s. 224–242.

/// Loomba A. 2011. *Kolonializm/postkolonializm*, tłum. N. Bloch, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.

/// McKenzie J. 2011. *Performuj albo...Od dyscypliny do performansu*, tłum. T. Kubikowski, Universitas, Kraków.

/// Nowicka M. 2012. *Bezczyn i zaniechanie jako agency. Między sprawczym działaniem a ujarzmieniem*, [w:] *Performatywne wymiary kultury*, red. K. Skowronek, K. Leszczyńska, Libron, Kraków, s. 45–60.

/// Popper K.R. 1997. *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, tłum. A. Malinowski, Książka i Wiedza, Warszawa.

/// Rewers E., Skórzyńska A., Juskowiak P., red. 2013. „Kultura Współczesna”, numer tematyczny: *Sztuka współpracy* 2013, nr 2.

/// Rosa H. 2009. *Kapitalismusals Dynamisierungsspirale – Soziologisches Gesellschaftskritik*, [w:] *Sociologie-Kapitalismus-Kritik. Eine Debatte*, K. Dörre, S. Lessenich, H. Rosa, Suhrkamp, Frankfurt am/M., s. 87–125.

/// Rose N. 1998. *Inventing Our Selves. Psychology, Power and Personhood*, Cambridge University Press, Cambridge.

/// Skarga B. 2005. *Granice historyczności*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.

/// Sowa J. 2011. *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków.

/// Spivak G.Ch. 2011. *Strategie postkolonialne*, tłum. A. Górny, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.

/// Thompson E. 2000. *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, tłum. A. Sierszulska, Universitas, Kraków.

/// Thompson G.F. 2003. *Approaches to “Performance”: An analysis of terms*, [w:] *Performance: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, tom 1, red. Ph. Auslander, Routledge, London–New York, s. 138–152.

/// Touraine A. 2001. *Myśleć inaczej*, tłum. M. Byliniak, PIW, Warszawa.

/// Wacquant L. 2009. *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*, Duke University Press, Durham–London.

/// Wolff L. 1994. *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford.

/// Wrana D., Langer A. 2007. *An den Rändern der Diskurse. Jenseits der Unterscheidungsdiskursiver und nicht-diskursiver Praktiken*, „Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research” 2007, nr 8(2), <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0702206>; dostęp: 9.10.2013.

/// Young R.J.C. 2012. *Postkolonializm. Wprowadzenie*, tłum. M. Król, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

/// Zarycki T. 2008. *Polska i jej regiony a debata postkolonialna*, [w:] *Oblicze polityczne regionów Polski*, red. M. Dajnowicz, Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania, Białystok, s. 31–48.

/// Zarycki T. 2013. *Debating Soviet Imperialism in Contemporary Poland: On the Polish uses of Post-Colonial Theory and Their Contexts*, [w:] *Empire De/Centered: New Spatial Histories of Russia and the Soviet Union*, red. S. Turoma, M.K. Waldstein, Ashgate, Farnham, s. 191–215.

/// Znaniecki F. 1991. *Prawa psychologii społecznej*, PWN, Warszawa.

/// **Abstrakt**

Artykuł dotyczy współczesnego przyrostu obietnic emancypacji w dyskursach socjologii krytycznej. Wiązane z emancypacją stymulowanie refleksyjności i sprawczej podmiotowości (*agency*) jest generalnie i często w sposób bezkrytyczny traktowane jako warunek rozwoju społecznego. W efekcie „boomu na emancypację” następuje rozmycie znaczenia pojęcia emancypacji i stopień krytycznego ostrza tych nurtów, które problem władzy i podmiotowości mają na sztandarze. Z jednej strony, skutkiem tych procesów jest redukcja idei emancypacji do aktywistycznej społecznej *praxis* i do technologii uwłasnowolnienia. Z drugiej, idea emancypacji staje się represyjnym instrumentem oceny działań indywidualów. Problemy te zostaną omówione na przykładzie teorii postkolonialnej i społecznie zaangażowanej performatyki. Warto dziś przeciwstawić socjologii krytycznej socjologię krytyki i wrócić do krytyki samego pojęcia krytyki. Punktem wyjścia do metarefleksji mogłaby być koncepcja krytyki Michela Foucaulta.

Słowa kluczowe:

socjologia krytyczna, emancypacja, postkolonializm, performatyka, Michel Foucault

/// Abstract

The paper discusses the proliferation of the emancipatory promises in discourses of critical sociology. The stimulation of reflexivity and agency, that is commonly associated with emancipation, is usually uncritically regarded as *sine qua non* of social development. As a consequence of “the emancipation boom” the notion of emancipation is becoming blurred and vaguely comprehensive, and critical analyses of power and subjectivity are losing their rebellious potential. On the one hand, the idea of emancipation is being reduced to an activist social praxis and to a technology of empowerment. On the other hand, the idea of emancipation serves as a repressive measure of evaluating human activities. These problems are illustrated with an example of post colonialism and socially involved performance studies. Today it seems necessary to juxtapose critical sociology and sociology of critique – and return to the critique of the notion of critique itself. Michel Foucault’s concept of critique could be a starting point for a metareflection.

Keywords:

critical sociology, emancipation, postcolonialism, performance studies, Michel Foucault

SOCJOLOGIA WIEDZY JAKO TERAPIA DYSKURSU PUBLICZNEGO¹

Radosław Sojak

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

/// Neutralność czy zaangażowanie – socjolog w przestrzeni publicznej?

Podobno w okresie międzywojennym matematycy z Cambridge zwykli byli rozpoczynać wspólne posiłki toastem następującej treści: „Za matematykę czystą! Oby nigdy nikomu nie była użyteczna”. Czy to z racji nieusuwalnych różnic w ontologii przedmiotów badań, odmiennych sztafaży metodologicznych, czy też innych form organizacji badań socjologowie na luksus wznoszenia takiego toastu zapewne nie mogliby sobie pozwolić. Nawet gdyby jednak było inaczej, wątpliwe, by chcieli to zrobić. Socjologia nawet w swoich najbardziej abstrakcyjnych i teoretycznych formach zdaje się obiecywać – często w odległej perspektywie – rozwiązywanie praktycznych problemów ludzi i społeczeństw².

Charles Wright Mills pytanie postawione w tytule tego rozdziału uznałby za pozorne. Autor *Wyobraźni socjologicznej* dzieli bowiem socjologów na tych, którzy są świadomi swego zaangażowania, oraz takich, którzy poddają się „moralnemu dryfowi” i rodzajowi samooszustwa, wierząc w neutralność

¹ Artykuł został przygotowany w ramach projektu badawczego: „Arystokraci i rzemieślnicy. Socjologiczna analiza dialektyki stylów badawczych”. Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/B/HS6/01290.

² Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że w tradycji socjologicznej nader często łączy się kwestię zaangażowania z problematyką wartościowania w naukach społecznych (czy w ogóle w sferze dociekań dotyczących kultury). W poniższym wywodzie postaram się jednak umknąć tej tradycji i skoncentrować się jednoznacznie na zaangażowaniu rozumianym w kategoriach użyteczności i praktyczności wiedzy socjologicznej.

swoich poczynań (zob. Mills 2007: 149). W tym kontekście nie dziwi więc meta-metodologiczna deklaracja: „Nie da się adekwatnie postawić żadnego problemu, jeśli nie wyartykułuje się jasno wartości, które wchodzą w grę, i jawiących się zagrożeń dla tych wartości” (Mills 2007: 215). W grę mogą tu wchodzić, rzecz jasna, różnego rodzaju wartości lokalne, ale wywód Millsa prowadzony jest tak, by wskazać nadrzędne wartości, które powinny regulować wszelką działalność badawczą w naukach społecznych. Cel zostaje osiągnięty:

Trzy dominujące ideały polityczne wydają się [...] tkwić głęboko w tradycji nauk społecznych, a z pewnością są one zawarte w ich intelektualnej obietnicy. Pierwszy z nich to po prostu wartość prawdy, faktu. [...] Prawda naszych wyników, trafność naszych analiz [...] mogą, ale nie muszą być związane z ludzkimi poczynaniami. To, czy i jak dalece są one istotne, samo w sobie jest drugą wartością, którą, ujmując rzecz krótko, jest wartość rozumu w ludzkich poczynaniach. W parze z nią idzie trzecia wartość – wolność ludzka, przy całej niejednoznaczności tego pojęcia. (Mills 2007: 279)

Otrzymujemy więc ideał socjologii społecznie zaangażowanej jako nauki opartej na intersubiektywnych metodach ustalania faktów (prawda), która stara się realizować dwa nadrzędne cele moralne: podnoszenie stopnia racjonalności życia społecznego (rozum) oraz emancypację możliwie licznych warstw społecznych (wolność).

Rzecz w tym, że ten Millsowski ideał zaangażowanych nauk społecznych został w znacznej mierze podważony w wyniku wielopoziomowej krytyki z końca XX wieku. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że na ową krytykę składały się trzy najważniejsze wątki. Pierwszy wiązał się z odkryciem, analizą i podkreśleniem kulturowo-lokalnego i historycznie przygodnego charakteru praktyki badawczej. Drugi głównym przedmiotem zainteresowania czynił pogmatwane, ale z reguły postrzegane jako zbyt bliskie, relacje między nauką – lub ogólniej działalnością intelektualną – a władzą. Trzeci wreszcie wątek krytyki koncentrował się na wykazaniu pustości emancypacyjnych ambicji nauk społecznych.

Paradoks spuścizny Millsa – dowodzący pośrednio wielkości dzieła – polegał na tym, że autor część tej nadchodzącej krytyki przeczuwał. Pisał między innymi:

Większość jednak współcześnie zgodzi się z pewnością, że wartości tkwiące w tradycji nauk społecznych nie są ani transcendentne, ani immanentne. [...] To, co człowiek nazywa sądem moralnym, to po prostu jego pragnienie uogólnienia, a tym samym udostępnienia innym wartości, które on sam wybrał. (Mills 2007: 279)

Pod powyższym stwierdzeniem podpisałaby się najprawdopodobniej większość postmodernistycznie i konstruktywistycznie nastawionych krytyków nauki z końca XX wieku. Nie wszyscy byliby jednak skłonni uznać je za zgodne z Millsa projektem metodologicznym i wiarą w nagą polityczną siłę faktów. Zabezpieczenia Millsa są więc zbyt wątle – jakkolwiek przewidział trafnie kierunek krytyki, to zapewne nie mógł domyślić się, jak dogłębny i fundamentalny charakter będzie miała.

Paradoks ujawnia się jednak w pełni dopiero w kontekście drugiego wątku krytycznego. To Mills bowiem przyczynił się wydatnie do powstania w naukach społecznych nurtów kwestionujących – niejednokrotnie częściowo jedynie uświadamianych – polityczne zaangażowanie naukowców. To właśnie autor *Wyobraźni socjologicznej* z pasją dowodził, że poszukiwanie za wszelką cenę neutralności naukowej może w socjologii prowadzić do uzależnienia od naukowych mód i establishmentu, a w konsekwencji do bliskiego związku z władzą. To Mills wreszcie – nie przez przypadek – do dziś jest uważany za jednego z duchowych ojców amerykańskiej socjologii radykalnej, która silnie akcentowała podejrzliwość wobec wszelkich związków socjologii z władzą i klasami uprzywilejowanymi. A jednak socjologia radykalna okazała się nie dość radykalna.

To raczej europejscy badacze zbudowali perspektywę analizowania związków między władzą a naukami społecznymi, w świetle której polityczne zaangażowanie amerykańskiej socjologii w latach 50. i 60. XX wieku jest zaledwie mało znaczącym epizodem. Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej z jej krytyką rozumu instrumentalnego, Habermasa koncepcja interesów konstytuujących najważniejsze typy poznania czy wreszcie analiza działań systemowych zakwestionowały silnie racjonalność jako ideę regulatywną dla intelektualnego penetrowania i przekształcania świata społecznego. Z kolei genealogia Michela Foucaulta dobitnie wyartykułowała związek między instytucjami władzy a naukami społecznymi na poziomie dużo głębszym (zarówno w sensie siły relacji, jak i długości jej trwania), niż uczynili to amerykańscy naśladowcy Millsa. Jest jednak inne jeszcze dzieło, które dobrze zbiera wszystkie wątki krytyki zaangażowania nauk społecznych w aktywne przekształcanie świata. Chodzi o pracę Zygmunta Baumana *Prawodawcy i tłumacze*.

Nim przejdę jednak do rekonstrukcji najistotniejszych wątków pracy Baumana, konieczne jest uściślenie terminologiczne. Autor *Prawodawców...* czyni zbiorowym bohaterem swojej narracji intelektualistów – nie socjologów, naukowców, artystów – ale właśnie intelektualistów. Definiuje ich jednak w sposób, który pozwala wszystkie jego konkluzje zastosować do

badaczy w naukach społecznych (w szczególności w socjologii), pisze bowiem:

Być intelektualistą to tyle, co być uczonym lub artystą wysokiej klasy oraz przyjąć na siebie wynikające stąd powołanie. Być intelektualistą to sprawa decyzji moralnej: odpowiadam za coś więcej niż dobre wykonanie roboty, jaką mi w społecznym podziale pracy przydzielono. (Bauman 1998: 258)

W tym kontekście należy przytoczyć kategorię Millsa:

Każdy, kto spędza swoje życie na badaniu społeczeństwa i publikowaniu wyników, działa również moralnie, a zwykle też politycznie, niezależnie od tego, czy tego chce i czy to sobie uświadamia, czy też nie. Kwestia polega na tym, czy stawia on czoła tej sytuacji i sam podejmuje decyzje, czy też ukrywa ten fakt przed samym sobą oraz przed innymi i zdaje się na moralny dryf. (Mills 2007: 149)

Dwie możliwe interpretacje nasuwają się w kontekście powyższych stwierdzeń. Pierwsza zakłada, że rozróżnienie Millsa pokrywa się z zaproponowanym przez Baumana podziałem na intelektualistów „ogólnych” i „częściowych”. Ci pierwsi są świadomi dokonywanych wyborów moralnych i ciężącej na nich odpowiedzialności, ci drudzy nie. Innymi słowy, można podjąć decyzję o niezaangażowaniu i się nie angażować. Ta interpretacja zgodna wydaje się z duchem Baumana i sprzeczna z ideą Millsa.

Jest jednak możliwa druga ścieżka interpretacyjna. Jeśli przelożyć myśl Millsa na terminologię Baumana, można powiedzieć, że socjologowie dzielą się na intelektualistów mimo woli i z wyboru. Inaczej rzecz ujmując, zdaniem Amerykanina, socjolog jest skazany na owo „coś więcej” – pytanie tylko, czy zechce wziąć za to odpowiedzialność. Mills rozwarstwia rzeczywistość pracy badawczej inaczej niż Bauman – od powołania nie da się uciec. Decyzja o niezaangażowaniu skazuje na zaangażowanie nieświadomie lub bycie zaangażowanym przez innych. Parafrazując słynny aforyzm Thomasa Szasza, można powiedzieć, że socjologowie dzielą się na zaangażowanych i angażowanych. Bauman zakłada *implicite*, że odmowa przyjęcia odpowiedzialności uwalnia od analizowanych przezeń teoretycznych i praktycznych aporii statusu intelektualisty. Dlatego tak mało miejsca poświęca intelektualistom „częściowym”, stanowiącym wszak najprawdopodobniej znaczną większość osób, które zgodnie z podziałem pracy parają się ideami. Dlatego przyjmuję wstępnie diagnozę autora *Wyobraźni socjologicznej* i zakładam, że wywód Baumana zachowuje swą ważność

także w odniesieniu do tych badaczy, którzy nie postrzegają swojej pracy w kategoriach zobowiązania moralnego.

Bauman, uwzględniając zarówno pespektywę historyczną, jak i instytucjonalną, artykułuje dwa najważniejsze wątki krytyczne dotyczące zaangażowania intelektualistów w przekształcanie świata. Pierwszy koncentruje się wokół relacji między intelektualistami a władzą polityczną. Bauman utrzymuje, że źródeł nowoczesnej wersji tego związku należy upatrywać w oświeceniowej idei „dobrego społeczeństwa” i autoprezentacji myślicieli jako tych, którzy mieliby określić jego kształt, a następnie pokierować implementacją. Dobitnie wskazuje, że projekt ów od samego początku był raczej przedsięwzięciem o charakterze administracyjno-dyscyplinującym niż edukacyjno-emancypacyjnym. I właśnie ów projekt leży u źródeł koalicji między intelektualistami a formującą się władzą nowoczesnych państw narodowych. Rzecz w tym, że myśliciele zostali przez władzę zdradzeni. Byli jej potrzebni jako uprawomocnienie tylko dopóty, dopóki skuteczność zarządzania społeczeństwami nie osiągnęła poziomu samolegitymizacji.

Problemu źródeł legitymizacji nigdy nie rozwiązano ani w teorii, ani w praktyce. Po prostu stracił swe znaczenie w momencie, gdy nowoczesne państwo nabrało pewności co do sprawności technik utrzymywania porządku, nadzorowania, kategoryzacji, indywidualizacji i innych metod nowoczesnego biurokratycznego zarządzania. Straciwszy znaczenie dla praktyki politycznej, problem stał się, bez czyjegokolwiek sprzeciwu, prywatną własnością filozofów (Bauman 1998: 136–137).

Z tej perspektywy Foucaultowski panopticon jawi się nie tylko jako miejsce wzmożonej i szczególnie perwersyjnej kontroli, lecz także jako scena swoistego zbiorowego samobójstwa badaczy i intelektualistów. Górlowie bowiem przyłożyli ręki do wynalezienia narzędzi, które uczyniły ich zbędnymi. Zbędność z perspektywy władzy – bolesna, bo nosząca posmak odrzucenia autentycznego uwielbienia – nie oznaczala jednak, zdaniem Baumana, końca misji intelektualistów.

Postępujący proces funkcjonalnego różnicowania nowoczesnych społeczeństw oddal bowiem w ich władanie nową dziedzinę – częściowo przynajmniej autonomiczną wobec władzy politycznej – kulturę. Sfera sądów estetycznych, epistemologicznych i moralnych stała się na krótko przystanią dla osieroconych przez władzę myślicieli – swoistym przyczółkiem, z którego planowali na różne sposoby rekonkwistę świata polityki. Problem w tym, że i ten świat z czasem dotknął proces zinstytucjonalizowanej specjalizacji:

dyskursy na temat prawdy, władzy sądenia i smaku, które wydawały się znajdować pod wyłączną kuratelą intelektualistów [...], znajdują się

obecnie pod kontrolą sił, nad którymi intelektualiści, ci meta-specjaliści od nadawania ważności prawdzie, sądom teoretycznym i estetycznym, sprawują jedynie cząstkową [...] kontrolę. Kontrola została przejęta przez inne siły – przez autonomiczne instytucje wyspecjalizowane w wąsko tematycznych badaniach i dostarczające specjalistycznej wiedzy, nie potrzebujące innego świadectwa swej ważności niż [...] potencjał produkcyjnych ich własnej technologii. (Bauman 1998: 204–205)

Owa profesjonalizacja kultury byłaby najprawdopodobniej z punktu widzenia intelektualistów problemem mało znaczącym. Nie pierwszy raz najpewniej wzniesliby się na kolejny meta-poziom i miast oceniać treści kultury, rościliby sobie prawo do reglamentowania dostępu do profesjonalnych korporacji uprawnionych do autorytatywnego oceniania treści kultury³. Problem w tym, że wyspecjalizowane społeczeństwa nowoczesne taki mechanizm wygenerowały samodzielnie. Stał się nim rynek, który kierując się własnymi kryteriami, chłodno wyręcza intelektualistów w ich pracy rozsądzania o pięknie, dobru i prawdzie (zob. Bauman 1998: 205 i n.). W ten sposób zostaje zerwana ostatnia nić wątlego sojuszu władzy i intelektualistów – „emancypacja kultury spod kontroli państwa okazała się w sposób nieunikniony emancypacją kultury spod ich własnej władzy” (Bauman 1998: 207). Autor zakłada, że wobec rynku intelektualiści stają całkowicie bezradni. Rynek bowiem nie ma i nie powinien mieć żadnych wyraźnych ośrodków władzy, miejsca, w którym mógłby na trwale zasiąść jakikolwiek autorytet, ani wystarczająco skoncentrowanych zasobów, by dać jakkolwiek definiowanym aktorom możliwość kontrolowania sił rynkowych (zob. Bauman 1998: 217). Ta cokolwiek naiwna wizja rynku, którą podważa przynajmniej część literatury przedmiotu i którą będziemy także kwestionować w dalszej części pracy, pozwala jednak Baumanowi wyjaśnić nadejście kultury postmodernistycznej i ostateczną klęskę prawodawczej roli intelektualistów. Przedtem Bauman wskazuje jednak na jeszcze jeden wątek – a może moral pływający z dokonanej przez niego rekonstrukcji. Morał – który w jego opinii jest chyba ostatecznym ciosem dla nowoczesnego modelu zaangażowania badacza:

„Dobre społeczeństwo”, pomijając wszelkie konkretne różnice pomiędzy licznymi projektami, miało zawsze jedną cechę: było

³ Proces ten w istocie dokonał się w postaci różnych form zarówno formalnego, jak i nieformalnego nadzoru akademii nad standardami zawodowymi większości profesji parających się przetwarzaniem symboli.

społeczeństwem dobrze przystosowanym do wykonywania roli intelektualisty i rozkwitu jego sposobu życia. (Bauman 1998: 191)

Z tej perspektywy Millsowski model socjologii zaangażowanej jawi się jako egoistyczny plan powrotu intelektualistów-badaczy na należne im miejsce prawodawców. Emancypacja od władzy oznacza nie zerwanie z nią wszelkich związków, nie autonomię, lecz narzucenie własnych standardów. Z tej perspektywy Millsa socjologia zaangażowana staje się projektem zdobycia władzy w imię własnego interesu, a złość na niepokornych teoretyków, ślepych empirystów i socjologów na usługach rynku jest złością na potencjalnych sojuszników, którzy nie chcą wyjść ze swojej – jak powiedziałby Niklas Luhmann – autopietycznej perspektywy, i walczyć może ostatni raz o godne miejsce dla socjologów-intelektualistów.

Przed taką pozbawioną złudzeń i w znacznej mierze cyniczną interpretacją Millsowska socjologia zaangażowana może się jednak bronić. Mills mógłby przyznać, że projekt racjonalizacji stosunków społecznych ma owo drugie – ujawnione przez Baumana – dno. Mógłby jednak również argumentować dobitnie, że nie to jest wartością najważniejszą – że jest nią emancypacja, wolność. Autor *Wzobraźni socjologicznej* zdaje sobie przy tym sprawę z czyhających na tej ścieżce pułapek. Opisuje je jako rozdarcie pomiędzy tym, „czym ludzie są zainteresowani, a tym, co jest w ich interesie” (Mills 2007: 299). Wybór pierwszej opcji skazuje badacza na przyjmowanie wartości wpojonych ogółowi, często przypadkowych, które, co najważniejsze, nie są kwestią świadomego wyboru, lecz raczej przyzwyczajenia. Druga opcja grozi, zdaniem Millsa, intelektualnym dogmatyzmem, który siłą rzeczy niesie ze sobą ryzyko pogwałcenia wolnościowych ideałów demokracji i narzucenia perspektywy badacza. Remedium Millsa na powyższy dylemat – będące jednocześnie pointą całego wywodu – brzmi dość enigmatycznie:

Ja natomiast sugeruję, że zwracając się ku problemom i troskom oraz wyrażając je jako zagadnienia nauk społecznych, mamy największą (i jak sądzę, jedyną) szansę nadać rozumowi znaczenie dla spraw ludzkich w demokratycznym, wolnym społeczeństwie i tym samym urzeczywistnić klasyczne wartości, które stanowią podstawę obietnicy zawartej w naszych badaniach. (Mills 2007: 300)

By nieco złagodzić ogólność tego stwierdzenia, warto przypomnieć, że Mills traktuje pojęcia „troska” i „problem” jako kategorie techniczne, określające odpowiednio jednostkowy lub zbiorowy niepokój o trwałość wyznawanych i cenionych wartości (zob. Mills 2007: 56). W tym kontekście

podstawowym zadaniem badacza społecznego – jako „liberalnego wychowawcy” w terminologii Millsa – jest stałe podejmowanie wysiłku zmierzającego do przekładania osobistych trosk na publiczne problemy. Oznacza to przede wszystkim uwrażliwianie „zatroskanych” na strukturalny kontekst ich codziennego funkcjonowania; uświadamianie, że często indywidualne problemy mają systemowe korzenie i nie da się ich zrozumieć ani rozwiązać bez uwzględnienia owego makro-wymiaru (Mills 2007: 288–289).

Ale badacz ma też obowiązki względem zbiorowości i obowiązki te autor *Wyobraźni socjologicznej* ujmuje w kategoriach dbania o publiczność. Publiczność zaś tworzą jednostki samoświadome swojego historycznego i strukturalnego miejsca w społeczeństwie, które są zdolne do podjęcia autorefleksji, zaplanowania działań mających ponadindywidualne skutki oraz stawiające demokratyczny samorozwój jako jeden z nadrzędnych celów indywidualnych i zbiorowych. To właśnie na barkach socjologa spoczywa trud takiego edukowania ludzi, by mieli szanse w demokratycznym systemie stać się częścią publiczności, a nie masy.

Ostatnim – choć nie mniej ważnym – rodzajem zobowiązania socjologa jest powinność wobec wspólnoty badaczy. Tu zadanie wskazywane przez Millsa polega na ciągłym dbaniu o to, aby indywidualne troski i publiczne problemy znajdowały swoje bezpośrednie przełożenie na zagadnienia nauk społecznych. Tylko wtedy socjologia będzie mogła okazać się pożyteczna, tylko wtedy będzie mogła częściowo choćby spełnić obietnicę rozwiązywania nie tylko własnych problemów.

Taką trójdzielną koncepcję emancypacyjnej funkcji socjologii można – w kontekście obserwacji Baumana – poddać trzem różnym interpretacjom. Pierwsza pozwoli i w tym punkcie zastosować zrekonstruowaną już krytykę intelektualistów jako konkurentów w walce o władzę nad społeczeństwem. Oto bowiem gdy zbędna stała się praca legitymizacji, gdy rynek odebrał intelektualnym autorytetom władzę rozsądzania w sferze kultury, Mills zaplanował dla badaczy rolę sędziów nad ludzkimi troskami i problemami całych wspólnot.

Druga interpretacja będzie się wiązać z narzucającą się w tym kontekście strategią obrony Millsa. Nie dla siebie bowiem amerykański badacz walczy o władzę, nie dla wspólnoty badaczy, lecz dla publiczności – dla dojrzałych, krytycznych obywateli zdolnych w swojej masie kierować poczynaniami elit i establishmentów. I na tę okoliczność Bauman ma jednak przygotowany zestaw ponowoczesnych argumentów. Zdaniem autora *Prawodawców i tłumaczy* naturalnym odruchem intelektualistów rozczarowanych absolutystycznymi pooświeceniowymi rządami, które nie potrzebowały już innej legitymizacji poza własną skutecznością, było poszukiwanie

warstwy społecznej, która byłaby w stanie dźwignąć filozoficzną wizję „dobrego społeczeństwa” zaproponowaną przez myślicieli. Taką funkcję mieli sprawować technokraci Claude’a Saint-Simona, purytanie Maxa Webera, robotnicy we wszelkich wcieleniach marksizmu, mimetyczni artyści, aż po swoiste, refleksyjne *auto-da-fé* intelektualistów dokonane przez Karla Mannheima (por. Bauman 1998: 221 i n.). Wszystkich tych portretów dostarczali zaś, zdaniem Baumana, zawsze intelektualiści.

Malując portrety [...] stosowali własne standardy piękna i brzydoty. Szokuje fakt, że kryteria piękna pozostały niezmiennie w ciągu całej epoki: bliska łączność z postępem rozumianym jako poszerzanie domeny Rozumu kosztem wszystkiego, co mu się sprzeciwiało; wysoka wartość przypisywana racjonalności i silnie akcentowana potrzeba oświecenia; kult prawdy i szacunek dla tych, którzy ją znają i są w stanie oddzielić ją od błędu; skłonność do przyznawania Rozumowi ostatniego słowa w kształtowaniu oraz zarządzaniu społeczeństwem i życiem jego członków. (Bauman 1998: 222–223)

Czyż powyższe kryteria piękna nie pasują do Millsowskiej publiczności? Czy nie okazuje się, że i w tym wymiarze autor *Wyobraźni socjologicznej* wpada w pułapkę ambicji nowoczesnego intelektualisty? Oto bowiem racjonalność mają krzewić wolni i krytyczni obywatele, którzy swą wolność zdefiniują i krytycyzm nabędą w kontakcie z odpowiednio nastawionymi badaczami. Wolność jawi się więc jako gotowość do przyjęcia racjonalnych ograniczeń, definiowanych naukowo przez odpowiednio usposobionych moralnie socjologów.

Nie ma więc dla Millsa ucieczki, którąkolwiek ścieżką podąży, wpadnie w sidła ponowoczesnej krytyki. Ta z kolei zakwestionuje dobre intencje jego projektu socjologii zaangażowanej, a w każdej zadeklarowanej wartości dopatrywać się będzie tęsknoty za mirażem świata ukształtowanego według planu naszkicowanego przez oświeconych intelektualistów. Sytuacja staje się nieznośna. By uprawiać socjologię zaangażowaną, mającą ambicje poprawiania świata, trzeba – i tu Mills ma rację – zacząć od wyartykułowania wartości, w imię których chce się to robić. Ale wszelka deklaracja moralna bądź polityczna wpycha nas w nowoczesny projekt, który uległ ponowoczesnej erozji. Chyba że uruchomimy trzecią interpretację Millsowskiej koncepcji – odległą być może od litery *Wyobraźni socjologicznej*, ale dającą nadzieję na ucieczkę przynajmniej od części ponowoczesnej krytyki. By jednak do niej dotrzeć i w pełni ją rozwinąć, musimy nieco cofnąć się w chronologii i wprowadzić wątki teoretyczne do tej pory w wywodzie nieobecne.

/// Socjologia wiedzy jako terapia dyskursu publicznego

We współczesnej wyspecjalizowanej nauce, przeoranej głęboko dyscyplinarnymi granicami, zainteresowanie socjologa dyskursem publicznym traci swą oczywistość. Uzasadnione pretensje do analizowania publicznej komunikacji – przed socjologami – mogą zgłosić chociażby politologowie, medioznawcy i językoznawcy, ale także przedstawiciele takich pól badawczych (bo chyba jeszcze nie dyscyplin), jak *critical discourse analysis* czy *mass communication studies*. Ta mnożąca się różnorodność musi budzić podejrzenie. Czy rzeczywiście za tym procesem kryje się coś więcej niż instytucjonalne interesy poszczególnych grup badaczy? Czy rzeczywiście specjalizacja – zwłaszcza w humanistyce – jest niezbędna? Wreszcie w kontekście Millsowskiej socjologii zaangażowanej – czy fragmentaryzacja humanistyki nie jest w gruncie rzeczy ucieczką przed moralną odpowiedzialnością? Czy za wąkospecjalistycznymi pytaniami badawczymi nie skrywają się naukowcy chcący uniknąć świadomego zaangażowania?

Bardzo ciekawe – w kontekście wszystkich powyższych pytań – obserwacje dotyczące dyscyplinarnych podziałów humanistyki formułuje Phil Graham, przedstawiciel wymienionego powyżej nurtu krytycznej analizy dyskursu. Badając historyczne, programowe wystąpienia uczonych pragnących ukonstytuować i/lub uprawomocnić nowe dyscypliny nauk społecznych, dochodzi do następującego wniosku:

To, co zwykliśmy nazywać dyscyplinami nauk społecznych, jest w istocie zbiorem ukonstytuowanych historycznie praktyk oceniania świata społecznego na różne sposoby i właśnie te różne sposoby oceniania świata społecznego wyznaczają granice między dyscyplinami. (Graham 2008: 34)

Z tej perspektywy podziały dyscyplinarne jawią się jako wybory moralne i zbliżają nas do odkrycia jeszcze jednego wymiaru projektu Millsa – projektu, który stara się programowo wykroczyć poza ciasne ramy poszczególnych specjalności. Dlaczego ma temu sprzyjać zaangażowanie? Wyjaśnia to Graham, wskazując na następujący mechanizm:

Oto sedno dyscyplinarności: dyscyplinowanie adepta, by nie wykraczał poza założenia aksjologiczne danej dyscypliny. Zatem dyscyplina ukrywa przed adeptami właściwe jej postawy aksjologiczne poprzez wpajanie ich w postaci presupozycji. [...] W rezultacie wyodrębnianie się z nauki o społeczeństwie poszczególnych dyscyplin postępowo w skutek zatajenia przed nią samą aksjologicznych postaw właściwych jej zinstytucjonalizowanym metodom obserwacji. (Graham 2008: 46, 38)

Zaangażowanie – rozumiane nowocześnie za Millsem – wymaga więc wyartykułowania na własny użytek tych wyborów aksjologicznych, które nie tylko dają indywidualne złudzenie niezaangażowania, ale także w wymiarze instytucjonalnym podtrzymują, coraz bardziej duszące humanistykę, granice dyscyplinarne. Graham – mimo woli zapewne – uzupełnia więc projekt Millsa, pokazując, że zaangażowanie może mieć także efekty strukturalne dla całych nauk społecznych, których autor *Wyrobraźni socjologicznej* nie przewidywał.

Jeśli więc w jakiś sposób uratujemy przed postmodernistyczną krytyką projekt Millsa – socjologia okaże się tak samo dobrym punktem wyjścia do analizy dyskursu publicznego jak wszystkie inne pokrewne subdyscypliny nauk społecznych. Dlatego właśnie uwagę czytelnika chcę skierować w stronę socjologii wiedzy. W niej bowiem odnajdziemy zarówno ścieżkę prowadzącą do ucieczki przed (po)nowoczesnymi aporiami, jak i dodatkowe, cenne narzędzia oraz uprawomocnienie dla socjologicznej analizy dyskursu publicznego.

Realizacja powyższych celów wymaga jednak spojrzenia na socjologię wiedzy w dość niestandardowy sposób. Większości komentatorów zwłaszcza klasyczna socjologia wiedzy kojarzy się przede wszystkim z niekonkluzywnymi spekulacjami teoretycznymi na temat filozoficznej natury, niskiego stopnia wrażliwości na badania empiryczne oraz nieuniknione go uwikłania w sprzeczności relatywizmu. Poniżej proponuję spojrzenie interpretujące socjologię wiedzy jako dyscyplinę na wskroś praktyczną, dążącą do osiągnięcia empirycznie weryfikowalnych rezultatów i zainteresowaną przede wszystkim dyskursem publicznym.

By uchwycić tę nietypową perspektywę, należy cofnąć się do nieczęsto przywoływanych początków *Wissenssoziologie*, zrekonstruowanych pieczołowicie przez Davida Frisby'ego (1992). Rekonstrukcja ta nakazuje z kolei spojrzenie na socjologię wiedzy w zdecydowanie szerszym kontekście i umieszcza jej genezę na tle ówczesnego stanu *Geisteswissenschaften*. Podobnie jak socjologia francuska z przelomu XIX i XX wieku niemieckie nauki o duchu były skoncentrowane przede wszystkim na diagnozowaniu ekonomicznego, społecznego i kulturowego kryzysu, którego poczucie w sposób dojmujący definiowało atmosferę życia intelektualnego Republiki Weimarskiej – silniej nawet niż we wcześniejszych dekadach.

Zdaniem Lenka, którego koncepcję rekonstruuje tu za Frisbym, efektem było wpadnięcie niemieckiej socjologii w syndrom nazwany przez autora 'tragiczną świadomością'. Na syndrom ten składały się trzy elementy. Pierwszym była silna obecność różnych reinterpretacji Marksowskiej teorii alienacji. Była to, według Lenka, odpowiedź na diagnozowany

proces autonomizacji struktur administracyjnych nowoczesnych państw, z jednej strony, oraz sił produkcyjnych rynku, z drugiej. Od Marksa po szkołę frankfurcką – przez Simmela i Tönniesa – starali się więc badacze po pierwsze: uchwycić naturę tego procesu; po drugie: wskazać możliwe ścieżki przeciwdziałania. Drugi element syndromu ‘tragicznej świadomości’ wiąże się ze sformulowaniem koncepcji dwóch sfer ontycznych. Wywodzący się w punkcie wyjścia od Diltheya, a w różnych formach powtarzany przez Windelbanda, Rickerta, Schelera, a wreszcie dużo później także przez Habermasa, stanowi próbę wyjścia naprzeciw dwóm problemom. Pierwszym była wspomniana powyżej autonomizacja państwa i rynku. Wyznaczenie sfery symbolicznej (tak ją tu najogólniej nazwijmy, niezależnie od różnych nadawanych jej określeń) miało/ma stanowić akt swoistego intelektualnego *non possumus* – wskazania granicy, której przekroczenie grozi zakłóceniem kluczowych procesów odtwarzania tkanki społecznej. I jak zapewne cierpko zauważyłby Bauman – granica ta w XX wieku była pod naporem biurokracji i rynku systematycznie cofana. Ale – i to też pewnie komentowałby Bauman – koncepcja dualności ontycznej służy intelektualistom do załatwiania własnych problemów. Oto bowiem starają się rozwiązać problem metodologiczny, problem podziału i autonomii humanistyki (znów bardzo różnie nazywanej) od nauk ścisłych, które nieuchronnie postrzegają jako element tego drugiego – naturalnego, zimnego i autonomizującego się świata. Akt wskazania granicy jest więc aktem zakreślenia obszaru własnego władztwa, w którym to autorytet intelektualistów rozstrzyga o prawdzie, a przy okazji o dobru i pięknie.

Trzecim elementem powtarzającym się w socjologii niemieckiej początku XX wieku – decydującym, zdaniem Lenka, o jej tragiczności – jest teza o bezsilności. Sfera symboliczna postrzegana jest bowiem jako bezbronna. Najpełniejszy wyraz tego przekonania znajdziemy w socjologii wiedzy Schelera. Uznaje on podział na dwie sfery ontyczne, w efekcie którego idee zostają całkowicie pozbawione mocy sprawczej. Mogą bowiem manifestować się w świecie jedynie stowarzyszone z czynnikami popędowymi reprezentującymi to, co związane z więzami krwi, interesami, władzą itp. Wyrazem tego głęboko pesymistycznego obrazu jest jedno z bardziej znanych stwierdzeń Schelera – „Rafael potrzebuje pędzla”.

Dopiero w tym kontekście jasny staje się punkt wyjścia Mannheimowskiego projektu *Wissenssoziologie*. Przekonanie, że rozpad symbolicznego uniwersum znaczeń i rysy na spójności kultury jako całościowej hierarchii porządkującej doświadczenia potoczne otwierają przestrzeń dla namysłu socjopoznawczego, leży u początku tej drogi:

Można stosunkowo dokładnie pokazać czynniki, które w sposób nieunikniony zmuszają coraz więcej ludzi do tego, by zastanawiali się [...] nad samym myśleniem i nie tyle nad prawdą jako taką, ale nad alarmującym faktem, że jeden i ten sam świat może się jawić różnym obserwatorom jako całkiem różny. Problemy te mogą stać się powszechne tylko w epoce, w której niezgodność rzuca się bardziej w oczy niż zgodność. (Mannheim 1992: 5)

Na jej końcu znajdują się problemy racjonalnej rekonstrukcji społeczeństwa, które zajmowały Mannheim'a tuż po wojnie i które nazbyt często uznawane są za osobne względem jego socjologii wiedzy. Dla autora *Ideologii i utopii* jasne jednak było, że problem odmiennych perspektyw poznawczych musi być rozwiązywany nie (albo nie tylko) jako zagadnienie teoriopoznawcze, lecz także jako nader praktyczny problem społeczny (zob. Mannheim 1992: 34).

Problem w tym, że rozwiązanie zaproponowane przez Mannheim'a w żadnym razie nie umyka zrekonstruowanym powyżej aporiom zaangażowania i ich ponowoczesnej krytyce. Autor *Ideologii i utopii* stara się bowiem przekonać nas, że źródłem do uzdrowienia przestrzeni⁴ i debaty publicznej jest skrupulatna, socjologicznie raczej niż psychologicznie motywowana egzegeza różnic. Dwa są podstawowe narzędzia tej egzegezy: koncepcja ideologii totalnej i metodologia oparta na klasowej atrybucji interesów. Jeśli przyjrzeć się obu nieco bliżej, to okaże się, że ich podstawową funkcją jest wytworzenie swoistego dystansu socjologa względem rzeczywistości, którą ma badać/naprawiać. Totalne pojęcie ideologii pozwala odkleić socjopoznawczą refleksję od bieżących walk i konkretnych interesów politycznych. Ma też skonstruować mniej diagnostyczny stosunek względem podmiotów w spór zaangażowanych – nie chodzi o demaskowanie kłamstw czy wyjaśnianie błędów w kategoriach psychologicznych, lecz ujawnianie perspektywicznej natury poznania. Podobnie atrybucja interesów – jeśli ma zachować epistemologiczną ważność – musi opierać się na swoistym „odłączeniu” klasowym atrybuującego. Wikła to nieuchronnie socjologię wiedzy w istotne aporie, które dość skrupulatnie analizował Steve Woolgar (1981), ale jest warunkiem koniecznym i konstytutywnym Mannheimowskiego relacjonizmu. W efekcie pomysł na terapię przestrzeni publicznej Mannheim'a sprowadza się do lania oliwy socjologicznie motywowanej

⁴ Pojęcia ‘przestrzeni publicznej’ Mannheim nie używa – zyska ono obecne znaczenie dzięki Habermasowi (2007) i w mniejszym stopniu Jeffreyowi Alexandrowi (2006), ale w swej istocie zatroskanie o debatę publiczną *Wissenssoziologie* bardzo przypomina owe późniejsze podejścia.

historiografii idei na wzburzone morze podziałów politycznych. Przy czym zdystansowany względem tych sporów socjolog nie angażuje się w nie nawet w roli mediatora – rezerwuje sobie co najwyżej rolę arbitra/tłumacza, co bezbłędnie, jak sądzę, uwypukla Zygmunt Bauman:

Akceptacja wspólnotowej suwerenności wytwarzania znaczeń i uprawomocnień ustawia socjologa, bez żadnej potrzeby dalszych argumentów, w roli interpretatora, *semiotycznego pośrednika* o funkcji ułatwiania komunikacji *między* społecznościami i tradycjami. (Bauman 1992: 23)

Bauman celnie chwyta tu nie tylko istotę ruchu wykonanego przez samego Mannheima – na przykład – w jego koncepcji społecznie niezwiązanej inteligencji, ale także przynajmniej niektóre z dominujących reinterpretacji spuścizny autora *Ideologii i utopii*. Tych chociażby, które wyszły spod pióra Susan Heckamn (1986) oraz Briana Longhursta (1989).

Można więc uznać, że Mannheimowska próba zaangażowania socjologii wiedzy w terapię przestrzeni publicznej kończy się porażką – ani tu bowiem terapii nie uświadczymy, ani nie znajdziemy miejsca na tyle wolnego od krytyki, by z niego projekt taki mógł się rozwinąć. Ale na tym historia troski o debatę publiczną ze strony socjologii wiedzy się nie kończy.

/// Jak kłóć się naukowcy?

Socjologia wiedzy odrodzona w latach 70. i 80. XX wieku nie dziedziczyła rozbudowanych ambicji publicznych i politycznych klasycznej *Wissenssoziologie*. W spory filozoficzne starała się angażować jedynie wtedy, gdy było to konieczne do wykrojenia własnego pola badawczego – wykrojenia, które odbywało się najczęściej kosztem podupadającej stopniowo, ale cały czas silnej filozofii nauki. Nie znaczy to jednak, że socjologowie wiedzy zrezygnowali całkowicie z zajmowania się zagadnieniami społecznych sporów. Wręcz przeciwnie.

Najlepszym przykładem niech tu będzie program rozwijany przez Harry'ego M. Collinsa i Trevora Pincha. Ci brytyjscy badacze uznali, że podstawowym przedmiotem zainteresowania socjologii wiedzy powinna być tzw. nauka kontrowersyjna. Motywacja do takiego zainteresowania nie miała jednak charakteru terapeutycznego. Collins i Pinch uważali po prostu, że w chwili, gdy naukowy obraz świata nie został jeszcze domknięty, gdy naukowcy spierają się dopiero o kształt świata, najłatwiej będzie zaobserwować mechanizmy rządzące owymi sporami (zob. Collins 1981)⁵.

⁵ Na podobnym założeniu wyartykułowanym na wyższym poziomie ogólności opierał się również projekt etnometodologii Garfinkla.

W wyniku swoich badań Collins i Pinch ustalili, że spory o charakterze poznawczym rozgrywają się na czterech podstawowych płaszczyznach: (1) faktów i reguł formalnych, (2) heurystyk, (3) umiejętności manualnych i percepcyjnych oraz (4) umiejętności kulturowych (Collins 1990: 108–109). Ale ocena – czyli mechanizm rozstrzygnięcia samej kontrowersji – nie dotyczy bynajmniej tylko wiedzy. Ocena ma bowiem zawsze ucieleśniony charakter – dotyczy w równym stopniu treści przekonań, jak i ich nośnika – wiedzy i człowieka. Wiedza o ludziach to dokładnie to samo co wiedza o rzeczach – to jedno z fundamentalnych założeń socjologii wiedzy, jak starałem się dowodzić w innym miejscu (zob. Sojak, Wicenty 2005: 74–79). Dlatego w praktyce reguły rozstrzygnięcia sporów naukowych nie ograniczają się do standardowego zestawu argumentów merytorycznych. Analizując kontrowersje dotyczącą detekcji fal grawitacyjnych, pojawiające się w toku sporu argumenty Collins pogrupował następująco:

- (1) Zaufanie do umiejętności i uczciwości eksperymentatora, oparte na dotychczasowej współpracy.
- (2) Osobowość i inteligencja eksperymentatora.
- (3) Reputacja, jaką zyskał sobie dany naukowiec, prowadząc duże laboratorium.
- (4) To, czy dany naukowiec pracował w przemyśle czy w instytucjach naukowych.
- (5) Dotychczasowa historia niepowodzeń [...].
- (6) 'Informacja wewnętrzna'.
- (7) Styl i sposób prezentowania wyników.
- (8) 'Psychologiczne podejście' danego naukowca do eksperymentu.
- (9) Wielkość i prestiż uczelni, z której pochodził dany uczony.
- (10) Stopień, w jakim [...] związany był z różnymi organizacjami naukowymi.
- (11) Narodowość naukowca. (Collins, Pinch 1998a: 155)

Inne studia Collinsa i Pincha zdają się potwierdzać uniwersalność owego mechanizmu (zob. Collins 1985; Collins, Pinch 1998a; 1998b). Jednocześnie inni badacze – Michael Mulkey i Naigel Gilbert szczegółowo przebadali retoryczne zabiegi, owocujące zmianą tego przygodnego, nie merytorycznego mechanizmu w spójną oficjalną opowieść nauki o bezinteresownym odkrywaniu prawdy (Gilbert, Mulkey 1984).

Dopiero z tej perspektywy dokładnie widać, dlaczego klasyczna *Wissenssoziologie* nie mogła odegrać terapeutycznej roli, jaką tak bardzo chciała sobie przypisać. Błędy – mówiąc w skrócie – były dwa. Po pierwsze, owa chęć budowania dystansu względem przedmiotu skazywała na zgubienie codziennego, praktycznego i ucieleśnionego charakteru sporów poznawczych. Dystansując się względem analizy na poziomie indywidualnym, *Wissenssoziologie* skazała się na dociekania genetyczne, całkowicie lub

prawie całkowicie chybiające mechaniki poznawczych konfliktów społecznych. Po drugie, koncentracja na przyczynach sporów, a nie na ich mechanice *de facto* relegowała klasyczną socjologię wiedzy do roli gościa zawsze spóźniającego się na imprezę. Analizy historyczne mogły i mogą odegrać istotną rolę w socjologii wiedzy, ale tylko jako ilustracje mechanizmów obserwowanych i analizowanych na bieżąco. Każda terapia wymaga predykcji, antycypowania przyszłych rezultatów. Wyłącznie genetyczna i historiozoficzna analiza nie daje na to szansy.

Socjologia wiedzy naukowej nie stawia sobie w gruncie rzeczy celów o charakterze terapeutycznym, ale to ona właśnie doprowadza do posunięcia teoretycznego całkowicie redefiniującego kwestię zaangażowania w kontekście nie tylko nauk społecznych. Jeżeli analizy procesu badawczego w ramach socjologii wiedzy naukowej są poprawne, to efektem akceptacji takiego obrazu nauki (oraz innych mniej instytucjonalnie zdyscyplinowanych obszarów *episteme* i *doxa*) jest w istocie uniwersalizacja etyki. Z tej perspektywy każde działanie, każde oddziaływanie na świat staje się aktem moralnym. Ten wątek w socjologii wiedzy najdobitniej został wyartykułowany w pracach Bruno Latoura. *Actor-network theory* inkorporuje w gruncie rzeczy ustalenia większości programów socjologii wiedzy naukowej (także tych zrekonstruowanych powyżej). Już na kartach *We Have Never Been Modern* Latour wyraźnie wskazuje, iż konsekwencją rewolucji teoriopoznawczej będzie paradoksalna w swej naturze rewolucja moralna (Latour 1993). Skoro bowiem radykalnie odrzucamy esencjalizm w postrzeganiu natury – trudno zachować go w odniesieniu do kultury. Z tej perspektywy nie da się już artykułować w ogóle problemu (nie)zaangażowania, podobnie jak nie można mówić sensownie o kryzysie dyskursu w paradygmacie charakterystycznym dla Mannheima czy frankfurczyków. Ale socjologia (czy też a-socjo-logia) staje się w ten sposób kluczowym narzędziem rozumienia i regulowania sporów w przestrzeni publicznej (zob. Latour 2004).

Wracamy więc na koniec do Millsowskiej nadziei, ale wracamy pozbawieni pewnych istotnych złudzeń. Po pierwsze, tego, że nauka może nam dać jakiś punkt oparcia dla naszych etycznych roszczeń. Po drugie, tego, że sam świadomy wybór stanowiska etycznego rozwiązuje dylematy zaangażowania w sprawy publiczne. I po trzecie wreszcie, że odbiera kojące poczucie bezpiecznego odłączenia od przyziemnych spraw tego świata. Poczucie wspólne całej tradycji *Wissenssoziologie*. Jeśli bowiem nie ma żadnego uprzywilejowanego punktu widzenia, nie ma również żadnego punktu całkowicie rozproszonej odpowiedzialności. Zmienianie świata staje się najbardziej osobistą ze spraw i decyzji o nieuchronnie konserwatywnym posmaku. Zgodnie z przenikliwą obserwacją Odo Marquarda (1994: 127):

„Z powodu krótkotrwałości własnego życia człowiek nie ma czasu, by od przeszłości, którą jest, zdystansować się w dowolnym zakresie”.

Bibliografia:

- /// Alexander J. 2006. *The Civil Sphere*, Oxford University Press, Oxford.
- /// Bauman Z. 1992. *Socjologia i ponowoczesność*, [w:] *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 9–29.
- /// Bauman Z. 1998. *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Ceynowa, J. Giebulowski, IFiS PAN Warszawa.
- /// Collins H.M. 1981. *What is TRASP?: The Radical Programme as a Methodological Imperative*, „Philosophy of the Social Sciences” 1981, t. 11, nr 2, s. 215–224.
- /// Collins H.M. 1985. *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice*, SAGE, London,
- /// Collins H.M. 1990. *Artificial Experts. Social Knowledge and Intelligent Machines*, The MIT Press, Cambridge MA.
- /// Collins H.M., Pinch T. 1998a. *Golem, czyli co trzeba wiedzieć o nauce*, Wydawnictwo CiS, Warszawa.
- /// Collins H.M., Pinch T. 1998b. *The Golem at Large: What you Should Know about Technology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- /// Frisby D. 1992. *The Alienated Mind: The Sociology of Knowledge in Germany 1918–1933*, Routledge, London.
- /// Gilbert G.N., Mulkay M. 1984. *Opening Pandora's Box: A Sociological Analysis of Scientists' Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge.
- /// Graham P. 2008. *KAD a wartości: interdyscyplinarność jako zwrot w kierunku podejścia krytycznego*, [w:] *Krytyczna analiza dyskursu: interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, red. A. Duszak, N. Fairclough, UNIVERSITAS, Kraków, s. 33–60.
- /// Habermas J. 2007. *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- /// Heckman S. 1986. *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge*, Polity Press, London.

/// Latour B. 1993. *We Have Never Been Modern*, Harvester Wheatsheaf, New York.

/// Latour B. 2004. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, Harvard University Press, Cambridge MA.

/// Longhurst B. 1989. *Karl Mannheim and the Contemporary Sociology of Knowledge*, St. Martin's Press, New York.

/// Mannheim K. 1992. *Competition as Cultural Phenomenon*, [w:] *Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute*, red. V. Meja, N. Stehr, Routledge, London, s. 53–85.

/// Marquard O. 1994. *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, [w:] tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 120–150.

/// Mills C.W. 2007. *Wyobrażenia socjologiczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Sojak R., Wicenty D. 2005. *Zagubiona rzeczywistość. O społecznym konstruowaniu niewiedzy*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

/// Woolgar S. 1981. *Interests and Explanation in the Social Study of Science*, [w:] *Social Studies of Science*, t. 11, nr 3, s. 365–394.

/// **Abstrakt**

Wychodząc od koncepcji zaangażowania Charlesa Millsa, autor wykazuje, iż poddana pośredniej i bezpośredniej krytyce nie może stanowić bezproblemowej postawy rozwiązania problemu zaangażowania socjologa w życie publiczne. Jako narzędzie wyjścia z tego impasu przedstawiana jest socjologia wiedzy. Autor dowodzi, że dopiero jej nieklasyczne wersje związane z socjologią wiedzy naukowej niejako przypadkiem rozwiązują problem zaangażowania, uniwersalizując etykę jako ostateczne usprawiedliwienie wszelkich zmian społecznych.

Słowa kluczowe:

zaangażowanie, dyskurs publiczny, socjologia wiedzy

/// **Abstract**

The author starts with considering Charles W. Mills's solution to the issue of sociologists' involvement. The solution, which is criticized both

directly and indirectly, is deemed unsatisfactory. The sociology of knowledge appears to present a tool for the amendment. The article argues that only the non-classical sociology of knowledge associated with the analysis of scientific knowledge solves the problem. It does it unintentionally, by universalizing the ethics as a necessary and only means of legitimization for any social change.

Keywords:

involvement, public discourse, sociology of knowledge

**POLEMIKI
I DEBATY**

JAK OSIĄGNĄĆ SUKCES W NAUCE (I NIE STRACIĆ CNOTY)? ZAPIS DEBATY

Rozmawiają: prof. dr hab. Edmund Wnuk-Lipiński, Honorowy Rektor Collegium Civitas, prof. dr hab. Maciej Żylicz, Prezes Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, dr Izabela Wagner, Wicedyrektor Instytutu Socjologii UW, oraz dr Michał Łuczewski, Redaktor Naczelny „Stanu Rzeczy”.

Spotkanie poprowadziła Marta Mieszczanek.

Marta Mieszczanek: *Inspiracją naszej debaty jest artykuł Izabeli Wagner pt. Geniusz czy biznesmen? Sprzężenie karier drogą do sukcesu w nauce, opublikowany w drugim numerze „Stanu Rzeczy”. Opisuje on kulisy kariery Pierre’a Bourdieu. Czy przypadek Bourdieu można uznać za symptomatyczny, czy raczej jest to swego rodzaju anomalia?*

Izabela Wagner: Pierre Bourdieu obrósł legendą, którą aktywnie współtworzył. Dziś, gdy mitologizacja już się dokonała, zbadanie mechanizmów kariery staje się trudne. Wiele z opisanych przeze mnie praktyk Bourdieu polską publiczność, znającą go tylko z publikacji, może szokować, ale we Francji od dawna były powszechnie znane. Everett Hughes powiedziałby na pewno, że jest to skrajny przypadek. W tradycji chicagowskiej, z której się wywodził, porównywano właśnie takie przypadki, ponieważ uwydatniały te aspekty badanych zjawisk, których analiza przypadków typowych często nie ujawniała. Przypadek Bourdieu jest skrajny przede wszystkim ze względu na jego bardzo intensywną działalność naukową i na to, że często współpracował z innymi badaczami. Kooperacja w nauce nie jest niczym wyjątkowym, w wielu dyscyplinach – szczególnie w naukach przyrodniczych – duże grupy naukowców ze sobą współpracują, ale w przypadku Bourdieu ewenementem było bardzo aktywne usuwanie swoich współpracowników w cień. A przecież naukowiec obowiązuje uczciwość

wobec współpracowników. Powinno się im podziękować, a czytelników poinformować o wkładzie poszczególnych osób.

MM: *Czy podobnie wyglądają schematy karier polskich naukowców?*

IW: Naturalnie, spotykamy się z bardzo różnymi przypadkami, ale z tak skrajnym, jak Pierre Bourdieu, nigdy nie miałam do czynienia. W wywiadach z naukowcami, które przeprowadziłam, bardzo często pojawiają się jednak fragmenty historii, która jest skumulowana w jego przypadku.

Edmund Wnuk-Lipiński: Chciałbym opowiedzieć o dwóch przypadkach mocno związanych z moją karierą, a ciekawych, ponieważ zupełnie odmiennych. Pierwszym była moja współpraca z Neilem Smelserem, amerykańskim socjologiem, który w połowie lat 90. zwrócił się do mnie, jak i do innych badaczy z całego świata, o pomoc w zrobieniu syntezy światowej socjologii. Oczywiście, czułem się zaszczycony i przyjąłem jego propozycję bez wahania. Niestety, nie doczytałem tego, co w umowie było napisane małym drukiem. Okazało się, że zobowiązałem się przygotować tekst, który będzie tworzyłem dla autorskiej książki Smelsera. Gdyby przepuścić jego pracę *Sociology*¹ przez program antyplagiacyjny, najpewniej okazałoby się, że 90% tej pracy wcale nie należy do Smelsera, który jednak widnieje jako jej autor. Warto zacytować przedmowę tej książki:

My relations with the contributors post some potentially delicate issues. At the outset we agreed that each of the contributors would provide a topical essay of specific land sufficiently developed that it could be published separately in the International Social Science Journal. We agreed explicitly in advance that I would have complete freedom and judgment in adapting the materials as well as final responsibility for the contents of the volume. Despite of these agreements there remained several unwelcomed potential prospects. Intellectual disagreements between contributors and myself, conflicts concerning pride of authorship and the possibility of bruised egos.

Teksty rzeczywiście ukazały się osobno, ale tę książkę Smelser traktuje z pewnością jako jedno ze „swoich” najważniejszych dzieł.

Drugim przykładem, który chciałbym podać, jest współpraca z początku lat 90. z Ivanem Szelenyim, amerykańskim socjologiem węgierskiego pochodzenia. Szelenyi zwrócił się do mnie z prośbą o zorganizowanie w Polsce zespołu badawczego, który wszedłby w międzynarodowy projekt badawczy dotyczący formowania się elit w Europie Środkowej i Wschodniej.

¹ Smelser N., *Sociology*, Blackwell Publishers, 1994.

To zaproszenie również przyjąłem z wielką radością. Wyniki tych badań ukazały się w specjalnym numerze „Theory and Society”². Otóż relacje przy prowadzeniu tego projektu były zupełnie odmienne od tych opisanych wcześniej. Ivan Szelenyi okazywał się momentami przesadnie skrupulatny, jeżeli chodziło o uwzględnienie wkładu poszczególnych autorów. Dochodziło do tego, że każda uwaga któregoś z młodszych uczestników projektu, która zmieniała ostateczny tekst, była uwzględniana w przypisie, jako refleksja zawdzięczana konkretnej osobie.

Michał Łuczewski: Bardzo ciekawym przykładem, znacznie bliższym Szelenyemu niż Bourdieu czy Smelserowi, był Charles Tilly, u którego przez pewien czas się uczyłem. Był gwiazdą socjologii historycznej, a jednocześnie osobą gotową do wielkich poświęceń dla swoich studentów. Wstawał codziennie o piątej rano i sumiennie odpisywał na nasze maile. Po śmierci Tilly’ego na jego listę dyskusyjną napływały dziesiątki maili opisujących, jak ważnym człowiekiem był dla wielu, którym pomógł.

EWL: Warto zauważyć, że sukces w tradycji polskiej ma cokolwiek dwuznaczne znaczenie. To niedobrze, zważywszy na to, że każdy z nas chciałby osiągnąć sukces. Dlatego należy uważnie go definiować. Młody badacz, rozpoczynający działalność naukową, powinien odpowiedzieć sobie na pytanie, czy chciałby zrobić karierę zespołowo czy indywidualnie. Ewolucja karier naukowych w polskiej socjologii pozwala wyciągać wnioski o zmniejszającej się liczbie karier indywidualnych kosztem tych budowanych na pracy zespołu. Naturalnie, nie oznacza to, że w każdym zespole nie ma badaczy rozpoznawanych bardziej i mniej, a także takich zupełnie zapomnianych. Pamiętam jeszcze socjologię mocno zindywidualizowaną, w której podstawową relacją był znany z uniwersytetów stosunek mistrz–uczeń. Takie relacje bywają jednak dwuznaczne. W socjologii polskiej było wielu mistrzów, którzy stwarzali uczniom atmosferę potrzebną do rozwoju – można by porównać ją do naukowego inkubatora – ale również wielu „mistrzów” traktujących swoich uczniów jak izbę czeladną i budujących własne kariery na podstawie ich pracy. Najlepszym wskaźnikiem, czy mamy do czynienia z mistrzem-inkubatorem, czy z mistrzem z czeladnikami jest liczba doktorantów, którzy u owego mistrza obronili swoje prace. Było bowiem wielu takich mistrzów, którzy, choć otoczeni studentami, nie doprowadzili żadnego z nich do doktoratu.

MM: *Pytanie do profesora Macieja Żylicza: Czy na gruncie reprezentowanych przez Pana nauk sytuacja wygląda podobnie jak w humanistyce?*

² “Theory and Society”, special issue, Vol. 24/5.

Maciej Żylicz: Podobnie. W naukach przyrodniczych pracuje się na ogół w bardzo dużych zespołach, przy jednej publikacji może być wymienionych kilkaset nazwisk. Oczywiście, istnieją normy, często zupełnie odmienne, które regulują, w jakiej kolejności badacze są wymieniani. Na przykład, w środowiskach medycznych – co otwarcie krytykuję – na pierwszym miejscu wymienia się zazwyczaj profesora, a następni badacze są wymienieni w bliżej nieokreślonej kolejności. W fizyce cząstek elementarnych kolejność jest alfabetyczna. W biologii molekularnej, którą uprawiam, pierwszym autorem jest osoba, która wykonała większość doświadczeń, profesor, lider zespołu, jest na ostatnim miejscu jako autor korespondencyjny.

W laboratorium nie zawsze istotne jest fizyczne wykonanie doświadczeń, ale udział w dyskusji. Często zdarza się, że osoba, która sama nie przeprowadzała doświadczeń, widnieje jako współautor, ponieważ miała wiele dobrych pomysłów i wniosła świeży powiew do właśnie publikowanych badań. Taki wkład natomiast nie jest już mierzalny.

MM: *Jak w świetle tych rozważań można odnieść się do problemu „cnoty” w nauce?*

IW: Według mnie Mertonowski ideał nauki, w której wszyscy powinniśmy być anonimowi i pracować dla wspólnego dobra, nie może funkcjonować. Taki etos funkcjonuje w informatyce, gdzie wielu użytkowników współpracuje razem i nie mamy do czynienia z autorstwem w potocznym rozumieniu. To nie musi być jednak jedyne „cnotliwe” wyjście. Ważne, żeby przy współpracy z kimś uczciwie to zaznaczyć. W naukach humanistycznych wiele zawdzięcza się autorom czytanych lektur. W tym wypadku rozwiązaniem jest sumienne cytowanie i powoływanie się na inspiracje.

Nie wszystkie kultury funkcjonują w ten sposób. W niektórych kulturach azjatyckich, na przykład, przypisanie sobie sentencji mistrza jest dla niego największą nobilitacją. Należy pamiętać, że nie wszystko można mierzyć zachodnioeuropejską miarą.

MŻ: Warto wspomnieć jeszcze o innych elementach Mertonowskiego uniwersalizmu. Po pierwsze o bezinteresowności. Jeżeli artykuł o pozytywnych skutkach picia czerwonego wina sponsoruje region Bordeaux, to nachodzą mnie wątpliwości co do bezstronności badań. Po drugie, o „zorganizowanym sceptycyzmie”, którego również, niestety, się nie przestrzega. Stawiane tezy należy przede wszystkim obalać, a nie potwierdzać. Merton wspominał, że pięć pozytywnych przykładów jest bezwartościowych, jeżeli znajdzie się jeden, który je zaneguje.

EWL: Brak bezinteresowności jest, niestety, poważnym problemem naszej, w znacznym stopniu upolitycznionej, nauki, która staje się nieraz

polem walki. W rzeczywistości znam tylko jednego naprawdę bezinteresownego uczonego, pewnego rosyjskiego matematyka, Grigorija Perelmana, który udowodnił hipotezę Poincarégo i nie przyjął Nagrody Tysiąclecia w wysokości miliona dolarów przyznawanej przez Instytut Matematyczny Claya. Perelman prowadzi ascetyczny tryb życia, jego jedyną miłością jest matematyka, ale niestety, traktowany jest jako dewiant.

MŻ: Do wspomnianych ideałów Mertona dodałbym również odpowiedzialność, bez której odpowiednie uprawianie nauki jest bardzo trudne. Wielu przedstawicieli – szczególnie nauk ścisłych – musi, prowadząc badania, wchodzić w konflikt ze swoim sumieniem. Z problemem odpowiedzialności musieli się z pewnością zmierzyć naukowcy tworzący Projekt Manhattan. Warto pamiętać, że moralność może czasami stymulować rozwój nauki. Istnieje dyskusja na temat etyczności pozyskiwania komórek macierzystych z embrionów ludzkich. Część naukowców uważała takie działania za nieakceptowalne etycznie i dzięki temu odkryła, że można uzyskać takie komórki nie z embrionów, ale ludzkich komórek somatycznych, np. skóry. Okazuje się zatem, że silne postawy etyczne mogą stymulować rozwój i kierować badania na zupełnie nową drogę.

IW: Mówimy wiele o ideałach mertonowskich, ale pamiętajmy, że jego koncepcja efektu św. Mateusza była inspirowana pracami Harriet Zuckerman, jego przyszłej małżonki. Merton przyznał się do tego dopiero dwadzieścia lat po opublikowaniu pracy! Chciałabym też nawiązać do Perelmana. Być może warto się zastanowić, czy nie zamienił on kapitału ekonomicznego na kapitał symboliczny. Wszyscy pamiętamy dzisiaj o nim jako o tym naukowcu, który nagrodę odrzucił. Pamiętajmy, że kapitał pieniężny ulega konwersji na prestiż.

MŁ: Moim zdaniem, największą rolę w nauce musi odgrywać prawda. W naukach społecznych słowo „prawda” wywołuje często ironiczny uśmiech. Ale poszukiwanie prawdy pozwala naukowcom serio traktować swoją robotę. Uświadamia im, że prowadzone przez nich badania dotyczą najwyższej stawki, bo wyjaśniają i opisują rzeczywiste procesy społeczne. Peter Berger uważał, że nauki społeczne zmieniają się w dziennikarstwo, jeżeli naukowcy nie mogą poszukiwać w nich prawdy.

Tomasz Piątek: Jestem doktorantem Instytutu Studiów Społecznych. Bardzo interesuje mnie kwestia związku między cnotą naukowca i jego zaangażowaniem. Za utratę cnoty może być uważane zaangażowanie się we współpracę z podmiotami prywatnymi. Dla kogoś innego odejściem od ideałów jest już współpraca ze sferą publiczną i pomoc określonym

grupom społecznym. Chciałbym usłyszeć państwa zdanie na ten temat. Czy istnieje związek między cnotą i zaangażowaniem, a jeśli tak, to jakie zaangażowanie jest utratą cnoty, a jakie nie?

EWL: To jest fundamentalne pytanie. Niestety, rozczaruję pana, ponieważ nie ma ostrej granicy, która pozwalałaby nam zdefiniować zaangażowanie pozwalające jeszcze zachować cnotę. Wydaje mi się jednak, że manipulowanie odbiorcami jest takim zachowaniem, które już absolutnie stawia badacza za tą granicą. Odbieranie podmiotowości innemu człowiekowi przez manipulowanie jego świadomością i postrzeganiem świata jest zdecydowanie utratą cnoty.

Wszyscy badacze są ludźmi, mają własne systemy wartości i w przypadku sytuacji granicznej muszą jakąś postawę przyjąć. Przykładem takiej sytuacji granicznej jest rewolucja. Neutralny badacz nie istnieje, *value-free sociology* jest ideałem. Dlatego, aby unikać manipulowania odbiorcami, należy jasno przedstawiać swoją hierarchię wartości.

W czasach przełomów 80. i 89, które miałem szczęście obserwować, można było przyjąć dwie określone postawy socjologiczne: postawę neutralnego badacza, obserwującego życie publiczne z dystansu, i postawę badacza zaangażowanego. Badacz aktywny służył swoją wiedzą socjologiczną rodzącym się siłom politycznym wyznającym wspólny z nim system wartości. W owym czasie duża część środowiska socjologicznego zaangażowała się w ramach tej drugiej opcji i włączyła w życie polityczne zarówno w czasach pierwszej, romantycznej Solidarności, jak i w okresie rozmów Okrągłego Stołu. Kiedy uformował się rząd Tadeusza Mazowieckiego, grupa socjologów stworzyła Zespół Doradców Socjologicznych Obywatelskiego Klubu Parlamentarnego, który służył radą w budowaniu w Polsce demokracji i gospodarki rynkowej. Nigdy nie miałem wtedy poczucia utraty cnoty. Taka sytuacja wymaga opowiedzenia się po jakiejś stronie i zaangażowania właśnie. Razem z obecnym tu Antonim Sulkiem uważaliśmy, że opowiadamy się po stronie dobra. Niemniej jednak taki argument może zostać łatwo zbity, ponieważ nasi przeciwnicy polityczni również mogą mieć wrażenie, że sytuują się po stronie dobra. Jasnej odpowiedzi na pana pytanie nie ma, ale takie rzeczy powinno czuć się intuicyjnie.

MŻ: Taki sam problem pojawia się w naukach o życiu. Współpracuje się z firmami, które nie zawsze zachowują się etycznie. Jedynym celem jest często zarobienie pieniędzy, dlatego na przykład firmy farmaceutyczne nie rozwijają badań nad rzadkimi chorobami, bo na tym nie można zarobić! W jednym ze skandynawskich krajów rząd sfinansował badania genetyczne całej populacji, co samo w sobie jest nieetyczne, ale następnie sprzedał

tę bazę danych firmie, która korzystała z tych danych w sposób etycznie wątpliwy. Ważne, żeby decyzję o zaangażowaniu w badania sponsorowane przez firmy podjąć jednoznacznie i nie ukrywać tego faktu. W przypadku zbierania danych osoby dostarczające tych informacji, np. pacjenci, muszą być poinformowane, w jakim celu przeprowadza się badania i jak ich wyniki będą wykorzystywane.

Antoni Sulek: Moim zdaniem składniki etosu wyróżnione przez Mertona są właśnie różnymi cnotami naukowymi. Czym innym jest cnota w liczbie pojedynczej. Powstaje aktualnie wiele indywidualnych prac naukowych, ale są również takie, które można by nazwać quasi-indywidualnymi. W księgarniach można spotkać wiele obszernych książek jednego autora. Otóż jeden autor nie ma możliwości napisania tylu prac samemu. Norman Davies, który jest wybitnym pisarzem historycznym, nie jest autorem wszystkich swoich książek. Zresztą nie ukrywa, że współpracownicy przynoszą mu pierwsze wersje rozdziałów. Ale ma to swoją cenę. Potrzeby rynku i chęć sławy niszczą często coś, co decydowało o unikalności prac autora. Presja na etyczne prowadzenie badań jest coraz silniejsza. Ciekawej ewolucji uległ ostatnio kodeks Amerykańskiego Towarzystwa Socjologicznego. Prace pisane przez profesora i magistra nie wymagają już tylko umieszczenia magistra jako współautora, ale kładą nacisk na umieszczenie go przed profesorem. Istnieje powszechna obawa przed byciem nieuczciwym. Bardzo rzadko, na przykład, pojawiają się w Polsce prace pisane wspólnie przez profesora i jego studenta. Student nie śmie wystąpić z propozycją, a profesor ma obawy przed byciem posądzonym o próbę wykorzystania pracy studenta. Niestety, student nie napisze dobrego artykułu sam, a profesor często nie ma na to czasu. Wracając do problemu stosunku mistrz–uczeń. Posiadanie swojego mistrza jest niezwykle istotne: ci, którzy nie mieli mistrza, to tak jakby się bez ojca wychowali, a z takich, co ojca nie mieli, trudno, żeby coś uporządkowanego wyrosło. Mistrz jest dobry, ale w pewnym momencie trzeba się wobec niego zbuntować. Przez bunt się dojrzeźwa. Dodatkowo bunt pozwala stać się widocznym. Osiągnięcie takiej widzialności jest w naukach społecznych priorytetowe. Można ją osiągnąć, pisząc dobrą książkę, można również związać się z kimś znanym, o czym pisał Piotr Sztompka. Bunt jest szczególnym sposobem na osiągnięcie widzialności. Ofiarą tego padł m.in. sam Piotr Sztompka, który napisał książkę o fotografii, a następnie otrzymał miażdżącą recenzję nieznanego nikomu adiunkta z IFIS PAN. Ta osoba stała się dzięki temu bardzo znana. Dzisiaj obserwuję brak takiej odwagi. Dawniej energia blokowana politycznie sublimowała się właśnie w socjologii, dziś energia socjologiczna musi się urodzić sama.

IW: W nauce bardzo ważna jest również rola państwa. Jeżeli państwo sobie finansuje badania, to pokusa nieetycznej pracy jest znacznie mniejsza. Co innego, kiedy dotacje się kończą. Wówczas naukowcy wiążą się z firmami prywatnymi, aby móc dalej prowadzić badania. Pośrednio dużą rolę odgrywa więc też społeczeństwo, które ma prawo przypominać decydentom o tym, co dla niego ważne. Wydaje mi się, że ten element akurat nie funkcjonuje w Polsce dobrze. Wszyscy płacimy podatki i mamy prawo decydować o tym, na co te pieniądze powinny być wydawane. Gdybyśmy nie płacili podatków, wówczas naukowcy byłiby skazani na prywatne firmy. Tutaj otwiera się pole do działania dla socjologii, która jest tak blisko społeczeństwa, że może powalczyć o edukowanie obywateli, o wskazanie lepszych praktyk, których wszyscy byśmy chcieli. Odpowiednie poinformowanie społeczeństwa jest nawet obowiązkiem socjologa. Dobrym wzorcem wydają się uniwersytety amerykańskie, na które trafiają pieniądze z prywatnych przedsiębiorstw i są odgórnie rozdawane naukowcom w ten sposób, że nie ma bezpośredniego kontaktu między płatnikiem a badaczem. To są doświadczenia, które mogłyby nas uchronić przed niebezpieczeństwami źle zaangażowanych badań.

Tadeusz Szawiel: Pierre Bourdieu był na pewno osobą wybitną. Takie osoby mają tendencję do gromadzenia innych wokół siebie. Być może osoby, które kierują się w nauce wewnętrznym powołaniem, są gotowe zapłacić cenę anonimowości w zamian za uczestnictwo w tworzeniu nauki. Podziękowanie w ramach przypisu może nie być tak istotne, jeśli możemy partycypować w uniwersalnym gromadzeniu wiedzy, gdzie ważne są wyniki, a nie badacze. Jeśli podejmiemy do tego w ten sposób, możemy zmienić perspektywę analizowania przypadku Bourdieu. Być może warto uwzględnić ten wymiar. Ciekawe wydaje mi się pytanie o przyczyny tego, że niewątpliwie wybitne osoby akceptowały swoją podrzędną rolę. Ten zespół nie przyciągał ludzi ze względu na możliwość awansu, ponieważ większość z jego członków wiele już osiągnęła. Z wybitnym talentem łączy się coś niesamowitego, żeby nie powiedzieć, diabolicznego. Od wszystkich oczekujemy zachowania cnotliwego, ale być może bycie oryginalnym i produktywnym jest związane z tym czynnikiem, który nie poddaje się kontroli etyki. Komponent wykraczający poza cnotliwość dostrzeżemy u Carla Schmitta, Martina Heideggera czy Maxa Webera.

Jan Winczorek: Wydaje mi się, że państwo nie przemyśleli dokładnie takiej właśnie możliwości. Być może warto pozwolić Bourdieu, by pozostał

takim Bourdieu, jakiego znamy. Randall Collins w *Socjologii filozofii*³ pokazuje, że historię filozofii można wytłumaczyć przez dostęp do dwóch zasobów – energii emocjonalnej i kapitału kulturowego. Historia filozofii jest zatem siecią ludzi, którzy przekazują sobie energię emocjonalną przez wzajemne słuchanie siebie i kapitał kulturowy przez relacje mistrz i uczeń. Może się zatem okazać, że jedną z efektywnych strategii uzyskiwania kapitału kulturowego i energii emocjonalnej jest postępowanie w duchu Pierre’a Bourdieu. Być może nie mielibyśmy efektów jego pracy, gdyby nie było osoby, która gromadziła wokół siebie innych wybitnych naukowców.

IW: Wkład Bourdieu do nauki bardzo trudno poddać jednoznacznej ocenie. Analizując czyjąś karierę, zawsze trzeba się zastanowić, czy oceniać ją w kategoriach krótko- czy długodystansowych. Jeżeli w nauce kariera będzie mierzona z perspektywy dłuższego czasu, to wówczas nie byłabym pewna przetrwania spuścizny Bourdieu. Być może powszechnie uwzględniani będą jego współpracownicy. Nie będzie się już mówić o samym Bourdieu, ale Bourdieu i Jean-Claude Passeronie czy Bourdieu i Monique de San Martin.

Wydaje mi się także istotne, żeby pamiętać, że Centrum Socjologii Europejskiej zostało stworzone w istocie przez Raymonda Arona, a nie Bourdieu. Bourdieu nie był od początku gwiazdą światowej socjologii i wiele osób w CSE było tam ze względu na cenionego wówczas Arona. Bourdieu zaczął przyciągać, kiedy stał się pewnym symbolem rewolucji na uniwersytetach francuskich. Reprezentował młodość, która wypierała uniwersytecki konserwatyzm. Przyciągał zatem wszystkich, którzy chcieli wprowadzić zmiany w szkolnictwie. Ponadto nie wolno zapominać, że cały zespół składał się z wybitnych postaci i Bourdieu nie był jedynym czynnikiem, dla którego to miejsce było pociągające dla badaczy. Niektórzy badacze szybko stamtąd odeszli, jak tylko zapoznali się z obowiązującymi praktykami. Te zachowania też wykształcały się powoli. Dopiero w ostatnich latach, kiedy Bourdieu stał się bardzo sławny, wiadomo było, co się rzeczywiście dzieje w jego laboratorium. W tym czasie przyłączanie się do jego zespołu było wyborem strategicznym. Dawało bardzo atrakcyjną posadę i sporo przywilejów w środowisku. Wiele osób było zafascynowanych charyzmą Bourdieu, bardzo popularnego wśród studentów, ale również w szerszych kręgach. Ta sytuacja rozwijała się stopniowo.

Poza tym, nie można zapominać, że pewna osoba z ekipy Bourdieu leczyła się wiele lat w szpitalu psychiatrycznym. Nie można usprawiedliwiać

³ R. Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Belknap Press, Cambridge, Mass.

istnienia takich laboratoriów tym, że członkowie akceptowali swoją podrzędną rolę, ani tym bardziej łatwością przyswajania informacji przez odbiorców. Koszty indywidualnych osób są ogromne, wiele lat pracy może zostać podpisane cudzym nazwiskiem. Jeżeli rzeczywiście w nauce jest potrzeba istnienia kogoś, kto gromadzi wokół siebie badaczy i uwagę, to odpowiedzią wydaje mi się podany w artykule przykład szkoły Nicolasa Bourbaki [pseudonim grupy francuskich matematyków, którzy w roku 1935 założyli działające przy École normale supérieure w Paryżu stowarzyszenie *Association des Collaborateurs de Nicolas Bourbaki* – red.]. Stworzenie fikcyjnej postaci jest lepszą możliwością zaspokojenia potrzeby na magazynowanie kapitału pod jednym szyldem. Warto się jednak zastanowić, czy taka potrzeba rzeczywiście istnieje. Uważam, że gdyby nie praktyki Bourdieu, we francuskiej socjologii pojawiłoby się więcej rzetelniejszych prac. Wiele badań Bourdieu, do których miałam dostęp, było źle robionych, wyniki dopasowywano do przyjętej hipotezy.

MŻ: Niestety, nagminne jest wyszukiwanie tylko takich dowodów, które pasują do postawionej wcześniej hipotezy. Na granicy działań nieetycznych jest również fakt, że socjologowie, wypowiadając się w mediach, zabierają często głos na temat badań, z którymi nie mają wiele wspólnego. Oczywiście, nie wolno milczeć na temat przedmiotu swoich badań. Prawdziwe posłannictwo wiąże się z tym, że nie można milczeć, jeżeli ma się wiedzę na dany temat. Problemem jest jednak fakt, że wielu badaczy, posługując się swoim autorytetem, wypowiada się na obce sobie tematy.

EWL: Pamiętajmy o tym, że symptomy gromadzenia wyników badań wokół jednej charyzmatycznej osoby nie są nowością. Rzut oka na starożytną filozofię uświadomi nam, że właściwie nie pamiętamy powszechnie filozofów z otoczenia Platona ani Arystotelesa. Być może właśnie tak jest zbudowana nauka.

21 listopada 2012, Instytut Socjologii UW
Opracował Adam Suwiński

RECENZJE

BITWA O SŁOWA ANDRZEJ WALICKI. *OD PROJEKTU KOMUNISTYCZNEGO DO LIBERALNEJ UTOPII*

Łukasz Pawłowski
Uniwersytet Warszawski

Mówiąc w kilku słowach, jest to praca o... kilku słowach. Andrzej Walicki od lat publikuje książki, eseje i artykuły, starając się rozjaśnić znaczenie ważnych, a jego zdaniem błędnie rozumianych pojęć. Należą do nich „komunizm” i „antykomunizm”, „lewicowość” i „prawicowość”, „socjaldemokracja” oraz „liberalizm” wraz z towarzyszącymi mu rozmaitymi przedrostkami i przymiotnikami.

Od projektu komunistycznego do liberalnej utopii to zbiór tekstów Walickiego, publikowanych na przestrzeni lat, m.in. w „Gazecie Wyborczej”, Tygodniku Idei „Europa” czy „Przeglądzie Politycznym”. Specjalnie do tego tomu Autor przygotował tylko jeden, ale za to najdłuższy, ponadstustronicowy esej, *Czy możliwy jest liberalizm lewicowy?*. W książce nie znajdziemy zatem myśli z innych prac nieznanymi. A jednak zestawienie wszystkich artykułów w jednym tomie zwiększa siłę zawartych w nich argumentów i pokazuje intelektualną konsekwencję Autora, choć dzieje się to kosztem nieuchronnych, niekiedy drażniących powtórzeń.

Nie zmienia to faktu, że książka Andrzeja Walickiego to zbiór bardzo dobrze napisanych esejów z przekonująco wyłożonymi racjami, którym wciąż nie poświęca się w polskiej debacie publicznej wystarczającej uwagi. Nie chodzi bynajmniej o to, by z Walickim w każdej kwestii należało się bezwzględnie zgodzić. Ale definicje owych kilku terminów, kluczowych dla jego myślenia o polskiej historii i polityce, powinny być w dyskusji ważnym punktem odniesienia. Prześledźmy je po kolei.

/// Komunizm

Zmagania z tym pojęciem zaczyna Autor od rewolucji rosyjskiej. Wraca – jak sam przyznaje – do argumentów wyłożonych na łamach książki *Marxizm i skok do królestwa wolności* i dowodzi, że komunizm w wydaniu

bolszewickim nie był „czymś swoiście, organicznie rosyjskim, niemającym nic wspólnego z cywilizacją zachodnią” (s. 3–4). Powołując się na wybrane pisma Marksa, Engelsa i Lenina, Walicki przekonuje, że zasadnicze dla bolszewików hasła odgórnej organizacji społeczeństwa, ścisłej kontroli państwowej oraz likwidacji wymiany rynkowej i zastąpienia jej bezpośrednio wymianą pracy na konkretne produkty stanowiły rdzeń idei Marksowskich, nie ich wypaczenie.

Likwidacja pieniądza, twierdzi Walicki, miała w opinii Marksa doprowadzić do zniesienia „anarchii rynku”. A dzięki ustalanemu odgórnie, na poziomie państwowym, i wprowadzanemu z żelazną konsekwencją profilowi produkcji gospodarka komunistyczna miała zachować pożądaną wydajność. Marks chciał tym samym osiągnąć dwa cele – wyzwolić nowe społeczeństwo od charakterystycznej dla kapitalizmu „tyranii pieniądza” i jednocześnie utrzymać efektywność kapitalistycznego modelu produkcji, którego najpełniejszą formę znajdował w organizacji pracy nowoczesnej fabryki. A zatem, kiedy Lenin określał państwo komunistyczne mianem „jednego biura” i „jednej fabryki” (s. 15), nie tylko nie sprzeciwiał się postulatowi Marksa, lecz dawał wyraz determinacji w dążeniu do wprowadzenia ich w życie. Idealem było społeczeństwo funkcjonujące niczym wielki zakład produkcyjny, obywający się jednak bez wymiany pieniężnej.

Oczywista klęska tego modelu gospodarczego bardzo szybko zmusiła przywódcę rewolucji radzieckiej do odrotu i wprowadzenia Nowej Polityki Gospodarczej (NEP). Jak dowodzi Walicki, zgoda na NEP nie była jednak oznaką zmiany poglądów Lenina, a jedynie chwilowym odwrotem pozwalającym na konsolidację władzy na innych frontach. Ten upokarzający dla rewolucjonistów krok wstecz miał dać im moment wytchnienia przed kolejną próbą realizacji komunistycznej utopii.

Śmierć Lenina w 1924 roku pokrzyżowała te plany, a polityka jego następcy w oczach dawnych towarzyszy pokroju Trockiego była zdradą rewolucyjnych ideałów. To przecież za rządów Stalina „zrehabilitowano tradycyjne wartości”, takie jak rodzina, hierarchia społeczna czy naród (s. 35). Walicki przekonuje więc nie tylko, że komunizm bolszewicki nie był rosyjskim wypaczeniem myśli Marksa. Dowodzi również, że w pewnym sensie komunizm skończył się w ZSRR nie w roku 1991 w wyniku rozpadu kraju, lecz sześć dekad wcześniej wraz ze stabilizacją władzy Stalina.

Reżim stalinowski był bez wątpienia reżimem totalitarnym. Zdaniem Walickiego nie był już jednak reżimem komunistycznym¹ – w sensie

¹ Autor twierdzi nawet, że był to „reżim znajdujący się w pół drogi między socjalizmem a kapitalizmem, zdolny do odchylenia w obu kierunkach” (s. 35).

rzeczywistego dążenia do realizacji komunistycznej utopii – mimo że hasła komunistyczne nadal stanowiły podstawę jego legitymizacji.

/// Totalitaryzm

Wydawać by się mogło, że referowane wyżej wywody na temat rewolucji rosyjskiej wpisują się w przebrzmiałą już dyskusję dotyczącą zasadności obwiniania Marksa o bolszewickie wypaczenia. Dyskusji, która niewiele wnosi do sporów o polską historię najnowszą czy tym bardziej o polski model liberalizmu. A jednak, patrząc z perspektywy całej książki, dostrzeżemy, że rozdział ten pełni w niej ważną rolę, pozwala bowiem lepiej rozumieć sposób myślenia Walickiego na innych polach.

Jego interpretacja dziejów komunizmu radzieckiego ma niebagatelne znaczenie choćby dla sposobu rozumienia powojennych wydarzeń w Polsce. Wbrew powszechnym interpretacjom za kluczowy moment degrengolady ustroju PRL uważa Autor nie czerwiec roku 1989 czy sierpień 1981, lecz październikową odwilż 1956 roku. Ówczesna zmiana władzy i celów, jakie sobie owa władza stawiała, stanowiła przesilenie, po którym – jak powiada Walicki za Zbigniewem Pelczyńskim – „polska droga *do* komunizmu” stała się drogą *od* komunizmu (s. 112).

Przełomowe znaczenie tego okresu polegało na porzuceniu przez władzę aspiracji totalitarnych, rozumianych jako chęć kontrolowania wszystkich sfer życia obywateli i dążenie do stworzenia nowego, komunistycznego człowieka. Po roku 1956 PZPR zachowała co prawda monopol na władzę polityczną, ale zrezygnowała z prób wprowadzenia nadzoru totalnego, wspieranego „terrorem i niebywałą presją ideologiczną”. Instytucje naukowe i kulturalne zyskały, zdaniem Walickiego, niespotykaną autonomię, czego dowodem było nie tylko odejście od zasad socrealizmu w filmie, literaturze czy sztukach plastycznych, ale także... jego osobisty sukces zawodowy².

W czasach stalinizmu prześladowany m.in. ze względu na pochodzenie klasowe i niechęć do angażowania się w życie „kolektywu studenckiego”, Walicki nie tylko miał ograniczone możliwości realizacji zawodowej, ale na skutek wymaganej odeń, regularnej samokrytyki przeszedł załamanie nerwowe i był leczony psychiatrycznie. Dopiero przemiany październikowe otworzyły mu drogę do kariery naukowej – otrzymał kilka zawodowych propozycji, a jego prace zaczęły być publikowane.

Pozytywnej oceny tych przeobrażeń nie zmienia w opinii Autora nawet późniejsze zaostrenie kursu władz, krytyka rewizjonizmu i uciszenie

² Zob. Walicki 1993.

reformistycznych środowisk skupionych m.in. wokół tygodnika „Po prostu”. To diagnoza skrajnie odmienna od oceny chociażby Leszka Kołakowskiego, który *W głównych nurtach marksizmu* twierdził, że „tak zwany «październik polski», czyli objęcie władzy przez Gomułkę i jego ekipę, nie był bynajmniej początkiem społecznej czy kulturalnej odnowy albo «liberalizacji», ale wręcz przeciwnie, początkiem jej końca” (Kołakowski 2009: 459).

Skąd ta różnica? Rewizjoniści pokroju Kołakowskiego liczyli na możliwość oddziaływania politycznego na władze, mimo że zdaniem Walickiego oczekiwanie rewolucji w tej dziedzinie było w ówczesnych warunkach wyrazem jeśli nie naiwności, to co najmniej niczym nieuzasadnionego optymizmu. Rozczarowanie rewizjonistów wynikało więc z tego, że choć byli głównymi inicjatorami zmian politycznych, nie stali się ich beneficjentami. W wypadku większości ludzi – „pragnących głównie poszerzenia zakresu wolności osobistej, a nie wolności jako politycznej partycypacji” (Walicki 2013: 76) – było dokładnie odwrotnie. Dla tej grupy – do której należał także Andrzej Walicki – zdobycze Października okazały się trwale.

Ustrój polityczny PRL zaczął więc, zdaniem Walickiego, kruszeć na długo przed obradami Okrągłego Stołu czy wcześniejszym niemal o dekadę „karnawalem Solidarności”. Takie postawienie sprawy, do pewnego stopnia uzasadnione historycznie, prowadzi jednak Autora do radykalnych twierdzeń dotyczących dalszych losów systemu. We wstępie do książki czytamy na przykład, że „realny socjalizm” w PRL „zmarł w gruncie rzeczy śmiercią naturalną”, a „mobilizacja sił antysystemowych była nie tyle przyczyną, co rezultatem obumierania ustroju” (s. XXV). To w moim przekonaniu zbyt daleko posunięta teza, która nie tylko dramatycznie upraszcza proces rozpadu systemu, ale także umniejsza ogromne poświęcenie i wysiłek tysięcy ludzi zaangażowanych w walkę z nietotalitarnym już, to prawda, lecz wciąż bardzo silnym aparatem władzy.

Tymczasem w narracji Walickiego opozycja popaździernikowa przypomina plankton niesiony na fali gomułkowskiej odwilży. Autor ma rację, twierdząc, że na poziomie systemowym ustrój zmienił swój charakter, ale myli się, twierdząc, że było to zdarzenie w prostej linii prowadzące do rozpadu PRL. Tę perspektywę w analizach historycznych należy uwzględnić, ale z pewnością proponowanego wyjaśnienia nie wolno uznać za wyczerpujące. Nietrudno przecież znaleźć przykłady ustrojów autorytarnych, które mimo braku solidnej podstawy ideologicznej utrzymywały się latami. Nie sądzę, by ktokolwiek na Kubie wierzył jeszcze, że reżim braci Castro zmierza do realizacji marksowskiej utopii, stworzenia „nowego człowieka” i lepszego świata. W wielu innych państwach regionu autorytarne ustroje

również trwały lub trwają w najlepsze, choć ich wyłącznym celem jest trwanie właśnie, a nie wdrażanie w życie jakichkolwiek ideałów. A zatem wypłukanie systemu z ideologicznej wiary nie musi – wbrew teozom Andrzeja Walickiego – prowadzić nieuchronnie do jego upadku. Potrzebne są do tego ogromne poświęcenie i odwaga wielu ludzi. Skąd się tacy ludzie biorą, jak działają i dlaczego odnoszą sukces? Systemowe spojrzenie proponowane przez Autora nic nam na ten temat nie mówi.

/// Lewica i prawica

Jednostronność powyższej opinii Walickiego stoi ponadto w wyraźnej sprzeczności z jego wezwaniem do większej wrażliwości na niuanse chociażby przy formułowaniu ocen dziedzictwa PRL. Apel ten kieruje on wielokrotnie na kartach omawianej książki do polskiej prawicy, która jego zdaniem ze swoiście pojmowanego antykomunizmu uczyniła podstawową zasadę myślenia. Antykomunizm to specyficzny, bo obiektem bezkompromisowego sprzeciwu czyni cały okres Polski Ludowej, uznając go przy okazji za okupację i wyrwę w historii kraju, oddzielającą II i III Rzeczpospolitą.

W korespondencyjnych debatach z tymi, których uznawał za przedstawicieli prawej strony sceny politycznej, Walicki powraca więc niejednokrotnie do wyjaśnień znaczenia terminu „komunizm”, a także podkreśla różnice między polską rzeczywistością przed i po Październiku roku 1956. Nieprzejednane stanowisko prawicy doprowadziło w jego opinii nie tylko do stygmatyzacji znacznej części elit politycznych związanych z poprzednimi władzami, ale także do całkowitego odrzucenia wszelkich ideałów lewicowych, niezależnie od ich związków z realnie istniejącym w naszym kraju socjalizmem.

Polska lewica jest oceniana, zdaniem Walickiego, nie w kategoriach politycznych, lecz moralnych – jako z gruntu zła – co dyskwalifikuje jej przedstawicieli jako potencjalnych partnerów do rozmowy, pogłębia istniejące podziały ideologiczne oraz prowadzi do wypaczenia pojęć fundamentalnych dla polityki. Wszelką lewicę utożsamia się w Polsce z błędnie pojmany komunistycznym, prawica zaś definiuje się w opozycji do stworzonego przez samą siebie i na własne potrzeby wroga.

Źródłem tego stanu rzeczy upatruje Walicki już w postawach opozycji sprzed roku 1989, która władze PRL-owskie definiowała nie w kategoriach politycznego przeciwnika, lecz moralnego wroga. Mówiąc o Solidarności, Walicki twierdzi, że:

była to wielka krucjata, ćwiczenie się w radykalizmie w demonizowaniu przeciwnika i w odrzucaniu dialogu z nim. Normalna wojna może

jeszcze wyrabiać szacunek dla drugiej strony, ale wojna moralna, totalny bojkot, bezwarunkowa konfrontacja wymagała napięcia nienawiści, pogardy, umiejętności dyskutowania ustępstw bez odwzajemnienia i kwitowania. Tak widać być musiało, skoro chodziło o wojnę moralną właśnie, o całkowitą delegitymizację strony przeciwnej” (s. 274)

To kolejna, bardzo kontrowersyjna teza dotycząca historii polskiej transformacji ustrojowej. Walicki zdaje się nie dostrzegać, że wielu działaczy opozycyjnych podjęło polityczny dialog z władzą, czego najlepszym wyrazem były chociażby ustalenia Okrągłego Stołu. Ustalenia, które zostały podtrzymane mimo rozpadu kolejnych państw demokracji ludowej, a tym samym dramatycznego osłabienia obozu rządzącego. Czy opozycja powstrzymałaby się przed całkowitym pograżeniem przeciwnika, gdyby w relacjach z nim kierowała się jedynie standardami moralnymi a nie politycznymi, jak twierdzi Walicki?

Przyjawszy poglądy Autora, jeszcze większe trudności napotkamy, próbując wyjaśnić inne ważne wydarzenia polityczne pierwszej połowy lat 90. Mam tu na myśli choćby uszanowanie demokratycznego zwycięstwa SLD w wyborach parlamentarnych roku 1993 – zaledwie cztery lata po odsunięciu od władzy PZPR – oraz uznanie dla sukcesu Aleksandra Kwaśniewskiego w wyborach prezydenckich w 1995 roku. Ponadto, jeśli postkomunistom powszechnie odbierano moralne prawo do pełnienia funkcji publicznych, jak wyjaśnić uchwalenie konstytucji w roku 1997 z Aleksandrem Kwaśniewskim jako przewodniczącym Komisji Konstytucyjnej? Gdyby – jak zdaje się sądzić Walicki – większość polityków opozycyjnych traktowała siły postkomunistyczne wyłącznie w kategoriach moralnych, polska scena polityczna przynajmniej od 1993 roku powinna być areną nie walki politycznej, lecz totalnej wojny na wyniszczenie. A tak po prostu nie było.

Walicki ma jednak niewątpliwie rację, kiedy twierdzi, że na skutek doświadczeń z realnym socjalizmem dyskredytacji uległy w Polsce ideały lewicowe i związane z nimi pojęcia. Socjaldemokrację i lewicę poczęto utożsamiać nie tylko z PRL-em, ale z komunizmem *per se*, co było równoznaczne z ich odrzuceniem.

/// Neoliberalizm

To właśnie w tym poplątaniu pojęć Walicki dopatruje się również przyczyn mylnego rozumienia liberalizmu jako doktryny wyłącznie ekonomicznej i stawiającej szeroko rozumianą wolność człowieka niżej od wąsko pojmowanej wolności abstrakcyjnych rynków:

Grube nieporozumienia co do „liberalizmu”, tak charakterystyczne dla sceny politycznej i potocznego myślenia w naszym kraju, są organicznym wytworem długiej historii grubych nieporozumień co do „komunizmu”, „realnego socjalizmu” i zalecanych sposobów „dekomunizacji”. (s. XXVII)³

I tym razem, podobnie jak w wypadku oceny przemian październikowych, trudno nie przyznać Walickiemu częściowej racji. Czołowy przedstawiciel polskiego neoliberalizmu i główny autor transformacji gospodarczej, Leszek Balcerowicz, wydaje się uznawać wszelkie próby zwiększenia roli państwa w gospodarce za zamach na jednostkową wolność, prowadzący w prostej linii do komunistycznego totalitaryzmu⁴. To pogląd skrajny, ale wciąż silnie obecny w debatach publicznych, w okresie transformacji zaś absolutnie dominujący. Odwołanie się wówczas do sympatii lewicowych czy socjaldemokratycznych wiązało się z wielkim ryzykiem politycznym, a nierzadko było oceniane negatywnie także w kategoriach moralnych. W rezultacie wielu sympatyków lewicy było zmuszonych do poparcia neoliberalnej „terapii szokowej”⁵.

Do dziś zresztą wszelkie postulaty socjalne bywają w Polsce krytykowane jako przejawy roszczeniowości i sowieckiej mentalności mitycznego *bomo sovieticus*. Diagnoza Walickiego – zgodnie z którą sukces neoliberalizmu wynikał z panującego w Polsce radykalnego antykomunizmu

³ Jak powiedział Andrzej Walicki w rozmowie z autorem niniejszej recenzji dla tygodnika „Kultura Liberalna”, niechęć do PRL i utożsamienie „realnego socjalizmu” z komunizmem w wypadku części prawicy przybiera formy tak skrajne, że prowadzi do afirmacji... nazizmu jako ideologii historycznie komunistom wrogiej: „Dominujące w Polsce stanowisko, zgodnie z którym wszystko, co nawet trąci PRL, musi być z miejsca złe, a także nihilistyczny stosunek do dorobku Polaków z tego okresu – nie chodzi bynajmniej o dorobek władz czy państwowych instytucji, ale ludzi – prowadzą do prawdziwych kuriozów. [...] Na przykład z faktu, że Hitler był przeciwnikiem bolszewików oraz przesłanki, jakoby PRL była największym złem, wyprowadza się wniosek, że w latach 30. lepiej było sprzymierzyć się z nazistami, niż z nimi walczyć. W rezultacie dochodzi do tego, że jakaś grupa ludzi idzie na grób Witolda Pileckiego, bohatera polskiego ruchu oporu, ze swastykami na ramieniu. To przechodzi moje pojęcie”. („Radykalizacja prawicy przyspiesza” – z Andrzejem Walickim rozmawiają Jarosław Kuisz i Łukasz Pawłowski, *Kultura Liberalna*, nr 254 (46/2013) z 19 listopada 2013 r.; <http://kulturaliberalna.pl/2013/11/19/andrzej-walicki-radykalizacja-prawicy-przyspiesza-wywiad-miesiaca/>).

⁴ „Socjaliści praktycy, począwszy od Lenina, uznali, że lepszego człowieka, a w każdym razie lepsze społeczeństwo, da się stworzyć, gdy się wymorduje lub zastraszy jego gorszą część (burżuazję) i zniszczy przypisywane mu instytucje”. Zob. Balcerowicz 2009: 49.

⁵ Najbardziej chyba znaną tego rodzaju postacią – której polityczną biografię omawia Walicki w jednym z zawartych w zbiorze artykułów – był Jacek Kuroń.

– wydaje się zatem przynajmniej częściowo słuszna. Z pewnością nie jest jednak wystarczająca. Jak bowiem za jej pomocą wyjaśnić socjaldemokratyczne postulaty polskiej prawicy, reklamowane hasłami „Polski solidarnej” i przeciwstawiane właśnie „Polsce liberalnej”? Partie prawicowe na poziomie retorycznym pozostają skrajnie antykomunistyczne (w szerokim znaczeniu tego słowa, obejmującym także całe dziedzictwo PRL), ale jednocześnie posługują się niekiedy językiem tradycyjnej lewicy, podkreślającym znaczenie więzi grupowych, łagodzenia nierówności i poprawy szans najbiedniejszych grup społecznych⁶.

To nie jedyna ułomność argumentacji Walickiego. Jego perspektywa może być zastosowana wyłącznie do byłych krajów demokracji ludowej i w żaden sposób nie tłumaczy, dlaczego sukces neoliberalizmu nie ogranicza się wyłącznie do tego regionu, lecz przynajmniej od lat 80. XX wieku święci triumfy także na Zachodzie. Na to pytanie w książce nie znajdziemy satysfakcjonującej odpowiedzi. Zdaniem Autora neoliberalizm jest „tylko przejściowym trendem, ściśle związanym z określoną sytuacją historyczną”, jaką był upadek komunizmu (s. 208). Trudno to wyjaśnienie uznać za przekonujące choćby dlatego, że neoliberalizm zaczął święcić triumfy ponad dekadę przed upadkiem ZSRR, a dwie i pół dekady po tym wydarzeniu nadal ma się znakomicie. Przyczyn gospodarczych, społecznych i politycznych tego stanu rzeczy jest bardzo wiele i nie sposób opisać ich w tego rodzaju recenzji. Należą do nich bez wątpienia prostota, a tym samym atrakcyjność definicji wolności, jaką proponują neoliberalowie; wpływy grup interesów promujących „rozwiązania wolnorynkowe”⁷; dramatycznie szybki rozwój sektora usług finansowych wymagających łatwego przepływu kapitału; postępująca globalizacja; zmiany demograficzne utrudniające utrzymanie pewnych świadczeń socjalnych wprowadzonych w czasie, gdy struktura wiekowa społeczeństwa była odmienna itd.

A zatem i w tym wypadku diagnozę Walickiego, upatrującą źródeł popularności neoliberalizmu w Polsce w mylnie pojmowanym antykomunizmie, traktować należy jako głos w dyskusji, ważny, ale bynajmniej nierozstrzygujący.

⁶ Pomijam w tym wypadku fakt, że często tym hasłom towarzyszą postulaty obniżenia podatków i deregulacji wybranych obszarów rynku, ponieważ tematem niniejszej recenzji nie jest spójność programowa polskich partii politycznych.

⁷ Cudzyśłów w tym miejscu jest wyrazem przekonania, że rynek wolny w rzeczywistości nigdy nie istniał, a rozwiązania opatrywane tym mianem są bardzo często podejmowane przez instytucje państwowe w interesie określonych grup społecznych, a nie sił rynkowych.

/// Liberalizm

Szczególnie ciekawym produktem zmagania Autora z neoliberalizmem jest wspomniany już bardzo ciekawy esej napisany specjalnie do tego zbioru, *Czy możliwy jest lewicowy liberalizm?* Walicki dowodzi w nim, że liberalna koncepcja wolności nie powinna być redukowana do wolności ekonomicznej. Mało tego, niekiedy wartości liberalne w imię ochrony jednostki mogą prowadzić do kolejnych regulacji działań rynku, co nie znaczy bynajmniej, że tak pojmowany liberalizm zagraża stabilności modelu wolnorynkowego. We wspomnianym wywiadzie dla „Kultury Liberalnej” Walicki mówi:

Liberalizm to jest wielka rodzina różnych koncepcji, ale bardzo dla mnie szlachetną tradycją jest ewolucja liberalizmu, która nastąpiła od Milla aż do 30 „chlubnych lat”, czyli trzech dekad od końca wojny do połowy lat 70. XX wieku. Nawiasem mówiąc, był to jednocześnie złoty okres kapitalizmu. Nie jest prawdą, że w warunkach ówczesnego państwa dobrobytu kapitalizm nie mógł się rozwijać. Ono pomagało, ponieważ kiedy człowiek wie, że w przypadku porażki nie grozi mu całkowity upadek i totalne zgniecenie, więcej jest skłonny zaryzykować. A to stymuluje innowacje. To kłamstwo, że ludzie pod wpływem strachu są najbardziej wydajni i najlepiej pracują. Minimum bezpieczeństwa jest potrzebne. (Kuisz, Pawłowski 2013)

Końcowa rozprawa rekonstruuje tę ewolucję myśli liberalnej, a wraz z nią pojęcia wolności. Pokazuje, że w tradycji anglosaskiej wolność bardzo szybko przestała być pojmowana wyłącznie jako niezależność od wpływu państwa – bo czyż w takim wypadku za najbardziej wolne nie należałoby uznać pozbawionych efektywnych władz państw afrykańskich? – ale raczej jako zespół warunków pozwalających na jak najpełniejszą realizację jednostkowych zdolności i pasji. Do ich zapewnienia potrzebni są nam inni ludzie oraz instytucje regulujące międzyludzkie relacje. Liberalizm nie powinien być zatem, zdaniem Autora, kojarzony z postulatami państwa minimalnego, ale państwa stabilnego i przewidywalnego. W podobnym tonie wypowiadają się także inni polscy intelektualiści przyznający się do sympatii liberalnych, nawet jeśli do poglądów Walickiego w innych kwestiach – choćby jego oceny PRL – jest im bardzo daleko⁸. Takich głosów

⁸ Mam na myśli m.in. Marcina Króla, Jerzego Szackiego, Andrzeja Szahaja czy Pawła Śpiwaka. Zdaniem tego ostatniego „to nieprawda, że mniej państwa to zawsze więcej liberalizmu. Rolę państwa możemy ograniczać dopiero wtedy, kiedy jego podstawy czynią je silnym, stabilnym i zdolnym do egzekwowania przyjętych reguł współżycia. Rolą liberała jest z kolei zadbanie, by te reguły nie były skierowane przeciwko obywatelowi, ale miały

wciąż jest jednak niewiele, dlatego esej Walickiego powinien stanowić ważny punkt odniesienia do dyskusji o istocie liberalizmu.

Wątpliwości budzi jedynie użyta w tym tekście terminologia. Bo czy myśli lepiej przystające do tradycji liberalnej należy opatrywać dodatkowymi przymiotnikami, jak to czyni Autor, pisząc o „liberalizmie lewicowym”? Przedrostki i przymiotniki lepiej zostawić dla wszelkiej maści specyficznych szkół odwołujących się do tradycji liberalnej, jak choćby „neoliberalów” trafnie nazywanych w tym tomie „anarchokapitalistami”. Skoro Andrzej Walicki od lat toczy walkę o lepsze rozumienie tego bardzo ważnego dla niego pojęcia, nie powinien godzić się na podobne kompromisy. Tym bardziej że w wielu innych polemikach – z których część omówiono wyżej – wykazuje się o wiele dalej idącą bezkompromisowością.

Ostatni esej pozostawia czytelnika o liberalnych sympatiach intelektualnych z uczuciem podobnym do tego, jakie towarzyszy mu przy lekturze większości zawartych w tym tomie tekstów. Oto stykamy się z interesującą, lewicową wykładnią pewnego pojęcia. Elegancko i klarownie przedstawiona, wykraczająca poza dominujący dyskurs publiczny, wzbudza zainteresowanie i zmusza do poważnej refleksji. Przy bliższej analizie ujawnia jednak pewne braki lub niedopowiedzenia, które nie pozwalają na całkowite zaakceptowanie wywodów Autora. Nie mam wątpliwości, że Walickiego czytać warto, a w sporach o znaczenie owych kilku wymienionych wyżej ważnych pojęć wiele jego argumentów należy przyjąć. Z pewnością jednak nie należy przyjmować ich bezwarunkowo.

Bibliografia:

/// Balcerowicz L. 2009. *Wstęp*, [w:] *Odkrywając wolność. Przeciw zniewoleniu umysłów*, L. Balcerowicz (red.), Zysk i S-ka, Warszawa.

/// „*Grzechy polskiego liberalizmu*”, Paweł Śpiewak w rozmowie z Pawłem Marczewskim i Łukaszem Pawłowskim, „Kultura Liberalna” 2011, nr 120 (17/2011), <http://kulturaliberalna.pl/2011/04/25/grzechy-polskiego-liberalizmu-1>; dostęp: 09.02.2014.

/// Kołakowski L. 2009. *Główne nurty marksizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

na celu ochronę jego uprawnień”. (*Grzechy polskiego liberalizmu*, Paweł Śpiewak w rozmowie z Pawłem Marczewskim i Łukaszem Pawłowskim, „Kultura Liberalna”, nr 120 [17/2011] z 26 kwietnia 2011 r.).

/// „Radykalizacja prawicy przyspiesza” – z Andrzejem Walickim rozmawiają Jarosław Kuisz i Łukasz Pawłowski, „Kultura Liberalna” 2013, nr 254 (46/2013), <http://kulturaliberalna.pl/2013/11/19/andrzej-walicki-radykalizacja-prawicy-przyspiesza-wywiad-miesiaca>; dostęp: 09.02.2014.

/// Walicki A. 1993. *Spotkania z Miłoszem*, [w:] *Zniewolony umysł po latach*, A. Walicki, Czytelnik, Warszawa.

/// Walicki A. 2013. *Od projektu komunistycznego do neoliberalnej utopii*, Universitas, Kraków.

UCZYNIĆ WOLNOŚĆ NIEBANALNĄ PAWEŁ MARCZEWSKI. *UCZYNIĆ WOLNOŚĆ NIEUCHRONNĄ. WĄTKI REPUBLIKAŃSKIE W MYŚLI ALEXISA DE TOCQUEVILLE'A*

Jan Tokarski

Polska Akademia Nauk

/// I

Do książki Pawła Marczewskiego, *Uczyń woliwość nieuchronną. Wątki republikańskie w myśli Alexisa de Tocqueville'a*, podchodziłem z rozbudzonymi oczekiwaniami. Z dwóch powodów. Po pierwsze, ze względu na osobę Autora, który w pewnym sensie jest mi bliski. Dla pełnej jasności – nie, nie jesteśmy wieloletnimi kumplami (choć, owszem, znamy się). Chodzi o to, że chyba z nikim nie spotykalem się na łamach tyłu czasopism. Obydwaj od wielu lat współpracujemy z gdańskim „Przeglądem Politycznym”, obydwaj publikowaliśmy w „Kulturze Liberalnej” (on jako jej wicencaczelný, ja – jako stały felietonista) czy „Tygodniku Powszechnym”. Co więcej, zaliczam Marczewskiego do niewielkiego w gruncie rzeczy grona osób reprezentujących to, co nazwałem kiedyś „metapolitycznym centrum” (Tokarski 2012a) – a zatem pewną wersję liberalizmu, która daleka jest zarówno od prawicowej antynowoczesności, jak i lewicowej potrzeby rewolucyjnego działania.

Po drugie, moje oczekiwania rozbudzała postać Alexisa de Tocqueville'a, być może najważniejszego z wielkich filozoficznych mistrzów tej formuły liberalizmu, która jest mi szczególnie bliska. O Tocqueville'u przez długi czas przecież nie pamiętano. Dopiero w połowie ubiegłego wieku, głównie za sprawą Raymonda Arona, został wydobyty z cienia w samej Francji. Poza nie tak znowu licznym (choć w pewnym okresie niezmiernie wpływowym) środowiskiem francuskich uczniów Arona i osób skupionych wokół pisma „Commentaire” (Pierre Manent, François Furet, Alain Besançon) Tocqueville nie był nigdy zbyt istotny – przynajmniej jako myśliciel „tworzący” nurty refleksji politycznej we współczesnej Europie.

Wywarł, oczywiście, pewien wpływ również w Stanach Zjednoczonych. W Polsce po 1989 roku na przestrzeni ostatnich dwudziestu pięciu lat chyba żadne środowisko nie powracało konsekwentnie do Tocqueville'a jako jednego ze swoich mistrzów. Wyjątkiem byłaby tu wspomniana już luźna konstelacja intelektualistów skupionych wokół redagowanego przez Wojciecha Dudę „Przeglądu Politycznego”.

Kiedy książkę Marczewskiego odkładałem, miałem poczucie niedosytu. Być może wynikało z nazbyt wygórowanych oczekiwań. Być może jednak takie wrażenie nie było dziełem przypadku, lecz ściśle wiązało się z tym, czego w książce faktycznie (a nie tylko w ramach mojego subiektywnego widzimisię) zabrakło. Pisząc niniejszą recenzję, sam szukam odpowiedzi na to pytanie.

/// II

Po kolei jednak. Przyjrzyjmy się książce Pawła Marczewskiego i spytajmy, co właściwie Autor daje nam do ręki.

Na pierwszy rzut oka jest to dość zwięzły (około 250 stron) i dobrze napisany przewodnik po myśli autora *O demokracji w Ameryce*. Drugie spojrzenie na treść książki ujawnia, że w jeszcze większym, być może, stopniu jest to kompendium wiedzy na temat najprzeróżniejszych komentarzy (głównie amerykańskich i francuskich autorów), jakimi dzieło Alexisa de Tocqueville'a obrosło. Zagłębiając się w lekturę, odkrywamy stopniowo, że najwięcej mówi o niej podtytuł. Marczewski na kartach swej książki koncentruje się na próbie odsłonięcia skomplikowanych związków liberalizmu Tocqueville'a z tradycją myśli republikańskiej. Analiza ta zostaje przez Autora przeprowadzona bardzo pieczołowicie i stanowi zdecydowanie największą część jego wywodu. W kolejnych rozdziałach widzimy więc, jakie są związki między liberalną a republikańską wizją suwerenności ludu, między wolnością jednostki do swobodnego działania a wolnością wspólnoty do kształtowania swojego losu, między inteligentnym egoizmem postulowanym przez liberalizm a publiczną cnotą, której bronić pragną republikanie. Dalej Marczewski odsłania przed nami iście republikański stosunek Tocqueville'a do religii (mam tu na myśli jego pochwałę religii obywatelskiej oraz przekonanie, że jedynie religia może w społeczeństwie opartym na równości ochronić ludzi przed niebezpiecznymi skutkami tej ostatniej). Czytelnik ma również okazję prześledzić bliski republikańskiej tradycji stosunek autora *O demokracji w Ameryce* do historii („tragizm przeciwko determinizmowi”, jak trafnie ujmuje to Marczewski) oraz idei imperium.

Myliłby się jednak ten, kto na tej podstawie wnioskowałby, że Paweł Marczewski napisał pracę dla tych, którzy lubią antykwaryczne ciekawostki

lub których ulubionym intelektualnym zajęciem jest szufladkowanie wielkich umysłowości minionych dziejów („Wreszcie jest jasne, jak to było z tym Tocqueville’em – to republikanin!”). Jego książka nie przez przypadek ukazała się w wydawanej przez IFiS serii „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei”. Ambicje Autora sięgają dalej. Nie chodzi mu tylko o to, by rozwikłać jakieś dawne zawilości dziejów myśli europejskiej. Przeciwnie – pragnie, używając przemyśleń Alexis de Tocqueville’a jako czegoś w rodzaju punktu odniesienia czy wręcz rozbiegu, pokazać te wątki i dylematy, które są ważne i żywotne również z perspektywy dzisiejszej kulturowo-politycznej sytuacji Europy. Nie chodzi więc tylko o to, że Tocqueville’a można ukazać jako myśliciela „hybrydowego”, będącego „łącznikiem między światami, które przez dwudziestowieczne interpretacje ukazywane są jako całkowicie odrębne”. Nie chodzi tylko o to, że charakterystyczne dla francuskiego myśliciela „rozumienie wolności jest otwarte zarówno na myślenie w kategoriach przyrodzonych praw jednostki, jak i sztuki wspólnego działania”; że „cnotę wiąże z dobrze pojętym interesem, a jednocześnie nie pozbawia jej normatywnego, etycznego charakteru i łączy z obywatelskim współdziałaniem”; że „religię traktuje jako źródło aktywności publicznej, a zarazem przestrzeń doświadczania głębokich, egzystencjalnych dramatów”; że (kontynuując tę przydługą wycieczkę) „historia jest dla niego źródłem wielkości oraz skłania do sceptycyzmu i lęku przed determinizmem”; że „wreszcie imperialna polityka może być [...] zarówno narzędziem aktywizacji obywatelskiej, jak i drogą do tyranii i zniewolenia nie tylko podbijanych ludów, ale też społeczeństw pragnących dominować nad innymi” (s. 28–29). To wszystko prawda, ale Pawłowi Marczewskiemu chodzi o coś jeszcze, o coś więcej – o to mianowicie, by przez pryzmat dzieła Tocqueville’a zmierzyć się z „wielkim pytaniem o wyznaczniki nowoczesnego ładu społecznego” (s. 253). Przyjęty przez Autora punkt widzenia zakłada, że najlepszej po temu perspektywy dostarcza zderzenie specyficznego liberalizmu twórcy *O demokracji w Ameryce* z myślą republikańską; że to w polu znaczeniowym określonym przez te dwie tradycje odbywa się istotny ferment polityczny współczesności. I to właśnie założenie wydaje mi się wątpliwe.

/// III

Jak – pod piórem Marczewskiego – przedstawia się to napięcie? Jak zderzają się dziś ze sobą, jego zdaniem, liberalizm i republikanizm? „Pytania o to, ile republikanizmu powinno pozostać w liberalizmie, oraz o to, na ile liberalny stawał się republikanizm z nadejściem demokratycznej równości i społeczeństw handlowych, są w gruncie rzeczy pytaniami o to, jaki

rodzaj ładu społecznego ma nieść ze sobą nowoczesność. Czy ideałem jest wiele rozmaitych społeczeństw rządzących się swoimi prawami, zapatrzonych we własną tradycję i mitologizujących własną historię, jak chcieliby «republikańscy» partykularyści, czy też jakiś jeden wzorzec oświeconego prawodawstwa dla wszystkich, jak postulują «liberalni» uniwersaliści? Być może istnieje alternatywa dla tak zarysowanego wyboru – pewien otwarty, ogólny, zrodzony w ramach poszczególnych społeczeństw wzorzec obywatelskiego zaangażowania oparty na patriotyzmie, który każe wspólnie budować instytucje, a nie unosić się narodową dumą, a jednocześnie pozostaje wrażliwy na różne historyczne i kulturowe źródła patriotyzmu” (s. 252) – pisze Marczewski. Za proponowanym przez niego zderzeniem republikanizmu z liberalizmem stoi więc pewna wizja obecnej sytuacji, pewna diagnoza problemów współczesności.

Główny nacisk, jak widzimy, pada przede wszystkim na napięcie wytworzone między tym, co uniwersalne, a tym, co partykularne. Ale nie tylko. Chodzi również o powodowany (pośrednio lub bezpośrednio, świadomie lub wbrew własnej woli) przez liberalizm brak obywatelskiego zaangażowania, powszechne wycofywanie się zwykłych ludzi do sfery prywatnej, byle być jak najdalej od „brudnego” świata polityki. W tym punkcie – jak się wydaje – liberalizm powinien nadrabiać swoje braki względem republikanizmu, który – wzięty sam w sobie – jest, jak przyznaje Autor, czymś anachronicznym i przebrzmiałym: „Ukazując autora *O demokracji w Ameryce* jako wyraziciela republikańskiego umiłowania wielkości polityki i jednocześnie sceptycyzmu nakazującego dostrzegać w każdym wielkim przedsięwzięciu politycznym potencjał porażki, polemizuję z tymi interpretacjami jego myśli, które zaliczają go bezwarunkowo w poczet liberalów podkreślających autonomię jednostki i opiewających cywilizacyjne zdobycze wolnego handlu. Jednocześnie analizując podejmowane przez niego próby «uszlachetnienia» kategorii jednostkowego interesu czy pogodzenia wolności jako dzieła sztuki prawodawczej i obywatelskiej z uznaniem równości jako naturalnej, przyrodzonej zasady demokratycznego stanu społecznego, przeciwstawiam się tym interpretatorom, którzy chcieliby umieścić Tocqueville’a w gronie krytyków indywidualizmu i budowniczych archaicznych utopii, odtwarzających dawne formy kolektywnego zaangażowania w sprawy publiczne czy podtrzymującej gospodarkę agrarną. «Mój» Tocqueville «zmacony» lokuje się poza liberalną ortodoksją i republikańskim anachronizmem” (s. 248).

Wiele w tej diagnozie wydaje mi się trafne, całkiem sporo jest tu „na rzeczy”. A jednak nie mogę oprzeć się wrażeniu, że coś istotnego Marczewskiemu umyka, że nie wystarczy dziś „dolać” liberalizmu

republikanizmem, że nie wystarczy (jak to ujmował Thomas Pangle) „uszlachetnić demokrację”. Problem, wydaje mi się, tkwi raczej w redefinicji samego liberalizmu, w konieczności przemyślenia liberalnej tradycji na nowo. Autor *Uczyńcie wolność nieuchronną* sugeruje, że przez odwołanie się do tradycji republikańskiej moglibyśmy przywrócić polityce jej utraconą godność (kto dziś wierzy politykom?). Ja twierdzę, że można tego dokonać jedynie z wnętrza samego liberalizmu. Republikanizm wydaje mi się tu zupełnie nieprzydatny – on nie potrafi wytworzyć szacunku dla instytucji politycznych i samych polityków; on je tylko zakłada.

Lecz co to właściwie znaczy „przywrócić godność polityce”? Na czym polega jej dzisiejszy (jeżeli mamy pozostać przy tej dość napuszonej retoryce) „upadek”? Gdybym miał odpowiedzieć na to pytanie, zauważyłbym, że w naszych czasach polityka zamieniła się w teatr. Ale nie w takim znaczeniu, że politycy, zamiast na sejmowej mównicy, występują w telewizyjnych *talk shows*. Polityka zamieniła się w teatr, gdyż ożywiają ją fałszywe, nieautentyczne emocje. Marczewski, cytując Tocqueville’a, pisze o tym zresztą w swojej książce: „Kiedy historia zastąpiona zostaje teatrem, pozostaje odgrywanie pustych gestów: «próbowano w sobie rozniecić namiętności naszych ojców, lecz bez skutku. Naśladowano te ich gesty i pozy, jakie oglądało się w teatrach, bo nie potrafiono naśladować ich entuzjazmu i odczuwać ich szaleństwa». To sytuacja groźna, bowiem aktorzy nie potrafią już powiązać działań z pobudkami, jakie za nimi stały” (s. 188). Ten cynizm wydaje mi się bardzo charakterystyczny dla naszych czasów. Naokoło nas pełno jest przecież konserwatystów, którzy nie wierzą w tradycję; liberalów, którzy obywają się bez wiary w wolność jednostki; rewolucjonistów, dla których sprzeciw wobec „systemu” to tylko rodzaj rozrywki, sposób określenia swojej tożsamości. Polemizowaliśmy z Pawłem Marczewskim kiedyś na ten temat na łamach „Kultury Liberalnej” (Marczewski 2012, Tokarski 2012b). Ten cynizm ma oczywiście wiele przyczyn i błędem byłoby redukować istniejący stan rzeczy do jednego wymiaru. A jednak wydaje mi się, że niebagatelną rolę w jego rozwinięciu miał sam liberalizm, który chce być polem gry, a nie jednym z graczy.

Mówiąc zupełnie wprost: liberalowie nie potrzebują dziś porozumiewać się z republikanami. Potrzebują dotrzeć do teologicznych korzeni własnego światopoglądu; do tego miejsca, w którym rozstrzyga się nasze „za” i nasze „przeciw”. Innymi słowy, musimy (używam pierwszej osoby liczby mnogiej, bo sam uważam się za liberala) powrócić do *stricte* politycznych pytań o polityczny rdzeń naszego światopoglądu. A są to – nie miejmy złudzeń – pytania niebezpieczne: o legitymację władzy, o prawo do użycia siły, o możliwość konfliktu.

Problem jednak w tym, że współcześni liberalowie boją się władzy, siły, konfliktu. Siły, a więc czego? Wszystkiego tego, co jest mocne, co nas przerasta, ze względu na co bylibyśmy gotowi poświęcić lub odebrać życie. Kiedy człowiekowi brakuje tego elementu, kiedy nie ma niczego takiego, ze względu na co byłby gotów umrzeć lub zabić, z jego życia ulatuje coś niezwykle cennego, staje się, owszem, bezpieczne, ale również miałkie i szare, pozbawione wyrazu. Bo życie domaga się, by była w nim jakaś wartość, która je samo przekracza. Dopiero wtedy – ze względu na owo coś większego, ważniejszego niż samo życie – staje się ono sensowne, warte życia (nie, nie powtarzam tego za Carlem Schmittem, lecz za Janem Patočką). Nie, kiedy mam się buntować, ale kiedy mam być posłuszny – oto prawdziwie polityczne pytanie, pytanie o sprawiedliwą moc.

Liberalizm na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci (właściwie od końca II wojny światowej) zajmował się przede wszystkim kwestią „rozbrojenia” siły, uczynienia jej niegroźną dla zwykłego obywatela. Były ku temu dobre powody i – w rzeczy samej – nie sposób nie przyznać, że władza jest zawsze niebezpieczna, że niesie w sobie ryzyko jej nadużycia. Myliliby się jednak, moim zdaniem, ten, kto samo zagadnienie władzy chciałby traktować jako obce namysłowi liberalów. Gdyby tak było, rację miałby Carl Schmitt, twierdząc, że liberalizm to nie nurt polityczny, ale nurt depolityzujący. Kluczowe dla myśli liberalnej zagadnienie wolności nie daje się według mnie oddzielić od pytania o władzę, której powinienem podlegać, a nie tylko pytania o to, jak władzę „rozbroić”; jak sprawić, by nie zagrażała (lub zagrażała jak najmniej) naszym indywidualnym swobodom.

Żeby być wolny, muszę być w mocy decydować; tylko tam, gdzie istnieje pewne *quantum* mocy, istnieje również i wolność. Tymczasem w naszych czasach cała sfera polityczna (ze zrozumiałych przyczyn) przeniknięta jest do szpiku kości strachem przed mocą, panicznym lękiem przed tym, co moc może ze sobą przynieść. Nikt nie chce już być dziś imperium, każdy ochoczo wybiera natomiast dyskurs ofiary (Niemcy jako ofiara II wojny światowej). Czai się jednak za tym – jak nietrudno się domyślić – wielki szwindel. Po pierwsze, następuje jakaś makabryczna dewaluacja cierpienia, banalizacja samej figury ofiary. To przesunięcie w porządku symbolicznym (zawsze w moim odczuciu dla człowieka najważniejszym) pozwala nam odnosić się z niezrozumiałym chyba nawet dla nas samym cynizmem do dziejących się na świecie okropieństw (gdy wyrzynają się Tutsi i Hutu lub gdy miliony chińskich pracowników są nieludzko eksploatowane w komunistycznych Chinach przy produkcji towarów na kapitalistyczne rynki

zbytu). Po drugie, ponieważ moc wciąż działa w naszym świecie, i to z tą samą co zawsze bezwzględnością. Objawia się tylko w inny sposób, przyobleka w inne maski. Wielka obietnica liberalizmu – zastąpienie polityki opartej na grze sił prawami człowieka – pozostaje niespełniona. Więcej: to sam liberalizm często skrywa w sobie najbardziej wykluczający dyskurs siły (wykluczająca otwartość, opresyjna tolerancja). To sam liberalizm (a właściwie jego dominująca, zdegenerowana forma) doprowadza dziś do przemiany wolności z postawionego ludzkiej kondycji wyzwania w zwykłe dobro konsumpcyjne. To on pomaga wytworzyć (niespełniony całkowicie) ów miękki despotyzm naszych czasów, tyranię dobroduszej opiekuńczości, której nadejście prorokował Tocqueville.

Czy to jednak faktycznie tyrania? – zapyta ktoś. Zgoda, słowem tym należy posługiwać się ostrożnie i nie można – nie da się – postawić znaku równości między tyranią współczesnych liberalnych demokracji a formami tyranii, jakie znamy z przeszłości. A jednak, nawet jeżeli nie można tu mówić o tyranii, to we współczesnych państwach zachodnich (jak i instytucjach ponadnarodowych, takich jak Unia Europejska) jest niewątpliwie coś tyranicznego. Widać to choćby w traktowaniu obywatela jako konsumenta – kogoś, komu państwo ma gwarantować określone prawa, ale kto sam z siebie nie ma (nie powinien mieć) zbyt wiele do gadania. Państwo stanowi tu niejako ucieleśnienie obiektywnego rozumu, jest wielką maszyną uznania¹. A jako takie nie może być samo przedmiotem wyboru czy decyzji, blokuje kanały artykulacji niezadowolenia, bo wszystko traktuje jako wsobne, jako przerobione już, własne (mniej lub bardziej anachroniczne) elementy. Podobnie jak Marczewski (a wbrew pokoleniu urodzonemu w latach 60., które wprowadziło w obieg polskiej myśli politycznej choćby Carla Schmitta) uważam, że przemoc ten liberalny impas można jedynie z wnętrza samego liberalizmu. Nie pomoże tu ani kontrrewolucyjna gorączka prawicy, ani emancypacyjny zapal nowej (acz wciąż, niemal już od pół wieku, tej samej) lewicy.

/// V

Paweł Marczewski nie napisał książki o Tocqueville’u – napisał książkę o tym, jak budować bardziej stabilny ład społeczny; z jakich elementów można próbować poskładać współczesną politykę w bardziej koherentną

¹ Zauważmy, że emancypacja – o ile zmierza do uwolnienia człowieka od uległości względem czegokolwiek (a nie stworzenia władzy, którą faktycznie mógłby uznać) – jest zawsze projektem depolityzującym.

całość. Jego propozycja polega na tym, aby – przez tyle wnikliwą, co oryginalną lekturę pism Alexisa de Tocqueville’a – dostrzec możliwość twórczego połączenia pierwiastków liberalnych z republikańskimi. Mogłaby ona zaowocować, jak przekonuje Autor, przywróceniem polityce wymiaru szlachetnej sztuki działania², rozbudzeniem obywatelskiej aktywności, wreszcie: twórczym łączeniem partykularnych tradycji z rzeczywistością zglobalizowanego świata.

Ja jednak jestem przekonany, że jeżeli Tocqueville jest dziś aktualny, to z dwóch innych powodów. Po pierwsze, dlatego że odsłania teologiczny wymiar projektu demokratycznego, całe to jego misterne metafizyczne ukorzenie. Po drugie, bo potrafił (z iście genialną intuicją!) odmalować zagrożenia, jakie demokracja ze sobą przynosi – przemiany człowieka w roślinę z prawami. Z tych dwóch aspektów jego dzieła wylania się, moim zdaniem, prawdziwe wyzwanie, przed jakim stają dziś liberalowie – wyzwanie polegające na tym, by określić na nowo (i od samych podstaw), co właściwie znaczy „liberalizm”, jaka jest istota jego politycznego przesłania.

Bibliografia:

/// Marczewski P. 2012. *Revolucja jako nasiadówka*, „Kultura Liberalna” 2012, nr 175 (20/2012), <http://kulturaliberalna.pl/2012/05/15/piatek-hiszpania-marczewski-rewolucja-jako-nasiadowka>; dostęp: 09.02.2014.

/// Marczewski P. 2012. *Uczynić wolność nieuchronną. Wątki republikańskie w myśli Alexisa de Tocqueville’a*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.

/// Pangle T. 1994. *Uszlachetnianie demokracji*, tłum. M. Klimowicz, Znak, Kraków.

/// Tokarski J. 2012. *O metapolitycznym centrum*, „Kultura Liberalna” 2012, nr 185 (30/2012), <http://kulturaliberalna.pl/2012/07/24/piatek-polska-tokarski-o-metapolitycznym-centrum>; dostęp: 09.02.2014.

/// Tokarski J. 2012. *Revolucja jako rozrywka*, „Kultura Liberalna” 2012, nr 174 (19/2012), <http://kulturaliberalna.pl/2012/05/08/piatek-stany-zjednoczone-tokarski-rewolucja-jako-rozrywka>; dostęp: 09.02.2014.

² Proszę wybaczyć ten napuszony styl. Nic na to nie mogę poradzić – gdzie republikanizm, tam patos...

TEORIA W BUDOWIE NIKLAS LUHMANN. *MACHT IM SYSTEM*

Justyna Motrenko
Uniwersytet Warszawski

Niklas Luhmann zmarł w listopadzie 1998 roku w wieku blisko 71 lat. Jest jedną z tych osób, o których się mówi, że zmarły zbyt wcześnie, choć przecież nie był już młodzieńcem ani nawet człowiekiem w sile wieku¹. Źródeł takiej opinii, poza czystą kurtuazją, można dopatrywać się w liczbie praktycznie gotowych do druku tekstów, które po sobie pozostawił, a które były publikowane przez wiele lat po jego śmierci. Najszybciej wydano te książki, nad którymi Luhmann pracował pod koniec życia (2000, 2002). Z biegiem czasu okazało się, że istnieją również starsze prace, które można opublikować. Przykładem jest recenzowana książka, napisana pod koniec lat 60., czyli na samym początku pracy Luhmanna nad teorią systemów². O niemijającej czy nawet wzrastającej popularności koncepcji Luhmanna świadczą zarówno liczne dodruki, wznowienia, tłumaczenia, jak i niemalże grono kontynuatorów.

Ciekawą kwestią w tym kontekście jest recepcja Luhmanna w Polsce. W roku jego śmierci polski czytelnik mógł się zapoznać z tłumaczeniami dwóch książek (1994, 1998). Należy podkreślić, że były to teksty dobrane raczej przypadkowo, mało reprezentatywne dla ogółu jego koncepcji. Do chwili obecnej opublikowano dalsze trzy tytuły, w lepszy sposób ukazujące

¹ Okazuje się, że sam Luhmann z niepokojącą wręcz dokładnością przepowiedział okres swojej aktywności naukowej. Obejmując w 1969 roku stanowisko profesora socjologii na nowo utworzonym uniwersytecie w Bielefeld, został postawiony przed koniecznością przedstawienia projektów badawczych, nad którymi aktualnie pracował. Opisał je następująco: „Tytuł projektu: teoria społeczeństwa, okres realizacji: 30 lat, koszty: brak” (por. Luhmann 1997: 11). Jak widać, pomylił się zaledwie o rok...

² Pozostałe starsze teksty wydane pośmiertnie to: *Liebe: Eine Übung* (2008, Suhrkamp), *Politische Soziologie* (2010, Suhrkamp), *Kontingenz und Recht* (2013, Suhrkamp).

rdzeń jego teorii (Luhmann 2003, 2007, 2009), biorąc jednak pod uwagę jego kilkudziesięciotomową spuściznę, wydaną i nadal wydawaną w oryginale, nie powinno dziwić, że socjolog ten pozostaje w naszym kraju nieznanym³. Oczywiście mamy i u nas znawców Luhmanna, wśród których można by wymienić chociażby Marka M. Kurowskiego, Michała Kaczmarczyka, Grażynę Skąpską czy Krzysztofa C. Matuszka⁴, ale trudno stwierdzić, czy przedsięwzięcia naukowe tych osób, nawiązujące do myśli Luhmanna, niosą ze sobą potencjal stworzenia środowiska czy szkoły naukowej. Niemniej trzeba przyznać, że zainteresowanie teorią Niklasa Luhmanna, mierzone już nie tylko opublikowanymi książkami, ale również obronionymi rozprawami doktorskimi czy napisanymi artykułami, zdaje się wzrastać i to właśnie szczególnie wśród socjologów młodszego pokolenia. Wskazywanie przyczyn tego procesu wykracza poza zakres niniejszego tekstu, ale, jak to zazwyczaj bywa, są one zapewne bardziej złożone i przypadkowe, niż mogłoby się wydawać. Jeśli rzeczywiście coś jest na rzeczy, to osobiście jestem ciekawa, czy liczba tych nawiązań osiągnie w końcu masę krytyczną, która sprawi, że Luhmann zdobędzie w naszym kraju popularność zbliżoną do Bourdieu, Becka czy Giddensa, czy jednak pozostanie myślicielem niszowym, inspirującym wąską grupę badaczy.

Jedną z ostatnich opublikowanych książek Niklasa Luhmanna – *Macht im System (Władza w systemie)* – została napisana w drugiej połowie lat 60., ale wydana w niemieckim oryginale dopiero w kwietniu 2012 roku. Nie jest to ani pierwszy, ani ostatni tekst, w którym autor podejmuje problem władzy z punktu widzenia projektowanej przez niego teorii społecznej. Jak wskazuje w nocie edytorskiej uczeń i wydawca Luhmanna, André Kieserling, już w 1964 roku ukazała się książka pt. *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, na podstawie której w roku 1966 Luhmann uzyskał stopień doktora na Westfalskim Uniwersytecie Wilhelma w Münsterze. Ostatni z tekstów podejmujących ten temat Luhmann skończył pisać krótko przed śmiercią w 1998 roku, a opublikowany został cztery lata później (2002). Taki

³ Podobną opinię wyrazili Małgorzata Burnecka (2008: 108) oraz Jan Winczorek (2011).

⁴ Wśród ważniejszych tekstów tych autorów dotyczących teorii systemów komunikacyjnych należy wymienić: Kurowski Marek M. 2004. *Paradoks i ironia, czyli krótki kurs socjologii Niklasa Luhmanna*, „Rubikon” 2004, (1–4): 79–98, Kurowski Marek M. 2011. *Socjologiczne opętanie*, „Stan Rzeczy” 2011, 1(1): 48–63, Kaczmarczyk Michał. 2007. *Radykalny funkcjonalizm Niklasa Luhmanna na tle współczesnej teorii społecznej*, s. XIX–LVII, [w:] *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, Zakład Wydawn. Nomos, Kraków; Skąpska Grażyna. 2005. *Luhmann Niklas*, „Encyklopedia Socjologii. Suplement” 2005, s. 141–47; Matuszek Krzysztof. 2010. *Systemy wojenne: współczesne wojny w perspektywie teorii Niklasa Luhmanna*, Wydawnictwo WAM, Kraków.

stan rzeczy budzi wątpliwości co do zasadności wydawania wspólnie właśnie tego tekstu. Skoro jest to jeden z serii tekstów dotyczących tego samego tematu, skoro jest to tekst wczesny, pisany, kiedy Luhmann dopiero powoływał do życia swoją teorię systemów społecznych, skoro mamy późniejsze publikacje, w których przyjęła ona swój właściwy kształt, to trudno uciec od pytania „po co?”.

Oczywiście tego typu pytanie można postawić inaczej i spytać „czemu nie?”. Skoro odnaleziono gotowy manuskrypt, skoro inni wskazywali na jego istnienie i potencjał (Luhmann 2012: 156), to czemu odcinać dostęp do niego szerokiej publiczności. Lecz tego typu odwrócenie pytania sugeruje, że *Macht im System* ma charakter przyczynkowski, interesujące będzie tylko dla zamkniętego grona egzegetów i kontynuatorów, a jego opublikowanie podyktowane jest chęcią uzupełnienia baterii dzieł zebranych, a nie wniesienia nowych treści w dyskusje Luhmanna i o Luhmannie. Przed lekturą byłam gotowa podzielać ten pogląd, jednak po przeczytaniu *Władzy w systemie* zmieniłam zdanie. Postaram się pokazać, co mnie zainteresowało i co każe mi twierdzić, że choć na tle całego pisarstwa Luhmanna nie jest to esej kluczowy, to z pewnych względów może okazać się niezwykle interesujący.

Przejdźmy zatem do tego, co stanowi treść omawianej książki. Jej cel i konstrukcja są bardzo przejrzyste. W najprostszym ujęciu Luhmann stawia przed sobą dwa zadania. Po pierwsze, uzasadnia tezę o nieprzystawalności pojęcia władzy w tradycyjnych ujęciach do współczesnego społeczeństwa w ogóle i do jego opisania w terminach teorii systemów społecznych w szczególności. Po drugie, określa założenia, jakie powinno spełniać pojęcie władzy, aby mogło znaleźć swoje miejsce w teorii systemów, oraz podejmuje próbę stworzenia takiego pojęcia, przy czym trzeba od razu podkreślić, że robi to w ograniczonym zakresie. Tekst jest bardziej rewizją terminów wykorzystywanych we wcześniejszych koncepcjach opisu społeczeństwa niż przedstawieniem autorskiego projektu wolnego od wskazanych błędów. Projekt ten w sposób bardziej kompleksowy został zaprezentowany w późniejszych tekstach (m.in. Luhmann 1997, 2007).

Punktem wyjścia do rozważań zawartych w tej książce jest zarzut mówiący o tym, że teoria systemów nie uwzględnia istnienia władzy. Luhmann zgadza się z tym, że władza w obowiązującym ujęciu rzeczywiście nie mieści się w jego projekcie, ale nie traktuje tego jako świadectwa braków w teorii systemów, tylko jako dowód nieprzystawalności obowiązujących pojęć. Główne zarzuty można streścić w kilku punktach, a przed jego krytyką nie ustrzegł się ani Hobbes, ani Weber, ani Dahl. Na tej podstawie Luhmann stara się dowieść, że zarówno dawniejsze, jak i współczesne

ujęcia władzy łączą pewne podstawowe błędy, które czynią je nieużytecznymi dla teorii systemów, a w domyśle – dla prawidłowego opisu władzy w społeczeństwie współczesnym.

Pierwszym i podstawowym zarzutem wobec klasycznych definicji władzy jest błędne założenie o przyczynowo-skutkowym charakterze władzy, czyli najprościej mówiąc, przekonanie, że zachowanie osoby, nad którą sprawowana jest władza, podyktowane jest wyłącznie oddziaływaniem na nią władzy i że zachowanie to wyglądałoby inaczej, gdyby władzy tej nie było. Luhmann przedstawia ten problem następująco:

Związek przyczynowo-skutkowy łączy nieskończoną liczbę przyczyn z nieskończoną liczbą skutków. Przy czym wszystko, co w ogóle jest przyczyną, staje się warunkiem koniecznym, którego nie może zabraknąć, żeby nie został zmieniony skutek. Mimo to te specyficzne przyczyny, dla których można znaleźć funkcjonalne ekwiwalenty, są zastępowalne. Wobec tego nie sposób twierdzić, że władza jest jedyną niezastępowalną (i przez to istotną) przyczyną danego zachowania. (Luhmann 2012: 16, tłum. JM)⁵

Jeśli natomiast uznamy, że na podstawie obserwacji jakiegoś działania (lub jego zaniechania) nie możemy jednoznacznie stwierdzić, czy nastąpiło ono w wyniku zastosowania władzy, czy było od niej niezależne, wtedy może się okazać, że władza nie miała wpływu na dane zachowanie. W świetle klasycznych definicji władzy można zinterpretować to jako brak władzy w ogóle, ponieważ i bez niej pożądane zachowanie lub jego zaniechanie miałyby miejsce. Jeśli zwolnię na odcinku drogi z ograniczeniem prędkości, to może to oznaczać, że po prostu stosuję się do przepisów ruchu drogowego (jest to efekt działania władzy) lub że właśnie odbieram telefon, a przyczyną zredukowania prędkości jest troska o własne bezpieczeństwo, gdy stwierdzę, że nie jestem w stanie jednocześnie obsługiwać telefonu i panować nad rozpędzoną maszyną. W tym drugim wypadku, choć obserwowalne zachowanie będzie takie samo, to jego przyczyna będzie inna i inna powinna być jego interpretacja w odniesieniu do działania władzy.

Kolejny punkt krytyki dotyczy konfliktowego ujęcia władzy. Zgodnie z klasycznymi teoriami o władzę należało walczyć i w całości zdobywał

⁵ Die Kausalbeziehung verknüpft nämlich eine unendliche Zahl von Ursachen mit einer unendlichen Zahl von Wirkungen. Dabei ist alles, was überhaupt Ursache ist, notwendige Ursache und könnte nicht entfallen, ohne dass die Wirkungen anders ausfielen. Allenfalls diejenigen spezifischen Ursachen, für die funktional äquivalente Alternativen entdeckt werden können, sind ersetzbar. Unter diesen Umständen wird man kaum behaupten wollen, dass Macht die einzige unersetzbare (und deshalb wesentliche) Ursache eines Verhaltens sei.

ją ten, kto w tej walce zwyciężył. Nawiązując do przykładów z teorii gier, Luhmann wskazuje, że niekiedy bardziej opłacalna jest rezygnacja z kosztownej walki o władzę, nawet za cenę jej częściowej utraty, niż prowadzenie wyczerpującej walki o utrzymanie wszelkiej władzy w swoich rękach (2012: 27). Szerszym problemem jest sposób generalizacji władzy, czyli sprawiania, aby działała równie niezawodnie w różnych sytuacjach i w odniesieniu do różnych osób. Według Luhmanna nie wystarczy w tym kontekście wskazać wyłącznie na monopol przemocy fizycznej. Nie twierdzi, że jest to element nieważny, ale na pewno nie jedyny (por. tamże: 28).

Następne trzy zastrzeżenia dotyczą samej natury władzy, czyli po pierwsze założenia, że można ją osiąść i posiadać niczym rzecz, po drugie, że jest ona przechodnia, a po trzecie, że suma władzy jest stała. Luhmann dowodzi nie tylko tego, że wszystkie te cechy wynikają wyłącznie z przyjętych wcześniej założeń, które nie są empirycznie weryfikowalne, ale również, że obserwacje nie zawsze potwierdzają te cechy. Możliwość posiadania władzy w taki sam sposób, jak można posiadać rzecz, oznaczałaby na przykład, że raz zdobyta władza pozostaje zawsze w tych samych rękach i nie trzeba jej cały czas od nowa zdobywać i potwierdzać. Nieprzechodniość władzy wynika z tego, że jeśli A ma władzę nad B, a B nad C, to z góry nie można przesądzić, że A będzie miał władzę nad C, a nie na odwrót. Schematy relacji władzy mogą przyjmować zarówno formy linearne, jak i cykliczne (*Machtzirkel*) (tamże: 34). Również nietrudno wskazać sytuacje, w których władza poszczególnych aktorów może się jednocześnie zwiększać, przez co jej suma nie będzie zerowa (tamże: 36). Luhmann nie twierdzi, że wszystkie te prawidłowości są fałszywe, podkreśla jednak, że zachowują ważność w ściśle określonych warunkach (tamże: 39).

Po przedstawieniu największych zarzutów wobec klasycznego ujęcia władzy autor przechodzi do zaprezentowania teorii systemów właśnie w kontekście funkcjonowania władzy. Mówiąc najogólniej, rolą władzy w systemie jest selekcja, której zadaniem jest przekroczenie zakresu selekcji informacji, którym dysponuje jednostka, co sprowadza się do pewnego podziału pracy w ramach systemu (tamże: 50). Ważne jest to, aby w ramach systemu opracować mechanizmy, które sprawią, że przeprowadzona selekcja będzie komunikowalna i stanie się podstawą działania innych osób, gotowych zrezygnować z dokonywania własnej selekcji. Wychodząc z tego założenia, Luhmann twierdzi, że podstawowym problemem władzy jest właśnie sposób przetwarzania i przekazywania informacji⁶.

⁶ Jak widać, już wtedy Luhmann przyznawał komunikacji szczególne miejsce w systemie społecznym.

Proces ten nazywa wpływem (tamże: 52). Generalizacja wpływu polega na jego stabilizacji, czyli stosowalności, która jest niezależna od konkretnej sytuacji (tamże: 59). Przy czym autor od razu zauważa, że powstanie, skuteczność i generalizacja wpływu nie wynika z siły przekonywania czy przymusu, które jednocześnie nadawałyby sens i wywierały nacisk, tylko raczej z względnie stałych alternatyw, które strukturyzują procesy selekcji na podstawie wspólnych wartości, norm czy celów.

Luhmann wyróżnia trzy typy wpływów, od razu podkreślając, że jest to wyłącznie rozróżnienie analityczne. Mamy więc *władzę* (wpływ generalizowany czasowo), *autorytet* (wpływ generalizowany rzeczowo) i *przywództwo* (wpływ generalizowany społecznie) (tamże: 62). I tak *władza* odnosi się do przyszłości w taki sposób, że obiecuje pewne konsekwencje danego wyboru, podczas gdy *autorytet* opiera się na przeszłych sukcesach i tym zapewnia sobie wpływ na bieżącą sytuację. Wpływ zgeneralizowany jako *przywództwo* opiera się na tym, że jedni ludzie go przyjmują, ponieważ inni tak czynią, i jest najbardziej niepewny ze względu na to, że ludzie chętnie będą odwoływać się do alternatyw, kiedy odkryją iluzoryczne podstawy takiego wpływu. Niemniej i władza, i autorytet również mają swoje słabe punkty, ale każdy z tych typów wpływu będzie według Luhmanna umacniał się wraz ze stosowaniem narzędzi o charakterze kooperacyjnym, a nie represyjnym (tamże: 68–69).

Od pojęcia władzy Luhmann przechodzi do pojęcia decyzji. Jego podstawowa teza głosi, że w decydowaniu bardziej chodzi o sam proces decydowania niż o jego wynik (tamże: 77). Zatem podstawową troską władzy nie jest lansowanie konkretnych rozwiązań, ale utrzymywanie w systemie zdolności do podjęcia decyzji, czyli możliwość selektywnego reagowania na złożoność środowiska, co stanowi najbardziej elementarną funkcję każdego systemu społecznego (tamże: 87). Ciekawe jest to, że w dalszej części, konsekwentnie kwestionując rozwiązania teoretyczne Webera, zgadza się z nim w twierdzeniu, że jeśli porządek władzy ma osiągnąć wysoką złożoność i elastyczność, konieczne jest uczynienie go niezależnym od stałych fizycznych i społecznych, które mogą predefiniować podejmowane decyzje. Rozdział ten może przebiegać na dwa sposoby: (1) przez rezygnację z innych ról i preferencji (Weberowska racjonalna biurokracja), (2) przez oddzielenie osoby od władzy wskutek interwencji politycznej (kadencyjność) (tamże: 99–100).

Następnie Luhmann przechodzi do problemu władzy w kontekście współczesnego zróżnicowania społecznego. Wskazuje, że klasyczne teorie władzy zakładały zróżnicowanie typu segmentowego, w którym obok siebie istniały segmenty, takie jak rodziny, plemiona, państwa czy społeczeństwa. Według Luhmanna środowisko w tak prostych społeczeństwach było

daleko mniej zróżnicowane, dlatego nie było konieczności rozróżniania, jakiej sfery dotyczy konkretna redukcja złożoności i nie potrzeba było ani władzy, ani prawdy, ani miłości, ani pieniędzy, bez których dzisiejsze społeczeństwa nie poradziłyby sobie z redukcją złożoności środowiska. Ponieważ są one zróżnicowane funkcjonalnie, ich podsystemy są zróżnicowane ze względu na ich funkcje, mamy więc Kościoły, biurokracje państwowe, rodziny nuklearne, przedsiębiorstwa, instytucje ochrony zdrowia, szkoły, armie, a każdy taki podsystem dysponuje innym z wymienionych wcześniej symbolicznie zgeneralizowanych mediów redukcji złożoności. W systemach tego rodzaju jednoznaczne przyczynowe przyporządkowanie posiadania władzy i efektu jej stosowania przestaje być możliwe (tamże: 103).

Luhmann nie ogranicza się wyłącznie do pokazania nieprzystawalności tradycyjnych definicji władzy do społeczeństwa opisanego w terminach teorii systemów. Robi to, czego oczekuje się od dojrzałej krytyki, czyli przedstawia propozycje zastąpienia poszczególnych elementów klasycznej teorii władzy przez inne, odpowiadające teorii systemów. Postuluje, aby zastąpić problem siły problemem selekcji. Nie chodzi o to, że coś (już wcześniej chciane) powoduje pewien skutek, tylko o to, w jaki sposób dokonuje się wyboru tego, co ma odnosić skutek, i jak ten wybór jest intersubiektywnie podtrzymywany. Następnymi postulatami są: przeniesienie kategorii przyczynowości na problem redukcji złożoności; założenie, że zobowiązania nie są stałymi punktami kalkulacji władzy; rozszerzenie zbyt wąskiego na potrzeby teorii systemów konfliktowego ujęcia władzy; odejście od modelu władzy, którą można posiadać niczym rzecz. Na koniec zostawia najważniejsze – postuluje, aby rozpatrywać władzę nie tylko w ramach zamkniętych systemów, jak zwykła to czynić klasyczna teoria władzy, ale zawsze w odniesieniu do środowiska danego systemu, bo właśnie tak wygląda podstawowe ujęcie systemu w ramach teorii systemów. Wszak w ostatecznej instancji funkcją władzy jest zdolność do utrzymania się systemu w ramach złożonego środowiska, pomimo niejasności i niepewności informacji, którymi dysponuje (tamże: 125–126). Niestety na tym etapie postulaty zostają tylko zasygnalizowane. Jak się można domyślić, opisanie sposobów ich realizacji będzie przedmiotem dalszych prac nad teorią. W ostatnim rozdziale autor daje krótki wykład tego, czym w systemie społecznym jest podsystem polityczny. Jego zdaniem funkcją tego systemu jest stosunkowo szybko wypracowywanie powszechnie obowiązujących rozwiązań dla problemów, które nie dają się rozwiązać w inny sposób (tamże: 144). Inaczej mówiąc, wzmacnia on zdolności podejmowania decyzji w systemie. System polityczny może być mniej lub bardziej oddzielony od społeczeństwa, ale im bardziej będzie się izolował,

tym większe będą oczekiwania co do skuteczności w podejmowaniu decyzji oraz jego wewnętrznej organizacji.

Na tym Luhmann kończy swoje rozważania o władzy w systemie. Tekst ten można odczytywać w kontekście teorii systemów, ale można również postarać się o szerszy ogląd. To, co mówi nam Luhmann o władzy, która się zmienia, której podstawowym wymiarem staje się komunikacja, której dzielenie staje się łatwiejsze niż posiadanie – to wszystko dzieje się na naszych oczach i są to procesy, które obserwujemy współcześnie niezależnie od tego, jaki przyjmujemy punkt widzenia i jakie jest nasze podejście teoretyczne. Jak, mam nadzieję, udało mi się pokazać, *Macht im System* nie stanowi spójnego wykładu teorii Luhmanna w zakresie odnoszącym się do kwestii polityki i władzy. Jest raczej próbą dania szybkiej i zwięzłej, jak na tego autora, odpowiedzi na pewne konkretne zarzuty, z którymi się spotkał, czy też próbą spójnej krytyki wcześniejszych aksjomatów teorii władzy i polityki oraz uzasadnienia ich nieprzystawalności do realizowanego przez Luhmanna projektu. Zawiodą się jednak ci, którzy chcieliby dzięki temu tekstowi dowiedzieć się, jak wygląda kwestia władzy w Luhmannowskiej teorii systemów komunikacyjnych. Powinni oni od razu sięgnąć po książkę *Die Politik der Gesellschaft (Polityka społeczeństwa)* (Luhmann 2002), wydaną również pośmiertnie, nad którą Luhmann pracował w ostatnich latach życia.

Wróćę więc do pytania postawionego we wstępie: po co wydawać tekst, który nie jest ani ostateczny, ani kompletny? Tutaj oczywiście możemy natychmiast odpowiedzieć, że tak wielki myśliciel zasługuje na to, aby jego spuścizna ujrzała światło dzienne w całości. Będzie to z korzyścią dla tych, którzy zgłębiają twórczość Luhmanna, ponieważ dla nich interesujący jest nie tylko rezultat końcowy, ale również droga, która do niego prowadziła. Ośmielę się jednak stwierdzić, że nie trzeba inspirować się Luhmannem, aby docenić starania Kieserlinga o wydanie tego tytułu. Stanowi on doskonały obraz tego, jak tworzy się teoria. Rzadko mamy możliwość obserwowania tego procesu. Jest to tym bardziej ciekawe w wypadku Luhmanna, który z jednej strony fascynuje jako jeden z ostatnich socjologów „wielkiego projektu”, a z drugiej, przez hermetyczność swojego piarstwa bywa niezrozumiany (czy może raczej nierozumiany). Ta książka daje nam możliwość wglądu w ten proces, w trudny etap, w którym dochodzimy do przekonania, że „stare” się nie nadaje, ale „nowe” jeszcze się nie narodziło. Dlatego może być interesująca dla socjologa wiedzy czy socjologa nauki, ale i dla każdego, kto interesuje się teorią społeczną czy nauką w ogóle, również na meta-poziomie. W systemie nauki, zresztą jak w każdym innym, tylko pewne elementy są eksponowane, a inne dzieją się za kulisami. Czytając *Macht im System*, możemy na chwilę zajrzeć za kulisy, gdzie projekty są niedokończone, argumentacja niepełna, a pojęcia mało

precyzyjne. Okazuje się, że jest to naturalna kolej rzeczy, a niekoniecznie wypadek przy pracy, którego skutki należy ukrywać przed wzrokiem postronnych. Moim zdaniem w tym właśnie tkwi największa i najbardziej uniwersalna wartość tej książki. Choć oczywiście korci, żeby zapytać, jaki wpływ na takie odczytanie tekstu ma całe późniejsze piśmarstwo Luhmanna i czy gdyby oceniać ten tekst w oderwaniu od reszty, to również zdobyłby uznanie? Luhmann napisał wiele książek. Niewiele z nich zostało przetłumaczonych na polski. Zbyt mało, aby na ich podstawie możliwe było wyrobienie sobie poglądu na teorię systemów komunikacyjnych. Jeśli miałabym wskazać tytuły, które warto wydać po polsku, to *Macht im System* znalazłby się na dalekim miejscu tej listy, bo choć pozwala lepiej rozumieć Luhmanna, to jego największa wartość leży w czym innym – pokazuje, jak powstaje socjologia.

Bibliografia:

/// Burnecka M. 2008. *Teoria Niklasa Luhmanna w systemie nauki. Obserwacje odniesień*. „Nowa Krytyka” 2008, 23–24, s. 107–135.

/// Luhmann N. 1994. *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*, tłum. G. Skąpska, PWN, Warszawa.

/// Luhmann N. 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// Luhmann N. 1998. *Funkcja religii*, tłum. D. Motak, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.

/// Luhmann N. 2000. *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// Luhmann N. 2002. *Die Politik der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

/// Luhmann N. 2003. *Semantyka miłości: o kodowaniu intymności*, tłum. J. Łoziński, Scholar, Warszawa.

/// Luhmann N. 2007. *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, tłum. M. Kaczmarczyk, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.

/// Luhmann N. 2009. *Realność mediów masonych*, tłum. J. Barbacka, GAJT Wydawnictwo, Wrocław.

/// Luhmann N. 2012. *Macht im System*, Suhrkamp, Berlin.

/// Winczorek J. 2011. *Przekłady prac Niklasa Luhmanna na język polski*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2011, VII (2), s. 54–71.

ZALETY NIEWCZESNOŚCI

PIOTR CICHOCKI.

SIEĆ PRZYJACIÓŁ.

SERWIS SPOŁECZNOŚCIOWY

OCZAMI ETNOGRAFA

Mateusz Halawa

The New School for Social Research w Nowym Jorku

Czy ktoś pamięta jeszcze Grono? Pod adresem grono.net zamiast serwisu społecznościowego znajduję dziś przypadkowy blog z „25 zabawnymi liścikami napisanymi przez dzieci”. Pierwsze zdanie poświęconego Gronu hasła Wikipedii czyta się jak epitafium: „Grono.net – był polskim społecznościowym serwisem internetowym, który działał w latach 2004–2012”.

Poświęcona gronu.net monografia *Sieć przyjaciół. Serwis społecznościowy oczami etnografa*, napisana przez Piotra Cichockiego, antropologa z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, ukazuje się w szczególnym momencie. Z jednej strony, temat serwisów społecznościowych jest aktualny i fascynujący, a w polskich badaniach społecznych wciąż obecny dosyć słabo. Z drugiej, jej przedmiot zniknął: technologia jest nieczynna, zapośredniczone przez nią zbiorowości rozeszły się, profile zniknęły. Oczywiście, jak wiemy od Clifforda Geertza, antropolodzy nie badają *wiosek*, lecz badają *w wioskach* i nie należy mylić „miejsca” badań z ich tematem. Ale też antropologiczna strategia przyjęta przez Cichockiego — opisywać wyniki interakcji konkretnych ludzi z konkretną technologią komunikacyjną — nie pozwala na nieproblematyczne i automatyczne uogólnienie wyników na „serwisy społecznościowe” w ogóle (co podkreśla zresztą sam Autor, s. 29).

Zaczynam od wskazania na zbieżność publikacji i osunięcia się jej przedmiotu w obszar „etnograficznej archeologii” (s. 15), bo pozwala ona usytuować książkę Cichockiego w kontekście debat o antropologii i etnografii współczesności. Od kilkunastu lat znacząco często powraca w tych debatach problem rozchodzenia się żółwiego tempa badań terenowych (etnografia jest bodaj „najpowolniejszą” z empirycznych metod nauk społecznych; Cichocki pisze, że zbierał materiał przez pięć lat, s. 9) z niezwykle

szybkim tempem życia w terenie. Im chętniej antropolodzy wybierają na przedmioty badań „miejsca”, takie jak fizyczne i cyfrowe parkiety giełdowe (Zaloom 2006), laboratoria biotechnologów (Rabinow i Dan-Cohen 2006) czy wirtualne światy (Boellstorff 2012), tym mocniej objawia się „opóźnienie” antropologii, uwikłanej w długoterminowe badania terenowe, wymagane jako rytuał przejścia, i czasochłonne formy dysertacji czy książki. W rezultacie Cichocki zaczyna mówić o gronie.net, gdy wszyscy inni już przestali i ekscytują się czym innym.

Takie opóźnienie bywa jednak korzystne. Jeśli wszystko pójdzie dobrze, mamy do czynienia z tekstem antropologicznym, który przez swoją dziwną relację ze współczesnością jednocześnie pozostaje z nią w silnym związku (nie opisuje efemerycznej mody, lecz coś, co trwa, choć pod innymi postaciami), ale i uzyskuje do niej dystans, na który nie mogą zdobyć się dziennikarstwo poddane presji aktualności czy użytkowe badania społeczne zainteresowane krótkoterminowymi trendami. Właśnie tę cechę ma na myśli Paul Rabinow, gdy pożyczka od Nietzschego kategorię „niewczesności” (*untimeliness*), nieusuwalnego przesunięcia w czasie „poza sezon”, by opisać zadanie antropologii współczesności (Rabinow et al. 2008). Mówi on o takim trenowaniu etnografów i etnografek, żeby ich świadomie „spowolnić”, bo właśnie powolność etnografii zapewnia „krytyczny dystans mający na celu wytworzenie takiego stosunku do teraźniejszości, który jest inny od dominujących opinii” (tamże: 59). Wydaje się to szczególnie istotne w wypadku nowych mediów, które, jak obserwuje w swojej nowej książce Jonathan Crary (2013: 39), obrastają literaturą równie pilną w ogłaszaniu kolejnych przełomów, jak i nieaktualną już kilka lat później. Gdy wczytać się w obecny zalew refleksji na temat Facebooka i innych platform społecznościowych, można szybko odczuć potrzebę przeczytania czegoś bardziej „nie na czasie”.

Ogromną zaletą wciągającej *Sieci przyjaciół* jest właśnie taki efekt niewczesnego oddalenia, który daje jej lektura. To bodaj pierwszy w polskich naukach społecznych aktualny, ale nie nowinkarski, monograficzny, etnograficzny, gęsty opis funkcjonowania platformy sieciowej towarzyskości. Książka jest oparta na rozmowach twarzą-w-twarz i profil-w-profil z użytkownikami i użytkowniczkami oraz na obserwacjach uczestniczących dynamiki Grona. Jej pole zainteresowań jest zakreszone przez trzy precyzyjnie dobrane obszary badawcze. Po pierwsze, Cichocki pyta o jednostkę i to, w jaki sposób użytkownicy grona.net „budują obraz siebie” (s. 9), posługując się oprogramowaniem. Po drugie, książka jest próbą opisu zbiorowości wyłaniających się z relacji między portalem a jego użytkownikami. Po trzecie, *Sieć przyjaciół* stawia pytanie o rolę technologii

we współtworzeniu doświadczeń, identyfikacji i działań zarówno na poziomie jednostki, jak i zbiorowości.

Badając te trzy obszary, Cichocki konsekwentnie odrzuca cyfrowy dualizm powracający wciąż w badaniach sieci, który mocno oddziela sfery „realu” i „wirtualu” albo „offline” i „online” (samo pojęcie „wirtualności” pojawia się, lecz wyczuwamy w nim raczej potoczną kategorię z badanego świata niż kategorię analityczną). Konstruując teren swoich badań – jak podkreśla – współcześni badacze terenowi nie napotykają już terenu jako odległej i osobnej egzotycznej wyspy, lecz muszą go zbudować w złożoności otaczającego ich świata (s. 190). Cichocki wychodzi od własnych doświadczeń korzystania z grona.net i stopniowo poszerza horyzont, by dojrzeć kolejne zakątki. Nie zadowala się jednak wirtualną etnografią. Jego książka przekonuje, że właściwe badanie musi rozgrywać się po obu stronach ekranu, w przestrzeni rozszerzonej przez technologię cyfrową, która pozwala rejestrować, upubliczniać i stylizować praktyki życia codziennego. Liczne przykłady, jak zestawienie cyfrowej galerii zdjęć na profilu pewnej nastolatki ze zdjęciami wiszącymi w jej pokoju, podkreślenie, że większość gronowych znajomości to relacje społeczne z wymiaru *offline* (s. 129), czy opisy współtworzenia przez grono.net poczucia lokalności wokół moko-towskiego Morskiego Oka (s. 138) przekonują, że „nie ma doświadczenia wyłącznie internetowego” (s. 20), ale i nie da się opisywać współczesnego doświadczenia bez refleksji nad zapośredniczającymi je technologiami.

Technologie te uspołeczniają, wplatając się w tworzenie jednostki i zbiorowości. Jeżeli chodzi o ten drugi problem, analiza dynamiki oddolnego tworzenia i moderowania forów wymiany między użytkownikami (głównie obszerny rozdział 6.) jest umiarkowanie przekonująca, bo odwołuje się do języka „grup”, do których można „przynależeć” lub nie, gdy tymczasem, nawet jeśli użytkownicy doświadczają w ten sposób grono.net, mamy raczej do czynienia ze zjawiskiem o charakterze sieciowym, w którym usieciowione jednostki mnożą i mieszają wymiary relacji. Ciekawsze jest to, co dzieje się na poziomie jednostkowym. Tu grono.net okazuje się rodzajem „technologii siebie” (pojęcie Michela Foucaulta). W uważnej analizie relacji między użytkownikami a ich profilami Cichockiemu udaje się przesunąć dyskusję o nowych mediach społecznościowych poza dominujący w niej język autoprezentacji. Owszem, autoprezentacja jest ważna – profil „wyraża mnie”, „mówi o mnie”, podkreślają użytkowniczki (s. 83) – ale udostępnianie siebie innym jest tylko jednym z efektów działania grona.net. Profil udostępnia również użytkowników samym sobie. Rozpoznanie socjologii jednostki przyzwyczaiły nas do tego, że tożsamość jest dziś zadana, a nie dana (Bauman 2011), że wobec rozpada-

się odniesień społecznych tworzymy biografie „zrób to sam” (Beck 2002), że Ja staje się projektem (Giddens 2002). Jeżeli jednak praca nad sobą jest tak istotna, jak dzieje się to w praktyce?

Sieć przyjaciół, która odwołuje się zresztą do Giddensowskiej wizji tożsamości, można czytać właśnie jako etnografię pracy nad sobą. Grono.net problematyzuje Ja w tym sensie, że staje się ono przedsięwzięciem. Nie można działać w systemie, nie napotykać Siebie jako zadania do opisanego, zwizualizowania, scharakteryzowania czy ukształtowania. Tu ujawnia się rola technologii, która w opisie Cichockiego nieustannie pozostaje „w związku z intymnymi, osobistymi a zarazem codziennymi sferami życia danej osoby” (s. 61). To, co technologiczne, staje się niewidzialną ramą, a efektem działania interfejsu grono.net jest prawda o sobie. Analiza dawno nieużywanych już profili użytkowników, którzy poszli gdzie indziej, pokazuje, że „bycie sobą” w sieci nie jest oczywistością, lecz stosunkowo niestabilną praktyką techniczno-kulturową, wytwarzającą spójność między Ja a cyfrowym profilem, który cechuje „referencja i stała relacja do prawdy” o sobie (s. 70), „subiektywne, osobiste odniesienie do własnego Ja, przekonanie o zgodności, dopełnieniu profilu i osoby” (tamże).

To uwikłanie doświadczenia siebie w oprogramowanie, nad którym nie mamy kontroli, pozwala lepiej zrozumieć opisywaną przez Cichockiego złość użytkowników na zmiany w interfejsie. Fakt, że są one odczuwane jako „utrata udomowionej i spersonalizowanej przestrzeni” (s. 91), jest miarą splecenia się Ja z cyfrową technologią siebie. Ramuje ona Ja jako problem estetyczny (poznanie siebie i pokazanie się innym przez stylizowane autoportrety) i konsumpcyjny (podkreślanie roli smaku i wyborów z pola konsumpcji) oraz zachęca do porównań między poszczególnymi „ekspresjami siebie”, które mogą być wartościowane przez innych w kategoriach autentyczności oraz atrakcyjności. Samowiedza i praca nad sobą miesza się tu z rywalizacją o prestiż i sławę, którą Cichocki odnosi do telewizyjnych *talent shows*.

O ile siłą metody etnograficznej w badaniach mediów jest zazwyczaj podkreślanie różnicowań i uwikłania konkretnych użyczeń danej technologii w lokalne konteksty – tu książka Cichockiego pokazuje znaczenie grono.net właśnie w wielości jego zastosowań jako „własnego pokoju, lustra, [...] albumu zdjęć, pamiętnika/dziennika” (s. 61) – o tyle wiele prac opartych na tej metodzie ma tendencję do przeceniania swobody doświadczenia użytkowników kosztem władzy tych, którzy mają moc przynajmniej częściowego programowania tego doświadczenia. Wszak, jak widzieliśmy, doświadczenie autentycznego Ja wytwarzane jest na gronie.net z użyciem technologii, która jest poza kontrolą użytkowników, a w rękach programistów,

właścicieli i inwestorów. Stąd należy docenić, że w jednym z ostatnich rozdziałów *Sieci przyjaciel* Cichocki kieruje swoją uwagę w górę, w stronę, jak ich nazywa, „producentów przestrzeni”, czyli twórców i operatorów grono.net. To oni, jak powiedziałby przywołany na początku książki Heidegger, pozwalają życiu na gronie.net „zjawić się jako obecne”. Badanie producentów przestrzeni to przedsięwzięcie trudne z racji problemów z dostępem typowych dla badania kultur eksperckich (Autorowi udaje się porozmawiać jedynie z kilkoma byłymi pracownikami), lecz potencjalnie niezwykle produktywnie, ponieważ pokazuje, że innowacja technologiczno-społeczna, taka jak grono.net, jest hybrydycznym i niestabilnym procesem, w który zaangażowanych jest wielu aktorów o sprzecznych celach: jedni chcą pozostać w kontakcie ze znajomymi, inni podtrzymywać i rozszerzać środowisko alternatywnego radia, a jeszcze inni — zarobić. Takie ustawienie perspektywy pozwala postawić pytanie o to, dlaczego grono.net upadło.

W odpowiedzi Cichocki rysuje obraz spójny z ogólniejszymi tezami na temat komercjalizacji sieci, które wskazują na stopniowe wygasanie oddolnego, eksperymentalnego i alternatywnego jej aspektu oraz coraz intensywniejsze „grodzenie pastwisk”, wskutek którego energię uwolnioną przez nowe media i współtworzone przez nie relacje chce się w jak największym stopniu monetyzować. I tak, czytamy, grono.net było najpierw eksperymentem społecznym, by później zostać utowarowione. Cichocki opisuje to jako „postępującą degenerację technologii i jej społecznego kontekstu, wszczepianych stopniowo w korporacyjny kontekst w roli generatora zysków” (s. 186–187). Jego ton jest nostalgiczny („jak sądzę, zgodzą się ze mną byli rozczarowani gronowicze”, s. 186; „smutna konkluzja”, s. 187), a ostrze krytyki kieruje się przeciw korporacji, która zamieniła społeczność w „mleczną krowę” (s. 192). Docieramy tu do jednego z centralnych problemów web 2.0, a mianowicie relacji między użytkownikami, którym nowe media obiecują platformy ekspresji autentycznego Ja, a właścicielami tych platform, nieustannie poszukującymi sposobów na takie optymalizowanie warunków tej ekspresji, by stawała się ekonomicznie wydajna. Czy tak silne uwikłanie doświadczenia siebie w komercyjne technologie skutkuje komercjalizacją życia wewnętrznego? Czy użytkownicy internetu buntują się przeciw ekonomizacji ich pracy tożsamościowej?

Porażka grono.net jest z tej perspektywy wymarżonym przedmiotem analizy, ale nie jestem pewien, czy wyjaśnienie Cichockiego jest trafne. „Niewczesna” analiza pracy nad sobą w profilach grono.net wydaje się przecież celnie opisywać obecne „siedzenie na fejsie” — podobnie centralny jest profil użytkownika, podobnie ważna funkcja rozszerzania społecznej

rzeczywistości, podobny język usieciowionego, ekspresyjnego indywidualizmu i cyfrowej tożsamości. Tymczasem *Sieć przyjaciół*, podążając za sentymentem reprodukowanej na końcu książki grafiki przygotowanej przez jednego z użytkowników („Grono się sprzedało!!!”), rysuje ostrą granicę między *start-upem* reklamującym się jako elitarny eksperyment a medialną korporacją. Jednocześnie jednak Cichocki przyznaje, że obserwowani przez niego użytkownicy odchodzący z grona.net w znaczącej części przenieśli się na Facebooka (s. 96), którego trudno nie nazwać „generatorem zysków”. Co więcej, mimo że, jak widzieliśmy wcześniej, zainwestowali w profile grono.net swoje Ja, zrobili to bez większych problemów tożsamościowych. Wyjaśnieniu Cichockiego brakuje więc symetrii: tłumaczy upadek jednego przedsięwzięcia, ale nie wyjaśnia sukcesu nowego, działającego w tej samej branży i przejmującego tych samych użytkowników.

Lektura *Sieci przyjaciół*, opowieści o nieczynnym oprogramowaniu do bycia sobą, zostawia nas zatem z dylematem dotyczącym obecnych serwisów społecznościowych, prób ekonomizacji „pracy nad sobą” i przestrzeni wolności w sieci. Możliwe, że obawy dotyczące uwikłania tożsamości w „oprogramowanie tożsamościowe” są przesadzone, a aktualna hegemonia Facebooka jest tak samo chwiejna, jak chwiejne okazało się panowanie grona.net. I to minie. Możliwe jednak, że *Sieć przyjaciół* opisuje przedsięwzięcie, które przygotowało grunt dla ekspansji sieciowej kultury indywidualizmu, lecz zostało porzucone na rzecz technologii pozwalającej być sobą jeszcze wydajniej.

Bibliografia:

/// Bauman Z. 2011. *Sztuka życia*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

/// Beck U. 2002. *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.

/// Boellstorff T. 2012. *Dojrzewanie w Second Life. Antropologia człowieka wirtualnego*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

/// Cichocki P. 2012. *Sieć przyjaciół. Serwis społecznościowy oczami etnografa*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

/// Crary J. 2013. *24/7. Late Capitalism and the Ends of Sleep*, Verso Books, London–New York.

/// Giddens A. 2002. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Rabinow P., Dan-Cohen T. 2006. *A Machine to Make a Future: Biotech Chronicles*. Princeton University Press, Princeton.

/// Rabinow P., Marcus G.E, Faubion J.D., Rees T. 2008. *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Duke University Press, Durham, NC.

/// Zaloom C. 2006. *Out of the Pits: Traders and Technology from Chicago to London*. University of Chicago Press, Chicago.

BILANS DEZINDUSTRIALIZACJI

ANDRZEJ KARPIŃSKI, STANISŁAW PARADYSZ,

PAWEŁ SOROKA, WIESŁAW ŻÓŁTKOWSKI.

JAK POWSTAWAŁY I UPADAŁY

ZAKŁADY PRZEMYSŁOWE W POLSCE

Karolina Mikołajewska

Akademia Leona Koźmińskiego/Uniwersytet Warszawski

Książka *Jak powstawały i upadały zakłady przemysłowe w Polsce. Losy po 1989 roku zakładów zbudowanych w PRL* wydana w 2013 roku przez wydawnictwo Muza podnosi tematykę ważną i z pewnością zbyt mało obecną w literaturze zarówno akademickiej, jak i popularnej, jaką jest bilans przemian przemysłu polskiego w związku z transformacją systemową. Temat ten podjęło czterech autorów, wspartych przez licznych współpracowników w terenie, którzy uczestniczyli w gromadzeniu szczegółowych danych o zakładach przemysłowych. Andrzej Karpiński, emerytowany profesor ekonomii, w PRL przez 35 lat pracował w centralnych organach planowania na stanowiskach kierowniczych. Stanisław Paradysz jest byłym wiceprezesem GUS. Paweł Soroka jest profesorem Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach i Warszawskiej Szkoły Zarządzania, a Wiesław Żółtkowski – menedżerem bankowym i właścicielem firmy doradczej. Takie zestawienie daje nam pewne wyobrażenie o perspektywie badawczej autorów: prezentują oni pracę makroekonomiczną czy makrosocjologiczną, która została oparta na licznych danych statystycznych zaczerpniętych z GUS i REGON. Nie skutkuje to jednak jej hermetycznością: pozwala pokazać, że tezy, które w sposób systematyczny i logiczny składają się na publikację, zostały poparte szerokimi badaniami. Wydaje się, że wybór takiego stylu może przyczynić się do szerszego odbioru analizy, szczególnie że dotychczasowe badania poświęcone bilansowi dezindustrializacji Polski po 1989 roku raczej nie trafiały do głównego nurtu.

Obecnie jednak zbiegła się w czasie publikacja kilku prac, które być może przyczynią się do szerszego rozumienia procesów transformacji. Mam tu na myśli m.in. ostatnią książkę Adama Leszczyńskiego (2013),

w której omawia on ideologie modernizacyjne krajów peryferyjnych, w tym Polski, w XX wieku i umożliwia ogłęd dziejów polskich strategii wychodzenia z zapóźnienia gospodarczego na tle innych państw nowoczesnej gospodarki-świata. Podobną tematykę podejmuje w nowej monografii polityk modernizacyjnych w Polsce Wojciech Musiał (2013). Dalej warto zauważyć w tym kontekście także książkę *Patologia transformacji* autorstwa Witolda Kieżuna (2012), w której krytycznie analizowane jest wchodzenie do Polski międzynarodowego kapitału. Ta ostatnia praca wpisuje się w nurt dyskusji nad prywatyzacją reprezentowany m.in. przez Jacka Tittenbruna (2008), który w czterotomowej publikacji prezentuje mikroanalizę przebiegu prywatyzacji majątku państwowego, punktując działania poszczególnych aktorów, nie stroniąc od wskazywania ich nazwisk i odpowiedzialności za decyzje.

Praca *Jak powstały i upadały zakłady przemysłowe* ma jednak inny wydźwięk niż monografia Tittenbruna. Po pierwsze, ze względu na metodę i poziom analizy, a po drugie, na cele pracy. Jak zostało już powiedziane, autorzy opierają się przede wszystkim na danych statystycznych dotyczących przemysłu w Polsce. Za cel stawiają sobie kompleksową ocenę wpływu reform zapoczątkowanych w 1989 roku na kondycję przemysłu polskiego, a dokładnie na potencjał przemysłowy kraju wybudowany od podstaw w PRL. Jednocześnie wielokrotnie podkreślają, że ich praca

nie jest w żadnym stopniu negacją dwudziestolecia III RP i nie może być utożsamiana z kwestionowaniem potrzeby wprowadzania zmian. Jest jedynie krytyczną analizą i oceną sposobu dokonywania tej przemiany. Jej jedyną intencją jest ukazanie skomplikowanej prawdy tamtych lat tylko po to, aby zwiększyć nasze szanse na sukces w przyszłości. (Karpiński et al. 2013: 16)

Liczne podobne zastrzeżenia wskazują na to, jak bardzo drażliwy temat podejmują autorzy. Moim zdaniem jednak są one nadmierne i mogą skutkować umniejszaniem dorobku autorów. Punktem wyjścia jest konstatacja, że we wprowadzonych na nowo realiach gospodarki kapitalistycznej upadł lub zachował szczątkową działalność co trzeci zakład przemysłowy wybudowany w PRL (s. 49), a zatrudnienie w przemyśle w ciągu ostatnich dwudziestu lat spadło o 45%, co stanowi precedens na skalę europejską (s. 53).

Autorzy gorliwie zapewniają jednocześnie, że nie sam upadek szeregu zakładów powinien być oceniany krytycznie, ale skala owych procesów (s. 10) i ich charakterystyka strukturalna: przekonująco dokumentują bowiem, że w wyniku transformacji zlikwidowano niemal wszystkie zakłady

przemysłowe wysokich technologii, a nie tylko przestarzały w stosunku do rynków zachodnich zbyt rozwinięty przemysł ciężki nastawiony na eksploatację zasobów surowcowych, którego kryzys autorzy uważają za nieunikniony i naturalny.

Książka jest podzielona na cztery części. Po streszczeniu metod badania autorzy przechodzą do raportu, w którym analizują i oceniają rolę zakładów przemysłowych zbudowanych w PRL na tle całego potencjału przemysłowego kraju, jak również omawiają zasięg likwidacji tych zakładów. Czytelnik niezający tej tematyki doceni, że w jednej publikacji zgromadzono tak wiele przejrzyście przedstawionych informacji – co pozwoli na własną ocenę licznych wypowiedzi polityków czy publicystów zbyt łatwo stwierdzających destrukcyjny wpływ okresu PRL na stan przemysłu polskiego. Dzięki przedstawieniu prostych, a pieczołowicie zebranych danych dowiadujemy się m.in., że połowa z dużych zakładów przemysłowych, które działały w roku 1988, została wybudowana po II wojnie światowej. Jednym z celów planowania przemysłowego było wyrównywanie społecznych dysproporcji między regionami. Przykładem tego są statystyki udziału zakładów zbudowanych w PRL w ogólnym potencjale przemysłowym województw, w których wysokie wyniki miały tzw. Ziemie Odzyskane (s. 40–43).

Jednocześnie autorzy podkreślają, że struktura branżowa przemysłu, w którego rozwój inwestowano szczególnie w latach 70., „nie była dostosowana do struktury popytu rynku światowego” (s. 46). W szczególności należy tu zwrócić uwagę na nadmierny, zdaniem autorów, udział tradycyjnego przemysłu ciężkiego, niedostatecznie rozwinięty przemysł konsumpcyjny oraz zbyt niski stopień rozwoju przemysłów wysokiej techniki (s. 46). Wnioski te stanowią zarazem element rozważań w kolejnym rozdziale, w którym przedyskutowane są przyczyny wysokiego poziomu likwidacji zakładów przemysłowych po 1989 roku. Autorzy wyróżniają „obiektywne” przyczyny upadku, których upatrują w zamkniętej strukturze gospodarki socjalistycznej, mającej tendencje do autarkii, oraz w mechanizmach rynkowych, powodujących, że upadłość firm jest zjawiskiem niemożliwym do wyeliminowania (s. 50). Do przyczyn obiektywnych zaliczają także zmiany technologiczne. Zauważają, że dzięki wyróżnieniu tych przyczyn można wyjaśnić genezę upadku około jednej czwartej przedsiębiorstw państwowych, które nie przetrwały w nowym systemie gospodarczym. Zagadką wciąż pozostaje około 400–500 przypadków, w których oprócz przyczyn rynkowych kluczowa była rola czynników politycznych. Przykładowo spadek obrotów w handlu z Federacją Rosyjską był dużo większy niż w innych krajach, które przeszły transformację u progu lat 90. (s. 51–53). Jeśli

chodzi o likwidację zakładów przemysłowych według struktury branżowej, szczególnie niepokojące jest, że przemysł elektroniczny i informatyczny to branże, które utraciły około trzech czwartych majątku i choć upadek tych branż jest także wyjaśniany przez odniesienie do spadku obrotów w handlu wschodnim, autorzy odnotowują, że sytuacja Polski na tle innych krajów przechodzących transformację była wyjątkowa. Autorzy punktują straty zarówno w przemyśle konsumpcyjnym (odzieżowym, skórzanym), jak i stoczniowym, i zbrojeniowym, w które inwestowano intensywnie w dekadzie Gierka, a więc nie tak dawno przed przełomem 1989 roku.

Część druga książki kończy się analizą przyczyn wyjątkowo dużej skali upadku zakładów przemysłowych wybudowanych w Polsce Ludowej po 1989 roku i wpływu tego procesu na stan gospodarki kraju. Autorzy dopatrują się przyczyn kryzysu przemysłu przede wszystkim w przebiegu procesu transformacji: krytykują brak polityki przemysłowej (przywołując słowa ministra Tadeusza Syryjczyka, który stwierdzał, że „najlepszą polityką przemysłową jest jej brak”), pośpiech w przeprowadzaniu reform, nieprzyjazny stosunek państwa do przemysłu, niewystępujący w innych krajach, błędy w procesie prywatyzacji (jednocześnie sama decyzja o prywatyzacji oceniana jest jako słuszna), w szczególności niezabezpieczenie terenów przemysłowych przed łatwym przekształceniem w tereny budowlane oraz enigmatycznie opisane dążenia jednostek i przedstawicieli zagranicznego kapitału do bogacenia się (s. 66–81).

W kolejnej części autorzy przedstawiają szczegółową dokumentację wyników badania. Omawiają strukturę przemysłu, analizując zarówno branże przemysłowe, jak i rozmieszczenie przestrzenne zakładów według województw. Na uwagę zasługuje m.in. analiza dynamiki zatrudnienia w przemyśle w poszczególnych województwach – dzięki prezentacji danych poparta jest teza o dążeniu PRL do niwelowania różnic między województwami.

W ostatniej zaś części autorzy podsumowują swoje prace badawcze i przedstawiają wnioski z doświadczeń transformacji w przemyśle zarówno dla Polski, jak i dla innych krajów wstępujących na ścieżkę modernizacji. Twierdzą, że można było zapobiec likwidacji przemysłu polskiego w tak wielkiej skali, gdyby istniała spójna polityka przemysłowa (i była w gestii ówczesnego Ministerstwa Przemysłu, a nie Ministerstwa Przekształceń Własnościowych); gdyby powstał fundusz państwowy na rzecz restrukturyzacji przedsiębiorstw zagrożonych bankructwem, których często nawet nie próbowano ratować; gdyby zmiany były rozciągnięte w czasie; gdyby wspierano popyt krajowy oraz wykorzystywano kapitał zagraniczny w służbie państwa (tzw. *decoy policy*) i gdyby zapewniono bardziej restrykcyjne

przepisy prawne chroniące m.in. grunty przemysłowe oraz – wreszcie – gdyby owych przepisów przestrzegano.

Ten krótki przegląd treści książki miał na celu wykazanie, że autorzy wykonali ogromną pracę (opierają się na danych dla 97,3% zakładów przemysłowych stworzonych w PRL, które zatrudniały ponad 100 osób) i bez wątpienia ich publikacja stanowi cenne i poręczne źródło danych zarówno dla osób, które nie zajmują się tematyką transformacji lub historii gospodarki w Polsce, jak i dla tych, którzy prowadzą prace badawcze w tych dziedzinach. Autorzy w sposób spójny przedstawiają najważniejsze wyniki i dostarczają wielu ważnych informacji, które z pewnością pozwolą wzbogacić makroanalizy transformacji. Stąd w pracy rażą ciągle zapewnienia, że intencją autorów było obiektywne przedstawienie danych i że „oczywiście żadna ze sformułowanych powyżej krytycznych uwag nie podważa ani nie przekreśla większości pozytywnych zmian w przemyśle [...] ani też sukcesu transformacji w zmianie ustroju” (s. 85).

Natomiast w stosunku do podrozdziałów prezentujących wyniki badań ilościowych fragmenty teoretyczne lub poświęcone wnioskowi wydają się niedopracowane. Po pierwsze, bibliografia książki liczy zaledwie kilka pozycji. W treści obficie zaś są cytowane tygodniki polskie, w szczególności „Angora” oraz brytyjski tygodnik „The Economist”, a właściwie jeden raport poświęcony polskiej gospodarce, który ukazał się w tym medium w 1993 roku. Tekst ten w zamysle autorów miał zawierać esencję poglądów zachodnich neoliberalistów na reformy w Polsce. Po drugie, w pracy jest wiele sformułowań, takich jak „jak wykazały doświadczenia światowe, strategia przemysłowa jest szczególnie potrzebna krajom opóźnionym w rozwoju przemysłu” (s. 67), czy powołań na bliżej nieokreślonych „ekspertów” (s. 316), które pozostają niedookreślone, co powoduje, że łatwo ich twierdzenia odrzucić. Opisując koncepcje z zakresu polityki gospodarczej, autorzy nie podsuwają czytelnikowi żadnych dodatkowych źródeł, dzięki którym można by uzupełnić lekturę ich książki. Po trzecie, w nielicznych przypadkach, gdy podani są autorzy określonych koncepcji, dochodzi czasem do rażących błędów. Przykładem niech będzie „«terapia szokowa» w najbardziej radykalnej formie zalecan[a] przez J. Schumpetera, jaką zrealizowano w Polsce” (s. 318). Zmarły w latach 50. teoretyk ekonomii stworzył co najwyżej koncepcję „twórczej destrukcji”, w ramach której opisywał, jak innowacje technologiczne doprowadzają do upadku przemysłów starszego typu (Schumpeter 2009), ale z pewnością nie był współtwórcą doktryny neoliberalnej.

Wreszcie można krytykować styl wypowiedzi autorów, którzy rzadko punktuja, kto ponosi odpowiedzialność za decyzje polityczne, które

doprowadziły do upadku całych gałęzi przemysłu. Być może jednak ten zabieg pozwolił na zachowanie klarowności wywodu i nie zbliżył ich do drobiazgowej analizy Tittenbruna, która wszak jest już dostępna na rynku książkowym. Szkoda jednak, że niektóre myśli autorów pozostają niedokończone, interpretacje są urwane w połowie. W tym miejscu także dopatrywałabym się obawy autorów przed posądzeniem o całościową krytykę przemian po 1989 roku. Na razie efektem jest świetna praca analityczna prezentująca liczne zagregowane dane, przedstawione w ciekawy i jasny sposób, które uzupełnione są połowicznymi analizami przyczyn o wątpliwej czasami wartości teoretycznej. W ten sposób istotny wniosek mówiący o doniosłej roli PRL w modernizacji Polski, nawet jeśli był to proces obciążony wieloma błędami strukturalnymi, może nie wybrzmieć z wystarczającą siłą, którą zapewniałoby samo przekonujące przedstawienie danych, którymi dysponują autorzy. Karpiński i inni wzywają do kontynuowania badań, przyznając, że na objęcie analogicznym badaniem zakładów przemysłowych, które powstały przed II wojną światową i zostały znacjonalizowane, nie starczyło im środków (s. 317). Wskazują, że należy przeprowadzić analizę porównawczą z innymi krajami, które doświadczyły transformacji i z gospodarki centralnie planowanej przeszły do struktur wolnorynkowych. Podkreślają także konieczność przeprowadzenia *case studies* miast oraz pojedynczych zakładów przemysłowych. W przedstawionych przez nich propozycjach wyraźnie brakuje pomysłu przeprowadzenia analogicznej analizy dla zakładów sprywatyzowanych oraz tych, które pozostały w rękach państwowych. Być może jednak takie badanie wciąż stanowi dla autorów temat zbyt kontrowersyjny.

Bibliografia:

/// Karpiński A., Paradysz S., Soroka P., Żółtkowski W. 2013. *Jak powstały i upadały zakłady przemysłowe w Polsce. Losy po 1989 roku*, Muza S.A., Warszawa.

/// Kieżun W. 2012. *Patologia transformacji*, Poltext, Warszawa.

/// Leszczyński A. 2013. *Skok w nowoczesność. Polityka wzrostu w krajach peryferyjnych 1943–1980*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.

/// Musiał W. 2013. *Modernizacja Polski*, Wydawnictwo UMK, Toruń.

/// Schumpeter J. 2009. *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, tłum. M. Rusiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Tittenbrun J. 2007. *Z deszczu pod rynnę. Meandry polskiej prywatyzacji* t. 1–4, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.

WOKULSKI POD LUPĄ MARTA BUCHOLC. *KONSERWATYWNA UTOPIA KAPITALIZMU*

Marcin Nowak
Uniwersytet Warszawski

Konserwatysta może czytać tę książkę jak dobry kryminal, a Marta Bucholc może mu się jawić jako Agatha Christie polskiej socjologii. Zaczyna się od mocnego uderzenia w postaci śmiałej tezy – to, co wydawało się, że istniało, jest tylko złudzeniem. Po pierwszym szoku uderzenie pcha człowieka przez kolejne rozdziały tej książki z nieustannym pytaniem, jak się skończy to rozumowanie, jakie jeszcze niespodzianki czekają nas w trakcie logicznego wyводу Autorki.

W poszukiwaniu źródeł utopii, czyli „przedwojennego etosu”, którego niewątpliwym uosobieniem w kulturze masowej jest Wokulski, Marta Bucholc wzięła pod swoją naukową lupę drobnych i średnich handlowców, czyli kupców. To na ich przykładzie w książce *Konserwatywna utopia kapitalizmu* próbuje opisać stanowy etos kapitalistyczny. Jak sama podkreśla: „taki etos jest dziś naszą współczesną, konserwatywną utopią kapitalizmu, rzutowaną na międzywojnie na zasadzie Freudowskiego przeniesienia: nie mogąc mieć utopijnej stanowej etyki kapitalistycznej tu i teraz, co byłoby dla większości z nas pożądane, próbujemy jej szukać tam, gdzie jej prawdopodobnie nigdy nie było” (Bucholc 2012: 16).

Książka Marty Bucholc wyrasta z pragnienia zrozumienia zmian, jakie przechodzi na naszych oczach kapitalizm. Kryzys ekonomiczny uświadomił wielu badaczom schyłek modelu kapitalizmu, jaki do tej pory znaliśmy. Ten szczególnie czas sprzyja różnym interpretacjom źródeł tego zjawiska. Poszukiwanie przyczyn kryzysu prowadzi niektórych autorów – m.in. Dahrendorfa (2009) – do wniosku, że najważniejszym problemem współczesnego kapitalizmu jest zanik kapitalistycznego etosu i grupy etosowej.

Nasza podróż rozpoczyna się od charakterystyki pewnego sposobu rozumienia kapitalizmu, w którym centralne miejsce zajmuje problematyka

aksjologiczna i samookreślenie grupy. Taki rozbudowany typ idealny służy następnie Autorce do konstrukcji siatki interpretacyjnej, dostarczającej kategorii do analizy poglądów na kapitalizm, wyrażanych przez grupę wskazaną jako etosowa, czyli międzywojenne kupiectwo. Potem Autorka opisuje, jakich należałoby oczekiwać wyników zastosowania zaproponowanej siatki pojęć do badania etosu grupowego, gdyby owa grupa w istocie miała charakter kapitalistycznego „stanu” rozumianego na sposób Weberowski. Wreszcie tak skonstruowanego narzędzia teoretycznego Marta Bucholc używa do analizy dyskursu środowiskowego kupiectwa międzywojennego, kolejno badając samookreślenie kupców oraz ich wyobrażenia na temat otoczenia rynkowego i pozarynkowego. W ostatniej części Autorka przedstawia nam interpretację poglądów kupiectwa za pomocą Mannheimowskiej kategorii utopii konserwatywnej, przy czym – jak sama zaznacza – skupia się na jej charakterze – transcendentnym i rozsadzającym aktualny porządek bytu (Mannheim 2008: 229). Stanowi to punkt wyjścia do uwag na temat relacji między naszą współczesną utopią kapitalizmu a kapitalistycznym etosem stanowym, wylaniającym się z dyskursu kupieckiego.

Przekonanie o szczególnej roli grupy etosowej jest jednym z podstawowych założeń tej książki. Jak zresztą mówi sama Autorka: „Wierzę zatem, że badając grupę etosową, można powiedzieć coś ważnego o kapitalizmie jako takim i na odwrót” (Bucholc 2012: 9). W pracy Marta Bucholc sięga do bardzo ciekawego opracowania etosu dokonanego przez Marię Ossowską, według której jest on pojęciem szerszym od etyki, obejmującej jedynie normatywną warstwę zachowań. Etos wedle Ossowskiej jest tożsamy z realizacją w działaniu przyjętej hierarchii wartości (Ossowska 1973: 7). Zatem pojęcie etosu pozwala ująć w ramach jednej analizy zarówno działania, jak i stojącą za nimi aksjologię. Ta ostatnia jest przy tym wspólna jednostkom nie na zasadzie najmniejszego wspólnego mianownika, lecz – interakcyjnie podtrzymywana i przekazywana – jako część grupowej intersubiektywności.

Etos jest kategorią socjologiczną szczególnie trudną do wykorzystania praktycznego – i szczególnie często wykorzystywaną. Ossowska, konstruując znaczenie tego terminu, wychodziła od psychospołecznej koncepcji wzorów osobowych. Dokonuje szczegółowego przeglądu pojęć używanych w socjologii światowej i wymienia szereg terminów wskazujących na relację między jednostką bądź grupą jednostek a abstrakcyjnym wyobrażeniem, zwanym wzorem (wzorcem) osobowym (może on oczywiście przyjmować konkretną postać, jesteśmy jednak w stanie oddzielić jego cechy od osoby, która jest ich nosicielem). Wzór osobowy jednostki lub grupy jest

to zatem postać ludzka, która powinna być (w ocenie samych zainteresowanych) lub jest przedmiotem ich aspiracji.

Z punktu widzenia analizy ducha kapitalizmu szczególnie istotne jest to, że pojęcie etosu powinno się stosować do grup społecznych, które są nośnikami wartości i których członkowie są podmiotami działań – nie istnieje coś takiego jak etos jednostkowy. W społeczeństwie może oczywiście funkcjonować wiele systemów wartości i wiele społecznie akceptowanych sposobów działania. Nie zmienia to jednak faktu, że jeden z nich może być dominujący i decydować o tym, że życie społeczne przybiera określony charakter: jeśli kapitalizm jest stanem społeczeństwa jako całości, to muszą w nim istnieć etos, który można nazwać kapitalistycznym, i grupa, która jest jego nośnikiem. Grupa ta winna realizować w swoim działaniu określony zestaw wartości, który z kolei będzie budował treść obrazu kapitalizmu, decydując o jego przeobrażeniach i mutacjach. Grupa etosowa powinna mieć jeden stały „sposób życia” (Ossowska 1973: 7), który socjolog może uczynić przedmiotem swoich studiów. I to właśnie robi Marta Bucholc w swojej książce.

Drugim ważnym założeniem, z którego wyrasta ta praca, jest uznanie, że krytyczne oceny kondycji współczesnego kapitalizmu skłaniają do szukania wzorów w dawnych czasach. Ta nostalgia za kapitalizmem opartym na wartościach, zdaniem Autorki, przybiera postać „konserwatywnej utopii” (Bucholc 2012: 9). Utopii, która szuka w tradycji, nawyku, trwaniu i najogólniej pojętym dziedzictwie minionych pokoleń tego, co prawdziwie cenne. Podkreśla wagę lojalności względem własnych korzeni, przynależności do wspólnoty trwającej w czasie oraz szacunku dla wartości i praktyk – wszystkiego tego, co z punktu widzenia wyznawcy ideologii dawno odeszło już w przeszłość, a z punktu widzenia badacza tych ideologii – nigdy nie istniało poza wyobraźnią ich wyznawców. Trzeba przyznać, że sięgnięcie po Mannheim’a w celu uchwycenia zachodzących procesów jest bardzo ciekawym zabiegiem i pokazuje jednocześnie niezwykłą aktualność rzetelnych koncepcji teoretycznych.

Jak zauważa Bucholc, pojawienie się myślenia utopijnego w rozważaniach o kapitalizmie przenosi nas w dziedzinę paradoksu teoretycznego. Jego źródłem jest rozbieżność między teoretycznym obrazowaniem grupy etosowej (jako grupy konserwatywnej *par excellence*) a wizją kapitalizmu w tejże teorii (jako systemu nieustannej odśrodkowej rewolucji). Według Autorki rzeczywiste grupy etosowe kapitalizmu opisywane przez klasyków socjologii i ekonomii nie były tradycjonalistyczne i ukierunkowane na przeszłość. Przeciwnie – jak podkreśla – każda ich myśl i każde dążenie,

włączając w to czysto religijne dążenie do zbawienia, były skierowane w przyszłość.

To bujanie w obłokach utopii owocuje powstaniem swoistego typu idealnego kapitalizmu, który Autorka nazwała kapitalizmem stanowym i który uczyniła głównym bohaterem swojej książki. Punktem zaś wyjścia i inspiracją teoretyczną dla niej, oprócz Norberta Eliasa z jego rozumieniem habitusu, Karla Mannheima czy Dahrendorfa, jest przede wszystkim Max Weber i jego teoria działania społecznego.

Człowiek w teorii Webera to, z jednej strony, wolny nieskrępowany twórca sensów (Szacki 2002: 467), z drugiej zaś – niewolnik wytworzonych znaczeń, podążający za wartościami, których treść wymyka się jego indywidualnej kontroli. Ten podstawowy dylemat, dwoistość wizji antropologicznej, zakorzenionej z jednej strony w neokantyzmie, z drugiej zaś w niemieckiej filozofii romantycznej, decyduje o atrakcyjności Weberowskiej myśli, ale jest też przyczyną trudności z jej bezpośrednim stosowaniem. *Homo sociologicus* Webera jest w sferze instytucjonalnej upodmiotowiony i, co do istoty, wolny. Jednak wolność tworzenia nie oznacza dowolności – poszczególne produkty ludzkiej swobody twórczej układają się w złożone struktury, które później zostaną nazwane systemami kulturowymi (Szacki 2002: 763) i – by użyć porównania Ludwiga Wittgensteina – okazują się dla swego twórcy równie arbitralne jak lęk przed ogniem. Tym samym Weberowski *homo sociologicus* jest istotnie człowiekiem zamkniętym, ponieważ jego możliwości działania są z góry określone przez społeczeństwo, choćby nawet sam wybór leżał w jego gestii. Współzależność instytucji społecznych i jednostek, które żyją w tych instytucjach i przez nie realizują siebie, to w gruncie rzeczy konglomeraty ciągłości (wzorców, postaw, reguł, norm) i zmian (odstępstw, naruszeń, innowacji, działań i zaniechań), składających się na system społeczny.

Jak zauważa Autorka, ten dwustronny związek ciągłości i zmiany najlepiej zaobserwować w sytuacji transformacji społecznej, gdy przekształceniom podlegają wszystkie instytucje społeczne. Uwaga ta pozwala wprowadzić czytelnika na kolejne piętro pracy. Piętro, na którym poznajemy kolejny paradoks, tym razem praktyczny, na którym buduje ona rozumowanie w swojej książce. Jest to paradoks wynikający z transformacji gospodarczej i niepamięci zbiorowej.

Wszelkie analizy zmian ustrojowych w Polsce po 1989 roku wychodzą od jednego powszechnie uznanego faktu: zmiany polskiego systemu gospodarczego. Doszło do szeregu przemian, które – zgodnie z poglądem prezentowanym w naukach społecznych i w publicystyce (Marody, Kochanowicz 2007) – z powrotem skierowały nasz kraj na utartą drogę

europiejskiego rozwoju, z której zepchnęły go II wojna światowa oraz okres tzw. demokracji ludowej. Ta historyczna ścieżka rozwoju to droga gospodarki kapitalistycznej. Byliśmy na niej z różnych względów zapóźnieni od niepamiętnych czasów, ale kiedyś już się na niej znajdowaliśmy. Kiedyś – to znaczy dokładnie przez 21 lat pomiędzy rokiem 1918 a 1939. Jak pisze Marta Bucholc, to w istocie czas założycielski, czas przemian strukturalnych, a także kryzysu i odbudowy, pod wieloma względami bliźniaczo podobny do dwudziestolecia, które dzieli nas od roku 1989. Dwudziestolecie międzywojenne było ostatnim okresem, w którym w Polsce funkcjonowała gospodarka kapitalistyczna, a zarazem pierwszym, w którym funkcjonowała nie „na ziemiach polskich”, lecz w Polsce jako suwerennym organizmie politycznym, z autonomią prawodawstwa. Ten organizm został oficjalnie wskrzeszony po 1989 roku. Oto więc element ciągłości zarazem politycznej, jak i gospodarczej. Wydawałoby się, że przywrócenie tej ciągłości, niezbędnej do legitymizacji nowego ładu, powinno kierować praktykę polityczną i gospodarczą w stronę wyobrażonych wzorców międzywojennych, skoro brakowało jakichkolwiek innych możliwych odniesień. Nawiązania do okresu międzywojennego nie stały się jednak powszechne w polskim dyskursie politycznym czy gospodarczym. Jak podkreśla sama Autorka, „Międzywojenny kapitalizm to wielki nieobecny współczesnego dyskursu politycznego i gospodarczego. Ten brutalny kapitalizm, w którym człowiek z dnia na dzień zmagął się z inflacją, protestowanymi weksłami, groźbą powrotu do gospodarki naturalnej, spadkiem popytu wewnętrznego, kryzysami walutowymi, przewrotami politycznymi i niestabilnością samej organizacji państwa – znikł niemal całkowicie z polskiej rzeczywistości. Wraz z nim zaś w niepamięć odeszli przedsiębiorcy, którzy niczym cienie majaczą na horyzoncie dzisiejszej świadomości zbiorowej” (Bucholc 2012: 9).

Dwudziestolecie międzywojenne to ostatni aż do naszych czasów okres swobody gospodarczej na ziemiach polskich. Ostatni historyczny okres, gdy drobni przedsiębiorcy zajmowali poczesne miejsce w społecznej wyobraźni.

Jak twierdzi Autorka, nawiązania do okresu międzywojennego nie stały się jednak powszechne w polskim dyskursie politycznym czy gospodarczym. Po części, jak zwraca uwagę Bucholc, może to wynikać z rozmaitych zmian, jakie zaszły w okresie PRL-u; sprawiły one, że rozwiązania międzywojenne były postrzegane jako archaiczne. „Instytucje, które w Europie Zachodniej ewaluowały (albo też zmieniały się rewolucyjnie) wraz z całą tkanką społeczną, w Polsce musiały zostać dosłownie wskrzeszone. Jedna rzecz jednak – wskrzeszenie, inna – pamięć zbiorowa. Dwudziestolecie

gospodarcze jakby znikło, rozplynęło się w niebycie (Bucholc 2012: 13). Kapitalizm międzywojenny był w gruncie rzeczy bardziej zauważalny w okresie socjalizmu, kiedy to wspomnienie jego mrocznej strony mogło podtrzymywać ducha rewolucyjnego. Na ogół kapitalizm w okresie PRL-u łączono przede wszystkim z jego obliczem wielkoprzemysłowym. Wielcy kapitaliści – przemysłowcy – zachowali w PRL-u swój byt jako wrogowie publiczni – klasa tzw. prywatnej inicjatywy, eliminowana nie tylko z życia gospodarczego, ale również z obiegu kulturowego – nie licząc oczywiście propagandy przeciw „prywaciarzom” i „badylarzom”.

Na podstawie tych założeń Marta Bucholc stawia fundamentalne dla swojej pracy pytanie – czy przypadkiem te uwarunkowane ideologicznie wyobrażenia kapitalizmu, wpojone Polakom w okresie PRL-u, nie uniemożliwiły odwołania się do międzywojennej przeszłości w Polsce, w której wielki przemysł pozostawał w dalszym ciągu na ogół własnością państwa, a rozwój gospodarki miał się dokonać dzięki tzw. małym i średnim przedsiębiorstwom. Być może, jak zauważa Autorka, to dlatego przekształcenie polskiej gospodarki – „kapitalistyczna rewolucja” – dokonały się niemal bez użycia pojęcia kapitalizm. Transformacja przyniosła dziwną sytuację, w której zabrakło grup kojarzonych z gospodarką kapitalistyczną, czyli tzw. wielkiego, przy tym profesjonalnie zarządzanego kapitału. „Na placu boju pozostali natomiast mali i średni przedsiębiorcy, którzy musieli sami wywalczyć symboliczną niszę ekologiczną w nowym systemie. Brak ciągłości nieuchronnie przyniósł rozczarowanie i nasilił tendencję do utopijnego myślenia o kapitalizmie” (Bucholc 2012: 15).

Jednak ten zabieg wymazywania z pamięci, jaki był udziałem społeczeństwa w PRL-u, nie udał się do końca. Miejsce to okazało się pod jednym względem stosunkowo odporne na wpływ zbiorowej niepamięci: w naszej wyobraźni „przedwojenna Polska” nie może się obyć bez kupców i rzemieślników. Do tej pory pozostają oni ukrytym symbolem „przedwojennej” jakości, sumienności, starej szkoły. Jak przekonuje Autorka w swojej książce, przedsiębiorcy tego okresu to w naszej wyobraźni zbiorowej prawdziwi kapitaliści z etosem – sądzimy, że znamy i rozumiemy ich modus vivendi, choć często przyznajemy, że nie rozumiemy własnego. Jest to jednak wyobrażenie niejako życzeniowe, bez przełożenia na realną praktykę życiową. Polskie Unternehmertum z okresu dwudziestolecia to dziś wygodna iluzja (Bucholc 2012: 14). Ta iluzja została spotęgowana przez polską transformację. Przyniosła bowiem dziwną sytuację, w której zabrakło grup kojarzonych z gospodarką kapitalistyczną, czyli tzw. wielkiego, przy tym profesjonalnie zarządzanego kapitału. Na placu boju pozostali natomiast mali i średni przedsiębiorcy, którzy musieli sami sobie

wywalczyć symboliczną niszę ekologiczną w nowym systemie. „Brak ciągłości nieuchronnie przyniósł rozczarowanie i nasilił tendencję do utopijnego myślenia o kapitalizmie, żywą już wcześniej w recypowanej teraz na gwałt zachodniej nauce społecznej” (Bucholc 2012: 15).

Zdaniem Autorki taka sytuacja prowadzi do połączenia paradoksu teoretycznego z paradoksem praktycznym, występujących w sferze wyobrażeń społecznych. W nauce wyobrażamy sobie jakąś grupę etosową kapitalizmu jako punkt odniesienia krytyki czy postulatów reformy tego systemu, w sferze wyobrażeń zbiorowych pojawia się zaś wizja dawnego kapitalisty, który nigdy nie istniał, ale bez którego jeszcze trudniej byłoby nam myśleć o dzisiejszym kapitalizmie. Nasza wyobraźnia skupiła się na nostalgicznej wizji silnej kapitalistycznej grupy etosowej, która ma cechy wspólnoty stanowej w sensie Weberowskim. Tę z kolei przeciwstawiamy rzecznikom negocjowanego neoliberalizmu współczesnego globalnego kapitalizmu. W ten sposób rodzi się piętrowa utopia konserwatywna.

Niezwykle ciekawym wątkiem, jest zwrócenie przez Autorkę uwagi na to, że utopia, o której pisze, była nie tyle nasza, w sensie współczesnym, ile także międzywojennych kupców.

Samookreślenie to pojęcie podstawowe dla Marty Bucholc, gdyż jak pisze: „interesuje mnie etos i współzależność między działaniem a „ja idealnym”. Kupiec to termin nieostry – jego doprecyzowanie przynajmniej częściowo zostaje pozostawione interpretacyjnemu wyczuciu uczestników obrotu rynkowego, przy czym pod uwagę bierze się zarówno kryteria nieformalne (oparte na praktyce, nawyku i intuicji), jak i formalne kryteria prawne. Jedne i drugie miały znaczenie dla kupieckiego samookreślenia, ale uznanie danej osoby za kupca okazuje się ostatecznie kwestią społecznych kryteriów przynależności. Etos kupiecki będzie więc determinować, kto i na jakich zasadach staje się kupcem. Samookreślenie dokonuje się przez akces do reguł, norm i wartości. Samookreślenie kupiectwa to wynik tego ciągłego ścierania się własnego obrazu z rzeczywistością i cudzymi wyobrażeniami na jej temat. Byłoby błędem sądzić – jak zauważa Autorka – że iluzoryczny obraz własnej grupy jest zupełnie hermetyczny i rodzi się jedynie w głowach jej członków. Grupa tak silnie zideologizowana miałaby ogromne trudności z zaistnieniem w świecie społecznym i interakcjami z innymi członkami społeczeństw. Źródła kupieckiego samookreślenia są więc o wiele bardziej złożone; organizują je wzorce osobowe (pozytywne i negatywne), w których łączą się kryteria funkcjonalne, ekonomiczne.

Wszystkie cechy przypisywane kupcowi doskonałemu mają mu pomóc w odnalezieniu się w przestrzeni rynku. Zawodowe przygotowanie,

rzetelność, trzymanie ręki na pulsie – wszystko to ma zapewnić narzędzia niezbędne do poradzenia sobie na rzeczonym rynku.

Wizja kupca jako rycerza bez skazy i zmazy, który w zbroi wspólnotowej moralności wyrusza na pole walki konkurencyjnej, co prawda zostanie odbrazowiony w zetknięciu z rynkiem. To jednak dominacja treści wspólnotowych w osobowym wzorcu kupieckim ma znaczący wpływ na postrzeganie rynku i gry rynkowej. Ta dwoistość charakterystyczna dla kupieckiej wizji życia gospodarczego, widoczna w równoległym stosowaniu kategorii wspólnotowych (stanowych) i indywidualistycznych do opisu tych samych zjawisk, nigdzie prawdopodobnie nie jest równie wyrazista jak w wyobrażeniach dotyczących rynku. Pragnienie konstrukcji etosu zawodowego jako bezrefleksyjnie akceptowanego przez ogromną większość kupiectwa natrafiło na trudność właśnie w tym wszystkim, co działo się na rynku w latach 30. XX wieku – zaostrzona konkurencja, postępujące rozdrobnienie biednego kupiectwa, narastanie konfliktu polsko-żydowskiego w handlu. Miarą siły tej iluzji pozostaje fakt, że stwierdzenie przypadków gorszących dewiacji w lonie kupiectwa nie prowadziło do dyskusji o metodach wzmocnienia ducha wspólnoty, lecz raczej do krzepiącego, choć złudnego powtarzania zapewnienia o sile kupieckiej etyki, której nie dostrzega otoczenie. Trudno oprzeć się wrażeniu, że w kupieckim autoportrecie zaczynały dominować iluzje i zaprzeczenia. Zwrócenie na to uwagi przez Autorkę jest jednym z ciekawszych wątków w książce.

Celem, jaki postawiła sobie w pracy Autorka – i który w moim przekonaniu osiągnęła – była próba wykazania, że w istocie rzeczy ów etos również stanowił retrospektywną utopię, poszukiwał bowiem swego uprąmocnienia w jakimś mitycznym, niegdysiejszym kapitalizmie, który tracił wszelki pozór historycznego umiejscowienia. Kapitalizm stanowi to zatem kolejne piętro konstrukcji: był utopią grupy, której świat wyobrażeń na własny temat Autorka stara się zrekonstruować w książce, a który należy do owej – tak skwapliwie zapominanej – gospodarki międzywojnia.

Niewątpliwie książka Marty Bucholc jest jedną z takich publikacji, które warto czytać z ołówkiem w ręku i zaznaczać co ciekawsze fragmenty. Jest ich немало. Praca jest trochę jak ciasto drożdżowe z dużą liczbą rodzynek – wyluskiwanie ich sprawia ogromną przyjemność, podobnie jak wydobywanie linii rozumowania Autorki. Trzeba jednak zaznaczyć, że jest to lektura wymagająca. Erudycja Autorki i jej język mogą w pierwszym kontakcie sprawiać wrażenie hermetycznego świata, do którego trudno wejść. Warto jednak włożyć trochę wysiłku, aby wniknąć do sedna tego tekstu – bo tam jest naprawdę co smakować.

Szczególnie wdzięczny jestem Autorce za przypomnienie roli, jaką obyczaj odgrywa w dyskursie i w obrazie świata, roli etosu, z którego obyczaj wyrasta i którym się żywi. Pokazanie, że etos może zapewnić pewną, stabilną podstawę, na której można się oprzeć nawet wtedy, gdy wszystko wokół zdaje się chwiać. Jak pisze Bucholc: „Etos – nawet utopijny i żywiący się iluzjami – [...] nadaje szarej rzeczywistości żywe barwy. Etos pozwala wreszcie oprzeć się pokusie wyczekiwania na nauczyciela i mistrza, który nazwie bezimienne przedmioty. Kiedy go nie ma, ludzie poszukują cudownych rozwiązań na zewnątrz i nieuchronnie znajdują łatwe odpowiedzi. [...] nie upraszcza on bynajmniej rzeczywistości, lecz pozwala dostrzegać jej złożoność i różnorodność: to filtr, którego selektywność sama przez się gwarantuje rozpoznanie rzeczywistości. Na tym polega różnica między ideologią a utopią: ideologii rzeczywistość jest obca” (Bucholc: 269–270).

Wskazanie roli etosu w leczeniu z moralnego daltonizmu, pokazanie, że w odróżnieniu od ideologii pozwala on dostrzegać złożoność i różnorodność rzeczywistości, a także pomaga integrować grupę oraz czyni ją bardziej tolerancyjną, podkreślenie rozróżnienia na kapitalizm globalny i kapitalizm społeczeństw przerwanej tradycji – to wszystko może być dla nas bardzo pomocne w myśleniu o kryzysie gospodarczym, jaki dzieje się na naszych oczach.

Bibliografia:

/// Bucholc M. 2012. *Konserwatywna utopia kapitalizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Dahrendorf R. 2009. *Po kryzysie: powrót do etyki protestanckiej?*, tłum. Marta Bucholc, „Res Publica Nowa” 2009, nr 7, s. 163–172.

/// Mannheim K. 2008. *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.

/// Marody M., Kochanowicz J. 2007. *Pojęcie „kultury ekonomicznej” w wyjaśnieniu polskich przemian*, [w]: *Kulturowe aspekty transformacji ekonomicznej*, red. J. Kochanowicz, S. Mandes, M. Marody, Fundacja Instytut Spraw Publicznych, Warszawa.

/// Ossowska M. 1973. *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa.

/// Szacki J. 2002. *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

JERZEGO KOCHANA

CZEKANIE NA SOCJALIZM

JERZY KOCHAN.

SOCJALIZM

Michał Bielecki

Uniwersytet Warszawski

Książka Jerzego Kochana *Socjalizm* przekonuje nieprzekonanych i umacnia w wierze wierzących, że socjalizm wciąż jest żywy, że jego czas się zbliża. Autor korzysta z narzędzi teoretycznych marksizmu i materializmu historycznego, aby zakreślić „ pewne fundamentalne zasady teoretycznego rozumienia historii i okresu przejściowego od kapitalizmu do socjalizmu” (Kochan 2013: 11).

Napisana żywym, miejscami publicystycznym, pełnym pasji językiem książka próbuje pojednać przeszłość z teraźniejszością i odkryć zarysy przyszłości. Pierwsza część pracy jest poświęcona zagadnieniom teoretycznym. Autor – odwołując się do kryteriów sformułowanych przez Karola Marksa – skupia się na opisie podstawowych formacji historycznych: kapitalizmu, socjalizmu i komunizmu; koncentruje się przy tym na warunkowaniach i sprzecznościach kapitalizmu oraz socjalistycznym społeczeństwie bezklasowym nadchodzącym po kapitalizmie. Kapitalistyczny sposób produkcji jako wynik połączenia wolnego kapitału z wolną siłą roboczą tworzy dwie klasy społeczne: właścicieli kapitału i pracowników najemnych. Antagonistyczny charakter relacji między nimi, wynikający z różnic w stosunku do środków produkcji, musi zakończyć się ekonomiczną likwidacją burżuazji. Ten znany marksistowski motyw rozważa Kochan także w innych domenach życia (Kochan 2007: 145).

Z kolei socjalizm ma prowadzić do równości społecznej przez uspołecznienie własności: łagodzenie rozwoju sił wytwórczych, społeczny podział pracy oraz rozwój bezpłatnych usług (np. opieki nad dzieckiem, szkolnictwem, komunikacją) (Kochan 2013: 92–93). Ta formacja stara się konstruować alternatywne formy myślenia wobec kapitalistycznych praktyk społecznych, przeciwstawiając zyskowi – solidarność (zob.

Negri 2008: 25). Niemniej Kochan jest świadom tego, że nie oznacza to, iż w socjalizmie nie mamy do czynienia ze sprzecznościami czy problemami: każdy ustrój ma właściwe sobie bolączki i mankamenty (Kochan 2011: 323). Polski filozof poświęca nieco miejsca komunizmowi, definiując go jako stowarzyszenie producentów i społeczeństwo bezklasowe. Wbrew niektórym krytykom (zob. Walicki 1996) podkreśla, że nie jest to wcale wizja utopijna (zob. też Negri 2008: 28).

Druga część książki, zatytułowana *Zbliżenia*, jest zbiorem studiów dotyczących prawomocności kapitalizmu, orientalizacji polskiej lewicy oraz szans myśli socjalistycznej. Stawką tych wywodów jest ukazanie żywotności i płodności marksizmu w rozwiązywaniu dylematów współczesności.

Zdaniem Kochana nieuniknione, wewnętrzne sprzeczności kapitalizmu wynikają z konfliktu między społecznym charakterem wytwarzania a prywatnym charakterem zawłaszczania (2013: 10). Kryzysy kapitalizmu nie muszą bynajmniej prowadzić ku lepszemu światu (Wallerstein 2004: 42). Polski filozof zgadza się z Marksem, wedle którego kapitalizm nie tyle wyzwala, ile zniewala człowieka; nie jest w stanie obronić tego, co jest istotą socjalizmu, tj. wolności (Negri 2008: 204–205). Ponadto właściciele środków produkcji robią wszystko, aby ukształtować świadomość społeczną tak, żeby wydawało się, że logika kapitalistyczna jest nie tylko najlepsza z możliwych, lecz także – że jest odwieczna i naturalna (Kochan 2013: 23). W permanentnej walce klas wytwarza się „zasłony epistemologiczne” utrudniające rozpoznanie prawdziwych motywów burżuazji, która dąży do reprodukcji kapitalistycznego sposobu myślenia. Klasowa treść dominacji kryje się we wszystkich podsuwanych społeczeństwu „oczywistych” formułach, a swoją moc objawia w głównej mierze w sferze konsumpcji. Konsument, według Kochana, staje się dzisiaj istotą nieracjonalną, której potrzeby nie są naturalne, lecz stanowią efekt interioryzacji potrzeb wyprodukowanych przez „terrorystyczny” rynek (2013: 164–168). W tym poglądzie polski filozof idzie śladem szkoły frankfurckiej (np. Marcuse 1991).

Kochan przywołuje dalej ważną dyskusję na temat przydatności studiów neokolonialnych w kontekście polskiej kultury, mentalności i literatury (Janion 2007, Thompson 2005). Korzystając z teorii „orientalizmu” Edwarda Saïda (2005: 31), Maria Janion stawia tezę o polskiej mentalności postkolonialnej. Ma się ona odznaczać „wieczną szarpaniną” między poczuciem niższości i peryferyjności wobec Zachodu oraz mesjanistyczną dumą i przekonaniem o specyficznej misji na Wschodzie (2007:12). Dla Ewy Thompson (2005) natomiast kolonializm zaczął się na ziemiach polskich w XVIII wieku, a do dzisiaj widoczne są dwa główne komponenty orientalizacji, tj. tworzenie wizerunku Polski przez reprezentantów

innych, czasami nawet konkurencyjnych cywilizacyjnych interesów oraz internalizowanie tego wizerunku przez Polaków. Jerzy Kochan ustosunkowuje się do powyższych twierdzeń, sądząc, że zastosowanie perspektywy orientalizacji w kontekście Polski jest nieuprawnione i ma charakter ideologiczny. Nie przekonują go argumenty dotyczące degradacji kulturowej i strukturalnej czynionej przez kolonizatora najpierw rosyjskiego, a potem radzieckiego. Zamiast tego wykorzystuje ten paradygmat do analizy procesu orientalizacji polskiej lewicy. Twierdzi, iż jego początek sięga wydarzeń rewolucji z 1905 roku, które w prasie polskiej opisywane były jako ekscesy wschodniego barbarzyństwa godzącego w zdrową polską tkankę narodową. Odtąd polska lewicowość była systematycznie demonizowana jako zbyt radykalna i antykościelna. Ten obraz wzmocniły czasy PRL-u, które w świadomości społecznej były okresem zdrady stanu i zbrodni narodowej (Kochan 2013: 181–185). Zdaniem Kochana orientalizacja lewicy służy utrzymaniu i odnawianiu systemu kapitalistycznego oraz właściwym mu mechanizmów.

Wbrew temu jednak Kochan pozostaje optymistą. Według niego kres realnego socjalizmu sprawił paradoksalnie, że lewica może przestać być łączona z sowieckim zacofaniem cywilizacyjnym czy barbarzyństwem i na powrót uzyskuje możliwość pokazania własnego uniwersalizmu. W destrukcji realnego socjalizmu Autor upatruje okazji do przeobrażenia się lewicowości w globalny lub alterglobalistyczny model i zatrzymanie procesu orientalizacji polskiej lewicy. Co więcej, Kochan dostrzega w obecnej rzeczywistości powolne wyczerpywanie się logiki kapitalistycznej. W zalamaniu się rynków finansowych, kryzysie gospodarczym, zaburzeniach koniunktury widzi patologie kapitalizmu, które przygotowują pole dla socjalizmu. „Inny świat jest możliwy” – głosi (Kochan 2013: 214). Sam rozwój kapitalizmu wiedzie w tym kierunku. Współczesne państwa coraz częściej sięgają po takie instrumenty, jak rozwijająca się biurokracja, centralizacja, planowanie. Tym wszystkim zaś zajmowali się socjaliści, którzy dzięki temu uzyskują wyjątkową możliwość przemyślenia swoich dawnych argumentów. W nowym kontekście można całkiem poważnie powrócić do idei Socjalistycznych Stanów Zjednoczonych Europy (Kochan 2013: 194).

Kochan zaproponował konsekwentne ujęcie tematu, podsumowując wybrane elementy teorii marksistowskiej oraz konfrontując je z życiem społecznym. Niemniej odnoszę wrażenie, że książka została napisana ku pokrzepieniu serc, dla podtrzymania wiary tych, którzy zdają się tracić nadzieję na zmianę. Toteż wywody Kochana budzą mój niepokój z dwóch powodów.

Po pierwsze, korzysta on z uproszczonego, binarnego układu socjalizm–kapitalizm. Zdaje się uważać, że wszystko to, co nie zgadza się z wizją socjalistyczną, automatycznie przynależy do kapitalizmu, a wszelkie antynomie dręczące kapitalizm są szansą dla socjalizmu. Wpisuje się to w logikę działania systemu binarnego, w którym – jak zauważają Jurij Łotman i Boris Uspienski – próbuje się dostosować rzeczywistość do modelu założeniowego (Rojek 2009: 23–54). Charakterystyczna dla systemu binarnego dopuszczalność wyłącznie jednego punktu widzenia skutkuje dychotomizacją percepcji rzeczywistości i nakładaniem się na siebie opozycji. W myśl zasady „Kto nie z nami, ten przeciw nam” (będącej formą przeinaczenia słów Jezusa Chrystusa: „Kto bowiem nie jest przeciwko nam, ten jest z nami” (Mk 9, 40)) binaryzm – przy braku elementów neutralnych – widzi świat zero-jedynkowo, uznając przeciwieństwa logiczne za logiczne sprzeczności. Świat zatem jest opisywany przez Kochana nie w taki sposób, jaki się mu jawi, lecz w taki, jaki sądzi on, jest w rzeczywistości. Nie ma tu więc miejsca na zniuansowane podejście, na pogłębioną refleksję procesu opisywania i interpretowania świata, a tym bardziej konwencjonalności jego przedstawiania, jest za to aprioryczność.

Po drugie, Kochan zastrzega się, że nie jest profetą, tymczasem niezaprzeczalnie ufa przewidywaniom Marksa, jakoby po kapitalizmie nieodwołalnie miał nadejść socjalizm (darujmy już okres przejściowy, będący preludium do socjalistycznego sposobu gospodarowania). Wierząc w to głęboko, w ogóle nie pisze o kosztach ewentualnej przemiany. Podkreśla jej zalety, lecz milczy w sprawie ceny, którą społeczeństwo musiałoby zapłacić. Jego powściągliwość w tej kwestii jest nader uderzająca w porównaniu z nieco zawołowaną, lecz dającą się zdiagnozować neutralizacją mankamentów socjalizmu, której niechybnie dokonuje.

Wobec powyższego, spojrzenie Jerzego Kochana na zmieniającą się rzeczywistość w ujęciu teorii socjalistycznej zdaje się nieść powiew świeżości. Nic bardziej mylnego. To tylko pozór, ponieważ wciąż jest to binarny sposób rozumowania. Opierając się na zniekształconej percepcji i dychotomizacji oraz aprioryczności, nie pozwala poddać problematyzacji samego siebie. Kochan interpretuje dzisiejszy świat za pomocą zideologizowanej formy myślenia, upatrując we wszystkim szansy dla socjalizmu, którego obraz niemal bez skazy przedstawia czytelnikowi.

Bibliografia:

/// Janion M. 2007. *Niesamowita słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

/// Kochan J. 2007. *Życie codzienne w matriksie. Filozofia społeczna w ponowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.

/// Kochan J. 2011. *Studia z teorii klas społecznych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.

/// Kochan J. 2013. *Socjalizm*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.

/// Marcuse H. 1991. *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

/// Negri A. 2008. *Goodbye Mr Socialism*, red. R. „Vavoli” Scelsi, tłum. K. Żaboklicki, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.

/// *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. 2003. Wydanie piąte, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań.

/// Rojek P. 2009. *Semiotyka Solidarności. Analiza dyskursów PZPR i NSZZ Solidarność w 1981 roku*, Wydawnictwo NOMOS, Kraków.

/// Said E. 2005. *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.

/// Thompson E.M. 2005. *Said a sprawa polska*, „Europa” (dodatek do „Dziennika”) z 29 czerwca 2005. Dostępne na stronie: <http://www.new-sweek.pl/said-a-sprawa-polska,45500,1,1.html>; dostęp: 29.12.2013.

/// Walicki A. 1996. *Marksyzm i skok do królestwa wolności: dzieje komunistycznej utopii*, PWN, Warszawa.

/// Wallerstein I. 2004. *Koniec świata jaki znamy*, tłum. M. Bilewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.

BIOGRAMY

/// **Michał Bielecki**, doktorant w Instytucie Socjologii UW w Zakładzie Socjologii Polityki, student filozofii w Instytucie Filozofii UW, tytuł pracy magisterskiej: *Solidarność w zwierciadle postmodernizmu*, zajmuje się socjologią polityki i kultury, pełni funkcję sekretarza redakcji „Studiów Socjologiczno-Politycznych. Seria Nowa”.

E-mail: m.bielecki@is.uw.edu.pl

/// **Michał Bilewicz**, adiunkt na Wydziale Psychologii UW i *adjunct assistant professor* na University of Delaware. Zajmuje się psychologią stosunków międzygrupowych oraz kieruje Centrum Badań nad Uprzedzeniami UW. Jest wiceprzewodniczącym Polskiego Stowarzyszenia Psychologii Społecznej oraz członkiem rady redakcyjnej „Journal of Community and Applied Social Psychology” (Wiley).

E-mail: bilewicz@psych.uw.edu.pl

/// **Barbara Czarniawska** jest magistrem psychologii (Uniwersytet Warszawski, 1970) i doktorem nauk ekonomicznych (SGPiS, 1976), a obecnie profesorem organizacji i zarządzania na Uniwersytecie w Göteborgu, Szwecja. Stockholm School of Economics, Copenhagen Business School i Helsinki School of Economics nadały jej tytuł doktora *honoris causa*. Bada organizowanie i zarządzanie z perspektywy konstruktywistycznej i feministycznej; ostatnio w centrum jej zainteresowań jest związek między praktyką zarządzania a kulturą masową. Jako metodolog zajmuje się technikami badań terenowych i zastosowaniem narratologii w naukach społecznych. Pisze w języku angielskim, szwedzkim, włoskim i polskim. Jej ostatnie książki po polsku to *Trochę inna teoria organizacji*, Poltex 2010; *Zmiana kadru: Jak zarządzano Warszawą w okresie przemian*, Sedno 2014.

E-mail: barbara.czarniawska@gri.gu.se

/// **Elizabeth Dunn**, profesor antropologii na University of Colorado w Boulder, autorka książki *Prywatyzując Polskę* (Cornell University Press, 2004, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008) opisującej transformację z perspektywy pracowników fabryki Alima Gerber w Rzeszowie, w której badaczka spędziła prawie dwa lata. W ostatnich latach zajmowała się między innymi politykami żywieniowymi. Badania na ten temat miała prowadzić w Gruzji w ramach grantu Fundacji Fulbrighta, ale wybuch wojny w Osetii Południowej w 2008 zmienił jej plany. Elizabeth Dunn, spędzając wiele czasu w obozie dla uchodźców, zaczęła eksplorować związki między pomocą humanitarną, samoorganizacją uchodźców i odbudową państwa po wojnie.

E-mail: elizabeth.dunn@colorado.edu

/// **Mateusz Halawa**, doktorant w The New School for Social Research w Nowym Jorku. Opublikował między innymi *Życie codzienne z telewizorem* (2006) i *Youth and Media* (2013, współautor z Mirosławem Filiciakiem, Michałem Danielewiczem, Pawłem Mazurkiem i Agatą Nowotny).

E-mail: halam023@newschool.edu

/// **Michał Kaczmarczyk**, jest zatrudniony na stanowisku profesora w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Interesuje się teorią społeczną, socjologią prawa i socjologią ruchów społecznych. Ostatnio opublikował książkę *Nieposłuszeństwo obywatelskie a pojęcie prawa*, Warszawa 2010. Przetłumaczył na język polski między innymi *Systemy społeczne* Niklasa Luhmanna oraz *System społeczny* Talcotta Parsonsa. Członek zespołu redakcyjnego czasopisma „Studia Socjologiczne” oraz Komitetu Redakcyjnego serii *Współczesne Teorie Socjologiczne* wydawnictwa NOMOS. Przebywał na stażach naukowych między innymi w State University of New York, Max-Weber-Kolleg oraz Freiburg Institute for Advanced Studies.

E-mail: michal_kaczmarczyk@me.com

/// **Justyna Kajta**, doktorantka w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego. Zajmuje się ruchem nacjonalistycznym w Polsce, socjologią ruchów społecznych oraz analizą dyskursu. Laureatka Stypendium Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego (2012).

E-mail: jkajta@wp.pl

/// **Zdzisław Krasnodębski**, socjolog, filozof społeczny, wykładowca uniwersytetu w Bremie i Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie. Opublikował między innymi: *Rozumienie ludzkiego zachowania* (1986), *Upadek idei postępu* (1991, 2. wydanie 2009), *Postmodernistyczne rozterki kultury* (1996), *Demokracja peryferii* (2003, 2. wydanie 2004), *Drzemka rozsądnych* (2006), *Zmiana klimatu* (2006), *Już nie przeszkadza* (2010), *Większego cudu nie będzie* (2011), *Znycięzca po przejściach* (2012).

E-mail: kras@uni-bremen.de

/// **Aleksandra Leyk**, doktorantka profesor Mirosławy Marody w Instytucie Socjologii UW. Obecnie zajmuje się tematyką przemian rynku pracy w perspektywie socjologii ekonomicznej. Interesuje się także studiami postsocjalizmu oraz antropologią rozwoju.

E-mail: aleksandraleyk@gmail.com

/// **Michał Łuczewski**, socjolog, psycholog, metodolog. Redaktor naczelny „Stanu Rzeczy” i członek zespołu redakcyjnego „44/Czterdzieści i Cztery”. Autor i współautor książek: *Erinnerungskultur des 20. Jahrhunderts. Analysen deutscher und polnischer Erinnerungsorte* (2011), *Wartość krajobrazu. Rozwój przestrzeni obszarów wiejskich* (2011) i *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmijęcej* (2012).

E-mail: luczewski@gmail.com

/// **Karolina Mikołajewska**, asystentka w Centrum Badań Organizacji i Miejsc Pracy Akademii Leona Koźmińskiego (CROW ALK), doktorantka w Instytucie Socjologii UW, członkini Koła Naukowego Socjologii Publicznej przy IS UW. Zajmuje się socjologią organizacji i pracy, a także transformacją w Polsce.

E-mail: k.mikolajewska@gmail.com

/// **Jakub Motrenko**, socjolog, filozof, doktorant w Instytucie Socjologii UW. Przygotowuje rozprawę doktorską na temat przelomu antypozytywistycznego w polskiej socjologii w latach 70. i 80. XX wieku.

E-mail: jmotrenko@gmail.com

/// **Justyna Motrenko**, absolwentka socjologii w Instytucie Socjologii UW, doktorantka w Zakładzie Problemów Społecznych i Planowania Społecznego IS UW. Jej zainteresowania badawcze ogniskują się wokół socjologii nauki. Laureatka Nagrody im. Floriana Znanieckiego I stopnia za pracę pt. *Mechanizm peer review w polskich czasopiśmie naukowych*.

E-mail: motrenkoju@is.uw.edu.pl

/// **Marcin Nowak**, doktorant w Instytucie Socjologii UW. Zainteresowania: socjologia religii, filozofia polityki. Publikował między innymi w „Znaku” oraz „Kulturze Liberalnej”. Pracuje w Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie.

E-mail: mnowak@centrumjp2.pl

/// **Magdalena Nowicka**, adiunkt w Zakładzie Badań Komunikacji Społecznej w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego. Zajmuje się problemami komunikacji społecznej, dyskursem publicznym wokół pamięci zbiorowej, rolą intelektualistów w przestrzeni publicznej oraz metodologią analizy dyskursu. W 2013 roku obroniła rozprawę doktorską pt. *„Głos z zewnątrz – gry figurą obcego w sporach o pamięć zbiorową”*. Publikowała między innymi w „Kulturze i Społeczeństwie”, „Przeglądzie

Socjologicznym”, „Tekstach Drugich” oraz pismach popularnonaukowych i publicystycznych.

E-mail: m.a.nowicka@tlen.pl

/// **Mateusz Olechowski**, psycholog społeczny, doktorant Centrum Badań nad Uprzedzeniami Wydziału Psychologii UW. Obecnie kieruje projektem na temat wpływu przekonań o wiktylizacji narodowej na stosunek do uchodźców w ramach programu „Diamentowy Grant” MNiSW. Publikował w „Psychologii Społecznej”.

E-mail: mateusz.olechowski@psych.uw.edu.pl

/// **Łukasz Pawłowski**, z wykształcenia socjolog i psycholog. Doktorant w Instytucie Socjologii UW. Publicysta, sekretarz redakcji społeczno-politycznego tygodnika internetowego „Kultura Liberalna”.

E-mail: lukasz.pawlowski@kulturaliberalna.pl

/// **Radosław Sojak**, adiunkt w Zakładzie Interesów Grupowych Instytutu Socjologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Jego główne zainteresowania naukowe to między innymi socjologia wiedzy, teoria socjologiczna, analiza dyskursu, tajność jako kategoria socjologiczna, zakulisowe wymiary życia społecznego. Stypendysta Fulbrighta (1988), laureat stypendium START Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej (2000) oraz stypendium dla młodych naukowców tygodnika „Polityka” (2006). Od 1997 roku członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, a od 2007 roku członek rady redakcyjnej „Polish Sociological Review”.

E-mail: kedar@umk.pl

/// **Jan Tokarski**, historyk idei. Stale współpracuje z „Kulturą Liberalną”, „Przeglądem Politycznym” i kwartalnikiem „Kronos”.

E-mail: jtokarsk@wsb-nlu.edu.pl

/// **Izabela Wagner**, adiunkt w Instytucie Socjologii na Wydziale Filozofii i Socjologii UW. Jednocześnie jest badaczem (*associate researcher*) w École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) w Paryżu, w Centrum Badań Ruchów Społecznych (Centre des Étude des Mouvements Sociaux – CEMS). Jej zainteresowania badawcze dotyczą karier twórczych rozwijanych w elitarnych środowiskach naukowych i artystycznych. Prowadzi badania etnograficzne w transnarodowych środowiskach pracy we Francji, w Polsce, USA (w mniejszym zakresie w Niemczech, Portugalii, Włoszech i Kanadzie). Na podstawie tych badań zostały stworzone takie koncepcje, jak sprzężenie karier czy transmobilność, będące propozycjami teoretycznymi dla socjologii

pracy czy też mobilności. Autorka zajmuje się także socjologiczną tradycją chicagowską. Opublikowała między innymi *Becoming Transnational Professional. Mobilność i kariery polskich elit naukowych* Warszawa 2010.
E-mail: wagneri@is.uw.edu.pl

/// **Tomasz Warczok**, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Zajmuje się socjologią kultury, współczesną teorią socjologiczną oraz analizą dyskursu. Ostatnio wydał (z A. Niesporkiem i Ł. Trembaczkowskim) *Granice symboliczne. Studium praktyk kulturowych na przykładzie działań zawodowych pracowników socjalnych*, Kraków 2013. Autor kilkudziesięciu artykułów, które ukazały się między innymi w „Studiach Socjologicznych”, „Przeglądzie Filozoficznym”, „Przeglądzie Socjologii Jakościowej”.
E-mail: greyy@o2.pl

/// **Jan Winczorek**, adiunkt w Katedrze Socjologii Prawa Wydziału Prawa i Administracji UW. Zajmuje się socjologią prawa i socjologią teoretyczną. Opublikował między innymi książkę poświęconą prawu w teorii Luhmanna (*Zaginiecie dwunastego wielbłąda. O socjologicznej teorii prawa Niklasa Luhmanna*, Warszawa: Liber 2009) i kilkadziesiąt innych tekstów.
E-mail: janwin@janwin.info

/// **Edmund Wnuk-Lipiński**, rektor honorowy Collegium Civitas w Warszawie, socjolog, założyciel i pierwszy dyrektor Instytutu Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk. Wykładał na uniwersytetach w USA, Kanadzie, Norwegii, Francji i Niemczech. Wydał między innymi *Granice wolności: pamiętnik polskiej transformacji* (2003), *Świat międzypokoi: globalizacja, demokracja, państwo narodowe* (2004), *O życiu publicznym, kulturze i innych sprawach* (2007), *Socjologia życia publicznego* (2005, 2. Wydanie 2008).
E-mail: edmund.wnuk-lipinski@collegium.edu.pl

/// **Tomasz Zarycki**, profesor UW w Instytucie Studiów Społecznych im. Profesora Roberta B. Zajonca. Jego zainteresowania obejmują socjologię kultury, polityki i wiedzy oraz geografę społeczną. Wśród opublikowanych przez niego książek wymienić można *Region jako kontekst zachowań politycznych* (Warszawa 2002), *Kapitał kulturowy. Inteligencja w Polsce i Rosji* (Warszawa 2008), *Peryferie. Nowe ujęcia symbolicznych zależności centro-peryferyjnych* (Warszawa 2009), oraz *Ideologies of Eastness in Central and Eastern Europe* (Londyn 2014). Autor licznych artykułów naukowych, które ukazały się między innymi w „Communist and Post-Communist Studies”, „East

European Politics and Societies”, „Europe-Asia Studies”, „GeoForum”, „Journal of Communist Studies and Transition Politics” i „Theory and Society”.

E-mail: t.zarycki@uw.edu.pl

/// **Maciej Żylicz**, prezes Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, kierownik Zakładu Biologii Molekularnej w Międzynarodowym Instytucie Biologii Molekularnej i Komórkowej w Warszawie, członek rzeczywisty PAN, członek Niemieckiej Akademii Nauk – Leopoldina, Academia Europae i Europejskiej Akademii Badań nad Rakiem. Członek korespondencyjny Polskiej Akademii Umiejętności. Laureat między innymi Nagrody Fundacji na rzecz Nauki Polskiej (1999) i Nagrody Prezesa Rady Ministrów RP za osiągnięcia naukowe (2002). Doctor *honoris causa* Uniwersytetu Wrocławskiego (2007), Uniwersytetu Gdańskiego (2011) i Uniwersytetu Jagiellońskiego (2013).

E-mail: zylicz@fnp.org.pl

**ZASADY PUBLIKACJI
W „STANIE RZECZY”**

„Stan Rzeczy” publikuje wyłącznie artykuły, które nie były wcześniej ogłoszone drukiem (wymóg nie dotyczy tłumaczeń oraz materiałów wizualnych).

Teksty nadsyłane do redakcji oceniane są przez dwóch anonimowych recenzentów. Prosimy o usunięcie zarówno z tekstu, jak i z właściwości pliku elektronicznego wszystkich informacji, które mogłyby pozwolić na identyfikację autorstwa.

Prosimy o stosowanie przypisów nawiasowych w formie (Szczepański 1969: 35–37) oraz sporządzanie bibliografii według następującego wzoru:

Książka autorska:

Batnitzky L. 2006. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge University Press, New York.

Autor z redaktorem:

Benardete S. 2002. *Encounters & Reflections. Conversations with Seth Benardete*, red. R. Burger, The University of Chicago Press, Chicago.

Praca zbiorowa pod redakcją:

Cropsey J., red. 1964. *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, Basic Books, New York.

Tłumaczenie polskie:

Bloom A. 1997. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo „Zysk i S-ka”, Poznań.

Artykuł (rozdział itp.) w książce:

Anastaplo G. 1999. *Leo Strauss at the University of Chicago*, [w:] *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, red. K.L. Deutsch, J.A. Murley, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, s. 3–31.

Artykuł w czasopiśmie:

Dannhauser W.J. 2007. *Na powrót stać się naiwnym*, tłum. P. Marczewski, „Przegląd Polityczny” 2007, nr 84, s. 138–143.

Internet:

Butterworth Ch. 2010. *Leo Strauss in His Own Write: A Scholar First and Foremost*.

http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript_Butterworth.pdf;
dostęp: dd.mm.rrrr.

Wzór przypisów dolnych w przypadku źródeł niepublikowanych jest następujący: nazwa archiwum (za pierwszym razem pełna nazwa, w następnych – skrót), nazwa zespołu archiwalnego, sygnatura (numer działu, księgi, poszytu, teczki), numer karty (strony): tytuł dokumentu.

Na przykład:

Archiwum Akt Jawnych Kancelarii Prezesa Rady Ministrów (AKPRM), Dokumenty Gabinetu Wicepremiera Leszka Balcerowicza (DGWLB), 2.10/1, k. 9, 10: Sprawy dotyczące reformy gospodarczej 1989–1990.

Do każdego tekstu powinien być dołączony abstrakt w formie bezosobowej w wersji polsko- i angielskiej (nie dłuższy niż 1000 znaków) oraz lista maksymalnie pięciu słów kluczowych.

ZAPOWIEDZI

Następny numer:

2/2014 /// Kultury kontestacji: dziedzictwo kontrkultury i nowe ruchy sprzeciwu społecznego

W politycznym wymiarze sfery publicznej kontrkultura działała niewiele, nie zdołała zachwiać ani przekształcić utrwalonego ładu instytucjonalnego, przeciwko któremu się buntowała. To, co decydowało o specyfice kontrkultury jako ruchu radykalnego sprzeciwu wobec społeczno-kulturowego mainstreamu lat 70., przeszło obecnie w obszar dyskursu kultury masowej, a sam bunt został skanalizowany i wchłonięty przez struktury korporacyjnego kapitalizmu. Co w takim razie zostało nam z dziedzictwa kontrkultury, czy posiada ona jeszcze jakiś, choćby symboliczny potencjał, ożywczy impuls, niewyschnięte źródłisko?

Kolejne planowane numery:

2015 /// Odwaga cywilna

Odwagę cywilną, dążenie i zdolność do obrony swoich przekonań nawet w trudnych sytuacjach, gdy ryzykuje się niechęcią otoczenia czy karierą, rozumiemy jako ważną cnotę obywatelską, a socjologicznie ciekawy fenomen do analizy. Za zastanawiające uważamy, że stosunkowo żywa dyskusja o „społeczeństwie obywatelskim” w Polsce po 1989 roku w praktyce nie odnosi się do pojęcia „odwagi cywilnej”. Zagadnienie to jest raczej nieobecne w polskich naukach społecznych, dlatego poświęcimy mu jeden z przyszłorocznych numerów.

2015 /// Mowa symboli

Pojęcie symbolu stanowi jeden z najważniejszych kluczy do humanistyki. Człowieka można ujmować jako byt niedoposażony czy „wybrakowany”, czyli mający „mniej” niż pozostałe istoty żywe. W tej perspektywie cywilizacja jawi się jako kompensowanie naturalnych braków i powoływanie do istnienia sztucznych protez. Człowieka można też ujmować jako byt „bogaty”, wyróżniający się naddatkiem wobec reszty świata ożywionego. Naddatek ten nazywano najczęściej „rozumnością”, ale w XX wieku zaczęto go opisywać znacznie pojemniejszą formułą: zdolnością do symbolizacji. Jeśli zatem chcemy myśleć o człowieku, symbol będzie nam dawał do myślenia. Na „symbol” możemy spojrzeć także jako na „pojęcie wędrujące”, które przechodzi z jednej dyscypliny do drugiej, zmieniając ich konfigurację. Jedną z najciekawszych wędrowek stanowiło przejście „symbolu” z historii sztuki do nauk społecznych.

2016 /// Pojęcia: wędrowcy i włóczędzy

W drugim numerze Stanu Rzeczy pytaliśmy o warunki sukcesu szkół naukowych – teraz chcemy spojrzeć na dzieje nauk społecznych i humanistycznych z perspektywy historii intelektualnej. Dlaczego pewne koncepcje i pojęcia odnoszą międzynarodowe sukcesy w nauce? Dzięki czemu udaje im się skutecznie przekraczać granice języków i dyscyplin? W jaki sposób różne konteksty recepcji i adaptacji idei i pojęć zmieniają ich pierwotne znaczenia? Jakie są drogi transmisji idei i pojęć? Jak ich podróże w czasie i przestrzeni spleta się z losami ludzi, którzy je tworzą i przetwarzają? Pytania te odżyły za sprawą kategorii *travelling concepts*, spopularyzowanej przez holenderską historyczkę sztuki i literaturoznawczynię Mieke Bal. Traktując jej dociekania jako punkt wyjścia, przyjrzymy się transdyscyplinarnym i transgranicznym wędrówkom pojęć w Europie Środkowo-Wschodniej.