

SOCJOLOGICZNE NAWRÓCENIE. JAKUBA KARPIŃSKIEGO TEORIA KOMUNIZMU

Michał Łuczewski
Uniwersytet Warszawski

To wyrażenie ducha, to wyciągnięcie myśli wspólnej na jaśnie, ta ogólna masa wszystkich razem wyobrażeń i pojęć, cechujących narodu istotę, stanowią literaturę tego narodu. Jest więc literatura z pewnego względu jako sumienie narodu.

Maurycy Mochnacki

Jakub Karpiński przyciągał tłumy, był najpopularniejszym wykładowcą w Instytucie Socjologii¹. Jeśli chcielibyśmy, żeby znów przyszli studenci i wypełniła się aula, nie wystarczy wspomnianie Karpińskiego. Musielibyśmy bowiem pokazać, że to, co mówił, nie tylko wniosło coś nowego do naszego myślenia o rzeczywistości społecznej, ale że cały czas wnosi. Innymi słowy, że Karpiński – jako socjolog – wciąż żyje. Jeśli więc mówimy, że Jakub Karpiński był ważny, bo opisywał historię PRL-u, a jego główna zasługa polega na tym, że współcześni historycy, posiadając dostęp do źródeł, potwierdzają jego intuicje (zob. Kula 2005), to oznacza to niestety tyle, że Karpiński jako historyk już się nie liczy. Jeśli mówimy, że Jakub Karpiński był wybitnym socjologiem komunizmu, postkomunizmu, pionierem socjologii sprawiedliwości okresu przejściowego czy socjologii zakulisowej, to kiedy komunizm i postkomunizm powoli odchodzą w przeszłość, razem z nimi w przeszłość odchodzi Karpiński (zob. Motrenko 2016). Kiedy wreszcie mówimy, że był dobrym, ważnym metodologiem (Jadacki 2013, Karpiński 2006), to to również nie wystarcza – musielibyśmy bowiem jednocześnie pokazać, że cały czas możemy się od niego uczyć.

¹ Dziękuję za uwagi Krzysztofowi Kosele, Antoniemu Sulkowski, Tadeuszowi Szawielowi, Aleksandrowi Ziolo, Wandzie Zwinogrodzkiej i – *last but not least* – Jakubowi Motrence. Odpowiedzialność za wszystkie tezy spoczywa na mnie. Praca została wykonana w ramach grantu NCN 2011/01/D/HS6/01971.

Rangi Karpińskiego chciałbym jednak szukać nie tyle w jego oryginalności, ile w połączeniu biografii (próba świadectwa) z teorią (próba integralnej teorii komunizmu). René Girard (2001) poświęcił związkowi między biografią a teorią swoją klasyczną książkę – *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*. Otóż, zgodnie z jego wizją, twórca w trakcie procesu pisania książki jednocześnie przechodzi przez proces transformacji duchowej. To swoiste nawrócenie polega na pozbyciu się wizji innych jako zależnych (kierowanych przez pychę, zazdrość, nienawiść), a spostrzeżeniu siebie jako niezależnego. Wybitni twórcy – i na tym polega właśnie ich wybitność – odkrywają, że tak samo jak inni są zależni, że zawsze komuś lub czemuś służą, że to oni są uwikłani w pychę, zazdrość i nienawiść. Wykraczając poza – jak pisze Girard – „kłamstwo romantyczne”, zaczynają rozumieć rolę pokory, przebaczenia i pojednania. Wtedy „kłamstwo ustępuje miejsca prawdzie, lęk wspomnieniu, niepokój ukojeniu, nienawiść miłości, upokorzenie pokorze” (Girard 2001: 301). Nawrócenie jest porzuceniem iluzji autonomii, która prowadzi do przemocy i rywalizacji oraz do uczestnictwa w zlu, a pozbycie się iluzji prowadzi do dobra i odzyskiwania ludzkiej godności.

Chciałbym wykorzystać kategorię nawrócenia do zrozumienia twórczości naukowej Karpińskiego. Nie będzie nadużyciem, jeśli założymy, że nawrócenia doświadczają nie tylko pisarze, lecz także inteligenci i socjologowie (zob. także Karpiński 1992a). W tej perspektywie Jakub Karpiński, który był jednym i drugim, stanowiłby przypadek szczególny. Nie przechodził on bowiem jakiegoś spektakularnego nawrócenia. Z domu wyniósł sprzeciw wobec systemu i imperatyw służenia prawdzie – jego pisarstwo było nie tyle procesem transformacji duchowej, ile próbą wyartykułowania takiej transformacji, która zaszła na początku jego drogi; było próbą wyjaśnienia zasadniczego wyboru – opcji fundamentalnej. W tym sensie jego twórczość to dalszy ciąg przesłuchań w procesie „taterników”. „Zaczynało się spokojnie lub z krzykiem – wspominał – a potem się zmieniało na krzyk lub na spokojnie: Pan wie, dlaczego pan tu jest! – Proszę opowiedzieć swój życiorys. – No i jak pan się czuje w więzieniu? Później można było to rozwinąć, wzbogacić w szczegóły. Czasu było dużo, nikt się nie spieszył” (Karpiński 1988: 10). Przez kolejne dekady swojej pracy Karpiński opowiadał swój życiorys w języku teorii socjologicznej, wyjaśniał – również sobie samemu – jak się czuł w więzieniu, z czym walczył i w imię czego walczył. Rozwój naukowy Karpińskiego polegał na nawróceniu: nieustannym wychodzeniu ze zła tego świata (komunizmu), w które był uwikłany, do dobra (prawdy i solidarności), które chciał tworzyć.

/// Być w myśleniu posłusznym

Socjologia Karpińskiego jest wyjściem z manowców romantycznych złudzeń. Kanoniczny ich wyraz dał Karpiński, pisząc za Stanisławem Ossowskim:

Pracownik naukowy to taki człowiek, do którego zawodowych obowiązków należy brak posłuszeństwa w myśleniu. Na tym polega jego służba społeczna, aby pełniąc swe zawodowe czynności, nie był w myśleniu posłuszny. Pod tym względem nie wolno mu być posłusznym ani synodowi, ani komitetowi, ani ministrowi, ani cesarzowi, ani Panu Bogu (Karpiński 1989: 5, 136).

W perspektywie, jaką chcę tutaj zaproponować, „niebycie w myśleniu posłusznym” byłoby typowym romantycznym złudzeniem, które Karpiński musiał przezwyciężyć. Najpierw polski socjolog kanonizował *dictum* Ossowskiego, czerpiąc z niego motto i tytuł swojego głośnego zbioru: *Nie być w myśleniu posłusznym* (1989), ale w ostatecznym rachunku cała jego twórczość – nawet jeśli jej sam tak nie rozumiał – szła wbrew temu hasłu. Wiara w to, że „pracownik nauki” może być autonomicznym podmiotem, praktykującym swobodnie zasadę *non serviam*, jest uludą. Zawsze komuś lub czemuś będzie służył.

Najlepiej o fałszu tego stwierdzenia świadczył fakt, że już w momencie jego sformułowania nie było ono oryginalne i stanowiło efekt posłuszeństwa myślenia nie wobec komitetu czy synodu, lecz znacznie głębszego, a przez to bardziej ukrytego posłuszeństwa wobec własnego środowiska, któremu bliska była – jak pisał Ossowski – „przyszłość socjalistycznej kultury” (Ossowski, Karpiński 1989: 138–139). Głoszenie nieposłuszeństwa jest zawsze na głębszym poziomie jakimś posłuszeństwem. Dokładnie te same intuicje co Ossowski wypowiedział Leszek Kołakowski, głosząc „pochwałę niekonsekwencji” czy też przeciwstawiając kapłana (odpowiednik „synodu”, „komitetu” i „Pana Boga”) błaznowi (odpowiednik „pracownika nauki”): „W każdej niemal epoce historycznej filozofia kapłanów i filozofia błaznów są dwiema najogólniejszymi formami kultury umysłowej. Kapłan jest strażnikiem absolutu i tym, który utrzymuje kult dla ostateczności i oczywistości uznanych i zawartych w tradycji. Błazen jest tym, który wprawdzie obraca się w dobrym towarzystwie, ale nie należy do niego i mówi mu impertynencje; tym, który podaje w wątpliwość wszystko to, co uchodzi za oczywiste” (Kołakowski 2010: 78). I Ossowski, i Kołakowski

w tamtym czasie – co było charakterystyczne dla środowiska lewicy – nie dostrzegali różnicy między kapłanem a funkcjonariuszem politycznym, Kościołem a partią. Co ciekawe, podobnie jak *Taktyka i kultura* Ossowskiego, esej *Kapłan i błazen*, a raczej jego tytuł, został kanonizowany przez przedstawicieli środowiska lewicy. Przewaga Kolakowskiego polegała jednak na tym, że ograniczał on „romantyzm” Ossowskiego i zauważał, że błazen nie jest absolutnie autonomiczny, że „musi w dobrym towarzystwie się obracać, aby znać jego świętości i aby mieć okazję do mówienia mu impertynencji”, choć z drugiej strony już w zgodzie z romantycznym złudzeniem znów podkreślał niezależność błazna od środowiska: „musi być na zewnątrz dobrego towarzystwa, oglądać je z boku, aby wykryć nieoczywistość jego oczywistości i nieostateczność jego ostateczności” (Kolakowski 2010: 78).

Bliższy zrozumieniu romantycznych iluzji był Stanisław Brzozowski, który całym swoim życiem dawał świadectwo nawrócenia. Myśl nie była dla niego czymś niezależnym, ale łączyła się wprost ze wspólnotą. Dla autora *Idei* myśl – z jednej strony – wyrastała ze wspólnoty, a z drugiej – wracała do niej i tworzyła ją (Brzozowski 1910: 586), ale mogła iść jeszcze dalej: do Boga. Stąd brało się przewartościowanie roli kapłana. W *Legendzie Młodej Polski* Brzozowski pisał, jakby przeciwstawiając się opozycji Kolakowskiego:

Od dawna już zwracała moją uwagę wyższość niezawodna księdza kaznodziei w porównaniu z pisarzami świeckimi. Ksiądz może się istotnie przedstawicielem prawdy, która jest poza nim, niezależna od niego. To daje mu przedziwną skromność, odbierającą pozory, nawet narzucanie swej indywidualności największym jego śmiałościom. Sądzę, że powinniśmy wyrobić w sobie coś podobnego: powinniśmy czuć wielki spokój poza własnym przeżyciem. Książka ta walczy o taki stan rzeczy; nie ma go w niej, a raczej rodzi się on w niej dopiero; byłoby łatwą rzeczą rozpostrzeć jego pozór na całej jej powierzchni. Wydawało mi się to jednak niepożądanym (Brzozowski 1910: 585).

Wzorem pisarzy świeckich powinien być zatem nie błazen, lecz kapłan, który służy i daje świadectwo prawdy „poza nim, niezależnej od niego”. Nawrócenie polskiego inteligenta polega na odrzuceniu romantycznej iluzji i dawaniu świadectwa, tj. służeniu czemuś „poza nim”, jakiejś transcendencji. „Dawanie świadectwa” było jednym z najważniejszych naka-

zów polskiej inteligencji. Kanoniczny wyraz dał temu Zbigniew Herbert w *Przesłaniu Pana Cogito*: „ocalałeś nie po to aby żyć // masz mało czasu trzeba dać świadectwo”. Jacek Kuroń, który podobnie jak wielu ludzi opozycji znalazł ten wiersz na pamięć, podkreślał, że KOR został założony właśnie po to, żeby dać świadectwo, świadectwo najwyższej próby: „Jeśli w jakimś kraju siedzą w więzieniu uczciwi ludzie, to miejsce uczciwych ludzi jest w więzieniu” (Kuroń 1984: 205–206). Chociaż dawanie świadectwa oznaczało dla Kuronia konwersję narodową, a nie religijną, to było ono bardzo ściśle z nią związane. Kuroń i jego zwolennicy określali swój światopogląd jako chrześcijaństwo bez Boga, gdyż dostrzegali strukturalne podobieństwo między ich światopoglądem a chrześcijaństwem. Chrześcijaństwo zdefiniowało bowiem „dawanie świadectwa” jako podstawową kategorię moralnego życia. Próbując odsłonić podstawowy sens dawania świadectwa, Søren Kierkegaard pisał: „Świadkiem prawdy jest człowiek, który w ubóstwie świadczy na rzecz prawdy, który lekceważony i poniżany, w nędzy, zapoznany i znienawidzony przez innych, wyśmiewany i wykpiony, poza codziennym chlebem prześladowań nie posiada często kawałka prawdziwego chleba”. Świadek prawdy „poznał wszystko, co nazywa się cierpieniem” i zostaje w końcu „ukrzyżowany lub ścięty albo spalony” (Kierkegaard 1980: 288–289). Kierkegaard nawiązywał do tego, że zgodnie z greckim źródłosłowem świadek to *martyr* – świadek krwi, męczennik, a najwyższym świadkiem jest sam Chrystus: „Pilate zatem powiedział do Niego: «A więc jesteś królem?» Odpowiedział Jezus: «Tak, jestem królem. Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie»” (J 18, 37). Próba świadectwa łączy się zatem z przemianą własnego życia, nawróceniem, męczeństwem, ale w ostatecznym rachunku może łączyć się z naśladowaniem Chrystusa.

Podobną trajektorią – od konwersji narodowej do konwersji religijnej – szła myśl Karpińskiego. Stał się on kapłanem wspólnoty narodowej, służył jej prawdzie. Jego myśl wyrastała ze wspólnoty narodowej i do niej powracała, tworząc ją, a na samym końcu otwierając się na transcendencję. Idąc do więzienia za kolportowanie paryskiej „Kultury” i odważnie zachowując się na procesie karnym, Karpiński dawał świadectwo. Najpierw świadectwo więzienia, a następnie świadectwo emigracji czyniło go bohaterem wspólnoty narodowej. Kiedy Karpiński zmarł, jego przyjaciele zaskoczyło, że ten pozytywista, twardo stąpający po ziemi, który nawet hermeneutykę uznawał za przejaw braku rygoru myślowego (Grabowska 2007: 418), przed śmiercią pogodził się z Bogiem.

Kiedy przy jakiejś okazji zażartowałam – wspominała Mirosława Grabowska – że stoczył się na pozycje klerykalne, zareagował nieoczekiwanie poważnie. Powiedział coś o ważności wiary, mszy świętej... Nie mogło być wątpliwości, że wypowiada się osoba wierząca. Kiedy więc na mszy żałobnej Jacek Salij powiedział o spowiedzi Jakuba, zadziwił mnie bardziej ksiądz Salij niż Jakub. Nie wiem, czy jego podróż do wiary miała związek z pismami i argumentacją św. Tomasza, jak chciał ksiądz Salij. Może raczej z więzieniem? Chorobami? Miłością? Może z jego nastawieniem na wartości, na transcendencję? Gdyby zechciał – co może być wątpliwe, bo przy całej swej otwartości Jakub nie był człowiekiem wylewnym, wręcz przeciwnie, był niezmiernie powściągliwy i dyskretny – zapewne objaśniłby swój przypadek precyzyjnie. Ale przypuszczam, że ten jeden raz pozwoliłby, by ów przypadek pozostał tajemnicą (Grabowska 2003: 421).

Mirosława Grabowska przyjęła tutaj milcząco założenie, że nawrócenie jest sprawą prywatną, intymną, tajemniczą, która należy tylko do danej osoby. Choć już Durkheim (1990: 41) wyczuwał „współczesne dążenia” do „religijnego indywidualizmu”, tj. sprowadzania religii do „wewnętrznych i subiektywnych stanów”, które dziś tak bardzo się rozprzestrzeniły i którym wyraz dała Grabowska, to bardzo silnie podkreślał publiczny charakter religii i jej związek z wierzeniami i praktykami, łączącymi ludzi w Kościół².

/// Tożsamość i moralność

Durkheim rozumiał Kościół szeroko jako „wspólnotę moralną, tworzoną przez wyznawców tej samej wiary, zarówno wiernych, jak kapłanów” (1990: 40). Takim Kościołem, wspólnotą moralną był dla Karpińskiego naród, a on sam stawał się jego kapłanem. Sakralną aurę wokół niego wyczuwali ludzie tak różni, jak Janusz Palikot (2014), dla którego Karpiński był „świeckim, wręcz laickim świętym; nieskazitelnym, jeśli chodzi o moralność publiczną”, i Jan Nowak-Jeziorański (2003), który podkreślał, że Karpiński „był człowiekiem o nieskazitelnej prawości i bardzo mocnej osobowości, obdarzonym subtelną inteligencją i głęboką wiedzą o czo-

² „Religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną kościołem” (Durkheim 1990: 41).

wieku i społeczeństwie, [który] poświęcił bez reszty swoje życie idei, której służył”. Kapłan tworzy tożsamość grupy nie tylko poprzez dawanie świadectwa, lecz także poprzez artikulowanie zasad moralnych. Odwołajmy się ponownie do Durkheima (1999: 501–502): „Społeczeństwo nie jest więc – jak często uważano – zjawiskiem obcym moralności lub czymś, co wywiera na nią wpływ jedynie drugorzędny. Przeciwnie, jest jej warunkiem koniecznym. Nie jest zwykłym nagromadzeniem jednostek, które, wchodząc w jego skład, wnoszą swoją moralność wewnętrzną; człowiek jest istotą moralną dlatego, że żyje w społeczeństwie. Moralność polega bowiem na byciu solidarnym z daną grupą i zmienia się tak, jak owa solidarność. Spowodujecie zanik życia społecznego, a równocześnie zaniknie życie moralne, ponieważ nie będzie miało punktu zaczepienia”. Co więcej: „Gdy jakieś silniejsze przekonanie – pisał jeszcze w *O podziale pracy społecznej* – podziela ta sama wspólnota ludzka, przybiera ono w sposób nieunikniony charakter religijny; wzbudza ono w świadomościach ten sam pelen uniżenia szacunek, jak wierzenia czysto religijne” (1999: 216). Durkheim wręcz utożsamiał społeczeństwo ze wspólnotą religijną, Kościołem, a nawet Bogiem. Miało ono według niego swoje praktyki i wierzenia, swoich kapłanów i wiernych. O ile jednak solidarność dawnych społeczeństw była oparta na wspólnej moralności, o tyle solidarność społeczeństw współczesnych dopiero takiej moralności poszukuje. W perspektywie Durkheima możliwa była zatem nie tylko konwersja religijna (służenie wspólnocie „czysto religijnej”), lecz także swoista konwersja społeczna (służenie wspólnocie klasowej, narodowej, naukowej czy jakiegokolwiek innej).

Kluczową intuicję dotyczącą związku tożsamości z moralnością rozwijał w swojej klasycznej pracy Charles Taylor (2001: 10). Otóż uważał on, że nasze samorozumienie z konieczności zakłada pewne głębokie i nie zawsze uświadamiane przekonania moralne, które odczuwamy jako bezwzględnie słuszne. Podzielana przez nas „ontologia moralna” pozwala oceniać siebie i innych. Taylor (2001: 12) mówi w tym kontekście o „silnym wartościowaniu”, które służy za podstawę „jakościowych rozróżnień” na to, co ważne i nieważne, słuszne i niesłuszne, lepsze i gorsze, wyższe i niższe. Taylor pokazuje, że te prądy myślowe, które mówią, że ludzką tożsamość można pomyśleć bez jej moralnych podstaw (naturalizm) lub że zawarta w naszej tożsamości moralność nie jest ani lepsza, ani gorsza od moralności innych grup (relatywizm), są fałszywymi interpretacjami naszego doświadczenia. „Niezależnie od tego, czy ją uznajemy czy nie – pisze Taylor – ta lub inna ontologia moralna jest w rzeczywistości jedyną adekwatną podstawą naszych zachowań moralnych” (2001: 23). Owa on-

tologia moralna pozostaje często ukryta i niewyartykułowana. Uwidacznia się w naszych spontanicznych reakcjach, w naszych uczuciach moralnych, takich jak podziw, szacunek, pogarda, wina, wstyd, ale żeby stać się podstawą wspólnoty, musi zostać wypowiedziana przy pomocy czulszego języka (2001: 14).

/// Zło i nowoczesność

Subtelny język teoretyczny poszukiwał przez całe życie Jakub Karpiński. W swojej pracy starał się artykułować polską ontologię moralną, a przez to budować podmiotowość społeczną. O ile Taylor zwracał przede wszystkim uwagę na dobro i jego źródła, o tyle Karpiński rozpoczynał od doświadczenia zła. W tym kontekście na różne sposoby opisywał ustrój komunistyczny, który w swym ostatnim wystąpieniu określił jako Lewiatana (Sulek 2003). W ten sposób nawiązywał do jednego z najważniejszych symboli zachodniej kultury (Schmitt 2008). O ile przez wieki Lewiatan był potężnym, demonicznym symbolem zła, o tyle Tomasz Hobbes dokonał jego radykalnej redefinicji i w swym traktacie przedstawił Lewiatana jako „ziemskiego, śmiertelnego Boga”, ucieleśnienie nowoczesnego państwa, które zapewnia bezpieczeństwo poddanym, jest gwarantem ich racjonalności, a jednocześnie nabiera charakteru sakralnego. Karpiński połączył przednowoczesne, demoniczne rozumienie Lewiatana z jego rozumieniem państwowym, nowoczesnym. To komunistyczny ustrój, a nie morski potwór, stał się dla niego prawdziwym symbolem zła. W swojej najważniejszej pracy, nad którą pracował kilkadziesiąt lat do swoich ostatnich chwil, zauważał, że w komunizmie „utrwały się cechy ustroju, które obracały się przeciw obywatelom, uruchamiano mechanizmy, dzięki którym wielu, choćby w niewielkim stopniu przyczyniało się do **mnożenia zła**. Owo **zło realizowano w pełni** przez działanie wielu jednostek, dzięki współzależności i sumowaniu się działań indywidualnych” (2005: 290; podkr. – MŁ). A w swoim syntetyzującym artykule podkreślał: „Komunizm jako ideologia i jako ustrój – był ułomny intelektualnie, moralnie i estetycznie. **Produkował w skali masowej zło, kicz i głupstwo**” (Karpiński 2003: 33; podkr. – MŁ). Karpiński miał tu na myśli przede wszystkim partię, wojsko i tajne służby, które „przy pomocy przemocy i strachu podtrzymywały zły i narzucony z zewnątrz **ustrój**. Była to współpraca w **szerzeniu zła**, ponieważ agenci pomagali władzom niszczyć solidarność i zaufanie” (Karpiński 2003: 26; podkr. – MŁ).

Mimo że Karpiński rozpoznał w ustroju komunistycznym Lewiatana, sam Lewiatan „odbierał złu znamiona zła” (zob. Marquard 2001: 43–50): „Ukrywał prawdę o sobie, dbał o to, by o nim nie wiadano” (Karpiński 2003: 31). Polscy intelektualiści, którzy byli predestynowani do pokazywania prawdy komunizmu, nie tylko zła nie dostrzegali, ale je racjonalizowali: „«Gdy rozum śpi, budzą się upiory». Rozum spał, intelektualiści wypowiadali się w sprawach, w których ich kompetencje były skromne, wybierali słusność historyczną, służyli władzy niesprawiedliwej i obcej” (Karpiński 1992b: 74). Karpiński powoływał się na rozpoznanie Czesława Miłosza o „ukąszeniu heglowskim”, które powodowało, że historia była przez intelektualistów uznawana za racjonalną i bezalternatywną: „Osoby uważane za filozofów twierdziły, że w partię wciela się rozum i należy go słuchać, bo inaczej człowiek «rozminie się z historią»” (1989: 5). Podobnie neutralizowały zło komunizmu jego elity, z generałem Jaruzelskim na czele: „Jak stwierdza Jaruzelski, komunizm administrowany przez komunistów miejscowych jest mniejszym złem niż administrowany przez komunistów z zagranicy. Mniejszym złem mają być rządy «liberalów» niż «twardogłowych». Mniejszym złem ma być stan wojenny w wykonaniu miejscowych niż «sojuszniczym»”. Część tej argumentacji jest obroną zła przez wskazanie zła większego” (Karpiński 2003: 162).

Komunizm radykalizował proces odbierania złu znamion zła, który jest jednym z procesów definiujących nowoczesność (Marquard 2001). Paul Ricœur (1992) pokazywał, jak w porządku historycznym zło jest stopniowo neutralizowane. Na początku istnieje jedynie dojmujące doświadczenie zła: cierpienia, śmierci, grzechu, winy, które odbieramy jako tajemnicę, jako coś niezrozumiałego, coś, co raczej wymaga lamentu niż wyjaśnienia. Następnie to źródłowe doświadczenie wyrażamy w dyskursie, który przybiera coraz bardziej zracjonalizowane formy: od mitu, poprzez literaturę mądrościową, po filozofię (w formie gnozy i teodycei). Z każdym z tych stopni zło traci wymiar tajemnicy, przestaje być związane z metafizyką i moralnością, z *sacrum tremendum fascinans et numinosum*, staje się czymś fizycznym i wyjaśnialnym. Na końcu tej drogi znajdują się nauki społeczne, które zamieniają kwestię zła w kwestię opinii o zlu (Wolff 1969: 111–113) albo w kwestię problemów społecznych, które dzięki odpowiednim reformom zostaną zażegnane (zob. Alexander 2001). Odo Marquard (2001) dowodził, że mechanizm racjonalizacji zła ma podłoże nie tylko kulturowe, lecz także poznawcze. Otóż według niemieckiego filozofa umysł ludzki ma charakter inkluzywny i stąd przejawia tendencję do racjonalizacji zła. Dla umysłu zło jest z definicji czymś obcym, czymś, co jest niezrozumiałe.

Próbując zło zrozumieć, umysł zaczyna je przyswajać, racjonalizować i na samym końcu uzasadniać. W konsekwencji zło przestaje stanowić *mysterium iniquitatis*, a staje się czymś zrozumiałym, a wreszcie akceptowalnym.

Aby wymierzyć sprawiedliwość Lewiatanowi, Karpiński stworzył teorię, którą można by określić jako **integralną teorię komunizmu**. Składała się ona z dwóch podstawowych elementów: z **moralnej oceny komunizmu** oraz z jego **wielostronnego opisu**. W pierwszym kroku Karpiński wychodził poza socjologiczne neutralizacje zła i schodził po stopniach racjonalizacji do poziomu filozoficznego, literackiego, mitycznego i doświadczalnego, to znaczy – do Lewiatana właśnie. W kroku drugim zaś ukazywał intensywny sposób istnienia komunizmu, co dziś psychologowie określają jako „bytowość” (*entitativity*), a co Karpiński określał jako „całościowość” lub też „rzeczywistość” danego zjawiska społecznego.

/// Nowoczesne zło komunizmu

Po pierwsze, sprzeciwiając się odbieraniu złu znamion zła, Karpiński kwestionował socjologiczną wiarę w to, że można sprowadzić zło do problemu społecznego. Komunizm nie jest problemem, z którym możemy poradzić sobie przy pomocy reform. Jego negatywny wpływ na stan III RP był dla Karpińskiego oczywisty: „Kłopoty, jakie Polska ma do dziś z organizacją życia społecznego, ze społeczeństwem obywatelskim, z systemem politycznym, wywołało w znacznej mierze tamto leninowskie uderzenie w społeczeństwo obywatelskie w nocy z 12 na 13 grudnia, a następnie niszczenie z premedytacją społeczeństwa obywatelskiego przez władzę w stanie wojennym” (Karpiński 2003: 182–183).

Po drugie, polski badacz sprzeciwiał się socjologicznej tendencji do skupiania się na opiniach społecznych. Pisał: „Badanie opinii publicznej jest na ogół badaniem podmiotów, a nie przedmiotów opinii. [...] Opinie przynoszą wiedzę o sobie: o opiniach” (tamże: 17). Nie zrozumiemy komunizmu na podstawie opinii o komunizmie, zrozumiemy najwyżej tych, którzy takie opinie wypowiadają. Ponadto opinie wchodzi z sobą w konflikt: „Czy można żywić jednocześnie dwa przekonania: uważać, że współpraca z komunistyczną policją jest hańbiąca i zarazem uważać, że nie należy dokonywać lustracji? Tak: prawie każde dwa przekonania można psychologicznie ze sobą uzgodnić, przyjmując przekonania dodatkowe, które, jak mówią psychologowie, zmniejszają dotkliwość dysonansu lub sprzeczności” (tamże: 24).

Po trzecie, Karpiński powracał do polskiej filozofii, dla której charakterystyczne jest zainteresowanie wartościami (Porębski 1996). W jego

wypadku było to nawiązanie do szkoły lwowsko-warszawskiej (np. Tatar-kiewicz 1992) i socjologii humanistycznej (Karpiński 1989). Nawet u Ma-rii Ossowskiej, która tak starannie oddzielała ocenę od opisu, dostrzegł fundamentalne przekonanie, „że dyskusje etyczne kształtują wrażliwość moralną, wpływają, by w sytuacjach nieprzewidywanych umieli wybrać trafnie” (Karpiński 1989: 76).

Po czwarte, wbrew pozytywizmowi, który każe ściśle oddzielać nauki społeczne od literatury, Karpiński (1992a) podkreślał ich powinowactwa. Sam zresztą w swoich analizach zła powoływał się na literaturę. Jednym z jego ulubionych źródeł był *Zniewolony umysł* Czesława Miłosza. Odwoływał się także do poezji i mitu. Np. pisząc już po wyborach czerwcowych 1989 roku, przypomniał wiersz Zbigniewa Herberta pt. *Potwór Pana Cogito*, który – zgodnie z interpretacją autora *Polski po przejściach* – „mówił o walce ze złem i chyba m.in. o walce z komunizmem. Pan Cogito szedł walczyć z potworem, wyzywał go, lżył, potwór nie podejmował walki. Pan Cogito wracał do domu zduszony mgłą i nicością. Wiersz Herberta nie jest analizą politologiczną, ale jeśli można było widzieć taki obraz w latach siedemdziesiątych, to może tym bardziej odnosi się on do współczesności [tj. 1990 roku]. Wielu, jak Pan Cogito, jest przekonanych, że potwór istnieje. Świadczą o nim jego ofiary i spowodowane przezeń zniszczenia” (1992b: 129). Karpiński więc za Herbertem przywracał złu jego potworny, tajemniczy wymiar; ujawniał to, co pozostawało i miało pozostać ukryte; pokazywał, że zło nie jest nicością, lecz stanowi realną siłę. Na tłumaczenia intelektualistów, którzy swoje poparcie dla systemu komunistycznego tłumaczyli tym, że komunizm był odpowiedzią na nazizm, odpowiadał: „Zasadę, że dobre jest to, co przeciwstawia się złu, trudno w całej rozciągłości zaaprobować. Polskie kontakty z komunizmem dostarczały wielu okazji, by stwierdzić, że przegania się diabła Belzebubem” (1989: 8). Podobny efekt uzyskiwał, określając system komunistyczny mianem Lewiatana.

Wreszcie, Karpiński powracał do doświadczenia zła. Interesowało go nie tyle, co ludzie mówili, ile jak doświadczali komunizmu. Jak system przejawiał się w indywidualnej biografii? Stąd też tak ważne dla niego były doświadczenia, w tym jego własne doświadczenie. Tworzył więc tutaj swoistą fenomenologię doświadczenia społecznego. Ważna była dla niego też pamięć komunizmu, bo przechowywała ślady doświadczenia tego ustroju. Ważne były wreszcie działania intelektualistów, którzy „próbowali doświadczenia rejestrowane przez wiedzę potoczną wziąć w nawias, przeinterpretować, odtłumaczyć” (2003: 32):

Rzeczywistość społeczna często nie jest jednoznaczna. Czasem przypomina chmury lub poddające się różnym interpretacjom plamy atramentowe pokazywane w testach psychologicznych. Jeden widzi lasiczkę, drugi wielbłąda. Wybierając fakty, dopisując zdarzenia możliwe, choć nie widziane, i zdarzenia możliwe, lecz niezrealizowane, zakładając złe lub dobre intencje, można dojść do wniosków rozbieżnych. Gdy się jednak nie ma mieszkania lub nie ma co jeść, gdy się trafia do celi więziennej, dwuznaczności nieco się rozpraszają. Właściwości ustroju komunistycznego są wielu osobom dane w doświadczeniu w sposób dość bezpośredni, tym dokładniej, im bardziej te właściwości stawiają opór. Interpretacje mogą doświadczeniu zaprzeczać, lecz wtedy sięgają ku zdarzeniom możliwym. Policja, czołgi i kraty są trójwymiarowe i są to raczej wyraźne elementy rzeczywistości społecznej. Chociaż i je można zwykle umieścić w bardziej podniosłym, uszlachetniającym kontekście (Karpiński 1987: 103).

Nie ma wątpliwości, że Karpiński artykułował tutaj doświadczenie wspólnoty narodowej, ale również swoje własne. Doświadczenie komunizmu prowadziło do tego, że czasem sami komuniści odkrywali zło, którego byli sprawcami. Jak ironicznie zauważał Karpiński: „Członkowie PZPR wiedzieli, że w tym ustroju spadają cegły na głowę. Ale żeby na naszą? – pytali i niekiedy protestacyjnie występowali z partii” (2003: 18). To źródłowe doświadczenie zła, któremu w sposób najpełniejszy dał wyraz w *Taternictwie niżinnym* (1988), nie pozwalało Karpińskiemu na uśpienie rozumu w obliczu komunizmu.

/// Rzeczywistość komunizmu

Korzystając z bogatych źródeł – doświadczenia, literatury, mitu i filozofii – Karpiński ożywia swoją socjologiczną wyobraźnię i przywracał złu znamiona zła. Jednocześnie wrażliwość etyczna pozwalała mu tworzyć bogatszą teorię. Aby opisać Lewiatana, nie wystarczyło powiedzieć, że jest zły. Wartościowanie nie ogranicza się do oceny moralnej, ale także do pokazania, czym jest to, co oceniamy. Karpiński nie ograniczał się tu do moralnego potępienia rzeczywistości, byłoby to bowiem proste moralizowanie. Z oceną musiał być połączony pogłębiony opis i wyjaśnienie komunizmu. Uważał bowiem, „że bardziej antykomunistyczny jest opis, niż oceny

przekazujące emocje. Opis ówczesnego ustroju oddaje mu sprawiedliwość, m.in. dlatego, że prawdę o nim ukrywano” (Karpiński 2003: 60).

Po pierwsze więc, polski socjolog ukazywał rzeczywistość komunistyczną jako **rzeczywistość humanistyczną**, tzn. **personalizował** ją (van Leeuwen 1996, KhosraviNik 2010). Komunizm był dla niego zawsze komunizmem z ludzką twarzą. Inaczej niż dla wielu badaczy, którzy opisywali komunizm jako abstrakcyjny system, realizujący się zgodnie z prawami historycznymi (zob. Karpiński 2003: 85), pokazywał odpowiedzialność podmiotów społecznych. „Wrogiem człowieka jest uogólnienie” – pisał za Miłoszem (tamże: 87). Co więcej – ten konkretny był nieustannie reprodukowany: „To ktoś – ludzie, przystąpili do organizowania społeczeństwa w Polsce na sposób komunistyczny, zaprowadzali tu komunistyczny system społeczny. Występowały podmioty zmian i były to podmioty zorganizowane” (tamże: 29). To jednostka ludzka jest podmiotem – podkreślał w swojej najważniejszej pracy (2005: 287–290). Ponieważ zaś komunizm został przedstawiony jako wytwór człowieka (a nie abstrakcyjnych systemów społecznych), Karpiński uzyskiwał prawo do jego oceny.

Po drugie, Karpiński podkreślał „całościowość” komunizmu, tworzył z niego podmiot (Karpiński 1985: 105–107, 119–120)³. Opisując ustrój komunistyczny, podkreślał jego centralizm i monolityczność (Karpiński 2005). W jego perspektywie komunizm przejawiał się na trzech poziomach: na poziomie ideologii komunistycznej, na poziomie systemu politycznego stworzonego przez partię komunistyczną i na poziomie organizacji społecznej narzuconej przez partię (Karpiński 2003: 30). W ten sposób łączył aspekty, które przez innych badaczy komunizmu często były rozdzielane (zob. np. Walicki 2009), co pozwalało mówić im, że na przykład po roku 1956 komunizm w Polsce przestał istnieć, bo partia komunistyczna przestała wyznawać komunistyczną ideologię. W konsekwencji zabiegów Karpińskiego komunizm był przedstawiany jako silny, całościowy podmiot o dużej **potencji** do przekształcania świata.

Po trzecie, polski socjolog „**aktywizował**” komunizm (van Leeuwen 1996, KhosraviNik 2010) – wskazywał na jego „**przyczynowość**” (Karpiński 1985). System ten rozprzestrzenił się po całym świecie (wymiar horyzontalny) i stopniowo zakorzenił się w społeczeństwie (wymiar wertykalny). Państwo komunistyczne nieustannie zwiększało własną siłę i zmniejszało siłę społeczeństwa (Karpiński 2005; 2003: 39–56). Władza

³ „Można mówić o różnym stopniu «całościowości» zbiorowości społecznych – zależnie od nasilenia oddziaływań między ich elementami. Zbiorowościom społecznym przypisuje się często cechy w sposób pośredni, pochodny od cech jednostek” (Karpiński 1985: 119–120).

i własność partii przekłada się na państwo (upartyjnienie państwa), gospodarkę (upaństwowienie gospodarki), rządzonych i świadomość społeczną (inżynieria społeczna). Partia komunistyczna dążyła nieustannie do budowania monopolistycznej pozycji. Zakres jej władzy rósł i rosły też jej zasoby, a poprzez wprowadzenie systemu kar i nagród, poprzez przemoc i nadzór policyjny, represyjne prawo, cenzurę i propagandę rozbić ulegało społeczeństwo.

Po czwarte, pokazywał **ciągłość** komunizmu, jego trwałość i **stabilność**. Komunizm dla niego nie rozpoczął się w 1944 roku i nie skończył w 1989. „Historia komunizmu nie jest zakończona. [...] *Czarna księga* pomaga wyrobić sobie zdanie o komunizmie, o rzeczywistym ustroju, którego nazwa pochodzi od ideologii. Dzięki działaniom bolszewików, spiskowców i rewolucjonistów ukształtował się system społeczny, w którym aparat władzy starał się ujednoczyć życie społeczne, eliminując konkurencję i różnorodność. Zbrodnie służyły zachowaniu władzy komunistów i realizacji ich projektów” (Karpiński 2003: 15).

W ten sposób „ten Lewiatan” opisywany był przez Karpińskiego nie tylko jako symbol zła, ale także jako fenomen ludzki, jednocześnie silny, całościowy, niemal wieczny. Korzystając z teorii ruchów społecznych (Tilly 2002), widzimy, że Karpiński reprezentował komunizm jako zły (*un-Worthy*), zjednoczony (*United*), obejmujący dużą ilość podmiotów (*Numerous*) i aktywny, zaangażowany (*Committed*). Taka reprezentacja ukazuje reprezentowany podmiot jako bardzo silnie zmobilizowany na rzecz zła.

/// Drogi wyjścia z rzeczywistego zła

Opis komunistycznego Lewiatana u Karpińskiego bardzo przypomina opis państwa współczesnego u Pierre’a Bourdieu, tj. państwa jako politycznego suwerena: „stwórca”, „niepojmowalnego obiektu”, „punktu widzenia nad innymi punktami widzenia”, „władzy nad władzami” (Bourdieu 2014). Taka wizja zbliża się bardzo do gnostyckiej wizji świata, który leży w zlu. O ile Bourdieu za Kafką i Pascalem uległ gnostyckiej pokusie i uznał, że nie da się przewyciężyć siły państwa i nędzy świata (Łuczewski 2015), o tyle Karpiński zachowywał nadzieję. Mimo bardzo negatywnego przedstawienia ustroju komunistycznego zakończył swoją książkę analizą możliwości jego zmiany i afirmacją podmiotowości człowieka i społeczeństwa (Karpiński 2005).

Należy jednak zaznaczyć, że Bourdieu zarysowywał dwie wąskie drogi, które potencjalnie mogłyby wyrwać nas z mocy państwa: socjolo-

gię i miłość. W tej optyce socjologia miała dać człowiekowi „nowe oczy” (Bourdieu, Wacquant 2001: 252). „Chodzi o stworzenie jeśli już nie «nowego człowieka» – pisał – to przynajmniej «nowego spojrzenia», **oka socjologicznego**. A to nie jest możliwe bez prawdziwej konwersji, bez *metanoia*, przewrotu mentalnego, zmiany całej wizji świata społecznego”. Dopiero wtedy, gdy nastąpi socjologiczna *metanoia* i socjolog stanie się „nowym człowiekiem”, może on ujawnić panujące nad nami „moce i zwierzchności”, tzn. „boską” moc Państwa, posiadającego monopol władzy symbolicznej i fizycznej, który powołuje do istnienia wszystkie podmioty społeczne. Ukazanie „boskiej” mocy Państwa przedstawia ją jako arbitralną uzurpację. Choć Karpiński nie korzystał z tego typu religijnej retoryki, to w istocie podzielał on przekonanie, że socjologia może wyjaśnić i opisać zło systemu, a jednocześnie dać nam możliwość wyzwolenia od niego. Socjologia ukazywała wytwarzaną przez komunizm nierzeczywistość propagandową, a jednocześnie rzeczywistość komunizmu (Karpiński 2003: 77–78). „Wrogiem komunizmu było jego poznanie – pisał. – Prawda o komunizmie była antykomunistyczna” (tamże: 31). Przykładał tutaj szczególną wagę do precyzyjnego języka, który miał być odtrutką na komunistyczną, mętną „mowę do ludu” (Karpiński 1984; 2003: 79). Na taką właśnie socjologię nawracał się Karpiński i takiej socjologii stawał się kapłanem.

Drugą drogą odejścia od złego świata miała być według Bourdieu miłość. Choć we wcześniejszych pismach traktował ją jako instrument reprodukcji społecznej, w *Męskiej dominacji* (Bourdieu 2004: 132–133) miłość stała się sposobem wyjścia poza przemoc państwa. Karpiński możliwości emancypacji dopatrywał się w miłości społecznej, która obejmie całe społeczeństwo, to znaczy – **solidarności**. Była to bardzo Durkheimowska odpowiedź, ale jednocześnie idąca wbrew Durkheimowi. Francuski socjolog wprowadził pojęcie solidarności mechanicznej (charakterystycznej dla społeczeństw przednowoczesnych, opartej na sankcjach moralnych i karnych) oraz solidarności organicznej (charakterystycznej dla społeczeństw nowoczesnych, opartej na podziale pracy). W warunkach solidarności organicznej komunizm próbował powrócić do solidarności mechanicznej, co prowadziło do przemocy. Polscy robotnicy i polska inteligencja, połączeni solidarnością organiczną, utworzyli wtedy solidarność mechaniczną, ale oparli ją nie na przemocy, ale na moralności. Być może była to ta moralność, której tak bardzo poszukiwał Durkheim. Powstała wtedy wspólnota moralna, podmiot społeczny, swoisty Kościół na niespotykaną dotąd skalę. „Obroną przed komunizmem była solidarność, istniejąca nim powstała «Solidarność»” – podsumowywał Karpiński (2003: 25).

Jest rzeczą niezwykłą, że już w roku 1977 w tytule swojego tekstu napisanego dla pierwszego numeru podziemnego „Głosu” zdefiniował opozycję poprzez „niezależność, solidarność, porozumienia obywateli” (Karpiński 1987: 67). Było w tym coś **profetycznego**, gdyż po trzech latach właśnie poprzez porozumienie obywateli ze sobą i z rządem powstał Niezależny Samorządny Związek „Solidarność”. Już wtedy Karpiński dostrzegł załączki solidarności w ruchu robotniczym i studenckim (1987: 67–74), które miały się połączyć w „Solidarność” pisaną wielką literą. Karpiński nawrócił się na solidarność, zanim „Solidarność” powstała – dawał jej świadectwo swoim życiem, stał się kapłanem, tłumaczącym jej istotę.

Ponieważ Karpiński miał bardzo silne poczucie zła, wyobrażał sobie radykalne dobro, które mogłoby owemu złu zaradzić. Na rosnącą podmiotowość komunizmu społeczeństwo odpowiedziało budowaniem własnej podmiotowości (Karpiński 2003: 30). Tak jak polski badacz radykalizował zło komunizmu, tak też radykalizował dobro „Solidarności”. Prawda o komunizmie (komunizm niszczy społeczeństwo) niszczyła komunizm, a jednocześnie tworzyła społeczeństwo (żeby zwyciężyć komunizm, musimy być solidarni). Żeby ujrzeć zło, musi istnieć najpierw jakiś podmiot, który dostrzega zło. Żeby zaś podmiot powstał, musi być podmiotem moralnym, opartym na rozpoznaniu dobra i zła. Jeśli dana wspólnota jest rozbita, będzie miała problemy z opisem i wyjaśnieniem rzeczywistości społecznej. Głębokimi źródłami nowoczesnej podmiotowości były według Taylora (2001): teizm (Bóg jako źródło wartości), naturalizm (natura jako źródło wartości) i romantyzm (jednostka jako źródło wartości). Karpiński (2003: 36) wskazywał na bardzo podobne źródła: Kościół katolicki, polski romantyzm oraz dziedzictwo cywilizacji zachodniej. Były to zarazem źródła godności. Jego ostateczny wybór na rzecz Pana Boga był pójściem do źródeł Solidarności i podmiotowości moralnej.

Wbrew tym, którzy dopatrywali się podobieństw między reżimem a ruchem społecznym (zob. Rojek 2009), choć sam te podobieństwa dostrzegał (Karpiński 1992a: 133), dowodził, że fundamentalna różnica między nimi będzie istnieć tak długo, jak długo komunizm będzie służyć złu, a „Solidarność” – dobru. Jego świat był światem dramatycznym, w którym nieustannie musimy podejmować wybory moralne.

/// Socjologia dobra i zła

Ponieważ „Solidarność” podczas stanu wojennego została rozbita (Karpiński 1992b: 127), Polacy przestali być podmiotem społecznym. Pro-

wadziło to do tego, że rzeczywistość społeczną coraz trudniej było opisywać w kategoriach dobra i zła. Jak pisał Karpiński, „Solidarność” przestała być rzeczywistą zbiorowością, a stała się abstraktem, który można było wykorzystać do legitymizacji transformacji ustrojowej i działań politycznych (Karpiński 1992b: 148).

Polski socjolog od razu dostrzegł, że razem z neutralizacją „Solidarności” *ex post* następowała neutralizacja komunizmu. A miało to istotne znaczenie dla opisu i wyjaśnienia systemu, który rodził się po komunizmie – jako jeden z pierwszych pisał przecież o postkomunizmie i jego problemach (Karpiński 2003: 229–257). „Zniszczenia komunistyczne są poważniejsze i trwalsze niż szkody wyrządzone przez zaborców” – podkreślał (Karpiński 1992b: 168). Stawka była wysoka: jeśli zło komunizmu zostanie zneutralizowane, nie zrozumiemy komunizmu, a jeśli nie zrozumiemy komunizmu, nie zrozumiemy postkomunizmu, w którym żyjemy.

Karpiński opisywał strategię neutralizacji, jakie były rozwijane po komunizmie. Nie polegały one na tym, że komunizm określano jako dobry, ale raczej na tym, że sugerowano jego nierzeczywistość. „Dla niektórych – pisał – komunizm był czymś niezbyt rzeczywistym, był to sen, należący już do przeszłości. Nie wiadomo, czym komunizm był i nie trzeba tego wiedzieć. Lepiej patrzeć w przyszłość, a nie wstecz i nie należy otwierać puszek Pandory” (1992b: 190). Żeby przedstawić komunizm jako nierzeczywisty, stosowano te same strategie, co w czasach komunistycznych:

- Przejście od opisu istoty systemu do opisu opinii o systemie;
- Wyciszenie religijnych, mitycznych, filozoficznych i literackich analiz komunizmu;
- Wyciszenie doświadczenia komunizmu (przez konstruowanie porównań historycznych, wymaginowanych alternatyw i arbitralne przypisywanie intencji: „Gdy komunizm się odsunął, upływ czasu sprzyjał wzięciu w nawias doświadczeń. Wielu ludzi mogłoby powiedzieć: Myśmy wszystko zapomnieli”; Karpiński 2003: 32);
- „Depersonalizacja” systemu i rozmywanie odpowiedzialności funkcjonariuszy systemu;
- Dekonstrukcja „całościowości” systemu, podkreślanie jego ewolucji i różnych form;
- „Dezaktywizacja”, podnoszenie niewydolności, niestabilności, braku zakorzenienia w społeczeństwie (zwłaszcza w samej partii; Karpiński 2003: 61).

W konsekwencji reprezentacja komunizmu oddalała się radykalnie od bliskiego Karpińskiego wzoru Un-WUNC (Tilly 2002). Co więcej, ten wzór przenoszono na antykomunistów, których zrównywano z tajnymi współpracownikami. Polski socjolog zauważał tutaj strategię moralizowania, która polega na wyjmowaniu siebie spod moralnej krytyki, a jednocześnie ferowaniu moralnych osądów bez pogłębionego opisu ocenianej rzeczywistości:

Między niezgodą na zło a okrucieństwem wobec grzeszników jest zwykle jeszcze sporo możliwości. [...] Tolerancja i przebaczenie to cenne wartości, zaś okrucieństwo nie jest cnotą, ale pozostawia się niedosyt, jeśli w Polsce wychodzącej powoli z komunizmu mówi się przede wszystkim o potrzebie tolerancji i przebaczenia obejmującego komunistów oraz oskarża się przeciwników komunizmu o okrutne zamiary (Karpiński 1992b: 135).

W wyniku tych operacji rzeczywistość społeczna przestawała być rzeczywistością dramatyczną, moralne źródła podmiotowości wysychały, polskie społeczeństwo nie było w stanie stworzyć wspólnoty moralnej. Ale Karpiński – tak jak w czasach komunizmu – chciał pokazać, że pod fasadą neutralizacji zła, zło ukrywa się tym bardziej efektywnie. Świat tylko pozornie stał się komedią, w rzeczywistości wciąż jest dramatem i wciąż musimy podejmować moralne wybory, wciąż musimy być otwarci na nawrócenie. W socjologicznej robocie Karpińskiego nie chodziło o przyczynki do socjologii wartości (zob. np. Karpiński 1992a: 93–100) czy moralności (zob. np. Karpiński 1989: 57–78), ale o coś znacznie bardziej fundamentalnego: o stworzenie socjologii dobra i zła. Jego siła nie polegała jednak na tym, co mówił, ale na tym, jak mówił i kim był. W tym sensie socjologia dobra, którą tworzył, była jednocześnie dobrą socjologią dobrego socjologa.

Bibliografia:

/// Alexander J.C. 2001. *Toward a Sociology of Evil*, [w:] *Rethinking evil*, red. M.P. Lara, University of California Press.

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

- /// Bourdieu P. 2004. *Męska dominacja*, tłum. L. Kopciewicz, Oficyna Naukowa.
- /// Bourdieu P. 2014. *On the State. Lectures at the Collège de France 1989–1992*, Polity.
- /// Brzozowski S. 1910. *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, B. Poloniecki.
- /// Durkheim É. 1990. *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, PWN.
- /// Durkheim É. 1999. *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, PWN.
- /// Grabowska M. 2007. *Jakub Karpiński*, [w:] *Socjologia na Uniwersytecie Warszawskim. Fragmenty historii*, red. A. Sulek, IFiS PAN, Warszawa, s. 416–421.
- /// Jadacki J.J. 2013. *Jakub Karpiński w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, „Studia Socjologiczne”, nr 4(211), s. 67–83.
- /// Karpiński J. 1984. *Mowa do ludu. Szkice o języku polityki*, Puls.
- /// Karpiński J. 1985. *Przyczynowość w badaniach socjologicznych*, PWN.
- /// Karpiński J. 1987. *Niepodległość od wewnątrz*, Odnowa.
- /// Karpiński J. 1988. *Taternictwo nizinne*, Pomost.
- /// Karpiński J. 1989. *Nie być w myśleniu postulującym. Ossowscy, socjologia, filozofia*, Polonia Book Fund.
- /// Karpiński J. 1992a. *Kultura i wielość rzeczywistości. Szkice o kulturze*, FIS.
- /// Karpiński J. 1992b. *Między komunizmem a demokracją*, Verba.
- /// Karpiński J. 2003. *Polska po przejściach*, UMCS.
- /// Karpiński J. 2005. *Ustrój komunistyczny w Polsce*, WSPiZ.
- /// Karpiński J. 2006. *Wprowadzenie do metodologii nauk społecznych*, WSPiZ.
- /// KhosraviNik M. 2010. *Actor descriptions, action attributions, and argumentation. Towards a systematization of CDA analytical categories in the representation of social groups*, „Critical Discourse Studies”, nr 7(1), s. 55–72.
- /// Kierkegaard S. 1980. *Co to znaczy być świadkiem prawdy?*, [w:] K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, s. 280–290.

- /// Kolakowski L. 2010. *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Znak.
- /// Kula M. 2005. *Przedmowa*, [w:] J. Karpiński, *Ustrój komunistyczny w Polsce*, WSPiZ.
- /// Kuroń J. 1984. *Polityka i odpowiedzialność*, Aneks.
- /// Leeuwen T. van 1996. *The representation of social actors*, [w:] *Text and Practices: Readings in Critical Discourse Analysis*, red. C. R. Caldas-Coulthard i M. Coulthard, Routledge, s. 32–70.
- /// Łuczewski M. 2015. *Chrześcijanin bez Boga. Teologia polityczna Pierre'a Bourdieu*, „Stan Rzeczy”, nr 1(8), s. 194–226.
- /// Marquard O. 2001. *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa.
- /// Motrenko J. 2016. *Zmagania metodologa z empirią. Pozytywistyczna socjologia Jakuba Karpińskiego*, „Stan Rzeczy”, nr 1(9), s. 212–244.
- /// Nowak-Jeziorański J. 2003. *Jakub. Wypowiedzi zebrali i opracował Mariusz Kubik*, http://www.mariuszkubik.pl/publikacje_prasowe_pke_karpinski.html; dostęp: 21.02.2016.
- /// Palikot J. 2014. *Zdjąć Polskę z krzyża. Janusz Palikot w rozmowie z Cezarym Michalskim*, WAB.
- /// Porębski Cz. 1996. *Polish Value Theory. Five Lectures with Texts*, WUJ.
- /// Ricœur P. 1992. *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, Pax.
- /// Rojek P. 2009. *Semiotyka solidarności. Analiza dyskursów PZPR i NSZZ Solidarność w 1981 roku*, Nomos.
- /// Schmitt C. 2008. *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, tłum. M. Falkowski, Prószyński i S-ka.
- /// Sulek, A. 2003. *Droga Jakubowa*, „Zeszyty Literackie”, nr 4(84), s. 116–117.
- /// Tatarkiewicz W. 1992. *Pisma z etyki i teorii szczęścia*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

/// Taylor Ch. 2001. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Tilly Ch. 2002. *Stories, Identities, and Political Change*, Rowman and Littlefield.

/// Walicki A. 2009. *Trzy patriotyzmy*, [w:] tegoż, *Naród, nacjonalizm, patriotyzm*, Universitas, s. 343–397.

/// Wolff K.H. 1969. *For a Sociology of Evil*, „Journal of Social Issues”, nr 25(1), s. 111–126.

/// **Abstrakt**

Celem artykułu jest ocena socjologii Jakuba Karpińskiego, a w szczególności – jego teorii komunizmu. Opierając się na teorii Rene Girarda, która na przykładzie pisarzy wyjaśnia „powieściowe nawrócenie”, artykuł opisuje „nawrócenie socjologiczne” polskiego socjologa. To socjologiczne nawrócenie polegało na pozbyciu się iluzji autonomicznego podmiotu i odkryciu własnej zależności od czegoś, co przekracza jednostkę i czemu można dać świadectwo. Już na samym początku swojej drogi akademickiej Karpiński wybrał służbę swojej wspólnocie narodowej i naukowej, a całe jego pisarstwo jest opisem tego, w imię czego i przeciw czemu walczył. Wynikiem pracy polskiego socjologa jest integralna teoria komunizmu, która wartościuje i wszechstronnie opisuje miniony system, a zarazem wskazuje dwie drogi wyjścia z niego: prawdę i solidarność.

Słowa kluczowe:

Karpiński, teoria społeczna, komunizm, postkomunizm, Solidarność, Girard

/// **Abstract**

The goal of the paper is to describe Jakub Karpiński's sociology and specifically – his theory of Communism. It extends the Girardian concept of „novelistic conversion” to show that sociologists, just as novelists, undergo conversion that makes them realize that they are dependent on so-

something they can give witness to. Already in the beginning of his academic career, Karpiński decided to serve his scholar and national community. His further work articulated what he fought against and what he fought for. In consequence, he constructed an integral theory of Communism, which validates, describes the bygone system as well as points to ways of overcoming it: truth and solidarity.

Keywords:

Karpiński, social theory, Communism, post-Communism, Solidarity, Girard