



- /// MISZTAŁ FUNDAMENTALNIE O ODWADZE CYWILNEJ
- /// DONOS W INTERESIE PUBLICZNYM
- /// NONKONFORMIZM W INSTYTUCJI TOTALNEJ?
- /// ODWAŻNIE PRZECIW NIESPRAWIEDLIWOŚCI EKONOMICZNEJ
- /// RAKUSA-SUSZCZEWSKI: AGON I HIGIENA
- /// BONHOEFFERA KRYTYKA TEOLOGII LIBERALNEJ
- /// IDEE I METODA: RZECZ O JAKUBIE KARPIŃSKIM
- /// JAMKA O LEDERZE: DLACZEGO KLASZCZEMY SZLACHCIE?

STANRZECZY/09

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

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

Sekretarze Redakcji

Jakub Bazyl Motrenko – jakub.motrenko@stanrzeczy.edu.pl
Piotr Teisseyre – piotr.teisseyre@stanrzeczy.edu.pl

Rada Redakcyjna

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

Redaktorzy językowi

Joanna Cieloch-Niewiadomska
Anna Łucja Mróz

Redaktor języka angielskiego

Alexander Bradshaw

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

Wydawnictwo Campidoglio
naszestrony.eu/campidoglio

Projekt graficzny

Agnieszka Poppek-Banach, Kamil Banach

Skład i łamanie

Marcin Trepczyński

© Copyright by Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski, 2015

© Copyright by Wydawnictwo Campidoglio 2015

ISSN 2083-3059

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wersja papierowa.

Nakład 200 egz.

Publikacja jest współfinansowana z dotacji przyznanej
przez Fundację Uniwersytetu Warszawskiego





SPIS RZECZY

/9 Odwaga w imię społeczeństwa

/17 ODWAGA W TEORII

/18 Barbara A. Misztal – Civil Courage: Its Role in the Contemporary World and Its Place in Social Science

/43 Bartosz Mika – Odwaga cywilna. Granice pojęcia w perspektywie sprawiedliwości ekonomicznej

/64 POSŁUSZEŃSTWO ODWADZE

/65 Mikołaj Rakusa-Suszczewski – Agon i higiena. Nieposłuszeństwo obywatelskie a sfera publiczna

/85 Michał Kaczmarczyk – Czy nieposłuszeństwo obywatelskie wymaga odwagi cywilnej?

/96 TEORETYCY, ODWAGI!

/97 Piotr Filipkowski – O (nie)możliwym nonkonformizmie w instytucji totalnej. Od doświadczenia obozowego do teorii socjologicznej (i z powrotem)

/127 Aleksandra Kobylińska – Bohater, donosiciel, kozioł ofiarny. Rozważania o sygnalistach i społecznej roli *whistleblowingu*

/141 Helena Anna Jędrzejczak – Dietricha Bonhoeffera krytyka teologii liberalnej

/161 IDEE I METODA

/165 Antoni Dudek – Jakub Karpiński jako historyk

/172 Jerzy Eisler – Jakub Karpiński – pierwszy *peerelista*

/182 Piotr Semka – Wykres gorączki III RP

/190 Michał Łuczewski – Socjologiczne nawrócenie. Jakuba Karpińskiego teoria komunizmu

/212 Jakub Bazyli Motrenko – Zmagania metodologa z empirią. Pozytywistyczna socjologia Jakuba Karpińskiego

/245 Mirosława Grabowska – O Jakubie Karpińskim prywatnie i publicznie

/248 Jacek Kurczewski – Wzór obywatela

/252 Irena Lasota – Zoologiczny antykomunista

/258 Rafał Marszałek – O Kubie, Przyjacielu z „Reytana”

/263 INTERWENCJA

/264 Izabella Bukraba-Rylska – Cóż po socjologii...

/275 RECENZJE

/276 Arkadiusz Górnisiewicz – Metamorfozy państwa ziemskiego

/286 Renata Dopierała – Procesy uspołecznienia w społeczeństwie ponowoczesnym

/298 Ryszard Jamka – Dlaczego klaszczemy szlachcie?

/311 Jerzy Bartkowski – Nabywanie świadomości narodowej na wsi polskiej i jej przekształcenia – casus Żmiącej

/320 Zofia Włodarczyk – (Nie)biedna wieś polska

/327 Krzysztof Czarnecki – Różne oblicza kapitału społecznego

/336 Mariusz Finkielsztein – Poruszanie się po powierzchni tańca towarzyskiego. Socjologicznie o tańcu

/346 BIOGRAMY

/353 ZASADY PUBLIKACJI W „STANIE RZECZY”

/356 ZAPOWIEDZI ORAZ CALL FOR PAPERS

CONTENTS

/9 Courage in the name of society

/17 COURAGE IN THEORY

/18 Barbara A. Misztal – Civil Courage. Functions of Civil Courage Today

/43 Bartosz Mika – Civil courage - limits of the notion from the perspective of economic justice

/64 OBEDIENCE TO COURAGE

/65 Mikołaj Rakusa-Suszczewski – Agon and hygiene: civil disobedience and the public sphere

/85 Michał Kaczmarczyk – Does civil disobedience require civil courage?

/96 THEORETICIANS, BE COURAGEOUS!

/97 Piotr Filipkowski – Of (im)possible nonconformism in total institution. From concentration camp experience to sociological theory (and fro)

/127 Aleksandra Kobylińska – Hero, whistle-blower, scapegoat – reflections on the social role of whistleblowing

/141 Helena Anna Jędrzejczak – Dietrich Bonhoeffer's critique of liberal theology

/161 IDEAS AND THE METHOD

/165 Antoni Dudek – Jakub Karpiński as historian

/172 Jerzy Eisler – Jakub Karpiński – the first peerelist

/182 Piotr Semka – Fever chart of the Third Polish Republic

/190 Michał Łuczewski – Sociological conversion. Jakub Karpiński's sociology of communism

/212 Jakub Bazyli Motrenko – A Methodologist's Struggle with Empirical Matters. Jakub Karpiński's Positivist Sociology

/245 Mirosława Grabowska – On Jakub Karpinski privately and publicly

/248 Jacek Kurczewski – Paragon of civility

/252 Irena Lasota – Zoological anti-communist

/258 Rafał Marszałek – On Kuba. A Schoolmate from „Reytan”

/263 INTERVENTION

/264 Izabella Bukraba-Rylska – What after sociology...

/275 REVIEWS

/276 Arkadiusz Górnisiewicz – Metamorphosis of the Earthly City: Pierre Manent. Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości

/286 Renata Dopierała – Processes of socialization in post-modern society: Mirosława Marody. Jednostka ponowoczesności. Perspektywa socjologiczna

/298 Ryszard Jamka – Why do we applaud the nobility?: Andrzej Leder. Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej and Piotr Brożek. Niepamięć

/311 Jerzy Bartkowski – Acquiring national identity in the Polish countryside and its transformation – case of Żmiąca: Michał Łuczewski. Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmiącej

/320 Zofia Włodarczyk – (Not)poor Polish countryside: Amanda Krzyworzeka. Rolnicze strategie pracy i przetrwania

/327 Krzysztof Czarnecki – Different faces of social capital: Piotr Mikiewicz. Kapitał społeczny i edukacja

/336 Mariusz Finkielsztein – Moving on the surface of ballroom dance. Sociologically, on dance: Dominika Byczkowska. Ciało w tańcu. Analiza socjologiczna

/ 346 BIOGRAPHICAL NOTES

/ 353 HOW TO PUBLISH IN „STAN RZECZY”?

/ 356 FORTHCOMING AND CALL FOR PAPERS

ODWAGA W IMIĘ SPOŁECZEŃSTWA¹

O odwadze cywilnej wiemy z pewnością tyle, co o innych cnotach – dobrze ją posiadać. Nie należy jednak do katalogu cech, o które szczególnie zabiegamy w życiu indywidualnym i społecznym, jak sprawiedliwość, uczciwość, praworządność czy obywatelska aktywność. W konsekwencji równie skromna jest refleksja nad odwagą cywilną w socjologii czy filozofii. Dotyczy ona zazwyczaj osób i sytuacji szczególnych: opozycjonistów walczących z politycznymi reżimami, osób silnie przekonanych do swoich racji i broniących ich mimo powszechnej dezaprobaty, intelektualistów omijających utarte ścieżki myśli. Akty odwagi cywilnej są szczytne. Ich warunkiem definicyjnym jest bycie w mniejszości, przeciwstawianie się dominującym poglądom i postawom. Łatwo pomylić taką odwagę z brakiem realizmu, ekstrawagancją, przesadną aktywnością czy uporczywym trwaniem w błędzie. Psychologowie widzą w niej zdolność do interwencji w imię norm współżycia społecznego mimo poważnej groźby własnej krzywdy (jak wystąpienie w obronie napadniętego na ulicy) (Osswald in in. 2010). Nie tylko zresztą traktują ją jako obiekt teoretyczny: uczą odwagi cywilnej, tak jak wcześniej organizowali treningi z inteligencji emocjonalnej czy wysokiej samooceny, dając tym samym klucz do dobrego samopoczucia i zdrowego funkcjonowania społeczeństwa (zob. Brandstätter 2010). Zapożyczenie pojęcia przez psychologię popularną rodzi ryzyko, że odwaga cywilna stanie się pojęciem workiem – będzie oznaczała niemal wszystko, co oceniamy pozytywnie, a co za tym idzie, każdy będzie rozumiał przez nią coś innego.

Jako pierwszy pojęcia „odwagi cywilnej” użył podobno Otto von Bismarck, który miał narzekać, że o ile odwaga na polu bitwy jest w Niemczech powszechna, to znacznie rzadsza w okolicznościach pozamilitarnych (Swedberg 1999: 501). Stwierdzenie Żelaznego Kanclerza sugeruje dwa

¹ Niniejsze wprowadzenie wiele zawdzięcza Elżbiecie Matuszewskiej, która podzieliła się ze mną swoimi przemyśleniami (i notatkami) na temat odwagi cywilnej. Dziękuję także Agacie Łukomskiej i dr. Tadeuszowi Szawielowi za cenne intuicje i wnikliwe uwagi do pierwszego szkicu. Odpowiedzialność za efekt końcowy spoczywa w całości na mnie.

konteksty analityczne. Po pierwsze, każe zastanowić się, co wspólnego mają ze sobą odwaga cywilna i odwaga militarna (czy też odwaga *tout court*). Po drugie, czy pojęcie odwagi cywilnej jest jakoś szczególnie związane z nowoczesnością, skoro w dziejach myśli pojawiała się tak późno.

/// Ile odwagi w odwadze?

Odwaga na polu bitwy to zdolność działania mimo strachu w sytuacjach, gdy grozi niebezpieczeństwo utraty życia, zdrowia czy wolności. Rozszerzając stosowanie pojęcia w innych kontekstach, powiemy, że odwaga jest cechą wykonawczą, tj. taką, która pozwala wprowadzić w życie działania zgodne z najlepszym osądem mimo zagrożenia biologicznego bytu lub innej poważnej krzywdy, która może spotkać sprawcę. Cnota ta jest konieczna, aby przezwyciężyć strach, a przynajmniej odsunąć go na tyle, aby nie stanowił przeszkody w działaniu. Inaczej niż cnoty substancjalne – nie pozwala rozpoznać dobra i planować działania. Nie znaczy to jednak, że można ją zidentyfikować jedynie na podstawie cech „proceduralnych”. Powracają wciąż wątpliwości, czy odważnym można nazwać kogoś, kto działa ze względu na złe pobudki jak terroryści samobójcy, którzy najpewniej także muszą przezwyciężyć strach i instynkt zachowania życia.

Z faktu, że odwagę cywilną nazwałem „cnotą”, wynika, że dzieli szereg charakterystyk, które zwyczajnie im przypisujemy: m.in. wykazuje się trwałością, współwystępuje z innymi cnotami, jest środkiem między ekstremami, posiada społeczne zakorzenienie.

Intuicyjnie pragniemy, aby odwadze cywilnej towarzyszyły inne cnoty: autonomia moralna (osoba, która lubi zwracać na siebie uwagę, która jest „głupio uparta”, która nie rozumie konsekwencji swoich czynów – zostaje ze zbioru osób odważnych wykluczona), integralność (niekiedy można głosić kontrowersyjne poglądy w imię partykularnych interesów, a nie dóbr), wytrwałość (ktoś, kto wystąpił z kontrowersyjną kwestią, ale ustępuje, gdy pojawia się silna presja, nie będzie uznany za odważnego) czy rozwaga (fanatyk nie jest odważny). Arystoteles podkreśla, że akty odwagi muszą być wykonywane przez wgląd na to, co dobre (2011: 134–141, 1115a–1117a). Trudno byłoby nadać pojęciu odwagi cywilnej sens, pomijając jego aspekt substancjalny: jak bowiem odróżnić wówczas odwagę od bezmyślności czy brawury?

Odwaga cywilna jest dyspozycją, a nie zbiorem aktów. Osoby nią obdarzone wykazują szczególną trwałość postaw. Jest to cecha sprawdzana nie raz, lecz raz po raz. Poszczególne działania są jedynie jej manifestacją.

W tym sensie dużo mniej zależy od przypadku i szczęścia, niż gdy chodzi o odwagę militarną. Ktoś może zdobyć order na polu bitwy za jednorazowy odważny akt i nikt nie będzie pytał, czy on sam jest naprawdę odważny, czy też raz odważnie postąpił. Rozróżnienie na akty i dyspozycje ma dużo większy sens w wypadku odwagi cywilnej, ponieważ kojarzymy tę cechę z osobami niezłomnymi, którzy nieprzerwanie świadczą na rzecz wyznawanych wartości. Należy być osobą odważną, aby postępować zgodnie z kanonami odwagi cywilnej.

Arystoteles wskazywał, że cnota leży zawsze między dwoma skrajnościami. Ten, kto posiada cnotę, ten reaguje adekwatnie do zaistniałej sytuacji, kto jest jej pozbawiony – wykazuje w postawie nadmiar lub deficyt jakiejś cechy. W wypadku odwagi cywilnej deficytem byłyby konformizm, bierność i strach przed wyrażeniem swoich opinii i obrony rozpoznanego dobra. Nadmiarem – nie tyle brawura, jak w wypadku zwykłej odwagi, ile nadużycie środków. Głównym narzędziem obdarzonego tym rodzajem odwagi jest słowo. Gdy ktoś zamiast racji zacznie posługiwać się perswazją, groźbą, kłamstwem czy przemocą, nawet w imię dobrej sprawy, to nie powiemy, że wykazuje się odwagą cywilną.

Więcej o wewnętrznych charakterystykach odwagi cywilnej będą mogli powiedzieć etycy studiujący cnoty-w-ogóle. Zbytняя koncentracja na jednej z nich nie daje w moim przekonaniu odkrywczych rezultatów, a prowadzi raczej do wyważania otwartych drzwi. Warto natomiast eksplorować okoliczności społeczne, w których odwaga cywilna stała się cechą szczególnie cenioną. Tylko w ten sposób można wydobyć jej specyfikę w stosunku do innych cnót. Arystotelesowska teoria cnót, sformułowana dla szczególnej formy organizacji społecznej – miejskiej wspólnoty *polis*, nic o odwadze cywilnej w eksplikowanym sensie nie mówi, a historia pojęcia sięga zaledwie czasów Bismarcka.

/// Cnota nowożytna

Ważnym pytaniem z zakresu historii idei jest, dlaczego pojęcie odwagi cywilnej tak długo czekało na odkrycie. A może funkcjonowało ono od dawna, ale pod inną etykietą? Bez problemu wskażemy tych, którzy odznaczali się odwagą cywilną wcześniej. Byli to prorocy biblijnego Izraela, którzy występowali z surową krytyką ludu i władzy królewskiej. Grecka *parrhesia*, której mistrzem został Sokrates, wydaje się odpowiednikiem naszej odwagi cywilnej: była to zdolność konfrontowania *polis* z niewygodnymi prawdami. Także o Galileuszu, Marcinie Lutrze czy Thomasie Jeffersonie

powiemy, że posiadali odwagę cywilną. Nazwanie tej uniwersalnej cnoty „odwagą cywilną” nastąpiło jednak dopiero w momencie, gdy zrodziło się społeczeństwo obywatelskie² jako byt odrębny od państwa. Państwo autonomizuje się od rządzonej wspólnoty i nastaje na jej wolności. Wówczas ten, kto jest odważny cywilnie, występuje przeciw despotyzmowi państwowemu w imieniu społeczeństwa obywatelskiego i jego niezbywalnych praw. Ciekawszy wydaje się jednak drugi obszar znaczeniowy, związany z opozycją wobec władzy opinii publicznej. Wówczas epitet „cywilna” mówi nie tylko o tym, w czym imieniu się występuje, ale również przeciwko komu.

Odwaga cywilna zyskuje na znaczeniu wtedy, gdy pojawia się nowa forma legitymizacji władzy, związana z definitywnym końcem tradycyjnych wspólnot i narodzinami nowoczesnego społeczeństwa. W nowożytności władza państwowa czerpie swoje uzasadnienie bezpośrednio z woli powszechnej, narodu, opinii publicznej, ludu czy społeczeństwa obywatelskiego. Nawet jeśli obowiązuje zasada reprezentacji, zgodnie z którą lud nie rządzi sam bezpośrednio, to jej depozyt spoczywa właśnie w nim. Takie dowartościowanie społeczeństwa sprawia, że rodzi się fenomen „presji społecznej”. Wystąpienie przeciw władzy jest w demokracji tożsame z wystąpieniem przeciw samemu społeczeństwu. Walczyć trzeba nie tylko z władzą kierującą aparatem bezpośredniego przymusu, ale przede wszystkim z tymi, którzy ową władzę legitymizują. Wcześniej ludzie bali się Sądu Bożego, wstydzieli się przed Bogiem. Od XIX wieku to społeczeństwo stało się źródłem norm, które każe za wszelkie od nich odstępstwa. W społeczeństwie feudalnym nie można było zostać wykluczonym ze stanu społecznego – godność jednostki była godnością przypisaną stanowi, a nie osiąganą za zasługi. Poglądy nie miały w tej kwestii żadnego znaczenia; była to cecha znaturalizowana. Pojęcie odwagi cywilnej stało się niezbędne, gdy uznanie innych zaczęło być ostateczną instancją decydującą o godności i statusie człowieka. Osoby odznaczające się odwagą cywilną mogą w sposób uprawniony wystąpić przeciw dyktatowi opinii publicznej. A nawet więcej: pełnią one szczególną rolę więziotwórczą, buntują się przeciw władzy i społeczeństwu, działając zarazem w ich imieniu. Problem pojawia się oczywiście przy kwalifikacji postaw i działań, tym bardziej empirycznie dotkliwy, że z definicji osoby obdarzone odwagą cywilną występują przeciw utartym sposobom myślenia i działania. Być może dopiero wraz z nabraniem dystansu potrafimy rozpoznać odważnego.

² O ewolucji pojęcia „społeczeństwo obywatelskie” pisał John Keane w *Despotism and democracy. The origins and development of the distinction between civil society and the state, 1750–1850* (zob. Keane 1988).

Odwaga cywilna nie tylko ma charakter indywidualnej własności wykonawczej. Osoby odważne pełnią szczególną funkcję na rzecz swojej społeczności, występując w obronie ważnych społecznie dóbr. Gdyby ktoś wspierał jakąś szlachetną osobę czy sprawę po kryjomu, poświęcał jej umysł, czas i majątek, to również postępowałby chwalebnie. Dopiero jednak publiczna artykulacja i obrona dóbr wypełniają funkcję społeczną – legitymizują odwoływanie się do nich w działaniu i stają się wzorcem postępowania dla innych. Odważnym można być nawet wtedy, gdy nikt o tym nie wie – realizując potrzebę przezwyciężania samego siebie (uprawiając np. samotną wspinaczkę). Odważnym cywilnie można być tylko wobec grupy i występując w obronie jej dóbr. Gdy początkowo samotny w swoich wątpliwościach ławnik z filmu „Dwunastu gniewnych ludzi” broni oskarżonego wbrew wszystkim, to nie tylko ratuje mu życie, ale także upomina się o prawdę i sprawiedliwość. Osoba odważna cywilnie działa na rzecz idealnej, wyobrażonej przez siebie, moralnej wspólnoty.

Współczesność uprzywilejowuje podejście instrumentalno-celowe: każe pytać o efektywność działań, a nie ich wewnętrzną wartość. Wymaga także biurokratycznej, instytucjonalnej lojalności bez pytań o jej celowość. Zgodnie z innym paradygmatem myślenia żąda posłuszeństwa w zamian za bezpieczeństwo, które zapewnić ma suweren. Działanie osób odważnych idzie w poprzek tych oczekiwań. Tym samym może wzbudzać szczególną złość: nie odkrywa bowiem prawd nieznanych, lecz artykułuje je przeciw podzielanemu i ugruntowanemu ideałowi życia wspólnoty.

Jeśli zgodzimy się z powyższą genezą pojęcia, to dopiero możemy poszukać dalszych istotnych charakterystyk odwagi cywilnej. Jak sądzę, odwaga cywilna w szczególny sposób łączy się ze wstydem. Z jednej strony osoba odważna nie wstydzi się tego, co robi, ujawnia wszem i wobec swoje poglądy i działa na ich rzecz. Z drugiej strony jednak robi to, co robi, w imię „dobrego”, konstruktywnego wstydu, który jest fundamentem ludzkich wspólnot.

/// Wstyd i zawstydzenie

Powiemy, że odwagę cywilną ma ten, kto głosi niepopularne poglądy, do których samemu jest przekonany. Nie tylko jest niezawisły w myśleniu, ale także daje temu publiczny wyraz. Nie zważa przy tym na społeczne sankcje, które mu grożą – wyszydzenie, ostracyzm, pozbawienie reputacji, nagród czy stanowiska. Pierwszą naturalną reakcją wobec tych nastawień otoczenia byłby pojawiający się u sprawcy wstyd. Strach przed wstydem jest

w wielu wypadkach bardziej paraliżujący niż obawa pozbawienia innego rodzaju dóbr. Wstyd jest powiązany ze strachem, że inni odkryją, jaki ktoś jest naprawdę, że posiada jakieś braki, które stara się skryć. Ten, kto wykazuje odwagę cywilną, nie wstydzi się: stoi z podniesionym czołem. Trzeba przy tym zauważyć, że głoszenie własnych przekonań wymaga czasem nie tylko odwagi cywilnej, ale i samej odwagi, gdy grożą więzienie, kalectwo lub śmierć. Wówczas, aby działać, konieczne są dwa rodzaje odwagi. Nie tylko jednak rodzaj grożących sankcji decyduje o kwalifikacji aktu jako działania realizującego postulaty odwagi cywilnej, ale również dobro, w imieniu którego się występuje, oraz – paradoksalnie – także wstyd.

O odwadze cywilnej mówi się, gdy ktoś przyznaje się do winy, bierze odpowiedzialność za własne czyny. Przewycięża wstyd, by dać świadectwo prawdzie o sobie samym. Jest to sytuacja, w której przewycięzamy silne emocje, które nie pozwalają nam przyjąć, że nie jesteśmy wszechmocni, nieomylni i bez skazy, przyznajemy, że w pewnym momencie zabrakło nam kontroli nad samym sobą (w tym sensie, że nie realizowaliśmy dobra, na rzecz którego powinniśmy byli działać). „Zły” wstyd ma swoje źródła w narcyzmie małego dziecka, które nie dostrzega potrzeb innych, będąc przekonany, że cały świat jest stworzony, aby mu służyć (Nussbaum 2004: 172–206). Odkrycie własnej niekompletności oraz konieczność polegania na innych i ujawniania swoich potrzeb, a tym samym słabości i braków, wzbudza silny wewnętrzny opór, chęć ukrycia tego faktu, co czasem prowadzi się w agresję. W późniejszym życiu jednostki narcystyczne działają tylko ze względu na własne potrzeby i interesy. Tak pojęty wstyd jest tylko silną, negatywną emocją, zakorzenioną w egocentryzmie. Gdy ulegamy zewnętrznym opiniom, to nie chcemy ujawnić, że tym, co nas konstytuuje, są inni, że ich uznanie decyduje o tym, kim jesteśmy, i że warunkują oni nasz szacunek dla samych siebie.

Wstyd jednak może być również dobry. Zawstydzenie kogoś, kto postępuje źle, nie jest próbą jego upokorzenia, lecz wskazaniem, że powinien przyjrzeć się, jaki jest, i sam próbować to zmienić (Williams 1994: 90). Odczuwać wstyd można przed zinternalizowanym innym, który nas faktycznie nie obserwuje i którego nie można utożsamić z konkretną osobą czy grupą społeczną. Jest to inny zgeneralizowany i wyidealizowany. Konstruktyny wstyd jest sojusznikiem moralności (Nussbaum 2004: 211–216). I jest emocją odrębną, o wiele bardziej subtelną niż strach przed tym, co znaczący inny może zrobić lub pomyśleć.

Wystąpienie przeciw jawnej niesprawiedliwości wymaga często odwagi cywilnej – wówczas to nie poglądy są niepopularne, ale niepopularna

jest ich obrona. Walka z niesprawiedliwością społeczną niekoniecznie jest wołaniem o zmianę czy zadośćuczynienie konkretnym działaniom, bo te mogą być racjonalne w danym kontekście społecznym (jak kapitaliści u Karola Marksa – chcąc nie chcąc musieli wyzyskiwać robotników). Nie jest również oskarżeniem o brak współczucia (tego filantropom nie brakuje). Zawstydzienie kogoś (jednostki, społeczeństwa) jest wezwaniem do zasadniczej reorganizacji tego, jaki jest. Wstyd odniesiony do tego, jacy jesteśmy, pozwala zrozumieć, dlaczego osoba obdarzona odwagą cywilną wchodzi w konflikty z tymi, którzy posiadają racje dla swoich działań. Jej pryncypialność domaga się nie drobnych modyfikacji, ale pełnej przemiany.

Jeśli w nowożytności wołanie o moralną odnowę wspólnoty stało się bardziej palące, to dlatego, że społeczeństwo jest wciąż na nowo konstruowanym projektem. *Polis* Arystotelesa wraz z moralnością była dana w sposób naturalny, przedrefleksyjny. Wyzwaniem była *paideia* – wychowanie do zastanej moralności. Nowoczesność niezwykle zaawansowała proces myślenia o wspólnocie jako bycie wciąż na nowo wymyślanym. Stąd pojawia się potrzeba tych, którzy artykułują jej projekty. Potrafią przezwyciężyć własny wstyd, który rodzi się ze spojrzenia obecnego, niemoralnego społeczeństwa, po to, aby wzbudzić wstyd w innych z tego powodu, że wciąż jesteśmy odlegli od społeczeństwa idealnego.

Jakub Bazyle Motrenko

Bibliografia:

- /// Arystoteles. 2011. *Etyka nikomachejska*, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Brandstätter V. 2010. *Odwaga w cywilu*, tłum. Grzegorz Szczepański, „Charaktery”, nr 9.
- /// Keane J. 1988. *Despotism and democracy. The origins and development of the distinction between civil society and the state, 1750–1850*, [w:] *Civil society and the state. New european perspectives*, red. J. Keane, Verso Books.
- /// Nussbaum M. 2004. *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, Princeton University Press.
- /// Osswald S., Greitemeyer T., Fischer P., Frey D. 2010. *What is Moral Courage? Definition, Explication and Classification of a Complex Construct*, [w:] *Psy-*

chology of Courage. Modern Research on an Ancient Virtue, red. C. Pury, S. Lopez, American Psychological Association.

/// Swedberg R. 1999. *Civil Courage* (“Zivilcourage”): *The Case of Knut Wicksell*, „Theory and Society”, nr 4.

/// Williams B. 1994. *Shame and Necessity*, University of California Press.

ODWAGA W TEORII

CIVIL COURAGE: ITS ROLE IN THE CONTEMPORARY WORLD AND ITS PLACE IN SOCIAL SCIENCE

Barbara A. Misztal
University of Leicester

/// Introduction: the relevance of civil courage

Events such as the global tributes following the death of the very symbol of the fight for justice, equality and dignity Nelson Mandela and the nomination of Edward Snowden as The Guardian Person of the Year 2013 emphasise the importance attributed to civil courage in the contemporary world. While Mandela's courage and leadership in bringing the South Africa transition from the apartheid underlined „the triumph of hope against all expectation by giving everybody a second chance, even his jailers” (Smith 2014: 19), Snowden's exposure of the scale of Internet surveillance impressed the overwhelming majority of *Guardian* readers because of „his extraordinary and exemplary courage, and the historic value of his daring act” and because they felt that there is a „need people like him” who „have the courage to forget about their own life in the cause of other people's freedom” (Rice-Oxley, Haddou, Perroudin 2013).

The new information technology, however, has also helped in all recent struggles for change: the Arab uprisings, the Greek revolt against austerity, protests in Brazil, Ukraine, Thailand and Russia. From Tahrir Square to Occupy Wall Street, people forged their path to resistance with a help of new communication technology. The surfeit of information flowing around the world makes it practically impossible for anyone to keep a secret for long, yet, conversely, also makes it more difficult to secure broad democratic agreement for wide-ranging reforms in public life. This, to-

gether with the notion of courage's links to historically-bound values and ideas, means that this concept is in need of scholarly rethinking.

While researching the lives of public intellectuals awarded the Nobel Peace Prize (Misztal 2007), I noticed that these awardees shared a unique quality, namely civil courage. In my study of contributions made by the courageous public intellectuals to their own societies and the international community, I defined courageous persons as those autonomous individuals who freed themselves of the restrictions that their culture imposed and were capable of either creating entirely new alternatives, defending the past values or standing up against deviation from current values. The twelve public intellectuals who won the Nobel Peace Prize, managed, in different ways, and with a relative success, to combine creative thinking with concerns for justice and human rights. These public intellectuals, while establishing a link between academia and non-specialist publics, courageously upheld and acted upon core civic values. They provided me with evidence of the importance of civil courage because risk was an inherent part of all their activities, including the creative process of constructing the new order, fighting for justice and making important contribution to societal well-being.

The importance of civil courage in modern societies has also been pointed out in Swedberg's (1999) study of Knut Wicksell's unusual public career. Following Bismarck's definition of civil courage as bravery shown in life outside the military, Swedberg (1999: 522) suggests that sociological research should focus on acts of courage „which embody the values of civil society” and explain actors' disinterested and innovative behaviour. The results of such investigations of acts of standing up in defence of civic values and convictions (it can be standing up to a hostile majority or to abusive power) can contribute to a better understanding of the concept of civil society and the conditions leading to its enrichment. Swedberg's argument that civil courage is beneficial for civic sensitivity, helps us realize that it is vital to explore the difference civil courage makes to the functioning of institutions and to the scope and quality of civil society.

More specifically, I argue that there are at least four reasons why it is important to investigate civil courage, understood very broadly, as not only a resistance or rebellion, but also as including disinterested and risky actions for purposes to institutionalise social or cultural change. Firstly, in our so-called „risk society” (Beck 1992), where mistakes are very costly, we need to reduce the risk of harmful conformity and enhance our ability to think independently. In the increasingly complex, technology-based soci-

ety, in order to decrease the probability of a fatal error, we need to foster a willingness to challenge prevailing opinion, and facilitate respect and a willingness to listen to those who do not follow the conventional wisdom (Sunstein 2003).

Secondly, since history shows that a revitalization of public life often happens due to the strength of intellectual and social controversies (for example, the Dreyfus Affair), a call for courage needed to engage in those type of conflicts can be justified by pointing out that such disagreements may inject profound questions into routine discussions of public affairs. Courageous stands, which force people to rethink the very basis of their political allegiances and to re-evaluate the political order, can help to reduce general distrust and the passivity of today's citizens.

Thirdly, in our global world, where the informational and reputational influence of global media increases the formation of enclaves of like-minded people, we need – in order to prevent their exclusion and intolerance of others' views – to encourage groups' openness, self-reflexivity and self-criticism. While it is true that access to greater information is likely to reduce conformity, at the same time parallel processes, such as the progressive monopolization of the media and the expansion of electronic means of communication, with the Internet's customised access to information and news, enhance group polarization and reduce the likelihood of significant social dissent (Sunstein 2003).

Fourthly, as we witness the reconceptualisation of the line between science and society (Nowotny, Scott, Gibbons 2001) and as society becomes a more so-called „knowledge society”, the difficulties of reaching consensus on the relevant knowledge and on the principles at stake, demand more than ever courage of questioning. In this new condition of „radical uncertainty”, that is, „a situation where not only the means, but also the goals and structure of a problem are ill-defined” (Pellizzoni 2003: 328), a situation which can best be illustrated by the huge controversy over genetically modified organisms (food), we can expect the public's questioning of the centrality of scientific-technical expertise. The problem is not only how to avoid such debates from moving quickly into ineffective and conflictual clashes of uninformed or misinformed viewpoints, but also how to prevent such controversies from reaching a consensus that only reflects „preference falsification” (Kuran 1998). This can only be achieved by enhancing the possibility of potentially productive disagreement that can reduce „preference falsification” and therefore release people's critical thinking and activism (Kuran 1998). Yet, since an agreement on „[d]isagreement is

not an easy thing to reach” (Murray, quoted in Elshtain 1995: XI), we need to strengthen the role of dissent and therefore the courage to challenge prevailing opinion.

In short, when courage provides the basis for civic initiatives that affirm human rights and dignities, it performs a vital social function. Better outcomes can be expected from any system that encourages the upholding of core civic values, creates incentives for individuals to reveal information to fellow-members, and offers resources which enable people to outflank the organisational power. Recognizing the significance of civil courage, as one of the principal elements of civic sensitivity, means going beyond the traditional perspective which stresses the value of consensus and conformity.

Despite these compelling reasons for the importance of courage, its study has not fared well at the hands of sociologists. Indeed, the standard factors/determinants invoked to explain human action – class, education, religious belief, political attachment – do not seem at all easy to apply in the case of displays of courage, dissent and independence. This is probably why, despite the evidence of the importance of the topic for both theoretical and practical reasons, no single major sociological study of civil courage exists.

Thus, the aim of this paper is to argue for a need to re-evaluate the notion and function of civil courage in creating conditions for cohesive, just and pluralistic dimensions of contemporary societies. Since the concept of courage, is still commonly discussed in terms derived from the Greeks, I will delineate this ancient legacy and its contribution to the persistence of various obstacles and impediments in theorizing about courage. This will be followed by discussions of the relevance of the classical sociology’ input into today’s understanding of this notion, after which I will demonstrate that today, as a result of border socio-political and technological transformations, this notion is in a urgent need of re-evaluation. Finally, I will discuss the functions of civil courage in the contemporary world and its place in social science.

/// Defining the field

Although the Greek philosophers viewed courage as one of the most essential political virtues, they have left us rather a complex, multidimensional and fuzzy notion of courage, as well as the idea that courage „is an impossible subject” (Kateb 2004: 39). In other words, the continuous

existence of contradictory views on the nature of courage, on its role and value in the public realm tends to be attributed, at least to some degree, to this concept's links with the classical Athenian construct. Consequently, despite the richness of the debate and a long history of fascination with and glorification of the idea of courage, this notion is still subject to many controversies. Hence, several aspects of the classical Greek understanding of the value of courage require re-evaluation as they are obstacles to today's theorizing about courage.

The courage to speak up (*parrhesia* or an act of truth-telling truth which involves risk) was an essential element of the functioning of classical democratic Athens. This assertion that courage ensures democratic freedom, that the flourishing of democratic values is associated with the cultivation of courage, was rooted in the argument that the task of awakening civic sensitivity required the cultivation of civic courage (Rossbach 1999: 3–4). Classical Athenians believed „not only that democracy was founded on courage, but also that democracy had special resources to aid in producing courage” (Balot 2004: 83). As Arendt (1958: 186) notes, courage was the fundamental political virtue as only „that man who possessed it [courage] could be admitted to a fellowship that was political in content and purpose and thereby transcended the mere togetherness imposed on all – slaves, barbarians and Greeks alike”. Courage is „demanded of us by the very nature of the public realm” because „in politics, not life but the world is at stake” (Arendt 1961: 156).

The classical Greek view of courage, as embodied in Aristotle's account, assumed that the courageous person had to have a noble aim and that courage, the first moral virtue, must not be reckless and should be performed for the sake of nobility. According to Aristotle, the honour of courage is found in deeds that are not subject to necessity or utility (Kateb, 2004: 48). This philosopher's understanding that some situations require courage and others prudence, led him to view courage as the disposition to act appropriately in conditions involving fear and confidence as „a generalized enabling virtue” (Oksenberg Rorty 1988: 305). Courage is a matter of ethical consideration, thus people's responses to fear depend on their degree of virtue. For example, a virtuous man would not fear poverty but would fear dishonour in the battle (Aristotle 1962: 68–70). The link between courage and honour means that courage is inseparable from the choice required for moral responsibility and from the human capacity for deliberation (Miller 2000: 149). Aristotle's discussion of courage challenges the simple distinction between the moral and intellectual virtues and de-

finer courage as a virtue both worthy of practice by morally serious individuals and as emphatically honourable from the perspective of the community's political leaders (Miller 2000: 149). Hence, Aristotle, who insists on the cultivation of the courageous disposition for the sake of the city's political needs, argues that courage, as a kind of „balanced deliberation in a tight situation”, requires moderation, which means that the risks we take must be in proportions to the ends we seek; it is admirable to risk your life for a noble cause but unreasonable to do so for out of sheer fascination with danger (Comte-Sponville 2003: 58).

In addition, Plato, through Socrates' conversation with two generals in *Laches*, reworks the notion of courage into a more broadly defined concept. In Platonic dialogues, Socrates defines courage as the preservation of the belief (*doxa*) included by the law through education about what things are to be feared (Kateb 2004). Plato's image of a courageous philosopher, who never confronts any fear, reduces courage to knowledge and assumes the mastery of fear. This concept of courage as a form of moral virtue which involves knowledge of both the self and of the ends for which a danger was faced, exposed the importance of the intellectual elements of courageous action. Although Plato did not offer a positive theory of what courage is, his focus on political and moral courage leads to the proposition that courage is identical to wisdom, that „the extremely wise are the extremely bold, and being extremely bold are extremely courageous” and that the practice of philosophy requires courage (Socrates in *Protagoras* quoted in Hobbes 1991: 116). Such a conceptualization accounts for the relationship between knowledge and courage, and is illustrated by the life of Socrates himself – a life of perpetual philosophical questioning and a life without fear in both the battlefield and the civic arena.

The classical definition of courage also calls for reconsideration because of its masculine overtones, its accent on the physical and military aspects of courage. Today, in contrast to classical Athenian ethical guidelines, which praised physical courage in the service of the political community, we are less sure if personal sacrifices are necessary and if they should outweigh legitimate self-interest. We now think that physical courage is not a necessary element of civil courage, or „behaviour that relies on an individual decision motivated and legitimated by the fundamental value of human dignity for whose protection the courageous individual behaves in a non-conformist manner and takes a personal risk” (Schwan 2004: 113.) We have not only moved away from the unquestionable celebration of a warrior's courage, but we admire people such as Joseph Schutz, a German soldier in

WWII, who, when he had been ordered to execute some captured partisans, crossed over to the partisans and let himself to be shot together with them (Swedberg 1999: 521–522).

Among other obstacles and impediments in theorizing about courage is the historicity of the concept, or in another words the fact that each civilization „has its fears and its corresponding forms of courage” (Comte-Sponville 2003: 44). The fact that we have today given up on the aristocratic search for military glory and do not appreciate the masculine culture of courageous warriors illustrates the changing nature of courage’s status and characteristics, which in turn contributes to this notion’s complexity and its controversial status. Such a clarification asserts that there are some connections between each civilization’s views of good and its chosen heroes, and by the same token, its idea of courage.

This line of argument has been proposed by Machiavelli (1988), who holds that the role of courage, and therefore also its main traits, reflects the main dominant activities of the city. Machiavelli (1988) rejected the classical understanding of courage as too idealistic and not practical enough to ensure political power. For him, the primary activities of courage were those of a prince assuring the glory of a city. When the main preoccupation of the city-state is statecraft, risky and courageous actions of the wise prince were in demand. In the changed situation, when the primary activities of the city become mercantile, courage required a radically different disposition from that required on the battlefield; „an energetic, inventive, bold imagination, a capacity to envision a distant benefit and unexpected means – a whole set of entrepreneurial capacities are required to carry out the exercise of courage” (Oksenberg Rorty 1988: 307). This new bourgeois ethic’s valuation of commercial life meant the recession of the aristocratic honour ethic, which stressed glory won in military pursuit (Taylor 1989). The next step in the historical evaluation of the value of courage is illustrated by Tocqueville (1968: 248), who showed how democracy modified courage in a new democratic direction.

Another lingering cause of the complexity of the notion of courage is the existence of two contrasting conceptualizations of the relationship between courage and morality. Here we refer to the difference between the classical view of courage as the most honoured virtue of the greatest importance to a „good life” and an approach that assumes courage is neither moral nor immoral in itself. In contrast to the classical view of courage as „the greatest of all virtues: because unless a man has that virtue, he has no security for preserving any other” (Samuel Johnson quoted in Boswell

1998: 298), sceptics, such as Machiavelli and Hobbes, argue that humans are incapable of acting out of any motives other than self-interest and do not view courage from within a moral framework (Kateb 2004: 39–42). Machiavelli (1988), who was not concerned about courage's indiscriminating capability to serve good or evil, stressed the political significance of a risky courageous action by a wise prince (Oksenberg Rorty 1988: 306). A prince, for whom it is much safer „to be feared than loved”, in order to enable a city to rise to prosperity and fame, appreciates courage as a crucial instrument in the building of state power (Machiavelli 1988: 59). In this view, courage is by no means an essentially morally positive quality in itself. Although the term „moral courage”, understood as a position associated with socially approved values, did not appear in English until the nineteenth century, the notion of *fortitudo moralis*, as „the capacity and resolved purposed to resist a strong but unjust opponent; and with regard to the opponent of the moral disposition with us, such fortitude is virtue” (Kant quoted in Oksenberg Rorty 1988: 300), was employed in early philosophical texts. Today this notion seems to mean „the capacity to overcome the fear of shame and humiliation in order to admit one's mistakes, to confess a wrong, to reject evil conformity, to denounce injustice, and also defy immoral and imprudent orders” (Miller 2000: 254).

The notion of civil courage entered the modern lexicon at the end of nineteenth century. Acts of courage „in the service of others and more or less free of immediate self-interest” (Comte-Sponville 2003: 47) are not the same as civil courage, that is, acts of courage „which embody the values of civil society” (Swedberg 1999: 522). The essential elements of civil courage, which is visible in „situations in which people behave in a nonconformists manner, contradicting or acting counter to the majority of the people who surround them” (Schwan 2004: 109), are reflection on and a strong motivation in preserving the human dignity of a person (*ibidem*: 111–112). Conceptualized in such a way, courage elicits respect as it is a quality associated with socially-approved values (Merton 1968: 418). Courage, which has no civic value in itself, does not enrich democracy. Swedberg (1999: 522), who recognises the increasing importance of civil courage in enriching democracy, gives the example of acts of not civil courage, that is, courage that does not embody the values of civil society. He suggests that racists who stand up to an audience of anti-racists do not show civil courage because racists are hostile to the values of civil society values and want to impose their own values. Therefore, when we describe courage as a civic virtue, we have to speak of „civil” courage.

Even more importantly, modern conceptualisations of the value of courage are not helped by the lack of consensus among political theorists' on the role of courage in public life, with „republican” theorists glorifying courage, and liberal political theorists being relatively silent on the subject. In contrast to the classical argument that the quality that is essential for politics is courage, many liberal theorists „have strived to tame the concept of politics, emphasizing the importance of gentler qualities such as toleration, civility, compassion and reasonableness over the more bellicose quality of courage” (Scorza 2001: 637). For numerous liberals, the traditional political conceptions of courage are outdated as being too anachronistic and solely of aristocratic character. They reject Hobbes' idea that rational fear must be taught because it sustains not only selfhood but also helps to transform civil society into an instrument of the state. Since one of the main assumptions of contemporary liberalism is that fear arises in the absence of laws, education, moral principles and institutions (Robin 2000: 1087), liberal theorists, in contrast to Hobbes (1991) but like Montesquieu (1988), identify fear with undemocratic political systems. They claim that citizens in democratic societies do not need to respond to fear or demonstrate courage. Today's liberals, in similar ways to Montesquieu (1988), who claims that learning fear is the dehumanizing goal of despotic education and who was among the first to prize the allegedly gentler manners and habits of commercial society, assume that fear is predicated upon the destruction of civil society and that modern states have no special need of courage as this virtue impedes rather than promotes commerce (Scorza 2001: 645).

/// Sociological approaches to civil courage

There is no explicit discussion of courage in classical sociological theory. Yet some indirect attempts can be seen in August Comte's labelling of devotions to the welfare of others based in selflessness as altruism and in Durkheim's assertion that no society could exist unless its members acknowledge and make sacrifices on behalf of each other. Although „absolute altruism is an ideal limit which can never be attained in reality”; it is not merely „a sort of agreeable ornament to social life” but instead its fundamental basis (1973: 152–153). Furthermore, Durkheim, like Weber, in an indirect way connects courage with religion as he argues in *The Elementary Forms of Religious Life* that the believer gets strengths from his or her contact with God. It seems that people with courage have more strength than others. „The believer who has communicated with his god is not merely

a man who sees new truths of which the unbeliever is ignorant; he is a man who is stronger. He feels within more force, either to endure the trials of existence, or to conquer them” (Durkheim 1971: 44). Finally, Durkheim was forced to acknowledge that „It would never have been possible to establish the freedom of thought we now enjoy if the regulations prohibiting it had not been violated before” (1966: 71–72). Thus, in order to explain moral innovation, Durkheim introduces, through the backdoor, a functionalist theory of civil courage (Swedberg 1999). This can be illustrated by Durkheim’s three remarks on the topic.

Firstly, Durkheim discusses a case of civil courage in his comments on the trial against Socrates in *The Rules of Sociological Method*. Durkheim points out that courageous behaviour of Socrates was perceived by Athenian law as „criminal”, although his crime was – writes Durkheim – „his independence of thought” which „served to prepared a new morality and faith which the Athenians needed, since the traditions by which they had lived (up to) then were no longer in harmony with the current conditions of life. Nor is the case of Socrates unique; it is reproduced periodically in history” (1966: 71–72). Secondly, Durkheim comes close to a direct discussion of civil courage while taking a stand in the debate arising from the Dreyfus Affair, which threatened to divide France in the 1890s. Durkheim stressed the importance of the „interest superior to the interests of individuals” (1973: 47) and that in such a crisis situation „courage is required to rebel against public opinion” (1973: 40) and, furthermore, that scholars should „leave their laboratories.... to draw nearer the masses, to involve themselves in life” (1973: 59). Thirdly, Durkheim (1973: 34) also approached the notion of civil courage while talking about the purpose served by „a great man”. He proclaimed „a great man” to be „the benefactor of humanity” because such a man, by revolting against injustice, „defends the rights of the individual and defends at the same time the vital interests of society, for he prevents the criminal impoverishment of that last reserve of collective ideas and feelings which is the very soul of the nation” (1973: 53–54).

Max Weber addresses the notion of civil courage, seen as actions motivated by ideal interests, in a more direct way than Durkheim. His writing suggests that those who first showed civil courage were the prophets of the Old Testament, who preached their messages in ancient Palestine and courageously defied public demands in order to impose their own messages. The first courageous people who rebelled or deviated from the religion of their society, according Weber, were charismatic individuals motivated by a combination of ideal and material interests. Weber’s „value-

-rational” action, one of his four types of action, well describes courageous conduct since it is defined as the action which is inspired by „a conscious belief in a value for its own sake” and as the action which it is carried out „independently of its prospects of success” (1968: 24–5). Pure value-rational action is determined by a conscious belief in the value for its own sake, of some ethical, aesthetic, religious or other form of obligation and its examples include „the actions of persons who, regardless of possible cost to themselves, act to put into practice their convictions of what seems to them to be required by duty, honour, the pursuit of beauty, a religious call, «personal loyalty», or the importance of some «cause» no matter in what it consists” (Weber 1968: 25).

Weber’s example of courage as value-rational action is Luther’s decision to give a truthful account of his teaching, while facing the Emperor Charles V during his second hearing at Worms on 18 April 1521. Luther had a choice when he acted as he did, despite being aware that ultimately he would be punished. His famous words „Here I stand; I can do no other” (Weber 1978: 224) are now proverbial in German. Interestingly, Weber quotes Luther’s courageous statement to illustrate the idea of a „mature” intellectual. For Weber, Luther symbolized the man who „feels his responsibility for the consequences genuinely and with all his heart acts according to the ethics of responsibility” (1978) who can give and whose actions demonstrate that the ethics of intention and the ethics of responsibility are not diametrically opposed.

Reflecting on Weber’s anxiety connected with a pervasive institutionalisation of the „iron cage”, American research in the 1950s and the 1960s focused its attention on the relationship between organizational life and conformity. Investigations of conformity in bureaucratized contexts, as a prime threat to the American spirit, indirectly dealt with the issues of the conditions obstructing civil courage. The de-evaluation of courage and the importance of conformity was further enhanced by Parsons (1951: 249) who, like Durkheim, recognized „the dimension of conformity-deviance” as a „inherent in and central to the whole conception of social action” and put emphasis upon the value of social equilibrium and viewed normative integration as the glue that holds a society together.

In the context of Parsons’ structural functionalism, debates of system normal equilibrium were framed in terms of the individuals’ experience of rewards for social conformity and related to it the concept of anomie. Recognizing that deviance, as the problem of the system, requires the mechanism of social control to generate efforts against and to ensure con-

formity with cultural patterns, Parsons assigned this function to the institutions of normative coercion. Thus, their role is seen as disciplining individuals and exercising forms of control over everyday life in such a way that people's actions are both produced and constrained by them. According to Parsons, these institutions are „not coercive in (a) violent or authoritarian sense because they are readily accepted as legitimate and normative at the everyday level” (Turner 1999: 180). Claiming that social equilibrium „always implies integration of action with the system of normative patterns which are more or less institutionalized”, Parsons (1951: 250) viewed conformity, which presumed such an equilibrium, as a productive feature of all systems.

In the mid-twentieth century, another type of American study was inspired by Tocqueville's warnings about the consequences of mass democracy. Many works written in this tradition, such as David Riesman's *The Lonely Crowd* (1950) and W.H. Whyte's *The Organization Man* (1956), demonstrate that large scale movements are responsible for changes in modes of conformity. Reisman argued that only autonomous individuals can be courageous because only nonconformists can undertake unpopular actions or can stand up in defence of their values. The contemporary ways of rebelling and finding one's own values are much less clear-cut than they were in the past; courageous actions are now becoming more complex. Further debate of the relationship between conformity and courage can be found in Robert Merton's works, which show how dissenting behaviour can be analysed from a sociological perspective, based on reference group theory. Merton defines courage as being „functional for the persistence and development of groups in accord with ultimate values – it elicits respect, even in those complex instances where it is apparently being used, not for the group but against it” (1968: 418). Courage, while fitting into a general category of unconformist behaviour is, according to Merton, a unique sociological type because it is driven by disinterested motives and aims at changing the values of society. It cannot be explained by the group an actor is part of but by his or her relationship to some other group. He views the „courageous nonconformist” as somebody who departs from prevailing norms for wholly or largely disinterested purposes. Merton rejects the idea that the notion that civil courage can best be analysed as a form of deviant behaviour and argues that crime and delinquency, on the one hand, and nonconformist behaviour, on the other, represent two different sociological types because the criminal does not have an interest in changing the values of society, and is not driven by disinterested motives.

Discussions of factors responsible for the erosion of civil courage's prominence in the contemporary world have gained some prominence in various theories of postmodern society. One such factor, as noted by several authors, such as Sennett, Giddens, Beck and Bauman, is the shift of a balance between public and private life. According to Sennett (1977), this shift means the fall of public man and the advent of „an ideology of intimacy” transmuting political categories into psychological categories. His explanation of political apathy and thus, a lack of conditions facilitating civic courage, puts blames on the tyranny of intimacy. Sennett argues that the intimate sphere „is growing as the public domain is abandoned”, and as the overburdening of intimate life „affects the expressive power of people, obsessed with themselves” (Sennett 1978: 16, 30). A life limited by children, mortgages and the house leads to the erosion of civic engagement and limits the expressive power of people as citizens. In short, intimacy is a tyranny of ordinary life which not only forces the abandonment of civic engagement but it also undermines the incentive for civil courage.

In contrast to Sennett, other sociologists such as Giddens, Beck and Beck-Gernsheim, while also noticing the shift of a balance between public and private life, argue that with the increase in the value of intimacy, civic sensitivity has been enriched. In a society which lacks a stable frame of reference for identity and a commonly accepted framework for interaction, with the growing importance of pure relationships (Giddens 1991, Beck, Beck-Gernsheim 1995), there is more opportunity for autonomy, democratization of relations and the expansion of individual choices. With the increase in the value of intimacy which is able to provide us with „a sense of personal validity and worth, and a way of avoiding being quite alone” (Beck, Beck-Gernsheim 1995: 191), people are more interested in participation in the process of democratization of democracy, are more confident, and thus more capable of critical stands, often requiring courage.

A more pessimistic view can be found in Bauman's work on features of liquid modernity. According to Bauman, the shifts in the boundaries between roles and identities, and between private and public regulations, enhance fear, anxiety, sense of uncertainty and risk. If the way to success in „solid” modernity was order, conformity, constancy and durability, the road to success in liquid modernity, where networks replaces structure, is flexibility, disengagement and mobility (2011). In a world of high consumerism, the function of culture is not to satisfy needs but to „create new ones”; thus to be „abnormal” is to be a „failed consumer” (Bauman 2011: 17). With a successful consumer defining what it is to be „normal”, culture

is subjugated to the logic of fashion (2011). Consequently, „The rise of the consumer is the fall of the citizen. The more skilful the consumer, the more inept the citizen” (Bauman 2002: 114). So, the main characteristics of liquid modernity are a weakened sense of collective solidarity and public interests, the both features known for discouraging community sentiments, including civic courage.

All the social scientists so far mentioned seem to agree that we live in a new global world and that contemporary society’s complexity and diversity of values makes it almost impossible to reach agreement on specific values, while at the same time this society is „now exposed to the rapacity of forces it does not control and no longer hopes or intends to recapture and subdue” (Bauman 2002: 25). Without the nation-state’s ability to protect society, and with societal distrust of governmental institutions, courageous aspirations to justice and equal opportunity for all need to embrace and cultivate cosmopolitanism, that is the underlying value system of human rights which increasingly replaces citizenship discourse.

/// A new context for civil courage?

Broader socio-political transformations of the world, such as the collapse of the Berlin Wall, the new importance of human rights discourse, the shift of boundaries between private and public and new threats to the privacy brought about by the development of new means of communications, all impact on the nature and scope of possibility for civil courage stands. For example, during the Cold War, when Western states supported pro-democracy civil organizations in the Soviet Bloc countries society, it was easy to identify and prize courageous Eastern European dissidents. The Cold War heroes, Shcharansky, Sakharow, Solzhenitsyn and Havel were known to the international public who admired them for showing civil courage in their attempts to protest against to civil rights abuses in the Soviet system (Ignatieff 2012). However, now, with Eastern European dissidents already a part of the history, it is more difficult to name the courageous men who shaped history.

Still, the role of courage cannot be overlooked in non-democratic regimes, where political dissenters, voices of criticism of policies, values or structures of the government are not tolerated. A broad definition of dissidents says that they are people who „reject the pressures imposed by others, perform valuable social functions, frequently at their own expense” (Sustein 2003: V). Dissidents are more than nonconformists as they are people who

actively oppose an established opinion, policy, or structure, people who embark upon altering society and act out of their convictions. They are contestants, objectors and protestors who confront and challenge the prevailing political and social values. Today's illustrations of dissenters power to undermine legitimacy of repressive regimes mainly come from China. For instance, in 2012 the Western media widely reported the fate of the blind political rights activist and lawyer Cheng Guangcheng, who protested against the power of the Chinese regime. There are courageous individuals in other non-democratic regimes, as illustrated by the recent PEN/Pinter Prize awarded for civic courage to the Belarusian journalist Iryna Khalip, a correspondent in Belarus for the independent Moscow newspaper *Novaya Gazeta*, recently released from jail but still under constant surveillance by the KGN (Stoppard 2013: 15). In the same way, believing that the outcome of the struggle for political rights depends on the civic courage of people in their respective countries, the international public admires the courage and the persistency of Aung San Suu Kyi, Burma's opposition leader.

Presently, the main concern of the international media is broader as they now tend to be focused on strategic challenges to social movements covering a wider range of human rights issues (Ignatieff 2012). Today, civil courage is associated not only with the fight for political justice, but also with courageous actions against abuses of human rights, especially rights of women, gays, lesbians and other groups that are discriminated against. For example, in 2013 the Civil Courage Prize, which is inspired by the example of Solzhenitsyn and is rooted in Edmund Burke's belief that „[t]he only thing necessary for the triumph of evil is for good men to do nothing” was awarded to Dr Denis Mukwege, a physician and advocate for victims of sexual violence in the Democratic Republic of Congo (*The Times Literary Supplement* 18.10.2013: 28). The Prize, the human rights award which recognizes „steadfast resistance to evil at great personal risk”, was in recognition of Dr. Mukwege's fight for humane treatment of women who were gang-raped (ibidem). Another interesting case is the 2013 EU Sakharow human rights prize, which was awarded to Malala Yousafzai, a 16-year-old Pakistani girl who was shot in the head by the Taliban because she campaigned for girls' rights to education.

The case of Edward Snowden's courageous exposure of the scope of United States' surveillance of its citizens' private lives through the publication of secret documents about a National Security Agency program, PRISM, which is said to tap customer data accumulated by corporations such as Google, Apple and Microsoft (Greenwald, MacAskill 2013) – rais-

es two interesting issues, one connected with the problem of courage in the digital era and another with the role of civil courage in whistleblowing cases. To start with the latter, whistleblowers are people who tell the truth about misconduct by an individual or company that is against the law (typically in connection with financial management and/or performance standards). Their disclosure of information can involve risk because, especially in organizations where there are no legal provisions and ethical codes that protect such actions, they frequently put their careers on the line. While altruism, in situations when compassion demands courage, takes on the quality of civil courage, the willingness to defend values is the common denominator of whistleblowers and courageous people. Although whistleblowers are mainly concerned with the truth and the reality of their current employment, while courageous citizens are concerned with a wide range of civic values and public issues, both groups could be assigned the role of dissidents (Donaldson, Werhane 1995). Moreover, whistleblowers' actions, such as, for example, their concern with the quality of public services, can also benefit a wider public and, in turn, enrich civil society (Hunt 1995). Yet, normally it is argued that since the actions of whistleblowers are indications of employees' anxieties over work-related problems, rather than a public concern with the state of civil society, the difference between whistleblowing and acts of civil courage is significant. However, Edward Snowden's whistleblowing case, which revealed that we are moving towards society without privacy, can be attributed to his commitment to civic values rather than his concern with his employer's conduct, and it is why *The Guardian* readers voted for Snowden as the person of the year.

One of the most disturbing aspects of the British public response to Edwards Snowden's revelations about the scale of governmental surveillance was „how little public disquiet there appear[ed] to be about it” (Naughton 2013: 19). The UK public reaction to the Snowden's files seemed to be one of a general apathy; his documents were met with general indifference. This, together with now common general indifference, inaction and minimal responses to humanitarian appeals, can be seen as a result of detachment, apathy, denial and self-justification. However, to what degree this „apathy” has its roots in helplessness rather than indifference and over-exposure (Sontag 2003: 90–91) and to what degree it is a consequence of the contextualized style of representation that human tragedies – is disputed. Some argue that „digital natives”, born and raised in an atmosphere of interactivity, are not in denial or indifferent and that their „distaste for participation in dysfunctional political systems” is not

apathy (Zuckerman 2013: 9). Young people now simply participate in civil life in ways where they feel they can have an impact, so often outside of government. The access to and reliance on digital social networks can increase people's power and experience. Technologies, such as Twitter, are increasing the capacity to make people's voice heard immediately and turn „ordinary” people into broadcasters (*The Guardian* 27.01.2016). Some major recent events, such as the Occupy movement and the Arab Spring, were possible because of the digital social networks. Moreover, smaller scale events, which nonetheless do increase people's contribution towards the functioning of social systems, are results of the new technology. Although not every online campaign has an impact, digitally-rooted activism cannot be dismissed as we are „moving from a vision of civics that's party-based and partisan to one that's personal and pointillist”(Zuckerman 2013: 9). Thus, political digital activism is „civics in flux, changing with the people who practise it” (ibidem: 9).

So far, we have established that debates of human rights, privacy and digitally-rooted activism point to a need to re-think the issue of civil courage. It is worth noting that the changes in the global security, especially in the context of the war on terror, also call for re-opening of discussion on courage. One such discussion was triggered by Sontag's remark that the hijackers responsible for September 11 were not cowards since they were willing to die for a cause they believed in, an assertion that has again raised the question as to whether courage is morally neutral or not (Pears 2004: 1–12). The discussion that followed her use of the notion of courage as „a morally neutral value” renewed a general interest in the issue of civil courage and showed widespread confusion surrounding the notion. The realization that we are faced with the existence of contrasting views on whether courage is moral or immoral in itself and this lack of consensus is one of the main obstacles to today's theorizing about courage. The fact that all Sontag's opponents base their disagreement with her on Aristotle's thesis that a courageous person is one who faces fearful things because he or she believes that her/his goal is noble (Ochoa, quoted in Pears 2004: 2), suggests the continuing strength of the Greek legacy.

/// Conclusion: courage's function and social science

If, as Bauman (2001) suggests, one of the main tasks of contemporary sociology is to inform people about the social forces that threaten to reduce freedom and political democracy, it is essential to study the role of

creative imagination in the elaboration of political goals and in the resistance to symbolic domination. It is similarly vital to explore the difference civil courage makes to the functioning of institutions and to the scope and quality of civil society. In today's society, undertaking unpopular actions in order to enhance civil society and stand up in defence of civil values has become more complex because – with so many restrictions and rules gone, and with penalties for unconventional conduct reduced – the lines of division are less clear and it is no so obvious which barriers to break. Yet, there are still several functions for which civil courage is indispensable.

The most traditional function of civil courage is connected with its task of preventing abuses of power and with its role of resistance to symbolic domination. The importance of this function of courage as a civic virtue is supported by statements from such writers as de Tocqueville and Jellinek, who worried that democratic society can silence people much more effectively than an autocratic regime. For example, Jellinek (1912: 33) wrote that „much greater courage is required to oppose vox populi than the order or the a ruler'. Later works, also perceived an increased need for political courage as a result of the tremendous power of both public and mass communication. Moreover, with the end of the Cold War and with the consequent decline of fears related to the threat of totalitarianism and the transformation of politics into a battle over public attention, the power of public opinion to silence a minority arises from the increasing importance of the media and their willingness to please the general public's privatised and consumerist aspirations.

One of the most important functions of civil courage is connected with its role of introducing change to the functioning of institutions. Because of the acceleration of change in today's societies, the significance of courageous innovative actions has grown/continues to grow. Hence, what is needed today is „a thorough discussion of the social and institutional conditions under which individuals can acquire the strength to stand up and defend their rights in difficult social situations” (Swedberg 1999: 523). Such suggestions, that we ought to address questions about the nature of institutions which can nurture people's capacity to display civil courage and the social mechanisms able to further civil courage, resemble Lasch's (1997) idea of the role of common life as capable of nurturing the individual responsibility and courage demanded for democracy. Seeing modern life as too highly organized and too self-conscious, and thus resulting in a shrinkage of people's imaginative and emotional horizons, Lasch calls

for the enhancement of virtues more associated with political life (1997). Believing that „[d]emocracy depends upon the engagement of individuals, not only with the state, but with each other” (Lasch 1997: 289), stresses the importance of the crucial role of courage in ensuring cultural change and social change.

In today’s democratic society, which offers many incentives for engagement, undertaking unpopular actions in order to enhance civil society and stand up in defence of civil values does not necessarily require us to be a dissident or, in other words, to be engaged in „oppositional practices; either by choice or (much more commonly) by „forced exclusion from the institutionalized means of opposition” (Sparks 1997: 76). In terms of Hirschman’s (1970) analysis of voice, exit and loyalty, in systems which tolerate criticism, voices of criticism, representing civic engagement rooted in people’s commitment to the values of democracy and justice, should not be risky. However, when it does not bring results, we can fight back, according to Habermas. For Habermas, civil disobedience is an extension of public deliberation with different means. It is a calculated breaking of rules which is „actualized in civil society in crisis situations to defend the normative content of constitutional democracy „against the systematic inertia of institutional politics” (Habermas 2002: 375). Although civil disobedience transgresses the law, it only does it when the law lacks legitimacy. Moreover, it should be non-violent, demonstrative and symbolic in its nature and it should seek to advance public interest. However, according to Habermas (1985) it should not require courage, as it should be a normal type of action in every constitutional democracy. Civil disobedience should be a necessary, thus, normalized, component of democratic political culture. Habermas’ (1985: 101) notion of civil disobedience as „a normal part of mature constitutional democracy” – is often criticised for being nothing more than an idealist aspiration. However, this aspiration is probably now less utopian as the Internet, Twitter and other new social media increasingly make people’s voices heard. Nonetheless, a real major change requires „boots on the ground”, as Castells (2013) claims, so courage is still part of modern political movement at the intersection between urban space and cyberspace.

Thus, despite Aron’s (1957) observation that in Western democracies criticism could not any longer be regarded as a proof of courage, it still can be argued that courage is needed. If we want to have an educated public and educated politicians, we need people capable of disinterested,

nonconformist behaviour, motivated by ideals of just society. In order to guard against division and hierarchy, we need to cultivate appropriate sentiments (Nussbaum 2013: 3) and here there is a role for social scientists. Doing social science means focusing attention on the particular elements of reality we consider to be important and framing them in ways that we feel have the potential to be enlightening and informative and capable of helping people make strides in addressing the concerns they have in their own lives and in society broadly. It is crucial for social scientists to realize that when they do their work, they are making claims about social reality, in which there are many ongoing conflicts and tensions; so doing social science unavoidably means getting involved in these struggles. Following Bourdieu (2004), we can say that sociology cannot but care about the reality it investigates. However, some sociologists think that „the engagement in the domain of public affairs is a matter of choosing, at least until they have achieved tenure” (Aronowitz 2012: 85).

Still, many social scientists view science as an inherently politically progressive force and actively try to engage in the public life. One of them was C. Wright Mills, who criticized American academia for being „effectively locked in the wall of academe” and called for „taking it big”, by which he meant that social studies must be bold enough to grasp the whole social world and critically engage and promote public reflection on significant social issues (Aronowitz 2012: 149, 239). By consciously adopting the role of political intellectual, understood to be „a thinker who persists in writing, speaking, and teaching unauthorized ideas” (ibidem: 188), Mills aimed to address the main societal problems, including the power structure. Such actions require courage and often lead to marginalization. Mills’s „refusal to join his ideological peers in participating in the American celebration” (ibidem: 83) and his intellectual courage was possible because of his scholarly reputation and authority in the field. In other words, it was his scientific credibility that gave him the authority to engage in the public sphere (Misztal 2007).

Thus, while bearing in mind the importance of scientific rigour and the fact that good sentiments do not produce good sociology (Bourdieu 2004), sociologists should be aware of social science’s interpretive dimensions and have a sense of how their topics of study relate to the larger social whole. „Taking it big” and critically analysing the major issues of the day require both professional expertise and a concern with the wellbeing of the whole of society. Such courageous social science can provide an important contribution to knowledge and to the future direction of modern societies.

Bibliography:

- /// Arendt H. 1961. *Between Past and Future*, Faber and Faber.
- /// Aristotle. 1962. *Nicomachean Ethics*, transl. M. Ostwald, Macmillan.
- /// Arendt H. 1958. *The Human Condition*, University of Chicago Press.
- /// Aron R. 1957. *The Opium of the Intellectuals*, transl. T. Kilmartin, Routledge.
- /// Aronowitz S. 2012. *Taking It Big. C. Wright Mills and the Making of Political Intellectuals*, Columbia University Press.
- /// Balot R.K. 2004. *The Dark Side of Democratic Courage*, „Social Research”, No. 71(1), pp. 73–106.
- /// Bauman Z. 2002. *Liquid Modernity*, Polity Press.
- /// Bauman Z. 2011. *Collateral Damage. Social Inequalities in a Global Age*, Polity Press.
- /// Bauman Z., Tester K. 2001. *Conversations with Zygmunt Bauman*, Polity Press.
- /// Beck U. 1992. *Risk Society. Towards a New Modernity*, transl. M. Ritter, Routledge.
- /// Beck U., Beck-Gernsheim E. 1995. *The Normal Chaos of Love*, Polity Press.
- /// Boswell J. 1998. *Life of Johnson*, ed. by R. Chapman and J.D. Fleeman. Oxford University Press.
- /// Bourdieu P. 2004. *Science of Science and Reflexivity*, transl. R. Nice, Polity.
- /// Castells M. 2013. *Political cyberspace*; <http://www.theguardian.com/commentisfree/video/2013/mar/25/manuel-castells-political-cyberspace-video>; access: 24.01.2016.
- /// Comte-Sponville A. 2003. *A Short Treatise on the Great Virtues*, Vintage.
- /// Donaldson T., Werhane P.H., ed. 1995. *Ethical Issues in Business*, Prentice Hall International.
- /// Durkheim É. 1966. *The Rules of Sociological Method*, transl. S.A. Solovay, H.H. Mueller, Free Press [first edition: 1894].

- /// Durkheim É. 1971. *The Elementary Forms of the Religious Life*, transl. K.E. Fields, Free Press [first edition: 1912].
- /// Durkheim É. 1973. *On Morality and Society. Self and Society in the Late Modern Age*, ed. R.N. Bellah, Chicago University Press.
- /// Elshtain J.B. 1995. *Democracy on Trial*, Basic Books.
- /// Giddens A. 1991. *Modernity and Self-Identity*, Polity Press.
- /// Greenwald G., MacAskill E. 2013. *NSA Prism Program Taps in to User Data of Apple, Google and Others*, „The Guardian” 7.06.2013.
- /// „The Guardian” 27.01.2016.
- /// Habermas J. 1985. *Civil disobedience. Litmus Test for the Democratic Constitutional State*, „Berkeley Journal of Sociology”, No. 30, pp. 95–111.
- /// Habermas J. 2002. *Civil society and the Political Public Sphere*, [in:] *Contemporary Sociological Theory*, ed. C. Calhoun, J. Gerteis, J. Moody, S. Pfaff, I. Virk, Blackwell, pp. 358–377.
- /// Hirschman A.O. 1970. *Exit, Voice, and Loyalty*, Harvard University Press.
- /// Hobbes T. 1991. *Leviathan*, ed. R. Tuck, Cambridge University Press.
- /// Hunt G., ed. 1995. *Whistleblowing in the Health Service. Accountability, Law and Professional Practice*, Edward Arnold.
- /// Ignatieff M. 2012. *The Man who shaped history*, „New York Review of Books”, No. 22, pp. 3–8.
- /// Jellinek G. 1912. *The rights of Minorities*, King and Son.
- /// Kateb G. 2004. *Courage as a Virtue*, „Social Research”, No. 71(1), s. 39–72.
- /// Kennedy J.F. 1965. *Profiles in Courage*, Hamish Hamilton [first edition: 1955].
- /// Kuran T. 1998. *Private Truths, Public Lies*, Harvard University Press.
- /// Lasch C. 1997. *Women and the Common Life. Lore, Marriage and Feminism*, Norton.
- /// Machiavelli. 1988. *The Prince*, ed. Q. Skinner, R. Price, Cambridge University Press.

- /// Merton R.K. 1968. *Social Theory and Social Structure*, Free Press.
- /// Mill C.W. 1959. *Sociological Imagination*, Oxford University Press.
- /// Miller W.I. 2000. *The Mystery of Courage*, Harvard University Press.
- /// Misztal B. 2001. *Civil Society. A Signifier of Plurality and Sense of Wholeness*, [in:] *The Blackwell Companion to Sociology*, ed. J. Blau, Blackwell, s.73–86.
- /// Misztal B.A. 2007. *Intellectuals and the Public Good: Creativity and Courage*, Cambridge University Press.
- /// Montesquieu M. 1988. *The Spirit of the Laws*, ed. A. Cohler et al., Cambridge University Press.
- /// Naughton J. 2013. *Indifference is the real enemy in the NSA affair*, „The Observer”, No. 20/10, pp. 19.
- /// Nowotny H., Scott P., Gibbons M. 2001. *Re-Thinking Science. Knowledge and The Public in an Age of Uncertainty*, Polity Press.
- /// Nussbaum M. 2013. *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, The Belknap Press.
- /// Parsons T. 1951. *The Social System*, Routledge and Kegan Paul.
- /// Parsons T. 1961. *Outline of social systems* [in:] *Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory*, ed. T. Parsons et al. Free Press, pp. 36–72.
- /// Pears D. 2004. *The Anatomy of Courage*, „Social Research”, No. 71(1), pp. 1–12.
- /// Pellizzoni L. 2003. *Knowledge, Uncertainty and the Transformation of the Public Sphere*, „European Journal of Social Theory”, No. 6(3), pp. 327–355.
- /// Oksenberg Rorty A. 1988. *Mind in Action. Essays in Philosophy of Mind*, Beacon Press.
- /// Riesman D. 1950. *The Lonely Crowd*, Yale University Press.
- /// Rice-Oxley M., Haddon L., Perraudin F. 2013. *Edward Snowden Voted Guardian Person of the Year 2013*, „The Guardian” 9.12.2013.
- /// Robin C. 2000. *Fear. A Genealogy of Morals*, „Social Research”, No. 67(4), pp. 1085–1102.
- /// Rossbach S. 1999. *Gnostic Wars. The Cold War in the Context of History of Western Spirituality*, Edinburgh University Press.

- /// Schwan G. 2004. *Civil Courage and Human Dignity: How to Regain Respect for the Fundamental Values of Western Democracy*, „Social Research”, No. 71(1), pp. 107–116.
- /// Scorza J.A. 2001. *The Ambivalence of Political Courage*, „The Review of Politics”, No. 63(4), pp. 637–662.
- /// Sennett R. 1977. *The Fall of Public Man*, Vintage Books.
- /// Smelser. N.J. 1962. *Theory of Collective Behavior*, Free Press.
- /// Smith S. 2014. *Mandela. Death of a Politician*, „London Review of Books”, 9 January, pp. 17–19.
- /// Sontag S. 2003. *Regarding the Pain of Others*, Picador.
- /// Sparks H. 1996. *Dissidents citizenship: democratic theory, political courage, and activist women*, „Hypatia”, No. 12(4), pp. 74–111.
- /// Stoppard T. 2013. *Information is light*, „The Guardian”, No. 12/10, pp. 15.
- /// Sumner C. 1994. *The Sociology of Deviance. An Obituary*, Open University Press.
- /// Sunstein C.R. 2003. *Why Societies Need Dissent*, Harvard University Press.
- /// Swedberg R. 1999. *Civil Courage (Zivilcourage)*, „Theory and Society”, No. 28(4), pp. 501–527.
- /// Sztompka P. 1994. *The Sociology of Social Change*, Blackwell.
- /// Taylor C.W. 1989. *Various Approaches to and Definitions of Creativity*, [in:] *The Nature of Creativity*, ed. R.J. Sternberg, Cambridge University Press, pp. 99–121.
- /// „The Times Literary Supplement” 18.10.2013.
- /// Tocqueville A. 1968. *Democracy in America*, vol. II, Fontana.
- /// Turner B.S. 1999. *Introduction. The contribution of Talcott Parsons Reader*, [in:] *The Talcott Parsons Reader*, ed. B.S. Turner, Blackwell, pp. 1–21.
- /// Weber M. 1946. *The Social Psychology of the World Religions*, [in:] *From Max Weber. Essay in Sociology*, ed. H.H. Gerth, C. Mills, Oxford University Press, pp. 267–301.

/// Weber M. 1968. *Economy and Society*, vol. 1, University of California.

/// Weber M. 1978. *Selections in Translation*, ed. W.G. Runciman, transl. E. Matthews, Cambridge University Press.

/// Whyte W.H. 1956. *The Organization Man*, A Touchstone Books.

/// Zuckerman E. 2013. *Political activism is as strong as ever, but now it's digital and passionate*, „The Observer”, No. 13/10, pp. 9.

/// **Abstract**

The aim of this paper is to argue a need to re-evaluate the notion and function of civil courage in creating conditions for cohesive, just and pluralistic dimensions of contemporary societies. It will assert that courage can perform a vital social function by providing the basis for civic initiatives that affirm human rights and dignities, enrich the functioning of institutions and quality of civil society and enhance social or cultural change. Since the concept of courage is still commonly discussed using terms derived from the Classical Greece, I will delineate this ancient legacy and its contribution to the persistence of various obstacles and impediments in theorizing about courage. This will be followed by a discussion of the relevance of classical sociology's input into today's understanding of this notion, after which I will demonstrate that currently, as a result of border socio-political and technological transformations, this notion is in urgent need of re-evaluation. Finally, I will discuss the functions of civil courage in the contemporary world and its place in social science.

Key words:

civil courage, democratic society, human rights, Classical Greece, sociological theories

ODWAGA CYWILNA. GRANICE POJĘCIA W PERSPEKTYWIE SPRAWIEDLIWOŚCI EKONOMICZNEJ

Bartosz Mika
Uniwersytet Gdański

/// Wstęp

Pierwsze intuicje dotyczące *odwagi cywilnej* kierują socjologa w stronę skojarzeń tego pojęcia z dobrze znanymi terminami, takimi jak: społeczeństwo obywatelskie, nieposłuszeństwo obywatelskie, instytucja strażnicza, sygnaliści czy ruchy społeczne. W prezentowanym artykule spróbujemy wykorzystać wymienione intuicje, choć nasza perspektywa będzie zawierała także elementy analizy socjoekonomicznej. Za tym ostatnim stwierdzeniem kryje się założenie, że żadnego zjawiska społecznego nie da się w pełni i satysfakcjonująco wyjaśnić bez odniesienia do struktury ekonomicznej, jak również przekonanie, że sama struktura ekonomiczna jest obszarem złożonych stosunków społecznych.

Celem artykułu będzie próba odpowiedzi na pytanie: czy we współczesnym ideale odwagi cywilnej mieści się również opór wobec przemocy o podłożu ekonomicznym? Czy na te – tradycyjnie zaliczane do sfery interesów materialnych – zagadnienia można spojrzeć przez pryzmat odwagi cywilnej? Wydaje się, że w definicji pojęcia odwagi cywilnej (skrótowo OC) nie ma niczego, co by dyskwalifikowało zagadnienia ekonomiczne – czy szerzej ekonomiczno-społeczne – z zakresu tego pojęcia. Praktyka społeczna i teoretyczna jest jednak – jak sądzimy – inna, interesy o podłożu materialnym bywają często analizowane jako partykularne, a więc niespełniające warunku obrony interesów ogólnospołecznych. Dychotomie spopularyzowane przez Ingleharta (wartości materialne i postmaterialne) oraz Offego (nowe i stare ruchy społeczne) sankcjonują takie stanowisko.

Opozycja między materialnym a partykularnym interesem oraz uniwersalistycznymi postulatami ogólnospołecznymi wydaje się dobrze zakorzeniona w socjologii.

W dalszej części tekstu podejmiemy próbę wyjścia poza ten schemat. Spróbujemy wykazać, że zaliczenie do aktów odwagi cywilnej działań wymierzonych w niesprawiedliwość ekonomiczną może nie tylko być owocne poznawczo, ale również mieć pozytywny wpływ na jakość społeczeństwa obywatelskiego. Posłużymy się w tym celu przykładami ruchów społecznych i masowych zrywów niezadowolenia, które przetoczyły się przez świat w ostatnich latach. Spróbujemy wykazać, że przesłanki ich zaistnienia oraz działania nie mieszczą się w przywołanych wyżej dychotomicznych schematach.

Zanim jednak przejdziemy do zasadniczej części tekstu, spróbujemy nieco bardziej systematycznie zdefiniować pojęcie odwagi cywilnej.

/// 1. Próba definicji i zarysowania obszarów problemowych

/// 1.1. Źródłostów pojęcia

Słownik języka polskiego z 2006 roku lakonicznie definiuje odwagę cywilną jako „śmiałość wypowiedania własnych sądów bez względu na opinię publiczną i skutki”. Definicja ta odsyła do pojęcia: „cywilny”, oznaczającego: 1) brak kontaktu z wojskiem, 2) odniesienie do prawnej strony stosunków osobistych oraz 3) *przestarzałe*, obywatelski, osobisty¹. Ostatnie ze znaczeń wydaje się mieć bezpośredni związek z odwagą cywilną w interesującym nas tu sensie. Na podstawie przytoczonej genezy etymologicznej przyjąć możemy, że pojęcie *odwaga cywilna* jest zbitką terminów określającą pozawojskowy, odniesiony do stosunków osobistych i społecznych sposób prezentowania własnych sądów.

Metodologia nauk społecznych naucza, że pojęcia potoczne przenikające do języka socjologii (czy innych nauk) należy traktować z ostrożnością. Odwaga cywilna jest tego dobrym przykładem. Zdaniem Stefana Nowaka potocznie rozumiana odwaga cywilna to pojęcie dyspozycyjne odnoszące się do działania, które identyfikujemy w podmiocie (Nowak 2010). Pojęcia tego rodzaju są szczególnie podatne na definiowanie ich w sposób tautologiczny. Nowak pisał: „wyjaśniamy czyjeś odważne wystąpienie publiczne

¹ W związku z archaicznością pojęcia cywilny, potocznymi korzeniami tego określenia i jednocześnie osadzeniem *odwagi cywilnej* w kontekście społeczeństwa obywatelskiego warto być może rozważyć zmianę terminologiczną i zamiast *odwagi cywilnej* używać terminu *odwaga obywatelska*.

powołaniem się na jego charakterologiczne dyspozycje: powiadamy, że zachowuje się on tak właśnie, ponieważ ma odwagę cywilną. Jednakże termin «odwaga cywilna» oznacza ten właśnie sposób zachowania się, który chcielibyśmy wyjaśnić. «Prawo», którym milcząco posługujemy się w wyjaśnianiu – głosząc, iż ludzie mający odwagę cywilną tak właśnie się zachowują – okazuje się tautologią definicyjną» (Nowak 2010: 267).

Potocznie odwaga cywilna jest postawą lub dyspozycją jednostkową związaną z wysokim standardem moralnym. Najczęściej wymieniane przejawy występowania odwagi cywilnej mówią o jednostkowych aktach sprzeciwu w obliczu przewagi i siły grupy. Odwaga cywilna jest – w powszechnym odczuciu – rozumiana jako zdolność do oporu jednostki wobec owej siły niezależnie od indywidualnych kosztów. Scharakteryzowane w ten sposób, krytykowane przez Nowaka, potoczne rozumienie odwagi cywilnej zawiera paradoks ważny ze względu na tautologiczność pojęcia.

Odwaga cywilna opisywana jest jako akt jednostkowy i jednocześnie silnie zakorzeniony społecznie. Ważny jest nie tylko fakt aktywnego wystąpienia przeciw sile grupy, ale również przelamanie własnego strachu w obliczu możliwych sankcji negatywnych (także tych oddalonych w czasie) oraz orientacja na szeroki system norm, wartości, postaw i interakcji.

Wystawienie na ryzyko w sytuacjach wymagających odwagi cywilnej, manifestacja odwagi w imię wyższych wartości, stało się punktem wyjścia badań psychologów społecznych.

/// 1.2. Badania psychologów społecznych

W końcu lat 60. oraz w latach 70. Latané oraz Darley (1968, 1969, 1970, 1976) poświęcili wiele uwagi czynnikom decydującym o udzieleniu pomocy ofiarom przez przypadkowego świadka zdarzenia zaburzającego rutynowe funkcjonowanie przestrzeni publicznej. Bobb Latané (1969) próbował wyjaśnić zjawisko nazywane syndromem Genovese². Polega on na uchylaniu się od pomocy w sytuacji, kiedy określone zdarzenie ma miejsce na oczach wielu świadków. Zgodnie z ustaleniami cytowanego autora ludzie są bardziej skłonni do pomocy, kiedy stają oko w oko z problemem lub kiedy przebywają w towarzystwie *znaczącego innego*. Latané (1969)

² Catherine Genovese była młodą mieszkanką Nowego Yorku. W 1964 roku została napadnięta i zamordowana na oczach sąsiadów. Media donosiły wówczas o 38 świadkach zdarzenia, którzy zachowali całkowitą bierność w sytuacji zagrożenia. W 2007 roku Rachel Manning, Mark Levine i Alan Collins podważyli relację mówiącą o 38 świadkach, podkreślając jednocześnie doniosłość całej sprawy dla inicjowania badań nad zagrożeniem, wypadkami i zachowaniem świadków takich zdarzeń.

wskazał, że podjęcie pomocy wymaga od świadka zdarzenia przejścia przez kilka stadiów procesu decyzyjnego, wśród których wyszczególnił m.in.: uznanie przez świadka realności zagrożenia oraz przyjęcie przez niego indywidualnej odpowiedzialności. Proces ten jest zaburzony, kiedy odpowiedzialność jest rozproszona, co ma miejsce w obecności anonimowych świadków. Podobnie jak w przypadku tragicznej śmierci Kitty Genovese anonimowi świadkowie zniechęcają do podejmowania działań pomocowych.

Wiele lat później, opierając się na ustaleniach Latanégo i Darleya (1970), zespół Greitemeyera przyjął hipotezę, że opisywane przez ich poprzedników zachowania pomocowe (*helping behavior*) nie są tożsame z odwagą cywilną. Gdyby było inaczej – zakładano – świadkowie zdarzeń takich jak atak na Kitty Genovese wykazaliby się odwagą i powstrzymali napastników. Różnica polega na tym, że w tego rodzaju sytuacjach to nie odwaga cywilna jest ważna, ale udzielenie pomocy. Greitemeyer wraz ze współpracownikami definiuje interesujące nas pojęcie jako „**odważne zachowanie, któremu towarzyszy gniew i oburzenie, zmierzające do egzekwowania społecznych lub etycznych norm bez względu na koszty społeczne**” (2007: 115).

Weryfikując swoje założenia empirycznie, zespół Greitemeyera postanowił kontrolować dwie zmienne: obecność świadków oraz nastrój działającego. Po przebadaniu wpływu obu czynników na zachowania prospołeczne oraz odwagę cywilną cytowany zespół dowodził, że w przypadku okazywania pomocy działanie było uzależnione od obecności pasywnych obserwatorów oraz nastroju³, natomiast akty cywilnej odwagi były niezależne od obu tych warunków. Autorzy konkludują, że odwagę cywilną należy osadzić w szerszym kontekście odwagi moralnej (Putnam 1997) i wiązać ją z poczuciem sprawiedliwości i specjalnym rodzajem asertywności. W takim wypadku OC wiąże się nie tyle z altruizmem i zdolnością do niesienia pomocy, ile raczej z gotowością do poniesienia osobistej odpowiedzialności, wystawienia się na ryzyko w imię wyższych wartości.

Stosując przywołaną wyżej definicję odwagi cywilnej, Osswald, Frey oraz Streicher (2012) podkreślali odrębność tego pojęcia od kontroli społecznej oraz zachowań pomocowych. Odwaga cywilna różni się od spontanicznej kontroli społecznej – w rutynowych sytuacjach – silniejszą orientacją altruistyczną oraz większą doniosłością uniwersalnych reguł społecz-

³ Jak powiedziano, obecność obserwatora zmniejsza prawdopodobieństwo niesienia pomocy (jak w klasycznych badaniach Latanégo). Podobnie działa neutralny nastrój. Ludzie chętniej pomagają, aby potrzymać swój dobry nastrój lub poprawić zły.

nych. Ponadto w porównaniu z zachowaniami pomocowymi i kontrolą społeczną, OC jest również silniej zakorzeniona w normach uznawanych w danym społeczeństwie za powszechne (Osswald, Frey oraz Streicher 2012). Na ten ostatni aspekt odwagi cywilnej zwracał uwagę także Miller, podkreślając, że zagadnienie to w mniejszym stopniu dotyczy „ryzyka, hazardu czy koniecznych do pokonania przeszkód, a bardziej wartości, cnót, norm, a także tego, co uznawane za słuszne” (2000: 36).

Silna orientacja moralna stojąca za odwagą cywilną przekłada się na pozytywną rolę gniewu (*anger*) w inicjowaniu aktów OC. Halmburger, Baumert i Schmitt (2015) wykazali, że silna reakcja emocjonalna (oburzenie i gniew bardziej niż poczucie winy) sprzyja przyjęciu przez jednostkę odważnej postawy. Osoba znajdująca się w sytuacji wymagającej odwagi łatwiej się na nią zdobydzie, jeśli obserwowane zachowanie wzbudza w niej negatywną reakcję emocjonalną.

Reasumując, postulowane przez psychologów społecznych umieszczenie pojęcia odwagi cywilnej w kontekście poczucia sprawiedliwości i odpowiedzialności pozwala w znacznym stopniu przekroczyć opisaną wyżej tautologiczność definicji ograniczającej się jedynie do indywidualnych dyspozycji jednostki. Dyspozycje jednostkowe są istotne, ale w przypadku pojęcia tak silnie zakorzenionego społecznie trudno je oddzielić od systemu normatywnego, poczucia sprawiedliwości, gniewu wywołanego aktem złamania przyjętej lub uznanej za właściwą normy. Istotne jest również ryzyko poniesienia negatywnych, **społecznych** konsekwencji, które Greitemeyer i in. (2007) oraz Osswald i in. (2012) uznają za konstytutywne dla odwagi cywilnej.

/// 1.3. Społeczeństwo obywatelskie, zaufanie i odwaga cywilna

Z socjologicznego punktu widzenia opracowania cytowanych wyżej psychologów społecznych mają jedną słabą stronę; w najlepszym razie lakonicznie odnoszą się do relacji między naruszeniem norm (w wyniku którego dochodzi do manifestacji odwagi cywilnej) a porządkiem makrospołecznym, przyjmując milcząco, że porządek ten jest znany i powszechnie podzielany. Tymczasem – szczególnie we współczesnych, rozwiniętych społeczeństwach – nierzadko dochodzi do sytuacji antynomii normatywnej, czyli występowania w tym samym czasie odmiennych regulacji w obrębie różnych systemów normatywnych (np. niespójności prawa z moralnością lub obyczajem). Jeśli ktoś wystąpi w obronie szykanowanego przedstawiciela mniejszości w państwie apartheidu, nie broni obowiązujących regul

prawnych, ale wręcz je narusza, a przecież skłonni jesteśmy uznać takiego kogoś za odważnego cywilnie.

Trudność tę dostrzega i artykułuje Richard Swedberg (1999). Autor ten odnosi się do pokrewnego przykładu, pytając: czy rasista wygłaszający swoje poglądy wobec audytorium niepodzielającego jego poglądów prezentuje odwagę cywilną? Odpowiedź może być zdaniem cytowanego autora jedna: nie, taki nonkonformista (lub prowokator) nie prezentuje odwagi cywilnej. Swedberg uznaje, że OC jest pojęciem umieszczonym w kontekście nowożytnego społeczeństwa obywatelskiego, a więc ściśle odnoszącym się do jego systemu wartości. W takim ujęciu przykładowy rasista nie przejawia odwagi cywilnej, występuje bowiem przeciw tym wartościom. Oczywiście odpowiedź Swedberga nie rozstrzyga zagadnienia wystarczająco, ponieważ nie rozwija kwestii, o jaki rodzaj lub typ społeczeństwa obywatelskiego chodzi? Satysfakcjonujące rozwiązanie przynosi zamieszczony w niniejszym tomie tekst Mikołaja Rakusy-Suszczewskiego, według którego klasyfikacja poszczególnych działań jako aktów odwagi cywilnej (lub odmówienie im tego statusu) odbywa się zawsze na gruncie przyjętej definicji sfery publicznej. Zatem uznanie określonych działań za przejawy odwagi obywatelskiej zawsze odbywa się na gruncie pewnej definicji. Swedberg przyjmuje milcząco określoną definicję społeczeństwa obywatelskiego i na jej gruncie dokonuje klasyfikacji działania przykładowego rasisty.

Zatem klasyfikując poszczególne akty jako akty odwagi cywilnej, musimy pamiętać, że społeczeństwo obywatelskie jest terminem łączącym w sobie pewną ambiwalencję: „w bardziej pobieżnych rozważaniach często dochodzi do pomylenia opisu rzeczywistości z pewnym projektem normatywnym. Raz jest to bowiem próba scharakteryzowania dokonujących się procesów emancypacji [...]. Innym razem próbuje się poszukiwać tej idei w społeczeństwie, które funkcjonuje w oparciu o inne, czasami przeciwstawne wartości” (Peisert 2014).

Pamiętając o wzmiankowanych trudnościach definicyjnych związanych z odwagą cywilną, możemy opisać ją jako zakładającą możliwość negatywnych sankcji⁴, jednostkową manifestację na rzecz przywrócenia lub ustanowienia normatywnego lub obyczajowego porządku. Owo przywrócenie zostało tu uzupełnione o słowo „ustanowienie”, ponieważ odwaga cywilna nie ma jedynie charakteru defensywnego i konserwatywnego (w znaczeniu przywrócenia *status quo*), ale często wręcz przeciwnie – ma charakter

⁴ Antycypacja potencjalnych sankcji wydaje się nieodzowna dla uznania danego działania za przejaw odwagi cywilnej. Bez świadomości zagrożenia, bez podjęcia ryzyka nie może być mowy o odwadze.

postępowy, reformatorski, a bywa, że rewolucyjny. Michał Kaczmarczyk (2013: 33) tak opisywał pokrewne odwadze cywilnej nieposłuszeństwo obywatelskie: „nie jest [ono] w tym sensie zwykłym nonkonformizmem, ale otwartym i precyzyjnym wskazywaniem niesprawiedliwości, podważaniem wartości – przypominaniem Platońskiego pytania o dobro”. Zatem socjologicznie rozumiana odwaga cywilna nie odnosi się do ustalonego, powszechnie akceptowanego porządku, ale raczej do porządku wyobrażonego, postulowanego, szlachetniejszego niż zastany. Przykładowo postulaty ruchu LGBT mogą nie znajdować poparcia społecznego, jednak ich obrona będzie odwoływała się do zasad równości wobec prawa i godności osobistej. Odwaga cywilna stawania w obronie tych postulatów nie będzie równoznaczna z ich akceptacją, ale raczej z prawem do ich wygłaszania, poszanowania i poważnego traktowania.

Na zakończenie paragrafu warto podkreślić, że odwaga cywilna odnosi się – zgodnie z przyjętą definicją – do aktów indywidualnych. Jednocześnie, jak wykazaliśmy, każde interesujące nas działanie jest silnie zakorzenione społecznie i powinno być rozpatrywane kontekstowo. Ponieważ w dalszej części opracowania będziemy odnosić się do działań o charakterze zbiorowym, ważne jest ustalenie relacji między indywidualnymi aktami odwagi cywilnej a działaniami na poziomie ponadjednostkowym. Dla tych ostatnich nierzadko rezerwuje się pojęcie nieposłuszeństwa obywatelskiego, najczęściej manifestowanego w obrębie określonego ruchu społecznego. Pojęcie to wprowadził do języka nauk społecznych w XIX wieku Henry D. Thoreau, definiując je w kontekście społeczeństwa obywatelskiego. Henning Melber zestawia oba terminy (tj. odwagę cywilną i nieposłuszeństwo obywatelskie), stwierdzając, że „można założyć [...], iż poszczególne formy nieposłuszeństwa obywatelskiego wymagają odwagi cywilnej, by zaistnieć” (2001: 235). Również przykłady indywidualnych aktów odwagi cywilnej opisywane przez Barbarę Misztal (2007) i Richarda Swedberga (1999) dowodzą, że poszczególne akty odwagi mogą być konstytutywne dla szerszej społecznej kontestacji (czyli tego, co Swedberg nazwał innowacją normatywną) i odwrotnie, poszczególne działania zbiorowe mogą być inicjowane i podtrzymywane dzięki odwadze cywilnej.

Łącząc pojęcie odwagi cywilnej z określoną wizją ładu społecznego, sfery publicznej, porządku moralnego, definicji obywatelstwa, podkreślić należy – jak czyni Mikołaj Rakusa-Suszczewski w niniejszym tomie – że odwaga cywilna to specyficzny rodzaj odwagi nawiązujący bardziej do obywatelstwa niż indywidualnych standardów moralnych. Każde z tych podjęć zawiera w sobie również potencjał oporu i niezgody oraz postulat zmiany

zastanego stanu rzeczy. Związek OC z działaniami ponadjednostkowymi wydaje się więc bliski. Można przyjąć, że żaden ruch społeczny nie obędzie się bez odwagi cywilnej w szeregach jego członków, natomiast żaden akt odwagi cywilnej nie miałby miejsca, gdyby nie obecność w przestrzeni publicznej wartości, do których się odnosi. Jeśli są to wartości awangardowe, to przeważnie ich postulatorem – w państwach demokratycznych – są ruchy społeczne.

Pytanie, które chcemy postawić w dalszej części tekstu, brzmi: czy w tak zdefiniowanej odwadze cywilnej postulat szlachetniejszego społeczeństwa może dotyczyć również interesów klasowych, materialnych, tradycyjnie kojarzonych ze „starymi ruchami społecznymi”?

/// 2. Obrona interesów klasowych jako przejaw odwagi cywilnej

W istocie powyższe pytanie składa się z dwóch części: czy idea sprawiedliwości mieści w sobie również sprawiedliwość podziału dóbr materialnych oraz czy współczesne ruchy manifestujące interes klasowy mogą odgrywać rolę rzeczników tak rozumianej sprawiedliwości? Na oba te pytania można odpowiedzieć, sięgając do dowodów empirycznych.

/// 2.1. Sprawiedliwe społeczeństwo społeczeństwem egalitarnym

Posługując się badaniami eksperymentalnymi, możemy przyjąć, że jedną z cech wspólnych większości ludzi jest elementarne poczucie sprawiedliwości. Międzynarodowe badania Josepha Henricha (2004) i jego współpracowników potwierdzają istnienie czegoś, co można określić jako „zmysł sprawiedliwości”. Zespół naukowców przeprowadził eksperyment w 15 krajach świata, zachowując daleko idącą różnorodność doboru uczestników⁵ i opierając się na grze w ultimatum. W tej prostej grze udział biorą dwie osoby. Pierwsza z nich otrzymuje od eksperymentatora określoną ilość pieniędzy i zostaje poproszona o przekazanie dowolnej, uznanej przez siebie za stosowną części tej kwoty drugiemu uczestnikowi eksperymentu. Kiedy druga osoba odmówi przyjęcia zaproponowanej sumy, pieniędzy nie otrzymuje żaden z grających, gdy ją przyjmie, obydwie osoby zachowują swój udział. Istotą eksperymentu opartego na ultimatum jest wykazanie, że niesprawiedliwa propozycja podziału pieniędzy spotka się z odrzuceniem. Okazało się, że mimo uchwycenia szeregu różnic społecznych, demogra-

⁵ Jednym z celów metodologicznych badania było wyjście poza najczęściej badane populacje studentów uniwersytetów zlokalizowanych w wielkich miastach.

ficznych i ekonomicznych pomiędzy uczestnikami zasadą sprawdzającą się wszędzie było decydujące znaczenie poczucia sprawiedliwości.

Niedawno zaprezentowane wyniki badań Sorapopa Kiatpongsana oraz Michaela I. Nortona zdają się pokazywać podobne tendencje. Autorzy wykorzystali wyniki sondażu przeprowadzonego w grudniu 2012 roku w ramach Programu Międzynarodowych Badań Społecznych (International Social Survey Programme – ISSP). W badaniach tych respondenci z 40 państw (w tym z Polski) zostali zapytani, ile ich zdaniem zarabia prezes spółki giełdowej, minister rządu oraz niewykwalifikowany robotnik, a także ile ich zdaniem powinni zarabiać ludzie zajmujący te pozycje społeczne. Kiatpongsan oraz Norton zestawili odpowiedzi respondentów z wynikami badań OECD dla 16 krajów (w tym Polski) obrazującymi faktyczne zarobki prezesów spółek (w Polsce spółek WIG20, dla których średnia wyniosła 1,8 miliona złotych rocznie). Wyniki zestawień wykonanych przez Kiatpongsana oraz Nortona dowodzą wysokiego poczucia egalitaryzmu wśród respondentów. Średnia różnica między wynagrodzeniem prezesa a robotnika powinna wynosić zdaniem badanych 4,6 raza więcej. Oczywiście respondenci nie byli naiwni i wiedzieli, że faktyczne różnice są większe, szacowali je średnio na 10 razy więcej (przy dużych różnicach międzynarodowych, od 3,7 w Danii do prawie 42 w Korei Południowej). Polscy respondenci uważali, że prezes spółki zarabia 14 razy więcej od robotnika niewykwalifikowanego. Tymczasem rzeczywisty wskaźnik różnic wynosił dla Polski 28⁶.

Najbardziej interesujące z naszego punktu widzenia jest jednak to, że silne egalitarne postawy – zakładające niewielką rozbieżność między zarobkami prezesów a robotników niewykwalifikowanych – cechowały się wysoką inwariancją od głównych różnic społeczno-demograficznych. Innymi słowy populacja badanych była zgodna co do kształtu idealnej drabiny zarobków i raczej naiwna w ocenie jej rzeczywistego kształtu.

W świetle przywołanych badań – a nie należą one do wyjątków – możemy powiedzieć, że sprawiedliwość ekonomiczna stanowić może składnik idealnego, postulowanego społeczeństwa, do którego odwołuje się jednostka przejawiająca odwagę cywilną. Ponadto taki postulat koresponduje z ogólnym dobrostanem społeczeństwa. Jak dowodzili Pickett i Wilkinson (2011), kraje bardziej egalitarne cieszą się wyższym poziomem zaufania społecznego (należą do nich zwłaszcza kraje skandynawskie, Holandia oraz Japonia) oraz zdrowia publicznego. Zdrowsze, bardziej ufne społeczeństwo ma zapewne większe szanse na upowszechnienie cywilnej odwagi (choć teza ta ma charakter pewnej, wymagającej dowodów spekulacji).

⁶ W USA wskaźniki te wyniosły: idealny 7, antycypowany 30, faktyczny 350.

Wracając jednak do głównego wątku, czyli pytania o miejsce sprawiedliwości ekonomicznej w ogólnym pojęciu sprawiedliwości, warto wskazać, że opisane wyżej postawy egalitarne znajdują swój wyraz w politycznych postulatach traktowania praw socjalnych jako integralnej części praw człowieka. Przykładowymi propozycjami w tej materii są naciski na pełną realizację minimalnego dochodu wynikającego z Europejskiej Karty Społecznej oraz Karty Podstawowych Praw Socjalnych Pracowników WE (Szarfenberg 2014) czy postulaty wprowadzenia dochodu podstawowego (Van Parijs 2014, Standing 2004). Wydaje się, że stworzenie kompleksowej teorii sprawiedliwości bez uwzględnienia – mówiąc językiem Parsonsa – podsystemu ekonomicznego jest trudne do wyobrażenia (Rawls 1994).

/// 2.2. Klasa uniwersalna i gniew klasowy

Drugie z postawionych wyżej pytań cząstkowych odnosiło się do sposobu realizacji postulatu sprawiedliwości albo – mówiąc precyzyjniej – do agentów tej zmiany. Dokładniej jest to pytanie dotyczące tego, czy ruch robotniczy – lub inny ruch o klasowym charakterze – może przyjąć na siebie rolę rzeczników tego interesu. Uważny czytelnik z pewnością dostrzeże, że przyjmujemy tu pewne milczące założenia odnoszące się do porządku społeczno-gospodarczego. Przykładowo uznajemy klasy społeczne za zbiorowości zakorzenione w gospodarce, wyróżnione ze względu na miejsce zajmowane w podziale pracy i własności, które wciąż zachowują doniosłą rolę w reprodukcji ładu społecznego. Inaczej mówiąc, uznajemy – choć nie będziemy tego rozwijać – współczesne społeczeństwo za społeczeństwo klasowe, w którym różnice interesów poszczególnych klas społecznych, relacje między nimi oraz dynamika ścierania się owych interesów odgrywają kluczową rolę.

Zatem czy klasy społeczne i ich polityczni reprezentanci mogą zostać określone jako ci, którzy wykazują się odwagą cywilną, dążący do sprawiedliwości społecznej? Sądzymy, że istnieją dwa godne rozważenia argumenty teoretyczne oraz fakty empiryczne odnoszące się do najnowszych ruchów protestu, które wskazują na poparcie takiego stwierdzenia.

Zacznijmy od argumentu pragmatycznego. David Ost (2007) w szeroko komentowanej *Kłęsce solidarności* wychodzi od tezy mówiącej, że gniew o podłożu ekonomicznym jest cechą immanentną wszystkich rozwiniętych społeczeństw. Ponadto uznaje tę tezę za oczywistość, pisząc: „[...] to, że kapitalizm nieuchronnie rodzi gniew, jest od dawna rzeczą oczywistą dla przedstawicieli nauk społecznych” (Ost 2007: 60). Rodzi się on perma-

mentnie w miejscu pracy, od etapu produkcji do momentu otrzymywania wynagrodzenia i wejścia na rynek dóbr konsumenckich. „Dziennikarze i przedstawiciele nauk społecznych pisali o protestach robotniczych, odkąd w ogóle pojawili się robotnicy, dlatego możemy stwierdzić, że doświadczenie gniewu ekonomicznego jest także uniwersalne” (tenże: 61). Podczas gdy komentatorzy książki Osta – zgodnie ze słowami samego autora (Ost 2011) – woleli skupić się na wątku zdrady robotników, do której doszło w kręgach liberalnej inteligencji w Polsce, podstawową tezą *Kłeski solidarności* jest konieczność organizowania – w ramach struktur liberalnej demokracji – gniewu klasowego zrodzonego z nierównej pozycji w stosunkach pracy i własności. Ost (2007) jest w tym względzie kategoryczny; gniew tego rodzaju musi zostać zagospodarowany, a usuwanie go poza obszar polityki – jak to miało miejsce zdaniem tego autora w Polsce po 1989 – prowadzi do antyliberalizmu i jest niebezpieczne dla stabilności demokracji. „Jednym słowem tłumienie polityki klasowej [w Polsce] przyniosło skutki nader niekorzystne dla liberalizmu (politycznego) i demokracji. Nie wyeliminowało gniewu zrodzonego na podłożu ekonomicznym, ale przyczyniło się do zorganizowania go po myśli wrogów liberalizmu. Jeśli gniew taki nie zostanie zorganizowany zgodnie z założeniami klasowymi, musi znaleźć sobie inną oś, wokół której będzie się obracał” (tenże: 369). Organizacja niezadowolenia klasowego i włączenie go w procesy demokratyczne ma zatem w ujęciu Osta fundamentalne znaczenie dla stabilności systemu politycznego. Pogląd Osta można zaadaptować do interesującego nas tematu w następujący sposób: wprawdzie postulaty poszczególnych klas społecznych mają często charakter partykularny⁷ – zwłaszcza kiedy mowa o bieżącej polityce – jednak ich włączenie w sferę publiczną niesie uniwersalne korzyści (stabilizując system polityczny).

Użyteczność organizacji niezadowolenia o podłożu ekonomicznym w postaci postulatów klasowych dla społeczeństwa obywatelskiego – oraz pośrednio, odwagi cywilnej – wynika także z tego, że interes materialny ma charakter *celowo racjonalny* lub – mówiąc językiem Funkcjonalnej Teorii Konfliktu – realistyczny (Cosser 1956). Dowody empiryczne i historyczne pokazują, że nawet głębokie podziały tożsamościowe mogą zostać zawieszane lub skutecznie skanalizowane, jeśli członków różnych grup łączy interes ekonomiczny. Przykładowo w Republice Południowej Afryki „opozycja

⁷ Choć nie zawsze tak jest. Przykładowo istnieje różnica między pielęgniarkami żądającymi bezpośrednich podwyżek a przedstawicielkami tej samej profesji postulującymi mniejszą liczbę godzin pracy i wzrost zatrudnienia do poziomu pozwalającego na pracę, w warunkach kiedy stosunek personelu do pacjentów wynosi (przykładowo) 1 do 5. Pierwszy postulat jest czysto partykularny, drugi ma na uwadze jakość usług medycznych, a więc jest potencjalnie uniwersalny.

wobec niesprawiedliwości apartheidu oraz żądania większej równości społecznej (włączając w to socjalistyczną alternatywę) nigdy nie były ograniczone do różnic rasowych nałożonych przez państwo” (Melber 2001: 239). Podobnie na ziemiach polskich w początkowej fazie rewolucji 1905 roku, kiedy przedstawiciele różnych partii (PPS, SDKPiL) oraz różnych wyznań i narodowości (np. Żydzi i Polacy) walczyli ramię w ramię⁸. Analogiczne procesy obserwowano w 2014 roku w Bośni i Hercegowinie: „w Mostarze, wielkim mieście w Hercegowinie, od zawsze podzielonym na dzielnice chorwacką i bośniacką, obywatele wyszli na ulice razem – pierwszy raz od końca wojny” (Derens 2014: 10). Znamienne, że przytoczone przykłady zrywów społecznych miały charakter uniwersalistyczny, odwołujący się do idei sprawiedliwości. Walcząca z uciskiem rasowym i ekonomicznym ludność RPA, robotnicy Królestwa Polskiego, mieszkańcy Bośni i Hercegowiny, wszyscy występowali powodowani ekonomiczną niesprawiedliwością (w przypadku RPA silnie uwarunkowaną rasowo), ale ich postulaty odwoływały się do wyższych wartości.

Inny argument przemawiający za traktowaniem postulatów klasowych w kategoriach odwagi cywilnej ma charakter uniwersalistyczny. Jest nim oczywiście znana, oparta na filozofii Karola Marksa „klasa uniwersalna”. Michał Kaczmarczyk (2013: 36) napisał o niej: „stojąca na straży interesów człowieka «jako gatunku» – specyficzna formuła zawężająca wprawdzie dobro ludzkości do losu robotników, ale z uwagi na postęp całego społeczeństwa”. Nie jest to zdanie całkiem ścisłe z uwagi na ryzyko mylnego utożsamienie *losu robotnika* z jego interesem. Filozofia Marksa koncentruje się na proletariacie z uwagi na jego miejsce w stosunkach społecznych, w stosunkach własności prywatnej, nie zaś ze względu na jego – partykularnie pojmowany – interes. Dobrze wyklada to Tomasz R. Wiśniewski (2013: 74), pisząc: „ujawnienie tego, że własność prywatna jest w istocie stosunkiem społecznym, w dodatku stosunkiem złożonym, który «kryje w sobie stosunek własności prywatnej jako *pracy*, stosunek własności prywatnej jako *kapitału*, oraz wzajemny *stosunek* jednego i drugiego», pozwala mu [Markswi] na ukazanie epistemologicznego znaczenia panujących stosunków społecznych”. Dlatego właśnie ruch robotniczy jest ruchem, którego celem „nie jest dokonanie [tylko] przewrotu politycznego, lecz przewrotu poznawczego” (tenże: 76). W *Ideologii niemieckiej* Marks pisze: „aby pozwolić dojść do głosu swojej osobowości, [robotnicy] muszą znieść swój

⁸ Należy dodać, że wraz z rozwojem rewolucji do głosu dochodzą siły narodowe, które zaczynają używać antysemityzmu jako broni politycznej. Przykład ten pokazuje, że przynależności o charakterze tożsamościowym i klasowym znajdują się w ciągłym napięciu (zob. Piskala, Marzec 2013).

dotychczasowy warunek egzystencji, będący warunkiem istnienia całego dotychczasowo społeczeństwa, pracę” (1961: 86). Marksowi nie chodzi przy tym o zniesienie pracy w ogóle – wbrew krytykom Marks daleki był od naiwności – a pracy wyobcowanej (lub mówiąc językiem *Kapitału* – pracy abstrakcyjnej). Celem ruchu robotniczego nie jest więc walka o swój interes, ale zniesienie całego obowiązującego porządku społecznego, w obrębie którego praca najemna i kapitał tworzą warunki alienacji i zaprzeczenia wolności podmiotowej. Jedynie praca uwolniona od własności prywatnej może być wolna. Praca może być zaś wolna „pod dwoma niezbędnymi warunkami: że będzie wolną działalnością pracującego podmiotu [a więc nie będzie wynikała z przymusu ekonomicznego] oraz że będzie wynagradzana według – w wolny sposób – ustanowionych regul” (Wiśniewski 2013: 74). Proletariat więc prowadzi swoją walkę nie tylko we własnym interesie, ale w interesie – jak pisał Marks – całego gatunku. Zniesienie pracy najemnej, pracy abstrakcyjnej przyniesie wolność (słynne „królestwo wolności”) wszystkim, nie tylko proletariatowi.

Warto nadmienić, że oba przytoczone powyżej argumenty teoretyczne stanowią od dekad oś zażartego sporu, którego nie będziemy tu relacjonować. Nie chcemy w tym miejscu rozstrzygać, czy orientacja socjaldemokratyczna stanowi jeden z instrumentów realizacji postulatu klasy uniwersalnej, czy też jest jego zaprzeczeniem. Z punktu widzenia odwagi cywilnej ważne jest, że obie linie argumentacyjne pozwalają uznać odwagę w sytuacjach ekonomicznej opresji za rodzaj odwagi cywilnej. W obu przypadkach – choć może to prowadzić do różnych postulatów politycznych – w ideale społeczeństwa mieści się również ideal sprawiedliwości ekonomicznej.

/// 3. Ruchy oburzenia i niezadowolonia

Stosując klasyczny dziś podział Clausa Offego (1995) na stary i nowy paradygmat ruchów społecznych, łatwo przyjąć tezę, że obrona interesów materialnych mieści się w tym pierwszym typie i ma charakter partykularny. Stare ruchy społeczne cechowały się zdaniem niemieckiego socjologa hierarchiczną organizacją, stabilną strukturą, zakorzenieniem politycznym oraz odwołaniem do interesu materialnego poszczególnych klas społecznych. Tak rozumiany interes był partykularny i odnosił się – najczęściej – do postulatów innej, czyli zgodnej z interesem określonej klasy (lub tylko jej części – np. robotników danej branży) redystrybucji dóbr. Starym ruchom społecznym (głównie zorganizowanym w postaci związków zawodowych i partii) Offe przeciwstawiał nowe ruchy odwołujące się – przez postulaty

uznania – do praw uniwersalnych. Ruchy praw kobiet, emancypacji mniejszości rasowych i etnicznych, praw osób LGBT, ruchy ekologiczne, pacyfistyczne – wszystkie one zmierzały do uznania własnych praw, ale w imię bardziej sprawiedliwego społeczeństwa.

Stosując binarny podział na stare i nowe ruchy społeczne, łatwo zaklasyfikować partykularne i materialne postulaty klasowe za niemieszczące się w definicji odwagi cywilnej, natomiast tożsamościowe, postmaterialne⁹ i zgłaszające pretensje do uniwersalności postulaty „nowych ruchów” – za odważne cywilnie. Problem polega na tym, że „empiryczne przykłady współczesnych ruchów społecznych nie mogą być łatwo zaklasyfikowane jako «stare» lub «nowe», ponieważ świat materialny jest zwyczajnie bogatszy niż teoretyczne próby jego prezentacji” (Baranowski 2013: 10). Mariusz Baranowski ma tu na myśli łagodniejszą wersję deklaracji Lorny Weir (1993), zgodnie z którą obstawanie przy ścisłym podziale nowych i starych ruchów społecznych (lub – jak pisze autorka – ruchów sprzed II wojny światowej i po niej) wynika z ortodoksyjnego traktowania ruchu robotniczego. Ten ostatni rzadko miał charakter czysto instrumentalny i partykularny. Przytoczony wyżej przykład rewolucji 1905 w Królestwie Polskim pokazuje, że wraz z postulatami materialnymi podnoszono także kwestie autonomii politycznej, praw kobiet, dostępu do edukacji, a także różnic etnicznych i religijnych¹⁰.

Niemal sto lat później, w szczycie walk klasowych, które przetoczyły się przez Wielką Brytanię, można było dostrzec tę samą złożoność procesów protestu. W 1984 roku górnicy zamykanych przez Margaret Thatcher kopalń podjęli się obrony swoich miejsc pracy, jednak szybko zostali sami na placu boju¹¹. „W sytuacji, gdy oficjalny ruch robotniczy nie popierał strajku, kluczowe znaczenie miały wszelkie nieformalne akcje na rzecz wspierania górników. Miners’ Support Groups (Grupy Wsparcia Górników) pojawiły się w każdym dużym mieście i w każdej społeczności lokalnej, w której istniały kopalnie. Grupy te tworzone były przede wszystkim przez żony strajkujących górników, ale również przez studentów, grupy młodzieżowe, czarną młodzież, gejów i lesbijki”¹². Pomimo że strajki i wsparcie dla nich miały charakter walki o interes branżowy, to ich przebieg wyszedł poza

⁹ Nasuwa się z kolei inna popularna dychotomia – podział na wartości materialne i postmaterialne (Inglehart 1997).

¹⁰ Choć te ostatnie szubko utraciły emancypacyjny charakter, by stać się fundamentem antysemityzmu polskich grup narodowych i konserwatywnych.

¹¹ Liderzy związków innych branż nie przyłączyli się do strajków.

¹² <http://codziennikfeministyczny.pl/strajk-brytyjskich-gornikow-kobiety-spolcznosc-lgbt-solidarnosc-wykuta-walce/>; dostęp 25.09.2014.

ramy partykularnego konfliktu klasowego, czym przyczynił się do uznania przez Partię Pracy postulatów ruchu LGBT¹³.

Ruchy protestu zrodzone na fali kryzysu ekonomicznego, którego symbolicznym początkiem jest upadek banku Lehman Brothers we wrześniu 2008 roku, są zapewne jeszcze trudniejsze w jednoznacznej klasyfikacji (tj. jako nowe lub stare). Fundamentem wszystkich z nich – od ulic hiszpańskich miast, przez kairski plac Tahrir, po nowojorski park Zuccotiego¹⁴ – był kryzys gospodarczy. Bezrobocie, zmniejszanie praw pracowniczych i socjalnych, degradacja usług społecznych, podwyżki cen żywności i podążające za nimi drakońskie plany oszczędnościowe doprowadziły do masowych niepokojów. Brytyjski publicysta Paul Mason (2013), który postanowił opisać najważniejsze (w jego opinii) protesty 2011 roku, nie pozostawia wątpliwości, że u źródeł każdego z nich znajdowały się trudności gospodarcze.

W krajach Afryki Północnej zapalnikiem tak zwanej Arabskiej Wiosny był wzrost cen żywności, który spowodował, że najuboższych mieszkańców tych krajów (zwłaszcza miejskich slumsów) nie było stać na wyżywienie swoich rodzin. Wcześniej – przykładowo w Egipcie – rząd odebrał mieszkańcom kairskich slumsów jedno z głównych źródeł dochodu, komercjalizując gospodarke odpadami w całym mieście (na Filipinach z kolei zdecydowano się na przymusową likwidację slumsów wokół Manili). W Hiszpanii i Grecji doszło do gigantycznego zadłużenia budżetów publicznych i obniżenia jakości usług publicznych połączonych z masowym bezrobociem wśród młodzieży, w tym także absolwentów szkół wyższych. W Wielkiej Brytanii okupacje budynków uniwersyteckich wywołały decyzje o podniesieniu czesnego i obcięciu zapomóg dla najbiedniejszych studentów. W sukurs studentom przyszła młodzież, która edukację akademicką miała dopiero przed sobą, a którą pozbawiono „dotatku edukacyjnego” wprowadzonego w 2004 roku przez Partię Pracy. W Stanach Zjednoczonych inspirowany hiszpańskim oburzeniem ruch Occupy Wall Street wyrósł na niezgodzie wobec astronomicznych wydatków federalnych, które zostały przeznaczone na ratowanie banków oraz firm sektora finansowego.

¹³ Wcześniej laburzyści obawiali się otwartego zaangażowania w poparcie mniejszości seksualnych z uwagi na konserwyzm robotników wielkoprzemysłowych, stanowiących wówczas ich główną bazę społeczną.

¹⁴ Osobnego omówienia wymaga kwestia, czy protestujący w instytucjonalnych warunkach liberalnej demokracji student przejawia tę samą odwagę cywilną co ryzykujący życiem opozycjonista w obrębie dyktatury.

Wszędzie kompozycja klasowa zgromadzeń przypominała mozaikę i jest niezwykle trudna do zwięzłego opisanía. Zgodnie z relacjami Masona (2013) i Castellsa (2012) dominowali w nich przedstawiciele biedoty miejskiej oraz młodych ludzi, absolwentów, studentów i uczniów. Wraz z rozwojem protestów włączali się do nich także robotnicy (zwłaszcza w krajach arabskich i w Grecji) zorganizowani w związki zawodowe oraz (sporadycznie i marginalnie) partie polityczne. W wielu ruchach z 2011 roku czołowe role odgrywały kobiety, zmarginalizowani biedni, młodzi studenci oraz w niektórych przypadkach zaprawieni w bojach pracowniczych robotnicy¹⁵.

Ruchy społeczne – ruchy niezadowolenia – ostatnich kilku lat dobrze pokazują słabość podziału rozpropagowanego przez Offego. Strukturalnie rzecz ujmując, były to ruchy niehierarchiczne (Castells powiedziałby, że sieciowe), niewylaniające liderów, o bardzo różnorodnym składzie społecznym i różnorodnych postulatách. Były to jednak ruchy wyrosłe z poczucia niesprawiedliwości mającej swoje źródła w gospodarce. „Z pewnością była to inicjatywa – pisał Castells o Oburzonych – wymierzona w bankierów i spekulantów. Naród nie zamierzał znośić konsekwencji kryzysu finansowego, którego nie wywołał. W społeczeństwie panowało głębokie poczucie niesprawiedliwości, które znalazło wyraz w protestach. Ludzie uważali, że nie należy dofinansowywać zadłużonych banków, tylko je znacjonalizować, podobnie jak uczyniono w Islandii, której przykład nieustanie przywoływano. Członkowie ruchu domagali się, żeby nieuczciwi menedżerowie trafili przed sąd. Jednomyslnie sprzeciwiali się rządowym cięcióm budżetowym, zamiast tego żądając opodatkowania najbogatszych obywateli i korporacji. Powszechnie krytykowano bezrobocie milionów młodych obywateli” (2012: 127). Nieprzypadkowo członkowie ruchu Occupy Wall Street (OWS) nazywali siebie 99%, a Castells w cytowanym powyżej fragmencie traktuje jak synonimy pojęcia: naród, społeczeństwo i członkowie ruchu. Oburzeni czy OWS z pewnością zgłaszali (i nadal zgłaszają) pretensje do uniwersalizmu własnych postulatów, mając poczucie występowania w roli rzeczników przytłaczającej większości obywateli, a ich postawy podczas protestów mieszczą się w definicji odwagi cywilnej.

¹⁵ Egipski dziennikarz Hossem el-Hamalawy tak komentował rolę ruchu robotniczego w obaleniu Mubaraká: „Związki zawsze odgrywały kluczową rolę w mobilizacji masowej. Jeśli chcesz strajku generalnego, który pozwoli obalić dyktaturę, to nie ma nic lepszego niż wolny związek zawodowy, by to zrobić” <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2011/01/201112792728200271.html> dostęp: 01.10.2014

/// Podsumowanie

Przyjmując ukutą wyżej definicję odwagi cywilnej, odwołującą się do poczucia sprawiedliwości, nie ma przeszkód, żeby opór wyrastający z podstaw ekonomicznych, mający swoje źródło w przemocy ekonomicznej, również zaliczyć do odwagi cywilnej. Zatem także postulaty klasowe – jak długo odnoszą się do ideału sprawiedliwego (ekonomicznie) społeczeństwa – można traktować jako przesłankę manifestacji indywidualnych aktów odwagi cywilnej. Manifestowanie ruchu społecznego przez konflikt – przeciwstawienie się określone mu porządkowi – stanowi przy tym jeden z konstytutywnych elementów opisu ruchu społecznego (Baranowski 2013). Zawsze więc ruch będzie występował przeciw czemuś, co w ramach ruchu zostanie uznane za niesprawiedliwe, niewłaściwe i niegodne. Ostatecznie rozstrzygające, czy działanie można uznać za przejaw odwagi cywilnej, jest przyjęcie określonego modelu sprawiedliwości, odniesienie do określonych wartości i ich konkretnej definicji. Jak pisała Barbara Misztal (2007: 81): „istnieją związki między obecnym w każdej cywilizacji punktem widzenia na to, co jest dobre, a bohaterami, jakich sobie wybiera – a także, na zasadzie analogii, jej ideałem odwagi”. Jeśli odwaga cywilna aspiruje do tego rodzaju odwagi, to poszukując sprawiedliwego społeczeństwa, do jej przejawów należy zaliczyć również – budzący silne emocje, zrodzony ze wspólnych doświadczeń – opór wobec ekonomicznej niesprawiedliwości.

Znamienne, że język socjologów opisujących konflikty i podziały społeczne sięga nader często do pojęć odnoszących się do emocji. Castells (2012) pisze o strachu, gniewie rodzącym opór i entuzjazmie rodzącym nadzieje, które w sytuacji wspólnej komunikacji mogą dopiero skutkować ideał, programem, postulatem. Mason (2013), podpatrując Castella oraz bohaterów swoich reportaży, pisze o oburzeniu, a czasem o rezygnacji. David Ost (2007) mówi o gniewie klasowym, mającym swoje źródło w relacjach pracy i kapitału. Guy Standing (2011) opisuje nową, niebezpieczną klasę, używając pojęcia odnoszącego się do poczucia niepewności (prekarności). Zapewne tendencja ta wymaga osobnego omówienia, ale wiele wskazuje na to, że wszystkie te pojęcia mówią o emocjach z uwagi na naruszenie szeroko akceptowanego poczucia sprawiedliwości społecznej oraz o konfliktach – także ideologicznych – jakie ten stan rzeczy wywołuje. Interpretując ten fakt w kategoriach Marksowskich, można powiedzieć, że oto sprawdza się jedna z tez *Manifestu komunistycznego*, mówiąca o rosnącej pauperyzacji i ujednoliceniu mas pracowników najemnych, wykluczeniu „nieprzydatnych” oraz pojawieniu się wspólnoty interesów wszystkich klas (poza bur-

žuazją) z interesem proletariatu. Taka interpretacja powinna być jednak odczytana dialektycznie. Wspólnota oburzenia, gniewu, złości, którą obserwowaliśmy w Nowym Yorku, Barcelonie, Madrycie, Atenach, Londynie czy Kairze, pokazała, że istotnie znaczna część populacji podziela podobne emocje wobec najbogatszych i rządzących. Jednocześnie kompozycja klasowa masowych demonstracji w tych miastach była bardzo złożona. Pod względem cech agregowanych, takich jak: stosunek do własności (zarówno środków produkcji, jak i środków konsumpcji), zatrudnienie, typ wykonywanej pracy, miejsce zamieszkania, płeć, wiek, wykształcenie, ale również subiektywnych cech identyfikacyjnych, takich jak: aspiracje, poczucie przynależności, symboliczne punkty odniesienia, aspiracje polityczne – zbiorowości te były bardzo różne. Łączyło je tylko jedno – chęć życia w lepszym społeczeństwie.

Zapewne trzeba odwagi cywilnej, by o tym zamarzyć.

Bibliografia:

/// Baranowski M. 2013. *Between social control and conflict. An analytical framework for social movements*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica”, nr 47.

/// Castells M. 2012. *Sieci oburzenia i nadziei. Ruchy społeczne w erze internetu*, tłum. O. Siara, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Coser A.L. 1956. *The Functions of Social Conflict*, Free Press.

/// Dérens J.A. 2014. *Czy to początek „balkańskiej wiosny”?*, tłum. A. Dwulit, „Le Monde diplomatique. Edycja polska”, nr 3(97).

/// Greitemeyer T., Fischer P., Osswald S., Frey D. 2007. *Civil courage: Implicit theories, related concepts and measurement*, „The Journal of Positive Psychology”, nr 2, s. 115–119.

/// Halmburger A., Baumert A., Schmitt M. 2015. *Anger as driving factor of moral courage in comparison with guilt and global mood. A multimethod approach*, „European Journal of Social Psychology”, nr 45, s. 39–51.

/// Henrich J.P., red. 2004. *Foundations of Human Sociality. Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small-Scale Societies*, Oxford University Press.

/// Inglehart R. 1997. *Modernization and postmodernization. Cultural, economic and political change in 43 societies*, Princeton University Press.

/// Kaczmarczyk M. 2013. *Niepostuszeństwo obywatelskie a demokracja*, „Studia socjologiczne”, nr 1(208), s. 21–40.

/// Kiatpongsan S., Norton H.M.I. 2014. *How Much (More) Should CEOs Make? A Universal Desire for More Equal Pay*, http://www.hbs.edu/faculty/Publication%20Files/Kiatpongsan%20Norton%20PPS_31f17547-5033-401c-8ed2-ccc9b6a2b433.pdf; dostęp: 01.10.2014.

/// Latané B., Darley J.M. 1968. *When will people help in a crisis?*, „Psychology Today”, nr 2, s. 54.

/// Latané B., Darley J.M. 1969. *Bystander „apathy”*, „American Scientist”, nr 57, s. 244–268.

/// Latané B., Darley J.M. 1970. *The unresponsive bystander. Why doesn't he help?*, Appleton Century Crofts, Now Prentice Hall.

/// Latané B., Darley J.M. 1976. *Help in a crisis. Bystander response to an emergency*, General Learning Press Now Morristown.

/// Manning R., Levine M., Collins A. 2007. *The Kitty Genovese murder and the social psychology of helping. The parable of the 38 witnesses*, „American Psychologist”, nr 62(6), s. 555–562.

/// Marks K. 1961. *Ideologia niemiecka*, tłum. K. Bleszyński, S. Filmus, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Książka i Wiedza.

/// Mason P. 2013. *Skąd ten bunt? Nowe światowe rewolucje*, tłum. M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Melber H. 2001. *The virtues of civil courage and civil disobedience in the historical context of Namibia and South Africa*, „Politikon”, nr 28(2), s. 235–244.

/// Miller W.I. 2000. *The mystery of courage*, Harvard University Press.

/// Misztal B. 2007. *Intellectuals and the Public Good. Creativity and Civil Courage*, Cambridge University Press.

/// Nowak S. 2010. *Metodologia badań społecznych*, PWN, s. 73–102.

/// Offe C. 1995. *Nowe ruchy społeczne. Przekraczanie granic polityki instytucjonalnej*, [w:] *Władza i społeczeństwo. Antologia tekstów z socjologii polityki*, red. J. Szczupaczyński, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Osswald S., Frey D., Streicher B. 2012. *Moral Courage*, [w:] *Justice and Conflicts*, red. E. Kals, J. Maes, Springer-Verlag.

/// Ost D. 2007. *Kłeska „Solidarności”. Gniew i polityka w postkomunistycznej Europie*, tłum. H. Jankowska, Wydawnictwo Muza S.A.

/// Peisert A. 2014. *Spoleczeństwo obywatelskie – fenomen czy powszechnik cywilizacyjny* [na podstawie rękopisu].

/// Van Parijs P. 2014. *Dochód podstawowy dla wszystkich. Jeżeli rzecz ywiście leży nam na sercu wolność, dajmy ludziom bezwarunkowy dochód*, tłum. R. Szarfenberg. rszarf.ips.uw.edu.pl/pdf/BI_forall.pdf; dostęp: 24.02.2014.

/// Pickett K., Wilkinson R. 2011. *Duch równości. Tam gdzie panuje równość, wszystkim żyje się lepiej*, tłum. P. Listwan, Wydawnictwo Czarna Owca.

/// Piskala K., Marzec W., red. 2013. *Revolucja 1905. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Putnam D. 1997. *Psychological courage*, „Philosophy, Psychiatry, and Psychology”, nr 4, s. 1–11.

/// Rawls J. 1994. *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Standing G. 2004. *Income Security. Why unions should campaign for a basic income*, „Transfer. European Review of Labour and Research”, nr 4, s. 606–619.

/// Standing G. 2011. *The Precariat. The New Dangerous Class*, Bloomsbury Academic.

/// Swedberg R. 1999. *Civil Courage (Zivilcourage). The Case of Knut Wicksell*, „Theory and Society”, nr 28, 501–528.

/// Szarfenberg R. 2014. *Minimalny dochód gwarantowany*. http://rszarf.ips.uw.edu.pl/pdf/mdg_eapn.pdf; dostęp: 15.04.2014.

/// Wier L. 1993. *Limitations of New Social Movement Analysis*, „Studies in Political Economy”, nr 40, s. 73–102.

/// Wiśniewski T.R. 2013. *Podmiot i wolność. Dziedzictwo Hegłowskie i jego wrogowie*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

/// Abstrakt

Prezentowany artykuł stawia sobie za cel odpowiedź na pytanie: czy można sensownie posługiwać się pojęciem „odwaga cywilna”, nie uwzględniając pytania o ekonomiczną i społeczną przemoc oraz ich wpływ na społeczeństwo obywatelskie? Inaczej mówiąc, podjęto próbę umieszczenia odwagi obywatelskiej w kontekście interesów klasowych. Posługując się – m.in. – argumentacją Davida Osta, podjęto próbę wykazania, że wyłączenie z zakresu pojęcia odwagi cywilnej przemocy ekonomicznej ogranicza rozumienie demokracji i procesów z nią związanych.

Słowa kluczowe:

odwaga, społeczeństwo obywatelskie, gniew klasowy, demokracja

/// Abstract

The article aims to answer the question: can civil courage be sensibly discussed without questioning economic and social violence and its impact on civil society? In other words, we made an attempt to put civil courage in the context of social class interests. Using the argument presented by David Ost, we attempt to demonstrate that the exclusion of economic violence from the definition of civil courage limits our understanding of democracy and the processes related to it.

Keywords:

courage, civil society, class anger, democracy

**POSŁUSZEŃSTWO
ODWADZE**

AGON I HIGIENA; NIEPOŚLUSZEŃSTWO OBYWATELSKIE A SFERA PUBLICZNA

Mikołaj Rakusa-Suszczewski
Centrum Europejskie UW

W powszechnym mniemaniu odwaga cywilna zdaje się wyłącznie cnotą, która jest owocem aktywnego sumienia jednostek, natomiast nieposłuszeństwo obywatelskie postrzegane jest jako *par excellence* polityczno-prawna forma sprzeciwu na rzecz sprawiedliwości i dobra publicznego. Mimo tej istotnej odmienności dostrzec można zarazem pewne pokrewieństwa między tymi postawami. W nieposłuszeństwie obywatelskim widać bowiem specyficzną postać odwagi cywilnej, ponieważ tylko odważny obywatel zdolny jest również do nieposłuszeństwa wobec prawa. Teza przeciwna wydaje się jednak równie prawdziwa: odwaga cywilna zdaje się pewną formą nieposłuszeństwa obywatelskiego. Kto zdolny jest bowiem do nonkonformizmu i potrafi oprzeć się tyranii, tchórzostwu czy pasywności społecznej większości, a więc działa na przekór i niejako pod prąd zastygłych praktyk, ten zarazem działa na rzecz właściwie pojmowanego obywatelstwa, tj. cnót wspólnego życia. W odwadze jest nieposłuszeństwo i upór, ponieważ zawsze jest ona wyjściem poza pewien schemat, a nawet jest jego naruszeniem.

Związek tych pojęć/postaw ma również charakter etymologiczny. Odwaga *cywilna* to specyficzny rodzaj odwagi, która nawiązuje bardziej do pojęcia obywatelstwa niż do jednostkowych kwalifikacji moralnych. Odwaga cywilna musi mieć na uwadze coś więcej niż własne sumienie, ponieważ w przeciwnym wypadku niczym nie różniłaby się od zwykłej odwagi. Twierdzimy, że pokrewieństwo tych dwóch pojęć sięga jednak dalej, niż mogłoby to wynikać z etymologii. Oba mniej lub bardziej domagają się określenia pewnych zasad. W przypadku nieposłuszeństwa obywatelskiego te oczekiwania skierowane są wobec władzy i prawa, a także większości, która je popiera (por. Rawls 1994: 499); odwaga cywilna jest w gruncie rzeczy niezbędna do walki o porządek obyczajów; oba pojęcia są zarazem

ekspresją postawy obywatelskiej, którą cechuje nie tylko nonkonformizm i sprzeciw, ale również chęć obrony jakiegoś lepszego, uczciwszego czy piękniejszego świata. Każde z nich zawiera w sobie równorzędne elementy niezgody i troski o sferę publiczną. Oba też łączą się z ryzykiem, a więc są manifestacją odwagi. Oba znoszą podział między „dobrym obywatelem” a „dobrym człowiekiem”. W końcu powiązanie tych pojęć pozwala spojrzeć na kontrowersyjne przejawy publicznego zaangażowania w sposób pełniejszy, bardziej sprawiedliwy i taki, który ułatwia uznanie. Dotyczy to w szczególności ruchów społecznych, które najczęściej inicjują działania w duchu nieposłuszeństwa obywatelskiego, a zarazem odważnie łamią społeczne schematy.

Kiedy działanie jest przejawem obywatelskich przymiotów, a kiedy lekkomyślności i awanturnictwa? Kiedy nieposłuszeństwo przeradza się w anarchizm, odwaga zaś w zuchwałą arbitralność? Pytania te z pewnością nurtują również wszystkich obserwatorów ruchów społecznych. W poniżej przedstawionym artykule będziemy utrzymywać, że rozstrzygnięcie, w którym nieposłuszeństwo traci swoją szlachetność, odwaga zaś przestaje być cnotą, powiązane jest koniecznie z normatywno-filozoficznym ujęciem sfery publicznej. Mówiąc prościej: musimy precyzyjnie wiedzieć, o jakiej sferze publicznej mówimy, aby uznać określoną aktywność za przejaw obywatelskiej odwagi bądź też nieposłuszeństwa. Perspektywa ta jest niemniej ważna niż kwestia samego prawa (por. Kaczmarczyk 2010). Oba te zagadnienia widziane dziś z różnych perspektyw wikłają się w nierozwiązywalne paradoksy. Tylko jasne założenia dotyczące sfery publicznej mogą nas od nich uwolnić. Spróbujemy zilustrować, na czym polegać może taka interpretacja, uciekając się przykładowo do dwóch odmiennych koncepcji sfery publicznej: *pluralistyczno-agonicznej* Hannah Arendt i *ceremonialno-higienicznej* Helmutha Plessnera. W tym kontekście skoncentrujemy się głównie na problemie nieposłuszeństwa obywatelskiego i jedynie na marginesie podejmiemy kwestię powiązanej z nim cnoty odwagi cywilnej¹.

/// Agon w sferze publicznej

W eseju na temat nieposłuszeństwa obywatelskiego, który Hannah Arendt napisała w Stanach Zjednoczonych w 1969 roku, a zatem w okresie

¹ Tematyka „nieposłuszeństwa obywatelskiego” – w przedstawionym tu artykule zderzona z kwestią sfery publicznej – dyskutowana była po wielokroć w innych kontekstach już wcześniej. Zob. także m.in.: Bedau 1961, Sunstein 2006, Szutta 2011.

rozbudzonej kontestacji, erozji autorytetu władzy, a nawet swoistej rewolucji moralnej, filozofka przekonywała, że nieposłuszeństwo obywatelskie nie może być aktem jednego człowieka. Twierdziła, że należy jednoznacznie odróżnić sprzeciw podyktowany własnym sumieniem od sprzeciwu zorganizowanej grupy (Arendt 1998: 145). Dodamy również, że to samo stosuje się do odwagi cywilnej. Gdyby uznać ją jedynie za manifestację indywidualnych przekonań, wówczas jej związek z nieposłuszeństwem obywatelskim byłby całkowicie nieuzasadniony (przekonania tego jednak nie podzielamy, a w postawie odwagi cywilnej dostrzegamy świadectwa obiektywnych i politycznych wartości). Nieposłuszeństwo obywatelskie – kontynuuje Arendt – nie może być filozofią subiektywności i wypływać wyłącznie z zainteresowania własnym „Ja” (tamże: 147, 156). Co więcej, nawet gotowość do poniesienia indywidualnej kary czy akt samo-poświęcenia w geście troski o prawo nie legitymizują tego rodzaju działań. Takie jednostkowe gesty świadczące niejednokrotnie o nadzwyczajnej determinacji w dążeniu do celu stanowić mogą równie dobrze przejaw zwykłego szaleństwa czy fanatyzmu (tamże: 160). Unabomber Kaczyński w swojej anty-technologicznej krucjacie, ksenofobiczny socjopata Anders Breivik czy po prostu bezmyślny naukowiec, który chciał wysadzić w powietrze polski parlament – Brunon Kwiecień, stanowią tu oczywiście ilustracje tego argumentu. Tak rozumiana „odwaga” bywa czasami kamuflażem dla najzwyklejszej głupoty. Z drugiej strony – nieuzasadniona, ale żywa pokusa utożsamienia nieposłuszeństwa obywatelskiego z ordynarnym przestępstwem, która pojawia się nawet w umysłach ludzi wykształconych, zmusza do doprecyzowania znaczenia tej formy protestu.

Jak oddzielić działanie podyktowane sumieniem od tego, które wpływa z troski o dobro publiczne? Jest rzeczą niezmiernie trudną uniknąć przekłamań w kwestii zbiorowego charakteru aktów nieposłuszeństwa obywatelskiego: wielu może np. przekonywać, że ich postawa wyraża poglądy jakiejś bliżej nieokreślonej, mniejszościowej grupy, a więc że domagają się zmiany prawa w imię ponadindywidualnych, a więc bynajmniej nie arbitralnych racji. Co gorsza mogą również odwoływać się do stereotypów, zbiorowych uprzedzeń i jedynie interesów grupowych, a tym samym, zachowując warunek zbiorowego przedsięwzięcia, mogą zarazem działać w złej sprawie. Tego praktycznego niuansu Arendt nie dostrzega, co sprawia, że trudno nam w języku tej niemieckiej myślicielki opisać np. kontrowersyjną decyzję jednej z polskich feministek, która na znak protestu postanowiła dokonać aborcji w Wigilię Bożego Narodzenia, przekonując, że działa w interesie kobiet.

Kwestia ta jeszcze bardziej się komplikuje, gdy w grę wchodzi wartość uniwersalna. Czy wówczas nieposłuszeństwo jednej osoby nie ma większej wartości od nieposłuszeństwa grupy ludzi, która zabiega jedynie o interes swojej wspólnoty politycznej? Amerykański funkcjonariusz CIA i NSA Edward Snowden, ujawniając informacje na temat programu inwigilacji prowadzonej przez USA, w zasadniczy sposób naruszył rację stanu. Być może robił to na zlecenie obcego mocarstwa i jest zwykłym zdrajcą. A jednak jego czyn w ocenie wielu ludzi płynął z wiary w uniwersalne wartości prawdy oraz uczciwości, a także najlepiej pojmowanego interesu społecznego. Jako taki nadzwyczajny akt odwagi i nieposłuszeństwa obywatelskiego kwalifikuje się do najwyższego wyróżnienia: Pokojowej Nagrody Nobla czy Nagrody im. Andrieja Sacharowa – przekonują jego obrońcy. Działania Ryszarda Kuklińskiego, który przez wiele lat ujawniał poufne dane wojskowe wywiadowi USA i podobnie do Edwarda Snowdena kierował się wewnętrznym przekonaniem, że działa na rzecz pokoju, wolności itp., do dziś wywołują mieszane oceny nawet wśród polityków. Nie można przeoczyć tego, o czym pisze John Rawls, a mianowicie, że „[...] odmowa dyktowana sumieniem może opierać się na zasadach politycznych [...]”. Tak byłoby w przypadku, gdyby, powiedzmy, prawo nakazywało nam odegranie roli narzędzia zniewolenia innych albo wymagało od nas poddania się podobnemu losowi” (Rawls 1994: 507–508). W rezultacie: „[...] nie da się oczywiście – pisze Rawls – dokonać ostrego rozgraniczenia między obywatelskim nieposłuszeństwem i odmową dyktowaną sumieniem” (1994: 509).

Według Arendt jednak indywidualne działanie zmienia swoją wartość, gdy w pierwszej kolejności pojawia się dobro społeczne czy interes społeczny. Taki akt nieposłuszeństwa obywatelskiego pojawia się, gdy kontestowane są funkcjonujące mechanizmy państwa, w szczególności działanie władzy: „[...] celem nieposłuszeństwa obywatelskiego mogą być konieczne i pożądane zmiany lub konieczne i pożądane zachowanie lub przywrócenie status quo [...] przywrócenie właściwej równowagi władzy w państwie” (Arendt 1998: 170). Tego rodzaju posunięcia na rzecz zmiany bądź równowagi przebiegają niejako na widoku i otwarcie, w przeciwieństwie do zwykłego przestępstwa, które dokonuje się w skrytości i za zasłoną (tamże: 171). Dodamy, że nieposłuszeństwo obywatelskie jest tym samym taktiką bezpośredniej komunikacji, działaniem na pokaz z silnym, krytycznym przesłaniem (por. Brownlee 2012). To „akt publiczny”, który jest formą adresu – wedle sformułowania Rawlsa – ponieważ zawsze posiada swojego adresata (1994: 502–503). Wymaga ono publicznego samoobnażenia na

rzecz innych, jakiejś grupy czy mniejszości, jest więc przejawem autentycznego i świadomego poświęcenia, gotowości na ryzyko oceny, utratę godności, a przede wszystkim poniesienie kary. Nie rzecz wyłącznie w słownym kontestowaniu prawa, chodzi raczej o namacalny, odważny i widoczny czyn – przekonuje filozofka – czyli w gruncie rzeczy przyjęcie na siebie konsekwencji jawnego *agonu*. Choć Edward Snowden kierował się indywidualnym sumieniem, to zarazem w opinii wielu jego działania przysłużyły się interesowi publicznemu (choćby dlatego, że rząd USA zobowiązał się do częściowego ograniczenia inwigilacji). Upatrywano w nich przejaw samopoświęcenia, tj. złożenia własnego losu na ołtarzu interesu powszechnego.

Współcześnie nie tylko protest wobec prawa, ale niemal każdy nielegalny protest opisuje się w kategoriach obywatelskiego nieposłuszeństwa. Tak więc ekolog, który przykuwa się do drzewa czy zwisa z komina, działa w duchu obywatelskiego nieposłuszeństwa. Antyglobalista bojkotujący obrady G8 lub WTO, który wybija szyby lokalnych sklepików lub w inny sposób urzeczywistnia tzw. *property destruction* czy też na znak sprzeciwu wznosi złośliwie okrzyki i podąża w *Black bloku*, również działa w duchu nieposłuszeństwa obywatelskiego. Protest, w którym nikogo nie można pociągnąć do odpowiedzialności, nie jest jednak obywatelskim nieposłuszeństwem. Anonimowość pozbawia go wszelkiego heroizmu. Gotowość do poniesienia kary, tj. konsekrowania własnego życia na rzecz spraw publicznych, choć całkowicie irracjonalna, stanowi zarazem istotę tego spektakularnego i nieco mistycznego zderzenia Dawida z Goliatem – obywatela z państwem. Pilne i konieczne wydaje się również oddzielenie nieposłuszeństwa obywatelskiego od takich form protestu, które faktycznie uciekają się do ekstremizmu, zastraszania i przemocy. Bez wątplenia taka regulacja w prawie międzynarodowym pozwoliłaby np. działaczom Greenpeace’u skuteczniej bronić się przed groteskowymi zarzutami terroryzmu, które zostały im postawione przez wymiar sprawiedliwości Federacji Rosyjskiej po próbie sforsowania rosyjskiej platformy naftowej na Morzu Peczorskim. Oddzielną kwestią jest jednak to, czy obywatelskie nieposłuszeństwo może być przedmiotem choćby najogólniejszych regulacji na poziomie międzynarodowym. Hannah Arendt z pewnością uznałaby to za nonsens.

Wiąże się z tym bezpośrednio inna kwestia: politycznie stanowione prawo i niegodziwość władzy przestały stanowić podstawowy punkt odniesienia dla etyki nieposłuszeństwa obywatelskiego. W ich miejsce pojawiła się bardzo ogólna, uniwersalna, często naukowo ugruntowana kosmiczna perspektywa, którą Arendt określa mianem „archimedesowej”.

Nieposłusznym obywatelem jest zatem każdy, kto niezależnie od taktyki działa już nie ze względu na polityczny, ale inny, niejako wyższy porządek. Językiem nieposłuszeństwa obywatelskiego są uniwersalne prawa człowieka, ale też przyroda i porządek kosmiczny jako takie. Każdy, kto w ich imię kwestionuje działalność polityczną – tak jak Edward Snowden czy Julien Assange – automatycznie jest w opinii wielu supermanem, bohaterem ludzkości demaskującym zło tego świata. Następuje tu zaskakujące odwrócenie hierarchii: państwo reprezentuje tu bowiem niższy porządek, zaś protestujący obywatel – nadrzędną filozofię, literę i logikę. Duch nieposłuszeństwa obywatelskiego przemawia z boskiego piedestału uniwersalizmu. Dziś to państwo jest Dawidem, a człowiek Goliatem.

Warto zwrócić uwagę, że określenie „nieposłuszeństwo obywatelskie” jest współcześnie coraz częściej zastępowane pojęciem niezgody, dysydencji czy „społecznego oporu” (ang. *civil resistance*). Jeśli spostrzeżenie to jest słuszne, zmiana ta przypuszczalnie wynika ze stopnia konformizmu, który odróżnia tradycjonalistyczne społeczeństwa XIX-wieczne, gdy Henry David Thoreau ukuł pojęcie „nieposłuszeństwa obywatelskiego”, od dzisiejszych, zasadniczo liberalnych i oficjalnie amoralnych społeczeństw, w których apelowanie do posłuszeństwa (w przeciwieństwie do obowiązku, szacunku, respektu czy uznania wobec prawa) wydaje się równie anachroniczne i niemal groteskowe, co próby religijnego legitymizowania obowiązujących zasad i norm².

Ponadto, kontynuuje Arendt, cechą znaną nieposłuszeństwa obywatelskiego jest to, że odbywa się ono bez przemocy fizycznej. Tam, gdzie bierze górę gwałt, tam nieposłuszeństwo zastępują postawy rewolucyjne. Dodamy, że pokojowe formy wyrażania dezaprobaty dla instytucji państwa nadal zachowują swoje znaczenie mimo niejakej relatywizacji kwestii przemocy. Czy np. aborcja nie jest takim samym aktem fizycznej przemocy jak bezwzględny jej zakaz, zmuszający kobietę do rodzenia dzieci? Czy przemoc stosowana w interesie dobra publicznego, a na przekór bezduszności, cynizmowi i krótkowzroczności polityków czy biznesmenów, rzeczywiście nie znajduje żadnego uzasadnienia? Wydaje się, że demokracje są dziś dużo bardziej wyczulone na problem przemocy niż w burzliwych latach 60., kiedy Arendt pisała swój esej. Skoro zatem dostrzegamy więcej przemocy i jesteśmy na nią bardziej wyczuleni, tym realnie jest jej więcej. Z drugiej strony: nie ulega wątpliwości, że ta sama wrażliwość na przemoc

² Teza o konformizmie jako podstawowej cesze lub skutku ubocznym demokratycznego indywidualizmu obecna jest szczególnie w literaturze amerykańskiej. Kwestia ta pojawia się w cytowanej tu wcześniej książce Cassa R. Sunsteina pt. *Sprzeciw w życiu społeczeństw*.

staje się również zarzewiem jej relatywizacji i w rezultacie paradoksalnie wrażliwość może umniejszać znaczenie przemocy. Mówiąc inaczej: im więcej widzimy przemocy, tym bardziej skłonni jesteśmy bagatelizować jej pojedyncze manifestacje.

Nieposłuszeństwo obywatelskie zawiera w sobie chęć zmiany i – dodajmy – tęsknotę za lepszym światem. W tym sensie jest również przejawem zasadniczego radykalizmu, pojmowanego jako chęć powrotu do źródeł; korzeni rzeczy (łac. *radix*). Im silniejsza jest ta namiętność, tym prawo (*lex, nomos, torah*), które stanowi naturalną ramę dla strumienia zmian – jak wyraża się Arendt – jest częściej kontestowane (1998: 175). Innymi słowy, im bardziej społeczeństwo jest postępowe, tj. faktycznie podatne na zmianę, a nie tylko nowoczesne, tym częściej dochodzić musi do przejawów nieposłuszeństwa obywatelskiego. Bez wątpienia zakres mobilizacji i działania ruchów społecznych potwierdzają tę tendencję w stopniu, który przemienia to obywatelskie nieposłuszeństwo w codzienną, krytyczną i najczęściej racjonalizatorską refleksję, która już nie tyle kontestuje, ile żąda modernizacji i innowacji; kwestionuje nie tylko prawo, ale i obyczaje bezrefleksyjnie powielane w utartych wyobrażeniach oraz praktykach. Rozległe pola tych roszczeń wzmagającego się radykalizmu potęgują tęsknotę za lepszym światem, wzniosłą potrzebę intelektualnych i społecznych alternatyw, a zarazem gorycz zniechęcenia wobec dalekiej od perfekcji rzeczywistości (por. Rakusa-Suszczewski 2013b: 17–38).

Arendt pyta, czy wolność słowa i druku jest wystarczającym uzasadnieniem działania, jakie stanowi bądź co bądź akt każdego nieposłuszeństwa obywatelskiego? Jakie pojęcie prawa da się pogodzić z nieposłuszeństwem obywatelskim? Według Arendt tylko amerykańskie prawo, nie do końca wyartykułowane, nie powstałe w oparciu o teorię, nie skodyfikowane, ale zbudowane w oparciu o precedensy i zakładające nieustanne zaangażowanie w sprawy publiczne (1998: 182–183). Tylko więc system prawa, który stanowi przejaw żywej umowy i świadectwo siły wzajemnych zobowiązań stwarza miejsce dla oporu jako formy i drogi budowania konsensusu. Jak pisze Arendt: „Niezgoda zakłada zgodę i jest znamieniem wolnego ustroju; ten, kto wie, że może nie wyrazić zgody, wie także, że poniekąd zgadza się, kiedy nie protestuje” (tamże: 186). Arendt chodzi w istocie o to, że ani własne sumienie, ani prawo nie mają znaczenia większego od polityki rozumianej jako przestrzeń działania i dynamicznych zmian, sfera zobowiązań oraz przyrzeczeń. Ich naruszenie – zwłaszcza ze strony władzy – usprawiedliwia nieposłuszeństwo obywatelskie. Prawo do wyrażania niezgody (nieposłuszeństwo obywatelskie) jest elementem procesu „stowarzyszania się”,

tj. właśnie polityki, która służy również osiągnięciu celów krótkofalowych (Arendt 1998: 194). Jak pisze Arendt: „Uważam, że ruch nieposłuszeństwa obywatelskiego to nic innego jak najnowsza forma dobrowolnego stowarzyszenia [...]” (tamże: 195–196). Nieposłuszeństwo obywatelskie, które występuje w formie stowarzyszeń, jest przejawem zbiorowej kontestacji sfery publicznej. Pisze: „W przeciwieństwie do człowieka protestującego w imię sumienia, ten kto przejawia nieposłuszeństwo obywatelskie, jest członkiem grupy [...]” (tamże: 199). Nie jest to działanie jednostek, które świadomie i subiektywnie sprzeciwiają się prawu, ale mniejszości, które walczą z większością. Jak słusznie zauważa Arendt, ujrzenie w działaniu jednostek interesów i racji grup mniejszościowych sprawiać musi szczególnie dużą trudność prawnikom, z ich tendencją do poszukiwania indywidualnej odpowiedzialności i wyznaczania indywidualnych kar.

Ostatecznie Arendt eksponuje polityczny wymiar nieposłuszeństwa obywatelskiego jako przejawu grupowego agonu (rywalizacji i zmagañ) w sferze publicznej oraz manifestacji różnorodności i pluralizmu, a także domaga się utrwalenia miejsca dla tego rodzaju działań, w podobny sposób jak w amerykańskim systemie politycznym zadomowiły się grupy lobbingsowe. W ten sposób nieposłuszeństwo obywatelskie stałoby się jedną z sił regenerujących politykę (1998: 202); wyrazem troski o interes zbiorowy, pokojowym (tj. wolnym od wszelkiej przemocy) wyzwaniem rzuconym zastęglym regułom funkcjonowania sfery publicznej z jej władzą i normami; ekspresją żywych nadziei na zmianę i lepszy świat. Tego rodzaju praktyka możliwa jest jednak tylko w przestrzeni politycznej, która jest otwarta, wolna od zbyt krępujących uwarunkowań – cokolwiek miałyby to oznaczać: biurokrację, naukę czy wszelką ideologię (Rakusa-Suszczewski 2013a: 247–264). Tam gdzie sferą publiczną rządzi konieczność, tam niewiele jest miejsca dla nieposłuszeństwa obywatelskiego. Jest to szczególnie oczywiste w kontekście reżimów niedemokratycznych, gdzie konieczność ma wszystkie możliwe twarze: dyktatora, przewodniej partii, niesprawiedliwego i surowego prawa, biurokracji, ideologii, etc.

Polityka jako agon, a także jako przestrzeń żywiołowej artykulacji i ekspresji, stwarza pole do nieposłuszeństwa obywatelskiego tak dalece, że staje się ono elementem zwykłej praktyki politycznej – działania (*action*). To zaś jest nie tylko przywilejem obywatela, lecz także najbardziej zasadniczym atrybutem kondycji ludzkiej. Działanie bowiem pozwala wyrażać własną specyfikę i tożsamość, skłania również do nawiązywania komunikacji. Jako samopotwierdzanie stanowi drogę upodmiotowienia, a tym samym posiada – na tle innych aktywności *vita activa* – wyróżniającą i podobną pozycję

jak *Dasein* w filozofii Heideggera. Jako takie pozwala pojawiać się i wyróżniać wśród innych bytów, inicjować, a tym samym ukazywać człowieka, który *Jest* – przekonuje Arendt. Działanie pozwala „uobecniać się” – by przywołać ponownie terminologię niemieckiego fenomenologa. Nieposłuszeństwo obywatelskie jest formą działania politycznego *par excellence*; działania, które przeistacza się w refleksję krytyczną, uwalnia z bierności oraz przesądu, ugruntowuje tzw. myślenie rozszerzone, a w konsekwencji przyczynia do obiektywizmu i bezstronności (Arendt 2008: 93–94). Arendt podkreśla w myśl starożytnego pojęcia *archein*, że wolne działanie człowieka jest zarazem powoływaniem do istnienia, tj. ujawnia rzeczy nieoczekiwane; daje początek temu, co jeszcze nie istnieje i czego można się jedynie domyślać. Filozofka twierdzi, że działanie: „[...] rozpoczyna coś nowego, inicjuje lub ujmuje to w kategoriach kantowskich, wykuwa własny łańcuch” (Arendt 2005: 142). Rzeczywistość właściwie rozumianego życia ludzkiego, które rozgrywa się w „przestrzeni publiczno-politycznej” (*koionon*), a nie w ustroniu spraw domowych (*oikia*) jest więc z istoty swojej sceną cudownych niespodzianek, spontanicznych narodzin i szans, które przynieść mogą „nieśmiertelną sławę” uwiecznionego czynu (por. Manent 2001: 222). Bliskie jest Arendt starożytne myślenie o istocie życia ludzkiego, które spełnia się niejako w „zakłóceniach” i w tym, co „niezwykłe” (Arendt 2011a: 58, 2011b: 201–202). Nieposłuszeństwo obywatelskie jako forma egzystencjalnie i politycznie uprawomocnionego działania jest aktem odwagi w najszerszym tego słowa znaczeniu: niezgody na to, co zastane, i potrzeby afirmacji tego, co nowe.

Istota problemu zaznaczonego przez Arendt leży, jak sędzę, w warunkach polityki. Jest ona nie tylko owocem mniej lub bardziej pomysłowych i twórczych propozycji wybitnych jednostek: ojców założycieli, filozofów, zawodowych rewolucjonistów, itd., ale także produktem rozmaitych bezosobowych procesów cywilizacyjnych, a nawet – w ujęciu Arendt – rezultatem trudnych do bezpośredniego uchwycenia tajemniczych i quasi-mistycznych sił. Implozja właściwie pojmowanej przestrzeni polityki, która nastąpiła w konsekwencji oddziaływania tych sił, a więc zanik obszarów nieskrępowanego działania, musiała przynieść bardzo poważne przewartościowanie praktyk i języka publicznego. Choć działanie zawsze przynosiło nieobliczalne (nie-automatyczne) konsekwencje, było źródłem niepewności i ryzyka, to zarazem stanowiło istotę wolności, a także ujawniało niepoddające się kodyfikacji oblicza ludzkiego życia, tzn. pluralizm i różnorodność. W obliczu nowoczesnego kryzysu sfery publicznej te znaczące akty spontanicznego działania, w tym – jak sędzę – przejawy nieposłuszeństwa

obywatelskiego, musiały utracić swój właściwy sens: to, co było ożywcze, twórcze, romantyczne i polityczne, stało się trywialnym i źle pojmomowanym anarchizmem, szamotaniną i brakiem odpowiedzialności.

Gdyby przyjąć za punkt odniesienia nie tyle imperialne systemy polityczne, ile demokratyczny świat Zachodu, takie rozumienie polityki, jakie przedstawia Arendt, faktycznie mogłoby wydawać się do pewnego stopnia przejawem braku realizmu, a nawet niesprawiedliwej oceny. Jak bowiem miałaby właściwie wyglądać taka sfera publiczna otwarta na wyzwajające moce działania? Czy racjonalna i modelowana w myśl odkryć naukowych przestrzeń publiczna, w której rządzią prawa człowieka oraz wyśrubowane standardy obyczajowe, nie reprezentuje roztropniejszego i w gruncie rzeczy bardziej zaawansowanego modelu politycznego? Tym samym, czy wątpliwości dotyczące znaczenia i celowości nieposłuszeństwa obywatelskiego w społeczeństwach „bliskich sprawiedliwości” – jak by powiedział John Rawls – nie są uzasadnione?

Spróbujmy jednak odczytać intencje Arendt nieco życzliwiej. Pod naporem różnych uwarunkowań (nauka, kapitalizm), ideologii (prawa człowieka) i obsesji (bezpieczeństwo) w sferze publicznej działanie poddane jest – jak przekonuje filozofka – surowemu testowi koniecznych obwarowań, a tym samym jego wyzwolicielska moc, egzystencjalna godność i znaczenie polityczne ulegają ograniczeniu. Upatrywanie w polityce przestrzeni żywiołowego działania przestało być możliwe i straciło sens. Ci, którzy nadal i spontanicznie tak traktują politykę, wystawiają się w równym stopniu na ryzyko, śmieszność i pogardę. Nieposłuszeństwo obywatelskie staje się poboczną, rezydualną formą działania prawdziwie politycznego, w którym te ośmieszające uwarunkowania nie mają aż takiej siły. Nieposłuszeństwo obywatelskie pozostaje więc osobliwością, która przywołuje antyczne rozumienie polityki jako przestrzeni wolności, kooperacji i agonu.

Jeżeli mimo to bronimy pluralistyczno-agonistycznej koncepcji sfery publicznej, witalnej i dynamicznej wizji polityki, to dopuszczamy akty nieposłuszeństwa obywatelskiego, a także odwagi cywilnej tylko o tyle, o ile nie wiążą się z przemocą fizyczną oraz są rzeczywistym, a nie domniemanym wyrazem zbiorowej mobilizacji i przekonań. Co więcej, upatrujemy w nich przejawy godnej podziwu odwagi i bezkompromisowości, w istocie zaś esencję prawdziwie politycznego działania. Problem polega na tym, że ten sposób rozumienia sfery publicznej do pewnego stopnia się wyczerpał (zwłaszcza w Europie). Dziś nieposłuszeństwo obywatelskie nie tyle aktywizuje życie polityczne i działanie – w rozumieniu Arendt – ile wzmacnia dominujące pozapolityczne i pozadyskursywne paradygmaty nauki, praw

człowieka czy różnych innych ideologii. Nieposłuszeństwo obywatelskie wpisane w działalność większości ruchów społecznych stało się zatem formą recenzowania działalności politycznej i przywoływania jej do porządku, ale w myśl nie tyle wiecznie odnawiającej się energii *demos*, ile w myśl potężnych, pozapolitycznych narracji.

/// Ceremoniał i higiena

Problem nieposłuszeństwa obywatelskiego i odwagi cywilnej, a w istocie ogólnie kwestia społecznych manifestacji nonkonformizmu, w całkowicie inny sposób prezentuje się w kontekście rozważań na temat sfery publicznej, które Helmuth Plessner przedstawił m.in. w swoim znakomitym esejie pt. *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*. Książką tą nieco starszy od Arendt niemiecki myśliciel włączył się w debatę publiczną po rewolucji listopadowej w 1918 roku i powstaniu Republiki Weimarskiej. Było to echo nie tylko licznych zamieszek i przewrotów oraz komentarz do coraz bardziej wzmagających się przejawów działania różnych ruchów społecznych, ale także antycypacja tragicznej polaryzacji sceny politycznej, która wkrótce nadeszła. Była to praca wizjonerska, w której w 1923 roku Plessner podjął refleksję m.in. nad podwójną formą etosu komunistycznego: narodowo-ludowego i internacjonalistycznego. Plessner przedstawił tu w polemice z Ferdinandem Tönniesem krytykę mentalności wspólnotowej z jej radykalizmem, buntem i skłonnością do wywrotowych działań, roszczeniowością i nieposłuszeństwem, przede wszystkim zaś uwypuklił znaczenie i szczególną funkcję sfery publicznej, w której człowiek powinien odnajdywać spokój i bezpieczeństwo, nie zaś arenę dla potyczek, rywalizacji i ekspresji, czyli tak jak pojmuje sferę publiczną Arendt. Sfera publiczna dla niemieckiego filozofa powinna przynajmniej ograniczać doświadczenie krzywdy, idealnie zaś powinna być źródłem bezpieczeństwa, którego człowiek nie może odnaleźć w sobie. Sfera publiczna winna być czymś w rodzaju kościoła – przestrzenią ciszy, porządku i skupienia. Filozofia polityczna Plessnera to charakterystyczny dla niektórych myślicieli tego okresu wyraz poszukiwania jakiegoś antidotum na szkodliwe konsekwencje bezpośredniości, a tym samym przejawy politycznego zaangażowania, które wyrażają się w ostentacyjnym obywatelskim nieposłuszeństwie czy odwadze cywilnej. W ujęciu Plessnera sfera publiczna to niezależna przestrzeń, która jest odpowiedzią na płynny i trudny do uchwycenia żywioł ludzkiego życia. Pomijając szczegóły dość zawilej, ale niezmiernie

interesującej antropologii „ekscentryka natury”, ograniczymy się jedynie do kilku zasadniczych cech człowieka, które uzasadniają Plessnerowskie wyobrażenie sfery publicznej i rządzące w niej zasady. Co istotne, analogicznie do Arendt również Plessnerowskie wyobrażenie sfery publicznej zakorzenione jest w określonej filozofii podmiotowości.

Po pierwsze, Plessner w duchu Diltheya przedstawia człowieka jako istotę zanurzoną w historii i na nią oddziałującą. Człowiek nieustannie afirmuje swój historyczny świat, a także świat swoich pojęć filozoficznych. Taki zanurzony w historii człowiek jest – jak się wyraża Plessner – mocą (*ewalt*), siłą (*kraft*) czy władzą (*macht, machtstellung*), tzn. ma w sobie niezdefiniowaną i niewyczerpywalną energię, którą pobiera z historii i która pozwala mu „ureczywistniać siebie” – jak interpretuje we wprowadzeniu do książki Elżbieta Paczkowska-Łagowska (Plessner 1994: XV). Z tej dialektyki wzajemnego oddziaływania pochodzi zasadniczo nieokreślony i zarazem „niezglębialny” (*Unergründlichkeit*) charakter człowieka (1994: 56). Człowiek jest problemem otwartym (1994: 64).

Po drugie, człowiek, jak twierdzi Plessner, jest ekscentrykiem z natury. Filozof formułuje tezę o tzw. ekscentrycznej pozycjonalności (*exzentrisch position*) człowieka. Właśnie to szczególne „miejsce” zajmowane przez niego sprawia, że jego życie pozostaje tak problematyczne i zagadkowe (1994: 115). Człowiek posiada zdolność refleksji, tzn. posiada „ja” (samoświadomość), a tym samym podwójny i indywidualizujący dystans do samego siebie – jako ciała i jako jaźni. Nie stoi więc w centrum jako jaźń, ale w „punkcie zawsze na nowo spełnianej jedności odnoszenia się do swej fizycznej egzystencji danej przedmiotowo i jako stan” (1994: XIX). Natura psychiki, to, co określa jako duszę (*Seele*), jest z tego tytułu niezmiernie problematyczna, ponieważ według Plessnera zmierza ona ku temu, co od niej ucieka.

Po trzecie, z powodu typowego dla człowieka zdystansowania wobec świata (ekscentryczności), jego miejsce jest chybotałe, kruche i niepewne; ciągle i na nowo ustanawiane. Człowiek nie jest i nie chce być domknięty, sprowadzony do jednego wymiaru oraz „unieruchomiony”. Boi się obnażenia, splaszczczenia, a w rezultacie śmieszności. Jego dusza jest nieprzejrzysta i wielobarwna, istotowo dwuznaczna: „nie znosi swojej własnej definicji” (1994: 78). Przemieszcza się nieustannie między potrzebą naiwności i świadomości; żyje w antagonizmie sprzecznych dążeń – dążenia do iluzji i dążenia do rzeczywistości.

W końcu podmiotowe „Ja” nie jest dane bezpośrednio, stanowi natomiast przedmiot walki, a także owoc pracy – rezultat „twórczego wy-

silku”. To pojęcie walki w żywiole historii i z żywiołem historii, która jest przyjacielem oraz wrogiem, pozostaje zasadniczym elementem procesu upodmiotowienia w filozofii Helmutha Plessnera. Człowiek naznaczony niedostatkiem i koniecznością jego wypełnienia dokonuje ciąglej weryfikacji tego, co bliskie i obce w świecie. Ekscentryczne położenie człowieka predestynuje go zatem do tworzenia kultury, do tworzenia „środowiska sztucznego”. Stąd teza Plessnera o sztucznej naturalności (*natürliche Künstlichkeit*). Życie nie jest dla człowieka czymś naturalnym i bezpośrednim; niejako z dystansu tworzy jego ramy, tzn. wartości i normy, które stanowią jedyną rozsądną drogę przezwyciężania własnej nieokreśloności, wykorzenia i kłopotliwego charakteru swojego życia.

Z tak ogólnie zarysowanej antropologii wylania się jego koncepcja sfery publicznej – rzeczywistości, w której ludzie niczym jeżozwierze z bajki Schopenhauera nie mogą być ani zbyt blisko siebie, gdyż mogą się poranić, ani też zbyt daleko, gdyż w chłodne dni potrzebują do przeżycia ciepła swoich najbliższych. Plessnerowska koncepcja sfery publicznej opiera się na wizji szczególnej powściągliwości (*cool conduct*) według sformułowania Helmuta Lethena, która pozwala ludziom na bezpieczne współżycie (Lethen 2002). „Tyranii intymności”, o której Richard Sennett pisał blisko pół wieku później, manifestacjom autentycznych porywów obywatelstwa niemiecki myśliciel przeciwstawia drogocenny dystans.

W sferze publicznej liczą się giętkość, wycucie, umiarkowanie i zdolność do przystosowania. „[...] Chodzi o to, aby człowiekowi w całej rozciągłości jego duchowej egzystencji zalecić takie postępowanie, które przy maksimum szczerości i bezpośredniości zapewnia maksimum zabezpieczenia przed niszczącą ironią spojrzenia, przy maksimum duchowego bogactwa wzajemnych relacji zapewnia maksimum wzajemnej ochrony” (Plessner 2008: 98). Panować tu powinny chwiejna równowaga wymagająca tanecznego ducha i „etosu gracji”, konwencje, reguły, uprzejmość i rezerwa (tamże: 99). Ta polityczna etyka wyrasta z przekonania, że: „[...] wszelkie radykalne roszczenia wobec człowieka wymagają od niego przeciwstawienia się sobie” (tamże: 43). Czy to oznacza, że w sferze polityki powinien obowiązywać sztywny gorset konserwatywnych reguł, a może konwenans politycznej poprawności? Nie! Trzeba, jak przekonuje niemiecki myśliciel, „honorować chwiejność” i zachować respekt dla dwuznaczności (tamże: 64). Każda forma rygorystyki jest dla człowieka groźna.

Zupełnie paradoksalnie poglądy Helmutha Plessnera okazują się pod tym względem zbieżne z przekonaniem Arendt, gdyż tak jak ona ostatecznie zakłada, że sfera publiczna jest przestrzenią dialogu, choć – dodać trzeba – dialogu specyficznego, ponieważ obwarowanego ceremoniałami. Sfera polityczna nie może ulec skostnieniu. O ile Arendt upatruje w tym m.in. niebezpieczeństwa dla czynności działania, która ma absolutnie kluczowe znaczenie dla tzw. kondycji ludzkiej, o tyle dla Plessnera ów destrukcyjny rygoryzm sfery publicznej niesie groźbę dla ostatecznie kruchej i wystawionej na urazy istoty ludzkiej, której antropologiczny portret przedstawił gdzie indziej. Z rozważań Plessnera wyłania się obraz nieco złęknionego i narcystycznego człowieka, który drży na myśl o zgiełku radykalnej polityki; jest wątłej konstytucji – słaby i samotny, a jego największą potrzebą jest być pozostawionym w spokoju lub przynajmniej doświadczać życia publicznego zza murów kurtuazji. Nieposłuszeństwo obywatelskie, tak jak zasadniczo burzycielsko-ekspresyjny charakter działań zbiorowych, w tym zwłaszcza ruchów społecznych, sprzeniewierza się takiej filozofii sfery publicznej.

Według Plessnera w sferze publicznej człowiek występuje w społecznych rolach. Rola jest formą, która pełni funkcję zbroi – sprawia, że człowiek jest zabezpieczony i w pewnym sensie nietykalny. Rola chroni nie tylko przed innymi, ale też przed samym sobą – hamuje i ogranicza indywidualną ekspresję, która może być auto-destrukcyjna. Sam dla siebie – jak pisze Plessner – „człowiek uogólnia się i obiektywizuje przez maskę” (2008: 102). Ludzie zatem spotykają się w irrealnej „sferze gry”. Oto społeczeństwo. Ta sztuczna forma i antycypacja dramaturgicznej wizji świata Goffmana chroni godność kruchego i wiecznie niedookreślonego człowieka. Każdy występuje w sferze publicznej jako nimb (*Nimbus*), ale jako taki zdystansowany oraz nietykalny nie tylko zachowuje, ale potęguje respekt i uznanie dla siebie. Dystans bowiem wzmacnia respekt, a także ogranicza i chroni przed śmiesznością – przekonuje Plessner.

Sfera publiczna jako szczególna gra ról opiera się na pewnego rodzaju odrealnionym ceremoniale, który ma chronić psychikę przed obnażeniem. Ceremoniał ów tworzy sztywny porządek życia, a zarazem jest formą i grą, która redukuje płaszczyzny osobistych tarć. Nie stwarza natomiast jednostce przestrzeni dla jej potrzeby potwierdzenia siebie i autentyczności, a także duchowej indywidualizacji i wolności (inaczej niż u Arendt). Jest to zresztą obok sekularyzacji jeden z powodów utraty znaczenia przez ceremoniał w zachodniej kulturze, coraz bardziej zracjonalizowanej i zaabsorbowanej indywidualną ekspresją.

Potrzeby człowieka zaspokajają natomiast prestiż, który zaskakująco stanowi według Plessnera zasadniczy cel „walki o prawdziwe oblicze” (Plessner 2008: 111). Prestiż bowiem jest pochodną osobowej natury i mobilizuje jej siły, urzeczywistniając potencjał człowieka w konkretnym działaniu. W przeciwieństwie do ceremoniału, prestiż mobilizuje ludzkie bycie – naturę *homo faber*. Jest on jednak również ograniczeniem: powstrzymuje niczym gorset eksplozję wyczerpujących człowieka emocji. Sfera publiczna wpływa na człowieka i odwrotnie. Jest to zatem „otwarty system relacji” i tzw. sztuczna zgoda. Sztuczna ze względu na swoją schematyczność i dystans wobec wartości. Sfera publiczna ustanawia równowagę między normą a życiem, tym, co konieczne, i tym, czego wymaga sytuacja. Dlatego tak ogromne znaczenie odgrywa tu dyplomacja – sztuka pertraktacji będąca źródłem równowagi, a zarazem całkowite przeciwieństwo radykalizmu (tamże: 122). Spór w sferze publicznej również musi mieć jakąś formę; bez dyplomacji doszłoby do „zdziczenia reguł walki” (tamże: 21). Dyplomacja jest czymś w rodzaju gry prowadzonej przez egoistyczne, ale zmuszone do sublimacji podmioty, które działają nie dla zabawy, ale z gorzkiej konieczności oraz w obawie przed niszczycielską konfrontacją. „To, co właściwe tylko człowiekowi – pisze Plessner – ukazuje się w tym, co pośrednie” (tamże: 133).

Relacje międzyludzkie reguluje takt – umiejętność dostrzegania niemierzalnych różnic delikatnego i niezauważalnego reagowania na wiibracje otoczenia, a także umiejętność odsuwania siebie samego. Pisze: „Takt jest nieustannie obecnym szacunkiem dla duszy innego i tym samym pierwszą i ostatnią cnotą ludzkiego serca” (tamże: 135). Sfera publiczna jest dla Plessnera przede wszystkim tzw. obszarem higieny, który ma przynosić ulgę poprzez ustanawianie właściwego dystansu: niedopuszczanie do zbyt dużej bliskości czy nadmiernego oddalenia. Radykalizm, bunt czy gniew są wyrazem utraty taktu, a zatem są niehigieniczne i zaburzają właściwą geografie wzajemnych relacji między ludźmi. Nie ma znaczenia również, jakiej sprawie służą te społeczne namiętności. Ofensywne zabiegi, których celem jest romantyczna wizja wspólnoty krwi (np. prymordialny porządek narodu), są równie szkodliwe dla sfery publicznej oraz samego człowieka, co najbardziej awangardowe i postępowe projekty społeczne.

Można odnieść wrażenie, że energia, którą człowiek czerpie z historii, nie znajduje swojego ujścia w sferze publicznej. Problematiczny stosunek do własnej, niejako uciekającej, „niedomkniętej” tożsamości jest dla Plessnera argumentem, aby go od działania raczej powstrzymać,

niż do niego zachęcać. Być może człowiek – jak twierdzi niemiecki myśliciel – żyje w antagonizmie sprzecznych dążeń, a jego autentyzm wyraża się adekwatnie w niezgodnych potrzebach, ludzka wola zaś nigdy nie poskromi ostatecznie natury. Stąd jego niechęć do radykalizmu i wyraźnych deklaracji. Choć człowiek nieustannie zabiegać musi o przebudowywanie swojego świata i rekonstruowanie – jak się wyraził – swojego „sztucznego środowiska”, to winien to robić w białych rękawiczkach, ostrożnie i z wyczuciem. W zindywidualizowanej sferze publicznej, którą rysuje Plessner, pełnej ceremonii, taktu, dyplomacji etc., wystawianie się na otwartą konfrontację i spór z władzą bądź kwestionowanie prawa, a więc nieposłuszeństwo obywatelskie, muszą przyoblekać się w działania nieco konwencjonalne. Byłoby jednak czymś niewiarygodnym, a nawet śmiesznym, wyrażanie nieposłuszeństwa obywatelskiego w takiej postaci, gdyż z natury swojej jest ono formą demaskacji i gwałtu. Postawa skonwencjonalizowanego, ceremonialnego nieposłuszeństwa miałaby w sobie coś groteskowego i wewnętrznie sprzecznego. Intencją Plessnera była ochrona człowieka, kruchego ekscentryka natury i twórcy. Mimo przemyślanej i finezyjnej teorii sfery publicznej, którą przedstawia niemiecki filozof, jego wizja budzi opór.

Nie ma w niej miejsca na siły społeczne, polityka zaś z jej twórczą i krytyczną inicjatywą zarezerwowana jest w iście platońskim duchu dla nielicznych. Może się ona rozwijać jedynie pod okiem niemal nadprzyrodzonych kompetencji polityka. Jak przekonuje Plessner, aby mogło istnieć państwo, musi istnieć suwerenne przywództwo – punkt, „[...] do którego nie dociera racjonalizacja życia społecznego i w którym rozstrzygającą siłę uzyskują pierwotne, irracjonalne decyzje żywej jednostkowej osobowości” (2008: 148). Równowaga nie może być dziełem odrealnionych osób występujących w sferze publicznej. Decyzje musi podejmować ostatecznie jedna osoba, ryzykując i kierując się największą pewnością, niekoniecznie zaś rozumem. Plessnerowski polityk ustanawia i broni społecznego porządku na przekór rozumowym argumentom i porywom serca. Tylko taki „nowoczesny książę” zachowuje inicjatywę i tylko na nim spoczywa odpowiedzialność, a także wynikające stąd prawo do nieposłuszeństwa oraz odwagi; również „odwagi do grzechu” (2008: 160). Działania zbiorowe natomiast burzą jedynie ład i drogocenne bezpieczeństwo.

Podsumowując: zdrowy rozsądek z trudem pozwala zaakceptować tak stanowczą krytykę działań zbiorowych i taką interpretację sfery publicznej. Ujęcie to ma wiele więcej wspólnego z *Realpolitik* Bismarcka niż

liberalizmem. Plessner pisał swój esej o wspólnocie w cieniu bolszewizmu i rodzących się ruchów prawicowego ekstremizmu. Jego elegancka i finezyjna praca może być rozumiana zasadniczo w tym właśnie kontekście nadciągających chmur społecznego populizmu. Dla nas jednak pozostaje kluczowe pytanie o to, jak wyglądałaby sfera publiczna bez aktywnego nieposłuszeństwa mniejszości: bez radykalizmu północno-amerykańskich kwaków, którzy wzięli w obronę mniejszość murzyńską, bez uporu sufrażystek i fali feminizmu, bez naśladowców Gandhiego, którzy w myśl *satyagrahy* czy też hasła Martina Luthera Kinga bronili praw człowieka; jak wyglądałaby Polska bez nieposłuszeństwa Solidarności? To pytania retoryczne: bez zbiorowego działania na rzecz ciągłej reinterpretacji prawnych i politycznych podstaw wspólnoty sfera publiczna byłaby bez wątpienia uboższa, a sama inicjatywa wybitnych mężów stanu to zdecydowanie za mało.

Uwagę przykuwa konieczność rozumienia aktów „społecznego nieposłuszeństwa” w powiązaniu z wyobrażeniami sfery publicznej. To, co w naszym odczuciu w sposób interesujący widać w odniesieniu do Arendt czy Plessnera, stosuje się wobec każdej filozoficzno-politycznej wykładni sfery publicznej. Np. John Rawls interpretuje akt nieposłuszeństwa obywatelskiego jako przejaw niezgody na gwałcenie zasad sprawiedliwości, które naruszają pokojową koegzystencję wolnych i równych obywateli. Odwoływanie się do określonej koncepcji sprawiedliwości oraz definiowanie nieposłuszeństwa obywatelskiego „na granicy wyznaczonej przez przywiązanie do prawa” jest zarazem odwoływaniem się do pewnego wyobrażenia sfery publicznej (Rawls 1994: 504). Nie chodzi o to, że jest to demokracja konstytucyjna, ale o to, że Rawls rozumie nade wszystko przestrzeń publiczną jako przestrzeń prawa i sprawiedliwości, nie zaś np. agonu czy higieny. Chodzi zatem nie tyle o definicje czy rozumienie poszczególnych aktów politycznego zaangażowania, ile polityczną metanarrację, w której te kontestacyjne działania się dokonują i która nadaje im sens lub go odbiera. W każdym przypadku akcent pojawia się gdzie indziej. Nieposłuszeństwo raz może być formą agonu i „uobecniania się” w sferze publicznej (Arendt), innym razem postacią radykalizmu nieprzystającą do koncepcji polityki (Plessner), w końcu zwyczajnym nielegalnym działaniem, które służy jednakże sprawiedliwości i utrzymaniu porządku konstytucyjnego jak u wspomnianego tu Johna Rawlsa.

Myślę, że uwagi, które dotyczą rozumienia nieposłuszeństwa obywatelskiego, odnoszą się także do niektórych cnót, np. heroicznej cnoty

odwagi cywilnej. Jej pojmowanie i uzasadnienie zmienia się wraz z silnymi narracjami sfery publicznej. Predyspozycja do manifestowania odwagi w działaniu będzie więcej znaczyć dla Arendt niż Plessnera, którego „ekscentryczne podmioty” szukają przede wszystkim bezpieczeństwa zmaterializowanego w prestiżu ról i funkcji społecznych. Wprawdzie Rawls przyznaje, że „tym, co naprawdę powoduje ludźmi, są rozmaite interesy, pragnienie władzy, prestiżu, bogactwa i tym podobne”, to i on zakłada zarazem istnienie uczuć moralnych wyższego rzędu, zwłaszcza zaś wrażliwości na kwestie prawa (1994: 531). Odwaga ma dla niego znaczenie jedynie o tyle, o ile pozwala umacniać reżim bezstronnej sprawiedliwości. Mimo silnej pokusy zakorzenionej w tradycji myśli politycznej i moralnej upatrywania obu tych kwestii, tj. „nieposłuszeństwa obywatelskiego” i „odwagi cywilnej” w kontekście jedynie prawnym, dostrzegamy interesujące i owocne perspektywy w analizie uwzględniającej szersze wymiary sfery publicznej.

Bibliografia:

/// Arendt H. 1998. *O przemocy; Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. A. Ła-gocka; W. Madej, Wydawnictwo Aletheia.

/// Arendt H. 2005. *Wprowadzenie w politykę*, [w:] tejże, *Polityka jako obietnica*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka.

/// Arendt H. 2008. *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, tłum. M. Moskalewicz, „Kronos”, nr 4.

/// Arendt H. 2011a. *Koncepcja historii: starożytna i nowożytna*, [w:] *Między czasem minionym a przyszłym. Osem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Wydawnictwo Aletheia.

/// Arendt H. 2011b. *Co to jest wolność*, [w:] *Między czasem minionym a przyszłym. Osem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Wydawnictwo Aletheia.

/// Bedau H.A. 1961. *On Civil Disobedience*, „The Journal of Philosophy”, 58, s. 653–664.

/// Brownlee K. 2012. *Conscience and Conviction. The Case for Civil Disobedience*, Oxford University Press.

/// Dworkin R. 1998. *Biorąc prawa poważnie*, tłum. T. Kowalski, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Kaczmarczyk M. 2010. *Nieposłuszeństwo obywatelskie a pojęcie prawa*, Oficyna Naukowa.

/// Lethen H. 2002. *Cool Conduct. The Culture of Distance in Weimar Germany*, University of California Press.

/// Manent P. 2001. *Cours familier de philosophie politique*, Fayard.

/// Plessner H. 1994. *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, PWN.

/// Plessner H. 2008. *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa.

/// Rakusa-Suszczewski M. 2013a. *The impossibility of multiculturalism. Modernity and politics*, „Yearbook of Polish European Studies”, nr 16, s. 247–264.

/// Rakusa-Suszczewski M. 2013b. *Radykalizm, podmiotowość i sfera publiczna w refleksji Helmutha Plessnera*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica”, nr 47, s. 17–38.

/// Rawls J. 1994. *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romanik, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Sunstein C.R. 2006. *Sprzeciw w życiu społeczeństw*, tłum. J.S. Kugler, Wydawnictwo Sejmowe.

/// Szutta A. 2011. *Obywatelskie nieposłuszeństwo. Próba określenia pojęcia*, Wydawnictwo Naukowe Semper.

/// **Abstrakt**

„Odwaga cywilna” tak jak „nieposłuszeństwo obywatelskie” jest formą aktywnego upominania się o określone zasady: porządek obyczajów, uczciwą władzę i poszanowanie prawa. Obie postawy cechują nie tylko nonkonformizm i sprzeciw, lecz także chęć obrony jakiegoś lepszego, uczciwszego czy piękniejszego świata. Obie znoszą podział między „dobrym człowiekiem” a „dobrym obywatelem”. Ponieważ każda z nich zawiera w sobie

równorzędne elementy społecznie zaangażowanej niezgody i troski, ich wyjaśnienie wymaga wyraźnie zdefiniowanej koncepcji sfery publicznej. Stawiamy tezę, że jest to w istocie konieczne, aby uznać społeczną i etyczną doniosłość i sens każdej z tych postaw. Żeby zilustrować, na czym może polegać taka interpretacja, odniesiemy się do dwóch odmiennych koncepcji sfery publicznej: *pluralistyczno-agonicznej* Hannah Arendt i *ceremonialno-higienicznej* Helmutha Plessnera.

Słowa kluczowe:

Hannah Arendt, Helmuth Plessner, agon, higiena, nieposłuszeństwo obywatelskie, odwaga cywilna, radykalizm, ruchy społeczne, sfera publiczna

/// Abstract

The main thesis of this article is that related concepts and attitudes of „civil disobedience” and „civil courage” are comprehensible only through the idea of public sphere. To illustrate this rule, we describe two utterly different views of the public sphere: as a space of Agon and rivalry (Arendt), where disobedience and courage regenerates a motionless political process, as well as an environment of hygiene and correctness, where acquiescence to these attitudes is at least limited (Plessner). This rule applies to all interpretations of this issue, as illustrated by an example of John Rawls. In other words, whenever the aforementioned issues appear, the problem of the public sphere occurs as well. Secondly, the idea of what it is sends us back to the sources of the Self. What might seem to be a problem of social ethics turns out to be more a subject of political philosophy and anthropology. Finally, we believe that this rule might be applied as well to social movements that frequently initiate activities of a civil disobedience. Their functions and role is closely linked to the idea of the public sphere.

Keywords:

civil disobedience, civil courage, public sphere, self, Hannah Arendt, Helmuth Plessner, social movements

CZY NIEPOSŁUSZEŃSTWO OBYWATELSKIE WYMAGA ODWAGI CYWILNEJ?

Michał Kaczmarczyk
Uniwersytet Gdański

Pojęcia „odwagi cywilnej” i „nieposłuszeństwa obywatelskiego” wydają się ściśle ze sobą spokrewnione, ponieważ, jak się zdaje, aby zdobyć się na protest w postaci obywatelskiego nieposłuszeństwa, człowiek musi umieć przeciwstawić się dominującej opinii otoczenia. Z drugiej strony, w sytuacjach, gdy panujący są słabi, siły porządkowe nielojalne a akty nieposłuszeństwa masowe, odwagi cywilnej może wymagać właśnie obstawanie przy legalności wcześniej ukonstytuowanego porządku. Bywa więc, że postawa oponenta każe raczej stanąć po stronie protestujących. Masowość nie jest wszakże typowa dla nieposłuszeństwa obywatelskiego, zdarza się częściej w przypadkach uogólnionego oporu lub rewolucji społecznych. Tymczasem nieposłuszeństwo, będące indywidualnym, manifestacyjnym aktem niezgody, jest bodaj najbardziej wyraźną formą przeciwstawienia się obowiązującemu porządkowi i jako taka właśnie może stać się początkiem sekwencji wydarzeń prowadzących ostatecznie do otwartej, masowej konfrontacji z aparatem przymusu. Wydaje się więc, że nieposłuszeństwo obywatelskie jest z definicji formą odwagi cywilnej, jej instytucjonalnym wyrazem. Jeśli tak, to należałoby je także uznać za niezbywalny element porządku demokratycznego, w którym obywatele podejmują samodzielną refleksję nad dobrem wspólnym i celami prawa. W tym znaczeniu odwaga cywilna leżąca u podstaw nieposłuszeństwa obywatelskiego nie byłaby jedynie odwagą w sensie umiejętności przełamania strachu, panowania nad własnymi emocjami, ale odwagą myślenia – samodzielnością w formułowaniu i ocenie argumentów na rzecz określonych działań¹.

¹ Takie ujęcie „odwagi cywilnej” byłoby też rodzajem obiektywizacji tego pojęcia – nie oznaczałoby już ono wyłącznie dyspozycji osobowościowej lub sytuacyjnej, lecz sposób wydawania sądów.

Przedstawione ujęcie nie jest jednak powszechne w dyskusji na temat nieposłuszeństwa obywatelskiego. W szczególności John Rawls ograniczył ten rodzaj protestu do obrony wspólnej koncepcji sprawiedliwości:

Uzasadniając obywatelskie nieposłuszeństwo, obywatel nie odwołuje się do zasad osobistej moralności ani do doktryny religijnej, choć one także mogą mu przyświecać i wspierać jego żądania [...]. Zamiast tego, przywołuje się wspólną koncepcję sprawiedliwości leżącą u podstaw ładu politycznego (1994: 502).

Wedle ujęcia Rawlsa odwaga nieposłusznych musiałaby się więc ograniczać do proponowania rozwiązań normatywnych mieszczących się w ramach opracowanej przez niego (dość wąskiej) koncepcji sprawiedliwości. Byłaby raczej wyrazem dążenia do obrony określonej wizji dobra wspólnego niż sporu między różnymi wizjami dobra. W niniejszym tekście chciałbym tymczasem zastanowić się nad tym, czy odwaga cywilna rozumiana jako odwaga samodzielnego myślenia stanowi niezbędny element nieposłuszeństwa obywatelskiego traktowanego jako środek walki o określoną koncepcję dobra. W tym celu konieczna jest przede wszystkim analiza samej definicji nieposłuszeństwa obywatelskiego.

/// I

Pokrewieństwo odwagi cywilnej i nieposłuszeństwa obywatelskiego widoczne bywa już w samych wyrażeniach językowych, gdy angielskie *civil disobedience* tłumaczone jest jako nieposłuszeństwo „cywilne”, a nie „obywatelskie”. W języku angielskim słowo *civil* oznaczać może bowiem zarówno wszystko, co odnosi się do sfery stosunków cywilnych, a więc stosunków między podmiotami praw i obowiązków (w takim znaczeniu mówimy w języku polskim o „prawie cywilnym”), jak też łagodność, uprzejmość, łagodzenie zachowania, które bez takich starań mogłoby się wydawać popolite lub agresywne. Ani jedno, ani drugie znaczenie nie uzasadniałoby tłumaczenia *civil* na „obywatelskie” w sensie „podejmowane przez obywateli”. Henry David Thoreau prawdopodobnie jako pierwszy użył tego określenia, choć pierwotnie tytuł jego słynnego eseju na ten temat brzmiał *Resistance to Civil Government*. O tym, że sam zaproponował tytuł *Civil Disobedience*, nadany esejowi już w pośmiertnym wydaniu jego dzieł, świadczyć może właśnie ambiwalencja, jaką sugeruje ten termin, odpowiadająca duchowi twórczości Thoreau (Harding 1993). *Civil* oznaczać może wszak albo

nieposłuszeństwo wobec rządu „cywilnego”, a więc cieszącego się już jakąś legitymizacją społeczną, albo właśnie nieposłuszeństwo łagodne, nieodwołujące się do przemocy. Za pierwszą interpretacją przemawiać mogłaby selektywność nieposłuszeństwa, a więc jego ograniczenie do kontestacji pojedynczych norm czy działań politycznych. Problem w tym, że w twórczości Thoreau nie znajdziemy wcale argumentów na rzecz podobnej selektywności, wręcz przeciwnie, można w niej odnaleźć nuty rewolucyjne. W szczególności słowo *civil* nie oznacza odżegnania się od przemocy – autor wręcz do niej namawia i to nie tylko w rzeczonym dziele (2006: 38), ale też w osobnym tekście poświęconym bojownikowi abolicjonizmu Johnowi Brownowi.

Drugie znaczenie, które Thoreau mógł chcieć nadać „nieposłuszeństwu obywatelskiemu”, odnosi się do nieposłuszeństwa wobec rządu „obywatelskiego”. Ta interpretacja wydaje się adekwatna do tego, jak w amerykańskiej kulturze politycznej pojmowano władzę polityczną, a więc bardziej jako władzę wynajętych menedżerów niż panowanie ucieleśnionego ludu, wszechwładnego Lewiatana. Kontraktualne rozumienie relacji między władzą a obywatelem mogłoby więc sugerować, że ludzie mają prawo do nieposłuszeństwa w sytuacji, gdy rządzący nie wywiązują się ze swych zobowiązań moralnych lub prawnych. Nie ulega wątpliwości, że takie myślenie było bliskie anarchicznemu duchowi Thoreau, z tym tylko zastrzeżeniem, że w podobny sposób traktujemy dziś raczej tak zwane prawo do oporu (o którym pisał już John Locke w *Drugim traktacie o rządzie*), rezerwując dla pojęcia „obywatelskiego nieposłuszeństwa” działania polegające na złamaniu prawa i czerpiące legitymację wyłącznie ze źródeł moralnych lub odwołujące się do legitymizacji prawa. Tego rodzaju definicję komplikują przypadki zwane *test cases*, gdy nieposłuszni łamią wprawdzie przepisy, ale po to, by przetestować ich konstytucyjność. Może to często oznaczać, że ich działania zostaną przez sąd prawomocnie uznane za *ex tunc* zgodne z konstytucją, a więc też ostatecznie zgodne z prawem.

Przeniesienie kontraktualistycznego uzasadnienia nieposłuszeństwa obywatelskiego do jego definicji, widoczne właśnie po raz pierwszy u Thoreau, świadczy o specyficznym amerykańskim zawężeniu pojmowania omawianej tu instytucji, zrozumiałym na tle indywidualistycznej kultury politycznej Stanów Zjednoczonych i romantycznego ideału samostanowienia człowieka. Akt nieposłuszeństwa mógł być tam traktowany jako odwołanie się do moralnych podstaw, z jakich rząd obywatelski wywodził swój tytuł do sprawowania władzy. Między innymi z tego względu przeniesienie nieposłuszeństwa obywatelskiego do innych kręgów kulturowych

i innych ustrojów politycznych musiało się wiązać z rozszerzeniem definicji zaproponowanej przez Thoreau. Nieposłuszeństwo „cywilne” stało się nieposłuszeństwem „obywatelskim” w tym sensie, że podejmowane było w imię postawy obywatelskiej, a więc przez ludzi kierujących się poczuciem odpowiedzialności za prawo, za wspólną sprawę. Nie wchodzi tu też bowiem w grę „obywatelskość” rozumiana jako działania obywateli. Nieposłuszeństwo „obywatelskie” może być także aktem osób niebędących obywatelami państwa, którego prawa łamią. W tym duchu utrzymane jest zresztą pojęcie Thoreau, dające prawo do nieposłuszeństwa zwłaszcza tym wszystkim, którzy nie zawierali z państwem żadnej umowy, a mimo to są zmuszani do posłuszeństwa, np. Indianie domagający się praw do swych ziem i bogactw naturalnych, z których korzystali od pokoleń na mocy pierwotnego zawłaszczenia.

Rozszerzenie definicji proponowanej przez Thoreau jest w szczególności uzasadnione przez fakt, że zachowania o podobnym charakterze, to znaczy otwarte łamanie prawa w imię racji moralnych i etycznych, można odnaleźć w historii znacznie odleglejszej, w hebrajskiej Księdze Wyjścia i greckiej *Antygonie*. Tamte przypadki, paradygmatyczne dla współczesnych debat wokół nieposłuszeństwa obywatelskiego, łączyło to, że polegały na łamaniu prawa (rozkazu władcy) w imię wyższej wartości, w imię prawa boskiego.

W pierwszym przypadku położne żydowskie złamały zakaz faraona nakazujący im zabijanie żydowskich chłopców, w drugim zaś Antygoną złamała zakaz Kreona, sypiąc piasek na ciało swego brata Polinejesa. W obu opowieściach nieposłuszne były kobiety (a więc osoby o niższym wówczas statusie społecznym), w obu też akt ich motywowany był przez miłość, współczucie i szacunek do bliźniego. „Współkochać przyszląm, nie współnienawidzić” – powiedziała Antygoną, wyrażając otwarcie gotowość poświęcenia się za godność swego brata. Położne żydowskie również musiały wykazać się wielką odwagą, choć nie działały jawnie. Gdyby zresztą nie kryły się ze swą decyzją, trudno by im było przeciwdziałać zamiarom zbrodniczego władcy. Brak jawności w działaniu położnych każe podać w wątpliwość tezę, że ich nieposłuszeństwo było aktem odwagi cywilnej, a więc że łączyło się z otwartą deklaracją gotowości poddania się sankcjom za czyn zgodny z głosem sumienia. Można wszakże przypuszczać, że choć nie ujawniły swej postawy od razu, to musiały się liczyć z konsekwencjami po ewentualnym dowiedzeniu się przez faraona o nieposłuszeństwie i trudno sobie wyobrazić, by nie wiedziały o ich postępowaniu szerokie rzesze ludności (Daube 1972: 5–6).

Warto zwrócić uwagę, że gdy mowa o jawności aktu nieposłuszeństwa, to ma ona trojake znaczenie. Po pierwsze, jawności wymaga samo działanie, polegające na łamaniu prawa: musi być publiczne i unaoczniać możliwie szerokiemu kręgowi osób zarówno przedmiot protestu, jak i sam protest i jego racje. Po drugie, nieposłuszeństwo ujawniać ma prawdę moralną, do której aspiruje protestujący, podstawę jego roszczenia normatywnego. Po trzecie wreszcie, jawna powinna być tożsamość protestujących – muszą oni być gotowi do wyjaśnienia swej sprawy i konfrontacji z innymi poglądami. Ten ostatni rodzaj jawności wiąże się najsilniej z postawą odwagi cywilnej i każe wątpić, czy za nieposłuszeństwo obywatelskie uznać można na przykład masowe nielegalne działania anonimowych użytkowników internetu.

Jak widzieliśmy, już najstarsze źródła przywołujące akty nieposłuszeństwa obywatelskiego wskazują też te jego cechy, które uważane są do dziś za jego znamiona konstytutywne: złamanie prawa, motyw etyczny oraz jawność. Za dodatkowe cechy konstytutywne wielu autorów uważa też brak przemocy (zwłaszcza Rawls 1994: 503) oraz gotowość poniesienia sankcji prawnych swego postępowania (Cohen 1971: 86–89, Rawls 1994: 504–505). Przeważnie jednak traktowane są one raczej jako warunki jego usprawiedliwienia w przypadku, gdy nieposłusznicy stają przed sądem. Gdyby więc odwagę cywilną definiować jako przewyżczenie konformizmu w sytuacji narażenia na sankcje społeczne i otwarte wystąpienie przeciwko istotnym normom czy interesom społecznym, to nieposłuszeństwo obywatelskie byłoby jej przejawem, ale z zastrzeżeniem, że gotowość poddania się sankcjom nie zawsze traktowana jest jako element konstytutywny tej instytucji.

/// II

Nieposłuszeństwo obywatelskie odróżnia się zwykle od oporu (oraz prawa do oporu), który polega na sprzeciwie wobec władzy ze względu na łamanie przez nią prawa. Czymś innym niż nieposłuszeństwo obywatelskie jest również sprzeciw sumienia, będący odmową spełnienia obowiązku prawnego na mocy szczególnego uprawnienia, które przypisuje sobie podmiot takiego aktu. Zarówno opór, jak i sprzeciw sumienia często idą w parze z deklaracjami legalności ze strony tych, którzy ich dokonują. Akty takie nie spełniają zatem głównego kryterium nieposłuszeństwa obywatelskiego – jakim jest złamanie prawa – jeśli wszystkie organy kontroli legalności podziela pogląd o zgodności tego rodzaju działania z prawem. Wedle prezentowanego tu ujęcia odmowa dyktowana sumieniem może być jednak

niekiedy zarazem aktem nieposłuszeństwa. Nieposłuszeństwo obywatelskie jest zasadniczo złamaniem prawa w celu zwrócenia uwagi na jakiś problem społeczny wiążący się z łamanym przepisem prawnym (nieposłuszeństwo bezpośrednie) albo z innym przepisem lub polityką (nieposłuszeństwo pośrednie). Odróżnia się więc od oporu i odmowy dyktowanej sumieniem nie tylko za sprawą przyjętej definicji, ale także w sensie funkcjonalnym. Pozostaje nam więc zastanowić się, czy odwaga cywilna jest także warunkiem możliwości pełnienia przez nieposłuszeństwo obywatelskie jego szczególnej społecznej roli.

Z socjologicznego punktu widzenia na szczególną uwagę zasługuje fakt, że ci, którzy łamią prawo w opisywany tu sposób, nie traktują prawa jako przeszkody, lecz używają go jako narzędzia komunikacji. Ich akt jest manifestacją określonego poglądu, możliwą dzięki istnieniu zinstytucjonalizowanych i niezinstytucjonalizowanych form reakcji na łamanie prawa. Nieposłuszeństwo obywatelskie jest aktem symbolicznym – ponieważ złamanie prawa stanowi działanie symboliczne, a nie instrumentalne – tym skuteczniejszym, im silniejsze konotacje wiążą się z łamanymi normami i im większy jest społeczny oddźwięk takiego aktu. Kieruje uwagę w stronę wyobrażeń i racji osób łamiących prawo, każe postawić się na ich miejscu i inaczej postrzegać sytuację społeczną. Podważa też utarte przekonania o prawie jako narzędziu władzy, kieruje wszak uwagę opinii publicznej na społeczno-moralne podstawy porządku prawnego, rodzi świadomość, że obywatele współuczestniczą we władzy i są współautorami prawa. Podważa zatem legalność w imię legitymizacji. Tak samo dzieje się w sytuacji „stanu wyjątkowego”, tyle że wtedy władze państwowe lub ich część odgórnie starają się przywrócić respekt obywateli wobec prawa. Nieposłuszeństwo obywatelskie jest tymczasem oddolnym aktem symbolicznego protestu, często dokonywanym wręcz wbrew woli większości i wbrew demokratycznym procedurom. Tym samym stanowi niejednokrotnie metodę zwrócenia uwagi na problemy społecznych mniejszości (zwłaszcza grup o nakładających się na siebie statusach mniejszościowych – jak już w paradygmatycznym przypadku położnych żydowskich – nieposiadających dostatecznej reprezentacji w systemie demokratycznym). W tym sensie nieposłuszeństwo obywatelskie może być, po pierwsze, sposobem komunikowania rządowi czy parlamentowi problemów osób, które w inny sposób nie mogą dotrzeć ze swymi bolączkami do decydentów, zwłaszcza gdy sprawa nie cierpi zwłoki, a przestrzeganie prawa prowadziłoby do nieodwracalnych skutków. Po drugie, może ono także służyć komunikowaniu ważnych spraw opinii publicznej, która na przykład w warunkach zmonopoliowa-

nego rynku prasowego czy dużego rozproszenia informacji nie miałyby szans dowiedzieć się o czymś, co mogłoby skierować debatę publiczną na nowe, niepoznane dotąd tory. Dlatego też niektórzy autorzy opowiadają się za ochroną pozbawionych przemocy aktów nieposłuszeństwa za pomocą przepisów o ochronie wolności słowa (Velvel 1969).

Stereotyp nieposłuszeństwa obywatelskiego jako aktu sprzeciwu mniejszości wobec większości, poddanych wobec panujących, należy dziś podać w wątpliwość ze względu na pojawianie się nietypowych form nieposłuszeństwa, na przykład praktykowanego przez organy państwa – jak wymiar sprawiedliwości. Sędziowie często uważali prawo, które musieli stosować, za niemoralne i niezgodne z ich sumieniem. Niekiedy dawali temu wyraz w uzasadnieniach swych wyroków. Przypadki takie znane są zwłaszcza z historii sądownictwa amerykańskiego czasów obowiązywania *Slave Fugitive Act*, penalizującego pomoc zbiegłym niewolnikom (Butler 2007). Współcześnie sędziowie amerykańscy nie przestrzegają czasem przepisów określających absurdalnie wysokie minimalne wymiary kar (Oleson 2007–2008: 678–682). Tak na przykład sędzia Alfredo Marquez nie zgodził się w roku 1990 na skazanie osiemdziesięcioletniego starca na dziesięć lat więzienia za jazdę samochodem, w którym znaleziono narkotyki. W roku 2004 sędzia Paul Cassell uchybił przepisom, nie skazując dwudziestopięcioletniego człowieka na sześćdziesiąt pięć lat więzienia za handel narkotykami (młodzieniec ten był jednocześnie w posiadaniu broni, co prowadziło do kumulacji kar). Zjawisko oficjalnego nieposłuszeństwa obywatelskiego nie jest więc nowe, a bywa praktykowane nie tylko przez sędziów. Już w roku 1670 w procesie Williama Penna ława przysięgłych, w której zasiadał Edward Bushel (stąd określenie *Bushel's Case*), nie podporządkowała się zaleceniom sprawozdawcy i mimo brutalnych sankcji wytrwała w swych decyzjach.

Mimo że odwagą cywilną w postaci nieposłuszeństwa wykazują się niekiedy sędziowie i inne czynniki oficjalne, to z reguły nieposłuszeństwo obywatelskie służy korygowaniu procedury demokratycznej premiującej opinię większości i dającej przewagę silnym grupom interesu. Nie oznacza to wszakże, że akty nieposłuszeństwa obywatelskiego są przejawem prawnonaturalnego sposobu myślenia, atakiem na demokrację w imię „prawdy”. W rzeczy samej także współcześnie grupy religijne mogą starać się wymuszać na większości uznanie albo przynajmniej tolerancję swoich praw i obyczajów. Nie od dziś też wiadomo, że jednym z głównych niebezpieczeństw demokracji jest to, że często pozwala ona dawać upust zawiści, jaką większość obywateli danego kraju odczuwa wobec mniejszości, której członko-

wie osiągają sukcesy w jakiejś dziedzinie (Chua 2004). W tym sensie nieposłuszeństwo obywatelskie jest mechanizmem korygowania demokracji. Zarazem nie można jednak zapominać, że stanowi ono także centralną instytucję ustroju demokratycznego, realizując jego naczelne wartości. Wiąże się to choćby z faktem, że większość obywateli należy do jakiejś mniejszości, niemal każdy może czuć się czasami niereprezentowany i wyobcowany w systemie demokratycznym. Poza tym istnieją dobra wspólne, które nie są dostatecznie chronione właśnie dlatego, że są zbyt ogólne, jak na przykład dobro przyszłych pokoleń czy stan środowiska naturalnego. Ich ochrona leży w interesie ogółu, ale jedynie stosunkowo mało liczne, postmaterialistycznie myślące grupy mają odwagę protestować w imię tych idei.

Na szczególną uwagę zasługuje wspomniana już w kontekście deficytnym funkcja demaskacyjna nieposłuszeństwa obywatelskiego, wszak polega ono często nie tylko na jawnym łamaniu prawa, ale również na domaganiu się jawności życia publicznego i decyzji politycznych. Wystarczy wspomnieć, że już w roku 1768 John Almon, łamiąc prawa z lat 1660 i 1661, zaczął publikować protokoły z posiedzeń Izby Gmin i Izby Lordów w trosce o otwartość komunikacji w sferze publicznej. Współczesne działania Wikileaks traktować można jako nawiązanie do tamtych tradycji. A zatem relacja między nieposłuszeństwem obywatelskim a demokracją jest niejednoznaczna. Z jednej strony, nieposłuszeństwo jest niedemokratyczne, ponieważ jest (w demokracjach) łamaniem prawa będącego przecież z założenia wyrazem woli obywateli, nawet jeśli tylko pośrednim, bo wyrażonym przez ich reprezentantów. Z drugiej strony, nieposłuszeństwo obywatelskie stwarza konieczne warunki demokracji, korygując patologie, do jakich może prowadzić stosowanie zasady większości i działanie maszyny agregacji interesów.

We współczesnej literaturze socjologicznej rzadko poświęca się uwagę nieposłuszeństwu obywatelskiemu jako takiemu, ponieważ ten temat zarezerwowany jest dla prawników badających warunki dopuszczalności tego rodzaju działania i ewentualne jego sankcjonowanie przez sądy. Istnieje wprawdzie bogata literatura traktująca o ruchach społecznych czasów nowożytnych, a także badaniach nad działaniem pozbawionym przemocy, w żadnym z tych nurtów nie mieści się jednak cała specyfika nieposłuszeństwa obywatelskiego. Wyjątkiem są nieliczne prace na temat polityki nadzwyczajnej, czyli takiej, która nie jest przewidziana przez istniejące procedury i nie stanowi odtwarzania zrytualizowanych wzorców biurokratycznych (Euchner 1996). Prace na temat ruchów społecznych stosunkowo niewiele mówią o odległej historii nieposłuszeństwa obywatelskiego, a to

dlatego, że ruchy społeczne są zjawiskiem dość nowym, a nawet kategorią historyczną (Tilly, Tarrow 2007: 119). Sprzyja temu dodatkowo fakt, że jak przystało na pojęcie ukute przez Thoreau, nieposłuszeństwo kojarzone jest z tradycją amerykańską i to raczej dopiero dwudziestowieczną, ponieważ nikt nie przyczynił się tak do popularyzacji tej metody działania pozbawionego przemocy, jak najpierw wydawany w Ameryce już przed wojną Gandhi oraz po wojnie wielki przywódca Ruchu Praw Obywatelskich – Martin Luther King.

Szeroka literatura poświęcona działaniu pozbawionemu przemocy zawęza swe zainteresowanie nieposłuszeństwem obywatelskim w nieco inny sposób, koncentrując się właśnie na wyrzeczeniu się przemocy oraz jego ideowych, często pacyfistycznych źródłach, albo wręcz odwrotnie – na instrumentalnych zaletach powstrzymywania się od użycia siły (Sharp 1973). W tym ostatnim przypadku nieposłuszeństwo obywatelskie staje się przede wszystkim przykładem metody dokonywania przewrotu politycznego lub rewolucji społecznej albo przynajmniej podważania legitymizacji władzy. Można tymczasem zasadnie argumentować, że używania przemocy nie należy eliminować z definicji nieposłuszeństwa obywatelskiego, ponieważ bardzo trudno jest na przykład przeprowadzić moralne rozróżnienie między przemocą fizyczną i psychiczną, a jeśli tę fizyczną zdefiniujemy jako nienaruszenie nietykalności cielesnej, to pozostanie kwestia innych, poważnych form ingerencji we własność osób postronnych (Morreall 1991). Nieposłuszeństwo obywatelskie nie może być jednak interpretowane jako działanie instrumentalne, jeśli tym, co do niego motywuje, jest pryncypialne wyrzeczenie się przemocy rozumiane jako siła przekształcająca wszystkich uczestników: nieposłusznym i ich adresatów. Takie znaczenie nadawał mu Gandhi, dla którego było jednym z licznych „eksperymentów z prawdą”. Obywatelskie nieposłuszeństwo jest zatem niejednoznaczne także w tym sensie, że z jednej strony może być traktowane jako skuteczna metoda zmiany relacji władzy i czerpać z tej skuteczności jedność swych elementów, z drugiej zaś strony może stanowić akt moralnej ekspresji, której jest symboliczną formą. Odwaga cywilna przejawiająca się w nieposłuszeństwie obywatelskim może być w związku z tym również dwojaka – może być odwagą myślenia lub odwagą samoprzewyciężenia, odwagą rozumu lub odwagą ducha.

Bibliografia:

- /// Butler P. 2007. *When Judges Lie (And When They Should)*, „Minnesota Law Review”, nr 91.
- /// Chua A. 2004. *World on Fire. How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability*, Anchor Books.
- /// Cohen C. 1971. *Civil Disobedience. Conscience, Tactics, and the Law*, Columbia University Press.
- /// Daube D. 1972. *Civil Disobedience in Antiquity*, Edinburgh University Press.
- /// Euchner C.C. 1996. *Extraordinary Politics. How Protest and Dissent Are Changing American Democracy*, Westview Press.
- /// Harding W. 1993. *The Days of Henry Thoreau*, Princeton University Press.
- /// Kaczmarczyk M. 2010. *Nieposłuszeństwo obywatelskie a pojęcie prawa*, Oficyna Naukowa.
- /// Morreall J. 1991. *The Justifiability of Violent Civil Disobedience*, [w:] H. Bedau, *Civil Disobedience in Focus*, Routledge.
- /// Oleson J.C. 2007–2008. *The Antigone Dilemma. When the Paths of Law and Morality Diverge*, „Cardozo Law Review”, nr 29.
- /// Pankowski R. 1997. *O obywatelskim nieposłuszeństwie i demokracji bezpośredniej. Uwagi teoretyczne*, [w:] *Między lobbieniem a akcją bezpośrednią (metody działania obywateli)*, red. P. Frączek, Stowarzyszenie Asocjacje, Zielone Brygady.
- /// Rawls J. 1994. *Teoria sprawiedliwości*, tłum. J. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Sharp G. 1973. *Power and Struggle*, Porter Sargent.
- /// Skolnick J.H. 1969. *The Politics of Protest. A report*, Simon and Schuster.
- /// Tilly C., Tarrow S. 2007. *Contentious Politics*, Oxford University Press.
- /// Velvel L.R. 1969. *Protecting Civil Disobedience Under the First Amendment*, „George Washington Law Review”, nr 37.

/// Abstrakt

Wiele przemawia za tym, by osoby praktykujące nieposłuszeństwo obywatelskie uważać za wzory odwagi cywilnej. Czy jest tak jednak zawsze? Jakiego rodzaju odwaga cywilna kryje się za aktami łamania prawa w imię racji etycznych i moralnych? Pytania te skłaniają do analizy definicji nieposłuszeństwa obywatelskiego oraz jego społecznych funkcji. Artykuł podejmuje to zadanie, aby uzasadnić tezę o szczególnej roli nieposłuszeństwa obywatelskiego, a także pewnych form odwagi cywilnej w kształtowaniu się demokracji.

Słowa kluczowe:

nieposłuszeństwo obywatelskie, odwaga cywilna, demokracja, ruchy społeczne

/// Abstract

It is often suggested that people who practice civil disobedience are role-models of moral courage. But is it always the case? What kind of moral courage underpins the acts of law-breaking in the name of ethical and moral principles? These questions lead to an analysis of the definition of civil disobedience and its social functions. The article takes up this task in order to argue for a special role of civil disobedience and specific forms of moral courage in the formation of democracy.

Key words:

civil disobedience, civil courage, democracy, social movements

TEORETYCY, ODWAGI!

O (NIE)MOŻLIWYM NONKONFORMIZMIE W INSTYTUCJI TOTALNEJ. OD DOŚWIADCZENIA OBOZOWEGO DO TEORII SOCJOLOGICZNEJ (I Z POWROTEM)

Piotr Filipkowski
Polska Akademia Nauk

Zacznę od takiego oto narracyjnego obrazu:

Ja kiedyś szedłem żwirową alejką w Gusen II. [...] Naprzeciwko szedł SS-man, dowódca bloku. Ja z jednej, on z drugiej strony. Nie ma żadnych innych więźniów. I my się mijamy – oczywiście jak przechodził SS-man, to trzeba było stanąć na baczność. „Mütze ab” – „zdejmij czapkę”, bo to bóg przechodzi. Więc ja to wszystko wykonałem, tak jak trzeba, czapkę zerwałem z głowy i on to widział. Ale on sztachnął się dwa czy trzy razy pięknym, dużym papierosem i rzucił mi go pod nogi. Ja nie podniosłem papierosa i poszedłem dalej. Czapkę na leb i poszedłem. On, słysząc: „Halt!” – więc się oglądam. A on zamiast mnie zastrzelić, pokazuje, dlaczego ja tego papierosa nie podniosłem. Mam się wrócić i podnieść. Wróciłem się i podniosłem. [...] On mi dał papierosa. SS-man dał więźniowi papierosa i to takiego, że się tylko sztachnął, a ten więzień go zlekceważył. Bo to przecież z mojej strony było zlekceważenie, że ja nie rzuciłem się na papierosa, tylko poszedłem, a papierosa nie podniosłem. No to tylko zastrzelić takiego, prawda? Takiego boga zlekceważyłem¹.

¹ Janusz Bąkowski, MSDP_154, relację nagral Piotr Filipkowski; wywiad dostępny w Archiwum Historii Mówionej Ośrodka KARTA i Domu Spotkań z Historią w Warszawie.

Jeden z tysięcy, może milionów podobnych obrazów, zapisanych w pamięci byłych więźniów kacetów, do której dają nam dziś wgląd cyfrowe archiwa ich autobiograficznych opowieści. Wczytajmy się jednak uważniej w tę banalność, z niej bowiem daje się odszyfrować kilka ważnych komunikatów w interesującej nas tu sprawie. Ja, oprócz wczytania, będę polegał na wsluchaniu i wpatrywaniu – bo to wyimek z wywiadu zarejestrowanego na wideo. Wywiadu prowadzonego przeze mnie, więc ponadto odwołać się mogę nie tylko do tego, co dziś widzę i słyszę, ale też do tego, co pamiętam z tamtego spotkania – z jego ogólnej atmosfery i z poszczególnych momentów. Ten akurat moment, tę konkretną narracyjną scenę pamiętam wyraźnie – bo i była jednym z wyrazistszych punktów na tle całości.

„Ja kiedyś szedłem żwirową alejką...” – narrator rozpoczyna tę historię, jakby wspominał niedzielny spacer w warszawskim parku. Już w tych pierwszych słowach widać sugestię jakiejś wyrazistej podmiotowości. W języku teorii socjologicznej powiedzielibyśmy: sprawstwa (*agency*). Zupełnie nieoczywistego w tamtym miejscu i czasie. Wszak Gusen II w ostatnich miesiącach wojny to jedno z najkoszmarniejszych miejsc w systemie obozu Mauthausen – czyli, zważywszy na charakter tego ostatniego, także w całym systemie nazistowskich obozów koncentracyjnych. Kto zna obozowe wspomnienia i relacje, dobrze wie, że zasadnicza sytuacja podmiotowa, by tak rzec, jest w nich z reguły zupełnie inna. I widać ją wyraźnie już na poziomie gramatyki. Nad formą „ja” góruje „my”. W obozowych opowieściach człowiek usytuowany jest zwykle w grupie, pośród innych – czy to w komandzie roboczym, czy pośród innych więźniów w bloku. Wszyscy są do siebie podobni – ubrani w pasiaki albo stare lachy, ogoleni i wygoleni, wychudzeni, oznaczeni numerami. Od zewnątrz: anonimowi, odpersonalizowani, wymienni. Od wewnątrz: trzymający się razem w miarę obozowych możliwości, chowający się w grupie, nie wychylający się, unikający zindywidualizowanego spojrzenia SS-manów czy kapów. Gdy jednak pojawia się perspektywa jednostkowa, to często w formie biernej: zamiast „ja” słyszymy raczej „mnie” lub „mi”. „Wysłano mnie”, „kazano mi”, „bito mnie”, „przesłuchiowano”, „okradziono”. Albo sam kontekst wskazuje na zewnętrzny przymus, na bycie przedmiotem cudzego sprawstwa. Sprawstwa kogoś silniejszego, stosującego przemoc. Kogoś lub czegoś – bo opresja jest często tak zobiektywizowana, że stanowi po prostu immanentną cechę obozowego systemu.

Ta scena zaczyna się więc, jak na obozowy epizod, dosyć nietypowo. Idźmy dalej za krokiem i za słowami narratora. W kadrze pamięci poja-

wia się drugi człowiek. Obraz skomponowany jest symetrycznie. Ten drugi nadchodzi z przeciwnej strony. Idą naprzeciw siebie. Nikt poza nimi nie mieści się w kadrze. To ważne wtrącenie, nie tylko kompozycyjne – dowiadujemy się bowiem z niego, że tamta scena nie miała widzów. Obaj aktorzy – więzień i SS-man – odgrywali swoje role tylko przed sobą. Przyjrzyjmy się temu uważniej.

Obóz koncentracyjny to miejsce, gdzie społeczne role są bardzo sztywno rozpisane. Może najbardziej spośród wszystkich znanych nam instytucji totalnych. Role te wpisane są bowiem w relacje absolutnej władzy. Absolutnej, bo wyposażonej w moc decydowania o (prze)życiu i śmierci. Na marginesie: to właśnie ta trwałość, sztywność, schematyczność obozowych ról upodabnia do siebie tak bardzo opowieści byłych więźniów kacetów nazistowskich – dopiero ich poluzowanie, naruszenie, odstąpienie od nich pozwala uchwycić wyjątkowość indywidualnego doświadczenia każdego z nich. Tu mamy takie właśnie poluzowanie. Jednak nie od razu, nie w pierwszym odruchu. Bo ten pierwszy odruch jest zgodny ze scenariuszem więźniarskiej roli. Strzeże go nie tylko spontaniczna przemoc wpisana w obozową hierarchię władzy, ale także obozowy regulamin, nakazujący każdemu *heftlingowi* zdejmowanie czapki na widok spotkanego SS-mana – pod sankcją bicia aż do ewentualnego zabicia. Czapka znika więc z głowy, zgodnie z nakazem: „[...] wszystko wykonałem tak, jak trzeba”. Reguły totalnej instytucji obozu koncentracyjnego zostają w tej mikrosytuacji po raz kolejny potwierdzone i podtrzymane.

Ale to regulaminowe odegranie scenariusza jest zaledwie wstępem do sceny, którą chce nam przybliżyć narrator. Kluczowe jest to, co rozgrywa się dalej. Najważniejszym rekwizytem tej scenki nie jest przecież czapka, lecz papieros.

Czy SS-man rzucający pod nogi mijanemu więźniowi niedopalek papierosa (tu raczej jego „nadpalek”) wypełnia swoją obozową rolę, czy ją przekracza? Czy jest to gest poniżenia, upodlenia wobec więźnia – czy raczej nieśmiały gest jego wsparcia, okazania mu minimum solidarności? Nieśmiały, bo tylko na taki – być może – tamten człowiek w tamtej sytuacji potrafił się zdobyć. Wszak papieros – a nawet pojedyncze „sztachnięcie się” – był w obozie bardzo cennym i poszukiwanym dobrem. Jeśli nie do własnego użytku, to jako mocna waluta na obozowej giełdzie – wymierna na chleb i zupe, a więc zwiększająca szanse przeżycia. Nie mamy, nigdy nie mieliśmy i nie będziemy już mieli, dostępu do opowieści tamtego SS-mana, którego widzimy w tym kadrze więźniarskiego wspomnienia. Żadnych innych, twardszych, dokumentowych źródeł do opisu tej sceny

także nie znajdziemy. Musimy więc w całości polegać na przywołanej tu opowieści – co nie znaczy, że musimy w pełni dawać jej wiarę i przyjmować tę samą interpretacyjną optykę.

W tej optyce SS-man rzucający narratorowi papierosa potwierdza swoją absolutną władzę. Bawi się napotkanym więźniem, testuje go. Zdjęcie czapki było reakcją automatyczną, bezrefleksyjną, świetnie wyuczoną mimo niedługiego obozowego stażu. Sięgnięcie po niedopalek już taką reakcją nie jest. Gdzieś między jedną a drugą prostą czynnością w narratorsze zachodzi zmiana. Odrzuca przypisaną mu w obozowym systemie władzy przemocą narzuconą rolę pariasa, *heftlinga*. Widzimy – i SS-man też to widzi, skoro woła: „Halt!” – bunt człowieka, który odmawia gry, próbuje rwać obozowy spektakl, a przynajmniej tę jedną jego scenę. Można to nazwać walką człowieka przeciwko więźniowi – którym jest ten sam człowiek. Jest nim, bo w tamtych okolicznościach nie może nie być, ale nie chce być nim do końca. Próbuje pokazać – może przede wszystkim sobie, a potem temu drugiemu, wpisanemu w skrajnie inną obozową rolę: SS-mana, *Blockführera*, a na końcu może także nam, słuchaczom tej opowieści – że pod więźniem ocalił człowieka. Znakiem tego ocalenia jest sprzeciw, niezgoda, bunt. To bunt bardzo skromny, mało spektakularny – chodzi wszak jedynie o niepodniesienie rzuconego pod nogi peta. Ale jego cena jest, czy mogłaby być, bardzo wysoka – przy złym (albo nazbyt dobrym) humorze tego SS-mana nawet najwyższa. W tej konkretnej sytuacji jest on przecież dysponentem życia i śmierci. Dlatego jego zlekceważenie narrator nazywa zlekceważeniem boga. To zły, karzący, bezwzględny bóg. Demoniczny bóg obozowy.

Bunt trwa bardzo krótko, zaledwie mgnienie oka między rzuconiem papierosa a okrzykiem SS-mana „Halt!”. I już po buncie. Nasz narrator schyla się przecież i podnosi rzucony ochlap. Poddaje się więc? Przegrywa? Godzi się ze swoją więźniarską dołą. I rolę, którą poprawnie, zgodnie ze scenariuszem odgrywa. Być może – ale dzięki temu ocala przecież swoje życie.

Ocala jednak coś więcej i spieszy nas o tym zapewnić. Zwróćmy uwagę, jak mocno trzyma się tego krótkiego momentu zawahania, kiedy odmówił bycia więźniem, kiedy nie podniósł rzuconego mu z pogardą, jak mniema, papierosa. W tym ułamku chwili zaprzeczył bowiem swojej więźniarskiej roli. Zakwestionował – by odwołać się do innego socjologicznego języka – narzuconą mu w obozie w ogóle, a w tamtej sytuacji w szczególności, *jażń odźwierniedloną*. Pokazał, że nawet tam, w instytucji totalnej nazistowskiego kacetu, „I” nie musiało pokrywać się bez reszty z „me”. Że w wąskiej

szczelinie między nimi można było zachować człowieczeństwo. A raczej ratować je, buntując się przeciw bezwzględnie, przemocą narzuconej roli *zuganga, befilinga*, obozowego pariasa.

Bo szczelina, o której tu mowa, nie była tam przecież dana, lecz – co najwyżej – zadana. I to nie od zewnątrz, mocą społecznych norm przyniesionych z nieobozowego świata, ale jakby od wewnątrz. Bo stawką w zobrazowanej tu, rozegranej na żwirowej ścieżce pomiędzy dwoma barakami, obozowej grze jest ludzka podmiotowość, odrębność, indywidualność. A może zaproponowana przeze mnie interpretacja tej obozowej scenki jest od początku zupełnie chybiona? Albo, by złagodzić nieco to nagłe zwątpienie i (auto)oskarżenie, jest nadinterpretacją? Może tej scenki w ogóle nie było? To znaczy: nie było jej „naprawdę”, bo coś takiego nie przydarzyło się temu więźniowi, w tamtym czasie, w tamtym miejscu. Nie, nie okłamał mnie czy nas. Po prostu jego pamięć okazała się zawodna. Wszak ciągle – a przynajmniej w akademickich badaniach nad nią – słyszymy, że ludzka pamięć nie magazynuje, a potem nie odtwarza obrazów z przeszłości, ale raczej aktywnie je przetwarza, modyfikuje albo zwyczajnie wytwarza na doraźne, bieżące, teraźniejsze potrzeby. Na dodatek te obrazy niekoniecznie pochodzą z własnego bezpośredniego doświadczenia, ale też z tego, co przeczytane, zasłyszane, obejrzone (może obejrzone przede wszystkim). Materiał, z którego zbudowane są autobiografie, bywa mało biograficzny (Welzer 2009). Nie podzielam aż tak skrajnego pamięciowego konstrukttywizmu, zwłaszcza wobec tego typu wspomnieniowych obrazów obozowych. Załóżmy jednak na chwilę, że miałby on tu rację: cała scena jest „nieprawdziwa”. Albo nic podobnego się w ogóle nie zdarzyło – po prostu nie było takiej sceny: nie było tej żwirowej ścieżki pomiędzy barakami, nasz narrator nie spotkał na niej SS-mana, nie był z nim sam na sam, tamten nie rzucił niedopalka papierosa, a ten go nie podniósł.

Albo – co jednak znacznie bardziej prawdopodobne, bo skąd mój rozmówca wziąłby budulec swoich tak szczegółowych wspomnień (tego nie ma w filmach, książkach, innych opowieściach) – wszystko to się rzeczywiście jakoś podobnie zdarzyło, nie było tylko tego kluczowego momentu zawahania, tej szczeliny upodmiotowienia. Mijany SS-man rzucił peta, a więzień go podniósł. Może sparaliżowany strachem zdążył jedynie błyskawicznie skalkulować, co daje mu większe szanse przeżycia: zignorowanie tego gestu czy odpowiedzenie na niego. A może to „tylko” instynkt (prze)życia wykonał te kalkulacje niejako za niego, bezbłędnie – jak się okazało – rozpoznając w lot, na ile rzucony pet jest znakiem pogardy, na ile znakiem łaski (wszak znaki bywają z natury wieloznaczne).

Przyjmijmy teraz, że ta ostatnia interpretacja jest trafna. Tam, na obozowej ścieżce wszystko działo się automatycznie, czyli – zgodnie ze sztywno rozpisаныmi obozowymi rolami. Choć niesymetrycznie sztywno, żeby tak powiedzieć: o ile więzień nie mógłby nie zdjąć czapki i nie podnieść papierosa, o tyle SS-man mógłby go nie rzucać, zignorować zupełnie mijanego *heftlinga* (no chyba że ten nie zdjąłby czapki – wtedy „musiałby” wyegzekwować karę za nieposłuszeństwo względem obozowego prawa).

Jeśli wszystko „tam” i „wtedy” w obozie rozegrało się wedle skrupulatnie rozpisanego i jeszcze skrupulatniej odgrywanego scenariusza i nie było miejsca ani czasu na zawahanie, na bunt, szukanie szczelin między „ja” a „mnie/mną”, to skąd się wzięły w analizowanej tu od początku krótkiej a wyrazistej opowieści? I dlaczego zajmują w niej tak centralne miejsce? Pierwsza nasuwająca się tu odpowiedź utrzymana jest w konwencji hermeneutyki podejrzeń: narrator chciał tu zachować twarz, chciał dobrze wypaść, chciał się przed nami pochwalić (tak, przed nami, bo było jasne dla nas obu, że rejestrowany na wideo wywiad służyć może i powinien naszym odczytaniom). Pochwalić tym, że w tej swojej więźniarskiej bezsile, strukturalnie zdeterminowanej logiką kacetu, wykrzesał jednak odrobinę sił i podjął bunt. Tych znalezionych sił było naprawdę niewiele, w tamtej sytuacji wystarczyło jedynie na tę krótką chwilę zawahania, na małe opóźnienie w podjęciu z ziemi rzuconego papierosa. Ale w tamtych okolicznościach już to pozwala nazwać ten bunt zlekceważeniem obozowego boga.

Pytajmy jednak dalej: po co to – jakże skromne przecież, przynajmniej – przechwalanie się, po co starania, żeby dobrze wypaść, żeby zachować twarz. Jeśli ten mały fragment nie daje w tym względzie jednoznaczności, to tylko mogę zapewnić, że ta więźniarska opowieść daleka jest zarówno od heroicznej, jak i sowizdrzalskiej, Grzesiukowej poetyki, które obie uzasadniałyby – niejako same przez się – przydawanie sobie siły i sprawstwa. Tym, co wyróżnia cały ten wywiad, jest stale utrzymywany refleksyjny dystans narratora – nie tylko wobec obozowego (także przed- i poobozowego) świata, ale również wobec siebie. W którymś miejscu swojej wielogodzinnej opowieści mój rozmówca formułuje autotematyczny sąd, że doświadczenie obozowe było, a raczej stało się – bo osądzić mógł to przecież dopiero u schyłku życia – najważniejszym uniwersytetem. Gdzieś pod koniec wywiadu wyraźnie, mocno wypowie zdanie: „Ja [w obozie – P.F.] studiowałem, ja studiowałem życie”.

Zatem o swoim samotnym, skromnym, w żadnych innych obozowych kronikach i archiwach nie odnotowanym obozowym buncie nie mówi tu do nas martyrologiczny czy heroiczny bohater. Ani też nie obywatel Pisz-

czyk idący żwawym krokiem przez wojenne i obozowe przypadki losu. Mówi tu do nas człowiek, który na serio próbuje zrozumieć siebie w świecie. A w tym szczególnym przypadku – niechaj będzie: granicznym – siebie-więźnia w obozowym świecie. To samorozumienie potrzebuje szczeliny między mną-człowiekiem (osobą, podmiotem) a mną-więźniem (wykonawcą obozowych ról, ofiarą systemowej i zindywidualizowanej przemocy, przedmiotem). Jeśli bunt w tamtej mikro-sytuacji był zupełnie niemożliwy i nie miał miejsca, to trzeba go wymyślić i wkomponować w tę historię. Choćby tylko jako jednostronną, przez nikogo innego (a jedyny obecny inny, to mijany SS-man) niedostrzeżoną potencjalność. Potencjalność nieodegrania przepisanej roli albo chociaż nieodegrania jej do końca, odegrania z momentem zawieszenia, refleksyjnej zwłoki.

Doszliśmy chyba do miejsca, gdzie nie ma już większego znaczenia, czy chodzi tu „tylko” o prawdę biograficznej opowieści kacetnika, czy o głębszą historyczną prawdę jego obozowego doświadczenia. Nawet jeśli „tam” i „wtedy”, gdzieś pomiędzy blokami Gusen II, któregoś dnia między jesienią 1944 roku a wiosną następnego, naszemu bohaterowi nie udało się zlekceważyć obozowego boga (albo on tego nawet nie zauważył), to bunt przeciw niemu, choćby tylko deklarowany wstecz, jest centralnym przesłaniem tej historii.

Być człowiekiem w obozie, a nie tylko tego obozu więźniem, to tutaj być człowiekiem zbuntowanym. A przynajmniej skoro bunt nie mógł się przecież udać, móc pomyśleć i opowiedzieć siebie przez ocalający pryzmat niezgody, sprzeciwu, nonkonformizmu, buntu.

To jedynie krótki, migawkowy epizod wyrwany z wartkiego nurtu obozowych wspomnień jednego człowieka, który zechciał opowiedzieć mi/nam swoją lagrową (i życiową) historię. Czy ta historia, a raczej historyjka, wyrwana z kontekstu scenka, może być dla nas kluczem do zrozumienia lagrowej rzeczywistości? Uniwersalnym kluczem oczywiście nie – bo jednego takiego do wszystkich lagrowych drzwi, do całości obozowego świata (albo uniwersum, jak niektórzy wolą mówić, by podkreślić jego przepastną otchłań) nie ma. Proponuję jednak, by była tu doraźnym punktem oparcia w myśleniu o zindywidualizowanym, samotnym nieposłuszeństwie, nonkonformizmie, oporze. Kontrapunktem, zapewne jednym z wielu możliwych, wobec systemowych i systematycznych prób opisanego, zrozumienia, zinterpretowania rzeczywistości obozu koncentracyjnego.

Ten obozowy świat nie tylko przerażał jego przymusowych uczestników i zarazem świadków, a potem wyzwolicieli i kolejnych świadków obu tych grup świadków, czyli świadków drugiego stopnia i kolejnych (których

zbiorczo nazwać można świadkami oskarżenia – po stronie świadków obrony, wcale licznych przecież, których sprawstwo konstytuowało ramy tego świata, zapadło głębokie milczenie przerywane nielicznymi tylko głosami). Ten obozowy świat od samego początku domagał się nie tylko świadectwa jego grozy, lecz także opisu, interpretacji, zrozumienia – aż po próby zbudowania jego teorii. „Domagał się” znaczy tu dokładnie tyle, że takie próby usilnie podejmowano. Ten trud zresztą do dziś nie całkiem ustał, choć nie ma już dawniejszej dynamiki. Nie może mieć, bo z odejściem świadków (świadków pierwszego stopnia) znika także jego bezpośredni, biograficzny, doświadczeniowy, pamięciowy napęd. Zrozumienie tego, co cudze, jest przecież radykalnie innym, mniej dojmującym zadaniem niż zrozumienie tego, co własne, niż zrozumienie siebie.

Rozróżnienie na świadectwo, opis, interpretację, które tu zarysowałem, może być jedynie orientacyjne. Najbardziej idiosynkratyczne, indywidualne, osobne świadectwa są przecież zawsze czymś więcej. A przynajmniej próbują być. Weźmy świadków, którzy milczą, którzy nigdy nie przemówili albo zamilkli. Jak mogą być świadkami, skoro milczą? Jak mogą milczeć, skoro byli – i są, muszą być – świadkami. Ich cisza, chętnie dopowiadamy, jest krzykiem niezgody, rozpacz, sprzeciwu. A taki krzyk zaświadcza, myślimy (a może bardziej nawet czujemy), mocniej niż słowa – nawet jeśli nie umielibyśmy powiedzieć, o czym właściwie zaświadcza, czego jest świadectwem. Ale czegoś przecież być musi, nie potrafimy zostawić go tak po prostu w spokoju (jeśli zostawiamy w spokoju świadka, szanując jego milczenie, to ten spokój nie jest „po prostu”, lecz z jakimś, by tak rzec, interpretacyjnym naddatkiem, naddanym znaczeniem).

Popatrzmy z drugiej strony: niemal wszelkie systemowe, modelowe, najbardziej abstrakcyjne ujęcia obozowej (czy zagładowej, holokaustowej) rzeczywistości budowane są w oparciu o jednostkowe świadectwa. Te świadectwa są czy mają być materiałem dowodowym, źródłem legitymizacji, poręką wiarygodności.

Dla teoretyzującej metasocjologii (by tym pleonazmem uwypuklić sprawę) to może ciekawy, samodzielny, choć zapewne poboczny wątek: wszak teoretyzowanie świetnie się w socjologii obywa bez konkretnych empirycznych odniesień, faktograficznych danych, bez „doświadczeniowych” zakłóceń i szumów. Tymczasem socjologiczne teorie lagrowej rzeczywistości – inaczej niż tej nielagrowej – dumne są najczęściej ze swego umocowania w autentycznych świadectwach kacetników. Etyka świadectwa, świadczenia i bycia świadkiem – także świadkiem świadków – ma pierwszeństwo przed ich ostrą krytyką, podnoszoną w innych miejscach naukowych dyskursów.

„Doświadczenie” jako kategoria badawcza, odzyskuje gdzie indziej dawno zakwestionowaną wiarygodność (zob. Scott 1991, Wolska 2012), a więziarska biografia bez trudu odpiera zarzut „biograficznej iluzji”.

W ogromie obozowych świadectw: relacji, wspomnień, wywiadów historii mówionej, w literaturze dokumentu osobistego, widzimy więc stały ruch obiektywizujący – jednostkowe doświadczenie obozowe zyskuje rangę egzemplarycznego, jeśli nie typowego, a nawet reprezentatywnego dla obozowego losu. A jeśli nie losu w ogóle, to przynajmniej jakiegoś jego zbiorowego wariantu – żydowskiego, polskiego, warszawskiego, kobiecego... Każdy autobiograficzny szczegół zawierać ma jakąś ważną częśćkę prawdy o obozowej całości. Czy to całość jakoś realna, czy raczej – co bardziej prawdopodobne – tylko wyobrażona, nie ma tu większego znaczenia. Liczy się perswazyjna intencja narratora – i jego doświadczeniem ugruntowana wizja obozowego świata.

Z kolei każda niemal próba mówienia o lagrowej całości niejako od razu – o obozowym systemie, świecie, uniwersum – wspiera się na ciągłych odwołaniach do udokumentowanej podstawy źródłowej, do pojedynczych świadectw. Czy idziemy zatem, jak w pierwszym przypadku, niejako od dołu do góry, czy – jak w drugim, z góry do dołu, cel bywa bardzo podobny – uchwycić istotę doświadczenia obozowego, jego zasadę naczelną, prawdę podstawową.

/// Od doświadczenia do świadectwa

Tyle wstępnych rozpoznań. Pora na zasygnalizowanie chociaż kilku wyrazistych interpretacji lagrowego doświadczenia i zapytanie, czy jest w nich miejsce – albo chociaż wąska szczelina – na nonkonformizm, niezgodę, sprzeciw, bunt wobec zgniatającej, miażdżącej siły obozowego systemu.

Pośród setek tomów polskiej literatury lagrowej trzy interpretacje obozowego doświadczenia rysują się szczególnie wyraźnie, i w dużej mierze zakreślają przestrzeń myślenia, mówienia, pisania o tym doświadczeniu. Myślę o opowiadaniach obozowych Tadeusza Borowskiego, *Z otchłani* Zofii Kossak-Szczuckiej i – trochę z boku – *Pięciu latach kacetu* Stanisława Grzesiuka. Nie tylko ich tużpowojenna proza, ale też – i może jeszcze bardziej – bezpośredni spór (jeśli nie ostra walka o prawdę Oświęcimia), jaki toczył się w powojennej prasie między Borowskim a Kossak-Szczucką (na temat tego sporu zob. Wóycicka 2009), znakomicie pokazują, jak skrajnie rozbieżne mogły być obozowe świadectwa. I nie tyle, choć także, w zapamiętanych i opowiedzianych epizodach zza kolczastych drutów, ile przede

wszystkim w ich interpretacji i lekcji, jaką mielibyśmy odebrać. To lekcja nie tylko dla nas, ale i o nas – o ludzkiej naturze.

Lekcja Borowskiego, która weszła do naszego kulturowego kanonu (i spisu lektur szkolnych), nie pozostawia złudzeń i nie daje żadnej nadziei. A jeśli daje, to na pewno nie wprost. Obóz obnaża tu ponurą prawdę o człowieku i marność stworzonej przez niego kultury, która tak zawiodła w godzinie próby. Apokalipsa już była, w Auschwitz, urządziliśmy ją sobie sami, bardzo zwyczajnie, bez pomocy Boga i diabła. Za dramatyczne poręczenie tej wizji świata obozów – właśnie wizji, jak to celnie uchwycił Andrzej Werner w tytule swej ważnej książki o Borowskim – uznaje się często samobójczą śmierć pisarza kilka lat po wojnie. Po wojnie, ale nie po wyzwoleniu z obozu. Z tej wiedzy czy wizji nie ma bowiem wyzwolenia – jak nie ma wyzwolenia od natarczywych obozowych wspomnień i nocnych koszmarów dla wielu byłych więźniów. Samobójcza śmierć. Primo Leviego i Jeana Améry'ego – których literackie czy eseistyczne interpretacje (wizje właśnie) obozowego świata (i w tym świecie uwięzionego człowieka) nie były przecież odległe od tej, którą zostawił nam Borowski – wzmacniają ten dramatyczny krzyk ludzkiej samowiedzy.

Ale i bez tego końcowego aktu egzystencjalnej rozpaczki ten krzyk był wystarczająco wyraźny. Oto jedno z jego świadectw: dwie środkowe strofy wiersza *Lament* z pierwszego powojennego tomu poetyckiego Tadeusza Różewicza *Niepokój* (1995):

Nie jestem młody
niech was moja niewinność
nie wzrusza
ani moja czystość
ani moja słabość
kruchość i prostota

mam lat dwadzieścia
jestem mordercą
jestem narzędziem
tak ślepym jak miecz
w dłoni kata

Z tych mocnych fraz wydobyć chcę tu tylko dwie rzeczy: utratę młodości i utratę naiwności. „Nie jestem młody” – co słyszymy w tak wielu opowieściach ludzi tego samego wojennego, obozowego pokolenia – bo

wojna (zagłada, getto, obóz, kryjówka, partyzantka...) zniszczyła moje dzieciństwo, zabrała młodość. Czy o to tylko chodzi? Może także i to: nie jestem młody, bo na wojennym, przyspieszonym kursie wiedzy o człowieku zyskałem mądrość starca.

Co jest tu istotą owej humanistycznej wojennej (samo)wiedzy? To właśnie, że nie mogę polegać na sobie samym, na swojej podmiotowości, na swoim człowieczeństwie. W niesprzyjających warunkach – wojennych, obozowych – staję się / mogę łatwo się stać / stałem się przedmiotem, narzędziem, mordercą. Ślepy, ale to nie ujmuje grozy tej prawdy. W chwili próby zawodzę, zawiodłem. I zawiodła nasza humanistyczna kultura, która tak łatwo poddała się naturze.

To poetyckie świadectwo ocalałego z wojennej pożogi zapisane niemal na gorąco, nim jeszcze dopaliły się zgliszcza. Podobnie jak proza Borowskiego także i ono nie pozostawia złudzeń co do słabości ludzkiego oporu i odporu wobec przemożnych sił zewnętrznych: czy to abstrakcyjnych, dziejowych, czy dojmująco konkretnych, sytuacyjnych. Wojna, a obóz koncentracyjny w szczególności, z całą swoją mocą odsłoniły naszą słabość i niemoc.

Nie minęło wiele lat, by te dramatyczne, emfatyczne, literackie rozpoznania nie zostały schłodzone do pytań badawczych, na które daje się odpowiedzieć naukową metodą. I dało się. Najbardziej spektakularne naukowe poświadczenia ludzkiego konformizmu znamy dziś jako eksperyment Stanleya Milgrama z 1961 roku czy o 10 lat późniejszy, stanfordzki eksperyment więzienny Philipa Zimbardo².

To jedna wizja człowieka i ludzkiej natury, którą wywiedziono z doświadczenia obozowego – a potwierdzono eksperymentalnymi doświadczeniami naukowymi. Jednak to samo doświadczenie Auschwitz, a raczej doświadczenie tego samego Auschwitz (rozumianego tu jak symbol i znak rozpoznawczy całego obozowego świata) – prowadziło także do zupełnie odmiennych wizji człowieczeństwa. Padło nazwisko Kossak-Szczuckiej, ale to tylko jeden z pierwszych przykładów, bardzo wyrazisty, tej odmiennej interpretacji. Bynajmniej nie odosobniony – przeciwnie, raczej trwale i intensywnie obecny w rozmaitych wariantach indywidualnego i zbiorowego pamiętania i upamiętniania obozów. Zbiorowego może bardziej niż indywidualnego zresztą, bo to opowieść scalająca, więziotwórcza, poprawiająca zbiorowe nastroje i samopoczucia. Jej istotą jest wyraźnie zarysowanie linii

² Te klasyczne eksperymenty psychologii społecznej przywoływane i opisywane są w wielu tekstach. Klasyczne, podręcznikowe ich omówienie znaleźć można w książce *Psychologia społeczna* (Aronson, Akert, Wilson 2006).

granicznej między postawą *ludzką* i *niehumanitarną* w obozie. I pokazanie, że ta pierwsza była możliwa, dostępna. Czy to przez zaniechanie udziału w obozowym systemie władzy – czyli bycie jego niewinną, nieskalaną złem ofiarą. Czy to przez aktywną z tym systemem walkę, która mogła być, i była, tylko udziałem niektórych, tych najsilniejszych, najbardziej szlachetnych, bohaterskich. W najbardziej pozytywnych i najbardziej dydaktycznych opowieściach z tego nurtu ci więźniowie-bohaterowie rozjaśniali obozowe mroki, świecąc przykładem dla innych – słabszych, młodszych, bardziej zagubionych we wrogim obozowym świetle.

Lekcja z takich opowieści była ostatecznie pozytywna: wpadliśmy w opresję, w ręce złych, albo i Złego, ale poradziliśmy sobie, wyszliśmy obronną ręką. Nienaruszeni, a może nawet wzmocnieni, bo udowodniliśmy naszą moralną siłę, naszą niezłomność, odwagę, nienaruszalną, twarłą podmiotowość. I niekiedy dalej – potwierdziliśmy moc obowiązującą i niezniszczalność jakichś wyższych wartości: dla niektórych religijnych, dla innych „tylko” (między)ludzkich, uniwersalnie humanistycznych.

Obóz w takich interpretacjach jest światem nie-ludzkim. Byliśmy w nim, niektórzy już nie wrócili, niektórzy wrócili naruszeni, zepsuci. Ale ci duchowo najmocniejsi wyszli z tej ogniowej próby jeszcze mocniejsi, jeszcze szlachetniejsi. A nawet święci czy błogosławieni, jak najbardziej znany katolicki obozowy męczennik Maksymilian Maria Kolbe, który oddał swoje życie za życie innego więźnia – albo, jeśli wolimy, za radykalne zakwestionowanie obozowego prawa naturalnego: bezwzględnej walki o własne życie i przeżycie.

Przykład Kolbego jest spektakularny, wyniesiony ponad inne, uświęcony – takim go znamy. W opowieściach zwyczajnych, nikomu szerzej nieznanym kacetników znajdujemy mniej spektakularne świadectwa rozpoznawania i doświadczania granicy, o jakiej tu mowa. Okazuje się, że to granica ruchoma, raczej jakaś graniczna strefa, a nie wyraźna linia czy punkt. Jak w tym zdaniu wypowiedzianym z naciskiem przez jednego z moich rozmówców, gdy w narracyjnej retrospekcji próbował uchwycić swoją strategię przetrwania:

Chciałem wrócić. Chcieć to móc. To jest takie stereotypowe powiedzenie, ale w tym przypadku ono było konieczne. Chcieć przetrwać. Nie zeszmacić się całkowicie³.

³ Leon Ceglarz, MSDP_138 – relację nagrał Piotr Filipkowski; wywiad dostępny w Archiwum Historii Mówionej Ośrodka KARTA i Domu Spotkań z Historią.

Ten lapidarny cytat pokazuje, że przeżycie obozu mogło oznaczać podwójną walkę: na poziomie elementarnym, niejako zewnętrznym: o biologiczne przeżycie, i drugą – na poziomie wewnętrznym: o zachowanie jakiegoś minimum moralnych norm. Ta druga walka jest może trudniejsza, bo jest walką przede wszystkim ze sobą samym o siebie samego. O rozpoznanie siebie w zmuszonym, doprowadzonym do kresu więźniu. Kolbe zradykalizował tę drugą walkę – za cenę przegranej w tej pierwszej, o życie.

Mój zacytowany tu przed chwilą rozmówca jak pewnie większość tych, którzy przeżyli kacet, przerzucił swe wątłe więziarskie siły z jednego, zewnętrznego frontu walki o (prze)życie na drugi, wewnętrzny. Powrócił do domu, ale nie rozpiera go duma moralnego zwycięzcy. Do końca życia – a na pewno przy końcu życia, gdy opowiada mi o swoim doświadczeniu obozowym – trapi go wspomnienie nieuchronnie przegrywanych potyczek na tym drugim froncie tej nie przez siebie wywołanej i jakoś ostatecznie przecież wygranej wojny.

Bo ja zdaję sobie sprawę, że ja i moi koledzy, którzy przeżyliśmy – jakkolwiek by to nie brzmiało – przetrwaliśmy kosztem innych, tych, co umarli. To nie ulega wątpliwości. Ale ja za to winy bezpośredniej nie ponoszę. Inni, którzy przeżyli, też nie⁴.

Problem winy – a raczej poczucia winy – jest centralny dla obozowych i holokaustowych ocalałych. Na różne sposoby próbowano go zrozumieć i wiążąco zinterpretować. Nie sposób tu streszczać tej toczącej się od dziesięcioleci dyskusji, którą wyznaczają nazwiska Brunona Bettelheima, Primo Leviego, Elie'ego Wiesela, Jeana Améry'ego czy niedawno – już bez umocowania autobiograficznego – Giorgio Agambena. Ten ostatni sporządza zresztą rodzaj protokołu rozbieżności między ocalonymi w sprawie istoty ich poczucia winy i wstydu. Mimo tych rozbieżności jedno wydaje mu się wspólne – wstyd i wina są świadectwem ludzkiej podmiotowości (Agamben 2008).

Jest jeszcze inny, wyraziście odrębny i niezbyt przystający do wyżej wymienionych wariant pamiętania i opowiadania o doświadczeniu kacetu. Wspomniałem nazwisko Grzesiuka i jego książkę *Pięć lat kacetu* napisaną i po raz pierwszy wydaną w połowie lat 60. Jeśli sądzić po liczbie wznowień (sam korzystam z wydania XVI sprzed kilkunastu lat – od tego czasu było już kilka następnych), są to najpopularniejsze polskie wspomnienia obo-

⁴ Leon Ceglarsz, dz. cyt.

zowe. Jak na tę popularność zadziwiająco słabo obecne w akademickim obiegu i naukowym dyskursie. Gdy jednak ktoś sobie o nich przypomni i zdecyduje się na lekturę, wystawia im zwykle wysoką ocenę.

Skąd ta zadziwiająca zbieżność gustów – poświadczona liczbą wydań – między zwyczajnymi czytelnikami a akademickimi, przy innych okazjach bezwzględny krytykami? Może m.in. stąd, że opowieść Grzesiuka sprawia wrażenie niezwykle uczciwej. Nie ma w niej pozy, emfazy, przesady. Także tej „moralnej”. Różni ludzie, a czasem ci sami, zachowują się różnie w obozowych sytuacjach. Także sam autor. Takie jest (obozowe) życie. Zamiast rozwijać moralne (o)sądy, Grzesiuk skupia się na zbudowaniu wartkiej opowieści o swych obozowych przygodach. Sądy, bywa, że proste, ostre, jednoznaczne – może czasem niesprawiedliwe – w tej narracji się także pojawiają. Ale nie są jej centrum – ani jawnym, ani ukrytym. W centrum jest po prostu sowizdrzalska, dynamiczna opowieść o obozowych przygodach.

Poczucie groteski, absurdu, do którego doprowadza nas lektura Grzesiuka, ma moc oczyszczającą. Pozwala jakoś zintegrować obozowe doświadczenie z resztą życia – oraz, by tak rzec – z resztą świata. Bez banalizowania, ale i bez moralnego czy dydaktycznego patosu. *Pięć lat kacetu* to znana książka. Ten Grzesiukowy wzór opowiadania o doświadczeniu obozowym pojawia się jednak w niektórych wywiadach czy chociaż w ich fragmentach. Zwłaszcza tych nieinteligentnych. Nie wnikając tutaj już w treść możliwych doświadczeń, które za tym wzorem stoją, możemy chyba powiedzieć, że taki awanturniczy sposób ich opowiedzenia jest sam w sobie znakiem oporu. Opowiedzieć obóz jak jedną z życiowych przygód według starego (prawie jak świat) schematu przygodowej fabuły – do tego trzeba jakiejś sowizdrzalskiej niezgody, odwagi, szorstkości, czupurności, uporów. I dużego poczucia humoru, który – jak wiadomo – ma moc krytycznego odsłaniania (jeśli nie rozsadzania) zastanych schematów i praktyk. Także praktyk myślenia o obozowym świecie.

Bo jeśli o obozie daje się (nawet jeśli tylko niektórym i tylko niekiedy) pomyśleć i opowiedzieć, zaświadczyć, jak o życiowej przygodzie, to może tak też udało się (niektórym, niekiedy, przelotnie) go doświadczać, kto wie?

/// Od świadectwa do (socjologicznej) teorii

Krażyliśmy wokół szczegółów, fragmentów, skrawków: pojedynczego epizodu, wspomnienia, świadectwa. Także literackiego, które może silniej

niż wywiady historii mówionej wysuwa roszczenie uogólniające. To świadectwo chce być kluczem do jakiejś ogólniejszej prawdy o obozie – a za obozem często skrywa się i świat, i człowiek. Świadectwo buduje to uogólnienie siłą swojej perswazji, nieraz retorycznej albo artystycznej siły. Lekce sobie waży naukową metodę – i może temu właśnie zawdzięcza swą siłę.

Jednak siła świadectwa nie wystarcza – od początku nie wystarczała. Jeszcze w trakcie funkcjonowania niemieckich obozów koncentracyjnych nieliczni z nielicznych, którym udało się wydostać z obozów przed ich wyzwoleniem, nie tylko składali świadectwa, ale także podejmowali próby usystematyzowania, uporządkowania, zobiektywizowania – unaukowieńia – wiedzy płynącej z własnych doświadczeń i obserwacji. Znamienna jest tu historia pracy Paula Martina Neuratha, amerykańskiego socjologa austriackiego i zarazem żydowskiego pochodzenia (był synem znanego filozofa Ottona Neuratha), który w latach 1938–1939 był więźniem Dachau i Buchenwaldu. Po zwolnieniu z obozu dostał się przez Szwecję do USA, gdzie już w 1943 roku na Uniwersytecie Columbia przedstawił socjologiczną rozprawę doktorską pod tytułem *Social Life in the Germans Concentration Camps Dachau and Buchenwald*. Praca nie spotkała się z entuzjazmem, nie tyle ze względu na opis tytułowego „życia społecznego” w obozach czy formułowane na ten temat wnioski, ile z powodu wątpliwej metody badawczej, za jaką uchodziła wtedy wśród amerykańskich socjologów zastosowana przez Neuratha „obserwacja uczestnicząca”. Ten metodologiczny zarzut, chociaż dziś wydawałby się nam absurdalny, był na tyle poważny, że pracę przyjęto po uzupełnieniach dopiero w 1951 roku. Otworzyło to zresztą autorowi drogę do akademickiej kariery u boku Paula Lazarsfelda. Jednak doktorat ukazał się drukiem po przeszło półwieczu – najpierw po niemiecku w 2004 roku, w następnym roku po angielsku (Neurath 2004).

Buchenwald, którego „życie społeczne” z takim trudem próbował przybliżyć Neurath, był pierwszym dużym obozem koncentracyjnym wyzwolonym przez Amerykanów – stało się to 11 kwietnia 1945 roku. Szokowi wywołanemu tym, co zobaczyli, od początku towarzyszyła potrzeba udokumentowania popełnionych w obozie zbrodni i opowiedzenia o nich „całemu światu”. Zaczęto od tego świata zlokalizowanego nieopodal, w najbliższym sąsiedztwie, przymuszając mieszkańców Weimaru do zwiedzania (a może „zwiedzania”) kilka dni wcześniej wyzwolonego obozu. Dla świata dalszego powstał w następnych tygodniach *The Buchenwald Report*, w którym znalazło się kilkadziesiąt, zwykle krótkich, na gorąco zapisanych relacji dopiero co wyzwolonych więźniów różnych narodowości oraz wyzwalających ich amerykańskich żołnierzy. Choć ten syntetyczny dokument składa się

głównie z fragmentów indywidualnych świadectw, zawiera także tematyczne czy problemowe omówienie rzeczywistości obozowej. Można go więc uznać za pierwszą źródłową monografię Buchenwaldu. Niestety i ta praca nie zyskała większego rozgłosu. Jej fragmenty miały jednak przynajmniej doraźne zastosowanie jako dokument źródłowy w toczących się zaraz po wojnie procesach zbrodniarzy nazistowskich, także w procesie norymberskim. Potem na wiele lat zniknęła z pola widzenia. Pojedynczy egzemplarz maszynopisu odnaleziono ponad czterdzieści lat po wojnie. Potrzeba było kolejnych kilku, by ukazał się w formie książkowej, najpierw po niemiecku (Hacket 1996), później po angielsku (Hacket 1997).

Znacznie więcej szczęścia w uznaniu efektów swoich dokumentacyjnych i intelektualnych wysiłków zmierzających do zsyntetyzowania i uogólnienia doświadczeń obozowych miał inny więzień Buchenwaldu, a zarazem badacz obozowego świata, Eugen Kogon. Jego książka *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager* (Państwo SS. System niemieckich obozów koncentracyjnych) z 1946 roku stała się wielokrotnie wznawianym klasykiem naukowej literatury dotyczącej obozów – do dziś doczekała się kilkudziesięciu wydań, w tym tanich kieszonkowych. Pozostaje też ciągle jedyną tak pełną monografią Buchenwaldu, choć liczba dokumentów, relacji, innych świadectw, a także naukowych opracowań na temat tego obozu i obozów w ogóle zwiększyła się od wojny niepomiaralnie.

Użyte w podtytule słowo „system” dotyczy całości obozowego świata i podkreśla funkcjonalne powiązanie licznych obozów koncentracyjnych, ich podobozów, komand roboczych, rozproszonych po Niemczech i okupowanej Europie, dzisiaj wiemy, że znacznie liczniejszych, niż tuż po wojnie mógł wiedzieć Kogon. Jednak myślenie strukturalne autora widać przede wszystkim gdzie indziej – w analizie wyodrębnionej z owej całości, mającej także autonomicznie systemowy czy strukturalny charakter, społecznej rzeczywistości pojedynczego obozu. I to obozu konkretnego, Buchenwaldu, choć autor traktuje go jako matrycę do mówienia o prawidłowościach obozowego świata jako takiego. We wstępie do swojej książki Kogon formułuje to bardzo dobitnie: „Nicht Teile, Erlebnisse, dies und das, sondern *das ganze* System” („Nie części, przeżycia, to czy tamto, ale cały system”). Ta systemowość ujęcia odróżniać ma właśnie *Der SS-Staat* od wspomnianego wcześniej historycznego raportu, w którego stworzenie Kogon był zresztą intensywnie zaangażowany z polecenia amerykańskiego Intelligence Team. Baza źródłowa obu tekstów w dużej mierze się pokrywa, po prostu Kogon wykorzystuje wielką pracę dokumentacyjną,

jaką tam wykonano (i sam wykonał). Tutaj nie chodzi mu jednak „tylko” o danie świadectwa, lecz o naukową analizę. A dokładniej – socjologiczną. Sam ją tak właśnie nazywa, podkreślając raz jeszcze, że nie chodziło mu o napisanie historii niemieckich obozów koncentracyjnych ani stworzenie kompendium okropności, lecz o analizę socjologiczną (Kogon 1946: 11). Mimo tej deklaracji *SS-Staat* jest także, a w obszernych fragmentach przede wszystkim, dość tradycyjnie uporządkowaną, linearnie opowiedzianą historią obozów, w szczególności Buchenwaldu. Tyle że ta historia, może jak każda dobrze opowiedziana, ujawnia potrzebę uchwycenia jakiejś głębszej istoty historycznego zjawiska, procesu czy doświadczenia.

Zostawmy jednak te nieistotne dyscyplinarne rozróżnienia, by rozpoznać, jakie miejsce w tym klasycznym systemowym (albo strukturalnym) ujęciu zajmuje indywidualne sprawstwo więźniów. Jak interpretowany jest opór wobec reguł systemu – jeśli w ogóle jest nań jakieś miejsce? Dwa rozdziały książki wprost dostarczają danych, by odpowiedzieć na to pytanie. Jeden z nich, przedostatni, dotyczy obozowego ruchu oporu i nosi patetycznie dziś brzmiący tytuł *Permanentna walka podziemna między antyfaszystowskimi siłami w obozie a SS* (1946: 314). Jakkolwiek wiadomo obecnie, że w opowieść o buchenwaldzkim ruchu oporu została mocno przerysowana i wyolbrzymiona, by dała się łatwiej wykorzystać jako historyczny mit założycielski nowego niemieckiego państwa NRD, w którym żyć mieli ci lepsi, walczący z faszyzmem Niemcy (Wóycicka 2009: 11–13), to nie sposób zakwestionować zjawiska obozowego ruchu oporu – nie tylko w Buchenwaldzie, ale wszędzie, gdzie występował – jako świadectwa nonkonformizmu wobec zastanych obozowych reguł, hierarchii i struktur. Pytanie o skutki uboczne i koszty tych działań – niekiedy także dla innych więźniów (Niethammer 1994) – problematyzuje pewnie ich ocenę etyczną, ale nie podważa przecież zasadniczej antysystemowości. Możemy zresztą rozszerzyć rozumienie obozowego ruchu oporu na rozmaite inne formy zorganizowanej antysystemowej aktywności więźniów – na przykład na pomoc organizowaną przez „starych”, czyli „niskie numery”, wobec nowoprzybyłych *zugańców* (czy chociaż wybranych z przychodzących transportów pojedynczych więźniów). One mówią coś ważnego w interesującej nas tu sprawie więźniarskich postaw i determinizmów. I rodzą kolejne pytania: jakiej natury i gdzie był próg, za którym zaspokojenie własnych potrzeb umożliwiało zaangażowanie w pomoc innym. Z relacji Marii Borowskiej-Beyer, żony Tadeusza Borowskiego, zarejestrowanej w projekcie Visual of The Shoah, dowiadujemy się m.in., że autor najbardziej mrocznej wizji

obozowego świata sam ten próg przekroczył, niosąc pomoc innym, także autorce tej relacji⁵.

Wróć jednak do indywidualnego oporu, bo ten bardziej mnie tu interesuje. Kogon tytułuje cały przedostatni rozdział swojej książki *Psychologia więźniów obozu koncentracyjnego*. Co tu znajdujemy w interesującej nas sprawie? Obok wielu stron dziś już częściowo zakwestionowanych (albo uznanych za niepoprawne politycznie i wyeliminowanych z naukowego obiegu), analiz psychologii zbiorowej różnych grup więźniów – wyróżnionych czy to wedle klasyfikacji SS („kryminalni”, „aspołeczni”, „świadkowie Jehowy”, „homoseksualiści”, „polityczni”), czy to według ich identyfikacji narodowej albo etnicznej (Polacy, Rosjanie, Francuzi, Żydzi etc.), czy to wedle klasowej struktury obozu – znajdujemy tam na przykład ciągle zasadniczo aktualny opis typowej obozowej „kariery” więźniarskiej. Kogon wyróżnia trzy jej podstawowe fazy: szok związany z przybyciem do obozu – zwykle kilkumiesięczna adaptacja do obozowego świata, jego „rozczytanie” (*auslesen*) – stabilizacja w pozycji, dla której znajduje nieprzetłumaczalny na polski neologizm *Konzentrationär* (można go oddać jako „stary *heftling*”, „niski numer”, choć oba te określenia zbyt mocno wybijają na pierwszy plan obozowy staż, który jest tylko jednym z wymiarów tej pozycji). To dość oczywiste dla nas dziś rozpoznanie powraca w całej niemal literaturze obozowej pod różnymi nazwami.

Ale obok tych strukturalnych determinant Kogon wprowadza coś jeszcze, co idzie jakby w poprzek większości jego innych psychologiczno-społecznych uogólnień i typologii. Na podstawie własnych obserwacji poczynionych w obozie przytacza konkretne przykłady znanych więźniów, którzy straciwszy wszystkie atrybuty swojej przedobozowej pozycji i wyładowawszy gdzieś na samym dole obozowych hierarchii, na pozycjach obozowych pariasów (jak jego znajomy z komanda „Leichentrager” – transportującego trupy), potrafili jakimś niewytłumaczalnym sposobem podjąć walkę przeciw przemożnym determinizmom lagrowego świata. Kogon szuka jednego wyjaśnienia poza dotychczasową logiką wyvodu i znajduje je w... sile indywidualnego charakteru oraz nastawienia na wyższe wartości: religijne, polityczne, humanitarne (Kogon: 370). Skąd ten antydeterministyczny wymyk poza ramy własnej argumentacji, a może w ogóle poza ramy socjologicznego teoretyzowania. Bo co to za kategoria teoretyczna: siła indywidualnego charakteru? Nastawienie na wyższe wartości – a w każdym razie zupełnie inne niż te narzucane przez obozową logikę – brzmi już

⁵ Wywiad wideo z Marią Borowską-Bayer, Visual History Archive, sygnatura 25566. Wywiad dostępny w Archiwum Historii Mówionej Ośrodka Karta i Domu Spotkań z Historią.

bardziej wiarygodnie. Najbardziej wiarygodnie brzmią jednak przytoczone przykłady konkretnych obozowych zachowań i postaw.

Przywołuję książkę Eugena Kogona, bo dla obozowej refleksji jest ważna, a w Polsce prawie zupełnie nieznaną. Częściowo tłumaczy to obecność rodzimej socjologicznej analizy obozowego, oświęcimskiego uniwersum. Mam oczywiście na myśli książkę Anny Pawelczyńskiej *Wartości a przemoc. Zarys socjologicznej problematyki Oświęcimia*. Ta analiza powstała niemal trzydzieści lat po wojnie. Miała być, zgodnie z deklaracjami autorki, zdystansowana, naukowa, obiektywna, niezakłócona subiektywizmem. Nie tylko własnym, ale i innych więźniarek i więźniów.

Napisanie tej książki wymagało trzydziestu lat perspektywy. Tylko dystans historyczny, długi czas na refleksję i spokój nadchodzącej starości umożliwiają spojrzeń na obóz koncentracyjny w kategoriach obiektywnych (Pawelczyńska 2004: 9).

Autorka, co może dziwić, ale co też pokazuje metodologiczną konsekwencję, nie wykorzystuje wprost żadnych wspomnień ani relacji więźniarskich. Opiera się, sądząc po bibliografii, przede wszystkim na opracowaniach historycznych, czyli literaturze wtórnej, naukowej. Nie ma ich też jednak szczególnie wiele w odniesieniach i przypisach⁶. Bo i nie potrzeba więcej.

Mimo tej zaskonowności i metodologicznego puryzmu lektura pracy Pawelczyńskiej od pierwszych stron nie pozostawia wątpliwości, że autorka doskonale zna opisywany świat od środka, że obiektywizuje to, co było jej własnym doświadczeniem albo przedmiotem uważnych obserwacji uczestniczących podczas uwięzienia w Auschwitzu. To przede wszystkim biograficzne doświadczenie autorki zostaje uwiarygodnione przez jej socjologiczny wywód.

Książkę zaliczyć można, podobnie jak wcześniej omawianą klasyczną pracę Eugena Kogona – zapewne dobrze znaną Pawelczyńskiej – do systemowych czy strukturalnych ujęć rzeczywistości obozowej. Jednak ten zewnętrzny determinizm obozowego świata przelamany jest tutaj jeszcze mocniej niż tam. Tym, co go przelamuje, są właśnie tytułowe wartości, które więźniowie – prawda, tylko niektórzy, niestety nieliczni – wnoszą do obozu i w nim zachowują. To znaczy wyrażają w konkretnych zacho-

⁶ Wydanie z 2004 roku zawiera obszerną bibliografię literatury (zasadniczo polskojęzycznej) dotyczącej obozów, tak wspomnieniowej, jak naukowej. Jednak to zestawienie pokazuje raczej, co w ogóle wydano na ten temat, nie zaś to, co autorka wykorzystwała w tej książce. Otwarcie zresztą wskazuje, że podstawowym źródłem wyboru prac była bibliografia zestawiona w pracy doktorskiej Marka T. Frankowskiego pt. *Socjologiczne aspekty funkcjonowania hitlerowskich obozów koncentracyjnych na ziemiach polskich* (1996).

waniach i uogólnionych postawach przeciw przemożnej, deterministycznej logice obozowej przemocy.

W przedostatnim rozdziale zatytułowanym *Mechanizmy przystosowania i samoobrony*, który zmierza do uogólniających konkluzji, Pawelczyńska określa obóz jako „eksperyment społeczny” i pokazuje różne formy przystosowania. Po jednej stronie skali umieszcza samobójstwo, które jest skrajnym nieprzystosowaniem (nazywa je „niezdolnością do oderwania od własnej wolnościowej biografii” i w tym literackim wysłowieniu precyzyjnie oddaje bezkompromisowość i antysystemowość tej radykalnej formy sprzeciwu wobec obozowego życia). Po drugiej stronie są rozmaite formy skutecznego przystosowania, które rozchodzą się w dwóch głównych kierunkach. Pierwszy to współdziałanie z systemem terroru, stanie się jego częścią, a nawet narzędziem. Drugi to zdolność doświadczania obozu jako codziennego życia – co znaczy tutaj: wykraczającego poza doznawanie i zadawanie przemocy w stronę międzyludzkiej normalności, w której jest miejsce na miłość, przyjaźń, troskę, życie kulturalne, duchowe, religijne, ale także poczucie humoru (Pawelczyńska 2004: 165). To próba takiego zadomowienia w obozie, w którym uczestnictwo w „drugim życiu” tej instytucji totalnej, by sięgnąć do języka Goffmana, pozwala uporać się z mrokiem tego pierwszego. Dla Pawelczyńskiej – i wielu innych interpretatorów obozowej rzeczywistości – to szansa na pokazanie siły człowieka i ludzkiej, to znaczy humanistycznej kultury na przekór wszystkiemu i wszystkim (przede wszystkim innym ludziom, SS-manom i więźniom, można tu dwuznacznie dodać).

Gdzieś pomiędzy tymi w uproszczeniu nakreślonymi wariantami przystosowania rozgrywała się obozowa egzystencja przeciętnego więźnia; między myślami albo próbami samobójczymi a oscyłowaniem pomiędzy „pierwszym” i „drugim” życiem kacetu. Jednak w interpretacji Pawelczyńskiej warunkiem ludzkiego przetrwania w obozie było nie tylko skuteczne przystosowanie się do niego, lecz także opór psychiczny prowadzący do zachowania jakiejś wewnętrznej wolności. To, że wielu ją zachowało, świadczy o ostatecznym niepowodzeniu hitlerowskiego obozowego eksperymentu socjotechnicznego. Jeszcze raz Pawelczyńska:

Opór wyrażał się tym, iż zewnętrznemu przystosowaniu mogło towarzyszyć stale dążenie do zachowania wolności wewnętrznej. W walce o taką wolność więźniowie wspierali się wzajemnie. O granicach wolności w świecie wewnętrznym każdy człowiek decyduje jednak sam (2004: 163).

To nie tylko ustalenie prawdy doświadczenia obozowego w naukowy sposób metodą obiektywną. To także wyraźna deklaracja pewnej wizji rzeczywistości obozowej, a jeszcze dobitniej: deklaracja określonej filozofii człowieka. Człowieka w obozie i człowieka w ogóle. Bo w tej perspektywie obóz tylko radykalizuje („tylko”, choć to najbardziej dramatyczna z możliwych radykalizacja) kondycję ludzką jako taką. Wyluskuję ten cytat i zatrzymuję się przy nim z innego jeszcze powodu. Pozwala on bowiem zrozumieć, dlaczego większość rozdziałów swojej socjologicznej analizy autorka otwiera mottami z *Dżumy* Alberta Camusa, a jeden – passusem z *Prób świadectwa* Jana Strzeleckiego. Jest też – tylko pozornie niepasujący do tego zestawienia, występujący w tej samej roli – cytat z *Kamiennego świata* Borowskiego.

Humanizm jest tu egzystencjalizmem – by odwrócić i ukonkretnić tytuł słynnej kiedyś książeczki Sartre’a. I co w tym miejscu może ciekawsze, bo z pozoru racjonalnie niewykonalne: ten wolnościowy, egzystencjalny humanizm staje się integralną częścią socjologicznej interpretacji kacetu.

Nie bardzo jest tu miejsce na dalsze omawianie naukowej literatury dotyczącej obozów – historycznej, psychologicznej i socjologicznej (a najczęściej jest ona, w dzisiejszej terminologii, interdyscyplinarna) – pisanej przez byłych więźniów obozów jak Kogon czy Pawelczyńska. To niezwykle charakterystyczne i warte zastanowienia zjawisko, że kacetnicy, ocalańcy czy przeżytnicy – jak ostatnio nazwał ich niezbyt zgrabnie, ale może w kontekście tego eseju najcelniej, Zygmunt Bauman – szukali nie tylko wspomnieniowego i literackiego wyrazu dla swoich skrajnych doświadczeń, lecz także jego naukowego opisanie i wyjaśnienia. Akcenty w tych interpretacjach położone są różnie: nie tyle na ich obozowe doświadczenia, ile na przekonania i wizje dotyczące ludzkiej natury – przed obozem, w czasie pobytu w nim i po wyjściu. Ani empiria własnego doświadczenia, ani zastosowanie naukowej metody same z siebie nie prowadzą do jednego wspólnego wyniku tych uogólnień i interpretacji. Wspólne jest może poszukiwanie mocnego ludzkiego podmiotu, który stawiał opór i dawał odpór totalnej obozowej presji – albo chociaż podejmował takie próby. Bohaterowie tych prób bywali znani z imienia i nazwiska i stawiani za godny naśladowania wzór. Bywali też – może częściej – bezimienni i cisi. Zapisywanie historii mówionych pozwala tym drugim zostawić jedyny, skromny ślad swego, choćby wewnętrznego, sprzeciwu.

A może, zgodnie z inną logiką naukowego wywodu, własne doświadczenie bardziej zakłóca niż wyostrza analityczne zdolności interpretatora? Nie sądzę, ale przyjrzyjmy się na koniec kilku wybranym – może tym mniej

znanym polskiemu czytelnikowi – socjologicznym rozpoznaniem obozowego świata dokonany przez autorów nie obciążonych/nie wzbogacających osobistym doświadczeniem kacetu.

Wypada zacząć od Theodore’a Abla, amerykańskiego socjologa polsko-żydowskiego pochodzenia, ucznia Floriana Znanieckiego. Abel urodzony w 1896 w Łodzi wyemigrował do USA w roku 1925. Cztery lata później obronił doktorat na Uniwersytecie Columbia. Uniknął więc losu kacetnika. Szukał jednak poznawczego dostępu do instytucji totalnej – tyle że zaczął niejako od drugiej strony, to znaczy od strony sprawców. Już to go wyróżnia. A jeszcze bardziej to, że podjął swoje badania na długo przed innymi – zanim ktokolwiek, także on sam, mógł przewidywać ludobójczą radykalizację nazistowskiej polityki czy szerzej – ekspansję rzeczywistości totalitarnej, której najbardziej skondensowaną emanacją był system obozów koncentracyjnych i ośrodków masowej zagłady. Wierny metodzie dokumentów osobistych zaczerpniętej od Znanieckiego Abel zebrał w połowie lat 30. w drodze konkursu około 600 pamiętników członków NSDAP. Podsumowaniem tych badań była praca pod tytułem *Why Hitler came into power. An answer based on the original life stories of 600 of his followers*, wydana w Nowym Yorku już w 1938 roku (!). Na powrót do niej nie ma tu teraz miejsca, ale warto choć odnotować te zapomniane badania (zob. Hałas 1996).

Dla nas ważniejszy w tym kontekście jest jednak krótki artykuł Abla opublikowany w 1951 roku w „Social Forces” – jednym z wiodących amerykańskich pism socjologicznych. Artykuł ma prosty tytuł – *The Sociology of Concentration Camps* – i bardzo przejrzystą strukturę. Abel pokazuje w nim dwa możliwe warianty socjologicznej analizy kacetów. Pierwszy polega na potraktowaniu go jako szczególnej instytucji społecznej i zanalizowaniu jego wewnętrznej struktury i funkcji. Drugi wychodzi od przekonania, że obozy radykalizują podstawowe ludzkie zachowania – są więc właściwym miejscem badań tego, co uniwersalne. W tym drugim wariantcie interpretacyjnym kluczowym i spajającym pytaniem jest dla Abla pytanie etyczne (1951: 150).

Abel nie tylko rozwija różne możliwe wobec obozowego świata pytania, ale daje też szkic odpowiedzi. Choć dominuje analiza strukturalna, zorientowana na zachowania sprawców (co zrozumiale – znał ich z pamiętników może lepiej i wnikliwiej niż inni), to znajdujemy też interpretacje postaw więźniów oraz płynącą z tych rozpoznań konkluzję:

The rulers of con-centration camps made every conceivable effort to insure a fool-proof organization. However, in spite of the

fact that they seemed to have foreseen all possible contingencies and to have provided for them, things not foreseen did happen and the provisions were not totally effective. Even this draconic organization had its weaknesses, weaknesses which could be and were exploited and so made possible the survival of thousands of prisoners. It is interesting to note that these weaknesses did not appear in the physical aspects of the organization, such as faulty electric wiring, an insufficient number of guards, or inadequate supervision. The weaknesses were inherent in the human material which apparently cannot be moulded into an echelon of robots which a perfect organization for social control seems to require in the last analysis.

Ostateczne niepowodzenie projektu obozowego ma tu więc swoją głęboką, antropologiczną (a nie tylko powierzchowną, pragmatyczną, technologiczną czy jeszcze inną – historycznie przygodną) przyczynę. Jest nią nieuwzględnienie przez oprawców istoty „materiału ludzkiego”, który miał napędzać obozową maszynę. Otóż ów „materiał” okazał się nie dość plastyczny, nie dość podatny na socjotechniczne zabiegi. Ludzie, nawet w warunkach obozowych, nie okazali się ostatecznie bezwolnymi robotami. Na różne sposoby stawiali opór i dawali odpór totalnemu ciśnieniu. Krótki tekst Abla w dużym stopniu zakreśla pole możliwych systemowych ujęć obozowego świata, pokazuje różne warianty jego teorii.

Jeśli Pawelczyńska szuka zasady naczelnej obozu blisko tego bieguna etycznego, to Wolfgang Sofsky – niemiecki socjolog urodzony w 1952 roku i piszący dwadzieścia lat później niż polska autorka – odnajdzie tę zasadę w przemocowej władzy. Jego ważna, dobrze przyjęta i nagrodzona książka z 1993 roku *Ordnung des Terrors. Konzentrationslager* (Sofsky 1993) radykalizuje wizję obozu jako laboratorium przemocy. Ta obozowa przemoc ma – co tu jest najistotniejsze – systemowy, strukturalny i hierarchiczny charakter. Władza i przemoc idą z góry od zwierzchnictwa SS i są delegowane na dół. Nie tylko sięgają stopniowo aż do najniższych rangą obozowych strażników, ale także, i to jest kluczowe w tym ujęciu, do więźniów. Ci ostatni, także zhierarchizowani ze względu na zakres posiadanej władzy, są częścią struktury i systemu władzy absolutnej – zdecentralizowanej, rozproszonej – a raczej systemowo rozproszonych – opartej na zasadzie delegacji. Władza zyskuje w tej wizji byt samodzielny, substancjalny. A jej miażdżąca siła zgniata wszelką indywidualną odrębność i podmiotowość – nie pozostawiając szans na sprzeciw i bunt. To może najbardziej „przeszo-

cjologizowana” spośród naukowych (i socjologicznych) analiz obozowego świata.

Szesnaście lat po Sofskym otrzymaliśmy kolejną solidną socjologiczną analizę rzeczywistości obozowej, która wyszła spod pióra niemieckiej badaczki (ze wstępu dowiadujemy się o jej żydowskich korzeniach i zamordowanych w czasie Zagłady przodkach). Mam na myśli Maję Suderland i jej pracę pod sugestywnym tytułem *Ein Extremfall des Sozialen. Die Häftlingsgesellschaft in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern* (Suderland 2009). „Społeczeństwo więźniarskie” (obozowe) interpretowane jest tu zgodnie z tytułową deklaracją jako ekstremum tego, co społeczne. Nie ma wątpliwości, że to społeczeństwo ciągle należy do naszej, ludzkiej strony świata – nawet jeśli podchodzi do jego rubieży („A co jest za tą granicą?” – można by tu retorycznie zapytać?). Skoro to nasz świat, nasi ludzie – a zatem potencjalnie my sami – można używać wypracowanych na naszym terenie socjologicznych narzędzi jego opisu i analizy. Suderland korzysta z nich bardziej skrupulatnie niż inni analitycy obozowego świata. Zanim przystępuje do pracy z materiałem źródłowym – literaturą i wspomnieniami obozowymi – wyraźnie określa swoje teoretyczne zaplecze. W jego centrum jest teoria habitusu Pierre’a Bourdieu, którą adaptuje do rzeczywistości obozowej, odwołując się do koncepcji Michaela Foucaulta, Ervinga Goffmana i Zygmunta Baumana.

Ta kolejność nie jest przypadkowa, może mieć też tu dla nas istotne znaczenie. Wyznacza ją bowiem poszukiwanie podmiotowości, siły zbiorowego i indywidualnego sprawstwa w kontrze do tego, co narzucone i dominujące, w opozycji do obozowego społeczeństwa. Na zdrowy (socjologiczny) rozum powinno być dokładnie odwrotnie. Wszak obóz to miejsce radykalizacji determinizmów – biologicznych, społecznych, kulturowych, jeśli da się je jeszcze rozdzielić. To prawda – ale ekstremalna, miazdząca ich siła odsłania także potencjał ludzkiej kontrsiły. Suderland nazywa tę kontrsiłę godnością (*Würde*). Dlatego właśnie Bauman jest na końcu jej teoretycznego zestawienia. W *Śmierci i nieśmiertelności. O wielości strategii życia* stara się nam przecież pokazać, że lustrem naszych kulturowych praktyk jest śmierć. W tym niewidzialnym zwierciadle stale, choć bezwiednie, się przeglądamy. Tu mają źródło nasze nieustające wysiłki zachowania nieśmiertelności. Obóz to radykalizuje: śmierć staje się w nim widzialna i namacalna. A walka przeciw niej – zarówno ta biologiczna, jak i ta kulturowa – o pozostanie w kontakcie ze sobą-człowiekiem – bardziej dramatyczna. Jest więc ekstremum tego, co społeczne i kulturowe.

Na koniec tego pobieżnego, nielinearnego, arbitralnego – acz nie-przypadkowego – przeglądu jeszcze słowo o zupełnie innym, bo nie historycznym, socjologicznym czy psychologicznym kluczu do zrozumienia obozowej rzeczywistości. Tzvetan Todorov, poza wszystkim innym także uważny czytelnik i analityk lagrowej i lagrowej literatury, przemyślał ją kiedyś od interesującej nas tutaj podmiotowej i etycznej strony. Te przemyślenia zawarł w książce *Facing the extreme. Moral Life in the Concentration Camps* (Todorov, 1997). Todorov także traktuje obóz jako ludzkie doświadczenie ekstremalne, do którego powinniśmy wracać, by odświeżać wiedzę o sobie samych i naszej zwyczajności:

Concentration camps, by which I mean both the Nazi lagers and the Soviet gulags, clearly epitomize extreme circumstances, but I am interested in theme as much for themselves as for the truths they reveal about ordinary situations. [...] My intent is to use the extreme as an instrument, a sort of magnifying glass that can bring into better focus certain things that in normal course of human affairs remain blurry (1997: 24).

I chociaż przenikliwe interpretacje Todorova oscylują wokół najbardziej mrocznej literatury obozowej – Borowskiego, Améry'ego, Leviego (literatury samobójców, co sam podkreśla i wyjaśnia) – owe *certain things* nie sprowadzają się do nakreślenia jeszcze jednego czarnego obrazu ludzkiej natury, którego obóz mógłby być tak niezbitym dowodem. Bo dla Todorova nie jest. Tytuł jego książki to nie gorzkie szyderstwo. Co nie znaczy, że chce nas pouczyć, że cierpienie uszlachetnia i czyni z ludzi bohaterów. Nic podobnego. Chce tylko pokazać – co potwierdzają obozowe biografie Borowskiego, Améry'ego czy Leviego (ale także rzadziej cytowane fragmenty ich prozy) – że obóz radykalizuje obie strony ludzkiej natury czy – jak pisał Antoni Kępiński w *Refleksjach oświęcimskich* – ma swoje piekło, ale i miewa niebo. Raz jeszcze Todorov:

What extreme and ordinary situations also share is that, in both, most people choose what I call vital values and only a few choose the other path. Or perhaps it is this: most of the time individuals opt for virtual values without necessarily losing a sense of morality. Once again, the choices are far more visible in the camps, which is why the camps are often thought to offer some sort of general lesson in immorality. [...]

To put it simply, the most optimistic conclusion we can draw from life in (and outside) the camps is that evil is not unavoidable. The actual numbers are not important; what matters is that the possibility of choosing moral values continues to exist. „Of the prisoners, only a few kept their full inner liberty”, Viktor Frankl, an Auschwitz survivor, concludes, „but even one such example is sufficient proof that man’s inner strength may raise him above his outward fate” (1997: 43).

Jeśli Todorov i Frankl mają rację – a myślę, że mają – to ciągle warto dziś czytać obozową literaturę i obozowe świadectwa, by aktualizować ich szerszy, ogólniejszy, może nawet uniwersalny sens; na przykład etyczny albo teoretyczno-socjologiczny.

/// Na zakończenie: z powrotem do świadectwa

Któregoś dnia podczas mojego pobytu na rewirze w Gusen zabrali nas do Waschraumu i zamknęli. Krzyk się zrobił, bo siedzieliśmy na betonie. Puszczali zimną wodę, żebyśmy się uspokoili, z czego robił się jeszcze większy krzyk. Byli tam chorzy, którzy robili pod siebie. Wszyscy byli nago, jak do kąpieli. To była najgorsza dla mnie chwila, najgorsze moje upodlenie. Siedziałem między ludźmi, którzy nie byli w stanie nawet siedzieć. Podobno mieliśmy zostać zagazowani, tylko zabrakło gazu w Mauthausen – samochód nie dowiózł. Siedzieliśmy tak całą noc. Rano otworzyli nam drzwi. – Kto może, niech wychodzi! Niedużo nas wyszło. Niektórzy nie mieli sił, inni może już nawet umarli.

Pamiętam, jak siedziałem na tym betonie, polewany wodą. Widziałem, że ten więzień, który koło mnie siedzi, „muzułman”, ścisnął w ręce taki większy okruszek suchego chleba. Dla niego był to pewnie skarb. Wysuwał mu się z ręki. Mam wyrzuty sumienia, ale sam byłem wtedy do niczego, głodny, i wziąłem ten chleb, i wpakowałem sobie do gęby. Nie wiem, on chyba nie wyszedł stamtąd. Ja jakoś wypelzłem na powietrze⁷.

⁷ Wilk-Wilczyński, MSDP_035, relację nagrał Tomasz Gleb; wywiad dostępny w Archiwum Historii Mówionej Ośrodka KARTA i Domu Spotkań z Historią w Warszawie.

Początek tego wspomnienia zapowiada zwyczajną obozową scenę, jakich wiele rozegrało się w Gusen, największym i najstraszniejszym podoboże Mauthausen. Zwyczajną, bo w tym miejscu granice zwyczajności rozciągnięto przerażająco szeroko. Sam ten opis też zaczyna się bardzo zwyczajnie. Rozmówca przedstawia siebie jako część więźniarskiego tłumu, dzieli jego marne położenie. A jednak znajduje w sobie siły, by podjąć walkę o życie – przeciw pędzącemu ku śmierci zbiorowemu czy grupowemu losowi. By wygrać, zabiera kęs chleba temu, który już (pewnie) swoją walkę przegrał – o ile w ogóle ją podjął. Tego już nigdy się nie dowiemy – mamy bowiem tylko perspektywę i wiedzę ocalałego, który poważyl się na to obozowe przestępstwo.

Kradzież chleba to jeden z największych występków przeciw nieformalnym regułom „więźniarskiego społeczeństwa” – a także obłożone surową sankcją, aż do najwyższej: kary śmierci, złamanie oficjalnych reguł obowiązujących w obozie. Niewielu ocalałych potrafi przyznać się do niego (co oczywiście nie znaczy, że ci, którzy się „nie przyznają”, zapewne poważyli się na to).

Ten rozmówca ma jednak odwagę otwarcie, w pierwszej osobie liczby pojedynczej, opowiedzieć tę scenę. Ma odwagę zaświadczyć o tamtym „muzułmanie”, który zginął i do którego śmierci może się jakoś przyczynił. Ale też o sobie tamtym, wtedy, gdy kradł chleb innemu umierającemu więźniowi. O sobie, którego dzisiaj się wstydzi. I którym dzisiaj nie jest. Nie jest, ale wie, że był, i nie wyrzeka się tego. Więcej – daje nam o nim, o tamtym sobie świadectwo.

W tym trudnym, uczciwym akcie świadczenia dostrzec można jeszcze jedną formę buntu przeciw (obozowemu) światu. Ten wypowiedziany spokojnie *passus* jest krzykiem niezgody na zakwestionowanie własnej podmiotowości – przez siebie samego, tamtego, obozowego, zredukowanego przez innych do walczącego o (prze)życie *heftlinga*.

Możemy chyba w tym miejscu powiedzieć wprost za Agambenem, że świadek, podmiot etyczny jest tym podmiotem, który daje świadectwo odpodmiotowienia (2008: 152). Także, co jeszcze trudniejsze i jeszcze bardziej ludzkie – świadectwo własnego odpodmiotowienia. „Ludzie są ludźmi o tyle, o ile dają świadectwo temu, co nieludzkie” (tamże: 124) – to zdanie z równą mocą dotyczy prozy Borowskiego, poezji Różewicza, jak i powyższego wspomnienia zwykłego człowieka. W ich świadectwach jest nie tylko oskarżenie i samooskarżenie, nie tylko przyznanie (się) i wyznanie (winy). Jest też – tutaj najważniejsze – rzucone nam wyzwanie.

Bibliografia:

/// Abel T. 1951. *The Sociology of Concentration Camps*, „Social Forces”, nr 30(2).

/// Agamben G. 2008. *Co zostaje z Auschwitz?* *Archiwum i świadek*, tłum. S. Królak, Sic!

/// Aronson E., Akert R., Wilson T., red. 2006. *Psychologia Społeczna*, tłum. J. Gilewicz, Zysk i S-ka.

/// Bauman Z. 1998. *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, tłum. N. Leśniewski, PWN.

/// Frankowski M.T. 1996. *Socjologiczne aspekty funkcjonowania hitlerowskich obozów koncentracyjnych 1939–1945*, Instytut Pamięci Narodowej. Główna Komisja Badania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu.

/// Hackett D.A., red. 1996. *Der Buchenwald-Report. Bericht über das Konzentrationslager Buchenwald bei Weimar*, C.H. Beck.

/// Hackett D.A., red. 1997. *The Buchenwald Report*, Westview Press.

/// Hałas E. 1996. *Wstęp*, [w:] *O Florianie Znanieckim: wybór z dziennika*, tłum. E. Hałas, Norbertinum.

/// Kępiński A. 2005. *Refleksje oświęcimskie*, Wydawnictwo Literackie.

/// Kogon E. 1946. *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager*, Verlag Karl Alber.

/// Neurath P.M. 2004. *Die Gesellschaft des Terrors. Innenansichten der Konzentrationslager Dachau und Buchenwald*, Suhrkamp Verlag.

/// Niethammer L., red. 1994. *Der „Gesäuberte“ Antifaschismus. Die SED und die roten Kapos von Buchenwald. Dokumente*, Akademie Verlag.

/// Pawelczyńska A. 1973. *Wartości a przemoc. Zarys socjologicznej problematyki Oświęcimia*, PWN.

/// Różewicz T. 1995. *Lament*, [w:] tegoż, *Niepokój. Wybór wierszy z lat 1944–1994*, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Scott J.W. 1991. *The Evidence of Experience*, „Critical Inquiry”, vol 17, nr 4, s. 773–797.

/// Sofsky W. 1995. *Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager*, Calmann-Levy.

/// Welzer H. 2009. *Material, z którego zbudowane są biografie*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Universitas.

/// Wolska D. 2012. *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Universitas.

/// Wóycicka Z. 2009. *Przerwana żałoba. Polskie spory wokół pamięci nazistowskich obozów koncentracyjnych i zagłady 1944–1950*, Wydawnictwo Trio.

/// Todorov T. 1997. *Facing the extreme. Moral Life in the Concentration Camps*, Henry Holt and Company.

/// **Abstrakt**

Stawiam pytanie o ludzką podmiotowość w warunkach ekstremalnych – w sytuacji uwięzienia w obozie koncentracyjnym. Tę podmiotowość rozumiem przy tym na sposób egzystencjalny – jako zdolność stawiania indywidualnego, „małego” oporu wobec presji totalnej rzeczywistości lagrowej – oraz, równoległe i niezależnie, jako zdolność do krytycznej autorefleksji w akcie dawania świadectwa o własnym doświadczeniu więziarskim. Odpowiedzi szukam w dwóch miejscach. Po pierwsze – analizując przykładowe fragmenty wywiadów biograficznych z byłymi więźniami Mauthausen. Po drugie – przeglądając kilka najważniejszych teoretycznych, systemowych, socjologicznych interpretacji rzeczywistości obozów. Łącznikiem między nimi są przykłady świadectw literackich, które zbudowały sugestywne wizje lagrowego świata i ukształtowały nasze wyobrażenia o nim. Takie zestawienie pozwala mi wyraźniej wydobyć wspólną podstawę etyczną tych różnych, na pozór bardzo odległych ujęć doświadczenia obozowego. Tą podstawą jest właśnie, moim zdaniem, zdolność do podmiotowego oporu i sprzeciwu – także wobec własnego uprzedmiotowienia.

Słowa kluczowe:

obozy koncentracyjne, *oral history*, świadek/świadectwo, socjologia instytucji totalnych, podmiotowość, sprawstwo (*agency*)

/// Abstract

My central question is one of human subjectivity in extreme conditions – conditions of imprisonment in concentration camps. I understand this subjectivity in an existential way – as an individual’s ability to resist, even to the smallest degree, the pressure of a total camp institution. Also the ability to critically (self)reflect during the act of testifying to one’s own camp experience. I am searching for answers in two places. Firstly, analyzing selected pieces of oral autobiographical narratives of Mauthausen survivors. Secondly, reviewing several of the most important theoretical and sociological interpretations of camp reality. Connecting the two are examples of literary works that offered eloquent representations of camp experiences and shaped our imaginations of it.

Such confrontation helps me recognize a common ethical basis for various, seemingly very distant expressions of camp experience. That ethical basis, I conclude, is the search (even if hopeless) for subjective human resistance and disagreement.

Key words:

concentration camps, oral history, survivor, testimony, total institution
sociology, subjectivity, agency

BOHATER, DONOSICIEL, KOZIOŁ OFIARNY. ROZWAŻANIA O SYGNALISTACH I SPOŁECZNEJ ROLI WHISTLEBLOWINGU

Aleksandra Kobylińska
Instytut Spraw Publicznych

*Whistleblowing*¹ to działanie polegające na ujawnieniu przez pracownika – lub osobę w inny sposób ściśle związaną z daną instytucją – nieprawidłowości, do jakich dochodzi w organizacji, które są istotne z punktu widzenia interesu publicznego. Termin *whistleblowing* został ukuty w latach 70. przez Ralpha Nadera, amerykańskiego polityka i działacza społecznego. Pragnął on zwrócić uwagę na rolę jednostek, dzięki którym opinia publiczna dowiadywała się o nadużyciach w wielkich amerykańskich koncernach (Wright 2008). *Whistleblowing* można dosłownie przetłumaczyć jako gwizdanie, dmuchnięcie w gwizdek. Do czego konkretnie nawiązuje to określenie – w tej kwestii różni autorzy przedstawiają odmienne interpretacje. Anna Lewicka-Strzalecka (2012) sugeruje, że *whistleblowing* to analogia do sposobu przywoływania pomocy stosowanego dawniej przez policjantów, którzy za pomocą gwizdków sprowadzali posiłki w sytuacji niebezpieczeństwa. *Whistleblower* w tym ujęciu to ktoś, kto wszczyna alarm, aby zwrócić uwagę otoczenia na jakąś niepokojącą sytuację – co wydaje się trafnie oddawać współczesne znaczenie tego pojęcia. Z kolei zdaniem Richarda Swedberga (1999) chodzi raczej o porównanie do interwencji sędziego podczas meczu piłkarskiego, gdy dochodzi do sytuacji łamania reguł gry. Autor sam jednak przyznaje, że taka analogia może być zwodnicza, ponieważ sugeruje, że gwizdzący dysponuje jakąś szczególną władzą czy uprzywilejowaną pozycją.

¹ W języku polskim nie upowszechnił się jeszcze żaden odpowiednik wyrazu *whistleblowing*. Termin *whistleblower* doczekał się jednak swoich polskich odpowiedników, spośród których najbardziej powszechnie stosowany jest „sygnalista”; w dalszej części tekstu będzie on wykorzystywany wymienienie z angielskim pierwowzorem.

Jakie dokładnie sytuacje możemy zakwalifikować jako *whistleblowing*? Nie ma w tej kwestii jednolitego stanowiska wśród naukowców, badaczy, prawników czy ekspertów z dziedziny zarządzania. Spory toczą się m.in. wokół tego, czy należy brać pod uwagę motywy sygnalisty oraz czy *whistleblowing* odnosi się tylko do zgłoszenia nieprawidłowości zewnętrznej instytucji, czy można tym terminem określać również informowanie w ramach kanałów wewnątrzorganizacyjnych, a także – czy za sygnalistę można uznać również osobę, na której spoczywał prawny obowiązek zawiadomienia o nieprawidłowościach (Jubb 1999).

Z naszego punktu widzenia istotne są następujące kryteria: sygnalistą musi być osoba, która z racji swojej pozycji ma dostęp do wiedzy wewnętrznej na temat organizacji i jest z nią związana więzami lojalności – czyli pracownik etatowy albo osoba współpracująca z instytucją na mocy stosunku cywilnoprawnego, stażysta, wolontariusz, pracownik tymczasowy czy były pracownik (Worth 2013). Sygnalista ujawnia nadużycia, do jakich dochodzi w obrębie instytucji – może to robić zarówno w ramach jej własnych struktur, jak i wobec podmiotu zewnętrznego. Nieprawidłowości, o których alarmuje, muszą być ważne z punktu widzenia interesu publicznego. Jest to dość pojemna kategoria, którą czasem próbuje się dookreślać, tworząc katalogi istotnych nadużyć. Przykładowo Transparency International w swojej definicji wymienia praktyki o charakterze przestępczym lub korupcyjnym, sytuacje zagrożenia zdrowia lub bezpieczeństwa publicznego czy środowiska naturalnego, nadużycie uprawnień, nieuprawnione wykorzystanie lub marnotrawstwo środków publicznych oraz konflikt interesów (Worth 2013). Wreszcie bardzo ważnym aspektem *whistleblowingu* jest nierównorzędność stron – sygnalista zawsze dysponuje mniejszą siłą i zasobami finansowymi niż instytucja, co stawia go w bardzo trudnej sytuacji.

Whistleblowing jest przedmiotem różnych studiów i analiz, pozostaje jednak przede wszystkim w obszarze zainteresowania nauk o zarządzaniu, etyki biznesu czy prawa. Próby badania czy refleksji nad tym zjawiskiem na gruncie socjologii należą do rzadkości. Niewielkie zainteresowanie *whistleblowingiem* ze strony badaczy życia społecznego jest zastanawiające. Wpisuje się ono w trend zaobserwowany jeszcze w latach 70. przez Jerzego Kwaśniewskiego i Jacka Kurczewskiego. Pisząc o potrzebie pogłębiania wiedzy o „szczególnie cennych zjawiskach w życiu społecznym” – do których zaliczali m.in. działania ludzi podejmujących w interesie społecznym interwencje w różnych sprawach poprzez instytucje, prasę czy radio – autorzy zauważyli: „Budzi wprost zdziwienie, dlaczego wyszukiwanie, badanie i uogólnianie wyników badań nad takimi zjawiskami jest przedmiotem

tak małego zainteresowania w naukach społecznych” (cyt. za Kurczewski 2013: 29). *Whistleblowing* wydaje się nie tylko bardzo ciekawym, ale też wyjątkowo istotnym zagadnieniem, które skupia w sobie szereg ważkich socjologicznych problemów, takich jak: napięcie między rzeczywistością społeczną a sferą działań jednostki, rola odwagi cywilnej w organizacji czy sytuacja osób, które znalazły się na marginesie życia społecznego (Wright 2008: 2).

/// Istota i społeczne znaczenie *whistleblowingu*

Proces stawania się sygnalistą poprzedzony jest zdobyciem informacji o nadużyciach, do jakich dochodzi w organizacji. Dzieje się to w różnych okolicznościach – pracownik może natrafić na dokumenty świadczące o nieprawidłowościach, może być mimowolnym świadkiem patologicznej sytuacji lub zostać wprost zaproszonym do przestępczego procederu. Osoba, która dopatrzy się nadużyć, staje przed bardzo poważnym dylematem: czy pozwolić na to, by nieprawidłowości trwały, czy interweniować, narażając się na trudne do przewidzenia konsekwencje. Jeśli zdecyduje się przekazać informację właściwym organom wewnątrz organizacji albo instytucji zewnętrznej – staje się sygnalistą. Jak pokazują doświadczenia polskich i zagranicznych *whistleblowers* (Kobylińska, Folta 2015, Alford 2002), podjęcie interwencji w wielu przypadkach prowadzi do bardzo gwałtownej negatywnej reakcji organizacji, która na różne sposoby stara się uciszyć, zdyskredytować czy wyeliminować „posłańca złej nowiny”. Schemat reakcji zależy w dużej mierze od ogólnych standardów etycznych panujących w danej instytucji. W niektórych organizacjach tworzy się wyspecjalizowaną infrastrukturę etyczną nastawioną na wychwytywanie sygnałów o nieprawidłowościach. Pracownicy są tam zachęceni do zgłaszania nadużyć m.in. poprzez tworzenie bezpiecznych kanałów informowania, które mają minimalizować osobiste ryzyko pracownika decydującego się ujawnić nieprawidłowości.

Ze względu na specyfikę zjawiska bardzo trudno oszacować skalę *whistleblowingu*. Na podstawie dostępnych danych można jednak stwierdzić, że odgrywa ono ważną rolę w zwalczaniu nieprawidłowości w firmach i instytucjach. Świadczyć mogą o tym chociażby wyniki dorocznych badań *Global Economic Survey* prowadzonych przez firmę PwC (2014), które wskazują *whistleblowing* jako jedno z najważniejszych narzędzi wykrywania nadużyć w korporacjach. W 2014 roku 23% badanych przypadków nieprawidłowości w firmach na całym świecie zostało wykrytych dzięki informacjom po-

chodzącym od pracowników, a w badaniach z poprzednich lat ten odsetek był jeszcze wyższy i wynosił 43% (PwC 2007).

Sygnaly pochodzące od pracowników pełnią istotną funkcję nie tylko w samooczyszczeniu organizacji, ale także w zwalczaniu patologii istotnych z punktu widzenia dobra publicznego. Bez aktywności osób dysponujących wewnętrzną wiedzą na temat działań instytucji opinia publiczna nie miałaby szansy dowiedzieć się o wielu nadużyciach zagrażających ważnym interesom społecznym (Calland, Dehn 2004).

/// Sygnalista jako laicki święty

Whistleblowing w Polsce wciąż jeszcze pozostaje zjawiskiem bardzo słabo kojarzonym i rozpoznany. Po pierwsze, samo pojęcie jest dla większości Polaków niezrozumiałe. Tematem interesuje się dość wąskie grono specjalistów, działających najczęściej na polu nauk o zarządzaniu czy ekonomii, więc nie zaistniał on jak dotąd szerzej w społecznej świadomości. Postać osoby ujawniającej patologie obecne w zakładzie pracy wciąż w odbiorze społecznym budzi skojarzenia z donosicielstwem i cieszy się tym samym ograniczonym zaufaniem.

Nieco inaczej rzecz się ma w Stanach Zjednoczonych, gdzie sygnaliści stali się ważnymi postaciami życia publicznego, a niekiedy funkcjonują wręcz jako ikony popkultury. Wynika to niewątpliwie z ukształtowanej już świadomości problemu oraz tego, że *whistleblowers* służą jako symbol walki z patologiami korporacyjnych i rządowych struktur.

Jak podkreślają różni autorzy (Alford 2002, Grant 2002, Wright 2008), w amerykańskim popularnym dyskursie dominuje wizerunek sygnalisty jako samotnego bohatera, męznego człowieka sumienia, który walczy o prawdę i sprawiedliwość z potęgą cynicznych korporacji albo skorumpowanego państwa, i odnosi ostatecznie zwycięstwo (jeśli nie faktyczne, to przynajmniej moralne). Colin Grant zauważa wręcz, że *whistleblowers* urastają w Ameryce do rangi laickich świętych (Grant 2002). Obraz ten jest wzmacniany przez popkulturę, która karmi masową wyobraźnię produkcjami filmowymi powstałymi w oparciu o najbardziej spektakularne historie sygnalistów, np.: *Serpico* – film z Alem Pacino w roli głównej, opowiadający o funkcjonariuszu nowojorskiej policji odkrywającym praktyki korupcyjne wewnątrz tej formacji, *Silkwood* z Meryl Streep o pracowniczce reaktora jądrowego, która demaskuje panujące tam patologie, *Nienygodna prawda* – produkcja opowiadająca o funkcjonariuszce sił pokojowych w Bośni, która ujawnia proceder handlu kobietami, czy *Wierny ogrodnik* – opo-

wieść o sygnalistach alarmujących o nieetycznych działaniach koncernów farmaceutycznych w Afryce. Rzeczywistość jest jednak znacznie bardziej złożona – co pokazują dane empiryczne z różnych części świata. Sygnaliści nie tylko odstają często od uproszczonego, heroicznego obrazu. Muszą też najczęściej zapłacić bardzo wysoką cenę za swoją aktywność, a zamiast uznania i wsparcia doświadczają agresji, izolacji albo obojętności (Alford 2002, Wright 2008).

/// Kluczowe problemy związane z *whistleblowingiem*

Istotą dylematów związanych z *whistleblowingiem* jest fakt, że wciąż pozostaje on zjawiskiem bardzo niejednoznacznie ocenianym (zwłaszcza wtedy, gdy wiąże się z przekazywaniem informacji o nieprawidłowościach podmiotowi zewnętrznemu). U jego podłoża leży bowiem fundamentalny konflikt wartości (Elliston 1982). Z jednej strony, pracownik jest zobowiązany do lojalności wobec organizacji i współpracowników, nieujawniania tajemnic wewnętrznych i dbania o wizerunek instytucji. Z drugiej strony, staje on wobec sytuacji zagrożenia jakiegoś istotnego dobra, w której często jedynym rozwiązaniem jest przekazanie sygnału o nieprawidłowościach komuś z zewnątrz. Nie wszyscy jednak w równym stopniu odczuwają to napięcie. Najbardziej typową reakcją na nadużycia są konformizm i bierność, racjonalizowane na różne sposoby (Calland, Dehn 2004).

W organizacji, w której dochodzi do nieprawidłowości, a milcząca większość przechodzi nad tym do porządku dziennego, wytwarza się specyficzny stan równowagi. Z tego powodu interwencja sygnalisty może doprowadzić do bardzo gwałtownej reakcji grupy, nie tylko osób bezpośrednio odpowiedzialnych za nadużycia, ale także biernej większości.

Charles Fred Alford w książce o znamienym tytule *Whistleblowers – Broken Lives and Institutional Power* (2001) ilustruje, jak dramatyczne konsekwencje ponoszą osoby demaskujące nadużycia, nawet w Stanach Zjednoczonych, gdzie funkcjonują najbardziej rozwinięte instytucjonalne mechanizmy ochrony *whistleblowers* na świecie. Autor trafnie pokazuje, że reakcje grupy, z jakimi spotykają się pracownicy ujawniający patologie organizacji, noszą znamiona opisanego przez René Girarda mechanizmu kozła ofiarnego. Sygnalista, który poprzez swoją aktywność prowadzi do zachwiania obowiązującego porządku w grupie, często doświadcza z jej strony zbiorowej przemocy symbolicznej, która ma ostatecznie doprowadzić do izolacji i wykluczenia ofiary. Alford przytacza liczne przykłady *whistleblowers*, którzy na skutek swojej aktywności trafili „na pustynię” – znaleźli się na mar-

ginesie życia społecznego, zawodowego, rozpadło im się życie rodzinne. De Maria (1997) wskazuje z kolei na podobieństwo środków odwetowych stosowanych wobec sygnalistów do *vendetty* – rytualnej zemsty środowisk mafijnych. Z tego powodu zdaniem Granta *whistleblowing* to w wielu sytuacjach działanie wręcz stracące i lekkomyślne (*moral foolishness*). Trudno więc się dziwić, że wielu sygnalistów dochodzi do gorzkiej konkluzji, że gdyby wiedzieli, co ich czeka, nie zdecydowaliby się na tak daleko idące poświęcenie (Alford 2001).

/// Społeczno-psychologiczne uwarunkowania *whistleblowingu*

Dlaczego więc niektóre jednostki decydują się na działanie obarczone tak poważnym ryzykiem? Idąc tropem rozważań Roberta Kinga Merton'a zawartych w klasycznej pracy *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, można zacząć od dość oczywistej obserwacji, że w każdej społeczności funkcjonują osoby, których postawy i zachowania nie wpisują się w typowy schemat obowiązujący w danej grupie. Charakteryzując postawy nonkonformistyczne, Merton podkreśla, że należą one do sfery dewiacji, trzeba je jednak wyraźnie odróżnić od innych przejawów zachowań wykraczających poza ustalony porządek. Nonkonformista i przestępca są do siebie podobni przede wszystkim w tym, że nie spełniają „normatywnych oczekiwań innych ludzi, z którymi współdziałają w systemie wzajem powiązanych statusów społecznych i ról” (Merton 2002: 403). Różni ich jednak bardzo wiele – w przeciwieństwie do przestępcy nonkonformista występuje z otwartą przyłbicą, kwestionuje obowiązujące w danej grupie normy i dąży do ich zmiany, a także działa w imię „wyższych zasad moralnych”, podczas gdy kryminalista jest przede wszystkim nastawiony na realizację własnych interesów, bez ambicji zmiany społecznych reguł, które narusza.

Nonkonformizm jednostki² nie polega jednak wyłącznie na odrzuceniu zastanych norm. Wykorzystując teorię grup odniesienia, Merton interpretuje zachowanie nonkonformistyczne jako wybór innej grupy odniesienia, niż jest to przyjęte w głównym nurcie życia społecznego. Wykorzystuje w tym celu obrazowy cytat z Colleya, który pisał: „ten, kto – jak się wydaje – nie dotrzymuje kroku reszcie pochodu, w rzeczywistości idzie w takt innej muzyki, [...] słyzy innego dobosza” (Merton 2002: 401). Postawa

² Rozważania te odnoszą się do typu nonkonformizmu nazwanego przez autora „publicznym”. Nonkonformizm całkowicie „prywatny” jest, zdaniem autora, działaniem o charakterze wyłącznie „autystycznym”, „mającym niewiele wspólnego z rzeczywistością zewnętrzną” (Merton 2002: 402–403).

nonkonformistyczna nie jest więc czysto indywidualistyczna, ale polega na *wyborze bardziej odległych zależności*. Nonkonformista znajduje się więc w innym układzie odniesienia, a jego postawa niesie w sobie potencjał modyfikowania ustalonych wzorów postępowania w grupie. Zachowanie nonkonformistyczne uaktywnia jednak zarazem mechanizmy kontroli społecznej, które dążą do przywołania odstępcy do porządku. Reakcje grupy potrafią być naprawdę daleko idące, co dobitnie pokazują losy sygnalistów.

W kontekście *whistleblowers* warto także przywołać pozostałe koncepcje teoretyczne dotyczące roli postaw nadnormalnych w życiu społecznym. Można tu wspomnieć o innej klasycznej pozycji literatury socjologicznej – *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości* Florian Znanieckiego. Autor wskazuje, jak doniosłą rolę w życiu społecznym i w rozwoju cywilizacji odgrywają „zbochenicy” – osoby, które przez swoją wybitność i niezależność przyczyniają się do kształtowania nowego porządku społecznego, kulturowego czy politycznego (Znaniecki 2001).

Istotnym głosem – który pomaga wyjaśnić rolę sygnalistów w życiu społecznym – jest także koncepcja dewiacji pozytywnej Jerzego Kwaśniewskiego (Kwaśniewski 1976). Autor zwrócił uwagę na rolę odgrywaną przez jednostki, które gotowe są poświęcić swoje interesy, energię, pomysłowość lub narazić zdrowie albo życie dla dobra innych. Przykładem takiego pozytywnego dewianta jest m.in. osoba, która „samotnie, lecz konsekwentnie przeciwstawia się w interesie społecznym nadużyciom czy korupcji w swym zakładzie pracy, nie zważając na groźby i prowokacje ze strony kliki, jak również na perswazje ze strony kolegów, którzy tylko «po cichu» akceptują jego zachowania” (Kwaśniewski 1976: 215). Istotą pozytywnej dewiacji jest przede wszystkim to, że działanie tego rodzaju przekracza standardowe oczekiwania społeczne. Autor trafnie zauważa, że niejednokrotnie – mimo obiektywnie pozytywnych skutków społecznych takiej postawy – nie spotyka się ona jednak z przychylną reakcją otoczenia.

/// Sygnaliści w Polsce

Zjawisko *whistleblowingu* w Polsce nie zostało jak dotąd kompleksowo zbadane. Pewnych wyrwykowych informacji dostarczają wnioski z monitoringu przeprowadzonego przez badaczy z Instytutu Spraw Publicznych³ na

³ Przypadki dobrano tak, aby dawały możliwie zróżnicowany obraz zjawiska ze względu na typ instytucji, w jakiej występuje. Do badanych docierano poprzez kompetentnych informatorów (dziennikarzy, działaczy społecznych), analizę materiałów prasowych i internetowych, bezpośrednie zgłoszenia sygnalistów oraz metodą kuli śniegowej. Do analizy treści wywiadów pogłębionych wykorzystano oprogramowanie Atlas TI. Pełne omówienie materiału zostało zawarte w publikacji:

przełomie 2013 i 2014 roku, w ramach którego przeanalizowano szczegółowo 12 przypadków sygnalizowania nieprawidłowości – przeprowadzono wywiady pogłębione z sygnalistami, zbadano dokumenty i relacje prasowe dotyczące wybranych spraw. Na podstawie zgromadzonego materiału nie można co prawda formułować jakichkolwiek definitywnych opinii, jednak dostarczają one intuicji na temat sytuacji polskich sygnalistów.

Przebadane przypadki miały miejsce w różnych typach instytucji, od administracji centralnej, przez instytucje samorządowe, służby mundurowe, uczelnie wyższe, służbę zdrowia, po przedsiębiorstwa prywatne i sektor pozarządowy. Zgłaszane nadużycia dotyczyły zarówno problemów bardziej powszednich (łamanie praw pracowniczych, mobbing, plagiat w środowisku profesorskim), jak i poważniejszych patologii, takich jak: korupcja przy przetargu, fałszerstwa w badaniach klinicznych nad lekami, nieuzasadnione stosowanie inwazyjnej procedury medycznej w celu uzyskania wyższego dofinansowania z NFZ czy usiłowanie gwałtu na jednej z pracownic.

Na podstawie przeanalizowanych doświadczeń polskich sygnalistów można zauważyć, że w instytucjach i firmach często brakuje woli do tego, by aktywnie walczyć z nadużyciami. Sygnaliści, którzy pierwsze kroki kierowali przeważnie do swoich przełożonych wewnątrz organizacji, przekonali się szybko, że organizacja nie jest zdolna do podjęcia skutecznych działań naprawczych. Zanim to nastąpiło, niektórzy nie spodziewali się, że przyjdzie im odegrać rolę samotnych bohaterów, którzy muszą się bronić przed ciosami ze strony dużo potężniejszego przeciwnika.

Osoby, które zdecydowały się zgłosić zaobserwowane nadużycia, odwoływały się do różnych motywacji. Byłoby zdecydowanie zbyt dużym uproszczeniem utożsamiać każdego sygnalistę z opisywanym przez Kwaśniewskiego pozytywnym dewiantem – jednak niewątpliwie były w tym gronie osoby, których pobudki miały od początku charakter fundamentalny.

Policjant, który podjął kroki, aby stanąć w obronie kolegi będącego ofiarą mobbingu ze strony przełożonego, tak mówił o swoich motywach:

Ale wybrałem drogę prawdy [...]. Bo też żona mi mówiła: „Czy ci to było potrzebne?”. Ale tak zostałem wychowany, że nie mogłem się pogodzić z taką nieprawidłowością. [...] [J]ak ja bym się wewnętrznie czuł, że nie odważyłem się powiedzieć prawdy [W16]?

Sygnaliści – ludzie, którzy nie potrafią milczeć. Doświadczenia osób ujawniających nieprawidłowości w instytucjach i firmach w Polsce (Kobylińska, Folta 2015).

Pracownica urzędu skarbowego, która aktywnie protestowała przeciwko wydaniu niezgodnej z prawem, a korzystnej dla lokalnego polityka, decyzji podatkowej, odwoływała się z kolei do swojego poczucia sprawiedliwości:

No, ja komentowałam to głośno w pokoju, mówiłam, że to jest nie w porządku i w ogóle, może wszystkich tak będziemy rozliczać, dlaczego biedni mają płacić podatki, a bogaci nie. Bo w końcu to jest naprawdę nieuczciwe [W02].

Kobieta, która ujawniła sprawę ustawionego przetargu, deklarowała z kolei, że postąpiła w imię przyzwoitości i z pobudek patriotycznych, argumentując, że to ostatecznie całe społeczeństwo płaci za nadużycia finansowe w instytucjach publicznych. Dla osób, które były świadkami łamania praw pracowniczych, w tym mobbingu, impulsem do interwencji była empatia wobec ofiar tych praktyk. Część badanych nie kryła jednak, że motorem ich działania było także częściowo poczucie niechęci wobec nielubianego zwierzchnika albo też obawy, że milczące współuczestnictwo w nielegalnych praktykach może mieć w przyszłości negatywne konsekwencje:

I zaczęłam po prostu sobie uświadamiać, że te wszystkie nieprawidłowości, które ja zgłaszałam, będą chcieli przypisać mojej osobie. Że jeśli ja tego dalej nie zgłoszę, czyli jakiemuś organowi zewnętrznemu, kontrolnemu jakiemuś, to wszystkie te rzeczy przypiszą mojej osobie – a bo księgowa na to pozwoliła, mimo że miałam tego przełożonego, głównego księgowego, który tak naprawdę powinien być za to sam odpowiedzialny [...] [W7].

Trzeba podkreślić, że nawet osoby zgłaszające nieprawidłowości pod wpływem bardziej przyziemnych czy pragmatycznych pobudek, musiały się ostatecznie wykazać dużą dozą nonkonformizmu i niezłomności w obliczu przykrych, a niekiedy dramatycznych konsekwencji, które spotykały je w odpowiedzi na podjęcie interwencji.

Część sygnalistów autentycznie wierzyła w to, że poinformowani przez nich zwierzchnicy będą zainteresowani rozwiązaniem problemu. Ci jednak z wielu względów nie byli zainteresowani aktywnym zajęciem się sprawą. Odważna i bezkompromisowa postawa sygnalistów wprawiała niektórych zwierzchników w konsternację. Jedna z sygnalistek, która zgromadziła do-

wody na bardzo poważne nieprawidłowości związane z wyprowadzaniem majątku przedsiębiorstw publicznych, tak opisywała reakcję swojego przełożonego:

Widziałam strapienie tego człowieka coraz większe. [...] Powiedział wprost: „Ja mam niecałe dwa lata do emerytury i ja głowy nie nadstawię, żeby to ratować. Nie nadstawię” [W12].

Zgłoszenie nieprawidłowości, nawet dokonane wyłącznie na forum wewnętrznym, uruchamiało proces piętnowania sygnalistów na różne sposoby. Przełożeni odsuwali ich od odpowiedzialnych zadań, starali się na różne sposoby ich zastraszyć, zdyskredytować czy odebrać im wiarygodność. Niektóre przykłady takich działań bardzo wymownie wpisywały się w mechanizm kozła ofiarnego.

Jedna z sygnalistek opisywała m.in. publiczne polajanki organizowane przez jednego ze zwierzchników:

Ta osoba, nazwijmy go „szara eminencja”, urządzała takie spotkania u dyrektora, żeby mnie skompromitować. [...] [J]eżeli ktoś już w sposób grubiański mnie po prostu ośmiesza, to na to nie ma obrony. Bo ja mogę, jeżeli ktoś mi merytorycznie zarzuca coś, to ja się mogę, prawda, obronić, ale jeżeli ktoś mnie znieważa, to nie ma obrony [W12].

Inna osoba boleśnie doświadczyła nie tylko wrogości ze strony kierownictwa, ale też agresji ze strony współpracowników:

W momencie, gdy ta sprawa, gdy to już było dla wszystkich jasne, że zostanie umorzona, stałam się po prostu trędowata. Nikt się do mnie nie odzywał, nikt mi nie odpowiadał „dzień dobry”, zdarzały się na korytarzu gesty, że na przykład koleżanka plula mi na buty, tylko tak w cudzysłowie, bez śliny, po prostu wykonywała tego typu gest. Chodziło o to, że im bardziej się ode mnie odetną, tym większą szansę mają pozostać w pracy z tym szefem, który robił to, co robił. Ludziom zależy na pieniądzach [W11].

Niektórzy pracodawcy na różne sposoby starali się oddziaływać na otoczenie zawodowe sygnalisty, aby doprowadzić od jego izolacji, propo-

nując m.in. gratyfikacje finansowe osobom, które potwierdzą ich wersję wydarzeń w postępowaniu sądowym.

Organizacje podejmowały także próby zdyskredytowania sygnalistów poprzez psucie opinii w środowisku zawodowym i gromadzenie na nich tzw. haków. Przeciwko policjantowi, który ujawnił szereg nadużyć w swojej jednostce, sfabrykowano zarzuty o korzystanie z pornografii dziecięcej i treści zoofilskich w internecie. Pracownica, która ujawniła nieprawidłowości w firmie farmaceutycznej, sama została oskarżona o produkcję amfetaminy na bazie wykradanej z zakładu substancji. W ekstremalnych przypadkach podejmowano także próby zastraszenia sygnalistów groźbą użycia przemocy fizycznej.

Trudno więc się dziwić, że dla części osób decydujących się na ujawnienie nadużyć było to doświadczenie prawdziwie traumatyczne, które odcisnęło piętno na całym ich życiu zawodowym, społecznym i rodzinnym. Cena odwagi cywilnej w niektórych przypadkach okazywała się drastycznie wysoka, tym bardziej że sygnaliści rzadko kiedy mogli liczyć na poczucie choćby moralnego zwycięstwa. W kilku spośród opisywanych przypadków osoby odpowiedzialne za nadużycia nie poniosły żadnych konsekwencji.

Jak pokazują powyższe rozważania, ujawnianie nieprawidłowości z punktu widzenia doświadczeń sygnalisty w wielu przypadkach może być pozytane jako działanie straceńcze. Organizacje, w których nadużycia kwitną za cichym przyzwoleniem kierownictwa, mają bardzo nikłe szanse na oczyszczenie się za sprawą nawet najbardziej odważnej i zdeterminowanej jednostki. Nie zmienia to faktu, że z punktu widzenia interesu publicznego *whistleblowing* przynosi niezaprzeczalne korzyści i jest często jedynym instrumentem zwalczania patologii godzących w istotne dobra obywateli czy konsumentów. Perspektywicznie warto jednak podkreślać konieczność budowania takich standardów zarządzania organizacjami, aby były one zdolne do wychwytywania sygnałów o nieprawidłowościach na wczesnym etapie i wdrażania działań naprawczych. Dojrzałe i świadome etycznie instytucje i firmy rozwijają instrumenty, które pozwalają zebrać informacje o wewnętrznych nieprawidłowościach od pracowników, starając się zminimalizować potencjalne ryzyko osobiste poniesione przez informatorów. Dlatego coraz większą popularność zyskują tzw. bezpieczne kanały informowania, zakładające możliwość anonimowego przekazania zgłoszenia. Nie ma jednak wątpliwości, że nawet najbardziej skuteczne mechanizmy

nie zlikwidują całkowicie kontrowersji związanych z *whistleblowingiem* oraz potencjalnych zagrożeń dla sygnalisty, co możemy obserwować w krajach posiadających bardzo zaawansowane systemy ochrony *whistleblowers*. Osoby informujące o nieprawidłowościach w organizacjach zawsze będą musiały się wykazać przede wszystkim dużą dozą nonkonformizmu i odwagi cywilnej, aby rzucić wyzwanie swemu środowisku zawodowemu i przełamać złą złą milczenia wokół nadużyć.

Bibliografia:

/// Alford C. 2001. *Whistleblowers: Broken Lives and Organizational Power*, Cornell University Press.

/// Association of Certified Fraud Examiners 2008. *Report to the Nation on Occupational Fraud and Abuse*, http://www.acfe.com/uploadedFiles/ACFE_Website/Content/documents/2008-rttn.pdf; dostęp: 23.09.2014.

/// Calland R., Dehn G. 2004. *Whistleblowing Around the World; Law, Culture and Practice*, Public Concern at Work.

/// De Maria W., Jan C. 1997. *Eating its Own. The Whistleblower's Organization in Vendetta Mode*, „Australian Journal of Social Issues”, nr 32(1), s. 37–59.

/// Elliston F.A. 1982. *Civil Disobedience and Whistleblowing. A Comparative Analysis of Two Forms of Dissent*, „Journal of Business Ethics”, nr 1(1), s. 23–28.

/// Grant C. 2002. *Whistle Blowers. Saints of Secular Culture*, „Journal of Business Ethics”, nr 39(4), s. 391–399.

/// Jubb P.B. 1999. *Whistleblowing: A Restrictive Definition and Interpretation*, „Journal of Business Ethics”, nr 21(1), s. 77–94.

/// Kurczewski J. 2013. *Sorokina teoria działań pozytywnych*, „Normy, dewiacje i kontrola społeczna”, t. 14.

/// Kobylińska A., Folta M. 2015. *Sygnaliści – ludzie, którzy nie potrafią milczeć. Doświadczenia osób ujawniających nieprawidłowości w instytucjach i firmach w Polsce*, Instytut Spraw Publicznych.

/// Kwaśniewski J. 1976. *Pozytywna dewiacja społeczna*, „Studia Socjologiczne”, nr 3(62), s. 215–233.

/// Lewicka-Strzalecka A. 2012. *Whistleblowing w Polsce – działanie w dobrej wierze czy donosicielstwo?*, [w:] Centralne Biuro Antykorupcyjne, *Mapa korupcji. Stan przestępczości korupcyjnej w Polsce w 2011 r.*, Wydawnictwo Centrum Szkolenia Policji, s. 21–26.

/// Merton R.K. 2002. *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. E. Morawska, J. Wertenstein-Żulawski, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// PwC. 2014. *Global Economic Crime Survey 2014*.

/// PwC Investigation and Forensic Services. 2007. *Economic crime. People, culture and controls. The 4th biennial Global Economic Crime Survey*.

/// Soeken D.R. 2014. *Don't Kill the Messenger. How America's Valiant Whistleblowers Risk Everything in Order to Speak Out Against Waste, Fraud and Abuse in Business and Government*, CreateSpace Independent Publishing Platform.

/// Swedberg R. 1999. *Civil Courage („Zivilcourage”). The Case of Knut Wicksell*, „Theory and Society”, nr 28(4), s. 501–528.

/// Vandekerckhove W., James C., West F. 2013. *Whistleblowing. The inside story – a study of the experiences of 1,000 whistleblowers*, Project Report. Public Concern at Work.

/// Worth M. 2013. *Whistleblowing in Europe. Legal Protections for Whistleblowers in the EU*, Transparency International.

/// Wright K. 2008. *Towards a Cultural Sociology of Whistleblowing*, <http://www.tasa.org.au/uploads/2011/05/Wright-Katie-Session-80-PDF.pdf>; dostęp: 23.09.2014.

/// Znaniecki F. 2001. *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przeszłości*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// **Abstrakt**

Whistleblowing – ujawnianie przez pracownika nieprawidłowości, do jakich dochodzi w organizacji – jest jednym z ważnych mechanizmów eliminowania patologii z instytucji publicznych i przedsiębiorstw. Artykuł podejmuje próbę odpowiedzi na pytania, czym jest *whistleblowing* oraz jakie jest jego społeczne znaczenie. W tekście zasygnalizowane zostały kluczowe problemy związane z ujawnianiem nieprawidłowości oraz ze społecznymi reakcjami na działalność sygnalistów. Punktem odniesienia są Mertonow-

skie rozważania na temat nonkonformizmu oraz koncepcja pozytywnej dewiacji społecznej. Tekst odwołuje się do przykładów doświadczeń polskich sygnalistów z ostatnich lat.

Słowa kluczowe:

whistleblowing, *whistleblower*, nonkonformizm, pozytywna dewiacja

/// Abstract

Whistleblowing, which is the disclosure by an employee of irregularities occurring in their organization, plays a vital role in combatting wrongdoings in public institutions and business. The article discusses the key questions relating to whistleblowing and its social significance. It indicates the crucial problems connected with the disclosure of irregularities and social reactions to whistleblowing. The article refers to R.K. Merton's concept of non-conformity and to the positive social deviance theory. The issues discussed are illustrated by recent Polish examples of whistleblowing.

Keywords:

whistleblowing, whistleblower, non-conformity, positive deviance

DIETRICHA BONHOEFFERA

KRYTYKA TEOLOGII LIBERALNEJ

Helena Anna Jędrzejczak
Uniwersytet Warszawski

/// Wstęp

Eberhard Bethge, przyjaciel i wychowanek Dietricha Bonhoeffera, zapisał na początku lat 30., że „teolog nawrócił się na chrześcijanina”.

Przedstawiciele Deutsche Christen, dominującej, a później praktycznie jedynej siły w Ewangelickim Kościele Niemiec (*Evangelisches Kirche Deutschland*), zarzucali Bonhoefferowi: kryptokatolicyzm, monastycyzm, niepotrzebne oraz niewłaściwe manifestowanie religijności. O prowadzonym przezeń seminarium kaznodziejskim Kościoła Wyznającego w Finkenwalde (dziś Szczecin-Zdroje) krążyły opowieści o istic monastycznym sposobie życia grupy marzycieli, fanatyków i heretyków (por. Bethge 2003: 51–59).

Te dwa cytaty właściwie mogłyby służyć za streszczenie niniejszego artykułu – pokazują bowiem efekt procesów intelektualnych i zmagania Bonhoeffera ze współczesną mu ewangelicką teologią niemiecką (w tym: przedstawicielami akademickiej teologii liberalnej), a po części także ich przyczyny. Ewangelicka teologia liberalna pierwszej połowy XX wieku nie jest obiektem powszechnego zainteresowania, a Bonhoefferowska z nią polemika jest pod wieloma względami wyjątkowa. Tę wyjątkowość myśli, postawy i wynikających z nich działań chcę pokazać w poniższym tekście.

W jego pierwszej części przedstawię filozoficzne i historyczne źródła teologii liberalnej i omówię jej główne założenia oraz konsekwencje, które z teologii liberalnej miały wynikać dla dalszego uprawiania teologii ewangelickiej w ogóle. Pozwoli to na nakreślenie kontekstu, w jakim Bonhoeffer pracował i tworzył, a także na postawienie tezy związanej ze szczególną odwagą, jakiej ta twórczość i działalność duszpasterska wymagały.

W części drugiej pokażę, w jaki sposób Bonhoeffer polemizował z opisanymi wcześniej tezami i praktyką części przedstawicieli szerszego nurtu, jakim była niemiecka ewangelicka teologia liberalna. Polemika ta miała charakter zarówno teoretyczny (w postaci tekstów i wystąpień publicznych), jak i praktyczny (w postaci podjętych decyzji wpływających na jego życie i skutkujących wyrokiem śmierci). Dlatego też artykuł zawiera nieuniknione w moim odczuciu wątki biograficzne – bez odwołania się do podjętych działań i towarzyszących im konsekwencji idee Bonhoeffera pozostałyby jedynie pustymi słowami. Był on bowiem jednym z tych teologów, którzy w największym bodaj stopniu wypełnili koncepcję nakreśloną przez Lutra: „Prawdziwym teologiem zostaje się nie przez filozofowanie i spekulacje, lecz przez życie, pośród pokus i walk, w których trzeba wytrwać” (cyt. za Kopiec 2008: 5). Czasy, w których Bonhoefferowi przyszło żyć, i sposób, w jaki rozumiał swe chrześcijaństwo, sprawiły, że praktycznie całe jego życie wymagało wytrwania w walce. Niepozbawionej rzecz jasna filozoficznego namysłu nad kondycją człowieka i chrześcijanina, ale wymagającej gotowości do złożenia ofiary z samego siebie.

/// Źródła teologii liberalnej

By zrozumieć fenomen teologii liberalnej (a także jej krytyki dokonanej przez Bonhoeffera), konieczne jest osadzenie jej w szerszym kontekście, budowanym przez teologię niemiecką (a raczej niemieckojęzyczną). Dla jej scharakteryzowania kluczowe są trzy elementy: gruntowna, naukowa analiza Pisma Świętego, nastawienie na twórczą i nauczycielską rolę teologa oraz silny związek teologii z władzą i doktryną polityczną, tworzącymi specyficzne kulturowo-polityczne zjawisko „niemieckości”, niezależnej od formy politycznej, jaką Niemcy aktualnie przybierały¹, choć oczywiście zależnej od władzy.

Tomasz Węclawski we wstępie do zbioru *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego* tak tę ostatnią charakteryzuje:

¹ Oczywiście niemieckość także jest kształtowana przez kwestie religijne; w przypadku Niemiec ten czynnik jest szczególnie istotny dla budowania tożsamości kulturowej i politycznej. Więcej pisze o tym zjawisku Heinz Schilling w książce *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej* i szeregu autorów esejów zebranych przez Huberta Orłowskiego w tomie *Sonderweg. Spory o „niemiecką drogę odrębną”*. Pozwoliłam sobie na pewne uproszczenie, sprowadzając „niemieckość” do wpływu polityki, kultury i kwestii narodowych na tworzenie się teologii. Oczywiście niemożliwym jest wyabstrahowanie niemieckiej teologii z niemieckiej kultury; w tym przypadku chcę jednak zwrócić szczególną uwagę na jeden z kierunków tej interakcji.

Teologia tworzona przez autorów niemieckojęzycznych [...] wykazuje przez stulecia pewne charakterystyczne cechy, które pozwalają traktować ją przy całym zróżnicowaniu epok, metod i stylów jako jedno zjawisko kulturowe [...]. [W teologii niemieckiej] mamy do czynienia z połączeniem dwu istotnych cech „praeceptorskich”: rzeczywistej, gruntownej i systematycznej wiedzy i pewnej skłonności do pouczenia z wysokości katedry – zwłaszcza akademickiej (2005, 2007: 7–8).

Nierozzerwalny związek władzy religijnej z niemiecką władzą świecką datuje się od podziału niemieckich księstw i krajów związkowych na katolickie i protestanckie, poprzez dekret Fryderyka Wilhelma III (1811) i Unię Staropruską (1817), które czyniły duchownych ewangelickich urzędnikami państwowymi, po podporządkowanie niemieckich Kościołów nazistowskiej władzy po 1933 roku. Jego uzasadnieniem ma być interpretacja Pawłowego Listu do Rzymian, bodaj najczęściej interpretowanego fragmentu Pisma Świętego, a konkretnie pierwszych siedmiu wersów jego 13. rozdziału, nakazujących posłuszeństwo chrześcijan wobec władz politycznych. Dobrym chrześcijaninem miał być więc ten, kto był dobrym obywatelem.

Ponieważ wszelkie decyzje i nauka w kwestiach politycznych miały być domeną władz państwowych, wiara i religia siłą rzeczy stawały się kwestiami o charakterze wyłącznie prywatnym, osobistym i niezwiązanym z działalnością publiczną; o ile dobry chrześcijanin powinien być zaangażowany w pracę na rzecz państwa, działalność społeczną i pracę zawodową (wypełniając w ten sposób nakazy Drugiego Listu św. Pawła do Tesaloniczan), o tyle wiara miała pozostawać kwestią prywatną, nie eksponowaną w przestrzeni publicznej.

Na takim gruncie, zwłaszcza w dobie akademickiego neopozytywizmu, powstanie myśli teologicznej stanowiącej w gruncie rzeczy nie nauczanie, ale historyczne analizy i intelektualne przygody interpretacyjne, było tylko kwestią czasu. Czasu, który nadszedł w drugiej połowie XIX stulecia i trwał blisko sto lat. Charakterystyczne było dla niego prowadzenie historyczno-krytycznych badań biblijnych źródeł wiary i częściowe zerwanie sztywnego związku z tradycyjnymi dogmatami chrześcijaństwa. Jednym z głównych nurtów badań teologii liberalnej stały się próby historycznego odtworzenia życia Chrystusa, a nie – jak w przypadku większości innych nurtów teologii – Jego nauczania i prób odnoszenia tegoż do życia współczesnego człowieka, tak by to życie stało się Jego naśladowaniem. Co ważne, program teologii liberalnej miał nie tyle stanowić dostosowanie

teologii do standardów uprawiania nauki opartej na poznaniu (co jest niemożliwe), ile dać odpowiedź na ówczesne problemy, w tym zwłaszcza tzw. protestantyzm kulturowy.

Protestantyzm kulturowy można rozumieć dwojako. Albo jako sprowadzenie protestantyzmu (któregoś z wyznań ewangelickich) jedynie do tradycji i kultury (bez uwzględniania treści religijnych, Objawienia etc.), albo tak, jak ujął to ewangelicki teolog, uczeń Hegla i profesor uniwersytetu w Heidelbergu – Richard Rothe². W jego myśli teologia kultury łączy się z tradycją idealizmu niemieckiego, co prowadzi do „złania się” państwa i Kościoła w jedno. Rothe uważa, że państwo potrzebuje wsparcia instytucji Kościoła, ponieważ to ona wyznacza właściwy kierunek w codziennych wyborach moralnych. Twierdzi też, że kiedy państwo dojdzie do doskonałości etycznej, kiedy się w pełni schryścianizuje, będzie mogło wraz z Kościołem stanowić jedność. W koncepcji Richarda Rothego stanem docelowym będzie sytuacja, w której społeczeństwo dojdzie do perfekcji duchowej, dzięki czemu państwo i Kościół staną się tożsame, co doprowadzi do obumarcia i rozplynięcia się Kościoła we w pełni chrześcijańskim państwie. Społeczeństwo takiego państwa miałoby być jednocześnie moralne i religijne, ponieważ pojęcia te byłyby tożsame.

Oznacza to, że nawet na drodze do idealnego państwa schryścianizowanego i tożsamego z Kościołem religijność miałaby się manifestować w moralności zgodnej z przepisami państwowymi, które swoją treścią miałyby motywować do doskonalenia moralnego. Rothe pragnie wyłączenia dziedziny etyki i moralności z Kościoła, a jednocześnie, by stały się raczej elementem pracy państwa. W tej koncepcji, wprost wypływającej z nauki Schleiermachera, chrześcijanin jest powołany przede wszystkim do pracy kulturalnej – w ten sposób buduje Królestwo Boże. Opiera się ona na założeniu, że „spotkanie człowieka i religii, państwa i Kościoła jest możliwe w obszarze wartości etycznych i obyczajowych” (Hintz 2003: 274). Kwestia posłuszeństwa wobec władz politycznych nie jest przedmiotem namysłu, rozważań teologicznych czy nauki udzielanej w ramach pracy duszpasterskiej. Jest oczywistością, ponieważ państwo (w założeniu) służy dążeniu do Królestwa Bożego, co sprawia, że Kościół może mu w pełni podlegać, mając jednocześnie poczucie, że jest wspierany w swej pracy i w dziele.

Teologia Richarda Rothego ma charakter spekulatywny, a nie praktyczny lub historyczny. Jego rozważania, prowadzące do w pełni teokratycznej koncepcji państwa, nie są programem reformy państwa i Kościoła, ale abstrakcyjnym rozważaniem teologa akademickiego. Jednakże w Niem-

² Więcej: <http://www.britannica.com/biography/Richard-Rothe>; dostęp: 23.07.2015.

czech, na uniwersytetach wypełnionych duchem heglowskiego idealizmu, spekulatywna teologia protestantyzmu kulturowego stała się podstawą dla kolejnych, jeszcze dalej idących koncepcji zlania się państwa z Kościołem, które wcielono w życie w latach 30. XX wieku i które odnajdujemy w *Ordnungstheologie* i u niektórych przedstawicieli teologii liberalnej.

/// Teologia liberalna – koncepcje

Niemiecka ewangelicka teologia liberalna w założeniu była programem obrony wiary i nauki Chrystusa przed akademickim neopozytywizmem dyskredytującym teologię jako taką, wyrzucającym ją poza nawias uniwersytetów przesiąkniętych duchem heglowskiego idealizmu. Miała służyć wsparciu teologii za pomocą narzędzi właściwych ówczesnej nauce, pokazywać, że przekonania religijne, nauczanie Kościołów i naśladowanie Chrystusa nie stoją w sprzeczności z zasadami rozumu i metodami poznania naukowego.

Teologia liberalna, której głównymi przedstawicielami byli David Friedrich Strauss, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher i Rudolf Bultmann, była silnie zakorzeniona w niemieckiej tradycji konfesyjnej, z jednej strony nierozzerwalnie wiążącej władzę religijną z władzą świecką, a z drugiej – czyniącej z religii kwestię prywatną, odrębną od problemów społecznych i politycznych. Po pierwsze, miała odpowiadać na koncepcję protestantyzmu kulturowego (całkowicie oddającego pole etyki i moralności pod jurysdykcję państwa), po drugie, na próby uznania całej religii i teologii za bezwartościowe, bo niemożliwe do potwierdzenia. Warunkiem wpisania się teologii liberalnej w akademicką debatę (co czyniło ją również „godną zaufania” dla elit intelektualnych) było prowadzenie historyczno-krytycznych badań nad Pismem Świętym tak, by móc wykazywać jego brak sprzeczności z poznaniem rozumowym i brak opozycji między rozumem a wiarą. Podsumowując, teologia liberalna jest teologią apologetyczną, wykorzystującą metody typowe dla nauki w celu wzięcia w obronę wiary.

Za preludeum do powstania teologii liberalnej można uznać pisma myślicieli XVIII-wiecznych: Hermana S. Reimarus, który za podstawę prawdziwości Pisma uznaje ludzki rozum (*Apologia albo Pismo w obronie rozumnych czcicieli Boga*) czy Gottholda E. Lessinga, podającego w wątpliwość historyczną wiarygodność chrześcijańskiego Objawienia, a także wywodzącego z luteranizmu przyzwolenie na dowolne właściwie poszukiwania prawdy i drogi do zbawienia (*Pisma teologiczno-krytyczne i filozoficzne*). Nie bez znaczenia pozostaje oczywiście także Kantowska *Religia w obrębie samego rozumu*.

Jednak podstawowym czy może raczej sztandarowym dla teologii liberalnej tekstem jest dzieło Davida Friedricha Straussa z 1835 roku *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (*Życie Jezusa krytycznie opracowane*). Strauss podejmuje w nim radykalną polemikę zarówno z heglowską koncepcją syntezy dziejów, jak i z dotychczasowym sposobem uprawiania teologii, a więc przyjęciem prawd objawionych w Piśmie Świętym jako pewnej całości, uznaniem historyczności Biblii za komplementarną wobec wiary w zmartwychwstanie Chrystusa. We *Wstępie* do tegoż dzieła pisze:

Najbardziej uczonym i przenikliwym teologom naszej epoki brak jest na ogół owej zasadniczej przesłanki koniecznej w tego typu pracy, bez której na obszarze krytyki przy całej uczoności nic zdziałać się nie da, czyli wewnętrznego uwolnienia umysłu i myślenia od pewnych religijnych i dogmatycznych założeń [...]. Nawet jeśli teolodzy uznają taki brak założeń jego [Autora] dzieła za niechrześcijański, to Autor uznaje religijne założenia ich dzieł za nienaukowe (1835: 686, 2005, 2007: 305).

Zwłaszcza ostatnie przytoczone zdanie jest symptomatyczne dla teologii liberalnej. O ile inne szkoły czy nurty teologiczne zakładały współistnienie, o tyle w ujęciu Straussa nic, co nie spełnia zasad „naukowości” ustanowionych przez teologię liberalną, nie jest nauką i *eo ipso* nie stanowi argumentu w polemice z jej ustaleniami i założeniami. A co nie jest nauką – nie ma racji bytu.

Szczególnie interesująca jest polemika Straussa z Heglem. Dla ujawniania się Ducha dziejów (por. Hegel 1958) w postaci syntezy tego, co ludzkie, i tego, co boskie, historyczna osoba Jezusa Chrystusa, Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie są momentami koniecznymi. Strauss nie odrzuca koncepcji heglowskiej filozofii dziejów w całości. Uznaje jednak, że do opisanej syntezy prowadzi długi proces „prób” i że ma ona charakter możliwości niezależnej od objawienia historycznego.

Historyczno-krytyczne badanie Pisma Świętego opierało się przede wszystkim na jego analizie pod względem prawdziwości, rozumianej jako neopozytywistyczna naukowość – możliwość potwierdzenia zawartych w nim treści innymi źródłami, uznanymi wcześniej za wiarygodne – historyczność i logiczna spójność. Tak rozumiane badania teologii liberalnej miały szczególny wydźwięk w zderzeniu z ewangelicką zasadą *Sola Scriptura*, stawiającą Słowo Boże w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu za jedyne autorytatywne źródło wiary i nauki chrześcijańskiej. To, co stano-

wilo do tej pory niepodważalną normę działania i postępowania, stawało się tekstem interpretacji, a nawet – naukowej krytyki. W swych badaniach przedstawiciele teologii liberalnej nie czuli się skrepowani wcześniej przyjętymi zasadami, uważając przyjęcie ich *a priori* za niezgodne z zasadami uprawiania nauki.

Z postulowanej przez Straussa naukowej krytyki Biblii w zakresie egzegezy wynikać miała wyłącznie „konkretyzacja” chrześcijaństwa, wydobyć zeń głównej idei, „zasady Chrystusa”. Jak pisze Węclawski, „[...] zasady obecnej w niej [Biblii] w postaci swoistego sygnału, czytelnego dla ducha rozumiejącego całość dziejów, jakkolwiek dla naiwnego i niekrytycznego czytelnika ukrytą za naiwnie przyjmowanym przekazem bezpośrednim” (2005, 2007: 163).

Strauss swoje postulaty przedstawia jako program teoretyczny. Jednakże proponowane przezeń założenia w zestawieniu z właściwym niemieckiej teologii już od czasów Hrabana Maura (VIII/IX w., traktat *Heliand*, por. Ryś 1994) chętnym łączeniem tego, co polityczne i państwowe, z tym, co religijne i boskie, germanizacją teologii i swego rodzaju „optymizmem kulturowym”, niosły ze sobą przynajmniej dwa brzemienne w skutki zjawiska. Po pierwsze, wyabstrahowana „idea chrześcijaństwa”, to, co pozostało z jego „konkretyzacji” (po odrzuceniu elementów niehistorycznych, niedowodalnych etc., etc.), wydawał się łatwo przekładać na realia współczesne Straussowi i jego następcom. Rzeczywistość, jaką znali i kształtowali (będąc, jak pamiętamy, urzędnikami państwowymi), zdawała się po prostu aktualną egzemplifikacją „zasady Chrystusa”, przystającą do mieszczkańskiej moralności i takiegoż stylu życia. Po drugie, skupieni na historyczno-krytycznych badaniach uniwersyteccy teologowie praktycznie porzucili nie tylko pracę duszpasterską (opartą wedle teologów liberalnych na naiwnym, nienaukowym przekazie i egzegezie nieznajdującej uzasadnienia w źródłach), ale także, poprzez świadome podważenie źródeł wiary (znowu, jako nienaukowych i niemających uzasadnienia) – po części wyłączyli się ze wspólnoty wiary, stając się z jej członków – recenzentami.

Friedrich D.E. Schleiermacher, rozważając relację pomiędzy religią, metafizyką a moralnością, odrzuca zarówno religijną ortodoksję, jak i rozważania o charakterze moralnym lub metafizycznym. W eseju *O istocie religii* stwierdza, że „nie wolno jej mieć żadnego kodeksu praw” (1995: 71) i że „nie pragnie ona określać i wyjaśniać natury wszechświata, jak robi to metafizyka, nie pragnie też dzięki sile wolności i boskiej samowoli człowieka dalej kształtować, [...] jak czyni to moralność” (tamże: 73). Jednocześnie pisze, że „każde pismo święte jest jedynie mauzoleum religii, pomnikiem

świadczącym, że mieszkał w niej jakiś wielki duch, którego już nie ma [...]. Nie ten ma religię, kto wierzy w jakieś pismo święte, lecz ten, który nie potrzebuje żadnego, a sam mógłby jakieś stworzyć” (tamże: 111). W ustach duchownego i teologa ewangelickiego to pogląd dziś co najmniej zaskakujący.

Teologia, która miała stanowić próbę konkretyzacji, a przecież także i obrony chrześcijaństwa, w godzinie próby, jaką była I wojna światowa, okazała się bankructwem tak intelektualnym, jak religijnym. Teologia naukowców z uniwersyteckich gabinetów nie znajdowała odpowiedzi ani nie potrafiła udzielić wsparcia w czasie kryzysu i ludzkiej bezradności wobec cierpienia i zła. Przykładem tego, jak daleko mogły zawieść teologiczne rozważania i wynikające z protestantyzmu kulturowego wycofanie się z frontu duszpasterstwa w zacisze akademickiej katedry, było znalezienie się Adolfa von Harnacka, jednego z liderów nurtu, wśród pierwszych sygnatariuszy manifestu wyrażającego poparcie dla agresywnej polityki wojennej cesarza Wilhelma II.

Takie ryzyko tkwiło w metodzie przyjętej przez przedstawicieli i twórców teologii liberalnej. Próba apologii religii i wiary poprzez stosowanie metod wypływających z neopozytywizmu skutkowałą zmianą pola zainteresowania teologii. Zamiast wyjaśniać i interpretować nauczanie Chrystusa czy prowadzić pogłębioną refleksję etyczną lub budować relację z Bogiem, za cel postawiono jedynie dokonywanie krytycznej analizy historycznej Pisma Świętego i prowadzenie intelektualnych dysput interpretacyjnych. Sfera aksjonormatywna, a więc także kaznodziejstwo i duszpasterstwo, musiały znaleźć się poza zainteresowaniem teologii, zwłaszcza akademickiej. W pamięci należy mieć też wywodzone z nauk Lutera, a upowszechnione w XVIII i XIX wieku, przekonanie o prywatności religii i fakt, że jej jedynym „widzialnym” efektem miała być dobra, rzetelna praca i ewentualnie działalność społeczna (widoczna zwłaszcza w nurcie pietystycznym). W tej sytuacji teologowie nie tyle podporządkowali swoje działania władzy politycznej, ile zupełnie się ze sfery politycznej usunęli, by w zaciszu katedr i bibliotek snuć rozważania wnoszące bardzo wiele w historyczne badania nad religią, ale z nauczaniem Chrystusa związane w dużo mniejszym stopniu. Teologia była dyscypliną akademicką, więc musiała przyjmować wszystkie kryteria dyscypliny uniwersyteckiej. Nawet jeśli oznaczało to przesunięcie na dalszy plan tego, co jest osią nauki o Bogu i poznania Jego Słowa. Teologia liberalna miała być odpowiedzią na wyzwanie rzucone przez neopozytywistyczną akademię, pokazywać, że wiara jest możliwa do pogodzenia ze światopoglądem środowisk wykształconych. Kolejna godzina próby, jaką

było dojście do władzy nazistów, pokazała jednak, że w czasie kryzysu nie wystarczy badać Pisma Świętego, by podążać za Chrystusem.

/// Bonhoeffer

Warunki, w których wychowywał się Bonhoeffer, sprzyjały podążaniu nurtem teologii akademickiej, neopozytywistycznej – wiary podporządkowanej rozumowi. W biografii pióra Eberharda Bethge, przyjaciele i wychowanek Bonhoeffera, czytamy:

Rodzina mieszczańskich intelektualistów, gdzie jedynymi argumentami w dyskusjach były konkrety, nie uznawała „nienaukowych” rozważań religijnych. Do kościoła oczywiście nie chodzono, religia była co najwyżej prywatną sprawą każdego z członków rodziny (cyt. za Milerski 1994: 118).

Jednakże, by oddać sprawiedliwość domowi rodzinnemu Bonhoeffera, trzeba przypomnieć przede wszystkim wartości, wokół których zorganizowane było życie rodziców i ośmiorga rodzeństwa. Zarówno ojciec, wzięty berliński psychiatra, jak i matka, córka i wnuczka pastora, choć z różnych pobudek (on – humanistycznych, ona – religijnych), wpajali dzieciom zasadę wolności i wynikającej z niej odpowiedzialności, życia dla innych i wrażliwości na ludzką krzywdę (por. Bethge 2003: 9–18, Ackermann 2007: 21–40, Kopiec 2008: 12–15). Anna Morawska pisze wprost, że dom ten był jednym z ośrodków berlińskiej elity intelektualnej, a co za tym idzie – myśli demokratycznej, republikańskiej, liberalnej, poczucia społecznej odpowiedzialności. Czyli wartości, które nakazały przeciwstawienie się Hitlerowi i ideologii niszczącej tak człowieka, jak Niemcy. Cechą charakterystyczną elit arystokratyczno-mieszczańskich było też – ważne dla moich dalszych rozważań nad Bonhoefferem – przesiąknięcie myślenia „formalistycznym, nieprzeczwycięzalnym kultem litery prawa i kultem porządku (*Ordnung*)” (1970: 11–12)³.

Formalne założenia teologii liberalnej, związane z precyzją prowadzenia wywodu, starannym argumentowaniem, sceptycyzmem właści-

³ Więcej na ten temat pisałam w artykule *Teologia polityczna i etyka*, opublikowanym w półroczniku „Nauka i Szkolnictwo Wyższe” (2013). Wskazuję w nim na sakralny stosunek zarówno jego otoczenia, jak i samego Bonhoeffera do obowiązujących przepisów prawa – nawet gdy przepisy te narzucone są przez zbrodniczy reżim. Źródła takiego podejścia upatruję w koncepcji niemieckiej drogi odrębnej (*deutsche Sonderweg*).

wym ówczesnemu intelektualistom, wyznaczały sposób prowadzenia dyskusji i sporów – zarówno w domu rodzinnym Bonhoeffera, jak i na wybranym przezeń fakultecie teologicznym na Uniwersytecie Berlińskim. Bliski obydwu środowiskom był także bismarckowski z ducha niemiecki patriotyzm.

[Bonhoeffer] należał do swojej klasy społecznej, kochał ją, nigdy się jej nie zaparł. Ale od pierwszych lat dojrzałej egzystencji był z nią tak czy inaczej skłócony, nawet poniekąd skompromitowany wobec niej. Już sama emocjonalna intensywność i wyłączność jego zaangażowań religijnych była dość obca w tym środowisku [...]. Bonhoeffer szukał więc od początku jakiegoś innego, nowego »miejsca« dla siebie, jakby czuł, że tamto, domowe, nie wystarcza już, jest wiotkie, podcięte. Również wobec wszystkich zastanych teologii [...] był outsiderem i rewizjonistą, i były one – jak już twierdził wprost – „wiotkie, mgliste, pozbawione twardego gruntu pod nogami” (Morawska 1970: 12–13).

Już decyzja o podjęciu studiów teologicznych była swego rodzaju zakwestionowaniem ładu obowiązującego w otoczeniu Dietricha. Wszystkie późniejsze decyzje to zakwestionowanie pogłębiały, a spór czyniły ostrzejszym. W przypadku polemiki z teologią liberalną Bonhoeffer staje naprzeciw całej niemieckiej tradycji teologii ewangelickiej. Odrzucając jej współczesną mu interpretację i sposób uprawiania, pozostaje wierny jej duchowi i najgłębszemu przesłaniu teologii Lutera – a więc postawieniu w centrum wiary zasad *solus Christus, sola Fide, sola Gratia* i *sola Scriptura*.

/// Bonhoeffera krytyka teologii liberalnej

Kilka akapitów temu przedstawiłam główne założenia teologii liberalnej. Choć jej pierwotnym celem była obrona wiary i religii przed uznawaniem ich za sprzeczne z zasadami nauki i rozumu, prace części przedstawicieli tego nurtu sprawiają, że w bardzo dużym uproszczeniu można ją określić jako sprowadzenie teologii do historyczno-krytycznych badań nad Biblią. Znacząco mniej ważne stało się formułowanie i rozważanie płynących z niej zasad moralnych, a w skrajnych przypadkach – nawet sama wiara w Boga. Dodatkowo wszystkie inne nurty teologii przedstawiano jako nieposiadające uprawomocnienia ze względu na brak zachowania zasad naukowości.

Bonhoeffera krytyka teologii liberalnej odbywa się na dwóch poziomach. Polemizuje z nią zarówno na gruncie teoretycznym, jak i poprzez podjęte działania, a zwłaszcza – porzucenie błyskotliwej kariery akademickiej na rzecz pracy duszpasterskiej. Nie odrzuca natomiast rzetelności naukowej, właściwej teologom niemieckojęzycznym, i uczciwości intelektualnej – zmienia jednakże ich znaczenie. To, co dla teologów liberalnych było jedynie „możliwością niezależną” (Strauss), czyli przyjęcie Wcielenia i Objawienia za bezsporne fakty, dla Bonhoeffera jest fundamentem, na którym chrześcijanin ma budować wiarę i życie. „Nie jest jednak jakąś formą apriorycznego założenia; to sprowadzałoby Go [Chrystusa] do poziomu elementu, nieodzownego wprawdzie i niewymagającego udowodnienia, ale jednak składnika definiowania; Chrystus jest absolutnie pewną zasadą naszej rzeczywistości. Bonhoefferowska teologia nie poszukuje dowodów na Jego istnienie [...]” (Kopiec 2008: 13). Tę pewność Bonhoeffer, tak jak każdy, kto dostępuje łaski wiary, po prostu ma.

Bonhoeffer dochodził stopniowo do tak opisanej kluczowej zasady Kościoła Chrystusa. Na początku lat 30. zaczęły krążyć zadziwiające dla akademików pogłoski, że „docent Bonhoeffer zrobił się pobożny”. Postanowił, że zawód teologa nie może być tylko pasjonującą przygodą intelektualną, ale przede wszystkim musi być pracą duszpasterską i służbą człowiekowi. Jego krytyka teologii liberalnej nie ma więc jedynie charakteru akademickiej polemiki czy udziału w teoretycznych debatach. Widać ją w podjętych decyzjach (porzucenie teologii teoretycznej na rzecz praktycznej) i powstałych równoległe z podjętymi decyzjami pismach – ukończonych książkach (*Naśladowanie*, *Życie wspólne*) i tekstach więziennych, składających się przede wszystkim na *Etykę* oraz *Opór i poddanie*.

/// Przeciw konkretyzacji i redukcjonizmowi

Wspomniana wcześniej „konkretyzacja chrześcijaństwa” – próba jego obrony poprzez zastosowanie wyłącznie akademickich standardów badań teologicznych w sytuacji pasywnej i wiernopoddańczej postawy Kościołów wobec nazistowskiego reżimu – zdaniem Bonhoeffera była bytem tyle abstrakcyjnym i istniejącym jedynie na papierze, ile szkodliwym, w swej istocie antychrześcijańskim i obcym tym, którzy wiarę rozumieją jako naśladowanie Chrystusa, nie zaś zadania intelektualne. Miał graniczące z pewnością przeświadczenie, że obrona przez niego droga, idąca w poprzek ścieżek teologii akademickiej, jest tą właściwą. W liście do swojego brata Karla-Friedricha z dnia 14 stycznia 1935 roku pisał:

Być może, pod pewnymi względami muszę wyglądać na fanatyka i wariata. Ale gdybym chciał być rozsądniejszy, musiałbym bowiem po prostu powiesić na kolku całą moją teologię. [...] Chyba wszedłem na właściwy trop, pierwszy raz w życiu. Wierzę i wiem, że mogę osiągnąć jakąś jasność wewnętrzną i być naprawdę uczciwy, tylko gdy wezmę na serio Kazanie na Górze. [...] Są bowiem czasem rzeczy, dla których warto być całkiem bezkompromisowym. Wydaje mi się, że czymś takim jest pokój i sprawiedliwość społeczna czy właśnie Chrystus.

Efektom tych przemyśleń są bardzo konkretne decyzje o charakterze politycznym. Luterkańskie chrześcijaństwo akademickich teologów liberalnych niezależnie od sytuacji politycznej pozostających wiernym swoim koncepcjom⁴ było w jego oczach bytem doktrynalnie i etycznie oderwanym od rzeczywistości, wiotkim i znajdującym się na marginesie zarówno życia społecznego, jak i osobistego. Za przyczyny fatalnej bezsilności Kościołów Ewangelickich Rzeszy wobec rasizmu, szowinizmu i nacjonalizmu, objawiającej się na przykład przyjęciem haniebnego „paragrafu aryjskiego”, Bonhoeffer uważał z jednej strony społeczny i intelektualny konserwatyzm instytucji kościelnych, a z drugiej – istotny czynnik teologiczny, wynikający po pierwsze z błędnych w jego opinii założeń protestantyzmu kulturowego, po drugie zaś, mającej z nim polemizować, ale również oddalającej naśladowanie Chrystusa od jądra rozważań, akademickiej teologii liberalnej. Nie bez znaczenia jest również współczesna im *Ordnungstheologie*, „teologia porządku”, w której osiową wartością w życiu chrześcijanina jest dbałość o porządek publiczny, mający być emanacją boskiej woli.

Bonhoeffer stawia na teologię zaangażowaną społecznie i politycznie. Uważa, że takie zaangażowanie jest jego obowiązkiem jako chrześcijanina podążającego za Chrystusem. W 1937 roku publikuje będące owocem tych przemyśleń *Naśladowanie (Nachfolge)*, którego przesłaniem jest radykalny chrystocentryzm. Pojęcie to ma oznaczać przekonanie, że pierwiastek Chrystusa jest obecny w każdym człowieku, bo za każdego poniósł On męczeńską śmierć na krzyżu. Wszak „kto gardzi człowiekiem, gardzi

⁴ Nie dotyczy to wszystkich teologów liberalnych; przykładowo Rudolf Bultmann zarówno stworzył program „demitologizacji chrześcijaństwa”, jak i za kluczową przyjmował żywą wiarę, polemizując z wcześniejszymi koncepcjami teologii liberalnej. W dziele *Jesus* wskazuje: „Bóg jest siłą określającą moją konkretną egzystencję, a więc można o wszechmocy mówić tylko wtedy, gdy jej doświadczam w momencie, gdy na to pozwala mi Bóg, objawiając swoją moc” (Bultmann 1965: 121).

tym, co Bóg ukochał, co więcej, gardzi postacią samego wcielonego Boga” (Bonhoeffer 1970: 162). Dlatego też chrześcijańskim obowiązkiem każdego wierzącego jest stosowanie się do Chrystusowego nauczania, zwłaszcza tego, zawartego w Kazaniu na Górze z Ewangelii św. Mateusza. Jednocześnie Bonhoeffer żywi przekonanie, że Boga należy doświadczać w świecie tam, gdzie są biedni, prześladowani i cierpiący, a nie w zaciszu uniwersyteckich gabinetów. Wierzy, że konieczne jest ciągle poznawanie Jego Słowa, interpretowanie go i indywidualna relacja z Bogiem oraz wynikające z niej działanie:

Jego słowo, obojętnie, czy wypowiedziane podczas Jego ziemskiego życia, czy dziś [...], jest jednym i tym samym słowem. Tu i tam stanowi ono łaskawe wezwanie do Jego królestwa i pod Jego regiment [...]. Moim zadaniem jest wyłącznie słuchanie słowa i wypełnianie woli Chrystusa, objawionej w świadectwach. Pismo [...] głosi nam w każdym miejscu jednego Chrystusa. Tylko Jego mam słuchać. Ona zaś wszędzie jest tym samym, jednym Chrystusem. Tak więc na pytanie, gdzie my, ludzie współcześni, słyszymy wezwanie Jezusa do pójścia za Nim, nie ma innej odpowiedzi niż ta: słuchaj głoszonego słowa, przyjmuj Jego sakrament, usłysz w nich Jego samego, a usłyszysz Jego wezwanie! (Bonhoeffer 1997: 161–162).

Tak rozumiana teologia stawiała Bonhoeffera z boku tak Kościoła, jak środowiska teologów akademickich. Z powodu czasu, w którym napisał *Naśladowanie* (1937 rok), powyższe słowa, daleko wykraczające poza ówczesną teologiczną normę interpretacyjną, dodatkowo stają się polityczne. Naśladowanie Chrystusa ma być bowiem niezmiennie i niezależnie od czasów i aktualnej polityki, a podmiotem działania, sposobem pójścia za Chrystusem – pomoc temu, kto jej najbardziej potrzebuje. Pytanie o to, kto po 1933 roku był „najsłabszym bratem” w nazistowskich Niemczech, wydaje się zbędne.

Bonhoeffer zdaje sobie sprawę z faktu, że jego teologia jest prowokacyjnie polemiczna wobec „poprawnej” politycznie współczesnej mu akademickiej teologii, w dużej mierze zdominowanej przez nurt liberalny, zarówno w zakresie sposobu jej uprawiania, jak i wniosków, do których go prowadzi. Wprost stwierdza, że każde powołanie człowieka przez Chrystusa jest w istocie jednym i tym samym faktem. Kwestie historyczności czy kontekstu kulturowego pozostają bez znaczenia. „Pismo głosi nam w każ-

dym miejscu jednego Chrystusa”, który zaprasza każdego do wybrania drogi, pójścia Jego śladem. W dodatku odrzuca „dogmat” współczesnych mu teologów, czyli sprowadzenie wiary i religii do kwestii czysto prywatnej, a także dostosowanie nauczania do warunków stworzonych przez władzę polityczną. Radykalne naśladowanie Chrystusa wyklucza takie kontrybucje na rzecz władzy.

Decyzja o odrzuceniu wszelkich ustępstw dla Bonhoeffera nie jest jednak Lutrową walką, do wytrwania w której musi się przymuszać. Lektura *Naśladowania* każe w objęciu go za sposób życia upatrywać raczej wyzwolenia, odkrycia drogi, która, choć trudna i bolesna, na pewno jest tą właściwą. Ksiądz prof. Bogusław Milerski stwierdza, że:

Spotkanie z Bogiem w samym życiu, w jego radościach jak i cierpieniu, było dla Bonhoeffera prawdziwym uwolnieniem. Doświadczenie Boga w świecie, poza tradycyjną kościelnością prowadziło do powstania teologii listów więziennych. Była to teologia zrozumiała dla nieteologów, odwołująca się do ich podstawowego doświadczenia: żyjemy i działamy w świecie bez Boga, ale w odpowiedzialności przed Bogiem. Tej odpowiedzialności przed Bogiem, poza wszelkimi ontologicznymi dociekaniem teologicznymi brakowało w czasach nazizmu ówczesnemu Kościołowi (1994: 120).

Dietrich Bonhoeffer, choć aż do śmierci z rąk nazistów przekonany o swej „niemieckości” i niemieckim patriotyzmie, specyficznym niemieckim myśleniu o teologii ewangelickiej odrzuca z całą mocą. Wskazuje jego słabości teologiczne, a także – nieprzystawalność do aktualnej sytuacji społecznej i politycznej. Stwierdza, że pojmowanie teologii jako pozytywistycznie ujmowanej dziedziny badań naukowych bardziej niż osobistej refleksji nad tym, co Bóg przekazuje człowiekowi w Piśmie Świętym i jakie obowiązki na niego nakłada, choć tak bardzo pasujące i do niemieckiej nauki, i do niemieckiej tradycji teologicznej – jest *de facto* sprzeczne z ideą chrześcijaństwa, zwłaszcza w warstwie jego obecności w świecie i relacji z bliźnim. Zwraca także uwagę na to, że próba rozumowego poznania dobra i zła, bez dokonania prostego wyboru naśladowania Chrystusa, nieuchronnie prowadzi do porażki:

Wstrząsający jest zawód, jakiego doznają rozumni, którzy nie są w stanie zobaczyć otchłani zła ani otchłani świętości, i w najlepszej intencji wierzą, że przy odrobinie rozsądku będą mogli utrzy-

mać rozpadające się wiązania. Niezdolni do rozeznania chcą oddać sprawiedliwość obydwu stronom i wskutek tego – niczego nie osiągnąwszy – giną starci między dwiema napierającymi na siebie mocami. Gorzko rozczarowani nierozumnością świata, przekonani o bezowocności wysiłków, ustępują zrezygnowani albo też poddają się mocy silniejszego (Bonhoeffer 1970: 156)⁵.

Nietrudno się domyślić, jakich „rozumnych” Bonhoeffer miał tu na myśli. Sam, podjąwszy osobistą decyzję o naśladowaniu Chrystusa i bezwarunkowym poddaniu się Jego woli, zastanawia się, kim dla współczesnego człowieka jest Chrystus. Stwierdza, że „czasy, w których można było to powiedzieć człowiekowi za pomocą słów, czy to teologicznych, czy to pobożnych, już minęły. [...] Zmierzamy w kierunku całkowicie bezreligijnych czasów; ludzie nie mogą być już więcej religijni” (Bonhoeffer 1944, cyt. za Milerski 1994: 46).

Cytowany fragment listu nie dotyczy jednak (jak się często Bonhoeffera błędnie interpretuje) bezreligijnego chrześcijaństwa rozumianego jako coś na kształt chrześcijańskiego systemu norm i wartości bez konieczności wiary w Boga. Tym byłaby etyka wypływająca z historyczno-krytycznych badań teologii liberalnej, tak mogłaby zostać przełożona na nauczanie „konkretyzacja chrześcijaństwa” czy nawet zbarbaryzowana wersja Bultmannowskiego programu jego „demitologizacji”. Bonhoeffer stawia podstawowe pytanie egzystencjalne: „Kim jest dla nas, dla mnie, Chrystus w czasach, które nie mogą już być religijne?”

Powołanie chrześcijanina jest zawsze takie samo – jest nim podążanie za Chrystusem. Jednak sposób tego podążania ma być dostosowany do aktualnej rzeczywistości. To w niej „człowiek ponosi odpowiedzialność za konkretnego bliźniego zgodnie z konkretnymi możliwościami” (Bonhoeffer 1970: 190). Z przekonania, że dziś, tu i teraz, we współczesnych mu czasach nazistowskiego terroru, Chrystus jest w każdym, zwłaszcza w najslabszym z braci, i że jest Tym, Którego naśladowanie każe stanąć w ich obronie, wypływa Bonhoefferowska etyka. Kluczową kategorią jest odpowiedzialność za bliźniego; działania wypływające z tej odpowiedzialności człowiek składa w ręce Boga, zdaje się na Jego sąd i łaskę. Także wtedy, kiedy mówi, że rolą teologa i duszpasterza nie jest opatrywanie ran i pocieszanie wdów i sierot zabitych pod kołami niesprawiedliwości przez

⁵ Więcej na temat etyki abstrakcyjnej i problemów z jej odniesieniem do rzeczywistego świata i trudności, jakie napotyka w nim człowiek, Bonhoeffer pisze w *Etyce*, w rozdziałach zatytułowanych *Historia i dobro* (s. 219–245) i we fragmencie rozdziału *Etyka jako formacja* (s. 97–102).

szaleńca, ale – wyrwanie kierownicy z jego rąk (Bonhoeffer 2001). Jednym z działań, o których pisze Bonhoeffer, jest także uprawomocnione odpowiedzialnością za bliźniego i gotowością poniesienia odpowiedzialności za własne czyny zabicie tyrana.

Rozczarowanie kościołami instytucjonalnymi prowadzi Bonhoeffera do wniosku, że jedynym zadaniem Kościoła ma być służebność i „idea zastępczości” – miałby on przejąć ludzką winę, bronić słabszych i służyć człowiekowi, w którym tkwi przecież pierwiastek Chrystusa. Wiara chrześcijanina ma się więc przejawiać w konkretnym działaniu, w bezkompromisowym zaangażowaniu po stronie słabszych braci. Takie rozumienie teologii – jakże odmienne od założeń teologii liberalnej! – uczyniło z Bonhoeffera zarówno zdecydowanego pacyfistę, jak i zaangażowanego członka ruchu oporu. Związane z tym konsekwencje są w jego optyce nie tylko słuszne z prawnego-etycznego punktu widzenia (wystąpienie przeciw prawu domaga się przewidzianej w nim kary, a jednorazowe złamanie zasady nie oznacza zawieszenia systemu prawnego, nawet jeśli jest z gruntu zły i gdy moralnym obowiązkiem chrześcijanina jest prawo złamać). Mają też charakter współżycia i cierpienia razem z Chrystusem; Bonhoeffer stwierdza bowiem, że Bóg nie tyle dopuszcza cierpienie, ile cierpi razem z człowiekiem (Bonhoeffer 1970: 160). Dlatego też przyszłe chrześcijaństwo ma się składać tylko z dwóch elementów – modlitwy i działania na rzecz bliźnich. Lektura i interpretacja Słowa Bożego jest dla nich obu niezbędna, ale jego celem jest lepsze poznanie słowa Chrystusa, by pełniej i bardziej świadomie móc Go naśladować w pomocy bliźniemu.

/// Podsumowanie

Krytyka teologii liberalnej prowadzona przez Bonhoeffera ma charakter zarówno teologiczny, teoretyczny, jak i społeczny, praktyczny. Postulowany przezeń radykalny chrystocentryzm wyklucza poprzestanie na badaniach nad moralnym przesłaniem Chrystusa, gdy konieczne jest naśladowanie Go. Prowadzenie badań historyczno-krytycznych nad Pismem Świętym nie jest w jego optyce dążeniem do gruntownego poznania i zrozumienia nauczania Chrystusa, ale wygodną furtką do ominięcia Jego kłopotliwych nakazów – nawet pomimo apologetycznego programu teologii liberalnej. Furtka ta prowadzi do działań antychrześcijańskich, marginalizuje wezwanie do naśladowania Chrystusa. Naśladowania, które jest aktywnością na rzecz bliźnich, przejęciem odpowiedzialności, a nie rozważaniem teoretycznym. Kościół będący Kościołem Jezusa Chrystusa, a nie

jedynie formalną organizacją, nie może zalecać zamknięcia się w prywatnej pobożności ani nawet prowadzenia – skądinąd słusznych – rozważań na gruncie akademickim, gdy historia wymaga od niego zajęcia wyraźnego stanowiska – stanięcia po stronie wykluczonych z człowieczeństwa.

Bonhoefferowska krytyka teologii liberalnej nie polega jedynie (właściwie: głównie nie polega) na prowadzeniu akademickiego dyskursu. To nie miałyby sensu i w istocie byłoby „oddaniem pola” i przyznaniem, że miejscem uprawiania teologii są wyłącznie uniwersyteckie mury. Bonhoeffer udowadnia, że kształt, a nawet podstawowe założenie teologii liberalnej, są błędne, że choć chce ona bronić religii i wiary przed bezrefleksyjnym protestantyzmem kulturowym i podejmuje próbę uprawomocnienia teologii na gruncie akademickim, to *de facto* im się – przynajmniej po części – podporządkowuje. Pokazuje, że krytykowany przez Bartha kulturowy, wycofany do sfery prywatnej ewangelicyzm nie ma nic wspólnego z naśladowaniem Chrystusa. Jednak swój dyskurs prowadzi przede wszystkim za pomocą czynów. Udowadnia, że Lutrowe przekonanie o konieczności prowadzenia aktywnej pracy duszpasterskiej, a nie jedynie akademickich rozważań, jest właściwą formą realizacji powołania teologa. Jego miejsce jest u boku najsłabszych braci, a zadaniem – stanięcie w ich obronie. Nawet, a może zwłaszcza, jeśli sprawia to, że wygodny uniwersytecki gabinet przyjdzie zamienić na więzienną celę.

Bibliografia:

/// Ackermann J. 2007. *Dietrich Bonhoeffer. Wolność ma otwarte oczy*, tłum. E. Pieciul-Karmińska, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”.

/// Bethge E. 1970. *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie*, Chr. Kaiser Verlag.

/// Bethge E. 2003. *Dietrich Bonhoeffer. Świadek Ewangelii w trudnych czasach*, tłum. B. Milerski, Augustana.

/// Bonhoeffer D. 1970. *Wybór pism*, tłum. i red. A. Morawska, Biblioteka „WIEZI”.

/// Bonhoeffer D. 1997. *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszczyk, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”.

/// Bonhoeffer D. 2009. *Ethics*, red. I. Tödt, H.E. Tödt, E. Feil, C. Green, tłum. R. Krauss, Ch.C. West, D.W. Stott, Fortress Press.

/// Bonhoeffer D. 2001. *Życie wspólne*, tłum. K. Wójtowicz, Wydawnictwo Alleluja.

/// Bultmann R. 1965. *Jesus*, Siebenstern Taschenbuch Verlag.

/// Hintz M. 2003. *Teologia liberalna* [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 9, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 274.

/// Hegel G.W.F. 1958. *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, i A. Landmann, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Jędrzejczak H.A. 2013. *Teologia polityczna i etyka*, „Nauka i Szkolnictwo Wyższe”, nr 1(41), s. 12–28.

/// Kant I. 1993. *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Znak.

/// Kopiec P. 2008. *Kościół dla świata. Wiarygodność kościoła w teologicznej interpretacji Dietricha Bonhoeffera*, Wydawnictwo KUL.

/// Lessing G.E. 1979. *Theologiekritische Schriften III; Philosophische Schriften*, red. H. Göpfert, Hauser.

/// Milerski B. 1994. *Religia a Słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*, Wydawnictwo Ewangelickie Świętego Mateusza.

/// Morawska A. 1970. *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Biblioteka „Więzi”.

/// Napiórkowski A. 2006. *Eklezjologia Dietricha Bonhoeffera – czyli Kościół w bezreligijnym świecie*, [w:] *Wierzyć w Tego samego i tak samo. Eklezjologia Dietricha Bonhoeffera. Praca zbiorowa*, red. J. Lipniak, Świdnicka Kuria Biskupia, s. 53–68.

/// Reimarus H.S. 2005. *Apologia albo Pismo w obronie rozumnych czcicieli Boga*, [w:] *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, red. T. Węclawski, E. Piotrowski, Wydawnictwo Poznańskie.

/// Ryś G. 1994. *Heliand – Chrystus saskońskich baronów*, „Znak”, nr 9, s. 72–79.

/// Schilling H. 2010. *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, tłum. J. Kałużny, Wydawnictwo Poznańskie.

/// Schleiermacher F.D.E. 1995. *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy ją gardzą*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Znak.

/// Strauss D.F. 2005. *Życie Jezusa krytycznie opracowane*, tłum. E. Pieciul, [w:] *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, red. T. Węclawski, E. Piotrowski, Wydawnictwo Poznańskie, s. 305–311.

/// Węclawski T. 2005a. *Teologia niemieckojęzyczna w stuleciach XIX i XX – rys historyczny*, [w:] *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, red. T. Węclawski, E. Piotrowski, Wydawnictwo Poznańskie, s. 157–184.

/// Węclawski T. 2005b, 2007. *Uwagi wstępne – koncept antologii*, [w:] *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, red. T. Węclawski, E. Piotrowski, Wydawnictwo Poznańskie, s. 7–11.

/// **Abstrakt**

W niniejszym artykule przedstawiam główne założenia niemieckiej ewangelickiej teologii liberalnej na podstawie tekstów Friedricha D.E. Schleiermachera i Davida F. Straussa. Zestawiam je z myślą teologiczną (radykałnym chrystocentryzmem, etyką praktyczną) Dietricha Bonhoeffera, znajdującą odbicie w podejmowanych przez niego działaniach – zarówno politycznych, jak i duszpasterskich, teologicznych.

W pracy nad esejem posługiwałam się metodologią właściwą historii idei. W związku z tym w eseju pokazuję także kontekst ideowy i historyczny powstania omawianych tekstów i prądów intelektualnych. Ważnymi tropami są tu oświecenie niemieckie, model niemieckiej ewangelickiej religijności i tradycja katolickiej i ewangelickiej teologii niemieckojęzycznej. W eseju pokazuję, w jaki sposób myśl Bonhoeffera jednocześnie doskonale się w nie wpisuje i całkowicie im zaprzecza.

Słowa kluczowe:

Bonhoeffer, teologia liberalna, Chrystus, Niemcy, teologia niemiecka

/// **Abstract**

In this article I show the main assumptions of the German Lutheran liberal theology, based on the thought and texts of its most important repre-

representatives: Friedrich D.E. Schleiermacher and David F. Strauss. I compare it with Dietrich Bonhoeffer's theological thought (radical Christocentricity, practical ethics), which was reflected in his decisions and activity – both political and theological, pastoral.

Since the history of ideas methodology was used during work on the essay, the text also points out the elements of the intellectual climate and historical background of these texts and intellectual currents, which may have influenced thoughts and works. Important ones are: German Enlightenment, German model of religiosity, and the tradition of German-speaking theology, both Catholic and Lutheran. In this essay, I show how Bonhoeffer's thought at the same time perfectly fits in there and completely contradicts them.

Key words:

Bonhoeffer, liberal theology, Jesus Christ, Germany, German theology

IDEE I METODA

W 10. rocznicę śmierci Jakuba Karpińskiego (1940-2003)
Polskie Towarzystwo Socjologiczne oraz Instytut Socjologii UW
zapraszają na konferencję:

IDEE I METODA. JAKUB KARPIŃSKI:



fol. Witold J. Szulecki

SOCJOLOG, HISTORYK, OPOZYCYJONISTA

PROGRAM KONFERENCJI

11.00-11.15 Otwarcie konferencji:

Tadeusz Szawiel (IS UW)

i **Piotr Gliński** (PTS)

11.15-13.15 Sesja pierwsza

Antoni Dudek: *Jakub Karpiński
jako historyk*

Piotr Semka: *Jakub Karpiński -
jak analityk kryzysów PRL widział
Polskę po roku '89?*

Michał Luczewski: *Jakuba Karpińskiego
dobra socjologia*

13.15-13.45 Przerwa kawowa

13.45-15.45 Sesja druga

Jacek Jadacki: *Jakub Karpiński
w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*

Jakub Motrenko: *Potyczki metodologa
z empirią. Socjologia pozytywistyczna
Jakuba Karpińskiego*

Jerzy Eisler: *Jakub Karpiński -
pierwszy peerelista*

15.45-16.30 Przerwa z poczęstunkiem

16.30 Mowa Jakuba Karpińskiego

z procesu taterników (**Piotr Ligienza**)

16.45-19.00 Panel dyskusyjny:

Mirosława Grabowska, **Jan Krzysztof
Kelus**, **Jacek Kurczewski**, **Irena Lasota**,
Rafał Marszałek

17 maja 2013 (piątek),
Biblioteka Uniwersytecka
w Warszawie,
ul. Dobra 56/66,
sala 316



Konferencję zapowiadał artykuł Antoniego Sulka *Światło Jakuba Karpińskiego* („Rzeczpospolita” 11.05.2013). Mowa z „procesu taterników” odczytana przez Piotra Ligienę, aktora Teatru Powszechnego, była publikowana w „Kulturze” (11/1971). Artykuł Jacka Jadackiego ukazał się w „Studiach Socjologicznych” (4/2013). Zamieszczone poniżej artykuły Antoniego Dudka, Michała Łuczewskiego, Jerzego Eislera i Jakuba Motrenki są rozszerzonymi wersjami ich referatów. W panelu dyskusyjnym zabrakło ostatecznie głosu Jana Krzysztofa Kelusa.

Otwierając konferencję, Tadeusz Szawiel mówił o stylu pisarskim Jakuba Karpińskiego: „Analityczne podejście ujawniało siłę faktu. Taki fakt miał w sobie wówczas coś wyzwajającego. Nie tylko w stosunku do ówczesnych nauk społecznych, lecz także w diagnozie rzeczywistości. Pojęciowa precyzja i umiejętność analitycznej wiwisekcji dawały gwarancję, że nie mówi się o jakichś wymyślonych bytach, ale o rzeczywistości samej”. Dodał także: „[Jakub Karpiński] był – nie waham się tego powiedzieć – wirtuozem życia. W tej, jak chce Filozof, mrocznej, dynamicznej, nienasyconie pożądającej samej siebie mocy. I dlatego tak wyraziście go pamiętamy”.

Piotr Gliński, wyrażając radość z odbywającej się konferencji, zauważał, że pierwszy impuls do jej zorganizowania wyszedł spoza środowiska socjologicznego: „Żyjemy w dziwnych czasach, w Polsce, która jest wolna i demokratyczna, ale w której jednak środowisko socjologiczne nie zawsze ma odwagę bycia w myśleniu nieposłusznym. Często nie dba o należyłą staranność, o swe [...] podstawy aksjologiczne, o swe prawdziwe symbole i wzorce”. Podawał przykłady – o pamięć o Annie Pawelczyńskiej upominali się historycy, a analiz socjologicznych dotyczących katastrofy smoleńskiej domagali się inżynierowie. Antoni Sulek replikował później, że z inicjatywy środowiska akademickiego w czerwcu 2006 roku odbyło się spotkanie na Uniwersytecie Warszawskim poświęcone Jakubowi Karpińskiemu z okazji wznowienia przez Akademię Leona Koźmińskiego dwóch jego książek. Kończąc wystąpienie, Gliński zwracał uwagę, że na sali nie ma studentów socjologii: „To jest dla mnie szokujące [...]. Pozostaje więc pytanie, co się stało z Polską, z naszym społeczeństwem, z naszym środowiskiem socjologicznym, że nie potrafimy czasami samodzielnie myśleć i działać, że jesteśmy w tym naszym myśleniu czasami może zbyt posłuszni”.

Zamykając konferencję, Tadeusz Szawiel stwierdził: „To prawda, że zapominamy; że studentów nie ma, że młodzi nic nie wiedzą. [...] [J]ednym z wehikulów pamięci będzie pamięć instytucjonalna. Myślę, że w jakiejś drobnej mierze te dwie instytucje [IS UW i PTS] przyczyniły się do tego,

żeby pamięć o Jakubie [Karpińskim], o jego twórczości, nie została zapomniana”.

Goście obecni na sali polemizowali z referentami oraz dzielili się swoimi wspomnieniami o Jakubie Karpińskim. Byli to m.in.: Antoni Sulek, Joanna Kurczewska, Jacek Kurczewski, Jacek Jadacki, Sławomir Nowotny, Mateusz Falkowski.

JBM

JAKUB KARPIŃSKI JAKO HISTORYK

Antoni Dudek

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Na książkach Jakuba Karpińskiego poświęconych historii PRL wychowało się całe pokolenie polskich inteligentów, których czas dorostania przypadł na lata 80. minionego wieku. Jest paradoksem, że ogromny społeczny głód wiedzy o najnowszych dziejach Polski, jaki zrodził się na przełomie lat 70. i 80., jako pierwszy zaspokoił nie historyk, ale socjolog, którym był z wykształcenia Karpiński. Do połowy lat 80., kiedy w drugim obiegu ukazały się kolejne tomy wielkiej syntezy XX-wiecznych dziejów Polski pióra prof. Wojciecha Roszkowskiego, skrywającego się pod pseudonimem Andrzej Albert (Roszkowski 1986), właśnie książki Karpińskiego stanowiły główne źródło rzetelnej wiedzy o PRL-owskich kryzysach, w oficjalnej literaturze określanych eufemistycznie mianem „wydarzeń”.

Prace Karpińskiego dotyczące PRL-u układają się w logiczny ciąg, kreśląc historię PRL-u widzianą przez pryzmat kolejnych kryzysów wstrząsających komunistyczną dyktaturą. Stało się to szczególnie wyraźne, gdy w 2001 roku Wydawnictwo UMCS połączyło cztery główne książki Karpińskiego o historii PRL-u oraz kilka krótszych szkiców w jeden obszerny tom opublikowany pod tytułem *Wykres gorączki. Polska pod rządami komunistycznymi* (Karpiński 2001).

Nie jest to oczywiście pełna historia powojennej Polski, ale wnikliwe studium choroby, jaka od początku toczyła organizm tworu państwowopodobnego zwanego PRL-em. Choroby, której podstawowym źródłem były sowieckie korzenie oraz brak akceptowanej społecznie legitymizacji komunistycznej elity władzy. Z tego też względu tytuł *Wykres gorączki*, jakim autor opatrzył zbiorowe wydanie swoich studiów nad PRL-em, uważam za nadzwyczaj trafny.

Jedna z najstarszych prac historycznych Karpińskiego to opublikowany po raz pierwszy w 1975 roku esej *Pochodzenie systemu*, stanowiący zwięzły opis genezy komunistycznej państwowości, otwierający – jako rozdział I –

książkę *Ewolucja czy rewolucja* (Karpiński 1975). Karpiński skoncentrował się w nim na analizie sposobów tego, w jaki sposób polscy komuniści, opierający się początkowo wyłącznie na sile bagnetów Armii Czerwonej, zdolali doprowadzić do sytuacji, w której byli w stanie samodzielnie kontrolować sytuację w Polsce. Obecnie wiemy już znacznie więcej na temat wydarzeń z drugiej połowy lat 40., ale generalna teza Karpińskiego o tym, że podstawowym narzędziem ujarznienia społeczeństwa był terror skrzyżowany z całą gamą środków o charakterze socjotechnicznym, znalazła potwierdzenie w późniejszych pracach wielu historyków.

Na aktualności nie straciły też główne tezy zawarte w *Porcji wolności* – pierwszej polskiej próbie opisanego kryzysu 1956 roku, którą Karpiński opublikował w 1979 roku. Pisał w niej m.in.: „Wydarzenia w Polsce w październiku 1956 były fragmentem trwającego kilka lat procesu powolnego ograniczania totalitaryzmu. Poczucie względnego przynajmniej bezpieczeństwa stopniowo stawało się wtedy udziałem coraz większej liczby osób, powoli zmniejszał się lęk przed represjami, stosowanymi w sposób trudny do przewidzenia” (Karpiński 1979: 137). Do podobnych konkluzji doszedł później w swojej książce poświęconej wydarzeniom 1956 roku Paweł Machcewicz (Machcewicz 1993) oraz inni badacze podejmujący tę problematykę. Karpiński zachował przy tym zdrowy dystans wobec tych wszystkich, którzy wierzyli, że idee Polskiego Października mogą zmienić w sposób zasadniczy fundamenty systemu opartego na monopolistycznych rządach PZPR.

Jakub Karpiński, który z braku innych możliwości opierał swoje analizy prawie wyłącznie na prasie i oficjalnych publikacjach, do perfekcji opanował umiejętność czytania między wierszami. Bodaj najwyraźniej widać to w *Krótkim śpięciu*, niewielkiej objętościowo, pionierskiej monografii Marca 1968 roku wydanej po raz pierwszy w 1977 roku (Karpiński 1977). Opisowi studenckich protestów w Warszawie i innych miastach towarzyszy bowiem analiza rozpetanej wówczas przez władze kampanii propagandowej, zakończona następującą konkluzją: „Prasa rzeczywiście wtedy kłamała (i zresztą nie tylko wtedy). Ale powodem oburzenia, może nawet zgromy czy wstrętu – było chyba nie tyle zwykłe kłamstwo, co zupełnie nieprzystosowanie ogromnie rozbudowanej rzeczywistości prasowej do tej rzeczywistości, która jest dana w codziennym doświadczeniu” (Karpiński 1977).

Ten ostatni pogląd można w moim przekonaniu z powodzeniem rozszerzyć na cały okres istnienia PRL-u, z zastrzeżeniem, że oburzenie większości społeczeństwa na fikcyjną rzeczywistość kreowaną przez komunistyczne władze na lamach prasy, radia i telewizji występowało tylko

w sytuacjach kryzysowych. W okresach stabilizacji lansowana przez media różowa wizja „kraju, co dorobek swój pomnaża, za dobrego Gospodarza” (hasło z czasów gierkowskich) była przyjmowana z obojętnością, a w wielu przypadkach wręcz z aprobatą. Karpiński w swoich książkach konsekwentnie pokazywał, jak zmasowanej i długotrwałej indoktrynacji przez ponad czterdzieści lat było poddawane polskie społeczeństwo. Jej ślady są wciąż obecne w świadomości wielu Polaków, choć autorzy tego wielkiego „prania mózgow” utracili monopol w środkach masowego przekazu ponad dwadzieścia lat temu.

W grudniu 2000 roku, w trzydziestą rocznicę masakry na Wybrzeżu, ukazała się imponująca monografia Jerzego Eislera. W dwaście lat później IPN wydał jej kolejną, znacząco poszerzoną wersję, która stanowi najważniejszą z wielu dziś książek dotyczących Grudnia 1970 (Eisler 2012). Na tle monografii Eislera wydana w 1979 roku praca Karpińskiego *Płonie komitet (grudzień 1970 – czerwiec 1976)* (Karpiński 1982) nie prezentuje się oczywiście okazale, niemniej zawarty w niej ładunek informacyjny zdezaktualizował się w niewielkim tylko stopniu. Najbardziej wartościowa wydaje się druga część tej książki, poświęcona pierwszym latom rządów ekipy Edwarda Gierka. Wyraźnie uwidacznia się w niej bowiem inna cecha historycznego pisarstwa Karpińskiego, zawarta w następującej deklaracji autora: „Jedno z założeń, które przyjąłem, pisząc o powojennej historii Polski, można w skrócie wyrazić następująco: przed historią jest socjologia” (Karpiński 2001: 509).

Towarzyszy temu wielokrotnie wyrażane przekonanie, że główną siłą sprawczą zmian w PRL-u było społeczeństwo (stąd znaczenie socjologicznej analizy zmian w nim zachodzących), a nie takie czy inne siły w kierownictwie partii komunistycznej. Do wydarzeń w tej ostatniej Karpiński podchodzi z dużą ostrożnością, często porównując aparat władzy do „czarnej skrzynki”, do której się nie zagląda. Ta ostrożność Karpińskiego okazała się zbawienna dla żywotności jego tekstów, co szczególnie wyraźnie widać, jeśli porówna się jego prace z powstałymi w tym samym czasie tekstami tłumaczącymi kolejne kryzysy w PRL-u poprzez działania takich czy innych frakcji i koterii partyjnych. Trudny do zakwestionowania policyjny charakter PRL-u zrodził też niebezpieczną pokusę postrzegania dziejów komunistycznej Polski wyłącznie przez pryzmat działalności UB i SB. Tymczasem służby te, z pewnością wywierające wówczas silniejszy wpływ na sytuację polityczną niż dziś ABW czy CBA, nie były w stanie spacyfikować ani Kościoła, ani też – mimo niezwykle silnej infiltracji – licznych środowisk opozycyjnych.

Analizując na początku minionej dekady stan badań nad stanem wojennym, stwierdziłem, że napisana w połowie lat 80. książka Karpińskiego *Dziwna wojna (grudzień 1981)* (Karpiński 1990) była wówczas jednym z kilku podstawowych opracowań dotyczących tego, co działo się w Polsce po 13 grudnia 1981 roku. I podobnie jak w przypadku poprzednich kryzysów w czasach PRL-u, choć na ten temat ukazało się już szereg publikacji, z książką Andrzeja Paczkowskiego *Wojna polsko-jaruzelska* (Paczkowski 2006) na czele, to nie podważyły one głównych ustaleń Karpińskiego.

Książki Karpińskiego, choć napisane w czasach PRL-u, wciąż stanowią ważny głos w trwającej od 1989 roku debacie dotyczącej bilansu epoki komunistycznej dyktatury. W zamykającym *Wykres gorączki* eseju opublikowanym pierwotnie w 1995 roku na łamach „Tygodnika Powszechnego” (Karpiński 1995) Karpiński pisał na ten temat następująco: „Nie wszystko, co działo się w Polsce w okresie PRL, należy do PRL. Polska jest nazwą kraju, natomiast PRL jest nazwą państwa tworzonego przez komunistów, partyjnego i niesuwerennego. Ponieważ było to państwo udawane, więc ze względu na jego ograniczenia dobrze jest czasem nazywać je państwowością (państwem osłabionym) lub pseudopaństwem. Natomiast pod władzą PRL żyli ludzie i to, co robili, było ich życiem, a nie PRL-em”. Niestety zawarte w tych prostych słowach dość oczywiste rozróżnienie jest wciąż ignorowane przez rozmaitych obrońców i adwokatów PRL-u, którzy z braku lepszych pomysłów wrzucają zbrodnie i nieprawości dyktatury do wspólnego worka z tym wszystkim, co udało się Polakom osiągnąć w powojennym 45-leciu.

Dorobek historyczny Karpińskiego stanowi świadectwo rzadko spotykanej konsekwencji badawczej. Na przestrzeni kilkunastu lat napisał on cykl książek demaskujących prawdziwe oblicze tego, czym w istocie był PRL. Uczynił to na wielu płaszczyznach, niekiedy posługując się równie zaskakującymi, co trafnymi porównaniami. Oto przykład, jakiego użył, wyjaśniając podstawową różnicę dzielącą PRL od II Rzeczypospolitej: „Cat-Mackiewicz napisał książkę «Polityka Becka». Gdyby ktoś zatytułował książkę «Polityka Wojtaszka» (ministra spraw zagranicznych PRL w latach 70.), ów minister najprawdopodobniej by się przeraził. Taki tytuł książki nazwano by w języku komunistycznym «prowokacyjnym podejrzeniem»” (Karpiński 2001: 522).

Był też Jakub Karpiński popularyzatorem historii najnowszej, czego dowodem są zwłaszcza dwie jego prace: napisany z dużym wyuczuciem tematu słownik *Polska, komunizm, opozycja* (Karpiński 1985a) oraz utrzymane w konwencji wykraczającej poza suche kalendarium

Portrety lat. Polska w odcinkach 1944–1988 (Karpiński 1989). Obie te prace doczekały się kolejnych wydań. We wstępie do słownika Karpiński w charakterystycznym, pełnym ironii stylu stwierdził: „ustrój komunistyczny ma zwyczaj wiązać z polityką sprawy zwykle od niej odległe. Stąd pewne pomieszanie zagadnień. Trzeba je było uporządkować i powstał słownik: od A do Ż (od administracji do żywności). Nie mówi się tu o wszystkim, bo jest trudne i niemożliwe”. I jeszcze jeden cytat z tego krótkiego skądinąd wstępu, który można uznać za motto przyświecające całemu dorobkowi Karpińskiego jako historyka: „Autor przestrzega przed mierzeniem ważności spraw długością tekstu. Są sprawy, które warto uczcić milczeniem, są takie, których nie powoła do istnienia wielość słów”. Dlatego właśnie książki Karpińskiego o historii najnowszej są wprawdzie skromne objętościowo, ale równocześnie pozbawione trzeciorzędnych informacji, utrudniających tok analizy.

Na koniec tego krótkiego przeglądu pozostawiłem książkę, która chronologicznie ukazała się jako pierwsza. Chodzi o opublikowaną w 1975 roku w Paryżu pracę pt. *Ewolucja czy rewolucja*, która bardziej znana jest w poprawionej i uzupełnionej wersji wydanej w dziesięć lat później przez londyński „Aneks” pt. *Ustrój komunistyczny w Polsce* (Karpiński 1985b). Nie była to bowiem praca *stricte* historyczna, ale rozprawa z zakresu socjologii państwa i społeczeństwa epoki realnego socjalizmu. Po 1989 roku nabrała jednak historycznego znaczenia i dziś wydaje się lekturą obowiązkową dla każdego, kto chce się zajmować analizą ustroju społeczno-politycznego PRL-u. W moim odczuciu jest to najważniejsza pozycja w tej części dorobku naukowego Karpińskiego, która dotyczy dziejów PRL-u. Dokonał w niej wnikliwej analizy aparatu władzy komunistycznej, opisał relacje między rządzącymi a rządzonymi, wskazał też na podstawowe czynniki powodujące stopniową erozję systemu komunistycznego. Ważnym wątkiem tej pracy były też rozważania na temat kwestii narodowej, o której Karpiński, ważący zwykle każde słowo, pisał następująco: „Więź narodową tworzy wspólny język, kultura, świadomość historyczna, ale o tej więzi decyduje poczucie wspólnoty i solidarności. Wydawało się w latach siedemdziesiątych, że władzom udało się naruszyć wspólnotę i solidarność Polaków. Lata 1980–1981 były triumfem więzi narodowej, słowo «solidarność» stało się nazwą ogólnonarodowej wspólnoty, w której znaku widnieje biało-czerwony sztandar. Przeciw tej wspólnotocie władze zwróciły się z całą mocą” (Karpiński 1985b: 132).

Starając się dochować wierności podstawowym regułom warsztatu socjologa i historyka, Jakub Karpiński nie ukrywał równocześnie swojej sympatii wobec środowisk opozycji demokratycznej, trafnie oceniając, że zachowanie aksjologicznej neutralności jest rozwiązaniem niemożliwym do przyjęcia w systemie politycznym zbudowanym przez PZPR. Także i dlatego książki historyczne Karpińskiego są swoistym świadectwem epoki, w której powstawały. Tak jak są nimi, choć z zupełnie innych powodów, publikowane w czasach PRL-u książki historyków propagandzistów, piszących – jak Tadeusz Walichnowski, Władysław Góra czy Norbert Kołomejczyk – na zamówienie kolejnych ekip partyjnych. Jestem przekonany, że piarstwo historyczne Jakuba Karpińskiego zasługuje nie tylko na to, by stać się przedmiotem naukowej analizy, lecz także inspiracją dla tych młodszych kolegów, którzy mimo przygotowania socjologicznego i historycznego, a także braku cenzuralnych ograniczeń, unikają podejmowania badań nad trwającą już 24. rok historią III Rzeczypospolitej. Ta ostatnia wciąż czeka na swojego Jakuba Karpińskiego.

Bibliografia:

/// Eisler J. 2012. *Grudzień 1970. Geneza, przebieg, konsekwencje*, Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu.

/// Karpiński J. [Marek Tarniewski] 1975. *Ewolucja czy rewolucja*, Instytut Literacki.

/// Karpiński J. [Marek Tarniewski] 1977. *Krótkie śpięcie (marzec 1968)*, Instytut Literacki.

/// Karpiński J. [Marek Tarniewski] 1979. *Porcja wolności (październik 1956)*, Instytut Literacki.

/// Karpiński J. 1982. *Płonie komitet (grudzień 1970 – czerwiec 1976)*, Instytut Literacki.

/// Karpiński J. 1985a. *Polska, komunizm, opozycja. Słownik*, Polonia Book Fund Limited.

/// Karpiński J. 1985b. *Ustrój komunistyczny w Polsce*, Polonia Book Fund Limited.

/// Karpiński J. 1989. *Portrety lat. Polska w odcinkach 1944–1988*, Polonia Book Fund Limited.

/// Karpiński J. 1990. *Dziwna wojna (grudzień 1981)*, Instytut Literacki.

/// Karpiński J. 1995. *Czym była PRL?*, „Tygodnik Powszechny”, nr 2.

/// Karpiński J. 2001. *Wykres gorączki. Polska pod rządami komunistycznymi*, Wydawnictwo UMCS.

/// Machcewicz P. 1993. *Polski rok 1956*, Oficyna Wydawnicza Mówią Wieki.

/// Paczkowski A. 2006. *Wojna polsko-jaruzelska. Stan wojenny w Polsce 13 XII 1981 – 22 VII 1983*, Prószyński i S-ka.

/// Roszkowski W. [Andrzej Albert] 1986. *Najnowsza historia Polski*, cz. I–IV, Wydawnictwo Krąg.

JAKUB KARPIŃSKI – PIERWSZY PEERELISTA

Jerzy Eisler

Zawarte w tytule artykułu słowo „peerelista” wymyśliłem ćwierć wieku temu na określenie tych historyków, którzy zajmowali się dziejami Polski po II wojnie światowej. Było ich wówczas bardzo niewiele, a jednym z pierwszych był przedwcześnie zmarły 22 marca 2003 roku wybitny socjolog Jakub Karpiński¹, który być może zresztą szerzej był znany właśnie jako historyk i niestrudzony badacz najnowszych dziejów Polski. Trzeba przy tym pamiętać, że gdy w 1989 roku rozpoczynała się w Polsce transformacja ustrojowa, naukowcy, a tym bardziej szerokie kręgi odbiorców ich książek, znajdowali się w przedziwnej sytuacji. Oto nieporównanie lepiej niż dzieje dożywającej swoich dni Polski Ludowej znano historię II Rzeczypospolitej oraz Polski w okresie wojny i okupacji, chociaż większość z żyjących wówczas Polaków już nie pamiętała ich z autopsji.

Sytuacja ta w pierwszej kolejności była następstwem konsekwentnie prowadzonej przez kolejne peerelowskie ekipy polityki historycznej, chociaż oczywiście tak wtedy tego nie nazywano. Otóż w myśl tej swoistej polityki, na której straży przez lata stały cenzura prewencyjna oraz niemal kompletny monopol wydawniczy państwa, im jakieś wydarzenia były odleglejsze od czasów nam współczesnych, tym łatwiej i więcej można było o nich powiedzieć i na ich temat opublikować. Jest przy tym zrozumiałe, że w latach 70. czy 80. XX wieku w dzieła z zakresu mediewistyki czy dziejów nowożytnych władze praktycznie już nie ingerowały i powyższa uwaga odnosi się w zasadzie wyłącznie do historii najnowszej, to znaczy wówczas do okresu po 1918 roku.

Zresztą granica ta wraz z upływem lat przesuwiała się coraz bliżej czasów nam współczesnych. W latach 70. – z wyjątkiem prac dotyczących historii Komunistycznej Partii Polski i relacji polsko-radzieckich – można już było napisać i opublikować niemal wszystko na temat okresu międzywojennego. W następnej dekadzie (nadal z wyłączeniem dziejów ruchu ko-

¹ Zob. biogram Jakuba Karpińskiego autorstwa Błażeja Brzostka (2000: 145–147).

munistycznego i stosunków polsko-radzieckich) można już było w kraju – w oficjalnym obiegu wydawniczym – wydać niemal wszystko, co dotyczyło II wojny światowej. Natomiast praktycznie do końca istnienia PRL „pod ochroną” ze strony cenzury pozostawała historia Polski Ludowej. Wszelako i tutaj z wolna dokonywały się zmiany, zwłaszcza jeśli chodzi o publikacje dotyczące pierwszego powojennego dziesięciolecia. Naturalnie były to ustępstwa na swój sposób wymuszone, wynikające przede wszystkim z wielkiego społecznego ożywienia w tym zakresie, do jakiego doszło w okresie jawnej i oficjalnej działalności Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność” w latach 1980–1981 oraz działalności wydawnictw drugoobiegowych.

Jeżeli chodzi o historię Polski Ludowej, wyniki swoich prac badawczych w oficjalnym obiegu wydawniczym przed 1989 rokiem mogli zresztą publikować niemal wyłącznie historycy związani z Polską Zjednoczoną Partią Robotniczą i z tego tytułu cieszący się zaufaniem „odpowiednich czynników”. Liczba ogłoszonych wówczas drukiem naukowych publikacji, które – mimo upływu lat i skokowego postępu w badaniach nad dziejami najnowszymi – przynajmniej w zakresie faktografii zachowały pewną wartość, jest bardzo ograniczona².

W takiej sytuacji począwszy od drugiej połowy lat 70. niektórzy krajowi historycy decydowali się wyniki swoich badań – pod pseudonimami i/lub pod własnymi nazwiskami – ogłaszać w drugim obiegu wydawniczym. Tytułem przykładu można tutaj przypomnieć tych z nich, którzy jak „Andrzej Albert”, czyli Wojciech Roszkowski (zob. Roszkowski 1984), „Jakub Andrzejewski” (Andrzej Paczkowski) (zob. Paczkowski 1986), „Jan Bujnowski” (Krystyna Kersten) (zob. Kersten 1982, 1984, 1989), „Wacław Pański” (Jerzy Holzer) (zob. Holzer 1983), „Łukasz Socha” (Maria Turlejska) (zob. Turlejska 1986) poza zasięgiem cenzury publikowali nie tylko liczne artykuły, lecz także cenne książki. Koniecznie trzeba również tutaj dodać jeszcze dwoje autorów książek niezwykle cennych i pomocnych w badaniu dziejów powojennej Polski: Teresę Torzańską (zob. tenże 1984) i Jacka Trznadła (zob. tenże 1987).

Zastanawiające jest przy tym to, że wobec tak wielkich zaniedbań w zakresie poważnych badań nad powojenną historią Polski niestety niewiele wносиły publikacje przygotowane w środowiskach emigracyjnych, których

² Poza jedenastoma tomami dokumentów opublikowanymi w krytycznym opracowaniu przez „partyjnych historyków” w ramach *Archivum Ruchu Robotniczego* (Warszawa 1973–1989) wymienilibym tutaj z racji moich naukowych zainteresowań w pierwszej kolejności dwie tego typu książki: *Kryzys polityczny 1970 roku w świetle wydarzeń na Wybrzeżu Szczecińskim* (Głowacki 1985) oraz *Władysław Gomułka – sekretarz generalny PPR* (Werblan 1988).

dokonania na polu wcześniejszych epok trudno jest przecież przecenić. O ile jednak na temat okresu zaborów, II Rzeczypospolitej oraz II wojny światowej opublikowano poza krajem setki poważnych publikacji naukowych i publicystycznych, a także pozycji memuarystycznych oraz tomy nader pożytecznych dokumentów, o tyle dla okresu Polski pod władzą komunistyczną można wymienić dosłownie pojedyncze tytuły (rozmaitej zresztą wartości) zaledwie kilku autorów: Stefana Korbońskiego (zob. tenże 1956, 1963), Czesława Miłosza (zob. tenże 1953, 1955), Tadeusza Żenczykowskiego (tenże 1981, 1983, 1988) oraz – na trochę innej zasadzie – Witolda Jędrlickiego (tenże 1963) i Leopolda Tyrmanda (tenże 1980), którzy z Polski wyemigrowali w latach 60., a swoje teksty w znacznym stopniu przygotowali w kraju.

Jeszcze chyba inaczej należałoby zakwalifikować dwóch kolejnych autorów, którzy choć mieszkali w Polsce (jeden z nich tylko do pewnego momentu), to jednak publikowali swoje książki dotyczące PRL-u w wydawnictwach emigracyjnych. Czynił tak wydający je pod swoim nazwiskiem, będący prawnikiem z wykształcenia, znany publicysta katolicki Andrzej Micewski (1978, 1982, 1987), postępował tak również – publikujący zwykle pod pseudonimem „Marek Tarniewski” – Jakub Karpiński (1977, 1979, 1982). To właśnie on jako pierwszy w kraju zaczął pisać o historii politycznej i społecznej PRL-u w taki sposób, że jego książki wytrzymują próbę czasu. Wypada zresztą przypomnieć, że pierwotnie wydawane były w Paryżu, a dopiero później wielokrotnie wznawiały je oficyny drugoobiegowe w kraju.

Zwraca w tym miejscu uwagę pewien fakt, który akcentowałem już we wrześniu 1999 roku, wygłaszając referat na XVI Powszechnym Zjeździe Historyków Polskich we Wrocławiu. Otóż mówiąc o tzw. polskich miesiącach, stwierdziłem, że kryzysy władzy w PRL-u cieszyły się znacznym zainteresowaniem badaczy, którzy często wcale nie byli zawodowymi historykami, a przy opisie historii współczesnej posługiwali się warsztatem dziennikarza-reportera, socjologa, językoznawcy, ekonomisty czy historyka sztuki. „Nie przypominam tego – mówiłem wówczas – by w jakimkolwiek stopniu deprecjonować ich dokonania. Przeciwnie, uważam, że właśnie tu jest miejsce na przywołanie nazwisk przynajmniej niektórych z nich: Marty Fik, Michała Głowińskiego, Jakuba Karpińskiego, Wiesławy Kwiatkowskiej, Jarosława Maciejewskiego, Barbary Seidler, Małgorzaty Szejnert, Teresy Torańskiej, Zofii Trojanowiczowej czy Tomasza Zalewskiego. Można też wyrazić żal, iż chyba nazbyt rzadko problematyką tą zajmowali się profesjonalni historycy. Utrudniony dostęp do materiałów archiwalnych

i ograniczenia cenzorskie nie mogą tu w pełni stanowić usprawiedliwienia – warunki były wszak jednakowe dla wszystkich” (Eisler 2000: 4).

Wymieniony przeze mnie wśród znawców dziejów PRL-u niehistoryków – urodzony w Warszawie 17 czerwca 1940 roku – Jakub Karpiński był nie tylko badaczem, ale także aktywnym uczestnikiem niektórych opisywanych przez siebie wydarzeń. Przede wszystkim odnosi się on do Marca 1968 na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie wcześniej (w latach 1958–1964) studiował filozofię i socjologię, a następnie gdzie do 1968 roku był asystentem, a potem starszym asystentem na Wydziale Filozoficznym. Tam właśnie czynnie uczestniczył w wydarzeniach marcowych; m.in. współredagując szereg rezolucji, w tym *Deklarację Ruchu Studenckiego* – najobszerniejszy i najważniejszy dokument marcowego ruchu, sumujący ideowy dorobek burzliwych trzech tygodni studenckich protestów.

W tym miejscu pozwolę sobie na dygresję o charakterze osobistym. Otóż w mojej pierwszej książce poświęconej tej problematyce w najlepszej wierze (zgodnie z moim ówczesnym stanem wiedzy) napisałem, że tekst *Deklaracji Ruchu Studenckiego* przygotowali: Jakub Karpiński, Marcin Król i Krzysztof Pomian (Eisler 1991: 319). Kilka lat później miałem okazję na ten temat rozmawiać z Jakubem Karpińskim, który w niezwykle elegancki sposób (jak zawsze było to w jego wypadku) zwrócił mi uwagę, że nic nie wie o tym, by w przygotowanie tego dokumentu zaangażowani byli Marcin Król i Krzysztof Pomian. Natomiast – stwierdził – iż, „obiło mu się o uszy, że uczestniczyli w tym Andrzej Mencil i Jadwiga Staniszkis”. Oczywiście w następnej, znacznie rozbudowanej monografii wydarzeń 1968 roku podałem prawidłowe nazwiska autorów tego dokumentu (Eisler 2006: 446).

W tygodniach i miesiącach następujących po Marcu – naturalnie w sposób konspiracyjny i anonimowo – Jakub Karpiński zaangażowany był w przekazywanie materiałów związanych z wydarzeniami marcowymi do Paryża, gdzie w 1969 roku ukazały się one drukiem w postaci dwóch klasycznych dzisiaj zbiorów dokumentów (1969a, 1969b). W przypadku Jakuba Karpińskiego zawsze bowiem niezależna, opozycyjna działalność spletała się z pracą naukową. Jak już wspomniałem, był on zarazem uczestnikiem i badaczem opisywanych przez siebie wydarzeń. Jako jeden z pierwszych niemal na gorąco analizował swoistą ideologię ruchu studenckiego (1969c) i jako „Łukasz Kielski” (1973) oraz jako „Jan Nowicki” (1972) poddawał analizie różne aspekty Marca '68. Sumę wiedzy na ten temat zaprezentował we wspomnianej już – wydanej w Paryżu pod pseudonimem „Marek Tarniewski” – swojej pierwszej pracy dotyczącej „polskich miesięcy” – *Krótkim śpięciu*.

W książce tej zaprezentował oryginalny sposób opisu i analizy wydarzeń kryzysowych w PRL-u. Niemal od razu stał się twórcą pewnej szkoły opisywania historii najnowszej. Sam przyznawał, że zajmował się najchętniej, a w praktyce niemal wyłącznie „historią jawną, daną w doświadczeniu znacznej liczby ludzi”, której naturalnie towarzyszyła zawsze „historia ukryta”, do odtworzenia której jednak „niezbędny jest wgląd w kształtowanie się decyzji politycznych” (1979: 9). Ten zaś przez lata był niemożliwy ze względu na brak szerszego dostępu do archiwaliów partyjnych i materiałów wytworzonych przez centralne i terenowe struktury MSW. Teraz, gdy historycy ten dostęp uzyskują, na pewno warto pamiętać o tym, który przed laty podjął trud opisu najbardziej dramatycznych momentów w powojennych dziejach Polski i w ten sposób przecierał szlaki wszystkim – w tym rzecz jasna także i mnie – *peerelistom*. Możemy też podziwiać jego intuicję badawczą i docenić, jak wiele rzeczy, o których dzisiaj wiemy z udostępnionych badaczom z czasem dokumentów, on przed laty potrafił trafnie wyinterpretować ze szczupłej bazy źródłowej.

W lutym 1970 roku – co po latach opisał we wspomnieniowej książce pod wymownym tytułem *Taternictwo niższe* (Karpiński 1988) – w czasie procesu grupy młodych ludzi, którym zarzucano przemyt przez Tatry (stąd nazwa procesu) „Kultury” paryskiej i wydawnictw Instytutu Literackiego, został skazany na cztery lata więzienia, na mocy amnestii złagodzone do dwóch lat i ośmiu miesięcy. Z więzienia wyszedł już za rządów Edwarda Gierka w 1971 roku. Od połowy dekady coraz aktywniej angażował się w działalność opozycyjną. W 1975 roku był współredaktorem listu protestacyjnego przeciwko zmianom w Konstytucji PRL-u, a w roku następnym wraz z trzynastoma innymi osobami podpisał oświadczenie, w którym wyrażano solidarność z robotnikami protestującymi w Czerwcu '76. Od roku 1977 Jakub Karpiński był redaktorem drugoobiegowych czasopism „Zapis” i „Głos”, a w następnym roku stał się członkiem Towarzystwa Kursów Naukowych.

Jednak *Krótkie śpięcie* nie było pierwszą wydaną w Paryżu książką Jakuba Karpińskiego („Marka Tarniewskiego”) dotyczącą historii Polski Ludowej. Chronologicznie pierwsza była praca wydana w 1975 roku – *Ewolucja czy rewolucja*, której opublikowany w sierpniu 1977 roku rozdział pt. *Pochodzenie systemu* był pierwszą (historyczną!) pozycją ogłoszoną przez Niezależną Oficynę Wydawniczą „NOWA”. Z kolei w dwa lata po wydaniu *Krótkiego śpięcia* Jakub Karpiński – znów jako „Marek Tarniewski” – opublikował poświęconą wydarzeniom 1956 *Porcję wolności*. W tym czasie Służba Bezpieczeństwa bardzo interesowała się i pragnęła ustalić, kto skrywa się za tym

pseudonimem. Stefan Kisielewski wspominał, że gdy w drugiej połowie lat 70. wrócił z Paryża, przesłuchujący go plk Jankiewicz z MSW zapytał obcesowo: „Niech mi pan powie, kto to jest Tarniewski?”. Felietonista „Tygodnika Powszechnego” odpowiedział w typowy dla siebie, nieco ironiczny sposób: „No... pisze”. A gdy oficer SB dopytywał się dalej, kto to jest, Kisielewski stwierdził, że – człowiek – ucinając w ten sposób dalszą rozmowę na ten temat (Kisielewski 1988: 23).

Kolejna książka autorstwa Jakuba Karpińskiego o kryzysach w PRL-u zatytułowana *Płonie komitet*, dotycząca dramatycznych wydarzeń z Grudnia '70 oraz Czerwca '76, ukazała się w Paryżu już po wprowadzeniu w Polsce stanu wojennego, gdy Jakub Karpiński od dłuższego czasu przebywał na Zachodzie, lecz chyba jeszcze sam nie był do końca przekonany, czy stanie się (przynajmniej na pewien czas) emigrantem. Podobnie jak w poprzednich książkach, tak i tym razem skoncentrował się na historii jawnej, wykorzystując w swojej pracy dokumenty publikowane, prasę, stosunkowo nieliczne jeszcze wtedy wspomnienia oraz publikacje zagraniczne. Zgodnie z przyjętą wcześniej konwencją i tym razem nie zamieścił w książce przypisów ani odnośników źródłowych.

Wspomniałem już, że wprowadzenie w Polsce stanu wojennego zastało Jakuba Karpińskiego za granicą. Być może jednak z tego właśnie powodu – ze względu na polityczne spluralizowanie mediów i brak cenzury ograniczającej przepływ informacji – miał lepsze niż w wypadku pozostałych „polskich miesięcy” rozeznanie i dysponował większą wiedzą na temat okoliczności wprowadzenia stanu wojennego i towarzyszącego temu oporu społecznego. Nic więc dziwnego, że również i to jakże ważne dla naszej najnowszej historii wydarzenie, jakim był stan wojenny, w sposób poważny i krytyczny (tym razem już pod własnym nazwiskiem) opisywał jako jeden z pierwszych (Karpiński 1992). Dla swojej pracy wybrał bardzo trafny tytuł, nawiązujący bezpośrednio do „dziwnej wojny” na pograniczu francusko-niemieckim w latach 1939–1940. Stan wojenny był bowiem czymś na kształt wojny bez wojny.

Wszystkie poświęcone „polskim miesiącom” książki Jakuba Karpińskiego jeszcze za życia ich Autora wpisały się do kanonu podstawowych lektur każdego *peerelisty*. Trudno się zatem dziwić, że teksty te (wraz z kilkoma innymi) zostały razem zebrane i raz jeszcze wydane w postaci potężnej książki pod wszystko mówiącym tytułem *Wykres gorączki. Polska pod rządami komunistycznymi*. We wstępie Autor napisał, że novum w tym wypadku stanowiło „łączne opublikowanie prac, które kiedyś ukradkiem przewożono do Polski lub odbijano na ukrywanych powielaczach” (Karpiński 2001a: 8).

Tym razem z tymi pionierskimi na polu badań nad PRL-em tekstami historycznymi mogła zapoznać się większa liczba krajowych czytelników. Było to o tyle ważne, że tego typu piśmarstwo historyczne zachęca do dalszych samodzielnych poszukiwań i studiów.

Jakub Karpiński posiadał bowiem nie tylko niezwykle dar analizy i syntezy, lecz także samodzielnie podejmował wyzwania, które wielokrotnie mogłyby zniechęcić nawet nie jednego badacza, lecz cały ich zespół. Był na przykład Autorem tak niezwykle ksiązek, jak samotnie przygotowany słownik *Polska, komunizm, opozycja* (Karpiński 1983) czy jednego z pierwszych w praktyce całościowych opracowań dziejów Polski Ludowej: *Portrety lat. Polska w odcinkach 1944–1988* (Karpiński 1988).

Kilka lat po zmianie ustroju w Polsce wrócił do kraju. Uczestniczył w życiu publicznym, współpracując z różnymi tytułami prasowymi, głównie z dziennikiem „Rzeczpospolita”. Analizował na jego łamach dziedzictwo PRL-u i dorobek III Rzeczypospolitej. Część z tych tekstów zebrał w opublikowanym na krótko przed śmiercią tomie artykułów dotyczących zarówno dziedzictwa PRL-u, jak i polskiej rzeczywistości po roku 1989 (Karpiński 2003). Jednocześnie pracował naukowo i krytycznie przyglądał się polskiej rzeczywistości. W odróżnieniu od wielu kolegów naukowców sam nie angażował się w bieżącą działalność polityczną, co naturalnie nie znaczy, iż nie posiadał własnych, wyrazistych poglądów. W jakimś sensie dał im wyraz, pisząc jedną z pierwszych syntez pierwszego dziesięciolecia (do końca XX wieku) III Rzeczypospolitej (Karpiński 2001b).

„Taternik niziny” był nie tylko niezwykle badaczem, ale w ogóle nieprzeciętnym człowiekiem. Dla mnie jednak już na zawsze przede wszystkim pozostanie prekursorem poważnych badań nad dziejami PRL-u i najlepszym historykiem wśród socjologów. Dlatego trudno mi się pogodzić z tym, że z roku na rok coraz mniej młodych badaczy najnowszych i współczesnych dziejów Polski będzie się orientować, kim był i jaką rolę w badaniach nad historią Polski pod władzą komunistyczną odegrał pierwszy *peerelista* Jakub Karpiński.

Bibliografia:

/// Brzostek B. 2000. Nota biograficzna o Jakubie Karpińskim, [w:] *Opozycja w PRL. Słownik biograficzny 1956–1989*, t. 1, red. J. Skórzyński, P. Sowiński, M. Strasz, Karta.

- /// Eisler J. 1991. *Marzec 1968. Geneza, przebieg, konsekwencje*, PWN.
- /// Eisler J. 2000. *Cykliczne kryzysy władzy – źródła i konsekwencje*, „Wiadomości Historyczne”, nr 1.
- /// Eisler J. 2006. *Polski rok 1968*, Instytut Pamięci Narodowej - Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu.
- /// Głowacki A. 1985. *Kryzys polityczny 1970 roku w świetle wydarzeń na Wybrzeżu Szczecińskim*, Szczecińskie Towarzystwo Naukowe.
- /// Holzer J. 1983. „Solidarność” 1980–1981. *Geneza i historia*, Instytut Literacki.
- /// Jedlicki W. 1963. *Klub Krzywego Koła*, Instytut Literacki.
- /// Karpiński J. 1983. *Polska, komunizm, opozycja. Słownik*, Polonia Book Fund Limited.
- /// Karpiński J. [Marek Tarniewski] 1977. *Krótkie spięcie (marzec 1968)*, Instytut Literacki.
- /// Karpiński J. [Marek Tarniewski] 1979. *Porcja wolności (październik 1956)*, Instytut Literacki.
- /// Karpiński J. [Marek Tarniewski] 1982. *Płonie komitet (grudzień 1970–czerwiec 1976)*, Instytut Literacki.
- /// Karpiński J. 1988. *Taternictwo niżinne*, Instytut Literacki.
- /// Karpiński J. 1989. *Portrety lat. Polska w odcinkach 1944–1988*, Polonia Book Fund.
- /// Karpiński J. 1992. *Dziwna wojna*, Instytut Literacki – PoMost.
- /// Karpiński J. 2001a. *Wykres gorączki. Polska pod rządami komunistycznymi*, Wydawnictwo UMCS.
- /// Karpiński J. 2001b. *Trzecia niepodległość. Najnowsza historia Polski*, Świat Książki.
- /// Karpiński J. 2003. *Polska po przejściach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- /// Kersten K. 1982. *Historia polityczna Polski 1944–1956*, Margines.
- /// Kersten K. 1984. *Narodziny systemu władzy. Polska 1943–1948*, Krag.

- /// Kersten K. 1989. *Jalta w polskiej perspektywie*, Niezależna Oficyna Wydawnicza.
- /// Kisielewski S. 1988. *Według alfabetu*, Wola.
- /// Kielski Ł. 1973. *Jeszcze o wydarzeniach marcowych*, „Kultura”, nr 11.
- /// Korboński S. 1956. *W imieniu Kremla*, Instytut Literacki.
- /// Korboński S. 1963. *W imieniu Polski Walczącej*, Wydawnictwo B. Świderski.
- /// Micewski A. 1978. *Współrzędzić czy nie kłamać? PAX i Znak w Polsce 1945–1976*, Libella.
- /// Micewski A. 1982. *Kardynał Wyszyński. Prymas i Mąż Stanu*, Éditions du Dialogue.
- /// Micewski A. 1987. *Kościół wobec „Solidarności” i stanu wojennego*, Éditions du Dialogue.
- /// Miłosz Cz. 1953. *Zniewolony umysł*, Instytut Literacki.
- /// Miłosz Cz. 1955. *Zdobycie władzy*, Instytut Literacki.
- /// Nowicki J. 1972. *Mówi Warszawa... Wydarzenia marcowe w prasie polskiej. Zarys obrazu i próby teorii*, „Kultura”, nr 9 i 10.
- /// Paczkowski A. [Jakub Andrzejewski] 1986. *Gomułka i inni. Dokumenty z archiwum KC PZPR 1948–1982*, Krag.
- /// Roszkowski W. [Andrzej Albert] 1984. *Najnowsza historia Polski*, cz. III: 1945–1956 i cz. IV: 1956–1980, Krag.
- /// Torañska T. 1984. *Oni*, Niezależna Oficyna Wydawnicza.
- /// Trznadel J. 1987. *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*, Niezależna Oficyna Wydawnicza.
- /// Turlejska M. [Łukasz Socha] 1986. *Te pokoleniami żalobami czarne... Skazani na śmierć i ich sędziowie 1944–1956*, Niezależna Oficyna Wydawnicza.
- /// Tyrmand L. 1980. *Dziennik 1954*, Polonia Book Fund.
- /// Werblan A. 1988. *Władysław Gomułka – sekretarz generalny PPR*, Książka i Wiedza.
- /// Żenczykowski T. 1981. *Dramatyczny rok 1945. Szkic historyczny*, Głos.

/// Żenczykowski T. 1983. *Dwa komitety 1920, 1944 : Polska w planach Lenina i Stalina. Szkic historyczny*, Spotkania.

/// Żenczykowski T. 1988. *Polska Lubelska 1944*, Spotkania.

/// 1969a. *Wydarzenia marcowe 1968*, Instytut Literacki.

/// 1969b. *Polskie przedwiośnie. Dokumentów marcowych część II: Czechosłowacja*, Instytut Literacki.

/// 1969c. *Nie o egalitaryzm chodziło*, „Kultura”, nr 6.

WYKRES GORĄCZKI III RP

Piotr Semka

O ile przed rokiem '89 Jakub Karpiński był badaczem studium choroby i wykresu gorączki, która trawiła ustrój, o tyle po roku '89 był wnikliwym obserwatorem tego, jak pamięć o PRL-u w III RP podlega rozmaitym chorobom.

Od 1997 roku Jakub Karpiński zaczął pisać teksty, w których stawiał pytanie o to, jak pamiętamy PRL. Był człowiekiem łączącym w sobie zdziwienie nienormalnością komunizmu z głębokim przekonaniem, że badanie komunizmu i jego patologii jest najlepszą formą antykomunizmu. To właśnie doskonale korespondowało z jego umiarem i stylem ironisty. Często używał określeń „być może”, „wydaje się”. Była to naturalna reakcja na PRL, w którym przywódcy państwa mówili o wszystkim jako o pewniku. Zaczęło się od tego, że sukces komunizmu miał być w ogóle pewnikiem naukowym. Studia Jakuba nad komunizmem przypominały obserwacje cudzoziemców, którzy w XVIII czy XIX wieku zawsze się dziwili, że gdy wszyscy w jakiejś karczmie czy przy okazji jakiejś uroczystości wybuchają chóralnym śmiechem, to Anglicy zachowują kamienną twarz. A z kolei gdy jest bitwa morska i fruwią kartacze, to wtedy brytyjscy dżentelmeni właśnie z uśmiechem demonstrują, że są w swoim żywiole. I w tym sensie Jakub Karpiński był najbardziej dolegliwy dla komunistów, gdy krzywił usta w szyderstwie, kiedy potrafił dokładnie zanalizować, na czym polega kłamliwość rozmaitych gier prowadzonych przez komunistyczne władze.

Symbolem jego angielskiego dystansu był choćby tytuł książki opisującej jego wyrok w procesie taterników – *Taternictwo niżynne*. To jest właśnie cały Jakub Karpiński! I to jest człowiek, który za to też płacił wysoką cenę, ponieważ tak naprawdę nienawiść reżimu do Karpińskiego przed rokiem '89 odbywała się w dosyć prymitywnej formie procesu, w którym próbowano go poniewierać, a potem zakazano wjazdu do Polski. Ale trzeba też wyraźnie powiedzieć, że po '89 roku z powodu tej ironii, tego czegoś, co można nazwać socjologią pamięci III RP, czyli socjologią niepokoju mo-

ralnego, był po cichu nie lubiany przez wielu ludzi. Tych wszystkich ludzi teksty Jakuba Karpińskiego denerwowały, a potem drażniły ich także po '89 aż do jego śmierci w 2003 roku. W tym sensie można powiedzieć, że był to człowiek, który kojarzy mi się z dwoma innymi tytanami ducha, jak Zbigniew Herbert i Gustaw Herling-Grudziński. Otóż wszyscy oni także po '89 roku przeżywali kolejne zdziwienia. Zdziwienie lustracją, zdziwienie powrotem postkomunistów do władzy, zdziwienie tezami o tym, że wszyscy jesteśmy umoczeni w komunizm, zdziwienie rozkładaniem komunizmu na czynniki pierwsze pod hasłem, że nie był to totalitaryzm. Jakubowi Karpińskiemu zdarzało się tylko parę razy wymieniać z nazwiska swoich adwersarzy i mam wrażenie, że był to sygnał wyjątkowego rozdrażnienia. Bardzo charakterystyczny jest tytuł tekstu Jakuba Karpińskiego w „Rzeczpospolitej” z 1999 roku: „Czy w ogóle był tu jakiś komunizm?”. Punktem wyjścia do napisania tego artykułu stała się wydana wówczas *Czarna księga komunizmu*, ale już sam tytuł pokazuje bardzo dobrze ten stan niepokoju moralnego Jakuba Karpińskiego. W tekście tym pisał on:

Słysząc głosy, że nie należy komunizmu redukować do zbrodni. Czyli że było w nim coś jeszcze oprócz zbrodni, to jest prawda. W każdym zbrodniarzu jest coś jeszcze oprócz zbrodni. Trzeba czasem odetchnąć, trudno zajmować się zbrodnią nieustannie (Karpiński 1999a).

To jest pióro doskonałego ironisty. Czytając jego tekst, ma się wrażenie umiejętności przełożenia koszmaru komunizmu na lekkość pióra, jak udawało się to tylko w wypadku Macieja Rybińskiego. Podam inny przykład:

Zwolennicy komunizmu niekiedy przenoszą dyskusję w strefę wyobrażeń. Piszą, że nie można wyobrazić sobie nazizmu bez komór gazowych, natomiast można sobie wyobrazić komunizm bez Gulagu. Poruszanie się wśród wyobrażeń zależy od wyobraźni. Nazizm przez większość swego trwania istniał bez komór gazowych, zdarzało się też, że komunizm istniał bez Gulagu. Ale osłabienie działań Gulagu przyczyniło się do likwidacji komunizmu. Komunizm przestał istnieć, gdy zrezygnował z przemocy (do końca wahano się, czy z niej zrezygnować). [...] W porównaniach ideologii komunistycznej i narodowo-socjalistycznej zwraca się niekiedy uwagę na antyhumanitarny charakter nazizmu i humanitarny ponoć charakter komunizmu, gdy

poprzestać na treści ideologii. [...] Komunizm kłamał podobno bardziej niż narodowy socjalizm. Dokładniejsze przyjrzenie się obydwu ideologiom i praktykom propagandowym nie pozwala na podtrzymanie tych stwierdzeń.. Obydwie ideologie formułowały wzniosłe i mętne cele, mówiły o kształtowaniu lepszego człowieka i o konieczności radykalnej zmiany dotychczasowych, zgniłych i zepsutych warunków społecznych. Proponowanym środkiem była w obydwu ideologiach przemoc wobec wrogów (Karpiński 1999a).

Bardzo dobrym przykładem tego jest porównanie poczynione między kaptowaniem księży w latach stalinowskich i kaptowaniem w latach 70. Oczywiście jest różnica pomiędzy wyrywaniem paznokci a wyciąganiem paszportu z gotową wizą na studia na Uniwersytecie Papieskim w Rzymie i chowaniem jej po chwili z tajemniczym uśmiechem. Ale ta deprawacja psychiczna była w obu wypadkach równa.

Oto zobaczymy, co Jakub ironista wylapał z audycji Janusza Weissa „Dzwonię do Pani/Pana w bardzo nietypowej sprawie”. To jest tekst z „Rzeczpospolitej” z lutego 1999 roku:

Czym była PZPR, czym była PRL, jest niezależne od poglądów ludzi w tej sprawie. Aby odpowiedzieć na to pytanie, czym była PZPR, [...] pozytywne mogą być porównania i wskazanie instytucji pełniących podobne funkcje. W Radiu ZET Janusz Weiss rozmawiał ostatnio z taksówkarzem, występującym przeciwko mafii taksówkowej stacjonującej przy lotnisku Okęcie. „A skąd pan tyle wie o obyczajach mafii?” – zapytał Janusz Weiss. Taksówkarz odpowiedział: „Kiedyś do niej należałem, więc wiem”. Mówił, że przynależność do mafii była korzystna. Mafia była instytucją ubezpieczeniową, działała jak firma ochroniarska. Za ochronę można było płacić pieniędzmi, ale można było też wkupić się posłuszeństwem (Karpiński 1999b).

Jakub Karpiński zwracał uwagę, że analogie są uderzające. Gdy PZPR istniała, przynależność do niej zwiększała szanse kariery. PZPR budowała socjalizm i stała na straży, a jednocześnie chroniła swoich członków przed niebezpieczeństwami, dawała im szansę. Gdy w roku 1997 Aleksander Kwaśniewski powiedział gdzieś, że nie wstąpił do „Solidarności”, bo był to barani pęd, który był dla niego jako estety obrzydli-

wy, pamiętam, że ktoś mi opowiadał, jak Jakub Karpiński skomentował te słowa: „trudno o bardziej kłamliwą rzecz”. Po prostu Kwaśniewski 13 grudnia uzyskał utrwalenie swojej wyjątkowej pozycji. Mógł korzystać ze sklepów za frankami, mógł wyjeżdżać bez żadnych problemów, mógł korzystać ze znacznie lepszych stołówek w KC PZPR, mógł być ministrem, mógł polecieć na olimpiadę w Seulu. Przecież tego wszystkiego po 13 grudnia nie było. Gdyby Solidarność trwała, to być może Aleksander Kwaśniewski zderzyłby się właśnie z Jakubem Karpińskim, który by wtedy wrócił z emigracji i być może zająłby w społeczeństwie wyższe stanowisko. Ta obserwacja Jakuba Karpińskiego jest oczywiście bardzo trafna jako przykład analizy dużej nostalgii za PRL-em.

Przypomina mi się pewna obserwacja Jakuba, którą pamiętam z rozmów. Zwracał on uwagę, że bardzo charakterystyczna jest różnica, z jaką „Gazeta Wyborcza” przedstawiała wyniki badań dwóch różnych tematów. Otóż w pierwszym wypadku, gdy „Gazeta Wyborcza” porusza problem polskiej pamięci historycznej, a szczególnie polskiej pamięci o relacjach polsko-żydowskich, to jeśli wyniki wskazywały na to, że stosunkowo mało Polaków rozumiało grozę pochodzenia żydowskiego w czasie wojny, to „Gazeta Wyborcza” uważała za oczywiste, że jest to postulat. Po takich badaniach były pytania do historyków, ludzi mediów, z jasną sugestią, że wiedza jest niedostateczna, że jest oczywiste, że trzeba coś w tej sprawie zrobić.

Z kolei w okolicach 13 grudnia „Gazeta Wyborcza” zamieszczała w latach 90. badanie socjologiczne na temat pamięci o stanie wojennym i trudno było obserwatorowi, czytelnikowi tych gazet zauważyć wyraźną tezę. Raz bowiem była formułowana wyraźniej, a raz mniej wyraźnie, że bardzo duży procent ludzi wspomina stan wojenny jednak jako coś niezbędnego, a Jaruzelskiego jako patriotę. I był z tego wniosek, że prosię bardzo, to *vox populi, vox dei*, o czym my jeszcze rozmawiamy.

Ze zdziwienia pelzającą amnestią wynikała druga kwestia – zdziwienie Jakuba Karpińskiego dotyczące nielogiczności przeciwników lustracji. W artykule z „Rzeczpospolitej” z 6 marca 1999 roku pod tytułem „Pamięć o przeszłości a lustracja” Jakub Karpiński w swoim felietonie pokazywał, jak przedstawiane są trzy pozornie sprzeczne ze sobą tezy. Pierwsza: wszyscy zgadzają się, że współpraca z komunistyczną służbą była zła. Tak pisze Jakub Karpiński:

W kontrowersjach na temat lustracji rzadko podważa się ocenę, stwierdzającą haniebną współpracę z UB/SB. Warto przypo-

mnieć teksty z „Gazety Wyborczej” (i innych gazet) z czerwca 1992 roku i ówczesne pasje polityków Unii Demokratycznej. Co z tego, zdaniem publicystów i polityków, zrobili wtedy minister Antoni Macierewicz i premier Jan Olszewski? Otóż atakowano ich za to, że umożliwili posądzenia o współpracę z komunistyczną policją polityczną, a więc posądzenia o czyny niesłychanie hańbiące – bez procedur dostatecznie chroniących podejrzanych (Karpiński 1999c).

To był pierwszy moment dyskusji. Skoro posądzenie o współpracę jest czymś strasznym, ergo współpraca była czymś strasznym, więc zrobienie tej lustracji było niepotrzebne. Bardzo często wówczas mówiono „lustracja tak, ale nie taka. Na pewno nie taka”. Pamiętam dobrze takich posłów Unii, którzy tak prawie wykrzykiwali w twarz.

Ale potem nastąpiła druga faza, w której zaczęto twierdzić: tak, to prawda, ta lustracja Macierewicza była haniebna, ale czy w ogóle można przeprowadzić lustrację i czy papiery ubeckie są punktem wyjścia. I była tylko jedna odpowiedź – „nie”.

A potem jeszcze, i to też dobrze zauważył Jakub Karpiński, udało się przejść do trzeciej fazy: a może w ogóle lustracja nie jest potrzebna? Po co ją robić? Dzieli ludzi, dzieli życiorysy, małżonek, który przeczyta, że żona go zdradzała, może popełnić samobójstwo, i tak dalej. Czyli od tezy, która mówiła pozornie, że lustracja jest zła, bo współpraca jest zła, tyle dolewano do tego, że tak powiem, kieliszka burgunda wody, że wyszła z tego mętna, różowawa breja.

Kolejna teza, która bardzo bolała Jakuba Karpińskiego, to teza o tym, że wszyscy byli umoczeni. Przypomnę, że to była taka teza, przypominam ją z tekstu Antoniego Pawlaka, niegdyś bardzo aktywnego dziennikarza „Gazety Wyborczej”. I Jakub Karpiński w wywiadzie dla „Nowych Książek” w 2001 roku mówił tak:

W publicystycznych ujęciach okresu PRL słyszeć nieraz takie tony: przecież wszyscy w tym, co się działo, byli jakoś umoczeni. Można ludzi, którzy tak mówią, posłuchać i uwierzyć im na próbę, ale tylko na próbę. I odpowiedzieć: jeśli wszyscy byli umoczeni, to jeden umoczył paznokcie, a drugi zanurzył się z głową i kopytami” (Karpiński 2001: 4).

W tym sensie Jakub Karpiński mówił coś bardzo ważnego i dodawał:

[...] obraz PRL zaciera się w społecznej pamięci, w czym ma zapewne udział bardzo łagodna ewolucja Trzeciej Rzeczypospolitej. Wypowiedź premiera Mazowieckiego o grubej linii podobno początkowo rozumiano w ten sposób, że nowe władze z 1989 roku nie chciały mieć nic wspólnego z PRL. Byłby to zamiar ambitny, ale okazał się trudny do realizacji. Przyjęto prawo, kadry, instrukcje PRL, zmieniały one się powoli i wcale nie określono ich grubą linią (Karpiński 2001: 5).

W tym sensie nie było grubej linii, ponieważ, co bardzo dobrze wiadać przy wyrokach sądowych, można sobie bardzo często wyobrazić, że – to jest taka moja śmiała teza – że słuchając bardzo często uzasadnień werdyktów zazwyczaj uniewinniających rozmaitych komunistycznych niegodziwców, mam wrażenie, że to są ludzie, którzy na przykład zaśmiewają się z dowcipów w tygodniku „Nie”. I wreszcie jeszcze jedno bardzo ważne i dla pewnych osób na pewno dosyć szokujące, ale w tekście *Polska po przejściach* w „Nowych Książkach” Jakub Karpiński pisze tak:

[...] Komuniści w Polsce wzięli na siebie rolę wykonawców woli radzieckiej. Ich tłumaczenia wyglądają czasem tak, jakby byli w sytuacji Adama Czerniakowa, przewodniczącego samorządu w getcie warszawskim. Były tu jednak znaczne różnice. Adam Czerniakow nie przejął ideologii najeźdźców i jej nie głosił, nie wprowadzał jakiegś miniatury systemu nazistowskiego. Związek komunistów w Polsce z Układem Radzieckim był ściślejszy (Karpiński 2001: 6).

Sami komuniści pozujący dzisiaj na dżentelmenów i ludzi honoru potrafili być bardzo sprawni w przygotowywaniu sytuacji, w której bardzo ciężko ich atakować. Coś tam się odbywało w czarnej skrzynce zamkniętej przed oczami obywateli. Znów wracam do cytatu:

Podkreśleniem tego zamknięcia stało się zniszczenie w ostatnim okresie PRL protokołów obrad biura politycznego na polecenie generała Jaruzelskiego. Pokazano w ten sposób, że te dokumenty

dotyczą instytucji, która nie życzy sobie, by o niej wiadano. Rządzący kierowali kolejny apel do społeczeństwa: nie wiedzieliście, co robiliśmy między sobą w grupie rządzącej, i nadal wara wam to oglądać” (Karpiński 2001: 7).

To jest bardzo charakterystyczne, że obrońcy generała Jaruzelskiego powołują się na przykład, że nie ma żadnego rozkazu, który mówi, że wydano rozkaz strzelania w „Wujku” w wypadku Jaruzelskiego czy Kiszczaka. Tylko nie dodają, że ci, których dotyczy to rozgrzeszenie, bardzo skrupulatnie zadbali, żeby dokumenty z posiedzeń politbiura w ’82 roku zostały zniszczone.

Jeszcze jedno. Nie omieszkam, korzystając z okazji, podzielić się cytatem dotyczącym Andrzeja Walickiego. Bo tutaj prowadzący wywiad z „Nowych Książek” stwierdził tak:

Czy okres PRL możemy określić mianem totalitaryzmu? Istnieją rozmaite odpowiedzi, a czasem toczą się spory na ten temat. Na przykład Andrzej Walicki energicznie protestuje przeciwko takiemu określeniu (Karpiński 2001: 8).

I Jakub Karpiński, znów jestem w stanie sobie wyobrazić na jego twarzy ten angielski uśmiech, mówi tak:

Najkrócej można odpowiedzieć: jaka definicja, takie konkluzje. Niekiedy dobiera się definicję totalitaryzmu do wyników, jakie pragnie się uzyskać. Jeżeli na pojęcie totalitaryzmu nałożymy warunki szczególnie trudne do spełnienia, na przykład zażądamy, aby w takim ustroju panowała ideologia, którą wszyscy bez wyjątku aprobują, to w rezultacie odkryjemy, że totalitaryzmu nigdzie nie było. Nawet Korea Północna nie musi się zmieścić w takiej rygorystycznej definicji, bo może tam jakiś ich Herbert pisze niepodporządkowane utwory, których na razie nie znamy (Karpiński 2001: 8).

To jest, bardzo ważna trzecia teza, ostatnia, najbardziej istotna. Jakub Karpiński przestrzegal, że brak wyrugowania komunizmu z przestrzeni publicznej zatruje demokrację w III RP. Pisał w roku 2001:

Mamy kłopoty z telewizją publiczną, która nie jest pluralistyczna i nazbyt często spełnia funkcje propagandowe na rzecz ośrodków,

którym udało się zdobyć się w niej wpływy. Tak więc dość potężna instytucja oddziałująca na sprawy społeczne rezygnuje z funkcji kontrolnej wobec sił politycznych. Wiele zastrzeżenia budzi też wymiar sprawiedliwości z kadrami i obyczajami odziedziczonymi po przejściach (Karpiński 2001: 9).

Zakończę takim tekstem, który jest według mnie holdem dla Jakuba Karpińskiego, ale i smutną refleksją, dlatego że czasami pewne zło wyniszcza coś na dłuższy czas. W tym sensie nawiązuje do noweli Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, o tym jak specjalnie zawleczone dzuma do Neapolu, która faktycznie spacyfikowała powstanie ludowe na długie dekady, spowodowała, że Neapol pod władzą Burbonów to państwo, gdzie była głucha pustynia. I Jakub Karpiński pisze:

Kiedy rozważa się skutki stanu wojennego, przychodzi na myśl powiedzenie: od nieszczęść się nie pięknieje. Ten brak piękności warto zestawić z tym, czym była Solidarność z lat '80/'81. Panna S., o której śpiewano piosenki, która miała wdzięk. Pięknie było widać działania w trosce o sprawy wspólne, w patriotyzmie, o zaangażowanie obywatelskie. Można było zobaczyć to piękno na twarzach, zostało utrwalone na fotografiach. Brak piękności lat '80, uwaga – i późniejszych – to jeden ze skutków stanu wojennego. Brzydota jest skutkiem realizacji idealów leninowskich.

Bibliografia:

/// Karpiński J. 1999a. *Czy w ogóle był tu jakiś komunizm?*, „Rzeczpospolita”, nr 5/6, s. D1.

/// Karpiński J. 1999b. *Pamięć o przeszłości: PZPR*, „Rzeczpospolita”, nr 43, s. 16.

/// Karpiński J. 1999c. *Pamięć o przeszłości: lustracja*, „Rzeczpospolita”, nr 55, s. 16.

/// Karpiński J. 2001. *Polska po przejściach. Z Jakubem Karpińskim rozmawia Andrzej Bernat*, „Nowe Książki”, nr 5.

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 wspomnienie 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 wystarczy – musielibyśmy bowiem jednocześnie pokazać, że cały czas możemy się od niego uczyć.

¹ Dziękuję za uwagi Krzysztofowi Kosele, Antoniemu Sulskowi, 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 zwięzłowi 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*: „ocalaleś 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 słuszość 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 słucać, 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 doświadczały 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 rozbiciu 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 złu. 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 zwierzchność”, 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, wyimaginowanych 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. Ossowsky, 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 piarstwo 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

ZMAGANIA METODOLOGA Z EMPIRIĄ. POZYTYWISTYCZNA SOCJOLOGIA JAKUBA KARPIŃSKIEGO¹

Jakub Bazyli Motrenko
Uniwersytet Warszawski

Jakub Karpiński (1940–2003) był znakomitym metodologiem socjologii². Zgodnie z terminologią szkoły lwowsko-warszawskiej metodologia była refleksją nad podstawami nauki, a nie zbiorem technik badawczych jak sondaż, wywiady grupowe czy obserwacja uczestnicząca (Woleński 1985: 254). Dziś frankofoni powiedzieliby, że Karpiński uprawiał epistemologię socjologii, Anglosasi – filozofię nauk społecznych (Berthelot 2000: 8, zob. np. Berthelot 2001, Cuin 2000, Hollis 1994, Rosenberg 1995). Metoda nie zawsze jednak daje klucz do poznania.

Przedmiotem analizy tego artykułu jest naukowy program badawczy ukonstytuowany przez Karpińskiego w jego najważniejszej książce so-

¹ Praca nad artykułem została sfinansowana ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/N/HS6/03944. Dziękuję profesorowi Antoniemu Sulskowi oraz dwóm anonimowym recenzentom za uwagi do pierwszej wersji tekstu. Jeśli nie uwzględniłem ich wszystkich, to tylko dlatego, że wymagają napisania nowych studiów, a nie rozbudowywania, i tak już obszernego, niniejszego artykułu.

² Stwierdzenie to wymaga relatywizacji z perspektywy dzisiejszych badań nad nauką. Duży i oryginalny dorobek Karpińskiego w tym zakresie jest jednak niewątpliwy. Należy wymienić artykuły (np. Karpiński 1962, 1963, 1965, 1976), również te zebrane w dwóch zbiorach (Karpiński 1989, 1992), monografię poświęconą przyczynowości (Karpiński 1985) i podręcznik *Wprowadzenie do metodologii nauk społecznych* (Karpiński 2006). Sądzę, że metodologia Karpińskiego dobrze wpisuje się w panujący obecnie klimat badań z zakresu filozofii nauk społecznych w tradycji analitycznej. Jedyną „inwentaryzacją” poglądów metodologicznych Karpińskiego dokonał Jacek Jadacki (2013), postulując jednocześnie ich „systematyzację” w przyszłości. Pozostaje mi tylko przyłączyć się do tego apelu, sugerując, aby przyszła synteza objęła swoim zasięgiem całą formację wybitnych badaczy prowadzących w Polsce metarefleksję nad naukami społecznymi po drugiej wojnie światowej. W nurt ten wpisują się m.in. Maria i Stanisław Ossowsky, Stefan Nowak, Andrzej Malewski, Klemens Szaniawski, Edmund Mokrzycki, Julia Sowa, Adam Podgórecki, Jerzy Topolski, Leszek Nowak, Jerzy Kmita, Piotr Sztompka czy Jacek Szmata.

cjologicznej *Ustrój komunistyczny w Polsce*. Był to projekt, który kwalifikuję jako pozytywistyczny. Zamiast jednak szukać tego, co łączy go z podobnymi przedsięwzięciami socjologicznych scjentystów, odkrywam naukowy idiolekt Karpińskiego, który stanowił ważny element krajobrazu polskiej socjologii lat 70. i 80.: na poziomie sytuacji retorycznej, metody i ontologii. Podejmuję próbę rekonstrukcji epistemologii programu empirycznego, niewypowiedzianej przez Karpińskiego *explicite*. Sformułowana zostanie również odpowiedź na pytanie, dlaczego projekt ten nie stał się w sensie Imrego Lakatosa programem postępowym, kontynuowanym i rozwijanym przez innych badaczy.

*Ustrój komunistyczny w Polsce*³ doczekał się trzech wydań i wielu wznowień. Spośród książek Karpińskiego dotyczących PRL-u była ona najbardziej kompleksową i „socjologiczną” analizą ówczesnego systemu społecznego, pisaną z zaangażowaniem, ale i przy zachowaniu naukowego dystansu (por. Grabowska 2006: 347). Książka stała się materiałem dla niniejszego artykułu; stanowi ona synekdochę socjologii Karpińskiego.

/// Retoryka encyklopedyczna

Język nauk niededukcyjnych realizuje przede wszystkim funkcje semantyczne, tzn. składa się ze zdań obdarzonych sensem empirycznym, pozwalającym rozstrzygnąć o ich prawdziwości (por. Ossowski 1967: 291–297). Słownik zawiera nazwy obiektów, własności i relacji istniejących w rzeczywistości; ich zestawienie w syntaktycznie poprawnie sformułowanych zdaniach tworzy modele rzeczywistości. Karpiński (2006: 21 oraz rozdział IV pt. *Język nauki*) podkreśla, że swoisty charakter języka nauki stanowi jej cechę dystynktywną. Biorąc pod uwagę pragmatykę języka, powiedzielibyśmy, że język nauki różni się od potocznego koncentracją na funkcji poznawczej, czyli przekazywaniu informacji.

Pozytywistyczna wizja języka nauki nie pozostawia wiele miejsca na badanie jego funkcji pragmatycznych. Karpiński (2006: 123) za Ajdukiewiczem (1960: 215–216) widział wymiar pragmatyczny w *uznawaniu* pewnych typów zdań w sposób bezwarunkowy (na mocy znaczenia wyrazów w danym słowniku) lub warunkowy (na mocy uznania innych zdań lub

³ Niniejszy tekst poświęcony jest jednej książce, która w różnych wydaniach przyjmowała nie tylko odmienne tytuły, ale różniła się także treścią: pewne rozdziały i podrozdziały znikaly w dalszych wydaniach, zmieniał się kształt stylistyczny zdań, dodawane były jedne przykłady, a usuwane inne. Cytaty będą pochodziły z najnowszego wydania z 2005 roku. Posługiwał się będę tytułem drugiego i trzeciego wydania – *Ustrój komunistyczny w Polsce* – odnosząc się do, jak powiedziałby Saul Kripke (2001), „sztywnego desygnatora”.

wobec pewnych doświadczeń podmiotu). Badacza interesuje nie tylko porządek dowodzenia jako relacji między zdaniami, ale również porządek ugruntowania przekonań, np. w pewnych danych zmysłowych. Badanie retoryki tekstu naukowego stawia sprawę w sposób bardziej radykalny. Socjologowie analizują język nauki jako fenomen, który w różnych miejscach i czasach przyjmował specyficzne środki w celu przekonania publiczności o prawomocności wyrażanych tez. Badanie retoryki przesuwaa zainteresowanie językiem nauki z modelowania rzeczywistości i dowodzenia w wymiar argumentacji (Toulmin 2003), przyjętego w danej epoce stylu wyrażania myśli (Douglas 1978), a nawet perswazji (Latour i Fabbri 1977).

Nowożytna nauka zinstytucjonalizowała odrębny styl komunikacji wyników badań (Shapin 2010). Karpiński z pewnością zgodziłby się, że język nauki (rozumianej jako instytucja społeczna) jest językiem konwencjonalnym w tym sensie, że podlega historycznej ewolucji oraz korzysta z różnych narzędzi retorycznych w celu uprawomocnienia swoich twierdzeń. Zauważa na przykład, że w naukach społecznych jasność, precyzja i jednoznaczność są charakterystyczne dla jednych badaczy i kolektywów, gdy dla innych już nie (Karpiński 2006: 121). Karpiński nie zgodziłby się jednak, że środki retoryczne faktycznie decydują o legalności twierdzeń nauki (por. Berthelot 2008: 59–61). W pozytywistycznej metodologii nauki reprezentowanej przez Karpińskiego nie mieściły się analizy pragmatyki języka: są zadaniem historyków, socjologów czy językoznawców autonomicznym wobec epistemologicznego punktu widzenia. O legalności twierdzeń nauki (rozumianych jako zbiór dobrze uzasadnionych twierdzeń) decydować ma przede wszystkim trafne modelowanie za pomocą środków językowych dziedziny badań (prawdziwość), ale również np. moc wyjaśniająca teorii czy oszczędność pojęciowa (Karpiński 2006: 293–301).

Twierdzę, że zasadne jest analizowanie wymiaru pragmatycznego języka nauki nie tylko przy badaniach socjologicznych czy historycznych (tj. badaniach norm i instytucji nauki), lecz także podczas prowadzenia refleksji epistemologicznej (tj. w badaniach wiedzy). Nawet jeśli sytuacja retoryczna nie determinuje przyjęcia przez wspólnotę naukową twierdzeń jako pewnych, to praktycznie warunkuje kryteria legalizacji bycia dowodem na rzecz przyjętych tez. Karpiński zresztą zdawał sobie z tego sprawę: wiele miejsca poświęcił w swojej twórczości antydogmatyzmowi, dla którego konieczna jest wolności słowa (zob. tom *Nie być w myśleniu posłusznym* (Karpiński 1989)). Choć sam był myślicielem niezależnym, to kontekst, w którym mogły funkcjonować jego książki, determinował ich los, formę i treść.

Spektrum środków językowych socjologa jest bardzo szerokie: od zestawień tabelarycznych i równań regresji po poetyckie eseje. Socjologowie scjentyści trzymali się bliżej pierwszego końca tego zakresu, choć posługiwali się nie tylko językiem ilościowym, ale – jak sam Karpiński – również kategoriami jakościowymi. Pozytywiści za pomocą środków stylistycznych podkreślają dekontekstualizację wiedzy: realny podmiot zostaje zastąpiony podmiotem epistemicznym, kierującym się regułami uniwersalnej metody naukowej. Jak zauważa Joseph Gusfield (1976: 17), „styl braku stylu jest stylem nauki”. Badacz przekonuje swoją publiczność, że wyniki badań nie są literaturą piękną, a ich uzasadnienie wytworem sposobu prezentacji. Karpiński przyjmował strategię zwięzłości i precyzji („im krócej, tym lepiej” – miał radzić piszącym (Sulek 2006: 351)). Antoni Sulek (2006: 354) określa go mianem „mistrza słowa naukowego”.

Poniżej skupię się na retoryce nie jako stylu pisarstwa Karpińskiego, ale jako relacji między autorem i jego czytelnikami. Każdy komunikat wyrażany jest w pewnym kontekście społecznym, do kogoś i przez kogoś; komunikaty nauki nie są od tej reguły wyjątkiem. Rekonstrukcja sytuacji komunikacyjnej, odtworzenie relacji między mówcą a jego audytorium, autorem i czytelnikami jest dla tej analizy sprawą kluczową. Pozwoli ukazać cel pisanych przez Karpińskiego tekstów oraz odkryć środki najlepiej prowadzące do jego realizacji.

Kontekst wydawniczy decyduje, jakie są warunki przyjęcia tekstu do druku, kim będą czytelnicy, jaka jest relacja między autorem a czytelnikami, co należy do zasobu wiedzy pewnej, a co wciąż negocjowanej, jakie są kryteria oceny wartościowości pracy (por. Gusfield 1976: 18; Latour i Fabbrri 1977: 83). W Polsce komunistycznej kontekst wydawniczy był kontekstem politycznym. Drukować można było oficjalnie tylko to, na co była zgoda władz.

Pierwszymi czytelnikami *Ustroju komunistycznego...* byli polscy intelektualiści śledzący publikacje paryskiej „Kultury”. Jak konstatał Karpiński (1988: 123): „książki Instytutu Literackiego były w Polsce znane, ale niewiele osób zwróciło na «Nowy ustrój» uwagę, choć, jak sądzę, były tam myśli, które mogły zaciekać socjologów, starających się opisać społeczeństwo polskie jako całość”. Przy kolejnych wznowieniach (fragmentów książki i *in extenso* (zob. Tabela 1)) korzystano z dobrodziejstw rozwijającego się drugiego obiegu wydawniczego. Co za tym idzie, czytelnikami przestali być tylko intelektualiści, a została krytyczna wobec systemu opinia publiczna ukształtowana w okresie Solidarności (por. statystyki dotyczące przyrostu pracy niezależnej w: Wróblewski 2010). Wreszcie, ostatnie, ponownie poprawio-

ne wydanie miało stać się rozprawą habilitacyjną Karpińskiego (Koźmiński 2005). Widocznymi znakami „unaukowienia” pracy jest zwiększenie liczby referencji, stworzenie systematycznego zapisu bibliograficznego czy krytyczny wstęp Marcina Kuli. Książka dostalaby szansę na włączenie do zasobów kognitywnych pola nauki i bycie poddaną ocenie zgodnie z jego normami. Sama publikacja z 2005 roku, już po śmierci Karpińskiego, nie była jednak powodowana racjami poznawczymi, ale raczej reminiscencyjnymi. Jak podkreśla Koźmiński (2005), jest to książka wyjątkowa nie tylko ze względu na treść, ale i osobę autora. Kula (2005: 7–8) akcentuje wartość prac Karpińskiego w pierwotnym kontekście, mniej jest przekonany do wagi tych dzieł w Polsce po roku 1989. Docenia co prawda podejście modelowe, szeroką perspektywę porównawczą, bogate odwołania do literatury ogólnej itd., ale z przedmowy przebija dystans i potrzeba dopowiedzenia tego, czego Karpiński sam nie powiedział.

Książkę naukową – jeśli nie jest klasyką – wznawia się rzadko: dzieje się to, gdy nakład poprzedniego wydania został wyczerpany, a dzieło przeszło próbę czasu i postrzegane jest jako ważne dla aktualnych debat w ramach dyscypliny. Czytelnikami takich prac są osoby obdarzone reputacją w ramach pola nauki, eksperci w swoich dziedzinach. Kolejne wznowienia *Ustroju komunistycznego...* nie funkcjonowały w ramach pola socjologii, lecz w polu inteligencji oraz opinii publicznej krytycznej wobec systemu komunistycznego. Reguły działania w tych polach są odmienne: różni je nadrzędny cel, reguły akceptacji twierdzeń, zalegitymizowane dane oraz typ relacji między czytelnikiem a autorem (zob. Tabela 2).

Institucje pola nauki wypracowały mechanizmy ewaluacji twórczości uczonych: wydawnictwa naukowe posiadają redaktorów tematycznych i komitety wydawnicze, druk uzależniony jest od opinii recenzentów. Kolejne podziemne wydania *Ustroju komunistycznego...* świadczą o tym, że ścieżka publikacji książki Karpińskiego była charakterystyczna dla pism politycznych, a nie dzieła naukowego. *Ustrój komunistyczny...* nie stał się elementem procesu formowania konsensusu naukowego: kolejne wznowienia świadczą o rozwoju podziemnych oficyn wydawniczych, a nie uznaniu naukowej wartości tekstu. Obieg, w którym książka funkcjonowała, nie sprzyjał rzetelnej ocenie ze względu na wartości poznawcze. Publikacja ukazywała się z intencją realizacji dobra pozaprofesjonalnego: walki z systemem komunistycznym. Stawką była przemiana świadomości czytelników, dostarczenie intelektualnej broni przeciwko systemowi, a nie prowokowanie (i przetrwanie) krytycznej dyskusji.

TYTUŁ I AUTOR Z OKŁADKI	ROK, WYDAWCA, MIEJSCE WYDANIA	UWAGI
<i>Ewolucja czy rewolucja</i> , Marek Tarniewski	1975, Instytut Lite- racki, Paryż	wydanie pierwsze tytuł nadany przez wydawcę (Karpiński 1988: 123)
<i>Nowy ustrój i ewo- lucja</i> , Marek Tar- niewski	1979, Biblioteka „Głosu”, Warszawa	wybrane podrozdziały z pierwszego wydania w tym prawie cały rozdział pt. <i>Czynniki przemian</i> podział pracy na dwie części: I. Nowy ustrój i II. Ewolucja
<i>Ewolucja czy rewolucja</i> , Marek Tarniewski	1981, Wydawnictwo „Alfa”, Kraków	przedruk rozdziału drugiego z wyda- nia pierwszego pt. <i>Własność, państwo i partia</i> wydanie kieszonkowe (9x14 cm)
<i>Nowy ustrój i re- wolucja</i> , Marek Tarniewski	1983, Oficyna Wol- nego Słowa, War- szawa	przedruk z drobnymi poprawkami rozdziału trzeciego z wydania pierw- szego pt. <i>Organizacja społeczeństwa, elita władzy</i>
<i>Ustrój komunistycz- ny w Polsce</i> , Jakub Karpiński	1985, „Aneks”, Lon- dyn	wydanie drugie
<i>Ustrój komunistycz- ny w Polsce</i> , Jakub Karpiński	1986*, Wydawnictwo Grupy Polityczne „Wola”, Warszawa	przedruk trzech pierwszych rozdziałów z wydania drugiego pt. <i>Władza i wła- sność, Organizacja oficjalna i aparat władzy, Rządzący i rządzeni</i> wydanie kieszonkowe (9x14 cm)
<i>Ustrój komunistycz- ny w Polsce</i> , Jakub Karpiński	1987*, Biblioteka Wolnego Głosu Ursusa „Myśl”, War- szawa	
<i>Ustrój komuni- styczny w Polsce</i> , Jakub Karpiński	2005, Wyższa Szko- ła Przedsiębiorczo- ści i Zarządzania im. Leona Koźmiń- skiego, Warszawa	wydanie trzecie

Tabela 1. Kolejne wydania i wznowienia książki Jakuba Karpińskiego *Ustrój komunistyczny w Polsce* w języku polskim.

* Informacja katalogowa (Katalog Biblioteki Narodowej), brak daty wydania na pu-
blikacji.

	nadrzędny cel	reguły akceptacji twierdzeń	zalegitymizowane dane	typ relacji czytelnik – autor
pole nauki	formowanie konsensusu wokół twierdzeń pewnych, tworzenie postępowych programów badawczych	wynikanie logiczne zdań, ugruntowanie tez w danych, koherencja interpretacji	zobiektywizowana sieć faktów i tekstów	relacja egalitarna, <i>peer review</i>
pole opinii publicznej	formułowanie programu politycznego zdolnego formować postawy i pobudzać do działania	zgodność z systemem normatywnym	bezpośrednie doświadczenie podzielane przez wspólnotę w danym miejscu i czasie	relacja autorytetu, wykład <i>ex cathedra</i>

Tabela 2. Normy funkcjonowania dzieła w polach nauki i opinii publicznej.

Kontekst odkrycia pozostaje dla ważności analiz neutralny, istotny jest bowiem kontekst uzasadnienia. Tak też sprawę widział Karpiński (1975: 7, 1988: 123), dla którego książka stanowiła opis ustroju i jego ewolucji, a dopiero przy pewnych założeniach, jak stwierdza, można było wnioskować o programie zmian. Jest to jednak nazbyt uproszczona wizja procesu włączania hipotez naukowych do wiedzy pewnej: obrona tez jest procesem rozciągniętym w czasie i ma charakter kolektywny.

Karl Popper (2002: 249 i nast., 2012: 29–33) wprowadził cenną intuicję: teoria, która potrafi sprostać surowym sprawdzianom, która „wykazuje się żywotnością”, posiada wyższy stopień potwierdzenia (koroboracji). Co prawda, nie mówi to nic o przyszłych zachowaniach teorii, ale stawia w centrum działania naukowego konstruowanie krytycznych testów hipotez. Potwierdzenie teorii jest funkcją kolejnych testów, z których wychodzi ona obronną ręką; siłą rzeczy koroboracja jest czasochłonna, praktycznie niemożliwa do wykonania w jednym momencie. Z kolei Ludwik Fleck (1986: 130, *passim*) podkreślał nadto kolektywny charakter myślenia: styl myślowy jest strukturą powstającą na poziomie kolektywu w wyniku konfrontacji rozmaitych indywidualnych wysiłków. Podobne przekonania, choć wyra-

żone w formie swobodnej, można zresztą znaleźć w opublikowanym przez Karpińskiego tekście Ossowskiego (1989: 169) o wolności słowa:

Zarówno psychologia twórczości, jak dzieje kultury stanowią arsenał dokumentów na rzecz tezy, że partenogeneza w sferze pomysłów twórczych jest równie rzadka jak w rozmnażaniu się istot żywych wyższego rzędu, a wielkość komunikujących się ze sobą nurtów daje najlepsze warunki zapładniania myśli. Dotyczy to pomysłów twórczych w nauce tak samo jak w filozofii i sztuce.

Książka Karpińskiego ani nie była poddana surowym testom, ani nie została włączona do sieci tekstów naukowych⁴. Istotną przeszkodą była sytuacja komunikacyjna: publiczność, do której docierały prace Karpińskiego, i kontekst, w którym jego dzieło funkcjonowało, determinowane przez czynniki polityczne, nie sprzyjały krytycznej analizie. Inne są reguły legalizacji dzieła naukowego, inne – politycznego. Czytelnicy Karpińskiego przyjmowali reguły akceptacji dzieła pochodzące spoza systemu normatywnego pola nauki.

Książki socjologiczne bada się ze względu na wynikanie wniosków z wysuwanych tez, ugruntowanie tez w danych empirycznych (zbieranych bezpośrednio lub prezentowanych przez innych badaczy), koherencję teoretycznej interpretacji itd. Tymczasem *Ustrój komunistyczny...* był wznawiany wielokrotnie, ponieważ demaskował system polityczny: tezy książki pozostawały w konflikcie z oficjalnym dyskursem partyjnym. Decydującym kryterium akceptacji była dla opinii publicznej użyteczność dzieła w konfrontacji ideologicznej. Opinia publiczna akceptuje książkę, kiedy pasuje ona do przyjętego systemu normatywnego. Również model relacji między autorem a opinią publiczną jest inny niż relacja autora z czytelnikami w polu nauki. Po pierwsze, dopuszcza w komunikacji oparcie się na niezobiektywizowanych przez naukę doświadczeniach. Po drugie, ustanawia relację autorytetu i wykład *ex cathedra* w miejsce relacji egalitarnej i krytycznej dyskusji.

Między czytelnikami *Ustroju komunistycznego...* a Karpińskim istniała wspólnota doświadczenia; razem żyli w pewnej rzeczywistości społecznej, dzielili wiedzę o życiu w ówczesnym systemie. Zdejmowało to z autora ciężar ugruntowywania wygłaszanych twierdzeń; miały one charakter sa-

⁴ O istnieniu problemowej recenzji napisanej przez Mirosławę Grabowską i Tadeusza Szawiela („Zapis”, nr 6, artykuł podpisany inicjałami „G.S.”) dowiedziałem się tuż przed oddaniem tego numeru „Stanu Rzeczy” do druku. W miarę możliwości włączyłem uwagi czynione przez tych autorów do dalszego wywodu.

mooczywisty. Nie było konieczne przedstawianie danych czy referencji do innych prac, bo jaka jest rzeczywistość, każdy widział. Czytelnicy łatwo przyjmowali tezy Karpińskiego, gdyż werbalizowały one ich intuicje. Książka Karpińskiego była odkrywczą w tym sensie, że ujawniała istotę komunizmu, którą czytelnicy już podskórnie wyczuwali⁵. Tłumaczy to też opóźnioną recepcję książki: dopiero w latach 80., po wybuchu Solidarności, czytelnicy zdali sobie sprawę z wielu cech systemu, o których Karpiński pisał już wcześniej. Subiektywnie stało się jasne, że system komunistyczny w Polsce był właśnie taki, jak pisał o tym Karpiński.

Weźmy pod rozwagę typowy dla *Ustroju komunistycznego...* fragment dotyczący zasady monolityczności:

Osoby nie zgadzające się z poczynaniami władz partyjnych opuszczały niekiedy szeregi tej organizacji. Natomiast ich szanse wpływu na poczynania przywódców były niewielkie, właśnie wobec zakazu koalicji i działań grupowych. Konsekwencje tego zakazu były niekorzystne nawet dla realizacji niektórych celów kierownictwa partii. Zakaz niezależnych działań zbiorowych w PZPR utrudniał wypracowanie strategii i korygowanie błędów. W dodatku zakaz dyskusji i rozbieżności wewnątrzpartyjnych prowadził – ze względu na funkcje partii komunistycznej w całym ustroju – do negatywnych skutków o charakterze ogólnospołecznym. Zakaz ten bowiem obowiązywał w organizacji pełniącej szczególną rolę: w jej kierowniczych instancjach opracowywano i podejmowano decyzje dotyczące społeczeństwa w całości, a nie tylko tej właśnie organizacji (Karpiński 2005: 47–48).

Wyimek zawiera pozornie tylko dookreślające zwroty, takie jak „niekiedy”, „niewielkie”, „niektóre”. Żadna z powyżej wypowiedzianych tez nie jest poparta odwołaniem do materiałów źródłowych czy innych publikacji. Brak jest również przykładów, które egzemplifikowałyby tezy ogólne. Nie wiemy, jakie osoby opuściły organizację, na podstawie czego stwierdza się posiadanie wpływu na działania przywódców, jakie miałyby być negatywne skutki ogólnospołeczne.

⁵ Trzeba zaznaczyć, że była to wówczas rzecz niebagatelna. Mirosława Grabowska i Tadeusz Szawiel (1978: 112–113) pisali w 1978 roku w recenzji: „Książka ta jasno pokazuje erozję naszego języka i jego zużycie przez język propagandy. Kto jeszcze spontanicznie, bez analitycznego wysiłku rozróżnia upaństwowienie od uspołecznienia? Czyż nie uwierzyliśmy, że państwo daje nam pracę i zarobki? I jeszcze do nas dokłada? A prawo, czy umiemy je jeszcze wnikliwie czytać i rozumieć? Lektura książki Tarniewskiego to w pewnym sensie ratowanie naszego języka”.

W nauce naoczne świadectwa są obiektywizowane w danych, które mogą podlegać wzajemnej konfrontacji, oraz w tekstach innych badaczy. Uprawnoczeniem działań historyka jest praca na źródłach. Minione zdarzenia są materializowane w notatkach służbowych, pamiętnikach, spisach, rachunkach, gazetach, fotografiach, artefaktach itd. Ekonomia tekstu Karpińskiego była charakterystyczna dla socjologa, a nie historyka (por. Berthelot 1996: 129–140). Nie zmienia to jednak faktu, że również teksty socjologiczne potrzebują empirycznego ugruntowania. To, że socjolog zazwyczaj zajmuje się współczesnością, odejmuje pracy źródłowej. Przeprowadzenie dowodu wymaga jednak wytworzenia materiałów (wywiady, sondaże, eksperymenty, obserwacja, itp.) lub sięgnięcia po materiały wytwarzane przez inne instytucje (spisy powszechne, dane administracyjne itp.). Wspólnota doświadczenia zwalnia Karpińskiego z konieczności przytaczania empirycznych uzasadnień. Są one oczywiste dla każdego, kto żył w PRL-u.

Prace naukowe są sytuowane w kontekście innych dowodów, zobiektywizowanych w ramach wspólnoty badaczy. Rzadko do takich materiałów odwołuje się Karpiński. Na słabość tę – z punktu widzenia norm pola nauki – zwracał uwagę recenzent książki Karpińskiego *Countdown. The Polish Upheavals of 1956, 1968, 1970, 1976, 1980...* w „The American Political Science Review”: „brak bibliograficznych referencji, nawet odnośnie bezpośrednich cytatów, mocno ogranicza jej atrakcyjność dla wspólnoty uczonych” (Kanet 1982)⁶. Diagnozę tę można odnieść również do *Ustroju komunistycznego...*

Wspólnota doświadczenia wiąże się również z kanonem tekstów znanych każdemu czytelnikowi. Gdy kanon funkcjonuje, wówczas można odwoływać się do tekstów w sposób jedynie schematyczny. Odwołanie ma na celu przypomnienie czytelnikowi znanych treści, a nie rekonstrukcję argumentacji. Istotnym kontekstem polemicznym Karpińskiego była ideologia marksistowska. W typowym fragmencie stwierdza:

Ideolodzy partyjni posługiwali się niekiedy dość swoistym – po części normatywnym – pojęciem świadomości społecznej. Świadomością społeczną nazywali mianowicie to, co ich zdaniem powinno się pojawić w świadomościach indywidualnych. Ideolodzy ci wspominali nawet o badaniu relacji między tak rozumianą świa-

⁶ Trzy pierwsze rozdziały książki *Countdown...* stanowiły przedruk z wcześniejszych publikacji Karpińskiego; rozdział pierwszy *The Origins of the System* stanowił przekład rozdziału pierwszego z pierwszego wydania *Ustroju komunistycznego...*, w kolejnych wydaniach usuniętego.

domością społeczną a świadomościami indywidualnymi. Miało to polegać na sprawdzeniu, czy i w jakim stopniu ludzie przyswoili już sobie ten sposób myślenia i te treści, które ideolodzy im wyznaczili (Karpiński 2005: 179).

Nie jest jasne, jacy ideolodzy i w jakich tekstach pisali tak o świadomości społecznej. Karpiński wypreparowuje esencję poglądów, nie przedstawia zaś szczegółowej rekonstrukcji argumentacji (por. Grabowska i Szawiel 1978: 113).

Dostęp do danych publicznych, archiwów i literatury był dalece ograniczony, w związku z tym Karpiński musiał opierać się jedynie na tym, co było ogólnodostępne: wrywkowych danych publicznych o różnej wartości, wyimkach gazetowych, codziennych obserwacjach i pamięci – swojej i innych. Co więcej, jego książkę można zaliczyć do przedsięwzięć pionierskich w tej dziedzinie badań, a w konsekwencji nie powinien dziwić ograniczony katalog odwołań. Co jednak istotne, książka była rodzajem podręcznika czy encyklopedii dla opinii publicznej. Podręczniki przedstawiają zasoby wiedzy pewnej, zasadniczo niekwestionowanej w ramach pola, przedstawiającej fakty, a nie opinie czy hipotezy.

Reguły pola nauki zakładają, że prace naukowe oceniane są przez osoby o zbliżonych kompetencjach i wiedzy (*peer review*). Autor encyklopedii, przeciwnie, dokonuje wykładu *ex cathedra*. Forma narracji *Ustroju komunistycznego...* jest niedyskursywna – ani nie ukazuje procesu dochodzenia do wiedzy w wyniku kształtowania się konsensusu, ani nie próbuje przekonać krytycznego czytelnika, lecz wyklada mu wiedzę pewną. W polu nauki badania systematyczne są epizodami w procesie poszukiwania naukowego konsensusu. Podręcznik czy encyklopedia wyklada wiedzę tam, gdzie ten konsensus został osiągnięty. Alasdair MacIntyre (2009: 57–58, 269 i nast.) wątpi, czy encyklopedyczna koncepcja wiedzy ma dzisiaj jeszcze w ogóle rację bytu. Stwierdza, że konsensus w humanistyce ma charakter jedynie lokalny, a nie dotyczy całości wiedzy. Systematyczna praca naukowa w sposób konieczny włącza autora w kontrowersję i proces kwestionowania konsensusu. Stosunek między opinią publiczną skupioną wokół podziemnego rynku wydawniczego a autorem miał charakter nienaruszalnego konsensusu odnośnie do moralnej oceny systemu komunistycznego.

Relacja między autorem podręcznika czy encyklopedii a czytelnikami jest hierarchiczna. Z jednej strony jest autorytet epistemiczny, dysponujący zasobem wiedzy, a z drugiej strony są ci, którzy mają tej wiedzy deficyt. Jest to relacja jednostronnego transferu wiedzy. Fakt, że książka przez pierwsze

lata funkcjonowała pod pseudonimem, również powodował brak relacji zwrotnej – od czytelników do autora – nawet jeśli „w środowisku wszyscy wiedzieli, kto jest jej autorem” (Grabowska 2006: 347).

Bronią przeciw publicznemu dyskursowi ideologicznemu miał być wolny od wartościowań styl socjologii Karpińskiego. Styl był orężem w walce rządzonej regułami spoza pola nauki. Zamiast krytycznej dyskusji – swoistej dla pola nauki – w której książka jest jednym z epizodów, pojawiał się wykład *ex cathedra*. Funkcjonowanie książki w polu opinii publicznej opierało się na moralnym konsensusie między autorem i jego czytelnikami.

/// Metoda semiotyki logicznej

Metodologię Karpiński uprawiał jako dziedzinę badań filozoficznych. Tymczasem zaadaptowanie szeregu przekonań metanaukowych na gruncie nauk szczegółowych rodzi serię nowych problemów, które nie mogą zostać rozwiązane na poziomie ogólnej refleksji epistemologicznej (Giddens 1974: 3). Rozstrzygnięcia metodologiczne stanowiły element kontekstu, w którym kształtowała się socjologia, lecz nie oferowały algorytmicznych zasad prowadzenia badań empirycznych. Stąd zasadniczym materiałem dla rekonstrukcji metody programu socjologii pozytywistycznej będą prace Karpińskiego z zakresu socjologii, a nie metodologii.

Karpiński przy opisie ustroju komunistycznego korzystał z warsztatu metodologicznego historii i socjologii. Posługiwał się obserwacją codziennego życia w PRL-u, analizą danych zastanych wytwarzanych przez administrację państwową, interpretacją artykułów w prasie oficjalnej, dokumentów urzędowych czy wypowiedzi przedstawicieli władzy. W państwach, gdzie aparat władzy w sposób systematyczny i na dużą skalę ogranicza dostęp do wiedzy o społeczeństwie oraz wytwarza narrację historyczną podporządkowaną oficjalnej ideologii, historycy współczesności znajdują się w wyjątkowo trudnej sytuacji. Karpiński, jak zauważa Antoni Dudek (2015: 166), „do perfekcji opanował umiejętność czytania między wierszami”. Dzięki temu tezy historyczne „pierwszego peerelisty” (Eisler 2015) znajdują potwierdzenie w systematycznych pracach dzisiejszych historyków mających dostęp do archiwów.

Socjologia wypracowała własne metodologie i twórczo zaadaptowała je z innych dyscyplin (np. z językoznawstwa czy antropologii), a poparcie tez w materiale empirycznym stanowi ważny element legalizacji różnych przedsięwzięć badawczych. Inaczej jednak niż w historii uprawomocnieniem dla prac socjologicznych jest zerwanie z interpretacjami zdroworoz-

sądkowymi i nadanie sensu dostępnym danym w języku teoretycznym. Środkiem do tego celu jest metoda.

Metodę należy odróżnić od metodologii rozumianej jako systematyczne i racjonalne stosowanie technik badawczych. Metodologia jest warunkiem koniecznym dobrej roboty socjologicznej, ale nie wystarczającym. Swobodnie mówiąc, metoda jest wobec metodologii nadrzędna. Metoda decyduje o refleksyjnym podejściu do zbierania danych, agregowania, opisywania i formułowania twierdzeń o przyczynach zjawisk. Metodę stanowią wszystkie zalegalizowane środki kognitywne, którymi posługuje się uczone do myślowego uchwycenia badanego przedmiotu. Metoda wyznacza ramy epistemiczne dla poznania dziedziny badań. Metodologia jest sposobem działania, metoda – myślenia. Stosuje metodę ten, kto w sposób uporządkowany, tj. zgodnie z jakąś regułą, prowadzi swoje myśli.

Historycy pozytywizmu wśród jego cech dystynktywnych wymieniają jedność metody wiedzy (Kołakowski 1966: 16–17). Jest to przekonanie, że sposoby osiągnięcia wiedzy pewnej w różnych naukach – i szerzej, różnych dziedzinach doświadczenia – są zasadniczo takie same. Karpiński odnalazł metodę w regułach formułowanych przez semiotykę logiczną⁷. Semiotyka logiczna z jednej strony ustala znaczenia takich terminów jak „definicja”, „wnioskowanie”, „uzasadnianie” czy „klasyfikacja”, a z drugiej strony formułuje zasady stosowania definicji, wnioskowań, uzasadnień i klasyfikacji w racjonalnym dyskursie. Racjonalność naukowa wymaga precyzyjnego, niemetaforycznego i pozbawionego perswazji opisu faktów. Przestrzeżenie tego typu reguł jest jedną z cech nauki.

Autorzy tekstów naukowych klarują znaczenia pojęć, regulują zakresy terminów, grupują elementy w klasy czy określają granice ważności wysuwanych tez. Definiowanie służy jednoznaczniemu charakteryzowaniu przedmiotów, klasyfikowanie – ograniczeniu nieskończonej liczby indywidualów do kilku typów. Również socjologowie stosują te reguły w bardziej lub mniej systematyczny sposób: ze względu na pokrewieństwo języka nauk społecznych z językiem potocznym oraz różne rozumienie w ramach dyscypliny równokształtnych pojęć kluczowe staje się precyzowanie znaczeń używanych słów. Istnieje zgoda, że są to istotne procedury, które mają pomóc w realizacji zasadniczych strategii wyjaśniających. Zasad metody socjologicznej nie można jednak sprowadzić do logiki formalnej i reguł racjonalnego dyskursu.

⁷ Szczególne zasługi dla rozwoju semiotyki logicznej mieli nauczyciele Karpińskiego – Tadeusz Kotarbiński i Kazimierz Ajdukiewicz, autorzy podręczników do logiki i semiotyki (zob. m.in. Kotarbiński 1986, Ajdukiewicz 1975).

Karpiński traktuje klasyfikowanie i definiowanie nie tylko jako element *taktyki* badawczej, ale również jako *strategię* wyjaśniającą (por. Love 2009: 57–58). Ze szczegółowych dyspozycji prowadzenia wywodu naukowego zostają one awansowane na poziom ogólnego planu badania naukowego. Metodologia staje się metodą rozumienia zjawisk: zasady sformułowane przez semiotykę logiczną traktowane są jako metoda poznania socjologicznego. Edmund Mokrzycki (1990: 16) zauważał, że „w socjologii polskiej metodologia jest względnie autonomicznym systemem teoretycznym określającym naturę i przebieg procesu badawczego”. To samo można powiedzieć również o socjologii Karpińskiego. Reguły racjonalnego dyskursu przeniesione zostały na poziom teorii socjologicznej. Semiotyka logiczna determinowała nie tylko formę dyskursu, ale również jego treść.

Klasyfikacje w *Ustroju komunistycznym...* są wszechobecne. Przedmioty definiuje się poprzez wskazanie rodzaju i różnicy. Różnica staje się własnością istotną, która dzieli rodzaj na gatunki. W ten sposób można wskazać własność lub listę własności, które są konieczne i wystarczające, aby orzec o czymś, że należy do danej klasy logicznej. Związek między różnymi elementami klasy opiera się na podobieństwie: posiadaniu tych samych cech istotnych. Stosując systematycznie metodę rodzaju i różnicy, przedmioty można klasyfikować hierarchicznie. Zrozumienie zjawiska polega na kwalifikacji rzeczy do odpowiedniego segmentu klasyfikacji.

systemy partyjne	systemy współzawodnictwa	systemy wielopartyjne (partie opozycyjne są legalne, istnieje współzawodnictwo o władzę, koalicje są możliwe)
		systemy dwupartyjne (partie opozycyjne są legalne, współzawodnictwo rzeczywiste, koalicje nie są niezbędne do sprawowania władzy)
	systemy monopolistyczne	systemy ściśle jednopartyjne
		systemy z partią uprzywilejowaną (jedna partia pełni funkcję kierowniczą, brak legalnych partii opozycyjnych)
		systemy z partią dominującą (istnieją partie opozycyjne, ale nie ma rzeczywistego współzawodnictwa o władzę)

Tabela 3. Klasyfikacja systemów partyjnych zrekonstruowana na podstawie *Ustroju komunistycznego w Polsce* (Karpiński 2005: 36).

Jeśli pytamy się o system partyjny w Polsce Ludowej (Tabela 3), to stwierdzamy, że jest to przykład systemu monopolistycznego z jedną partią uprzywilejowaną. Wprowadzenie serii rozróżnień pozwala dostrzec istotowe różnice między Polską a innymi państwami – demokratycznymi i nie-demokratycznymi – ze względu na system partyjny.

Rozróżnienia w *Ustroju komunistycznym...* tylko niekiedy tworzą tego typu hierarchiczne klasyfikacje. Karpiński zazwyczaj posługuje się szeregiem podziałów logicznych, przeprowadzanych na podstawie różnych kryteriów. W taki sposób wprowadza np. pojęcie władzy i jej zakresu (zob. Tabela 4). W krótkim, trzystronicowym podrozdziale zatytułowanym *Zakres władzy*, Karpiński przedstawia serię klasyfikacji: dzieli władzę na pozytywną i negatywną oraz na władzę odnośnie do działań prostych i złożonych; zakres władzy z kolei można oceniać w trzech wymiarach: ze względu na możliwość jej sprawowania przez tego, kto władzę posiada, na jej treść i na podmioty, których dotyczy. Rozróżnienia stają się racją do przedstawienia lapidarnych tez dotyczących władzy i jej zakresu w Polsce Ludowej. Uchwycenie dziedziny badań dokonuje się w dwóch odrębnych etapach: w pierwszym jest to praca pojęciowa polegająca na konstrukcji klasyfikacji, a następnie decyzja, do której klasy należy zakwalifikować Polskę.

Przedmiot badań nie zawsze łatwo wpisuje się w zaprojektowane klasyfikacje. Alternatywą dla klas skonstruowanych według kryterium przyjętego *a priori* może być założenie podobieństwa rodzinnego. Oznaczałoby to, że można stworzyć listę własności, które działają jako definicja klasy, choć rzadko zdarza się, aby wszystkie własności były charakterystyczne dla każdego jej elementu. Choć otrzymuje się konkretny opis klasy, to staje się jasne, że nie stanowi on żadnej istoty rzeczy.

Wyciągnięcie pełnej antyesencjonalistycznej konsekwencji z powyższego „antyidealizującego” rozumienia klas prowadziłoby do odrzucenia w ogóle kategorii podobieństwa. Klasy wówczas można rozumieć jako zbiory statystyczne, tworzone na podstawie współczynników korelacji cech w różnych wypadkach. Punktem wyjścia nie jest w takim podejściu definicja, która odkrywa istotę rzeczy. Procedura ma charakter indukcyjny: w wyniku badania korelacji zmiennych możemy pogrupować elementy w zbiory.

Karpiński przyjmuje jednak odmienną – aprioryczną, a nie indukcyjną – procedurę badawczą. Punktem wyjścia jest definicja pojęcia, które następnie stosuje się do dziedziny badań. Stoi za tym określony pogląd na znaczenie pojęć. Jeśli uznamy, że znaczenie pojęć jest ukonstytuowane przez definicję (czasem polega to na konstrukcji znaczenia w oderwaniu od

I. RODZAJE WŁADZY	A	1. pozytywna	możliwość wprowadzania w życie decyzji o określonej treści, dotyczących określonych osób		
		2. negatywna	możność podejmowania i egzekwowania „decyzji negatywnych”, to jest możliwość zapobiegania czemuś lub zakazywania czegoś		
	B. Złożoność działań, które władza obejmuje	1. decyzje proste	działania proste		
		2. decyzje złożone	długoterminowe i szeroko zakrojone plany; istotne są wzajemne stosunki zamierzonych działań i układ tych działań w czasie (harmonizacja decyzji)		
II. ZAKRES WŁADZY	1. możliwości (możliwość zrealizowania decyzji, czyli skuteczność)		kontinuum władza skuteczna – władza nieskuteczna		
	2. czego dotyczy (treść decyzji)		polityczna	ekonomiczna	ideologiczna
	3. kogo dotyczy (zbiór osób, do których decyzje się odnoszą)		np. Kościół, wieś		
	syntetyczna ocena zakresu władzy obejmująca trzy powyższe wymiary		władza ograniczona	panowanie (znacznym zakresie władzy)	władza totalna

Tabela 4. Władza i zakres władzy na podstawie *Ustroju komunistycznego w Polsce* (Karpiński 2005: 49–51).

Karpiński, wprowadzając kolejne rozróżnienia analityczne, formułuje także wnioski empiryczne: 1. w Polsce Ludowej można mówić o władzy totalnej, która jednak nie zawsze była skuteczna i nie wszędzie sięgała; 2. aparat państwowy posiadał skuteczność odnośnie do decyzji prostych, nie posiadał władzy odnośnie do decyzji złożonych (brak umiejętności harmonizacji planów); 3. Kościół (ze strachu przed aktywną obroną przez wiernych) i wieś (przez własność prywatną) były wolne od totalnej władzy aparatu państwa; 4. aparat państwowy miał dużą władzę w polityce i gospodarce, w mniejszym stopniu obejmowało to obieg informacji i wychowanie.

funkcjonujących sensów, lecz zazwyczaj na ich uregulowaniu), to podanie sensu terminu polega na wymienieniu cech koniecznych i wystarczających, które pozwalają orzekać o danym przedmiocie za pomocą danej nazwy. Znaczenie jest deskrypcją przedmiotu formułowaną w definicji.

Inaczej niż zwolennicy podobieństwa rodzinnego Karpiński za pomocą definicji ustala zamkniętą liczbę deskrypcji, które powinny charakteryzować każdy przedmiot, do którego odnosi się nazwa. Sprawa jest jednak bardziej złożona: stosujemy pojęcia również do tych zjawisk, które nie spełniają wszystkich cech wymienionych w definicji. W stylizacji epistemologicznej powiedzielibyśmy, że pojęcia są idealizacjami. Trudno w rzeczywistości o przedmioty, które spełniają wszystkie deskrypcje. Z punktu widzenia systemów realnych pojęcia nie mają empirycznych odpowiedników. Gdy jakiś element wpasowuje się w wyróżnione kategorie, to Karpiński nie modyfikuje znaczenia pojęcia, lecz rejestruje odstępstwa przedmiotu od pojęcia. W stylizacji ontologicznej można twierdzić, że przedmioty mocniej lub słabiej „uczestniczą w idei” bycia taką a taką rzeczą.

Grabowska z Szawielem (1978: 116) zauważają w swojej recenzji, że zestaw podstawowych pojęć używanych w książce przez Karpińskiego jest uniwersalny, „równie dobrze można by ich użyć do opisu liberalnych demokracji zachodnich”. W konsekwencji, realny socjalizm jawi się jako odstępstwo od modelu. Autorzy recenzji domagają się stworzenia nowych pojęć dostosowanych do rzeczywistości: „Nowy ustrój wytworzył zjawiska jakościowo nowe, które domagają się właściwej im pojęciowości” (Grabowska, Szawiel 1978: 117).

Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, że pojęcia, o których mówi Karpiński, mają charakter złożony i stopniowalny. Na pojęcie zakresu władzy składa się zarówno to, jakie możliwości realizacji swoich decyzji ma ten, kto władzę dzierży, jak i to, czego ona dotyczy i jakie podmioty obejmuje. Można powiedzieć, że są to trzy różne rozumienia terminu „zakres władzy”, które można analizować osobno. Co więcej, w każdym z tych wymiarów zakres władzy może być większy lub mniejszy: pojęcia można opisać za pomocą zmiennych ciągłych. Władza może być bardziej lub mniej totalna, a nie tylko totalna i nietotalna. Ze względu na „nasylenie” przedmiotu daną własnością możemy stwierdzić ostatecznie, czy posiada on daną cechę, czy nie. Decyzja dla samego Karpińskiego opiera się na ilustracjach i zdrowym rozsądku.

Ze względu na aprioryczną procedurę definiowania Karpińskiego można za Karlem Popperem (1999: 38) nazwać „esencjalistą metodologicznym”:

Esencjaliści metodologiczni skłonni są formułować problemy naukowe w postaci pytań: „czym jest materia?“, „czym jest siła?“, „co to jest sprawiedliwość?“ itp. Wierzą zarazem, że niezbędnym warunkiem, a może nawet głównym celem nauki jest udzielanie na te pytania wyczerpujących odpowiedzi, które ujawnią istotę tych pojęć, a zatem odsłonią prawdziwą naturę określanych przez nie istot.

Stawianie problemów w *Ustrój komunistyczny...* przyjmuje opisaną przez Poppera formę: w powyższym przykładzie autor wprawdzie stara się wyjaśnić, czym w istocie rzeczy jest władza totalna (temu służą rozważania o zakresie władzy), a potem orzeka, że o Polsce Ludowej – zachowując poprawkę idealizacyjną – można mówić jako o państwie rządzone przez władzę totalną. Orzekanie o ówczesnym ustroju odbywa się na podstawie celnych, lecz mocno rozproszonych obserwacji codziennych, a nie systematycznie konstruowanych danych.

Popper (1999: 38) przekonuje, że w naukach przyrodniczych przeważającym poglądem jest nominalizm metodologiczny, który traktuje słowa jedynie jako użyteczne narzędzia opisu. Nominalista pyta nie o materię w ogóle, tylko o ten konkretny kawałek materii. Karpiński robi inaczej – wprawdzie pyta o zjawiska *in abstracto*, a potem szuka ich w rzeczywistości komunistycznej Polski. Przyjęta metoda sprawia, że nie jest jasne, do czego faktycznie pojęcia się odnoszą: są obdarzone znaczeniem, ale nie posiadają przezroczystości semantycznej. Nasza uwaga nakierowana jest na słowa (klasyfikacje i definicje), a nie na przedmioty, do których mają się odnosić.

Przytaczane przez Karpińskiego definicje nie mają wyłącznie charakteru wyjściowego dla dalszych rozważań, lecz stanowią cel sam w sobie. Karpiński odrzuca stanowisko odnośnie do znaczenia nazw, zgodnie z którym wszystkie użycia nazwy „nasączają” je sensem. Przytaczane przez Karpińskiego definicje mają niejako charakter rozstrzygający: opierają się na pracy logicznej, a nie empirycznej. Formalnie prawidłowo skonstruowana definicja nigdy nie będzie fałszywa, a w konsekwencji nie jest podatna na modyfikacje. Można oczywiście zawsze wyróżnić jakieś kolejne wymiary analityczne (wówczas należałoby mówić o władzy₁, władzy₂, ..., władzy_n), ale Karpiński nie stawia pytań o ich wzajemne odniesienie i próby konstrukcji pojęcia uogólnionego. Analityczne rozróżnienia nie zawsze są adekwatne empirycznie. Rozstrzygnięcia powinny być dokonywane nie na drodze spekulacji, lecz konfrontacji z empirią.

Budowany przez mnie argument nie ma na celu stwierdzenia, że Karpiński budował definicje w oderwaniu od empirii. Miał przecież szeroką wiedzę na temat ówczesnego systemu, opartą chociażby na własnej działalności opozycyjnej. Chodzi raczej o to, że traktował definicję jako punkt dojścia swoich dociekań, a nie wyjścia do dalszych badań. Krytyka metody Karpińskiego nie jest przeprowadzana również z pozycji „naiwnego realizmu”: jest oczywiste, że obserwacja jest zawsze uteoretyzowana i nie można prowadzić badań empirycznych w oderwaniu od rozważań pojęciowych. Zarazem jednak staje się jasne, że przyjęta przez Karpińskiego metoda posiadała daleko idące ograniczenia dla empirycznych badań rzeczywistości społecznej.

Karpiński przyjął, że formułowanie definicji i konstruowanie klasyfikacji są wymiarem konstytutywnym dla myślenia naukowego. Z pewnością miało to znaczenie w ówczesnym kontekście społecznym, gdzie partyjni ideolodzy posługiwali się pojęciami nieostrymi o chwiejnych sensach, w argumentacjach korzystając z polisemii wyrazów. Strategia, która sprawdzała się w dyskursie publicznym, okazała się antyskuteczna w nauce. Po pierwsze, definicja jest w nauce punktem wyjścia dla określenia sensu pojęć, które nasączane są właściwym znaczeniem wraz z kolejnymi użyciami. Po drugie, przyjmując, że celem kognitywnym Karpińskiego był opis ustroju komunistycznego rozumianego jako pewien przedmiot historyczny o określonych współrzędnych czasowo-przestrzennych (a nie przedmiotu z zakresu zjawisk abstrakcyjnych, co też jest zalegalizowanym w socjologii podejściem), przyjęcie podejścia esencjalisty metodologicznego było chybione jako strategii do realizacji tego celu. Karpiński traktował przypadek Polski jako egzemplifikację (z poprawką idealizacyjną) definiowanych przez niego pojęć. Tymczasem pojęcia używane do opisu rzeczywistości o określonych współrzędnych czasoprzestrzennych nie powinny być konstruowane w oderwaniu od rzeczywistości historycznej. Karpiński był metodologiem, który budował definicje i klasyfikacje ze swobodą i finezją. Była to dla niego jednak praca myślowa, a nie praca opierająca się na systematycznych badaniach empirycznych. W konsekwencji nie było możliwe, aby referencje pojęć przebiegały w poprzek przyjętych na początku definicji. Podobnie proces klasyfikowania przypadków nie ma charakteru biernego, lecz jest procesem modyfikowania przyjętych na początku badania znaczeń i zasad podziału. Polski system komunistyczny powinien być nie tylko ilustracją tez ogólnych, lecz także samym przedmiotem badań.

/// **Ontologia kompleksu**

Ontologię społeczną można badać na dwa zasadniczo różne sposoby: transcendentally i analityczny. W perspektywie transcendentalnej filozofowie za pomocą aparatury pojęciowej charakterystycznej dla własnej dyscypliny (m.in. ontologicznej, logicznej, z zakresu filozofii języka, filozofii umysłu czy filozofii działania) formułują tezy dotyczące tego, co istnieje, w jaki sposób oraz jakie ma własności w dziedzinie społecznej. Pytają oni również o związki między faktami społecznymi a faktami psychicznymi czy fizycznymi. Abstrahują przy tym od prac empirycznych z zakresu nauk społecznych. Jeśli do nich sięgają, to w poszukiwaniu ilustracji, a nie analizy zawartych tam pojęć. Taki sposób refleksji jest autonomiczny wobec nauk społecznych: może z nich czerpać przykłady, lecz nie odnosi się w sposób szczególny do partykularnych empirycznych systemów pojęciowych socjologów, ekonomistów czy antropologów. Punktem wyjścia dla podejścia analitycznego jest sposób problematyzowania zjawisk w empirycznych badaniach rzeczywistości społecznej, a refleksja filozoficzna służy wyklarowaniu używanych terminów i ukazaniu niejawnych przesłanek. O ile prace z zakresu transcendentalnej ontologii społecznej mówią o zagadnieniach metafizycznych wprost, o tyle prace empiryczne posiadają przede wszystkim wektor epistemologiczny. Badacze społeczni muszą odpowiadać sobie na pytania, jakie twierdzenia są uzasadnione, jakie dane ugruntowują głoszone tezy, jak zwiększyć stopień ich konfirmacji itp. Rekonstrukcje ontologiczne mają siłą rzeczy charakter wtórny. O ile perspektywa transcendentalna stawia sobie za zadanie odkrycie ostatecznych i najogólniejszych fundamentów ontycznych oraz „głębokiej” struktury rzeczywistości, o tyle perspektywa analityczna szuka podstawowych kategorii i relacji między nimi na gruncie języka teorii naukowej. Uchylam się od odpowiedzi na pytanie o relację między tymi dwoma podejściami, ponieważ sięgają one do kluczowych problemów metafizyki: relacji między, z jednej strony, doświadczeniem zmysłowym, intuicją czy pojęciami językowymi a światem – z drugiej. Konstatuję jednak obecność tych dwóch perspektyw w dyskursie metodologicznym.

Karpiński prowadził refleksję ontologiczną w orientacji transcendentalnej na temat pojęcia kultury i struktury społecznej, prawa (Karpiński 1992) i zbiorowości (Karpiński 1985). Formułował również ogólne tezy dotyczące sposobów istnienia przedmiotu badań socjologii (Karpiński 2006). Punktem wyjścia dla tych rozważań były m.in. pluralistyczne koncepcje Romana Ingardena, Leona Chwistka czy Karla Poppera, reizm Tadeusza Kotarbińskiego, mereologia Stanisława Leśniewskiego, teoria całości Mariana Borowskiego.

Ustrój komunistyczny... posiada teoretyczne przesłanki korespondujące ze stanowiskiem ontologicznym zajmowanym przez Karpińskiego.

Karpiński widział układy społeczne jako twory heterogeniczne: w ich skład wchodzić miały byty różnych kategorii, o różnym statusie ontologicznym. Jądro układów społecznych stanowią zbiorowości złożone z ludzi. Relacja między jednostkami a zbiorowościami to relacja mereologiczna, tj. relacja między nieprzypadkowo wyodrębnionymi częściami a całością (Karpiński 1985: 110). Ponadto, w skład układów społecznych można włączyć „wytwory człowieka i inne przedmioty z owymi zbiorowościami związane” (tamże: 119). Za Władysławem Tatarkiewiczem Karpiński (1992: 12) włączał w zakres bytu, jakim jest cywilizacja, rzeczy o bardzo różnym statusie ontycznym: „rzeczy, dodane przez człowieka lub przetworzone, czynności, organizacje, a także ideologie, które przyczyniły się do powstania rzeczy, czynności i organizacji”.

W *Ustroju komunistycznym*... uwaga Karpińskiego skierowana była na dwie zasadnicze zbiorowości: rządzących i rządzonych, czyli władzę i społeczeństwo. Na rządzących składają się takie zbiorowości, jak elita władzy, administracja państwowa, partia uprzywilejowana, aparat policji politycznej, przemysł, wojsko, nomenklatura, aparatchycy. Również społeczeństwo można dzielić na mniejsze zbiorowości: miasto, wieś, grupy zawodowe, Kościół, Solidarność. Znacznie więcej miejsca Karpiński poświęcił rządzącym niż rządzone: wiązało się to z przekonaniem o dominującym charakterze tego układu. Układ władzy i układ rządzonych posiadały swoje korelaty, odpowiednio: ideologię komunistyczną i katolicyzm, środki oddziaływania informacyjnego (oświata, środki masowego przekazu) i prasę podziemną, środki produkcji i siłę roboczą. Specyficznymi cechami komunistycznego układu społecznego były m.in. etatyzm, monopartyjność, monolityzm, centralizm, totalizm.

Umberto Eco (2007: 144) radził młodym badaczom, żeby pisanie pracy dyplomowej zaczynali od wymyślenia tytułu, gdyż: „już dobry tytuł jest pewnym projektem”. Podobnie jest z książką akademicką: tytuł koncentruje naszą uwagę na temacie badania i aspekcie, w jakim problem jest analizowany. Ciekawa wydaje się zmiana, która zaszła między drugim i trzecim wydaniem książki Karpińskiego: intrygujący toqueville'owski tytuł *Nowy ustrój i ewolucja* został zastąpiony encyklopedycznie brzmiącym *Ustrój komunistyczny w Polsce*. Dwukrotna modyfikacja w tytule dzieła Alexis de Tocqueville'a sugerowała myślenie wychodzące od problemu: każde pytać o ewolucję systemu społecznego powstałego w Polsce po II wojnie światowej. To jednak drugi tytuł lepiej odzwierciedla zawartość książki.

W *Ustroju komunistycznym...* Karpiński swoją uwagę badawczą koncentruje nie na **problemie**, lecz na **przedmiocie**: tytułowym ustroju komunistycznym. Narracja książki jest skonstruowana według wektora ontologicznego, a nie epistemicznego.

W *Taternictwie niższym* Karpiński (1988: 122–123), rekonstruując motywy powstania książki, stwierdzał, że socjologia w latach 70. badała jedynie powierzchwnie zjawisk, ponieważ przyjęła ankietę jako uprzywilejowany sposób poznania rzeczywistości. W konsekwencji zamiast badać Polskę, socjologowie poznawali jedynie Polaków. Wyjaśnia, że sam chciał wiedzieć, „jak społeczeństwo jest zorganizowane, jak postępują władze i jaki napotykają opór, zwłaszcza w okresie prawdy, w momentach przełomu, w których zmieniają się przekonania ludzi na temat możliwości działania i poza rządzącymi dochodzą do głosu inne osoby i inne zbiorowości, odzywają się nieoficjalnie i przedtem nieuznawane podmioty zmian społecznych”. Konsekwentnie stosowana metoda klasyfikacji i definiowania zapewnia co prawda oryginalność całemu przedsięwzięciu i wyjście poza zdroworozsądkowy opis zjawisk, ale nie jest dla czytelnika jasne, jaki jest cel epistemiczny książki. Z pewnością nie jest nim opis i wyjaśnienie ewolucji systemu komunistycznego – jak sugerował pierwszy tytuł – bo koncepcja zmiany jest zaledwie naszkicowana (zob. uwagi nt. trudności teoretycznych przy budowie modelu zmiany, [w:] Karpiński 2005: 263–265, por. Kula 2005: 16). Nie tyle chodzi jednak o brak koncepcji zmiany, ile jakiegokolwiek jasno postawionego problemu. W konsekwencji książka ma strukturę amorficzną: składa się z części, które nie pozostają między sobą w jasnych związkach. Deficyt spójności narracji ma swoje źródła w przyjętej ontologii zjawisk społecznych. Podział książki na liczne i krótkie podrozdziały sprawia, że czytelnik konfrontowany jest z opisami przedmiotów, ale z trudem może dojrzeć całość, która ma się wyłonić z ich sumy. Przedmioty nie są przedstawione „w ruchu”, „w działaniu” (nawet jeśli miałyby to być działania nakierowane na utrwalanie *status quo*). Brak jest „praw ruchu formacji komunistycznej”, praw jej „ewolucji”.

Twórcy XX-wiecznego nurtu filozofii analitycznej – Gottlob Frege, Bertrand Russell i Ludwig Wittgenstein – posługiwali się rozróżnieniem na fakty i kompleksy. Warto przywołać tę dystynkcję, gdyż pomoże zrozumieć błąd Karpińskiego: posługiwanie się „ontologią kompleksu” w celu uchwycenia całości systemu spotkało się z niemożliwym do przekroczenia ograniczeniem⁸.

⁸ Poniższa rekonstrukcja rozróżniania na kompleksy i fakty opiera się na rozdziale *Complex and fact* z książki Michaela Pottera *Wittgenstein's Notes on Logic* (2011). Zaadoptowanie dystynkcji jest przykła-

Dobrze istotę rozróżnienia obrazuje cytat z rozprawy Fregego *Mysł – studium logiczne*:

Prawda nie jest własnością, która byłaby związana z jakąś kategorią wrażeń zmysłowych. Odróżnia ją to ostro od takich własności jak te, które odpowiadają wyrazom „czerwony”, „gorzki” czy „pachnący”. A czy nie widzimy, że Słońce wzeszło? I czy nie widzimy tym samym, że jest to prawda? To, że Słońce wzeszło, nie jest przedmiotem, który wysyła docierające do mego oka promienie; nie jest to żadna rzecz widzialna, jak samo Słońce. Prawdziwość tego, że Słońce wzeszło, poznajemy na podstawie wrażeń zmysłowych. Mimo to prawdziwość nie jest własnością postrzegalną zmysłowo (2014: 105–106).

Gdy zamiast Fregeowskiej „prawdy” podstawimy się w powyższym wymku słowo „fakt”, to istota rozróżnienia staje się jasna. Nie wystarczy zestawić szeregu przedmiotów (własności, wrażeń), aby stwierdzić, że jakiś fakt miał miejsce. To, że Słońce wzeszło, nie jest równoważne wrażeniom, które o tym świadczą. Kompleks elementów jest nośnikiem faktów.

Kompleks jest układem obiektów, przedmiotów, rzeczy, części czy wrażeń. Dla Wittgensteina kompleksy w przeciwieństwie do faktów nie są dostępne w doświadczeniu. Zauważał on: „powiedzenie, że czerwone koło jest złożone z czerwoności i owalności albo że jest kompleksem z takich składników-części, jest nieprawidłowym użyciem tych słów i wprowadza w błąd” (cyt. za Potter 2008: 103–104, Wittgenstein 1974: 200). Kompleksy są nieme i niemożliwe do pomyślenia. Potter stwierdza, że do kompleksów możemy odnieść się przez deskrypcje, czyli wymieniając elementy, które wchodzi w jego skład. Tymczasem fakty poznajemy przez zdania. W doświadczeniu nie „sumujemy” prostych przedmiotów w kompleksy, ale pojmujemy fakty, czyli to, że przedmioty są ułożone w taki, a nie inny sposób. Kompleks może być nośnikiem różnych faktów, lecz odwrotna relacja nie zachodzi. Kompleks jako taki nie faworyzuje jakiegokolwiek faktu.

dem transferu pojęcia w inny zakres problemowy, a w konsekwencji nasycone zostaje ono nowym sensem. Rozróżnienie zastosowane do książki Karpińskiego przyjmuje inne znaczenie niż w kontekście pierwotnym. Badania ontologiczne prowadzone przez Fregego, Wittgensteina i Russella były nierozzerwalnie sprzęgnięte z badaniami języka: strukturę świata można było poznać poprzez badanie nazw i zdań (musiało to być poprzedzane analizą, która pozwalała wydobyc z zdań potocznych sądy logiczne). Zastosowanie do pracy Karpińskiego rozróżnienia na „kompleks” i „fakt” wymaga transpozycji tych pojęć: przejścia z poziomu nazw i zdań na poziom struktury narracyjnej całej książki: podziału na rozdziały i podrozdziały, które mają odpowiadać elementom przedmiotu, jakim jest ustrój komunistyczny.

Przenosząc powyższe rozumowanie z poziomu deskrypcji i zdań na poziom narracji, należy stwierdzić, że budowa książki Karpińskiego ma formę encyklopedii: hasła opisują przedmioty w świecie, ale brak jest też na jego temat. Amorficzność książki nie oznacza braku porządku w ekspozycji materiału; podobnie jak encyklopedia posiada uporządkowane hasła, tak *Ustrój komunistyczny...* posiada czytelną strukturę. Otrzymujemy jednak deskrypcję przedmiotów, które mają nam przekazać wiedzę o kompleksie. Faktycznie, nie mamy do niego poznawczego dostępu tak długo, jak długo nie wypowiemy zdań o faktach, których kompleks jest substratem. Karpiński nie widzi ontologicznej różnicy między kompleksami a faktami. Sądzi, że przekazanie opisu elementów daje nam wiedzę o całym złożonym przedmiocie. Z opisu części nie przybywa nam wiedzy o tym, co dzieje się z całością. Ustrój komunistyczny jest przedmiotem wirtualnym: obiecany w tytule, lecz nie zmaterializowanym w narracji. Koncentracja na analizie złożonego przedmiotu (kompleksu), a nie faktu sprawia, że *Ustrój komunistyczny...* może być źródłem inspirujących hipotez na temat elementów systemu komunistycznego, ale nie zawiera jego teorii.

Karpiński dystansował się wobec socjologii traktującej ludzi jako jedyną jednostki analizy. Za takim poglądem przemawiały pluralistyczne ontologie Chwistka, Ingardena czy Poppera. Formułował bogatą ontologię dla przedmiotów wyższego rzędu: struktur, prawa, cywilizacji, zbiorowości. Nie znajdowało to jednak przełożenia na bogaty teoretycznie program badawczy. Choć akceptował istnienie innych przedmiotów niż jednostki ludzkie, to niewiele mówił, w jaki sposób te przedmioty istnieją, zwłaszcza zaś, w jaki sposób istnieje system komunistyczny. Tymczasem od logiki kompleksu należałoby raczej sklonić się do logiki faktu. Świat, również świat społeczny, jest ogółem faktów, nie rzeczy (por. Wittgenstein 2004: 5, teza 1.1). Ich opis nie polega na deskrypcji przedmiotów, które wchodzi w skład świata, ale na powiedzeniu, w jaki sposób istnieje przedmiot wyższego rzędu, jakie relacje i oddziaływania łączą jego elementy. W konstrukcji narracyjnej książki powinno znajdować to wyraz w łatwo dającej się zidentyfikować problematyce.

/// Pozytywistyczny program Karpińskiego

Nurt socjologii pozytywistycznej jak każdy duży paradygmat jest wewnętrznie zróżnicowany. Jeśli przyjrzymy się jego charakterystykom – zarówno konstruowanym dla partykularnych formacji intelektualnych, jak

i starających się opisać nurt abstrakcyjnie jako przejaw powtarzającej się w historii idei – to dostrzegamy wspólny katalog cech.

Robert C. Bannister (1987: 3), podsumowując tradycję „obiektywizmu amerykańskiego” – nurtu z końca XIX i pierwszej połowy XX wieku – wymienia postulatory: obserwacji zachowania jednostek, rygorystycznej metody naukowej oraz neutralności w zakresie etyki i polityki. John Madge (1964: 1–3), autor zestawienia wzorcowych dzieł socjologii naukowej, dojrzałość socjologii widzi w posiadaniu zaawansowanych metod zbierania danych, ich analizy oraz wyrafinowanych narzędzi konceptualnych. Śladem nauk przyrodniczych badacze powinni formułować i testować sensowne hipotezy. Posiadanie dobrej teorii powinno również, zauważa Madge, przekładać się na możliwość kształtowania rzeczywistości społecznej. Anthony Giddens (1974: 3–4) we wstępie do wyboru tekstów krytykujących przejawy „postawy pozytywistycznej” stwierdza, że do jej założeń należą przekonania: o możliwości bezpośredniego zaadaptowania metodologii nauk przyrodniczych na gruncie socjologii, o paralelności terminów, w których przedstawia się rezultaty badań w naukach przyrodniczych i socjologii, oraz o instrumentalnym charakterze wiedzy naukowej, która nie ma żadnych logicznych implikacji dla polityki. Z kolei Peter Halfpenny (2005) w *Encyclopedia of Social Theory* przyjmuje strategię prezentacji pozytywizmu oczami krytyków. Często dopiero kontestując idee, dostrzegamy podobieństwo u heterogenicznych, *prima facie*, badaczy czy myślicieli. Ci, którzy dotychczas pozostawali w permanentnym sporze, zostają uznani za przedstawicieli tego samego paradygmatu. Halfpenny krótko referuje zarzuty wobec: ideału nauki wolnej od wartościowań (pozytywizm, stawiając za cel nauki techniczną kontrolę, jest narzędziem opresji stosowanym przez klasę dominującą); empiryzmu opierającego się na bezpośrednim doświadczeniu bez odkrywania ukrytych przyczyn leżących u podstaw zjawisk dostępnych w doświadczeniu; postulatu jedności nauki (nauki społeczne, które – na wzór nauk przyrodniczych – badają relacje kauzalne, pomijają „znaczenia” działań podejmowanych przez aktorów społecznych); obiektywnych standardów, które pozwalają badać świat taki, jaki jest (faktycznie nasze reprezentacje świata społecznego i naturalnego mają charakter konstrukcji).

Zasadnie można pytać, które z powyższych charakterystyk stworzone przez różnych badaczy spełnione zostają w pracach Karpińskiego. Istnieje jednak istotna wada takiego podejścia. Dychotomiczne klasyfikacje konstruowane są na wysokim poziomie ogólności. Łączą pod jedną etykietą zróżnicowane wartości kognitywne, angażują wielkie przeciwstawienia epistemologiczne, z których każde łączy zagmatwany bagaż znaczeń: wy-

jaśnianie *versus* rozumienie, modelowanie *versus* narracja, metody ilościowe *versus* jakościowe, teoria *versus* deskrypcja, holizm *versus* indywidualizm, socjologia wolna od wartościowań *versus* socjologia krytyczna itd. (Berthelot 2001a: 465–466). Kwalifikacja socjologii Karpińskiego do członów powyższych opozycji nie pozwoliłaby odkryć jego naukowego idiolektu. Dlatego powyżej zastosowana została odmienna strategia: socjologia Karpińskiego była przedstawiona w trzech aspektach – retoryki, metody i ontologii – z których wydobyte zostały punkty konstytutywne dla jego pozytywistycznego programu socjologii empirycznej. W trzech punktach podsumować należy to następująco:

1. Książka Karpińskiego *Ustrój komunistyczny w Polsce* ze względu na kontekst polityczny funkcjonowała w polu opinii publicznej, a nie w polu nauki. Przez wiele lat logiczni pozytywiści czy Karl Popper w centrum swoich zainteresowań stawiali problematykę demarkacji nauki od innych dziedzin życia. Ponieważ jednak nauka jako społeczna instytucja była poza horyzontem ich poznawczych zainteresowań, to skupiali się oni na wskazywaniu formalnych reguł dyskursu, które wyznaczały zdania języka nauki. W przekonaniu Karpińskiego wolność słowa miała znaczenie kluczowe dla funkcjonowania nauki, ale przestrzeganie reguł racjonalnego dyskursu miało rekompensować braki instytucjonalne. Kontekst polityczno-wydawniczy miał jednak daleko idące konsekwencje: determinował zarówno obiorcę, a pośrednio i treść książki, jak i jej dalsze losy.

Karpiński (2000: 171–173) podobnie jak Halfpenny referował w *Encyklopedii socjologii* stanowiska krytyków socjologicznego pozytywizmu. Odrzucali oni w praktyce badawczej monopol metod ilościowych, indukcjonizm, niechęć do teoretyzowania, oszczędność pojęciową, wolność od wartościowań, „empirycyzm”, ostrożność poznawczą oraz naturalizm. Karpiński (2000: 173) zaleca ostrożność i wskazuje, że „antypozytywiści odnoszą nad pozytywistami łatwe zwycięstwa, gdy osądzają pozytywizm na podstawie skrajnych, niewstrzemięźliwych wypowiedzi pozytywistów”. Sam szukał cechy dystynktywnej w oszczędności i ścisłości wypowiedzi oraz doświadczalnej kontroli wniosków. W ostatnim zdaniu swojego artykułu przytaczał fragment *Etyki nikomachejskiej* mówiący, że o ścisłość należy dbać w tej mierze, w jakiej pozwala na to natura badanego przedmiotu. Jest to skromna definicja, pod którą – przy różnym rozumieniu tego postulatu – podpisałaby się pewnie większość badaczy. Konkretyzację tej zasady widział w regułach formułowanych przez semiotykę logiczną. W ramach przyjętej perspektywy w badaniach nad nauką Karpiński nie problematyzował społecznych kryteriów naukowości. Nie znaczy to, że nie

był wrażliwy na problematykę wolności słowa i nie zdawał sobie sprawy, że ma ona wymiar konstytutywny dla funkcjonowania instytucji naukowych. Z pewnością jednak większą wagę przywiązywał do własności samego tekstu niż do sytuacji społecznej, w jakiej dzieło funkcjonowało. W polu nauki tekst ma służyć przedstawieniu dowodu na rzecz wysuwanych tez oraz być poddawany ciągłej krytyce przez równe sobie racjonalne podmioty. Normy pola opinii publicznej wymagają, żeby tekst wyrażał podzielany przez grupę system wartości i aby przyjęła ona wykład *ex cathedra* głoszony przez autorytet epistemiczny. Nie był to jednak wybór Karpińskiego, a konsekwencja kontekstu wydawniczego zdeterminowanego przez czynniki polityczne.

2. Nie społeczne funkcjonowanie ma jednak decydować według pozytywistów o naukowości wywodu. Za Hansem Reichenbachem można powiedzieć, że kontekst uzasadnienia jest niezależny od kontekstu odkrycia i kontekstu krytycznego. Gwarantem konstytuującym kontekst uzasadnienia jest dla Karpińskiego metoda – semiotyka logiczna wyposażona w normy prawidłowej konstrukcji definicji i klasyfikacji. Żył on przekonanie, że stosowanie reguł racjonalnego dyskursu opierającego się na jasnym i precyzyjnym języku zapewni legalność całemu przedsięwzięciu. Specyficzna wizja znaczenia pojęć naukowych (znaczenie to deskrypcja podana w definicji) prowadziła do esencjalizmu metodologicznego. Celem naczelnym stało się analityczne wyróżnianie wymiarów pojęć i opierało się na pracy apriorycznej bez konfrontacji z badanymi przedmiotami. Opis partykularnych przedmiotów był relacją egzemplifikacji pojęć przez *casus* Polski okresu PRL-u. Stąd konieczność podkreślenia idealizacyjnego charakteru pojęć, zaznaczania, że cechy mają charakter stopniowalny, a przedstawione modele mają charakter typów idealnych.

3. Wreszcie, wbrew zamierzeniu, Karpiński nie opisał ustroju komunistycznego. Przyjęcie ontologii kompleksu sprawiło, że opisywał poszczególne elementy systemu społecznego, nie formułując jednak na poziomie narracji żadnego problemu odnośnie do całego systemu. Stosowana w książce ontologia nie pozwoliła mu na uchwycenie przedmiotu. Dostęp mamy jedynie do faktów, czyli sposobu bycia kompleksów. W konsekwencji czytelnicy otrzymali dzieło o amorficznej narracji.

Relacja między wymiarem retorycznym metody i ontologii nie jest relacją wynikania logicznego. Zwraca jednak uwagę fakt, że encyklopedyzm, klasyfikacjonizm i ontologia kompleksu wzajemnie się ugruntowują. Odrzucenie społecznych norm dochodzenia do konsensusu naukowego,

przy zachowaniu kryterium demarkacji nauki od innych sfer, wymagało metody legalizującej całe przedsięwzięcie. Karpiński znalazł ją w semiotyce logicznej. Definicje i klasyfikacje stały się nie tylko formalnym narzędziem z poziomu taktyki badania, ale urosły do poziomu strategii, determinującej semantykę teorii. Koncentracja na definiowaniu prowadziła do przyjęcia postawy esencjalisty metodologicznego, który koncentruje się na odkryciu sensów pojęć, a nie odkrywaniu i modelowaniu za pomocą środków językowych rzeczywistości empirycznej. Powstała luka między pojęciami a rzeczywistością, którą Karpiński wyjaśniał idealizacyjnym charakterem pojęć. Przyjęta teoria znaczenia pozostawała również w związku z przyjętą ontologią kompleksu: prowadziła do przekonania, że podanie deskrypcji przedmiotu zapewnia przezroczystość semantyczną i pozwala ustalić referencję. W rzeczywistości można się odnieść tylko do faktów, których kompleksy są nośnikami. Karpiński przedstawia fakty na temat elementów ustroju komunistycznego, ale nie na temat jego samego. W konsekwencji narracja całej książki staje się pozbawiona wątku przewodniego.

Konstytucja programu miała spójne podstawy, zarazem jednak każdy wymiar okazywał swój deficyt. Program ze względu na zawarte u swoich podstaw zasadnicze wady nigdy nie stał się programem „postępowym” w sensie Lakatosa, nie stał się podstawą do kolejnych teorii, które modyfikowałyby pierwotne jej sformułowanie⁹. Podstawy programu (twardy rdzeń) okazały się nakładać zbyt daleko idące ograniczenia.

Należy tu zastrzec jedną ważną rzecz. Mówiąc, że program Karpińskiego nie był kontynuowany, nie twierdzę, że system komunistyczny nie stał się nigdy więcej przedmiotem naukowej refleksji socjologów. Wręcz przeciwnie, Karpiński okazał się uczonym awangardowym w studiach nad realnym socjalizmem, pisał swoją książkę, gdy badań nad „zmiernym formacją” jeszcze nie było. Jego przedsięwzięcie miało charakter pionierski: zarówno jeśli chodzi o przedmiot badania, jak i sposób teoretyzowania. W latach późniejszych, gdy wraz z wybuchem Solidarności trwanie systemu przestało być rzeczą samooczywistą, pojawiły się prace analizujące system społeczny i polskie społeczeństwo jako całość. Teoretyzowanie na temat polskiego ustroju i społeczeństwa socjalistycznego prowadzone było w ramach innych programów badawczych posiadających odmienne epistemologie. Konfrontacja dzieła Karpińskiego z pracami Stefana Nowaka

⁹ Zgodnie z wizją Lakatosa (1995) programy badawcze są seriami teorii. Program składa się z twardego jądra i pasa ochronnego. Każda kolejna teoria powstaje poprzez modyfikację pasa ochronnego teorii, czyli tych jej cech, które zgodnie z heurystyką pozytywną mogą być zmieniane.

i Władysława Adamskiego, Jadwigi Staniszkis i Winicjusza Narojka, Leszka Nowaka czy Adama Podgóreckiego oraz rozpoznanie w nich inspirujących elementów daleko przekracza cele tego artykułu. Niech niniejszy tekst stanie się przyczynkiem do dalszych opracowań.

Epistemologia socjologii, którą zrekonstruowałem na podstawie *Ustroju komunistycznego...*, nie generowała płodnych heurystyk badawczych. Spotkanie z rzeczywistością empiryczną okazało się dla Jakuba Karpińskiego trudniejszym wyzwaniem niż badanie idei.

Bibliografia:

/// Ajdukiewicz K. 1960. *Naukowa perspektywa świata*, [w:] tegoż, *Język i po-znanie*, t. 1, *Wybór pism z lat 1920–1939*, PWN.

/// Ajdukiewicz K. 1975. *Logika pragmatyczna*, PWN.

/// Bannister R. 1987. *Sociology and scientism. The American quest for objectivity, 1880–1940*, University of North Carolina Press.

/// Berthelot J.-M. 1996. *Les vertus de l'incertitude: le travail de l'analyse dans les sciences sociales*, PUF.

/// Berthelot, J.-M. 2000. *Introduction général*, [w:] tegoż, *Sociologie: épistémologie d'une discipline. Textes fondamentaux*, De Boeck Université.

/// Berthelot J.-M. 2001a. *Épistémologie des sciences sociales*, PUF.

/// Berthelot J.-M. 2001b. *Programmes, paradigmes, disciplines: pluralité et unité des sciences sociales*, [w:] tegoż, *Épistémologie des sciences sociales*, PUF.

/// Berthelot J.-M. 2008. *L'emprise du vrai. Connaissance scientifique et modernité*, PUF.

/// Cuin Ch.-H. 2000. *Ce que (ne) font (pas) les sociologues. Petit essai d'épistémologie critique*, Librairie Droz.

/// Douglas M. 1978. *Judgments on James Frazer*, „Daedalus”, nr 107(4).

/// Dudek A. 2015. *Jakub Karpiński jako historyk*, „Stan Rzeczy”, nr 9, s. 165–171.

/// Eco U. 2007. *Jak napisać pracę dyplomową. Poradnik dla humanistów*, tłum. G. Jurkowlaniec, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

- /// Eisler J. 2015. *Jakub Karpiński – pierwszy peerelista*, „Stan Rzeczy”, nr 9, s. 172–181.
- /// Fleck L. 1986. *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, tłum. M. Tuszkiewicz, Wydawnictwo Lubelskie.
- /// Frege G. 2014. *Mysł. Studium logiczne*, [w:] tegoż, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Giddens A. 1974. *Introduction*, [w:] tegoż, *Positivism and Sociology*, Heineemann.
- /// Grabowska M. 2006. *Jakub*, [w:] J. Karpiński, *Wprowadzenie do metodologii nauk społecznych*, WZPiZ.
- /// Grabowska M., Szawiel T. [G.S.]. 1978. *O ewolucji czy rewolucji Marka Tarniewskiego*, „Zapis”, nr 6.
- /// Gusfield J. 1976. *The Literary Rhetoric of Science. Comedy and Pathos in Drinking Driver Research*, „American Sociological Review”, vol. 41, nr 1.
- /// Halfpenny P. 2005. *Positivism*, [w:] *Encyclopedia of Social Theory*, red. G. Ritzer, SAGE Publications, 572–576.
- /// Hollis M. 1994. *The Philosophy of Social Science. An Introduction*, Cambridge University Press.
- /// Jadacki J. 2013. *Jakub Karpiński w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, „Studia Socjologiczne”, nr 4(211).
- /// Kanet R.E. 1982. *Countdown. The Polish Upheavals of 1956, 1968, 1970, 1976, 1980... by Jakub Karpiński*, recenzja w „The American Political Science Review”, vol. 76, nr 4.
- /// Karpiński J. 1962. *Postulat operacyjności definicji w naukach społecznych*, „Studia Socjologiczne”, nr 4.
- /// Karpiński J. 1963. *Socjologiczne i metodologiczne spojrzenie na socjologię*, „Studia Socjologiczne”, nr 4.
- /// Karpiński J. 1965. *Typy sporów na terenie nauk społecznych*, „Studia Socjologiczno-Polityczne”, nr 18.
- /// Karpiński J. [Marek Tarniewski]. 1975. *Ewolucja czy rewolucja*, Instytut Literacki.

- /// Karpiński J. 1976. *Schematy metodologiczne*, „Studia Socjologiczne”, nr 1.
- /// Karpiński J. 1985. *Przyczynowość w badaniach socjologicznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Karpiński J. 1988. *Taternictwo niższe*, Instytut Literacki.
- /// Karpiński J. 1989. *Nie być w myśleniu posłusznym. Ossowscy, socjologia, filozofia*, Polonia Book Fund.
- /// Karpiński J. 1992. *Kultura i wielość rzeczywistości. Szkice o kulturze*, Wydawnictwo FIS.
- /// Karpiński J. 2000. *pozytywizm*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 3, red. W. Kwaśniewicz, Oficyna Naukowa.
- /// Karpiński J. 2005. *Ustrój komunistyczny w Polsce*, WSPiZ.
- /// Karpiński J. 2006. *Wprowadzenie do metodologii nauk społecznych*, WZPiZ.
- /// Kołakowski L. 1966. *Filozofia pozytywistyczna. (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Kotarbiński T. 1986. *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Koźmiński A.K. 2005. *Postowie*, [w:] J. Karpiński, *Ustrój komunistyczny w Polsce*, WZPiZ, tylna strona okładki.
- /// Kripke S. 2001. *Nazywanie a konieczność*, tłum. B. Chwedeńczuk, Fundacja Aletheia.
- /// Kula M. 2005. *Przedmowa*, [w:] J. Karpiński, *Ustrój komunistyczny w Polsce*, WZPiZ.
- /// Lakatos I. 1995. *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, tłum. W. Sady, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Latour B., Fabbri P. 1977. *La rhétorique de la science. Pouvoir et devoir dans un article de science exacte*, „Actes de la recherche en sciences sociales”, vol. 13.
- /// Love A.C. 2009. *Typology Reconfigured. From the Metaphysics of Essentialism to the Epistemology of Representation*, „Acta Biotheoretica”, nr 57.
- /// MacIntyre A. 2009. *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: etyka, genealogia i tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

- /// Madge J. 1964. *The Origins of Scientific Sociology*, The Free Press of Glencoe.
- /// Mokrzycki E. 1990. *Socjologia w filozoficznym kontekście*, Wydawnictwo IFiS PAN.
- /// Ossowski S. 1967. *Nauki społeczne w problematyce teorii kultury*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 4: *O nauce*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Ossowski S. 1989. *Problematyka swobody słowa w dyskusjach naukowych*, [w:] *Nie być w myśleniu postusznym. Ossowsky, socjologia, filozofia*, Polonia Book Fund.
- /// Popper K. 1999. *Nędza historycyzmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Popper K. 2002. *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Fundacja Aletheia.
- /// Popper K. 2012. *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Potter M. 2008. *Wittgenstein's Notes on Logic*, Oxford University Press.
- /// Rosenberg A. 1995. *Philosophy of Social Science*, Westview Press.
- /// Shapin S. 2010. *Pump and Circumstance: Robert Boyle's Literary Technology*, [w:] tegoż, *Never pure. Historical studies of science as if it was produced by people with bodies, situated in time, space, culture, and society, and struggling for credibility and authority*, Johns Hopkins University Press.
- /// Sulek A. 2006. *Styl socjologii Jakuba Karpińskiego*, [w:] J. Karpiński, *Wprowadzenie do metodologii nauk społecznych*, WSPiZ.
- /// Toulmin S. 2003. *The Uses of Argument*, Cambridge University Press.
- /// Wittgenstein L. 1974. *Philosophical Grammar*, Blackwell.
- /// Wittgenstein L. 2004. *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Woleński J. 1985. *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Wróblewski R. 2010. *Charakterystyka liczbowa prasy niezależnej z lat 1976–1990*, [w:] *Papierem w system. Prasa drugoobiegowa w PRL*, red. M. Marcinkiewicz, S. Ligarski, Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu. Oddział w Szczecinie.

/// Abstrakt

Jakub Karpiński (1945–2003) był znakomitym polskim metodologiem socjologii, prowadzącym badania z zakresu epistemologii nauk społecznych w ramach paradygmatu lwowsko-warszawskiej szkoły filozofii. Jednocześnie stał się jednym z pierwszych i najważniejszych historyków i socjologów systemu komunistycznego w Polsce. Jego socjologiczne *opus magnum* w badaniach nad komunizmem stanowi książka *Ustrój komunistyczny w Polsce*. Celem artykułu jest przedstawienie projektu socjologii zrekonstruowanego na podstawie tego dzieła w wymiarze retoryki, epistemologii i ontologii. Ukazane zostają racje społeczne i kognitywne, które sprawiły, że program Karpińskiego nigdy nie stał się postępowy w sensie Imrego Lakatosy. Autor stawia pytanie o paradoks: dlaczego świetny metodolog nie stał się równie wybitnym empirykiem?

Słowa kluczowe:

historia polskiej socjologii, filozofia nauk społecznych, pozytywizm

/// Abstract

Jakub Karpiński (1945–2003) was an outstanding Polish methodologist, conducting research in the field of epistemology of the social sciences within the paradigm of the Lvov-Warsaw school of philosophy. At the same time he became one of the first historians and sociologists of the communist system in Poland. His book *Ustrój komunistyczny w Polsce* (*The Communist Regime in Poland*) was his sociological *opus magnum*. The aim of this paper is to explore his sociology project which has been divided into three aspects: rhetoric, epistemology and ontology. It examines the social and cognitive reasons for the fact that Karpiński's research programme never became progressive in accordance with Imre Lakatos's seminal concept. The author raises the question: why didn't brilliant methodologist become an equally bright empirical researcher?

Keywords:

history of Polish sociology, philosophy of the social sciences, positivism

O JAKUBIE KARPIŃSKIM PRYWATNIE I PUBLICZNIE

Mirosława Grabowska
Uniwersytet Warszawski

Poznałam Jakuba Karpińskiego zimą 1967/68 roku, gdy rozpoczęłam studia na Wydziale Filozofii na kierunku socjologia. Jakub zaproponował wtedy grupce pierwszoroczników stworzenie nieformalnej grupy dyskusyjnej. Oczywiście wszyscy czuliśmy się z tego powodu bardzo wyróżnieni. Spotykaliśmy się na pierwszym piętrze w kawiarni „Telimena” przy okrągłym stole, w kłębach dymu papierosowego. Czytaliśmy, dyskutowaliśmy. Dzisiaj powiedziałabym, że Jakub w trakcie rozmowy stosował metodę sokratejską – poprzez zadawanie pytań, konfrontowanie wypowiedzi – usiłował wydobyć z nas porządne myślenie, ważące argumenty. Ale dla nas najbardziej liczyło się to, że znany asystent (takie wtedy zajmował stanowisko) chce się z nami spotykać i z nami rozmawiać. Chyba wtedy po raz pierwszy doświadczyliśmy takiej ważnej cechy dla całej mojej późniejszej znajomości z Jakubem: był bardzo otwarty i życzliwy w stosunku do ludzi, a jednocześnie – merytoryczny, w tym sensie, że głupstwu nie odpuszczał.

Kolejne wspomnienie to już są czasy po proteście konstytucyjnym w 1975 roku. Jakub od wyjścia z więzienia w 1971 roku nie pracował „na etacie”. Ja właśnie przestałam pracować po proteście konstytucyjnym. Ale spotykaliśmy się na seminarium Stefana Nowaka, który starał się utrzymać nas przy nauce. My, trochę młodszy od Jakuba, przeżywaliśmy różne fascynacje, byliśmy w kontrze do pozytywistycznej tradycji Zakładu Metodologii, w pewnej też kontrze do samego Stefana Nowaka. Pamiętam swój referat pełen fascynacji hermeneutyką, który Jakub najpierw bardzo solidnie skrytykował, a potem żartobliwie spuentował: „hermeneautyka, czyli pływamy, pływamy”. I ten komentarz zapamiętałam może nawet lepiej niż te solidne argumenty wytoczone przeciwko. Widać było w tej puencie Jakuba jako nieodrodnego, dowcipnego adepta szkoły lwowsko-warszawskiej.

Od 1978 roku Jakub był za granicą. Zobaczyliśmy się dopiero po jedenaście lat, jesienią 1989 roku w Paryżu. Ale tych lat jakby nie było. Czeakałam na niego na którejś stacji metra. Jakub, oczywiście, się spóźnił, ponieważ Jakub się spóźniał. Dla niego każda tocząca się rozmowa była najważniejsza, ważniejsza niż te później umówione (które dopiero miały stać się najważniejsze). Tłumaczył mi, że spotykał się z pewnym socjologiem. Ja z kolei wyzłościwiałam się, że przedkładał członka Rady Konsultacyjnej przy Przewodniczącym Rady Państwa, którym wtedy był generał Jaruzelski, nad spotkanie ze mną. On na to, że Rada Konsultacyjna nie była wiele gorsza od Okrągłego Stołu. No i tak od słowa do słowa, już w trzecim zdaniu pokłóciliśmy się o okrągłostołowy kompromis. Jakub bardzo go krytykował (jako kompromis „zgnił”, spowalniający „przechodzenie do demokracji”), a ja zażarcie broniłam (jako optymalne „wychodzenie z komunizmu”). Ale klótnie z Jakubem nie bolały, nie upokarzały. Po dłuższej wymianie argumentów (historycznych, politologicznych i moralnych) każde z nas pozostało przy swoim. On przy krytycznym stanowisku wobec Okrągłego Stołu – przypominam, że to była jesień 1989 roku – a ja przy entuzjastycznym. I w pełnej komitywie poszliśmy na lody, na Wyspę Świętego Ludwika, i do polskiej księgarni. Jednak choć wtedy pozostałam „przy swoim” i do dziś sądzę, że było to niezłe wyjście z komunizmu, to jego argumenty zapadły mi w pamięć i mogłabym je dzisiaj powtórzyć.

W 1997 roku, po prawie dwudziestu latach od wyjazdu z Polski i po trzydziestu latach od opuszczenia uniwersytetu, Jakub wrócił do Zakładu Metodologii, do Instytutu Socjologii, na Wydział, na stanowisko zwykłego adiunkta. Był zupełnie odporny na hierarchie, na zaszczyty. Obchodzili go ludzie i sprawy, a nie rangi i pawie pióra. Studenci go uwielbiali. Jego zajęcia były oblegane. (Trochę mu zazdrościliśmy.) Jakub był cały wychylony w kierunku studentów: bardzo ich szanował, lubił, pamiętał o nich. Na kilka dni przed śmiercią zadzwonił do mnie, żeby mi tłumaczyć, jaka jest sytuacja jego studentów, komu trzeba zaliczyć, kim trzeba się zająć i jak trzeba się zająć jego magistrantami. Wszystko wnikliwie omówiliśmy, a ja – choć wiedziałam, jak poważnie jest chory – nie miałam świadomości, że Jakub już wtedy umierał. Po trzech dniach nie żył. I to była nasza ostatnia rozmowa poświęcona temu, jak należy się zaopiekować jego studentami.

Teraz o Jakubie publicznie. Jakub nie tylko pisał – można powiedzieć, że był pisarzem opozycji. Nie powinno to dziwić, dlatego że pisał niezwykle jasno, logicznie, w uporządkowany sposób i zawsze trafiał w sedno. Ale chyba nie uświadomiamy sobie, że to się odbywało tak systematycznie, na taką skalę. Przypomnę tylko najsłynniejsze dokumenty, nad którymi on,

jako współautor i redaktor, pracował. Były to *Deklaracja Ruchu Studenckiego* z marca '68, *List 59*¹, mniej znany *List 14*², solidaryzujący się z robotnikami w 1976 roku; *Deklaracja Ruchu Demokratycznego* z 1977 roku, nad którą pracował razem z Jackiem Kuroniem. W ogóle dużo pracował nad dokumentami KOR-owskimi i w związku z tym dużo pracował z Jackiem Kuroniem. Pisał ważne teksty do „Głosu”³. W czasie, kiedy jeszcze był w Polsce, spotykał się z SKS-em⁴, działał w TKM-ie⁵. To wszystko było niejako naturalne, ponieważ miał prawdziwą pasję dydaktyczną, w sokratejskim tego słowa znaczeniu, a nie w nauczycielsko-belferskim.

Będąc za granicą, był w gruncie rzeczy w Polsce, o czym najlepiej świadczą jego prace, jego książki i jego działalność.

Wydaje mi się, że nie należał do żadnej epoki. Oczywiście nie należał do PRL-u. Był znakomicie wyedukowany, nieposłuszny w myśleniu i wewnętrznie zupełnie wolny. Ale nie był też „przedwojenny”. Choć pełen kultury i wdzięku przedwojennych salonów warszawskich (jak je sobie wyobrażam), to zarazem niesłychanie egalitarny, demokratyczny. Egalitarnie traktował swoich rozmówców i rozmawiał właściwie ze wszystkimi jak równy z równym. A nie wszyscy byli mu równi. Daleko nie wszyscy. Nie jestem pewna, jak odnalazłby się w dzisiejszej III Rzeczypospolitej. Był skromny i nigdy nie miał parcia na uznanie, na zaszczyty. Myślę, że miał świadomość własnej wartości i te zaszczyty nie były mu do niczego potrzebne. Czy jest dziś taki człowiek, który potrafiłby współpracować i z kimś takim jak Jacek Kuroń, i z kimś takim jak Antoni Macierewicz? Wątpię.

Chciałabym zakończyć optymistycznie. Wydaje mi się, że po powrocie na uniwersytet Jakub łatwo się na nim odnalazł, dobrze się tu czuł, właściwie wrócił do swojego żywiołu. Mam nadzieję, że do swojego matecznika.

¹ *List 59* został napisany i zredagowany przez Jana Olszewskiego, jego pomysłodawcę, oraz Jakuba Karpińskiego i Jacka Kuronia. Był podpisywany na przelomie roku 1975 i 1976. Sygnatariusze tego listu, na początku pięćdziesiąt dziewięć osób (stąd nazwa) – twórcy, intelektualści, działacze – protestowali przeciwko zmianom w Konstytucji PRL, zwłaszcza wpisaniu do niej kierowniczej roli PZPR i wieczystego sojuszu z ZSRR.

² *List 14* powstał z inicjatywy Jana Olszewskiego, który napisał go z Jakubem Karpińskim. Stanowił protest przeciwko drastycznym represjom stosowanym wobec uczestników wydarzeń czerwca 1976 roku.

³ „Głos” to wydawane w podziemiu (w latach 1977–1981) pismo opozycji demokratycznej, związane z Komitetem Samoobrony Społecznej „KOR”. Na początku współredagowane przez Antoniego Macierewicza oraz Adama Michnika, który w wyniku konfliktu w redakcji odszedł i założył „Krytykę”.

⁴ SKS – Studencki Komitet Solidarności.

⁵ TKM – Towarzystwo Kursów Naukowych.

WZÓR OBYWATELA

Jacek Kurczewski
Uniwersytet Warszawski

Studia socjologiczne rozpocząłem w 1965 roku. Dość szybko spotkałem się z Kubą. Było to spotkanie bardzo charakterystyczne dla typu roli, jaką Kuba spełniał w środowisku akademickim. Dziesięć lat temu wspominałem w „Zeszytach Literackich” operację dydaktyczną, którą na mnie Kuba, jako starszy kolega, wykonał. Mianowicie pomagał mi bardzo intensywnie, trzy dni i trzy noce, pracować nad pewnym tekstem o dialektyce, po czym na końcu sam zrozumiałem, że to sensu nie ma, a Kuba dobrotliwie to zaakceptował.

Drugi aspekt dla mnie ważny muszę wyjaśnić. Proszę pamiętać, że totalitaryzm totalitaryzmem, ale były daty. I są pewne różnice już wewnątrz totalitaryzmu, które są bardzo istotne. Spór o to, kiedy było więcej, a kiedy mniej wolności, ma sens, bo inaczej się żyło i inne były nastroje społeczne. Historia warszawskiej socjologii przywróconej w 1957 roku ma swój okres pierwszy, który się kończy wraz z tym, co dla mnie jest końcem Instytutu Socjologii, socjologii na Traugutta, a ten koniec to Marzec 1968 roku. W budynku na Traugutta, na pierwszym chyba piętrze jest długi korytarz. Na końcu korytarza, na prawo był pokój Ossowskiego i jego Zakładu, a później Stefana Nowaka. Na lewo był drugi pokój, pokój Ossowskiej i jej Zakładu czy Katedry, w którym ja miałem szczęście akurat pracować, a Kuba bywał w tym drugim pokoju. Odbudowana socjologia była jednym z niewielu konkretnych osiągnięć Października 1956 roku. To było coś bardzo szczególnego. Byłem pierwszym rocznikiem, który został przyjęty na studia z takiego normalnego, regularnego naboru. Przedtem było to bardzo szczególne środowisko. Dużo arystokratów i artystek, dużo... No, w ogóle pięknie było. Mało może porządnie... Pili wszyscy, bawili się, dyskutowali. Czytano. Byłem z ostatniego pokolenia, które dostało jednocześnie całą twórczość Steinbecka, prawie całą twórczość Amerykanów, bo Hemingway był wydany jeszcze w czterdziestym którymś roku. Egzy-

stencjalizm, jazz, surrealizm. To wszystko wybuchło i było zupełnie inne jakby pokolenie młodzieży polskiej. Socjologia stanowiła też wyrwę w tym dotychczasowym nudnym, socjalistycznym totalitaryzmie. Obok zresztą właśnie jazzu i innych miłych rzeczy. Kolorowych skarpetek i pończoch. I to mniej więcej trwało tak do Marca.

Atmosfera się psuła z roku na rok, było coraz gorzej, ale kiedy się wchodziło na studia, tak jak ja, to najpierw człowiek się gubił w tej wolności. Ale po chwili pojawiał się Kuba, który reprezentował starszy rocznik i zarząd czegoś, co mało atrakcyjnie teraz brzmi: Koło Naukowe Studentów Socjologii. Była to bardzo świadomie prowadzona „robota polityczna”. Polegała na tym, że starsi studenci rozglądali się wśród pierwszoroczników, przyglądali się, oceniali i rozpoczynali pracę indywidualną. Ustrój miał od początku w Kubie zdecydowanego i świadomego wroga, który właśnie prowadził z innymi swoimi kolegami tę pracę. Polegała przede wszystkim na pokazaniu dobra i zła oraz wyraźnych kryteriów. W tamtych czasach kryterium nie było podejrzenie o współpracę z UB, choć takie rzeczy ciągle funkcjonowały, bo zawsze kogoś podejrzewano na roku. To była jawna rzecz, mianowicie przynależność do PZPR. Socjologowie dzielili się na tych, którzy do Partii należą, i tych, którzy do Partii nie należą. Ossowski, Ossowska to były te dwie wyspy bezpartyjne, które były obudowane, i ja byłem starannie przez Kubę już na tym pierwszym roku pouczony. Nie wymienię nazwiska pewnego socjologa, Kuba mnie zaprowadził do biblioteki Ossowskiego w tamtym pokoju, pokazał mi, że profesor trzyma tam jego książkę z dedykacją, bo do domu jej nie wziął. Natomiast z kolei był profesor, i jego nazwisko powiem, Jerzy Wiatr, którego książek nigdy się nie brało. Od razu mnie pouczył, że z Wiatrem się nie rozmawia, że w ogóle nie jest to człowiek, który w środowisku socjologicznym jest do zaakceptowania, bo totalnie zakłamany i produkujący pseudobadania nad pseudowyborami.

Przychodzi Marzec. Oczywiście, są rozmaite wydarzenia, które go poprzedzają. Następuje zmiana tonu, robi się coraz brutalniej. Nie ukrywam, że byłem przeciwnikiem wiecu na placu przed rektorem na Uniwersytecie Warszawskim. Jeszcze w przeddzień nie pamiętam, czy rano, co już by w ogóle było absurdalne, usiłowałem przekonać Kubę, że wiec należy odwołać. Bo to nie było tak, że nikt nie przewidywał, co będzie. Było wiadomo, że ryzyko interwencji milicyjnej, jak myśmy mówili „provokacji”, będzie duże. Mnie się wydawało, że jest to ryzyko groźne. No, co się stało, to się stało. Nie mam zamiaru mówić, że byłem jakimś prorokiem. Ale straty były duże, choć uważam po latach, że dobrze się stało, że miało miejsce

wystąpienie młodzieży studenckiej. Niezależnie od tego, że indywidualnie lamalo ono losy.

Skutki Marca były poważne dla socjologii instytucjonalnej. Szybko nastąpiło *de facto* rozwiązanie Wydziału. Został on na nowo powołany i konstruowany. Dopiero wówczas następuje drugi okres historii socjologii, z przymusowo egzekwowanym szkoleniem marksistowskim. To jest już inny okres, na którego tle z kolei rok 1980 to znowuż jest wyzwoleniem. I proszę pamiętać, że z naszej perspektywy, uczestników tej skomplikowanej historii, tak to wygląda.

Kim był Kuba? Mówimy, że był wirtuozem. Rzeczywiście wirtuozem, w sensie „virtu obywatelskiej”, którą praktykował i nad którą się zastanawiał. Jest książeczka Ossowskiej, oklepana można powiedzieć, ale która zawsze, uważam, powinna być w tym kraju znana na pamięć: *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*. Jakie cechy powinien posiadać dobry obywatel? Tych cech jest tam trzynaście. Trzynaście, może feralnie, dlatego że nikt nie jest w stanie zapamiętać trzynastu cech. Ale w skrócie mówiąc, jeżeli usłyszycie, że coś nie pasuje do Kuby, to proszę podnieść rękę. Aspiracje perfekcjonistyczne, otwartość umysłu, dyscyplina wewnętrzna, tolerancja, aktywność, odwaga cywilna, uczciwość intelektualna, krytycyzm, odpowiedzialność za słowo, uspołecznienie, rycerskość, wrażliwość estetyczna i poczucie humoru. To jest przecież Kuba. Kuba zrealizował podręcznik demokratycznego obywatela Marii Ossowskiej, naszej wspólnej nauczycielki. Chciałbym jeszcze przytoczyć fragment z tekstu Ossowskiej; uważam, że o tym trzeba pamiętać.

Presja pewnych wzorów uwydatnia się jaskrawo w tak zwanym brązownictwie. Jest to proces retuszowania jakiejś postaci, zwykle zmarłej, ale czasem jeszcze żyjącej tak, by postać tę dociągnąć do wzoru cieszącego się naszym szacunkiem. Oto w biografii wielkiego uczonego zaciera się starannie ślad jego miłostek. Najwidoczniej w mniemaniu brązownika tylko pewien typ życia erotycznego przystoi uczonemu. Ktoś inny w biografii męża stanu ukrywa jego odstępstwa od kościoła. Oto siostra jednego ze znanych poetów francuskich poddaje po jego śmierci starannej cenzurze jego listy.

Wiadomości o niezliczonych falszertwach, jakich się ludzie dopuszczali, by dociągnąć kogoś do jakiegoś wzoru, są niezmiernie pouczające dla badacza wzorów osobowych. Myślę, że przez pamięć i szacunek dla Kuby musimy dbać, żebyśmy w brązownictwo nie popadli. Niepunktualność była

oczywiście karygodną wadą Kuby, którą już dziesięć lat temu wypomniałem, ale z czułością o tej niepunktualności pamiętam. Są inne, ale na pewno nie było wśród nich wady nietolerancji. Kuba mówił, m.in. przekazał mi taką maksymę: „Profesor może mówić wszystko”. Wybaczcie!

ZOOLOGICZNY ANTYKOMUNISTA

Irena Lasota

Na początku chciałabym odnieść się do stwierdzenia, że Jakub Karpiński był „niespełnionym uczonym”, „niedokończonym uczonym”, „zmarowanym uczonym”. Przytoczę wypowiedź osoby, która porównuje siebie do Jakuba Karpińskiego:

Przekreślił szansę stania się kimś nowatorskim we własnej dziedzinie. Wyszedł z Uniwersytetu i zabrał się za opisywanie rzeczywistości codziennej na podstawie materiałów archiwalnych. Długo kręcił się wokół Wolnej Europy, miał dostęp do wielu dokumentów, do danych, do których my nie mieliśmy dostępu. Zachował pamięć brutalnej codzienności komunizmu, i zachował to dla młodzieży, która go za to uwielbiała. Moim zdaniem zmarnował się naukowo. Mógł być w nauce kimś wybitnym.

I dalej autorka tych uwag psychologizuje:

Gdyby nie poznał się z komandosami (którzy fascynowali się wtedy rewolucją kulturalną w Chinach), mógłby pisać świetne prace z logiki. Nie wywodził się Jakub z Endecji, więc nie musiał udowadniać, że nie jest antysemitą.

Dodam od siebie, że ponieważ nie wywodził się też z semitów, więc nie miał powodów być komandosem, a skoro nie wywodził się z komunistów, więc nie musiał się z niczego tłumaczyć.

Autorka kontynuuje:

Miał poczucie winy, potrzebę wyjścia z getta. Ze środowiska ludzi wbudowanych w system. Jego ojciec był znanym architektem umiejącym się jakoś dogadać z władzą.

Widać tu jakieś olbrzymie nieporozumienie. W filmie przygotowanym przez Piotra Semkę i Pawła Nowackiego na pytanie, dlaczego zajął się polityką, Jakub odpowiedział: „No bo taką miałem potrzebę”. To, co przed chwilą cytowałam, to jest – jak powiedziałby Jakub – pseudosocjologia naukowa zawierająca stwierdzenia kompleksowe. On tymczasem nazywał siebie sympleksem. Nie miał potrzeby, żeby mieć tak kompleksowe psychologiczne objaśnienia ludzkich działań. To jest też odpowiedź na pytanie, dlaczego Jakub nie stał się bardzo popularny w sferach politycznych. Opisywał komunizm jako coś prostego – jako system mafijny. Jego antykomunizm – i w pracach naukowych, i nienaukowych – był bardzo nieskomplikowany. Wiem, że przez osoby z lewej strony opozycji bywał nazywany „zoologicznym antykomunistą”. Dla niego komunizm – który poznał nie tylko z materiałów, ale głównie z doświadczenia – był takim obrzydliwym tworem mającym na celu zniszczyć to, co najbardziej cenil – czyli jasne myślenie i jasny język. O ile Jakub zajmował się psychologią społeczną, o tyle nie był specjalnie mocny w psychologii indywidualnej i miał problemy ze zrozumieniem „umysłów zniewolonych”. Jedną z takich jego maksym, które wykuł, a potem powtarzał i ludzie za nim powtarzali, też mogła się nie spodobać tym, którzy potem funkcjonowali w polityce i życiu intelektualnym. Jakub lubił mówić, że są trzy rzeczy, które nie mogą być wszystkie naraz. Nie można być jednocześnie inteligentnym, uczciwym i członkiem PZPR-u. Dwie zawsze mogą być, ale trzeciej być nie może.

Jakuba rzeczywiście fascynowała socjologia komunizmu. Był często zapraszany w Stanach Zjednoczonych do pisania i mówienia, czym jest komunizm i jak funkcjonuje. Mówienie i pisanie o tym, skąd się wziął komunizm, kto z niego czerpie korzyść, na czym się opiera, jakie są jego siły, było analizowaniem systemu w taki sposób, w jaki w Ameryce analizowano inne systemy społeczne. Inną rzeczą, która chyba jednym się bardzo podobała, ale też może wpływała na to, że Jakub nie był aż tak popularny, jak mógłby być, było to, że nie miał żadnej potrzeby usprawiedliwiania komunizmu. To znaczy, komunizm nie miał dla niego cech pozytywnych, był systemem tyranii i rzeczywiście raz był lepszy, raz był gorszy. Dyskutując o sowietologii, Jakub mówił: „Oczywiście, bywały liberalniejsze okresy i mniej liberalne. Na przykład Stalin. Mogło być tak, że rano był bardziej liberalny, a po południu był bardziej tyrański. Co z tego wynika? Czy ocena systemu, tak jak on funkcjonuje, czy możliwości w nim zawartych, różni się od tego, czy to są jastrzębie czy gołębie?”

Wszyscy mówią, że Jakub dużo pisał, był wspaniałym intelektualistą, natomiast mniej się mówi o jego działalności praktycznej, o jego działalno-

ściach aktywisty. W '68 roku pisał wiele tekstów, m.in. „Deklarację Ruchu Studenckiego”, ale też we wspomnieniach różnych uczestników był cenzorem. Mówiono, że tam siedzi profesor Karpiński, sprawdza teksty i namiętnie wyrzuca początek rezolucji zaczynającej się od słów: „popieramy socjalizm, ale”. Więc to „popieramy socjalizm” wypadło, a nawet później Jakub nie pamiętał, kto więcej wpychał tego socjalizmu, a kto mniej.

Nie tylko pisał ulotki, ale też je zbierał. Był pionierem późniejszych biur interwencyjnych i komitetów, ponieważ zrobił pierwszą najdokładniejszą listę represji i więźniów w '68 roku. Zrobił to z pomocą wielu osób, a potem wysłał to do paryskiej „Kultury”. Jego pierwszą książką w „Kulturze” był niepodpisany tom, który nazywał się *Wydarzenia marcowe*. Ktoś przywiózł Jakubowi z Paryża szpalty do korekty i on, siedząc już na procesach marcowych, robił tę korektę.

Trzeba wiedzieć, że Jakub miał sieć. I to taką sieć jak w konspiracji, czy AK-owskiej, czy jeszcze być może piłsudczykowskiej, to znaczy ludzie, którzy działali, nie znali się ze sobą. Jedne osoby zbierały materiały, inne przepisywały, inne chowały, inne przekazywały za granicę. Z tego, cośmy później próbowali odtwarzać, było dokładnie szesnaście osób, które współpracowały z Jakubem w okresie do jego uwięzienia w '69 roku. Pisanie o Marcu '68 było pierwszym momentem kłopotów Jakuba nie tylko z władzą, lecz także z częścią opozycji. *Krótkie spięcie* jest historią, w której nie ma prawie nazwisk i dlatego też nie ma przypisów, a nazwisk nie ma z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że Jakub nie chciał wymieniać nazwisk ludzi, którzy za to mogli pójść do więzienia, ale też dlatego, że nazwiska – jego zdaniem – są nieistotne, ponieważ Marzec opierał się na wielu ludziach, często anonimowych. Jedna z osób „świecznikowych” powiedziała mu: „Ty nam zabrałeś Marzec”. Chodziło o zburzenie mitu, że Marzec był sprawą wąskiej grupy komandosów. A on nagle wziął i oddał ten Marzec ruchowi studenckiemu w całej Polsce. Jakub mówił, że Marzec właściwie zaczął się, a nie skończył ósmego marca. No i rzeczywiście mógł udowodniać, że tak jest, zresztą jego uczeń w tej dziedzinie – profesor Eisler – poświęcił 7/8 książki temu, co się zaczęło ósmego marca, a nie temu, co się zaczęło przedtem. Jednak nie jest to raczej dobrze widziane przez ludzi przyzwyczajonych do tego, że ich nazwiska są kluczem do opisywania czy do rozumienia historii, rezygnowanie z zamieszczania nazwisk.

To, co robił Jakub na Zachodzie od '78 roku do '97, przez dwadzieścia lat, jest prawie nieznanne. Wyjechał w '78 roku z Polski na leczenie i natychmiast zaczął pisać do „Kultury” paryskiej pod kilkoma pseudonimami. Pojechał na stypendium do London School of Economics i rzucił się na

książki. Nie tylko po to, żeby je czytać, ale także po to, żeby je kserować. Pamiętam, że pierwsze kilka tomów to były książki Cata-Mackiewicza i Alfreda Reguly *Historia KPP*. Jakub zawsze przychodził na spotkania z książkami i próbował wszystkim je dać, żeby zawieźli je do Polski.

Bardzo dużo pracował. Współredagował serię książek „Konfrontacje”, współredagował miesięcznik „Uncaptive Minds” i bardzo dużo do niego pisał. Spotykał się i doradzał Jerzemu Giedroycowi, prezydentowi Edwardowi Raczyńskiemu, premierowi Kazimierzowi Sabbatowi, przyjaźnił się z panią Lidią Ciolkosową. Sam tego nie nazywał doradztwem, bo był dżentelmenem i nie wypadało tak mówić. Uważał to za zaszczyt, że prezydent Raczyński czy premier Sabbat z nim rozmawiają i pytają go o zdanie. Do Stanów Zjednoczonych przyjechał w 1980 roku i od razu zaczęły się spotkania: w Departamencie Stanu, w Pentagonie, w Białym Domu. Ktoś wspominał, że przyjechał człowiek, który im mówił w bardzo jasny sposób, co się dzieje, jak to wygląda i co oni mogą ewentualnie robić. Jest gdzieś opisana rozmowa Jakuba z Janem Nowakiem. Jan Nowak zaprosił Jakuba, żeby poszli do Departamentu Stanu. Jest rok '81. Całą drogę Jan Nowak namawia Jakuba, żeby powiedział w Departamencie Stanu, że gdyby doszło do konfliktu, to Wojsko Polskie stanie po stronie NATO. Gdy wyszli z rozmowy, Nowak jest wściekły i mówi: „Z panem nie można współpracować”. Co się okazało? Że to Nowak zaaranżował spotkanie tak, aby ktoś spytał Jakuba, co będzie, jeżeli konflikt wybuchnie. Jakub odpowiedział, że Wojsko Polskie stanie po stronie Paktu Warszawskiego, bo jest częścią Paktu Warszawskiego. Tłumaczył, że trzeba czytać „Żołnierza Wolności”, którego on prenumerował i czytał namiętnie. I rzeczywiście stan wojenny został wprowadzony dwa tygodnie później.

Po wprowadzeniu stanu wojennego Jakub był przez następny rok ogromnie zaangażowany w pisanie tekstów. Czasami to były teksty pisane jako Komitet Poparcia Solidarności, czasami listy do Departamentu Stanu. I rzeczywiście znowu wychodziło na to, że jemu w ogóle nie zależało na reklamowaniu swojego nazwiska.

Wiem, że wiele osób nie wyobraża sobie Jakuba jako osoby praktycznej. Ale na przykład gdy było organizowane jakieś spotkanie, to on chodził z klejem i naklejał plakaty. W Nowym Jorku Komitet Poparcia Solidarności przygotował koncert Wandy Wilkomirskiej. Jakub był tym, który nakleił najwięcej plakatów, bo był konkurs, kto więcej naklei. Chodziło się po Mannhatanie i się kleiło. Było to takie prakseologiczne. Po co na przykład wydawać książkę, jeżeli jej się nie rozpowszechnia? Po co pisać artykuł, jeżeli to będzie w piśmie, które nie wychodzi?

I znowu tak anegdotycznie, ale to było wspaniale. W czerwcu '82 roku była chyba największa na świecie demonstracja; akcja rozbrojeniowa w Nowym Yorku. Central Park się zapelniał. Jakiś milion ludzi podobno przyjechał. Wszyscy szli z transparentami: „Rozbroić Reagana”. A myśmy stali w takiej małej grupie z napisem: „Rozbroić Breżniewa, uwolnić Polskę”. Ludzie podchodzili, patrzyli, mówili: „Why Breżniew?”. „Dlaczego Breżniewa trzeba rozbrajać?”. I po jakimś czasie Jakub zaczął im tłumaczyć. W końcu wyglądało to tak: milion ludzi, my sprzedajemy koszulki, a Jakub siedzi z tyłu na trawie, i kiedy ktoś nas pyta, dlaczego Breżniew, to wszyscy mówimy: „Tam, do kolejki”. A kolejka była na kilkanaście osób, zaś Jakub z nadzwyczajną cierpliwością nauczyciela tłumaczył, co jest nie tak z Breżniewem.

W tym okresie, powiedzmy 1980–1984, Jakub jeździł bardzo dużo po amerykańskich uniwersytetach. Bardzo lubił się spotykać, objaśniać. Objasnianie komuś, kogo coś interesuje, było czymś, co Jakub naprawdę bardzo lubił, ale bardzo też lubił wykłady z socjologii, które miał na Uniwersytecie w Albany.

Po wyjeździe ze Stanów Jakub wykladał na Uniwersytecie w Paryżu, w katedrze Annie Kriegel, badaczki komunizmu i zaciętej antykomunistki. Od roku 1990 jeździł po świecie do grup i ludzi, którzy chcieli przemian demokratycznych. Był w Timișoarze w Rumunii, w Sofii w Bułgarii, w Azerbejdżanie, w Gruzji, na Ukrainie. Jakub był bardzo chętny, żeby jeździć w takie miejsca. Dyskusja była tam często żywsza, bardziej wciągająca, niż wtedy kiedy przyjeżdżał do Polski. Być może dlatego, że w Polsce już wszyscy dyskutowali od '76 roku i dlatego te dyskusje były takie rutynowe. A w tych krajach nagle po raz pierwszy ludzie pytali na przykład: „Jak wygląda na co dzień demokracja?”. A Jakub właśnie napisał parę takich książeczek dla tych krajów. Pisał w takim prostym języku angielskim, żeby można to było przetłumaczyć. Co to jest demokracja, wolność, niepodległość, niezależność i takie rzeczy. W tych wszystkich miejscach spotykał się z ludźmi, którzy bardzo chcieli zrozumieć esencję, którą Jakub przedstawiał.

Jakub nie uważał siebie za niespełnionego naukowca. Logikę, której uczył się u profesorów Ajdukiewicza i Kotarbińskich, stosował w swoich analizach. Filozofia języka służyła do unikania belkotu naukowego. Stanisław i Maria Ossowsky oraz Stefan Nowak wyzierają z jego tekstów. Podręcznik metodologii nauk społecznych był jego pierwszą pracą – pisaną zresztą w więzieniu, a jej drugie, poprawione wydanie, jego ostatnią – redagowaną już w szpitalu. Gdyby Jakub żył dłużej, na pewno napi-

salby jeszcze wiele, ale nie stworzyłby jednej z tych teorii, które przynoszą czasową chwałę autorowi, a potem znikają wraz ze zmianą wiatrów politycznych.

O KUBIE, PRZYJACIELU Z „REYTANA”

Rafał Marszałek

We wrześniu 1953 roku stoję na podwórku, na rogu ulic Wiśniowej i Rakowieckiej, w gronie nowych uczniów liceum Reytana. Dołącza do nas szczupły chłopak o charakterystycznym, zaraźliwym uśmiechu. Uśmiechu, który oznacza jedno: radość istnienia.

Oprócz rozmów w latach szkolnych i podczas studiów łączyły nas rowerowe i zimowe wyprawy. Później bywało, że nie widywaliśmy się przez całe lata. Ale zawsze mieliśmy trwałą, jakby się kiedyś powiedziało – duchowy kontakt. Co jest o tyle dziwne, że życie każdego z nas poszło zupełnie inną drogą. Z jednej strony było to życie społecznika, który wiele dobrego zrobił dla innych; z drugiej – życie szachisty, który skądinąd niewiele wniósł do szachów. A jednak widocznie odbieraliśmy rzeczywistość na tych samych falach. I zastanawiając się nad tym, widzę nie tylko zbieżność topograficzną, te dwieście metrów dzielące nasze domy na Mokotowie, ale jeszcze trzy inne zbieżności. To znaczy: po pierwsze – matecznik rodzinny, po drugie – owo liceum im. Tadeusza Reytana i po trzecie – doświadczenie popaździernikowe.

Ten matecznik rodzinny to najpierw był profesor Zbigniew Karpiński, człowiek wielkiego uroku i kilku drobnych przywar. To on zaraził wirusem spóźniałstwa swego najstarszego syna. Mam przed oczami taki obrazek z późnych lat 50. – przez Aleję Niepodległości do postoju taksówek biegnie wielkimi susami Karpiński – ale jeszcze nie Jakub (który też biegł wielkimi susami), tylko jego tata – znowu gdzieś spóźniony. Więc to zostało w drugim pokoleniu. W mateczniku rodzinnym był jeszcze syn Wojtek, zamknięty w królestwie książek. I wreszcie Marek – najmłodszy z braci – który demonstrował bardzo luźny stosunek do obowiązków szkolnych. Zesztyt upstrzony kleksami zdawał się wróżyć Markowi trudną opozycyjną przyszłość; życiowy optymizm wprowadził go po latach na drogę błyskotliwej kariery rzecznika prezydenta Wałęsy. I jeszcze pani Stanisława, dzielna i pogodna mama trzech budrysów... Ten ich dom otwarty, te spotka-

nia w rodzinnej przystani nad Jeziorkiem Czerniakowskim – to wszystko składało się na szczególną atmosferę. Powiedziałbym, że było w tym coś z klimatu bohemy.

Z perspektywy czasu bardziej widoczne jest i drugie spoivo tej biografii Jakuba. W liceum Reytana, od wspaniałych – wymagających, ale ciepłych – przedwojennych profesorów nauczyliśmy się wrażliwości na świat, rzetelności poznawczej, dyscypliny wewnętrznej (nie mylić z formalną) i poczucia wspólnoty. Wszystkie te wartości chyba przetrwały. A już na pewno ostatnia z nich, skoro od roku 1977 aż do dzisiaj regularnie spotykamy się w klasowym gronie. Kuba nigdy nie opuszczał tych spotkań. Widać ich potrzebował.

Wreszcie październik 1956. Krótkotrwały, ale jakże szczęśliwy moment otwarcia na świat. O pokolenie od nas starszy Sławomir Mrozek wspominał, jak to „zakotłowały się w nas Kafki, Hemingwaye, Camusy, Faulknerzy, Becketty, Sartry i Ioneski w oszalamiającym, pospiesznym pomieszaniu i poplątaniu” (Mrozek 1983: 33–41). Rzeczywiście na progu naszych studiów taka była atmosfera. Jakub łapczywie chłonął świat: jeszcze wczoraj nieznanne albo zakazane lektury, pierwsze manifestacje jazzowe, teatr na Tarczyńskiej... Kuba nosił w sobie genetyczny program zainteresowań humanistycznych, który czasem przekuwa się w zdolności artystyczne.

Był ciekaw świata. Wszyscy na tej sali, może poza kilkoma chwalebnyymi wyjątkami, jesteśmy egocentrykami. Po trosze wpływa na to hermetyzm uprawianych przez nas dziedzin. Kuba chyba też był egocentrykiem, ale jego ciekawość świata zazwyczaj przeradzała się w empatię, nawet serdeczność w stosunku do otoczenia. Te czułki wystawione w stronę bliźnich pozwalały, wbrew przeciwnościom losu, smakować urodę życia.

W tym punkcie jednak nie mogę powstrzymać się od dygresji. Otóż jedyną pretensją do mego świętej pamięci przyjaciela jest to, że w jego szerokie horyzonty nie wpisywał się sport. Karpiński nie uznawał sportu za ważną dziedzinę życia. Sukcesów sportowych nie znalazł ani nie szanował, osadzenia sportu w kulturze nie dostrzegał. Stał po stronie takich dziwaków jak Antoni Słonimski, który kiedyś w „Kronikach tygodniowych” natrząsał się z publiki zapatrzonej w mocarne uda kolarza Więcka, pierwszego zwycięzcy Tour de Pologne. No, ale każdy ma swoje wady, o czym i Państwo tutaj napomykali.

Jakie miejsce w życiu Jakuba zajmowała polityka? Ważne, ale przecież nie zaprogramowane. Z tego, co wiem i pamiętam z najmłodszych lat, Kuba uważał komunizm przede wszystkim za bzdurę. Istnieje sprzeczność między bardzo suchym, akademickim językiem jego książki o ustroju

komunistycznym w Polsce, a olśniewającymi kartami *Taternictwa niżinnego*. Tytuł tej książki mówi właściwie wszystko o „taterniku” Jakubie Karpińskim i stroju komunistycznym. Po co, zamiast tego, pisać wielką, uczoną księgę? Dla stopnia naukowego, dla oświecenia maluczkich, dla przekonania przekonanych czy nieprzekonanych? Tak czy inaczej, z naszego ówczesnego punktu widzenia to była zwyczajnie jakaś bzdura. Jeśli więc Państwo tutaj mówili o podziale na partyjnych i bezpartyjnych, to pamiętam, że tych partyjnych na uniwersytecie traktowało się nie jak wrogów, nawet niekoniecznie jak arywistów (którymi często bywali), ale jak jakichś odmieńców.

Kiedy mówi się o Karpińskim jako o naukowcu, który nie do końca się spełnił, to myślę sobie, że zmarnował się raczej jako pisarz. A propos *Taternictwa niżinnego*. Gdyby tak sobie odpuścił i w osobnym reportażu literackim opisał swoją odyseję więzienną, począwszy od tego, jak siedzi na wieżycze i liczy kaptcie, a skończywszy na bogatszej charakterystyce współtowarzyszy niedoli, to tym bardziej byłaby wspaniała opowieść. On fascynował się groteskowymi realiami i mówił: „Słuchaj, nie przesadzajmy, nie było tak strasznie. Oto siedzę i liczę buty... No coś niebywalego!”. Więc traktował to jako życiową przygodę, oczywiście z całą dwuznacznością takiego określenia. Niewielu było takich ludzi jak on, gdy chodzi o odwagę i męską konsekwencję. Bo nie wszyscy mężczyźni są męscy, a Kuba, tak fizycznie kruchy, był bardzo męskim mężczyzną.

Chciałbym Państwu zwrócić uwagę na to, co rzadko bywa podnoszone: na stronę językową jego twórczości. Strona językowa doskonale oddaje jego sposób myślenia. Nie sądzę, żeby odyseja więzienna i uwikłanie w politykę zasadniczo zmieniły jego sposób patrzenia na świat. Antykomunizm i intelektualizm wyniósł z domu. Natomiast co do samego zapisu rzeczywistości, to niewiele można znaleźć odpowiedników w jego macierzystej, socjologicznej dziedzinie. Interesujące są te przykłady myślenia Karpińskiego, które odnoszą się do zdziwienia jednych (zwłaszcza młodych) tym, że można w jakiś osobliwy sposób być przywiązany nostalgicznie do PRL-u – i przeciwnie, przykłady myślenia tych drugich, którzy dorastali i żyli w PRL-u, w którym można widzieć tylko czas opresji i terroru, skoro przecież były maje i czerwce, były kwiaty, były dziewczyny... Jak to pogodzić? A Jakub to pogodził w czterech zdaniach, mówiąc:

Doświadczenie komunizmu realnego jako o k r e s u, jako okresu w historii Polski, obejmuje wszystko, co się wtedy działo. Jest to znacznie więcej niż doświadczenie komunizmu jako systemu

sprawowania władzy. Nie wszystko w okresie komunizmu, trwania komunizmu, było komunizmem. Niektórzy o tym pamiętają, inni nie. Ci drudzy skłonni są mylić Irenę Santor z Julią Brystygiową¹.

Krótko i zwięźle. I o co się tu spierać? Tylko cztery zdania. Karpiński rzuca je *en passant*, z dala od wytartych schematów. Nieszablonowo pisze też o elicie władzy. Zauważa, że w tamtych czasach elita władzy nie pokrywała się z elitą dochodów, prestiżu ani wykształcenia. Sądzę tylko pozornie oczywisty, skoro tak bardzo zaprzeczający potocznym wyobrażeniom. A później, w polemice z Milovanem Djilasem, Karpiński podkreśla, że przywileje w ogóle nie są dobrym tropem do wyodrębnienia elity władzy. I daje następujący przykład, który swoją lekkością tonu pewnie zgorszył niektórych badaczy: „Udogodnienia, które miał w Polsce Edward Gierek, nie były zapewne większe od tych, z jakich korzystali uczestnicy półlegalnego życia gospodarczego. A to dlatego, że Edward Gierek nie miał prywatnego czasu w nadmiarze”.

Czasem również znajdujemy w tym piarstwie określenia, które wydają się prawie tautologiczne, a nagle odkrywa się w nich podwójne dno. Na przykład:

Roman Ingarden napisał szkic *Czego nie wiemy o wartościach*. Wielu rzeczy nie wiemy. Wydaje się jednak za rozsądne uznać, że wartości są wartościami czegoś. Przysługują rzeczom, ludziom, ich czynom, skomplikowanym urządzeniom społecznym. Jeśli teksty ewangeliczne głoszą, że coś być powinno, to uznają to za wartościowe.

Gdy wmyślimy się w tę niby prostą tezę, to z niepokojem odkrywamy, że mogą z niej wynikać bardzo różne praktyczne konsekwencje.

Ostatnie, co mam do przypomnienia, gdy idzie o odpowiedniość pisanania i myślenia, to jest mail do mnie, mieszkającego wtedy w Słowenii, wysłany przez Jakuba na kilka dni przed jego śmiercią. Siedmiodaniowy mail, który brzmiał następująco:

Ze zdrowiem są kłopoty. Jestem osłabiony. Spędzam dużo czasu w Centrum Onkologii, gdzie długo oczekuje się na lekarza, bo jest mnóstwo pacjentów. Lekarz jest kompetentny. Przepisuje mi

¹ Cytaty dla celów wystąpienia zostały dobrane losowo i dziś nie potrafię odnaleźć, z jakich publikacji pochodzą – przyp. aut.

w formie kroplówek rozmaite leki. Przyjmowanie tych kroplówek odbywa się w warunkach komfortowych, w małych salkach. Trwa to często ponad dwie godziny, które spędzam, przygotowując nowe wydanie podręcznika metodologii.

To było ostatnie, co napisał. W tekście pojawiają się tylko dwa ocenne przymiotniki. O kompetentnych lekarzach i o komfortowych warunkach w szpitalu. Tylko te dwa przymiotniki. Coś niesamowitego.

Bibliografia:

/// Mrozek S. 1983. *Popiół? Diament?*, „Kultura”, nr 1, s. 33–41.

INTERWENCJA

CÓŻ PO SOCJOLOGII...¹

Izabella Bukraba-Rylska
Uniwersytet Warszawski

Chciałam zacząć od tego pełnego rezygnacji westchnienia, ale zacznę inaczej. Przede wszystkim serdecznie pogratuluję Państwu powziętych decyzji: po pierwsze – kontynuowania nauki na poziomie studiów magisterskich, a po drugie – realizowania swoich zamierzeń właśnie w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Żaden bowiem z tych kroków nie jest oczywisty w „czasie marnym”, to znaczy takim, gdy o wykształceniu mówi się wyłącznie w sensie zdobywania kwalifikacji zawodowych, a kierunki humanistyczne i społeczne piętnowane są jako te, które rzekomo skazują ich absolwentów na poważne trudności w odnalezieniu się na rynku pracy. Tak jakby misją kształcenia uniwersyteckiego miało być dostarczanie siły roboczej dla gospodarki! Ani to słuszny, ani ambitny pomysł. Szczególnie w odniesieniu do polskiej gospodarki. Przecież coraz częściej porównywana jest ona do czegoś w rodzaju drugorzędnej montażowni dla krajów wyżej rozwiniętych. A w tak pomyślanym zapleczu usługowym istnieje zapotrzebowanie nie na innowatorów o otwartych umysłach, lecz na przyuczoną do konkretnych zadań, tanią siłą roboczą, która będzie sprawnie obsługiwała technologie i wytwarzała produkty nowatorskie i dochodowe kilka dekad temu, ale teraz zdecydowanie już znajdujące się w schyłkowej fazie ich „przesunięcia przestrzennego” – z centrum systemu światowego na jego peryferie. O tych procesach pisze m.in. Beverly Silver w swojej pracy *Globalny proletariatus* (Silver 2009) a wnioski z tej lektury nie są dla nas pocieszające. Akceptowanie roli globalnego proletariusza, nawet w jego wyższych formach (np. prekariusza), byłoby więc dowodem nadmiernej skromności i nawet nie wiem, czy godnej pochwały.

To, że nie wyrażają Państwo zgody na takie degradujące zaszeregowanie, wynika jasno z faktu, że teraz siedzicie tu, w sali wykładowej Instytutu

¹ Tekst stanowi treść wykładu inauguracyjnego rok akademicki dla studentów socjologii studiów drugiego stopnia (2.10.2014).

Socjologii. W ciągu najbliższych paru minut postaram się wskazać jeszcze kilka konsekwencji, jakie dla Was, dla polskiej nauki i dla polskiego społeczeństwa powinny płynąć z tej decyzji. Konsekwencje te będą sformułowane nie w języku chęci, jakichś tam młodzieńczych mrzonek czy nierealnych planów, lecz w języku słusznych oczekiwań, w pełni uzasadnionych nadziei, a nawet niezbywalnych praw, a więc w języku roszczeń. Od wielu lat określenie to w dyskursie publicznym (a nawet naukowym) jest używane w sensie zdecydowanie negatywnym, więc najwyższy czas przywrócić mu właściwe znaczenie.

W okolicznościach, jakie tu zaledwie zasygnalizowałam, odmowa uznania studiów wyższych za rodzaj kursu przysposobienia zawodowego to pierwszy powód do dumy. Następny – to rezygnacja z zadowolenia się pozycją podrzędnego wykonawcy, posłusznego trybika dopasowanego do maszynerii zaprojektowanej przez kogoś innego i nierzadko gdzie indziej. Absolwent uniwersytetu opuszczający jego mury z dyplomem magistra nie jest od tego, by podporządkowywał się istniejącej rzeczywistości, ale od tego, by był w stanie tę rzeczywistość zmieniać. W przeciwnym razie trzeba by naprawdę zacząć mówić o „końcu historii”, czyli o zapanowaniu wiekuistego porządku w tym kształcie, jaki niekoniecznie musi budzić entuzjazm wszystkich. Sugerując tego rodzaju motywacje, mam nadzieję, że Państwa planom (nawet tym jeszcze nie do końca skryształizowanym) towarzyszy również gotowość wyegzekwowania wszelkich warunków niezbędnych do realizacji takich zamysłów. A oznacza to, ni mniej, ni więcej, że mają Państwo pełne prawo do tego, by wykorzystać ten wydłużony o dwa lata (a może i o kolejne cztery?) pobyt w szkole wyższej zgodnie z autentyczną i antyczną ideą *schole*, czyli czasu wolnego – wolnego od trosk i obowiązków w pełni dorosłego życia. Czas ten powinien być przeznaczony – z jednej strony – na formowanie własnej osobowości, a z drugiej – na bezinteresowne, autoteliczne, nie zaś instrumentalne, zajmowanie się nauką.

Przy czym pragnę Państwa od razu uspokoić: nie oznacza to w żadnym razie konieczności przykrych wyrzeczeń, rezygnacji z przyjemności czy jakiejś szczególnej ascezy, a więc umartwiania się i bolesnych poświęceń. To, do czego Was namawiam, to abyście potraktowali poważnie określenie *libido sciendi*. Tak, nie chodzi tu o powierzchowną ciekawość czy potrzebę dysponowania jakimś zakresem informacji przydatnych do czegoś tam, o dorwanie się do poręcznej „skrzynki z narzędziami”, by móc dowolnie majstrować przy problemach społecznych bądź na czyjeś zamówienie je analizować, ale o prawdziwe pożądanie wiedzy. „Na początku doznajemy oczywiście zaledwie błahego zadowolenia: zadowolenia tym większe-

go – jak zapewnia brytyjski filozof Roger Scruton w książce pod mało filozoficznym tytułem *Pije, więc jestem* (Scruton 2011: 34) – im bardziej ta wiedza jest nieistotna dla świata zewnętrznego z jego nudnymi kryteriami przydatności, produktywności, pożytku”. „A jaki jest pożytek z pożytku?” – można by zapytać za Lessingiem. Potem przychodzi pora na przyjemność: na przykład obcowania z danym tekstem (co zachwala z pewną dozą perwersji Roland Barthes) albo choćby z samą książką, którą można nie tylko czytać, ale też dotykać, wachać, głaskać... Nieprzypadkowo dobrze skompletowane biblioteki Francuzi porównują do haremów. Wreszcie pojawia się prawdziwa rozkosz: „w zetknięciu z nagim ciałem idei myśl doznaje rozkoszy bardzo podobnej do rozkoszy miłosnej – przekonuje Ortega y Gasset w swoich *Medytacjach o Don Kichocie*. – Dzieje się tak, ponieważ, o ile w seksie chodzi o rozładowanie napięcia emocjonalnego, to tu dochodzi do erupcji potencjału intelektualnego” – tłumaczy Gasset (2008: 41). Czy nie jest to realizacja najbardziej podstawowego imperatywu kategorycznego kondycji ludzkiej? Proszę przypomnieć sobie historię Adama i Ewy – to przecież głód wiedzy, a nie pociąg seksualny sprawił, że okazali Bogu nieposłuszeństwo. Nie zostali oni wygnani z raju za pragnienia cielesne, ale za pragnienie poznania, przy czym pierwsza objawiła je kobieta. Nie jestem feministką, jeśli już, to raczej mulierystką, ale może faktycznie lepiej byłoby dla ludzkości, gdyby Ewa sama zjadła to jabłko, zamiast dzielić się nim z Adamem?

Skoro zatem roztoczyłam już przed Państwem wizję prawdziwych ogrodów Epikura, w następnej kolejności trzeba zapytać, czy dzisiejsze uniwersytety przypominają jeszcze pod jakimś względem takie przybytki. Otóż obawiam się, że w coraz mniejszym stopniu. Z koncepcji Bourdieu „pola akademickiego” (Bourdieu 1984) wiemy, że obecnie w środowiskach naukowych liczy się nie tylko „kapitał właściwy”, czyli wiedza, dorobek, autorytet, ale także „kapitał doczesny”, wynikły z administracyjnego usytuowania w różnego rodzaju ciałach, komisjach i gremiach, które są powoływane nie tyle z powodów merytorycznych, ile biurokratycznych. Najwyraźniej nie chodzi tu o to, by pracownicy naukowcy sami się organizowali, ale raczej o to, by byli organizowani dla wygody panujących nam niemilosiernie urzędników. Językiem socjologii można by to wyrazić następująco: proces ten w Europie przybiera postać kolonizowania świata akademickiego przez struktury państwowe, a więc przez „pole polityczne”, natomiast w Ameryce główne zagrożenie płynie ze strony „pola ekonomicznego”. Do obrazu nakreślonego w połowie ubiegłego wieku przez Millsa nie trzeba właściwie nic dziś dodawać (Mills 2007). Niestety w Polsce po kilku latach

terapii unijną biurokracją ostatnie regulacje w obszarze nauki i szkolnictwa wyższego otwierają „pole akademickie” na wpływy biznesu. Zamiast klasycznych przedmiotów i zajęć oferowanych na uczelniach mają nierazko wystarczyć szkolenia odbywane w zakładzie pracy. Naturalną konsekwencją tego postanowienia jest kolejne rozstrzygnięcie przewidziane w ostatniej nowelizacji ustawy: pracowników naukowych w roli wykładowcy akademickiego zastępować będą przyjmowani na ich miejsce eksperci, szkoleniowcy i audytorzy z firm, koncernów i korporacji. Co ma to wspólnego z autonomią uczelni wyższej? Otóż nic. Natomiast można być pewnym, iż tego rodzaju ustalenia zaowocują zjawiskami, o których pisał Mills (menedżerskie manipulacje, liberalna praktyczność i bezwzględne wymuszanie przystosowania), o których teraz piszą Sheldon Krimsky („nauka skorumpowana”) (Krimsky 2006) albo Frank Furedi (daremnie szukający prawdziwych intelektualistów) (Furedi 2008).

Ze smutkiem należy skonstatować, iż w tych mało chwalebnych decyzjach, a następnie w ich wdrażaniu, mają swój udział także co poniektórzy pracownicy nauki. Albo przez bierne zaniechanie i oportunistyczne podporządkowanie się (czyli takie postawy, które bodajże Stanisław Ossowski nazywał „nieugiętym konformizmem” – cudowny oksymoron!), albo przez czynny współudział. To zaś wzmiankowany już Furedi nazywa po prostu „kolaboracją z systemem” (2008: 114). Chociaż bowiem uniwersytet stał się jedną z najdokładniej prześwietlanych instytucji społecznych, gdzie każdy aspekt – począwszy od nauczania i prowadzenia badań, przez postępy studentów, aż do trybu ich oceniania – podlega systematycznej kontroli, to państwo przezornie ukrywa zasięg swojej interwencji, powołując rzekomo neutralne zespoły złożone z osób posiadających tytuły naukowe. To dzięki takim reżimowym kolaborantom i klikom resortowych filistrów mnożą się dziś na uczelniach konsultanci do spraw rozwoju edukacji, eksperci od zapewnienia jakości kształcenia, przeróżni audytorzy i edukatorzy. To dzięki nim wszystkim kontynuowane jest dzieło niszczenia uniwersytetu, co kilka lat temu profesor Jadwiga Staniszkis określiła jeszcze dobitniej. To przez nich pole akademickie paraliżują dziś procedury, punktacje i parametryzacje, kryteria naukowe ustępują przed zasadami „bibliometrii ilościowej”, zaś naukowe instytucje zamieniają się w „manufaktury makulatury”, jak to celnie ujmuje profesor Tomasz Szlendak.

Dlaczego Państwu o tym mówię i psuję atmosferę pierwszego (a właściwie drugiego) dnia roku akademickiego swoim gderaniem? Bo nie jest to tylko problem nasz – pracowników uczelni, ale także (a chyba nawet przede wszystkim) Wasz – studentów. Musicie bowiem rozważyć dokład-

nie i odpowiedzieć sobie na pytanie: czy chcecie, by dzisiejszy uniwersytet zamieniał się z instytucji kształcącej elitę społeczeństwa w przedsiębiorstwo produkujące „uległych obywateli” i „klientelę władzy” – przed czym przestrzegal Michel Foucault – czy może jednak wolicie, by uniwersytet pozostał miejscem, gdzie profesor nie uczy jakiegoś tam przedmiotu (według najnowszej nomenklatury: CPS-u, WMS-u czy TABS-a), lecz – na co wskazuje etymologia – „występuje naprzód” i „wypowiada publicznie swe poglądy naukowe”. I dlatego właśnie nazywa się „profesorem” (od łacińskiego *profiteor*). A student nie „uczy się”, nie „zakuwa”, a tym bardziej nie „gromadzi punktów ECTS”, lecz zajmuje się nauką. I dlatego przysługuje mu zaszczytne miano *studiosus*. Dla mnie jest to pytanie czysto retoryczne.

Skoro rozważyliśmy już właściwy cel studiowania, a następnie nakreśliliśmy właściwy kształt instytucji służącej temu celowi, spróbujmy podobnym trybem odnieść się do trzeciego z zapowiadanych na początku wątków, a mianowicie do zadań socjologii i jej związku z tym, co bada, a więc ze społeczeństwem. Chciałabym się tu skoncentrować na polskiej socjologii i na polskim społeczeństwie. Nie ulega oczywiście wątpliwości, że każda jednostronność jest błędem i szkodliwym ograniczeniem, a więc w toczonym od dawna w polskiej humanistyce sporze między „sarmatyzmem” a „kosmopolityzmem” nie ma sensu upierać się przy którymś z krańcowych stanowisk. Niemniej, ponieważ w ostatnich latach zbyt duży, w moim przekonaniu, nacisk kładziono na to drugie kosztem tego pierwszego, postanowiłam zaakcentować tu znaczenie rodzimego kontekstu. Jak wiadomo, wahadelko tym bardziej wychyla się w jedną stronę, im bardziej wychylało się w stronę przeciwną poprzednio.

Powiedziałam przed chwilą: „w ostatnich latach”, ale nie jest to właściwie prawda. Oczywiście, w ostatnich latach poddawani jesteśmy jako środowisko naukowe szczególnym naciskom, by włączać się w światowy obieg, jeśli chodzi o nasze dyscypliny. Nietrudno dostrzec założenie kryjące się za takim wymaganiem. Zakłada się mianowicie, iż jesteśmy dużo gorsi od naszych zagranicznych kolegów po fachu, zapóźnieni w rozwoju, ograniczeni w swojej partykularności i peryferyjności – jednym słowem: mamy tu do czynienia z prymitywnym, unilinearnym, eurocentrycznym ewolucjonizmem, który (jak wiemy choćby z podstawowego kursu historii myśli społecznej) zawsze skutkował procesami kolonizacji. Tym razem sprowadza się to do zachęt publikowania w pismach z tzw. listy filadelfijskiej, uczestniczenia w badaniach międzynarodowych czy nawet zarzucenia prowincjonalnej polszczyzny i wyrażania swych myśli w uniwersalnym slangu współczesnego zglobalizowanego świata, czyli po angielsku. A prze-

cięż, jak to pisał Astolphe de Custine w swoich listach z Rosji: „odrębność myśli, bardziej niż się to przypuszcza, zależy od nieskazitelnosci języka narodowego” (Custine 1995: 393). To cenna myśl; być może znaczna część naszego braku oryginalności i innowacyjności bierze się właśnie stąd, że tak fatalnie traktujemy nasz język narodowy? Na szczęście, przynajmniej ta ostatnia sugestia resortu spotkała się z reakcją najwybitniejszych badaczy, którzy – jak np. prof. Michał Głowiński – podkreślają, że w dyscyplinach humanistycznych dyskurs naukowy musi być osadzony w języku etnicznym, kumulującym tradycje i tożsamość kulturową, a przeciwnie oczekiwania są czystym nonsensem. Ale czego można oczekiwać od urzędników! Przypomina się tu autentyczna sytuacja sprzed kilkunastu lat, kiedy to grono naukowców udało się do ministerstwa z propozycją doprowadzenia do końca publikacji dzieł Ludwika Krzywickiego. Po wysłuchaniu ich argumentów dyrektor któregoś z departamentów odparł: nawet mnie to zainteresowało, ale najlepiej będzie, jeśli pan Krzywicki sam pofatyguje się w tej sprawie do ministerstwa.

Tyle, jeśli chodzi o poważnie zagrożone prawo do używania w polskiej nauce ojczystego języka. Można jednak mieć też zastrzeżenia co do pozostałych dwu zaleceń. Dlaczego? Tak się jakoś najczęściej składa, że wchodząc w skład międzynarodowych zespołów, polscy badacze muszą nie tylko przekładać swoje myśli na angielszczyznę, lecz także akceptować zastane schematy badawcze, założenia i metody. Przypada więc im najczęściej rola podwykonawców zmuszonych do prezentowania nieraz bardzo specyficznych polskich problemów w siatce pojęciowej ukształtowanej na podstawie innych realiów, a więc niezgodnie z wymogami teorii „ugruntowanej”. Tym samym spełnia się zapowiedź jednego z polityków – Waldemara Kuczyńskiego – który u progu transformacji stwierdził, że w związku z marnym finansowaniem polskiej nauki (a na lepsze, jak widać, nie ma co liczyć) zadaniem polskich naukowców będzie jedynie testowanie koncepcji wymyślonych przez ich – nie wiem, czy bardziej zdolnych, ale na pewno lepiej opłacanych – kolegów na Zachodzie, czyli zajmowanie się nie wymyślaniem teorii, lecz wyszukiwaniem empirycznych dowodów dla ich potwierdzenia.

Co się zaś tyczy słynnej listy filadelfijskiej, to sędzę, iż po tzw. aferze Sokala, dzięki której okazało się, ile to modnych bzdur publikują czasopiśma figurujące na tej właśnie liście, a jeszcze bardziej dzięki szczegółowym analizom demaskującym pozorną „światowość” i pozorny tylko „światowy poziom” zamieszczanych tam tekstów, powinno wreszcie nastąpić jakies otrzeźwienie. Polecam tu Państwu uwadze np. tekst Grzegorza Zabloc-

kiego opublikowany niedawno w kwartalniku Polskiej Akademii Nauk – „Wieś i Rolnictwo” (Zablocki 2014), gdzie autor zdecydowanie, ale w sposób naukowo udokumentowany, rozprawia się z mitem „światowej socjologii wsi”, rzekomo kulturowanej na łamach najważniejszych i najwyższych punktowanych periodyków z tej dziedziny. To pouczająca lektura i dobrze byłoby, aby także w zakresie innych subdyscyplin socjologii wykonano podobną, ze wszech miar pożyteczną robotę.

Jak mają się wszystkie te dotychczasowe uwagi do projektu polskiej socjologii, w dodatku tej skoncentrowanej na polskim społeczeństwie – projektu, dla którego chciałabym Państwa pozyskać po to, byście zwrócili swoją uwagę na tak zorientowane tematy właśnie teraz – w trakcie ostatnich dwu lat poprzedzających uzyskanie tytułu magistra. Wcześniej opatrzyłam już zastrzeżeniem sformułowanie mówiące o zaniedbaniu tej lokalnej perspektywy „w ostatnich latach”, i słusznie, gdyż Bogiem a prawdą należałoby tu mówić o notorycznym niedocenianiu i zaprzepaszczaniu rodzimego dorobku przez kolejne generacje polskich socjologów. Tak się bowiem składa, iż przerost ambicji kosmopolitycznych cechuje polską socjologię od zawsze. Już w 1917 roku Jan Stanisław Bystron ubolewał: „socjologia polska nie ma rozwoju historycznego, lecz wyłącznie logiczny: autorzy polscy znajdują się zawsze w żywym kontakcie z teoriami obcymi, nie znając przeważnie poprzednich prac polskich. Nie ma tu ciągłości historycznej” (1995: 540). Niewiele później, bo w 1920 roku, Franciszek Bujak, wprawdzie historyk gospodarczy, ale nie byle jaki, bo dał polskiej socjologii wsi pierwszą klasyczną monografię wioski Żmiąca (w tej samej wsi po pięćdziesięciu latach pojawił się prof. Zbigniew Tadeusz Wierzbicki, a po kolejnych pięćdziesięciu – dr Michał Łuczewski), otóż tenże Bujak wypowiedział się bardzo podobnie: „więcej cenimy i lepiej znamy twórczość naukową obcą niż własną narodową”, a przecież „nie wystarcza korzystać wyłącznie z nauki innych narodów. Trzeba ją koniecznie hodować samemu u siebie. Społeczeństwo, ograniczające się do czerpania z cudzych źródeł, nie mogłoby rozwijać swojej indywidualności, ale przeciwnie – musiałoby się stawać częścią swego duchowego żywiciela i wychowawcy, musiałoby patrzeć na świat i na siebie samo obcymi oczyma” (1976: 230).

Co też poniekąd obserwujemy, zapoznając się z pracami powstałymi w minionym ćwierćwieczu, a poświęconymi polskiej transformacji. Uderza w nich inklinacja polskich socjologów do zajmowania się bytami wyimaginowanymi, wręcz urojonymi. Rozpisują się oni o polskiej klasie średniej lub o społeczeństwie obywatelskim, choć (jak sami przyznają) zjawiska te są raczej modelem przejętym z zupełnie innej czasoprzestrzeni i występują jak

na razie w ilościach śladowych bądź wcale, za to zjawiska i grupy społeczne, których mamy pod dostatkiem, np. chłopów – piętnują jako szkodliwe przeżytki, nazywają „balastem”, którego należy pozbyć się jak najszybciej, i ochoczo nominują do „emigracji ostatejnej”: niech te dwa – trzy miliony zbędnych mieszkańców wsi wyjadą gdziekolwiek za granicę i już tam pozostaną, bo tylko przeszkadzają nam się rozwijać. Niespełna sto lat temu inni wybitni badacze – Karl Binding i Alfred Hoche – posługiwali się bardzo podobnym określeniem – *ballastexistenzen* – i też postulowali, by wyrzucić za burtę osoby uznane za bezużyteczne po to, aby cały naród mógł szybciej się modernizować... W zdecydowanej większości kończące się takimi konkluzjami teksty pisane są z perspektywy wyżej rozwiniętych krajów Zachodu i nie uwzględniają w należyty sposób polskich uwarunkowań i historii. Nie ulega wątpliwości, że nauki społeczne uprawiane tak jednostronnie, to znaczy korzystające tylko z jednego, „kosmopolitycznego” skrzydła i w nader ograniczonym zakresie używające drugiego, „sarmackiego” ani nie wzniosą się wysoko, ani daleko nie polecą.

Ale mógłby ktoś zadać pytanie: czy w ogóle mamy jakieś godne uwagi „skrzydło sarmackie”, to znaczy własny, oryginalny dorobek dorównujący zachodnim osiągnięciom? Już samo zadanie takiego pytania zdradza istotne braki w humanistycznej edukacji, więc odpowiemy na nie, sięgając tylko do paru przykładów. Światowej sławy Arnold Toynbee, badacz cywilizacji, a po nim Samuel Huntington, autor głośnej koncepcji „zderzenia cywilizacji”, korzystał z inspiracji niejakiego Feliksa Konecznego, o którym mało dziś kto pamięta, a współczesne publikacje akademickie (!) nawet przekręcają jego nazwisko i piszą „Konieczny”. To analizy innego polskiego badacza – Ludwika Flecka – autora pojęć „style myślowe” i „kolektywy myślowe” utorowały drogę Thomasowi Kuhnowi do jego słynnej koncepcji paradygmatów naukowych. W dzisiejszej antropologii coraz większą popularność zdobywa interpretacja zakazu kazirodztwa, którą zaproponował nie Levi-Strauss, ale – dużo wcześniej i dużo zasadniej – Ludwik Krzywicki. Jak podkreśla Mariam Slater, amerykańska antropolog, to nie kulturowe wyjaśnienie Levi-Straussa, ale demograficzno-materialistyczne, oparte na zasadzie różnorodności Krzywickiego utorowało drogę do tak ważnego dziś zainteresowanie „zdarzeniami małowalocznymi”, np. w teorii dryfu genetycznego, która zdaje się wypierać z uprzywilejowanej dotąd pozycji teorii doboru naturalnego (Kurczewski 2004). A czyje nazwisko spotykamy na pierwszych stronach pracy Jean-Claude’a Kaufmanna *Ego. Socjologia jednostki* (2004), książki która otwiera nowe perspektywy w myśleniu o relacjach jednostki i społeczeństwa? Nazwisko badacza prawie nieznanego – o czym

pisze Kaufmann – po którym we francuskich bibliotekach pozostało kilka pożółkłych egzemplarzy tekstu, szczęśliwie przelożonego kiedyś na francuski, ale dziś zapomnianego tak jak ich autor – Edward Abramowski. Doprawdy, czy musimy dopiero z zagranicznych publikacji dowiadywać się, jakich to wspaniałych i inspirujących najnowsza myśl socjologiczną autorów mieliśmy kiedyś? Czemu nie potrafimy sami sięgnąć do ich prac, których w polskich bibliotekach przecież nie brakuje? W dodatku są po polsku. Gdybyśmy systematycznie wykonywali tę pracę, może to polska nauka przodowałaby dziś w świecie, a nie amerykańska czy francuska, korzystające z polskiego dorobku.

Pora kończyć, więc przyjmijcie Państwo te trzy rady, którymi opatruję Was na najbliższe lata. Wykorzystujcie jak najlepiej (i jak najprzyjemniej) ten „czas wolny”, pamiętajcie, że zasługujecie na uniwersytet z prawdziwego zdarzenia i sięgajcie do dorobku polskiej socjologii, nie czekając, aż zrobią to za was inni i przekują we własny sukces. Z pewnością takie nastawienie wyjdzie na dobre i polskiej socjologii, i polskiemu społeczeństwu, i polskim socjologom, czyli Wam. Bo, jak pisał Stanisław Brzozowski, w nauce nic nie zdziała umysł płytki, to jest taki, który ze swą narodową rzeczywistością nie jest związany, bo niezależni od narodu mogą być tylko ludzie niecalkowici (1990: 268). Czego Wam oczywiście nie życzę. A skoro wiecie już, czego Wam nie życzę, domyślacie się, czego Wam życzę.

Bibliografia:

/// Bourdieu P. 1984. *Homo Academicus*, Les Éditions de Minuit.

/// Brzozowski S. 1990. *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Wydawnictwo Literackie.

/// Bujak F. 1976. *Nauka a społeczeństwo*, [w:] tegoż, *Wybór pism*, t. I, red. H. Madurowicz-Urbańska, PWN, s. 219–232.

/// Bystron J.S. 1995. *Rozwój problemu socjologicznego w nauce polskiej*, [w:] *Sto lat socjologii polskiej. Od Supińskiego do Szczygalskiego. Wybór tekstów*, red. J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Custine A. de 1995. *Rosja w roku 1839*, t. I, tłum. P. Hertz, PIW.

/// Furedi F. 2008. *Gdzie się podzieliłi wszyscy intelektualisci?*, tłum. K. Makaruk, PIW.

/// Kaufmann J.-C. 2004. *Ego. Socjologia jednostki*, tłum. K. Wakar, Oficyna Naukowa.

/// Krimsky S. 2006. *Nauka skorumpowana? O niejasnych związkach nauki i biznesu*, tłum. B. Biały, PIW.

/// Kurczewski J. 2012. *Antropologia Ludwika Krzywickiego*, [w:] *Wizjoner i realista. Szkice o Ludwiku Krzywickim*, red. J. Hryniewicz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

/// Mills C.W. 2007. *Wzobrażenia socjologiczne*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Ortega y Gasset J. 2008. *Medytacje o „Don Kichocie”*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.

/// Scruton R. 2011. *Piję, więc jestem. Przewodnik filozofa po winach*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Aletheia.

/// Silver B. 2009. *Globalny proletariat. Ruchy pracownicze i globalizacja po 1870 r.*, tłum. M. Starnawski, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

/// Zablocki G. 2014. *Od „światowej socjologii wsi” do polityki wobec nauk społecznych i humanistycznych*, „Wiś i Rolnictwo”, nr 1, s. 185–195.

/// **Abstrakt**

Tekst wykładu inauguracyjnego zawiera refleksje nad ideą uniwersytetu, powinnościami profesorów i prawami studentów oraz słowa krytyki pod adresem aktualnej kondycji uczelni podporządkowanych biurokracji.

Słowa kluczowe:

idea uniwersytetu, misja profesora, szkoła jako czas wolny

/// **Abstract**

Text of inauguration lecture contains some reflections about the idea of university, duties of professors and students' rights as well some words

of critique at the address of current universities condition which are subordinate to bureaucracy.

Keywords:

idea of university, professor's mission, school as free time

RECENZJE

METAMORFOZY PAŃSTWA ZIEMSKIEGO

PIERRE MANENT

PRZEMIANY RZECZY PUBLICZNEJ: OD ATEN DO CAŁEJ LUDZKOŚCI

Arkadiusz Górnisiewicz
Uniwersytet Jagielloński

/// Stan nauk politycznych

Prawdziwa sztuka opowiadania polega na tym, by znane wszystkim historie przedstawić w taki sposób, aby zaczęły jawić się jako coś nowego i odkrywczego. Francuski filozof polityki Pierre Manent w pracy *Przemiany rzeczy publicznej: od Aten do całej ludzkości* niewątpliwie dowodzi posiadania takiej umiejętności. Bogactwo wątków liczącego ponad 450 stron erudycyjnego dzieła spaja ambitny cel, jakim jest wydobycie „wyjaśniającej mocy rozumowanej historii form politycznych”, które to formy ukształtowały dziejową dynamikę świata zachodniego (Manent 2014: 19).

Zadanie, jakie stawia sobie Manent, staje się lepiej zrozumiałe na tle diagnozy stanu nowoczesnych nauk politycznych. Ich odmienność względem nauki starożytnej wynika już choćby ze zmienionej sytuacji historycznej. O ile grecka nauka polityczna wyrasta z konkretnego doświadczenia życia w *polis*, które nazywa i ubogaca, tworząc wizję państwa idealnego, o tyle nauka nowoczesna powstaje w kontekście, który nie dostarcza porównywalnego – mniej lub bardziej pozytywnego – wzorca odniesienia (tamże: 217). Istnieje dla niej właściwie odniesienie negatywne – świat podzielonych lojalności, późnośredniowieczny chaos wojen domowych inspirowanych konfliktem wyznaniowym – stąd też dążenie do zabezpieczenia pokoju społecznego. Manent mówi o dwóch odmianach nowożytnych nauk politycznych: bardziej „unaukowionej” (dedukcyjnej) i skupiającej się

na doświadczeniu. Do tej pierwszej zalicza Hobbesa, Spinozę i Locke'a; za twórcę drugiej uchodzi Monteskiusz. Nauka pierwsza konstruuje prepolityczne doświadczenie jednostki w stanie natury, czyniąc zarazem z niej punkt wyjścia do ustanowienia ładu politycznego. Z kolei Monteskiusz (niczym dobry liberal) stawia na głowie Hobbesowski stan natury: ów stan nie jest wcale wojną wszystkich ze wszystkimi, tak naprawdę jest nią dopiero społeczeństwo (Monteskiusz 2009: 27). Najistotniejsza jest jednak monteskiuszowska rewolucja epistemologiczna, w ramach której polityka uznana zostaje za jeden z parametrów społecznych, mimo że autor *O duchu praw* ciągle pragnie dowieść jej prymatu. Współczesne nauki polityczne zostają wywiedzione z obu wspomnianych tradycji. Mamy jednak zdaniem Manenta do czynienia z paradoksalną sytuacją. Dedukcyjna czy „naukowa” nauka o polityce, do której należy teoria umowy społecznej, w swej najnowszej wersji Rawlowskiej teorii liberalnej demokracji, zdaje się porzucać swój ściśle naukowy charakter, sama bowiem ogłasza się wyrazicielką skończonych i historycznie relatywnych praktyk zachodnich społeczeństw. Z kolei nauka polityczna wywiedziona z tradycji monteskiuszowskiej zupełnie porzuca prymat polityki, podporządkowując ją społeczeństwu.

Zatem dwie wielkie wersje nowoczesnej nauki politycznej – powiada Manent – tak imponujące i przekonujące w swej chwili założycielskiej, dziś stały się w końcu własnym przeciwieństwem: nauka ścisła żyje tylko półoficjalnym wsparciem doświadczenia – nie jest już nauką; nauki, które świadomie opierają się na zasięgu i różnorodności ludzkich doświadczeń, porzuciły politykę bądź też sprowadziły ją do roli jednego z wielu parametrów – nie są już polityczne. W dzisiejszym menu mamy zatem wybór między jedną nauką polityczną – teorią demokracji – która nie jest naukowa, a inną nauką polityczną – całością nauk społecznych – która nie jest polityczna. Jest rzeczą naturalną, że chcemy się wywikłać z tej alternatywy (Manent 2014: 41).

/// Grecja, Rzym, nowoczesność

Praca Manenta stanowi szczegółowe opracowanie i pogłębienie niektórych tez, pojawiających się choćby w *Intelektualnej historii liberalizmu*, takich jak waga problemu teologiczno-politycznego potrzebna do zrozumienia eu-

ropejskich przemian czy poznawcza doniosłość historii filozofii politycznej – do naświetlenia rozwoju instytucji politycznych (Manent 1994: 7).

Manent szczególne znaczenie przypisuje *polis*, która stanowi dla niego najstarszą matrycę polityki, będąc czymś w rodzaju formy form. Autor przyznaje, że we wcześniejszych pracach przecenił antropologiczne konsekwencje nowoczesnej demokracji. Jej doświadczenie blaknie jednak na tle przełomowych narodzin świata *polis*: „Widziałem coraz wyraźniej, jak formy naszego wspólnego życia rozwijają się, wyszedłszy od tej pierwszej i macierzystej formy, niczym skutki tego pierwotnego wybuchu, niczym metamorfozy tej pierwotnej formy” (tamże: 25). To właśnie *polis* uruchamia wielką energię ludzkiego działania, która odtąd swą nazwę wywiedzie z niej samej. Wgląd w niepowtarzalność jej doświadczenia przynoszą zarówno Homer (niejako opisujący *polis* przed *polis*), tragicy (ukazujący ludzkie działanie jako swoistą transgresję), filozofowie (dostarczający miastu metapolitycznego celu) i historycy (zdający sprawę z pełni istnienia i końca *polis*). Po *polis* nadchodzi cesarstwo; jego powstanie stało się tematem obszernych fragmentów *Przemian rzeczy publicznej*. Być może nieco zaskakująco, wprowadźmy jednak najpierw wątek nowoczesności. W rozważaniach nad jej naturą Manentowi patronuje niewątpliwie Leo Strauss, szczególnie wtedy, gdy stara się on przedstawić nowoczesność jako projekt ulżenia ludzkiej kondycji (tamże: 143) i zabezpieczenia możliwości realizacji przyszłych ludzkich pragnień (Hobbes). Uwydatniony zostaje antyheroiczny rys nowoczesnej filozofii politycznej, która przedstawia życie jako wyścig ze śmiercią. O ile ideałem antycznym było życie bohaterskie, dostrzegające w śmierci nie tylko najbardziej charakterystyczną cechę człowieka (home-rowy „śmiertelnik”), w możliwości jej zadania lub otrzymania, lecz także najskrajniejszą ludzką możliwość, o tyle nowoczesność wydobywa sprzeczność tego ideału. „W bohaterstwie coś zgrzyta [...]. To mogłaby nawet być trafna definicja nowoczesnego człowieka: jest to ten, który wydobył na jaw sprzeczność tkwiącą w bohaterstwie i nie daje się nabierać herosom” (tamże: 72). W ujęciu tak Straussa, jak Manenta nowoczesność ujawnia naturę pewnego wykoncypowanego projektu, który wprawdzie został stworzony w Europie, niemniej przeznaczony był od razu dla całej ludzkości (tamże: 11). „Już od kilku stuleci jesteśmy nowocześni. Jesteśmy nowocześni i chcemy tacy być. Ta wola nadaje kierunek życiu zachodnich społeczeństw” (tamże: 9). Dzisiaj Kartezjusz i Bacon panują tak samo w Szanghaju, jak w Paryżu.

Dyskusja nad nowoczesnością dotyczy nie tylko jej istoty, lecz także genezy. Spór o początek nowoczesności toczy się już od dawna i przynosi

kolejne przesunięcia w coraz dalsze rejony przeszłości. Epokę reformacji, wielkich odkryć naukowych i eksploracji świata jako jutrzeńki nowoczesności już dawno wyparło uświadomienie sobie wiekopomnych konsekwencji późnośredniowiecznej rewolucji woluntarystyczno-nominalistycznej (Blumenberg 1996, Oakley 1984) czy jeszcze wcześniejsze uruchomienie dynamiki procesu historycznego wskutek tzw. rewolucji papieskiej w XI w. (Rosenstock-Hüssy 1931). Manent zdaje się jednak przeliczować wszystkich, wskazując na Cyncerona i rzymski stoicyzm jako źródło pewnych rozstrzygnięć filozoficzno-politycznych charakterystycznych dla nowoczesności. Wbijają zatem solidny klin między dwie starożytności – grecką i rzymską – dowodząc, w jak wielu aspektach doświadczenie rzymskie jest bliższe nam, nowoczesnym. Nie jest zatem przypadkiem, że nowożytna filozofia polityczna w osobie Hobbesa czy Monteskiusza (a także *Federalista*) żywi wielki szacunek do Rzymu, nie kryjąc swego dystansu bądź wprost krytykując Greków.

Manent podobnie jak historycy myśli politycznej (Szlachta 2014: 8), a nawet sam papież Benedykt XVI (2011), wskazują na dziejową doniosłość spotkania rzymskiego prawa i stoickiej filozofii II i I w. p.n.e. Sygnalizując jedynie ten wątek, zastanówmy się następnie, jakie elementy dające się skojarzyć z nowoczesnością odnajduje Manent w opisywanym przez siebie „momencie cyncerońskim”? Jest ich kilka. Po pierwsze, wraz z Cyncerem uwypuklona zostaje jedność rodzaju ludzkiego, odnajdywana we wspólnym wszystkim rozumie i mowie (*ratio et oratio*), która pociąga za sobą szereg konsekwencji: najwyraźniej bycie zwierzęciem rozumnym nie jest bezpośrednio uzależnione od bycia zwierzęciem politycznym, tj. od przynależenia do określonej wspólnoty politycznej. Rodzi się zatem myśl o ludzkości czy cywilizacji jako punktach odniesienia przekraczających partykularyzm miasta. Po drugie, autor *O państwie* wprowadza w konstrukcję obywatelstwa pewien dualizm: wywyższenie pozycji urzędnika – uosabiającego państwo – dokonuje się kosztem obywatela, który staje się osobą prywatną (*privatus*). Bezpośredniość części i całości, charakterystyczna dla *polis*, ustępuje miejsca zapośredniczeniu w postaci elementu trzeciego – abstrakcyjnej osoby państwa, *persona civitatis*. Po trzecie, zredefiniowane pojmowanie rządu u Cyncerona wiąże się z wyobrażeniem zaufania i gwarancji praw obywateli, w tym szczególnie ochrony własności. „Czy nie jest to zarys nowoczesnego państwa, które wyniesione ponad społeczeństwo i oddzielone od niego powraca ku niemu, by każdemu z członków społeczności przyznać jego prawa?” (Manent 2014: 198). Przejście między Rzymem republikańskim i cesarskim można w pewnym

sensie postrzegać według Manenta w kategoriach przejścia między „starożytnymi” a „nowoczesnymi”. Piętnaście stuleci później Machiavelli podejmuje i radykalizuje rzymską krytykę greckiego idealizmu filozoficznego (tamże: 286).

Manent, broniąc swoistości doświadczenia rzymskiego, polemizuje z ujęciem Leo Straussa, dla którego grecka nauka polityczna jest nauką kompletną. Zgadza się natomiast z Erikiem Voegelinem, dla którego „cezaryzm” nie zawiera się po prostu – jak chciałby Strauss – w starożytnej doktrynie monarchii, lecz stanowi fenomen jakościowo odmienny (Strauss 2009: 168). Konstruuąc coś w rodzaju „ontologii politycznej”, Manent dostrzega zagadkę nietypowego kierunku ustrojowej ewolucji Rzymu i ze wszystkich sił stara się ją rozwikłać. Zaburzenie rytmu wyznaczanego przez tę „ontologię” polega na tym, że w „normalnym” biegu spraw republika nadchodzi po monarchii (tak było w Grecji i tak było na pierwszym etapie dziejów Rzymu), podczas gdy w Rzymie dokonał się proces odwrotny: monarchia przychodzi po republice. „Cezaryzm” jest rzymską zagadką.

/// Problem Europy z formą polityczną

Komentatorzy odnotowali polityczny potencjał książki do prowokowania dyskusji nad kształtem współczesnej Europy (Kłoczowski 2011). Przytoczyłem już uwagę Manenta, iż nowoczesny projekt rodzi się w Europie, choć z definicji przeznaczony jest dla całej ludzkości. Wywodzące się stąd napięcie stanowi klucz do zrozumienia obecnej sytuacji europejskiej, którą Manent w subtelny sposób krytykuje. W dzisiejszej Europie doszło do wyczerpania się procesu mediacji napędzającego dynamikę Zachodu. Po reformacji uszczerbku doznała pośrednicząca rola Kościoła, przechodząc z czasem w coraz większym stopniu na naród (Manent 2014: 453). O ile w reformacji naród zawłaszcza chrześcijaństwo, o tyle w późniejszej epoce rewolucji (na powiązanie tych wydarzeń wskazywał choćby Hegel) naród zawłaszcza pojęcie ludzkości – naród staje się teraz mediacją ludzkości. Ludzkość staje się ostatecznym, najbardziej prawowitym horyzontem odniesienia narodu. Jest on jednak pozbawiony prawdziwie politycznego znaczenia, podobnie jak ludzka uniwersalność pozbawiona jest wszelkiej formy. Głosi się, że przyszłość należy do zglobalizowanego procesu cywilizacyjnego niezwiązanego z żadnym miejscem i że nie potrzebujemy formy politycznej (tamże: 24).

Jeśli poprawnie odczytuję Manenta, Europa musi po raz kolejny zmierzyć się z problemem formy politycznej, cierpi bowiem na jej niedostatek.

Wiara w postpolityczną społeczność globalną, w nieistniejącą (a być może w ogóle niemożliwą do realizacji) wspólnotę kosmopolityczną, stanowi dla Europy ślepą uliczkę i oznaczać będzie jej dalszą marginalizację i zanik znaczenia. Ludzkość, z którą Europa zdaje się utożsamiać, nie stanowi już rezerwy ambitnego działania politycznego (jaki stanowiła jeszcze w okresie rewolucji francuskiej): jest wręcz przeciwnie, zdaje się ona uniemożliwiać jakiegokolwiek bardziej asertywne działanie Europy. Po raz kolejny przypomina o sobie problematyczność tego, co powszechne.

Trudności, jakie rodzi prawo żydowskie, filozofia grecka czy Kościół chrześcijański, są całkiem realne, ale nie można ich przezwyciężyć, rzucając się w uniwersalizm ludzkości, który byłby zarazem jej swoistą formą. Prawo żydowskie oddzielające lud wybrany od „narodów”, filozofia grecka oddzielająca „naturalnych filozofów” od reszty ludzi, Kościół chrześcijański oddzielający Państwo Boże od państwa ziemskiego – każde z tych trzech wielkich samookreśleń ludzkich ma więcej substancji i spójności niż z pozoru jaśniejsza koncepcja ludzkiej ogólności czy uniwersalności (tamże: 428).

Ze snutej przez autora opowieści wylania się niepokojący obraz wyczerpania się dotychczasowych form politycznych znaczących dzieje Europy – w tym szczególnie narodu (państwa narodowego) jako formy najmłodszej, zdyskredytowanej (w opinii wielu) hekatombami XX wieku, nazywanej przez niektórych największym zabójcą w dziejach ludzkości. Ukazanie ryzyka i niedogodności nieokreśloności formy politycznej zdaje się jednym z ważniejszych zamysłów książki Manenta. I chociaż nazwisko Spenglera nie pada na jej stronicach, pewne myśli wzajemnie się przywołują. Manent ostrzega przed rządami reguł, przed stechnicyzowanym i sformalizowanym porządkiem. Wskazuje, że tego typu zjawiska nasilają się we współczesnym systemie politycznym unifikującej się Europy, obejmując m.in. problem działania wyzbywającego się słowa w postaci rządów technicznych reguł, problem ignorowania głosu narodów i osłabiania znaczenia instytucji reprezentacji politycznej, które mogą w dalszej perspektywie prowadzić do zmięszczenia tej ostatniej. Być może analizowane przez Spenglera nadejście cezaryzmu nie jest tutaj zupełnie pozbawione uzasadnienia. Dostarczona przez niego definicja niepokojąco nadaje się do scharakteryzowania pewnych współczesnych tendencji politycznych w Europie: „Mianem cezaryzmu określam ten rodzaj rządzenia, który mimo wszelkich państwowo-prawnych sformułowań jest w swej wewnętrznej istocie znowu

całkowicie bezforemny” (Spengler 2001: 415). Tak też można rozumieć „moment cyceroński” we współczesnej Europie: nie tylko w sensie poszukiwania formy imperialnej czy federalistycznej, przewyciężającej państwa narodowe, lecz także w sensie zagrożenia nastania czegoś w rodzaju „rządów postkonstytucyjnych”. Zresztą tego typu współczesne proceptwa już wywołują gorące dyskusje (Engels 2014).

Wspominana niejednokrotnie relacja słowa i działania w dziejach Europy dostarcza zatem Manentowi interesującego narzędzia interpretacji przemian form politycznych. Posłużenie się nim ujawnia istotny aspekt problemu teologiczno-politycznego, rozumianego właśnie jako poszukiwanie odpowiedzi politycznej na sytuację, w której wprowadzony przez chrześcijaństwo rozdzwięk między etycznie wymagającym słowem (nakazującym miłowanie nieprzyjaciół) i koniecznym działaniem politycznym (nakazującym raczej ich zwalczanie) uznany zostaje za powód rozczłonkowania ludzkiego istnienia. Nowoczesny projekt można widzieć zatem także w kontekście wysiłku zmierzającego do ponownego zbliżenia słowa i działania; w takim ujęciu wylania się zaskakujące powinowactwo Lutra i Machiavellego: pierwszy znosi pośrednictwo Kościoła, chcąc powiązać ludzką wiarę bezpośrednio ze Słowem (*Sola scriptura*), drugi pragnie przewyciężyć demoralizujący kontrast między tym, co ludzie mówią, a tym, co czynią, innymi słowy – zachęcić do czynienia zła, o ile to konieczne (Manent 2014: 17). Nowoczesne rozwiązanie polityczne kojarzymy z narodzinami suwerennego państwa wyposażonego w monopol „słowa rozkazodawczego”, znoszącego bądź ograniczającego autorytet wszelkiego innego słowa. Manent ostrzega nas jednak przed prezentystycznym błędem, jaki popełniamy, obdarzając nowożytnie państwo już od chwili jego narodzin mianem „państwa neutralnego lub agnostycznego”, by użyć określenia często przywoływanego przez Carla Schmitta (2008: 73). Jest raczej tak, iż początkowo państwo nowoczesne, jeszcze niepewne swej siły, przywiązało do siebie najpierw opinię lub słowo religijne, czyniąc je religią państwową. Doszedłszy do pełni sił, wzniosło się ponad wszelkie słowo, działało istotnie bez własnego słowa, stało się państwem „neutralnym”, „agnostycznym”, „świeckim”, takim, jakie znamy (Manent 2014: 18). Państwo nie posiada przecież własnego słowa, dlatego też zdane jest na jego „produkcowanie”, wynajdując mechanizm instytucji reprezentacyjnych, ogłaszając się reprezentantem słowa społeczeństwa. Stąd też problem reprezentacji stał się jednym z najważniejszych zagadnień nowoczesnej polityki i takim nadal pozostaje: „nowoczesna polityka jest mistrzynią w dziedzinie prawa

konstytucyjnego, zajmuje się doskonaleniem mechanizmów rządów przedstawicielskich” (tamże: 93).

Do zastanowienia skłania również niemal zupełne pominięcie w pracy zjawiska totalitaryzmu. Czyżby autor nie uważał go za fenomen zasługujący na wyodrębnienie w dziejach Europy? Jak się ma „forma totalitarna” do innych form politycznych i czy w ogóle zasługuje na to miano? A może pominięcie jest w pewnym sensie celowe? Twierdzę, że tak właśnie jest. Manent zdaje się interpretować fenomen totalitaryzmu z punktu widzenia problematyczności formy nowożytnej, jaką jest naród. Pamiętamy bowiem, iż w jego ujęciu państwo narodowe stanowi pewną próbę rozwiązania dylematu teologiczno-politycznego: wyłonienia się formy bardziej uniwersalnej niż miasto i zarazem mniej uniwersalnej niż cesarstwo, mogącej stawić opór sile Kościoła, ale i posiadającej zdolność akomodacji głoszonego przezeń Słowa. Sam Kościół nie wytwarza bowiem dyskursu politycznie operacyjnego, jednoznacznie przedkładającego jeden ustrój nad drugi. W tym kontekście Manent powtarza za Erikiem Petersonem, że nie istnieje chrześcijańska teologia polityczna (tamże: 213). I choć odmiennie od Manenta jego rodak Claude Lefort mówi o formie totalitarnej jako wypaczającej pierwotne składniki syntezy formy arystokratyczno-monarchicznej (ucieleśniona władza uosabiająca prawdę) i demokratycznej (równość) (Lefort 1988: 17), to już sama jej charakterystyka wydaje się dość podobna do tego, co zdawkowo w swej pracy powiada Manent: reżim totalitarny ujmowany jest jako posunięte do najdalszej skrajności poszukiwanie jedności i porządku „łączącego energię działania obywatelskiego ze ścisłością propozycji religijnej” (2014: 20). Władza, prawo i prawda znów miałyby się ze sobą zejść. Totalitaryzm jawi się jako pewnego rodzaju deformacja formy narodowej, nieszczęsna odpowiedź na immanentne jej niedostatki. Nie zapominajmy jednak, że państwo narodowe nowożytnej historii nie jest tym samym w całym okresie swego istnienia. Cennego tropu dostarcza uwaga Manenta mówiąca o tym, że naród, który pozostawał narodem chrześcijańskim, był zdecydowanie mniej narażony na brutalne wstrząsy i niespodziewane ewolucje od narodu „świeckiego”. Kościół zdawał się stabilizować opartą na narodzie nowożytną nawę państwową.

Współczesny kryzys Europy staje się również widoczny w świetle wspomnianych przemian relacji słowa i działania, zwłaszcza w kontekście zjawiska poprawności politycznej: w dzisiejszych czasach słowo także w tym aspekcie traci związek z jakimkolwiek działaniem. Rodzi się nowa profesja, polegająca na tropieniu niedopuszczalnych słów. Francuski filozof polityki zauważa kąśliwie, że dotąd postępy europejskiej wolności polegały na tym,

że słowa mierzono miarą widocznych czynów. Umysłowo-językowa higiena, którą proponuje polityczna poprawność, dąży do czegoś zupełnie innego: próbuje mierzyć same słowa miarą niewidocznych intencji (tamże: 22).

Wszystkie te problemy zdają się wskazywać, że ważne pytania o prawomocność istniejącego porządku, o jego legitymację, o autorytet będą się w Europie nasilać. Naprowadza nas to z powrotem na myśl, że bliżej nam – nowoczesnym – do Rzymian niż do Greków. W naszej obecnej sytuacji z pewnością dodatkowa trudność polega na tym, iż – odmiennie niż Rzymianie – coraz mniej potrafimy spoglądać w głąb czasu gwoli podbudowania naszej rzeczy publicznej.

Bibliografia:

/// Benedykt XVI. 2011. *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, wykład wygłoszony w dn. 22 września 2011 r. w Bundestagu.

/// Blumenberg H. 1996. *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp.

/// Engels D. 2014. *Jutro cesarstwo*, tłum. T. Swoboda. „Przegląd Polityczny”, nr 126, s. 18–21.

/// Kłoczowski P. 2011. *Czas na Cyncerona w Unii Europejskiej?*, „Przegląd Polityczny”, nr 107, s. 54–57.

/// Lefort C. 1988. *Democracy and Political Theory*, tłum. D. Macey, University of Minnesota Press.

/// Manent P. 1994. *Intelektualna historia liberalizmu*, tłum. M. Miszalski, Wydawnictwo Arcana.

/// Manent P. 2014. *Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości*, tłum. W. Dłuski, Europejskie Centrum Solidarności.

/// Monteskiusz. 2009. *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Hachette.

/// Oakley F. 1994. *Omnipotence, Covenant, & Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Cornell University Press.

/// Rosenstock-Hüsey E. 1931. *Die europäischen Revolutionen*, Eugen Diederichs Verlag.

/// Schmitt C. 2008. *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, przeł. M. Falkowski, Pruszyński i S-ka.

/// Spengler O. 2001. *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, red. H. Werner, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo KR.

/// Strauss L. 2009. *O tyranii*, tłum. P. Armada, A. Górniewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

/// Szlachta B. 2014. *Szkiecy z historii myśli politycznej*, Księgarnia Akademicka.

PROCESY USPOŁECZNIENIA W SPOŁECZEŃSTWIE PO-NOWOCZESNYM.

MIROŚŁAWA MARODY

JEDNOSTKA PO NOWOCZESNOŚCI.

PERSPEKTYWA SOCJOLOGICZNA

Renata Dopierała
Uniwersytet Łódzki

Omawiana książka jest kontynuacją publikacji *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*, napisanej przez Mirosławę Marody wspólnie z Anną Giżą-Poleszczuk (2004). Nie oznacza to, że nie może być ona czytana jako odrębna pozycja, jednak zarówno pewne zjawiska w niej opisywane (dotyczy to głównie zagadnienia więzi społecznej i procesów uspołeczniania), jak i ich interpretacje pojawiły się już we wcześniejszym tomie. O jej powstaniu zdecydował splot kilku – różnej wagi – wydarzeń. Jak autorka tłumaczy we wprowadzeniu (Marody 2014: 8), w opinii wielu czytelników nie wyjaśniła ona w wystarczającym i zadowalającym stopniu, po pierwsze, tego, „co dzieje się” we współczesnym społeczeństwie i ze współczesnym społeczeństwem. Po drugie, nie objęła swym piarstwem wielu zjawisk wartych wnikliwszego poznania. Z motywami napisania tej książki ściśle wiążą się założenia organizujące wywód: przemyslenia są osadzone w kontekście kultury europejskiej, analizy mają charakter socjologiczny, a metodą prezentacji jest bardziej stawianie pytań niż formułowanie niepodważalnych twierdzeń. We wprowadzeniu znajdziemy również *passus* wskazujący na postawę badacza, zwłaszcza socjologa, który ma do czynienia z przedmiotem dociekań tak wielopłaszczyznowym i dynamicznym, że wszelkie próby uchwycenia tej złożoności są skazane na niepowodzenie. Zawsze bowiem jest to tylko fragment „obrazu zatrzymanego w czasie”, rzeczywistość uchwycona w swej zmienności *ex post*. Ponadto zakres moż-

liwych odpowiedzi na nurtujące badacza pytania jest szeroki, a odpowiada za to wieloparadygmatyczność dyscypliny reprezentowanej przez Marody.

/// Współecznienie – między jednostką a zbiorowością

Motywym przewodnim książki są opis i diagnoza relacji łączących jednostkę ze społeczeństwem oraz rekonstrukcja warunków, w jakich dokonują się współcześnie procesy uspołecznienia jednostek. Tym samym autorka wpisuje się w tradycję rozważań nad istotą jednostki i społeczeństwa (obejmującą sposoby ich definiowania i rozumienia) oraz związków między nimi – zagadnień fundamentalnych dla socjologii. Tematyka ta przypomina teksty klasyków powstające w okresie formowania się socjologii, którzy problematyzując pojęcie „społeczeństwa” (m.in. Simmel 2005), dostarczali argumentów na rzecz jej istnienia. „Nauka o społeczeństwie” była także potrzebna, by móc dokonać interpretacji zmian zachodzących w ówczesnym życiu społecznym. Z podobną sytuacją mamy do czynienia obecnie, z tą różnicą że zmienność i intensywność zjawisk współczesności do pewnego stopnia dezawuuje istniejące propozycje teoretyczne mające wyjaśnić jej przeobrażenia i specyfikę. Dlatego refleksja nad tym, co zdarza się w społeczeństwie (i społeczeństwach), jest powiązana z koniecznością wypracowania nowego, ale też modyfikacji istniejącego instrumentarium, jakim operuje socjologia. W takiej optyce można postrzegać propozycję sformułowaną przez Marody.

Książka ma złożoną, piętrową strukturę, a jej problematykę odzwierciedlają rozdziały, których tytuły brzmią w kolejności: *Jednostka w społeczeństwie*, *Od buntu mas do umasonienia buntu*, *Generyczne doświadczenia współczesności*, *Społeczne środowisko po-nowoczesności*, *Wytwarzanie jednostki*, *Procesy uspołeczniania indywidualnych działań*, *Wytwarzanie społeczeństwa*. Spośród wielu omawianych kwestii na dwie zwrócę szczególną uwagę. Jest nią indywidualizm (proces jego poszerzania) i indywidualizacja, które komplikują kwestię uspołecznienia. Indywidualizm rozpatrywany wąsko sprawia, że postrzega się jednostkę jako odrębną, autonomiczną, niemal wyizolowaną z szerszych układów społecznych¹. Wykazanie połączenia (wyobrażonej) wyabstrahowanej jednostki z innymi, a także ukazanie natury tych powiązań (mniej

¹ Przeobrażenia indywidualizmu, jego różnorodność definicyjną, rodzaje i funkcje prześledził Zbigniew Boksański w książce *Indywidualizm a zmiana społeczna* (2007). O ile w nowoczesności dominujący był indywidualizm kontrolowany (Ja w obrębie wspólnoty, z którą dzielam wartości i w której przestrzegam norm), o tyle w ponowoczesności dominującym byłby indywidualizm samorealizacji (ekspansywny), pojmowany jako cel (w przeciwieństwie do indywidualizmu pojmowanego jako środek).

lub bardziej intencjonalnych) to ciekawe, choć zarazem trudne zadanie, które postawiła przed sobą autorka. Jego realizacja wymagała rozpatrzenia procesu uspołeczniania w dwóch aspektach: „wytwarzania jednostki” (w tym ujęciu jest ono tożsamy z procesami socjalizacji) i „wytwarzania społeczeństwa” (ten wymiar akcentuje mechanizmy oraz warunki standaryzacji i legitymizacji działań jednostkowych). Dokonując kolejnej redukcji, zagadnienia uspołeczniania będą rozpatrywane głównie z perspektywy mikrostruktur społecznych.

Indywidualizm, refleksyjność i konsumpcjonizm są kategoriami dominującymi w literaturowych opisach rzeczywistości społeczno-kulturowej. Można je traktować zarówno jako właściwości jednostek, jak i społeczeństwa, mają bowiem otwarte semantycznie pole. Ich rozumienie zmienia się w zależności od perspektywy przyjmowanej przez autorów, którzy się nimi posługują. Rozumienie to zależy także od poziomu analiz – indywidualnego lub zbiorowego – dlatego wiedza sformułowana przy ich zastosowaniu nie ma charakteru prawd obowiązujących jednoznacznie i niepodważalnie.

Uznając istotność tych idei, warto zauważyć, że z każdą z nich wiążą się pewne antynomie. Sprzeczności dostrzegalne są także pomiędzy nimi. Czy rzeczywiście konsumpcja – której wyznacznikiem jest nabywanie, użytkowanie produktów, bardzo często tych samych, bo wzmacnianych kampaniami reklamowymi i działaniami marketingowymi – pozwala realizować i manifestować indywidualność? Podobnie refleksyjność miałaby bardziej normatywny, niż faktyczny charakter. Bo czy rzeczywiście jednostki nieustannie problematyzują zasoby swojej wiedzy, „systematycznie poddając ją rewizji ze względu na nowo zdobyte wiadomości?” (Giddens 2001: 29). Poza tym, jest ona tak fragmentaryczna, niespójna i specjalistyczna, że uniemożliwia weryfikację informacji oraz utrudnia budowanie całościowej wizji świata. Formuła konsumpcji wydaje się mało użyteczna, gdyż opisuje jedynie obserwowalny poziom zachowań i stojące za nimi motywacje. Refleksyjność ograniczają natomiast nawyki społeczne, przyzwyczajenia i techniki życia kształtowane w procesie socjalizacji (o którym szerzej w dalszej części tekstu). Kluczowa z perspektywy problematyki uspołecznienia koncepcja indywidualizmu również – zdaniem Marody – nie ma własności eksplikacyjnych. Przyjęcie tej koncepcji nie oznacza bowiem równoległej refleksji nad tym, czy jest on przyczyną, czy skutkiem wielu zjawisk, a jest to ważne, jeśli poszukuje się – jak czyni to autorka – regularności życia społecznego. Ponadto, jak zauważa, nie jest ona kategorią wystarczającą do kompleksowego ujmowania i tłumaczenia rzeczywistości, w końcu domi-

nuje jej nadmierne spychologizowanie. W analizach socjologicznych zanika więc – paradoksalnie – wymiar społeczny na rzecz akcentowania autonomicznej, rzekomo coraz bardziej, jednostki. Założenie i oparte na nim dowodzenie są o tyle błędne, że i społeczeństwo, i jednostka nie są odrębnymi, rozłącznymi bytami. Stają się one (są wytwarzane) – przywołując po raz kolejny Simmla (2005) – w efekcie nieustannych wzajemnych oddziaływań jednostek na siebie, które przekształcając ich niezależne istnienia, zarazem je uspołeczniają. Uspołecznienie, jako proces relacyjnych dopasowań, kształtuje i reprodukuje „wzory stabilizujące funkcjonowanie szerszych układów społecznych” (Marody 2014: 29), a tym samym przyczynia się do formowania więzi. Łączy się z tym pytanie, które wyznacza zakres dociekań autorki: „Jaki to rodzaj uspołecznienia jest wytwarzany przez jednostki w procesie rozwiązywania problemów, które narzuca współczesne środowisko życia?” (tamże: 35). Przyjrzenie się strategiom uspołeczniania jednostkowych działań wymaga zatem odniesienia się do zjawisk (tu z konieczności kilku wybranych) warunkujących ten proces.

/// Jednostka i ponowoczesność

Aktualnym środowiskiem życia generującym specyficzne – kontekstowo zdeterminowane – problemy jest społeczeństwo określane przez Marody jako ponowoczesne. Rekonstruując jego genezę, autorka odwołuje się szerzej do społeczeństwa burżuazyjnego (kapitalistycznego, przemysłowego) i masowego (lata 30. XX wieku) oraz przypomina typologie społeczeństw wyodrębnione na podstawie dominujących form organizacji społecznej: tradycyjne/rolnicze – nowoczesne/przemysłowe – ponowoczesne/postprzemysłowe. Typem, który nie mieści się w przytoczonym triadycznym schemacie, a jest bezpośrednim poprzednikiem społeczeństwa ponowoczesnego, jest społeczeństwo klasy średniej, dla powstania którego istotny był ruch kontrkulturowy lat 60. XX wieku. Jest on traktowany w różnym stopniu jako przyczyna wielu innych zjawisk, które sygnują współczesność (indywidualizacja, wzrost nastawienia na wartości postmaterialistyczne, jakość życia, rozwój osobisty, emancypacja kobiet i różnych mniejszości, kulturalizacja różnic społecznych, pluralizacja i dyferencjacja wartości, stylów życia). Zaproponowana formuła periodyzacyjna nie oznacza zupełnego zerwania z poprzednią fazą rozwojową. Społeczeństwo ponowoczesne jest zakorzenione w nowoczesności, choć cechują je również właściwości kojarzone z tzw. „przejściem formacyjnym”. Jego znacznikiem jest wielkoskalowość przemian w trzech obszarach: liczebnego wzrostu

populacji (nasilone migracje, wielokulturowość, wielkomiejskość), wyczerpywanie się zasobów habitatu naturalnego i społeczno-organizacyjnego oraz intensyfikacja komunikacji przestrzennej i międzyludzkiej skutkująca rozpadem utrwalonych reprezentacji świata i szukaniem nowych sposobów jego tłumaczenia (tamże: 291).

W procesach umasawiania ludności, towarów (przedmiotów) i informacji nie chodzi tylko o prosty przyrost liczbowy. W tym sensie procesy te nie są jedynie kumulacją doświadczeń właściwych poprzednim typom społeczeństwa (burżuazyjnego i masowego), pojawiają się bowiem ich nowe charakterystyki. Na kilka cech tych zjawisk warto zwrócić uwagę. Ze stłoczeniem i przeludnieniem, zwłaszcza w środowiskach wielkomiejskich, na poziomie jednostki wiążą się konsekwencje psychologiczne, w wymiarze społecznym natomiast wzrost i rozproszenie mechanizmów kontroli. Rozwój komunikacji zapośredniczonej prowadzi m.in. do rozłączenia kategorii przestrzeni i czasu, co skutkuje powstaniem nowych form zakorzenienia i identyfikacji w wymiarze kolektywnym (np. „zdeteryterializowane narody”, „transnarodowe wspólnoty”) i indywidualnym (problemy ze spójnym obrazem Ja, denormalizacja ról społecznych). Nadprodukcja informacji zaburza zdolności ich filtrowania i przyswajania, co z kolei może wzmacniać poczucie wykorzenia. Podaje to w wątpliwość refleksyjność – co sygnalizowano wcześniej – i odpowiada za poczucie niepewności dotyczące uznania społecznego (np. niewłaściwa interpretacja zachowań jednostki przez innych) oraz „naruszenia intersubiektywnej oczywistości świata życia” (tamże: 115). Generycznym doświadczeniem współczesności byłby zatem nadmiar uniemożliwiający kompleksową kategoryzację, klasyfikację i interpretację różnych wymiarów rzeczywistości.

W społeczeństwie nowoczesnym, głównie w kręgach burżuazji, istotną rolę odgrywały prywatność, pragnienia jednostek i styl życia. Aksjomatem był wyraźny rozdział między tym, co prywatne, i tym, co publiczne. Wiązał się z tym ostry podział na przestrzeń, postawy i zachowania zarezerwowane dla kobiet (prowadzenie gospodarstwa domowego, wychowanie dzieci, bierność i zależność od męża) oraz mężczyzn (prowadzenie interesów, „widoczność publiczna”, aktywność, patriachalizm i paternalizm). Dziś granica jest właściwie zatarta, dostrzegalne jest to w wielu sferach życia – w rodzinie, mediach, gospodarce, pracy, polityce (w każdej z tych dziedzin procesy te przebiegają oczywiście nieco inaczej). Czy pozostałe cechy – zgodnie z założeniem ciągłości nowoczesności – zachowują swoje dotychczasowe znaczenie i ważność? Pragnienia są pochodną indywiduali-

zacji nadającej jednostce prawo do ich nieskrępowanego manifestowania², podobnie jak style życia, które są przejawem określonych doświadczeń, dążeń i przeżyć. Przyjmuje się, że elementy te odgrywają obecnie kluczową rolę w organizacji indywidualnych biografii i tożsamości (np. pojmowanie stylu życia jako ekspresji tożsamości).

/// Uspołecznienie i ponowoczesność

Zasadnicze dla przebiegu procesów uspołecznienia są relacje między jednostką a środowiskiem społecznym oraz wzory komunikacji zachodzące w interakcjach. Co decyduje o ich aktualnej swoistości? W konsekwencji przemian rodziny (wyznaczanych m.in. upowszechnieniem pracy kobiet, mniejszą liczbą posiadanych dzieci, wielością jej form) i sposobów wychowania następuje ograniczenie styczności dziecka z otoczeniem społecznym. W efekcie redukcji ulegają konwencjonalne okoliczności umożliwiające kształtowanie kompetencji społecznych niezbędnych do prawidłowego rozwoju osobowego i funkcjonowania z innymi (co jest istotne z perspektywy interesujących autorkę procesów uspołeczniania). Kooperacja z innymi zakłada bowiem powściągnięcie własnych dążeń, uznawanie potrzeb innych, samoograniczenie autoekspresji, opanowanie reguł społecznego współżycia zawartych w kodeksach obyczajowych. Dzisiejsze układy rodzinne i wzory socjalizacji – zdaniem Marody – nie sprzyjają formowaniu takich uspołecznionych postaw, akcentując bardziej to, co jednostkowe. Koncentracja na Ja oraz waga przypisywana emocjom są wynikiem m.in. upowszechnienia „pracy emocjonalnej”, a także popularyzacji i umasowienia terapii. Ponadto, jednostki obecnie mniej są socjalizowane do wspólnot tworzonych przez „realne” osoby, bardziej natomiast do „wspólnot wirtualnych” oraz użytkowania przedmiotów, które w wielu sytuacjach zastępują innych, co wytwarza odmienne przyzwyczajenia i nawyki (np. uprzedmiotawianie relacji interpersonalnych). Pozbawia to jednostki możliwości zdobycia wiedzy, jaka formuje się poprzez bezpośrednią styczność i praktykowanie komunikacji w interakcjach *face-to-face* (odczytywanie intencji i motywacji prezentowanych przez innych, interpretacja działań własnych i innych).

² Jest też druga strona tego zjawiska, którą podkreślał w swych analizach „upadku człowieka publicznego” Richard Sennett (2009). Nastąpiła bowiem przemiana charakteru (który dominował w nowoczesności, nakładając na jednostkę reguły uprawnionej publicznej prezentacji) w osobowość, która zgodnie z uprawnieniem do ekspresji Ja „panoszy” się w relacjach interpersonalnych, niwelując dotychczas obowiązujące kody obyczajowe, które miały ten walor, że chroniły jednostki przed sobą nawzajem (taką funkcję pełniły bowiem powściągliwość, takt i ogląda).

Zwrotnie pogłębia to [...] deficyt umiejętności społecznych, zwłaszcza że socjalizacja do przedmiotów – choć może właściwsze byłoby tu powiedzenie: przez przedmioty – sprzyja przenoszeniu charakterystycznej dla ich użytkowania instrumentalnej postawy na relacje z ludźmi (Marody 2014: 179).

Kolejną właściwością współczesnych procesów socjalizacji jest ich zdominowanie przez grupy rówieśnicze. Uznając ich znaczenie, autorka zauważa, że podważają i osłabiają – bardziej niż kiedykolwiek – autorytet rodziców (zjawisko to ma źródła również w kontrkulturze). Socjalizacja w grupach rówieśniczych wzmacnia orientację na emocjonalne aspekty relacji interpersonalnych oraz ukierunkowanie na przedmioty budujące hierarchie społeczne. Towarzyszy temu „narastający niedowład” pozostałych instytucji socjalizacyjnych, np. szkoły. Z kolei technologie informacyjno-komunikacyjne w kontekście socjalizacji wiążą się z dwoma czynnikami. Przejście od mediów drukowanych do elektronicznych (np. telewizji) zniósło granicę między światem dziecka a światem dorosłych, rozwój komunikacji zapośredniczonej wymaga natomiast zdobycia nowych umiejętności i kompetencji (np. w zakresie obsługi urządzeń mobilnych). Technologie „społecznego nasycenia” (Gergen 2009), multiplikując kontakty społeczne, zapośredniczają doświadczenie rzeczywistości, legitymizują różnicowanie wzorów zachowań i norm społecznych, a także załamywanie się jednoznaczności ról społecznych. Rozbija to całościowe ramy wiedzy, która dziś jest wytwarzana przez różne podmioty i instytucje (systemy eksperckie), dostosowujące ją do fragmentarycznego i skonkretyzowanego tłumaczenia świata (taką funkcję pełnią np. programy telewizyjne, terapeuci, doradcy itp.). Ponadto opisywane przez Johna Thompsona (2001) przeobrażenia widoczności medialnej dokonują przesunięć w zakresie prezentacji tego, co prywatne i publiczne, tym samym zmieniają relacje między z definicji odmiennymi obszarami rzeczywistości.

Wymienione zjawiska ograniczają możliwości „uczenia się poznawczo-symbolicznego”, a emocje stają się podstawowym czynnikiem określającym dobrostan jednostki oraz narzędziem wywierania wpływu na innych (Marody 2014: 183). Ich skutkiem jest upowszechnienie egotyzmu (jako formy usankcjonowanego indywidualizmu), narcyzm, permissywizm, izolacja, nieumiejętność współpracy i przyjęcia perspektywy innego, ale także – wspomiana – niepewność. Takie elementy składałyby się na „charakter społeczny”, pojmowany jako cechy powtarzające się u większości członków społeczeństwa.

U podstaw [niepewności] po-nowoczesnego charakteru społecznego leży rozbitcie ról społecznych w ich formowaniu jednostkowej tożsamości oraz narastająca świadomość umowności kulturowo konstruowanych światów, w ramach których poruszają się zarówno partnerzy interakcji, jak i my sami (tamże: 213).

Oprócz wspomnianych już zjawisk zakłócających proces stabilnego pełnienia ról ważne są jeszcze: zmieniające się wzory kobiecości i męskości, zacieranie kategorii wieku, spłaszczenie struktury społecznej, rozmywanie tradycji jako źródła działań i przekonań. Jedynym, niezmiennym „narzędziem” wykorzystywanym jako podstawa określeń identyfikacyjnych pozostaje więc ciało, choć także w tym przypadku pojawia się wątpliwość, czy rzeczywiście może ono być nadal tak postrzegane?

/// Jednostka, społecznienie i ponowoczesność

Czy zaprezentowana charakterystyka społeczeństwa ponowoczesnego i właściwych dla niego wzorów uspołeczniania uzasadnia operowanie wizją autonomicznej i wyizolowanej jednostki? Warto odnieść się do specyfiki zbiorowości wytwarzanych w środowiskach sieciowych, w których w większości dominują słabe więzi (istotne dla komunikacji). Nowe technologie pozwalają jednostce personalizować relacje i społeczności, do których należy, a inicjowane i utrzymywane kontakty służą jej jako narzędzie do realizacji własnych celów (pozycjonowanie, zyskiwanie uznania i redukcja jego deficytu, budowanie kapitału społecznego), zainteresowań i dążeń. Takie powiązania nie budują trwałych wspólnot opartych na silnych więziach, z którymi jednostka identyfikuje się całościowo; przynależności sieciowe są fragmentaryczne i incydentalne. Współbrzmi to z ambiwalencją odczuwaną w relacjach interpersonalnych; z jednej strony są one traktowane jako zniewalające i ograniczające jednostkę w samorealizacji, z drugiej jednak strony funkcjonuje reguła, by realizować (odkrywać) siebie w związkach intymnych, m.in. poprzez nieskrępowaną ekspresję emocji (Giddens 2001). Dlatego „napięcie między bliskością a dystansem wydaje się dziś głównym czynnikiem wyznaczającym kierunki procesów uspołecznienia w obszarze więzi społecznych” (Marody 2014: 258). Zjawisko to jest względnie nowe, gdyż niegdyś zażyłość była łączona z domeną prywatną, dystans natomiast z przestrzenią publiczną, jednak dzisiejsze zatarcie podziału między nimi powoduje przenikanie się różnych elementów (przykładem są związki quasi-rodzinne, single, relacje bez zobowiązań, ale także ich

seksualizacja i psychologizacja kontaktów interpersonalnych). To oscylowanie między skrajnościami (rezerwa *versus* poufalość) uniemożliwia budowanie bardziej stabilnych związków i społeczności, dzięki którym możliwe byłyby spójne, rozpoznawalne tożsamości oraz standaryzowane działania ułatwiające orientację w przestrzeni społecznej. Co pojawia się w zamian jako odpowiedź na sprzeczności indywidualizacji? Neoplemiona (Maffesoli 2008) oparte na dobrowolnej przynależności, aspektowości działań, podzieleniu emocji, konstytuowaniu tożsamości zbiorowej, ale w sposób minimalizujący lęk przez nadmiernym „wchłonięciem”. Z tego powodu „ułomność form wspólnotowej przynależności jest pochodną faktu, że są one podporządkowane ochronie niezależności jednostek. Fragmentaryczność więzi jest sposobem zachowania względnej niezależności, a zarazem główną przeszkodą w procesie scalania jednostkowej tożsamości” (Marody 2014: 267).

Co zatem stabilizuje społeczeństwo ponowoczesne, dzięki czemu możliwe jest jego trwanie, ale też możliwa jest jego ewolucja? Autorka wskazuje przede wszystkim na zmiany form kontroli społecznej, których przejawem jest dominacja zinstytucjonalizowanych praktyk. W tej perspektywie społeczeństwo jawi się jako agregat indywidualnych działań, który jest integrowany wtórnie przez instytucje (byłaby to wizja bliska indywidualizacji instytucjonalnej Ulricha Becka), określające techniki życia będące zwrotną formą przyzwyczajzeń wytwarzanych w procesie socjalizacji. Wraz z przeobrażeniami systemu kapitalistycznego, rewolucją technologiczną, przemianą jednostek w zakresie samokontroli stanowią one kontekst wyznaczający „najogólniejszy wymiar relacji łączących jednostkę ze społeczeństwem, stanowiąc złożony efekt zarówno jej specyficznych związków z innymi, jak i przemian cywilizacyjnych, które te związki kształtują” (tamże: 319).

Ponieważ procesy uspołecznienia charakteryzuje, będące ich istotą, „niedomknięcie”, zatem na poziomie deskrypcyjno-koncepcyjnym trudno formułować na ich temat niepodważalne i jednoznaczne uogólnienia. W socjologii nie powstała jak dotąd teoria procesów uspołecznienia, funkcjonują jedynie rozproszone, cząstkowe prace interakcjonistów symbolicznych, etnometodologów, które dotyczą pojedynczych typów i form interakcji. Czy są koncepcje, które mogą zmienić ten „stan rzeczy”? Zdaniem Marody należą do nich te, które przesuwają akcent z działań na procesy uwspólniania znaczeń. Co wyróżnia to podejście: przewyciężenie dychotomii *agency/structure*, praktyki rozumiane jako wzory interakcyjne, rozdział między sferą symbolicznego dyskursu a sferą konkretnych praktyk. W końcu:

podzielany charakter owego praktycznego rozumienia sprawia, że odtwarzanie określonych praktyk jest równoznaczne z wytwarzaniem poczucia przynależności do grupy [...], a tym samym ustanawia ponadjednostkowy byt, podtrzymywaniem którego jednostki zaczynają być zainteresowane (tamże: 232–233).

Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna to dzieło monumentalne. Wielość wątków podjętych w jednym tomie jest imponująca, a każdy z nich mógłby być podstawą odrębnego opracowania. Tutaj wykorzystane są przede wszystkim jako ilustracje głównego zagadnienia społeczeństwa, jego mechanizmów i uwarunkowań. Autorka przywołuje wiele problemów dyskutowanych aktualnie w socjologii – indywidualizacja (jej pochodne: kultura terapeutyczna i poradnicza, samorealizacja i autentyczność), wpływ technologii na przeobrażenia życia jednostkowego i zbiorowego, konsumpcja, style życia, transformacje tożsamości (w aspektach indywidualnym i zbiorowym), przemiany rodziny, pracy, statusu tradycji – i odwołuje się do ustaleń wypracowanych w obrębie subdyscyplin, np. socjologii ciała i emocji. Z tych powodów można potraktować je jako kompendium wiedzy na temat zjawisk zachodzących w społeczeństwie wraz z wypracowywanymi przez socjologów sposobami ich rozumienia i wyjaśniania. Lektura wymaga skupienia, namysłu, znajomości tekstów funkcjonujących w socjologii, ale także psychologii, antropologii i pokrewnych naukach. Każdy czynnik pojawiający się w opisie danego zjawiska jest determinowany przez wiązki elementów, te z kolei składają się z następnych itd. – w ten sposób rekonstruowany jest skomplikowany kontekst ponowoczesności.

Zaproponowana przez Marody formuła „społeczeństwa po-nowoczesnego” byłaby kolejną propozycją definiowania obecnej fazy życia społecznego obok wielu już funkcjonujących: „ponowoczesności”, „zradykalizowanej nowoczesności”, „późnej nowoczesności”, „płynnej nowoczesności”, „refleksywnej nowoczesności”. Autorka odnosi się do koncepcji proponowanych przez Anthony’ego Giddensa, Ulricha Becka, Zygmunta Bauman, Manuela Castellsa, Richarda Sennetta, Kennetha Gergena, ale również Daniela Bella i Norberta Elias. Aprobując formułowane przez nich twierdzenia na temat współczesności, próbuje sięgać głębiej – niejako pod powierzchnię zjawisk – w poszukiwaniu nieoczywistych związków i zależności między nimi. Z tej perspektywy większość kategorii określających życie społeczne jest niewystarczająca do całościowego ujęcia rzeczywistości społeczno-kulturowej, uwzględniają one jedynie wybrane aspekty. Brak jest

także oddzielonych poziomów analiz normatywnych lub prognostycznych (Marody 2014: 287). Taka jest np. koncepcja „społeczeństwa sieci”; sieci były formą organizacji istniejącą we wcześniejszych fazach rozwojowych. Nie ujmuje ona również innych sposobów formatowania rzeczywistości oraz znacznych kategorii jednostek „luźnych” (czyli nieusieciowionych).

To, co wyraźnie określa stanowisko autorki, to krytyczne spojrzenie na – rozpowszechnioną dziś jako narzędzie tłumaczące większość procesów – kulturę indywidualizmu (i związany z nią proces indywidualizacji). Koncentracja na jednostce – mniej lub bardziej wyemancypowanej z tradycyjnych uwarunkowań społecznych – nie dostarcza wglądu w mechanizmy procesów uspołeczniania, a tym samym wytwarzania regularności i prawidłowości życia zbiorowego interesujących socjologa. Są one definiowane jako „techniki życia, poprzez które przejawia się charakterystyczna dla danego czasu i miejsca forma uspołecznienia działań ludzkich, spajająca poziom codziennych indywidualnych zachowań z kształtem wyłaniających się z nich struktur społecznych oraz dostarczająca podstaw do społecznego różnicowania jednostek” (tamże: 233).

Chcąc podsumować rozważania dotyczące problemów dostrzeganych w po-nowoczesności, można stwierdzić, że działania podejmowane przez jednostkę zawsze „włączają ją w sieć powiązań z innymi ludźmi” (tamże: 231). Jednostka, tym bardziej badacz społeczny, nie może ignorować faktu, że żyje w społeczeństwie. Motyw ten, choć często pomijany w dyskusji nad indywidualizmem i indywidualizacją, w istocie wyznacza kierunek analiz życia społecznego. Wymaga bowiem przyjrzenia się temu, jak dokonują się procesy uspołeczniania indywidualnych działań w konkretnych warunkach społeczno-kulturowych. Oznacza to tym samym renesans tematyki uspołecznienia w refleksji socjologicznej, który byłby tym razem konsekwencją rozpadu bytów opisywanych przez XX-wieczną socjologię. Obserwowana dzisiaj dezintegracja struktur społecznych odsłania bowiem z dużą ostrością procesy uspołeczniania indywidualnych działań. Natężenie i dynamizm przemian dokonujących się w ponowoczesności jest wobec tego „nie tyle przyczyną, ile efektem intensyfikacji wzajemnych oddziaływań jednostek wypróbowujących nowe, odmienne od dotychczas obowiązujących sposoby realizacji indywidualnych dążeń” (tamże: 228).

Bibliografia:

/// Beck U. 2002. *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Gergen K. 2009. *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, tłum. M. Marody, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Giddens A. 2001. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Maffesoli M. 2008. *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Marody M. 2014. *Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Marody M., Giza-Poleszczuk A. 2004. *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Simmel G. 2005. *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Sennett R. 2009. *Upadek człowieka publicznego*, tłum. H. Jankowska, Wydawnictwo Literackie Muza.

/// Thompson J. 2001. *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, tłum. I. Mielnik, Wydawnictwo Astrum.

DLACZEGO KLASZCZEMY SZLACHCIE?

ANDRZEJ LEDER

**PRZEŚNIONA REWOLUCJA. ĆWICZENIE Z LOGIKI
HISTORYCZNEJ**

PIOTR BROŻEK

NIEPAMIĘĆ

Ryszard Jamka
Uniwersytet Warszawski

11 listopada 2014 roku ulicami Warszawy przeszła parada grup rekonstruktorów historycznych. Po oficjalnych obchodach wojskowych, toczących się na placu Piłsudskiego, Krakowskim Przedmieściem i Nowym Światem predefilowali powstańcy: listopadowi, styczniowi i warszawscy. Wśród barwnych strojów dostrzec można było również legionistów Dąbrowskiego i Piłsudskiego. Entuzjazm licznie zebranego tłumu wyrażony gromkimi oklaskami wzbudziło kilkunastu mężczyzn – ubranych w żupany, kontusze z karabelami i z palaszami u boku. Wbrew polityce historycznej państwa, angażującego się przynajmniej od 2004 roku (data otwarcia Muzeum Powstania Warszawskiego) w utrwalanie jednolitej wizji zrywu z 1944 roku, bohaterami zebranych tam dzieci nie był jednak ich rówieśnik z przekrzywionym hełmem na głowie i kotwicą wymalowaną na opasce, ale wąsaty szlachcic w pstrokatym stroju.

Andrzej Leder zanalizował ten fenomen w swojej książce pt. *Prześlągnięta rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej* (2014). Filozof z Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk podjął się napisania dziejów najnowszej historii polskiej poprzez soczewkę lacanowskiej psychoanalizy. Na warsztat wzięł tytułową rewolucję, która jego zdaniem dokonała się w Polsce w latach 1939–1956 biernie (ale nie beczynn timer) i „była jednocześnie spełnieniem okrutnych pragnień [Polaków – R.J.]” (Leder 2014: 21). Jej skutki społeczne, w myśl autora, widoczne są do dziś. Kontynuację tezy

filozofa podjął Piotr Brożek w filmie dokumentalnym z 2015 roku pt. *Nie-pamięć*. Nawiązując do zasobu słownika Ledera, opisał pamięć o pańszczyźnieniu z perspektywy dwóch osób – Magdaleny Bardeckiej i Franciszka Ledóchowskiego, którzy decydują się odwiedzić swoje odpowiednio chłopskie i szlacheckie rodziny z pytaniem o ich i swoją tożsamość. Zarówno książka, jak i film stanowią asumpt do dyskusji o pochodzeniu Polaków i recepcji najnowszej historii, które ostatnio zajmują zarówno środowiska naukowe, jak i artystyczne¹.

Punktem wyjścia dla Andrzeja Ledera jest „spięcie, połączenie poziomu historycznych faktów z poziomem świadomości i nieświadomości społecznej” (2014: 17), czyli nazwanie zdarzeń, które wpłynęły na dzisiejsze *imaginarium* polskiego społeczeństwa. Opisuje je w trzech rozdziałach książki, zaczynając od eksterminacji Żydów w Polsce, którą łączy z emancypacją chłopstwa, a kończy na terrorze lat wojennych i powojennych, związanych z hitlerowską kolonizacją oraz instalacją systemu komunistycznego nad Wisłą. Tragiczne w przebiegu wydarzenia lat 1939–1956 widzi jako rewolucję, która nie została uznana przez Polaków. Została *prześniona*, gdyż dokonała się obcymi rękoma, ale *transpasywnie* była doświadczeniem, którego nasi rodacy pragnęli. Fakt przeżycia rewolucji biernie „pozwalal wprawdzie zrealizować głodne i mściwe marzenia, ale bez rzeczywistej identyfikacji z własnym działaniem, identyfikacji, której warunkiem jest pozytywna wizja przyszłości, świadomie ukształtowany zespół marzeń, celów i ideałów” (tamże: 146). Ten brak pozytywnego wymiaru rewolucji ma być, w opinii Ledera, największą bolączką współczesnej klasy średniej, gdyż zaciera jej tożsamość i pozwala utrwać relikty pańszczyźniane (Bardecka, Leder, Lubomirski, Sutowski 2015).

/// Przejęcie klasy społecznej – problem interpretacji stosunków polsko-żydowskich

Rozwiązanie problemu nowego mieszczaństwa filozof widzi w nazwaniu „zła złem, a potem poszukiwaniu dobra” (Bardecka, Leder, Lubomirski, Sutowski 2015). O ile w identyfikacji negatywnych doświadczeń Polaków słusznie rozpoczyna od przedstawienia stosunków polsko-żydowskich, rezonujących na dzisiejsze *imaginarium* nadwiślańskiego mieszczaństwa,

¹ Wspomnieć należy książki M. Zaremby *Wielka Trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys* (2012), J. Sowy *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą* (2011), T. Kizwaltera, *W stronę równości* (2014). Na uwagę zasługują również inicjatywy artystyczne jak płyta kolektywu R.U.T.A. *Gore – pieśni buntu i niedoli XVI–XX wieku* oraz spektakl Moniki Strzępki i Pawła Demirskiego *W imię Jakuba S.*

o tyle wyciąga z nich błędny wniosek. Leder przecenia problem przejmowania majątków żydowskich po II wojnie światowej, co prowadzi go do prostej konkluzji, że polska klasa średnia w linii prostej wywodzi się od żydowskich handlarzy. Rozpoczynając swój wywód chronologicznie, pisze o symbolicznym wykluczeniu Żydów ze społeczności I i II Rzeczypospolitej, które przy rosnącym znaczeniu miast europejskich i ich mieszkańców od czasów nowożytności świadczyło o zacofaniu naszego kraju. W tym okresie na Zachodzie mieszczaństwo stawało się suwerenem i tak jak we Francji w 1789 roku dopominało się o swoje prawa, stając się fundamentem nowoczesnych państw (Leder 2014: 57). W Polsce w wyniku działań szlachty mieszczaństwo zostało zepchnięte do marginalnej roli i zdominowane przez Żydów. Leder utożsamia tę klasę z jedną narodowością, co jest generalizacją niepozbawioną podstaw, ale wyciąga z niej błędną konkluzję. Pisze, że skoro w 1989 roku w Polsce pojawiła się nowa klasa średnia, to jej bezpośrednimi przodkami byli Żydzi, gdyż w ich rękach pozostawał cały handel w Polsce międzywojennej (tamże: 80–89). Tłumaczy to następująco: „Być może jednak z punktu widzenia owej rewolucyjnej zmiany istotniejsze było to, że etniczni Polacy zajęli w tkance ekonomicznej miejsce dawniej zajmowane przez Żydów. Jeśli Żyd miał warsztat, mógł go przejąć Polak. Jeśli Żyd miał hurtownię, gorzelnię albo tartak, jego zamówienia i klientów (oczywiście nie-Żydów) w naturalny sposób przejmowali Polacy. Zmiana nie dotyczyła tu tylko własności, ale sposobu pracy i idącego za nim stylu życia, mentalności, hierarchii wartości” (tamże: 86). O ile nie da się zaprzeczyć, że większość handlu II RP była zdominowana przez Żydów i że ich majątek został przejęty w dużej mierze przez Polaków (ten, którego nie zawłaszczyli hitlerowcy), to klasa powstała po 1989 roku nie jest spadkobiercą żydowskich handlarzy. Wynika to z faktu wprowadzenia w Polsce ustroju gospodarczego, który w krótkim czasie zlikwidował praktycznie mieszczaństwo jako warstwę społeczną.

Komunizm wprowadzany w Polsce etapami zainteresował się stosunkami własnościowymi dopiero wtedy, gdy jego pozycja polityczna w kraju była dostatecznie ugruntowana. Aby to prześledzić, warto zająć się działalnością np. Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym, powołaną dekretem z 16 listopada 1945 roku (Dekret o przestępstwach szczególnie niebezpiecznych 1945). Początkowo Komisja ta, powstała jeszcze przed zakończeniem drugiej wojny światowej, zajmowała się walką ze społecznym upadkiem moralnym i deprecjacją poczucia prawnego – wyrażającymi się u ludności w masowych przestępstwach kradzieży mienia państwowego i szabrownictwa (Fiedorczyk 2002: 31). Warto odno-

tować, że podobnego rodzaju instytucja powstała przez wzgląd na identyczne motywy po I wojnie światowej (Dekret o Urzędzie walki z lichwą i spekulacją 1919). Komuniści, nawiązując do przedwojennego dorobku prawnego, legitymizowali w ten sposób powstałą instytucję, która była organem śledczo-orzekającym o charakterze administracyjnym, działającym na podstawie prawa karnego materialnego i procesowego. Fakt wymieszania różnych porządków prawnych – nadanie Komisji uprawnień prokuratury oraz możliwość wymierzania kar administracyjnych – oznaczały szybkie wydawanie wyroków, gdyż podstawowe zasady procesu karnego nie były przestrzegane. O ile w początkowym okresie działania Komisji były odbierane pozytywnie, gdyż zmagala się ona z realnym problemem powstałym w czasie wojny, o tyle, jak pisze Jerzy Kochanowski, w 1947 roku nastawienie ludności do niej uległo zmianie (2010: 61). Wiązało się to z wydaniem w czerwcu tego roku szeregu ustaw związanych z proklamowaną w kwietniu przez Hilarego Minca tzw. bitwą o handel. W związku z nową polityką rządu dotyczącą własności prywatnej kompetencje Komisji uległy zmianie. Oprócz kierowania przestępców do obozów pracy Komisja mogła orzec o „przypadku towarów, których przestępstwo dotyczy; o przypadku urzędzeń przedsiębiorstwa, stanowiących własność oskarżonego; o zamknięciu przedsiębiorstwa, pozbawieniu uprawnień handlowych i przemysłowych oraz prawa do zajmowania lokalu oraz o wymierzeniu kary grzywny do 5 000 000 zł” (Jarosz, Wolsza 1995: 5–6). Jak widać, ostrze Komisji skierowane było przeciw sklepom prywatnym². Łącznie w latach 1945–1954 Komisja skierowała do obozów pracy 90 tysięcy osób, przy czym warto odnotować fakt, że kary grzywny lub przypadku mienia były równie dotkliwe, gdyż oznaczały pozbawienie oskarżonych osób wszelkich środków do życia, a zwłaszcza możliwości kontynuowania wykonywania zawodu. W ten sposób Komisja do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym wpisała się w ideologiczną walkę o własność prywatną w Polsce. W 1954 roku została zlikwidowana, gdyż wypełniła swoje zadanie, a rosnące znaczenie prokuratury odebrało jej część prerogatyw. Jak widać, już sama działalność Komisji znacząco ingerowała w stosunki własnościowe w Polsce.

Obala to tezę Andrzeja Ledera dotyczącą genezy polskiego mieszczaństwa, wzbogaconego materialnie i posiadającego *know-how* przejęte

² Widoczne jest to w materiale źródłowym, który poświadcza, że od czerwca 1947 roku Komisja orzekła w 41 101 spraw dotyczących sklepów pozostających w rękach prywatnych, co stanowi 90,7% wszystkich spraw. W 1948 roku liczba sporządzonych protokołów karnych dotyczących sklepów prywatnych wynosiła już 67 562, co stanowiło 89% wszystkich spraw (Jarosz, Wolsza 1995: 8).

od Żydów. Twierdzenie badacza może być prawdziwe jedynie do czerwca 1947 roku, gdy ludność Polski swobodnie organizowała się gospodarczo po II wojnie światowej. Od momentu proklamowania tzw. bitwy o handel wszyscy ci, którzy przejęli majątki żydowskie pozwalające prosperować na rynku, zostali ich w większości pozbawieni. W 1989 roku klasa średnia w Polsce odnowiła się dzięki łóżkom polowym i tzw. szczękom, wystawianym masowo w celu handlowym, a nie dzięki majątkowi żydowskiemu. Fakt ten jest bardzo istotny, gdyż w mniemaniu Ledera zakamuflowany wstyd nie pozwala współczesnej polskiej klasie średniej nawiązać do rewolucji lat 1939–1956.

Wstyd współczesnego mieszczaństwa niewątpliwie występuje dzisiaj, tu trzeba przyznać rację Lederowi, ale jak już wyżej wykazałem, łączę go ze stosunkiem do ludności żydowskiej, który ujawnia się w polskim *fantazmacie* zbiorowym, „zapisanym w strukturze języka, polszczyzny” (Leder 2014: 74), a nie przejęciu mienia żydowskiego. Refleksje cytowanego filozofa dotyczące stosunków polsko-żydowskich w kontekście akcji Rafała Betlejewskiego pt. „Tęsknię za Tobą Żydzie”, zdają się bardzo trafne. Andrzej Leder w swym eseju błyskotliwie opisuje reperkusje, które pociąga za sobą użycie „*fantazmatycznego* słowa na Ż”. Wywołuje ono transpasywną przyjemność oraz obawę związaną z zakończeniem zdania „Żydzi do...”. Obrazuje to stosunek Polaków do przedwojennej społeczności żydowskiej, powojennych grabieży i pogromów oraz do współczesnego antysemityzmu. Obawiając się niebezpiecznego w przestrzeni publicznej słowa „Żyd”, kanclerz Uniwersytetu Warszawskiego zaproponował zmianę hasła akcji „Tęsknię za Tobą Żydzie”, na „Tęsknię za Wami”. Dla Ledera fakt ten jest bardzo znamieny, gdyż egzemplifikuje i udowadnia jego teorię o obecności Żydów w polskim *fantazmacie* zbiorowym.

/// Niepełne *imaginarium*, czyli gdzie jest ksiądz?

Rekonstruując dalej polskie *imaginarium*, twórca *Prześnionej rewolucji* poddaje analizie kolejny jego aspekt – szlachtę. Ostrożnie mówi, że 70% dzisiejszych Polaków ma korzenie chłopskie, więc elementem stale obecnym do 1945 roku (likwidacja uprzywilejowanej pozycji ziemiaństwa) w ich wyobraźni był pan (Bartecka, Leder, Lubomirski, Sutowski 2015)³. Stosunki

³ Trudno zgodzić się z liczbą procentową podaną przez Andrzeja Ledera, gdyż historycy podają liczbę ludności chłopskiej przed 1918 roku sięgającą 90% całej populacji Polski. Statystyki te po II wojnie światowej powinny być jeszcze wyższe, biorąc pod uwagę straty osobowe ziemiaństwa podczas hitlerowskiej okupacji i terroru stalinizmu (zob. także Bończa-Tomaszewski 2005: 95).

między chłopstwem a szlachtą nie uległy większej zmianie po uwłaszczeniu i zniesieniu pańszczyzny w XIX wieku. Poświadcza to obserwacja Nikodema Bończy-Tomaszewskiego, z której wynika, że chłopci do 1918 roku witali przedstawicieli warstw wyższych, padając im do kolan i całując po rękach – „nie widząc w tym nic upokarzającego” (2005: 101). Leder przytacza z kolei anegdotę z międzywojnia o oficerze ziemiańskiego pochodzenia, który swym opóźnieniem wstrzymywał odjazd autobusu do Warszawy – wśród pasażerów autobusu wywodzących się z niższych niż oficer klas społecznych nikt nie ośmielił się zwrócić mu uwagi i go pospieszyć (2014: 98–99). Jak pisze cytowany filozof:

fizyczne usunięcie ziemian z miejsca, które zajmowali w dawnym *imaginarium*, tworzyło pustkę symboliczną, w którą wstępowali „ksiądz, policjant, wójt, ale też nowi [„notable” – R.J.], związani z ustanowieniem nowego porządku: dyrektor PGR, najczęściej zajmujący miejsce zarządcy junkierskiego folwarku, lekarz czy nauczyciel – bardziej dostępni niż przed wojną – wreszcie sekretarz partii czy przewodniczący rady narodowej.

Choć „pustka symboliczna” została zastąpiona przez nowe podmioty, ich legitymizacja była inna, gdyż nie wynikała z urodzenia i odwiecznego porządku. Fizyczne unicestwienie ziemianstwa poprzez konfiskatę majątków i egzekucje nie pozwoliło przekształcić relacji społecznych na wsi. Jak pisze Leder: „Nie zmieniały też *imaginarium*, które relacje te uzasadniało. Dlatego ta forma symboliczna mogła przetrwać do czasów II Rzeczypospolitej, a w sferze wyobraźni społecznej – do dzisiaj” (2014: 100).

Teza autora, z gruntu słuszna, ma jednak jeden mankament. Andrzej Leder nie wykazał, jak w *imaginarium* współczesnej klasy średniej sytuuje się pozycja księdza. Stwierdzenie, że był to „tradycyjnie uznawany” autorytet polskich wsi i miasteczek, jest niewystarczające. O ile trafnie zinterpretował wpływ braku ziemianstwa na współczesnych Polaków, o tyle zupełnie niesłusznie pominął odwieczną obecność i ciągłość Kościoła katolickiego na ziemiach polskich. Leder zaniechał analizy tego fragmentu *imaginarium* naszych rodaków, co z punktu widzenia ciągle silnej pozycji Kościoła w Polsce wydaje się niedopuszczalnym uproszczeniem. Osłabia to wymowę konkluzji jego eseju, która brzmi:

Recydywę tego rodzaju mentalności folwarcznej w dzisiejszej Polsce często można zaobserwować w stosunku kadry zarządzającej

do pracowników w firmach i korporacjach. Poczucie, że nie mamy do czynienia ze stronami umowy dokonującymi ekwiwalentnej wymiany pracy na pieniądze, lecz raczej z „zarządcami” folwarku i podległymi im wyrobnikami, którym z niewiadomych przyczyn trzeba płacić i – na dodatek – okazywać szacunek, jest bardzo częstym doświadczeniem pracujących w warunkach polskiego kapitalizmu (tamże: 100–101).

Co więcej, autor dostrzega pozostałości stosunków pańszczyźnianych również w szkole, urzędzie, na uczelni czy w służbie zdrowia; wszędzie tam, gdzie podmioty uprzywilejowane występują z pozycji siły (Bartecka, Leder, Lubomirski, Sutowski 2015). Wyprowadza stąd wniosek, że *przeżycie* rewolucji nie pozwoliło Polakom zerwać z doświadczeniami XIX wieku. A były to doświadczenia traumatyczne, o czym świadczy fakt, że po rabacji galicyjskiej głód doprowadzał chłopów do kanibalizmu (Kieniewicz 1951: 329). Jak silne było to przeżycie, pokazuje również sytuacja opisywana przez socjolożkę Kazimierę Zawistowicz-Adamską, która pod koniec lat 30. XX wieku prowadziła badania w galicyjskiej wsi Zaborów. Przeprowadzając wywiady i ankiety wśród chłopów dotyczące ich sytuacji materialnej i emigracji ze wsi do Stanów Zjednoczonych, spotkała się z nieufnością i wrogością. Po owocnym dniu badań przybyszka z miasta – „Pani” – została otoczona w swym domu przez młodych chłopaków, którzy śpiewali: „Pamiętasz, ty pani, rok czterdziesty szósty. Jak cię chlopi bili cepami w zapusty” (Zawistowicz-Adamska 1958: 47). Tego typu przykłady potwierdzają tezę Andrzeja Ledera o tym, że stosunki na wsi nie uległy większej zmianie zarówno po reformach państw zaborczych w XIX wieku, jak i rewolucji lat 1939–1956. Warto odnotować również fakt, że chlopi śpiewający tę pieśń w roku 1937 nie mogli pamiętać wydarzeń z roku 1846. Co więcej, we wsi żyło zaledwie kilka osób urodzonych przed rabacją galicyjską (Zawistowicz-Adamska 1958: 92–93). Istotniejszy dla naszych rozważań jest fakt, że w tym czasie w Galicji ostatecznie zakończył się proces unaradawiania chłopów. Antagonizm nie wynikał już z opozycji Polak – chłop, ale był konfliktem klasowym w sferze symbolicznej.

/// Autentyczność dziedziczenia klas społecznych

Kontynuując tezę Ledera, Piotr Brożek postanowił sprawdzić, co z pańszczyzny pozostało w naszym dzisiejszym chłopskim społeczeństwie. W tym celu nakręcił *Niepamięć*, film o dwójce młodych ludzi o ko-

rzeniach chłopskich i arystokratycznych, którzy wyjeżdżają na wieś i do dworku szlacheckiego. Magdalena Bartecka – przedstawicielka chłopstwa – dumnie broni swojego pochodzenia, co pozwala jej stwierdzić, że gdyby odkryła w sobie korzenie szlacheckie, czułaby się zawiedziona. Franciszek Ledóchowski natomiast stoi na stanowisku, że antagonizmy klasowe są zaszłościami, które nie wpływają na współczesne relacje między Polakami. Twierdzi, że pochodzenie jest kwestią zmienną jak płeć, kolor włosów czy wykonywany zawód. Odwiedzając swoje rodziny, bohaterowie dyskutują o pańszczyźnie i pozycji chłopów w dzisiejszej Polsce. Ojciec Franciszka – Stanisław – dumnie prezentując swój dwór w Podkowie Leśnej pod Warszawą, zauważa, że żyjemy w kulturze postszlacheckiej. Zdaje się sugerować, że spadek po ziemiaństwie przypada tylko tym nobliwie urodzonym. Inny punkt widzenia dostrzega Magdalena Bartecka, działaczka chłopska Stowarzyszenia „Folkowisko”, która ubolewa nad deprecjacją kultury wiejskiej. W rozmowie o języku twierdzi, że ten gwarowy, używany na wsi może być równie poetycki, co polszczyzna warstw wyższych, i tym sposobem stawia kulturę szlachecką na równi z wiejską.

Interpretując film *Brożka*, trzeba sobie postawić pytanie o możliwość dziedziczenia klasy społecznej przez jego bohaterów. Niejednolity stosunek rodziny Barteckiej do dziedzictwa chłopskiego zdaje się sugerować, że nie ma bezpośredniego związku między pochodzeniem społecznym rodziców a piętmem pańszczyzny i pozycją społeczną w dzisiejszej Polsce. Postawę taką widzimy u ojca głównej bohaterki, właściciela okazałego wiejskiego domu, który nie jest typowym przedstawicielem polskiej wsi. Widać, że to człowiek sukcesu ze słuchawką bezprzewodową przy uchu, który opowiada o tym, że lubi się „wyluzować” w weekendy na prowincji. Nie jest związany zawodowo ze wsią, choć widzowie nie odkrywają, czym się zajmuje. Gdy ojciec dowiaduje się, że znajomy córki to hrabia, mówi, że gdy pojawili się u niego przed domem, przyszli jako równi ludzie, których nic nie dzieli. Prezentuje postawę zupełnie odmienną niż córka, która zarzuca Ledóchowskiemu, że już jego powierzchowność sugeruje pochodzenie szlacheckie. Mówi, że ma wyżej usytuowany podbródek oraz ma ziemiańskie gesty i ruchy. Sama krępuje się przed kamerą, o czym mówi z otwartością, zrzucając to na karb swego pochodzenia. Franciszek jest z kolei rozmowny i swobodny, a swą pewność siebie upatruje w wychowaniu. Twierdzi, że został rozpieszczony i to pozwoliło mu nigdy nie wątpić w siebie i w swoje umiejętności.

Spór ten trudno rozstrzygnąć, gdyż widzowie nie dysponują niezbędnymi informacjami o biografii Ledóchowskiego i Barteckiej, które przy

ich drodze życiowej i takiej tematyce filmu wydają się niezmiernie istotne; ich niedostatek pozwala wątpić w autentyczność przekazu dzieła. Największym mankamentem produkcji jest właśnie niemal zupełny brak danych o rodzinie bohaterów oraz o ich wychowaniu. Zastanawiająca jest przede wszystkim postać „nowoczesnej chłopki” – Magdaleny Barteckiej, która jest osobą wykształconą, mieszkającą w Warszawie. Swój niewątpliwy awans społeczny zawdzięcza również swej rodzinie, która nie utrzymuje się z pracy na roli (w filmie Franciszek Ledóchowski pracuje nie u ojca Magdaleny, ale u zaprzyjaźnionego gospodarza). Można dojść do wniosku, że Bartecka jest taką samą chłopką, jak Wincenty Witos czy Jakub Bojko. Ich pamiętniki stanowią cenne źródło historyczne, ale przy ich interpretacji ważna jest kwestia, czy są jeszcze pamiętnikami chłopskimi, czy już pamiętnikami inteligencji o chłopskim pochodzeniu. Podobnie jest z główną bohaterką filmu *Niepamięć*, która nie jest typową przedstawicielką współczesnej klasy chłopskiej i z tego powodu może nie być wiarygodna w przedstawianiu kwestii wiejskiej. To, że Magdalena Bartecka nie jest typową chłopką, również potwierdza fakt, że gotuje swojemu koledze „tradycyjną” wiejską potrawę – makaron z serem i pomidorami, ludzaco przyominający z wyglądu spaghetti, co przy jej jednoznacznych deklaracjach o przywracaniu pamięci chłopskiej i szacunku do niej wydaje się pewną niekonsekwencją. Można zadać więc pytanie, czy chłopskość bohaterki nie jest tylko intelektualną pozą.

Zastanawiający jest również fakt, że w filmie – przecież współczesnym – obraz świata relacjonują w zasadzie wyłącznie mężczyźni, co pośrednio sugeruje utrwalane funkcjonowanie tradycyjnego podziału ról płciowych – w obu opisywanych warstwach społecznych. Wypowiadają się jedynie ojcowie Franciszka i Magdaleny, a o ich matkach nie dowiadujemy się nic. Choć główni bohaterowie filmu są w zbliżonym wieku, ich rodziców dzieli niemal pokolenie. Dziadek Magdaleny jest w wieku ojca Franciszka. To również może wpływać na ich perspektywę widzenia stosunków we współczesnej Polsce. Najbardziej interesujący wątek w filmie to rozmowa Magdaleny i Franciszka z dziadkami „wykształconej chłopki”. Tu pojawia się głos kobiety, a wiekowy już pan opowiada o powojennych stosunkach na wsi, którą cieszył fakt pozbycia się dziedzica. Ciekawą z punktu widzenia socjologii sytuację kreśli również ojciec Magdaleny. Opowiada o członku rodziny, który zawsze przychodząc w odwiedziny, relacjonował, jak powinno się mordować przyzwoitych dziedziców: „różnijcie powoli, bo to dobry pan był”. Tę samą anegdotę znajdziemy w badaniach Michała Łuczewskiego prowadzonych w najdłuższej badanej wsi na świecie – Żmią-

cej. Identyczną wypowiedź napotkał ten autor: „Tutaj na Sędziówce chłopci różnili pana piłą. Jeden do drugiego mówi, żeby powoli różnić, bo to dobry pan był” (Łuczewski 2012: 504). Zastanawiająca jest żywotność tej anegdoty po dziś dzień, która świadczy o intensywności pamięci wydarzeń z 1846 roku i o piętnie pańszczyzny. Potwierdza to tezę Barteckiej o możliwości dziedziczenia doświadczeń klas społecznych.

Obecność tego niechcianego spadku w umysłowości współczesnych chłopów i ich potomków przypomina główna bohaterka filmu. Pańszczyzna jest dla niej czymś, co chce uwznioślić, nie pozwalając jednocześnie, by ona nią „owładnęła”. Podobną myśl swego czasu wyraził działacz chłopski Jakub Bojko, który pisał w *Dwóch duszach*:

[...] ale na to przysiąc mogę, że w nas chłopach pokutuje dotąd, prócz naszej duszyczki, jeszcze druga [...]. W nas pokutuje dusza bardzo starej brzydkiej pani, która zmarła w roku pańskim 1848, a zwała się pańszczyzną. Pani ta trzymała w niewoli strasznej przeszło 400 lat całe nasze chamskie plemię i zabiła w chłopie człowieka, a zrobiła po prostu grat, maszynę, z którą to można było zrobić, co ta pani chciała [...]. Ta groza pańszczyzny tak weszła w krew ludu, że się to po dziś dzień odbija na nim w rażący sposób, a to nie tylko na prostym ludzie, ale nawet na tych jego synach, którzy zajęli dzięki szkołom i wysokie stanowiska nawet. Duch pańszczyźniany, duch niewolniczy tkwi w nas wszystkich (Bojko 2002, cyt. za Bukraba-Rylska 2008: 126).

Jakub Bojko, Magdalena Bartecka i Andrzej Leder zdają się tu mówić jednym głosem. Walka z relikdami pańszczyzny nie jest jednak punktem widzenia wielu Polaków, co pokazała dyskusja po premierze *Niepamięci*, gdy warszawiacy zarzucali twórcom filmu, że wyprodukowano „stronniczy film” a „o tym, że ludzie dzielą się ze względu na szlacheckie lub nieszlacheckie pochodzenie, dowiedzieli się od komunistów” (Majmurek 2015). Widać, że tezy Ledera znajdują potwierdzenie w rzeczywistości, ludzie bronią się przed odkryciem swojego pochodzenia, gdyż *prześnili* swoją rewolucję.

Kluczowe wnioski, które nasuwają się po obejrzeniu *Niepamięci*, zdają się, pomimo braku danych biograficznych o głównych bohaterach, potwierdzać tezy Barteckiej o dziedziczeniu klasowych dobrodziejstw i ich przekleństw. Jak pisze Jakub Majmurek: „Dobre urodzenie, w rodzinie ze szlachecką czy choćby porządną mieszczańską tradycją, przekłada się na

cały zestaw kapitalów: kulturowych, symbolicznych, relacyjnych, wreszcie finansowych, które mają wpływ na życiowe szanse jednostek w jak najbardziej współczesnych grach” (2015). Widać to w filmie; ojciec Franciszka to historyk sztuki, publicysta i dziennikarz, właściciel okazałego dworku w Podkowie Leśnej zakupionego po transformacji ustrojowej, w którym zbiera pamiątki po wielkiej przeszłości rodu Ledóchowskich (Wittels 2015). Jego syn i córka to absolwenci Akademii Sztuk Pięknych. Zauważa to Bartecka, która zaznacza, że zawód malarza nie jest typowym zajęciem większości Polaków. Pozycja zawodowa Ledóchowskich potwierdza zależność między dobrym urodzeniem a sukcesem życiowym. Wnioski płynące z filmu nie są jednak tak jednoznaczne, jak maluje je główna bohaterka. W jej przypadku wątpliwości budzą jej chłopska autentyczność oraz wypowiedzi jej ojca, przeczące głównym tezom filmu. Ta niejednoznaczność wynika z braku danych biograficznych o chłopcu i arystokracie oraz z błędnego doboru samych bohaterów filmu. Znacznie ciekawszy byłby dokument z ojcami Franciszka i Magdaleny w roli głównej – pierwszym pokoleniem urodzonym po rewolucji, o której pisze Andrzej Leder. Obaj w swych epizodach w filmie przyjmują pozycje politycznej poprawności i właśnie konfrontacja ich przeżyć i przemyśleń wydaje się bardziej odkrywczą i intelektualnie twórczą. Rozmowa między Franciszkiem Ledóchowskim a Magdaleną Bartecką nie posuwa dyskusji o dziedzictwie współczesnych Polaków ani o krok do przodu, gdyż bohaterowie *Niepamięci* pozostają okopani w swych szczytach światopoglądowych. Niekiedy widz ma wrażenie, że tematykę tę, w prywatnych rozmowach między sobą, poruszali wielokrotnie i nie mają ochoty więcej już wracać do swoich wniosków.

Film Piotra Brożka, choć bardzo wartościowy ze względu na zupełnie nowatorską tematykę, nie jest pozbawiony wad. *Niepamięć* pomija całkowicie kwestię awansu społecznego głównej bohaterki i niewystarczająco uwypukla dane biograficzne, co podważa wiarygodność bohaterów przy przedstawianiu stosunków chłopsko-szlacheckich we współczesnej Polsce. Niemniej zarówno Andrzej Leder w swej książce *Prześniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, jak i Piotr Brożek w filmie *Niepamięć* dochodzą do zbieżnych, właściwych wniosków. Pańszczyzna, w ich mniemaniu, jest ciągle obecna w Polsce. Dla Ledera dostrzegalna jest ona przede wszystkim w stosunkach pracowniczych w korporacjach oraz w szkołach, urzędach, służbie zdrowia i uczelniach. Dla Piotra Brożka pańszczyzna jest ciągle obecna w stosunkach na wsi, a przede wszystkim w hierarchii społecznej, która dalej dobrze urodzonym gwarantuje wysoką pozycję majątkową i społeczną. Wnioski reżysera i filozofa dotyczące *imaginarium* polskich

rolników pokrywają się z badaniami socjologów, którzy określają tę grupę mianem *beznadziejnego proletariatu*. Również badania Hanny Palskiej pokazują, że „kondycja beznadziejnego proletariusza wywodziła się wprost z tradycji pańszczyźnianej, następnie odrodziła się w zbiorowości «wolnych najmitów» – najemnej siły roboczej zatrudnianej w folwarkach po uwłaszczeniu, a w końcu pojawiła się wśród robotników rolnych spółdzielni lub pegeerów” (Bukraba-Rylska 2008: 126). Brożek i Leder chcą przypomnieć Polakom ich pochodzenie, aby ci uświadomili sobie przemiany, które zaszły w Polsce po 1939 roku. Tym sposobem tłumaczą irytujące zjawiska współczesnej kultury, takie jak: rozbudowana genealogia dzisiejszych potomków chłopów, szukających klejnotów szlacheckich, styl dworski w budownictwie, obecny na obrzeżach miast czy wiwatowanie na cześć szlachty paradującej 11 listopada. Właśnie przejmowanie wzorców kulturowych obcych większości Polaków najbardziej martwi cytowanych obserwatorów życia społecznego w kraju. Nie każdy powinien wieszać na ścianie w pokoju jadальnym swego mieszkania karabelę. Książka Ledera i film Brożka pozwalają wyrazić nadzieję, że przy kolejnych uroczystościach z okazji Święta Niepodległości tłum na widok obdartych, umorusanych i umęczonych chłopów pańszczyźnianych zaczną wiwatować równie entuzjastycznie, co wcześniej na widok panów bratów.

Bibliografia:

/// Bojko J. 2002. *Dwie dusze*, [w:] tegoż, *Gorące słowa. Wybór pism*, wybór, wstęp i oprac. F. Ziejka, Universitas.

/// Bończa-Tomaszewski N. 2005. *Polskojęzyczni chłopci? Podstawowe problemy nowoczesnej historii chłopów polskich*, „Kwartalnik Historyczny”, R. CXII, nr 2, s. 91–111.

/// Bukraba-Rylska I. 2008. *Socjologia wsi polskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Dekret z dnia 16 listopada 1945 r. o przestępstwach szczególnie niebezpiecznych w okresie odbudowy Państwa (Dz. U. z 1945 nr 53 poz. 300).

/// Dekret z dnia 11 stycznia 1919 r. w sprawie utworzenia Urzędu walki z lichwą i spekulacją przy Ministerstwie Apropowizacji (Dz. U. z 18 stycznia 1919 nr 7 poz. 109).

/// Fiedorczyk P. 2002. *Komisja Specjalna do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym 1945–1954. Studium historycznoprawne*, Temida 2.

/// Jarosz D., Wolsza T., red. 1995. *Komisja Specjalna do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym 1945–1954. Wybór dokumentów*, Instytut Pamięci Narodowej. Główna Komisja Badania Zbrodni Przeciw Narodowi Polskiemu.

/// Kieniewicz S. 1951. *Ruch chłopski w Galicji w 1846 roku*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.

/// Kizwalter T. 2014. *W stronę równości*, Universitas.

/// Kochanowski J. 2010. *Tylnymi drzwiami. „Czarny rynek” w Polsce 1944–1989*, Wydawnictwo Neriton.

/// Leder A. 2014. *Prześniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Łuczewski M. 2012. *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmiącej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

/// Majmurek J. 2015. *Czy ładnie mi w sukmanie?*, „Dziennik Opinii. Krytyka Polityczna”, <http://www.krytykapolityczna.pl/artykuly/opinie/20150314/majmurek-czy-ladnie-mi-w-sukmanie>; dostęp 31.03.2015.

/// Sowa J. 2011. *Fantomowe ciato króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas.

/// Wittels M. 2003. *Album z Podkova. Zielone Wzgórze*, „Podkowiński Magazyn Kulturalny”, nr 41–42, <http://www.podkowiaskimagazyn.pl/nr41/album41.htm>; dostęp: 31.03.2015.

/// Bartecka M., Leder A., Lubomirski M., Sutowski M. 2015. *(Nie)pamięć pańszczyzny. Bartecka/Leder/Lubomirski/Sutowski*, „Dziennik Opinii”, <http://www.krytykapolityczna.pl/artykuly/opinie/20150314/niepamiec-panszczyzny-bartecka-leder-lubomirski-sutowski>; dostęp: 30.03.2015.

/// Zaremba M. 2012. *Wielka Trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys*, Wydawnictwo Znak.

/// Zawistowicz-Adamska K. 1958. *Spoleczność wiejska. Wspomnienia i materiały z badań terenowych. Zaborów 1937–38*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

NABYWANIE ŚWIADOMOŚCI NARODOWEJ NA WSI POLSKIEJ I JEJ PRZEKSZTAŁCENIA – CASUS ŻMIĄCEJ

MICHAŁ ŁUCZEWSKI

ODWIECZNY NARÓD. POLAK I KATOLIK W ŻMIĄCEJ

Jerzy Bartkowski
Uniwersytet Warszawski

Problem pracy postawiony jest już w samym tytule – to pytania, jak dokonała się transformacja z „nich” w „nas” oraz dlaczego mieszkańcy Żmiącej, reprezentujący polskich chłopów, dziś już nie pamiętają, że kiedyś nie uważali się za Polaków. Michał Łuczewski wiąże to pytanie z samą istotą idei narodu.

Oryginalność pracy opiera się na ciekawym i płodnym poznawczo połączeniu empiryczności z makroproblematyką. Monograficzność daje potrzebne empirii skupienie się na określonym punkcie. Pozwala wykorzystać zarówno materiał zastany, jak i własne badania terenowe. Zarazem poprzez koncentrację na określonym problemie Autor unika prostej „socjografii”. W tym wypadku motywem przewodnim dla badania historii i terażniejszości Żmiącej stało się zagadnienie świadomości narodowej. Na tym ambicje pracy się nie kończą – Autor dyskutuje same podstawy teorii procesów narodotwórczych i proponuje własne podejście, słusznie krytykując dotychczasowe ujęcia teorii nabywania świadomości narodowej za przyjmowanie perspektywy normatywnej. W wielu pracach zakładano bowiem bezspornie, że chłop powinien mieć taką świadomość. Pokazuje to już sam termin „uświadomienie narodowe chłopów”. Unika się w ten sposób pytania, dlaczego chłop miał się stać Polakiem, jaki był w tym jego cel i po co miał nim być ze swojego punktu widzenia. Michał Łuczewski upomina się tym samym o perspektywę oddolną.

Wartość książki leży więc w powrocie do źródeł procesów społecznych i ukazaniu powstawania narodowości u jej korzeni – parafrazując tytuł książki Antoniny Kłoskowskiej. Autor, opisując ciekawy obiekt badawczy, pokazuje, jak w wiosce usytuowanej w sąsiedztwie jednego z ognisk rabacji nastąpiło wykształcenie się współczesnego patriotyzmu o silnym religijnym komponentem. Ta perspektywa, zaostrzając pewne pytania i zagadnienia, stawiając jako wątpliwe to, co przyjmowane jest za pewne, tym bardziej ukazuje swoistość i problematyczność tego procesu.

Książka została napisana w ujęciu historycznym. Autor w kolejnych rozdziałach swojej pracy prowadzi czytelnika przez historię Żmiącej: od konfederacji barskiej po czasy współczesne. Jednocześnie przedstawiane są szersze procesy, stanowiące ramę dla wioskowych wydarzeń: krwawa w tym regionie rabacja, działalność ks. Stanisława Stojałowskiego, ruch ludowy, druga wojna światowa i okupacja, podziemie antykomunistyczne, rywalizacja państwo – Kościół w okresie PRL-u, przełom roku '89 oraz przystąpienie Polski do Unii Europejskiej. Dwa ostatnie okresy są omówione na podstawie własnych terenowych badań Autora.

Wartościowy jest bazowy dla pracy przykład Żmiącej. Można czytać Michałowi Łuczewskiemu zarzut, że nie jest to typowa wioska, nawet dla tego regionu. Nie należy jednak upatrywać w tym słabości. Dzięki jej swoistości mamy dziś dostęp do wielu prac źródłowych jej poświęconych. Obok dwóch monografii, Franciszka Bujaka z początku XX wieku i powstałej pół wieku później – Zbigniewa Wierzbickiego, istnieją także rzadko spotykane dla pojedynczych wsi prace spisane w oparciu o badania ankietowe, a nawet o testy psychologiczne, zrealizowane w dużej skali przez księdza psychologa. Dostępne są ciekawe źródła w postaci kroniki parafialnej i szkolnej, pamiętniki i świadectwa biograficzne inteligencji żmiąckiej, głównie księży z niej się wywodzących. Istnieją także liczne kościelne i administracyjne dokumenty archiwalne, których brak na innych ziemiach polskich podlegających władzy rosyjskiej czy pruskiej. Wielką zaletą pracy jest dotarcie do tych świadectw i przedstawienie ich czytelnikowi. Nie powstawały one tylko dzięki ofiarności badacza, lecz także w wyniku patriotyzmu lokalnego jej mieszkańców i kolejnych pokoleń własnej inteligencji. Obfitość danych zastanych pozwala na zrekomensowanie takiego braku źródeł jakościowych jak subiektywność punktów widzenia ich autorów. Powstaje swoisty efekt synergii: pojedyncze prace czy dokumenty, mogące być w innym przypadku jedynie przyczynkami, stały się częścią większej całości dokumentującej ważny proces w najnowszej historii Polski.

Sięgnięcie do metody monograficznej umieszcza pracę w bardzo nobilitującej perspektywie poznawczej. Autor nawiązuje do najlepszych tradycji polskiej socjologii. Jest to przede wszystkim tradycja zapoczątkowana przez autora pierwszej monografii *Żmiałej* – Franciszka Bujaka – znanego historyka gospodarki. Metodę monograficzną stosowali klasycy polskiej socjologii, jak Józef Chalasiński, Stanisław Ossowski czy Kazimierz Dobrowolski. Samej *Żmiałej* poświęcił wiele lat swego życia i pracy badawczej Zbigniew Wierzbicki.

Metoda monograficzna ma w Polsce szczególne znaczenie. Nie tylko dlatego, że odgrywała doniosłą rolę w klasycznej polskiej socjologii, ale również ze względu na brak innych źródeł w historii społecznej naszego kraju. Po pierwsze, jest to konsekwencją długiego braku w pełni rozwiniętej polskiej nauki instytucjonalnej. Po drugie, jest to wynik burzliwych losów naszego kraju, których ofiarą stało się wiele źródeł. Nabierają one dziś szczególnego znaczenia ze względu na olbrzymie zniszczenia wojenne, w których ginął najbardziej wrażliwy nośnik – papier. W wielu przypadkach, nawet jeśli takie dane się zachowały, to wiele dokumentów spoczywa w archiwach byłych państw zaborczych czy państw sukcesyjnych po ZSRR.

Badania monograficzne są właśnie tą formą badań socjologicznych, które mogły być uprawiane w okresie, gdy nie istniała jeszcze instytucjonalna socjologia polska. Nie wymagają one znacznego przygotowania fachowego. Można je zrealizować siłami jednostki lub małego zespołu. Na szczęście i współcześnie jest nadal stosowana, a książka Michała Łuczewskiego jest tego przykładem. Sięgnięcie do tej metody umożliwia wykorzystanie wcześniejszych prac zrealizowanych przy jej użyciu.

Ponadto tworzenie tego typu prac to zapełnianie ważnej luki w poznaniu naszego kraju. Historia Polski z perspektywy badań monograficznych zawiera duże obszary dotąd nieopisane. Patrząc na warunki stosowania metody monograficznej, warto zwrócić uwagę na to, że od tej strony historia nauki polskiej przedstawia się jako historia kolejnych cenzur: zaborczej czy komunistycznej. Te luki spowodowane działaniem cenzury mogą być dziś zapełniane historią miejscowości, gminy, powiatu, znaczącej instytucji czy parafii. One z kolei pozwalają na podejmowanie szerzej zakreślonych tematów o charakterze syntez, jak kształtowanie się świadomości narodowej polskiej wsi.

Warto wskazać jeszcze jeden walor pracy. Książka stanowi głos lokalnej historii Polski. Dzięki takim głosom, które objawiają w wielu aspektach partykularność i ukazują polifoniczność historii naszego kraju, powstaje

ogólna historia Polski. Praca ta nie tylko opisuje historię Żmiącej, lecz także pokazuje ją z punktu widzenia warstw ludowych. Nie jest to tylko ustalony postulat metodologiczny, ale również próba skonstruowania takiej teorii, która temu postulatowi odpowiada.

Monografia Michała Łuczewskiego pokazuje, że intensywna praca badawcza, dobra kwerenda skoncentrowana na określonym obiekcie mogą przynieść wiele źródeł, które zebrane i odpowiednio wyzyskane dają bardzo ciekawy materiał badawczy. Taki materiał odpowiednio poznawczo wykorzystany może przyczynić się do powstania nowego punktu widzenia potrzebnego do zrozumienia makroskalowych procesów społecznych.

Historyczna perspektywa powoduje jednak pewne zachwianie proporcji ze szkodą dla całości pracy. Dominuje w niej materiał historyczny, będący przetworzeniem świadectw zebranych z literatury. Wszystko to kosztem prezentacji i wykorzystania badań własnych. Autor przeprowadził interesujące badania terenowe. Źródła niebezpośrednie nie mogą zastąpić kontaktu z terenem, szczególnie przy takim programie badawczym, jaki został przyjęty w tej pracy. Niestety, jedynie 70 w liczącej ponad 600 stron monografii zajmuje relacja z badań terenowych. Stąd pozostaje spore uczucie niedosytu. Autor nie wyzyskał zapewne całości zebranego materiału. Mam nadzieję, że ostatnie dekady historii Żmiącej zostaną szerzej rozwinięte w osobnej pracy.

Wydaje się, że warto by pogłębić dwa ciekawe problemy, które pojawiły się w trakcie badań. Po pierwsze, zastanawia, dlaczego aktualna apoteoza działalności antykomunistycznej w latach 1947–1951, zamiast stać się czynnikiem scalającym, tworzącym lokalną dumę i tożsamość (zjawisko było wyjątkowe na tym terenie ze względu na swoją długotrwałość), jest aktualnie czynnikiem dzielącym wieś, a formy jej upamiętnienia są kontestowane przez część mieszkańców wsi. Drugim bardzo ciekawym wątkiem jest sposób postrzegania przez mieszkańców aktualnej polskiej rzeczywistości politycznej, miejsca Polski w Unii Europejskiej oraz uzasadnienie opcji i sympatii politycznych. Autor słusznie zwraca uwagę, że jest to swoista reakcja na marginalizację wsi. W pracy znalazło się także sporo ciekawych obserwacji o szerszej wymowie, jak ta, że mieszkańcy Żmiącej postrzegają państwo nie instytucjonalnie, ale personalnie – jako zbiór ludzi i ich działań. Szkoda, że oba te wątki nie zostały szerzej opisane i poddane pogłębionej refleksji.

Praca stawia sobie za cel skonstruowanie własnej teorii narodu. Jednak Autor nie ułatwia jej akceptacji czytelnikowi, natomiast niestety daje dużo podstaw do krytyki przedstawicielom kwestionowanego przez sie-

bie nastawienia pozytywistycznego – ze szkodą dla recepcji całego dzieła. Przyczyną jest niepełność wyjaśnienia głównych pojęć i podejść. Autor niestety niedostatecznie prezentuje podstawy teoretyczne. Kluczowe dla książki: koncepcja monografii refleksyjnej oraz integralna teoria narodu, nie są dostatecznie przedstawione, nawet biorąc za punkt odniesienia potrzeby samej tylko pracy. Książka miała być z założenia prezentacją ich zastosowania. Po części jest to luka zamierzona. We wstępie Autor odsyła do swoich publikacji w czasopiśmie, odwracając tym samym relację książka – artykuły. Natomiast w zakończeniu silnie akcentuje jej zalety w porównaniu z dotychczasowymi ujęciami, nie zawsze jednak wyczerpująco przedstawiając przesłanki takiego sądu.

Nie należy, moim zdaniem, stawiać zarzutu, że praca opiera się na badaniach monograficznych i że zagadnienie o takim zakresie i takiej wadze, jak powstanie świadomości narodowej warstwy chłopskiej w Polsce, bada się na podstawie jednej wioski. Ujęcie monograficzne jest często niedooceniane przez makrosocjologów jako metoda analizy procesów społecznych. Monograficzność badania, a nawet pewna nietypowość przykładu, nie jest jednak tak wielką przeszkodą, za jaką jest uznawana. Są piękne przykłady jej wykorzystania. Czy prace tak znaczące dla socjologii i antropologii autorów jak Bronisława Malinowskiego, Émila Durkheima, Claude'a Lévi-Straussa, a z nowszych Michela Croziera nie były monografiami? Mimo to autorzy z pojedynczych przykładów potrafili wydobyć ogólne prawidłowości. Cała nauka jest właśnie owocem wyników niepełnych indukcji, a naukowość polega nie na ogólności metody, ale na otwartości na nowe fakty.

Jednostkowość obiektu badań monograficznych nie jest we współczesnej metodologii uznawana za cechę dyskwalifikującą. Opracowane zostały zasady metodologiczne doboru miejsc badawczych, aby uzyskać większą poprawność wnioskowania. Nawet przypadki nietypowe mogą być podstawą wnioskowania przy uwzględnieniu ich specyfiki. Jedną z klasycznych koncepcji takich analiz sformułowali Adam Przeworski i Henry Teune. Brak jest odniesień do pozycji dyskutującej tę problematykę w literaturze przywołanej w bibliografii.

Przyjęta przez Autora za podstawową dla badań koncepcja monografii refleksyjnej jest zarysowana zbyt szkicowo. Wydaje się, że ten wątek powinien być szerzej rozwinięty. Szczególnie należałoby wskazać, na czym polega jej odrębność i większa użyteczność dla tego rodzaju badania. Istotne jest też pytanie, czy zasada wzmożonej refleksyjności została konsekwentnie zastosowana – w formie krytyki wykorzystanych źródeł (cytowane prace o historii społecznej wsi na podstawie publikacji z lat 50.), efekt dostęp-

nych źródeł (kroniki parafialne) czy jako refleksja nad własną aktywnością jako badacza terenowego i jej potencjalnym wpływem na wynik badania.

Może jeszcze głos socjologa z ośrodka warszawskiego. Szkoda, że nie w okolicach Warszawy zostały ulokowane tego rodzaju badania. Oczywiście to nie zarzut, ale apel do socjologów – czytelników tej pracy. Są monografie pojedynczych wsi i miasteczek z okresu sprzed I wojny i międzywojnia (seria puławska). Instytut Socjologii UW ma swoje tradycje badań monograficznych z lat 1950–1990 Stanisława Ossowskiego, Stefana Nowakowskiego, Jana Malanowskiego czy Jerzego Wiatra. Powrót do nich mógłby być interesujący poznawczo. Mogłyby one być także kontynuowane potem przez kolejne pokolenia badaczy.

Od strony teorii mamy w pracy ciekawą autorską propozycję. Praca nie tylko opisuje proces nabywania świadomości narodowej w wymiarze Żmijacej, czyli jakby relacji szczegółu do ogółu – jako pojedynczego przypadku w ogólnym procesie. Proponuje także budowanie na tej podstawie własnej teorii powstawania narodu. Autor definiuje go jako ruch ideologów narodowych, słusznie akcentując, że ideologia ma swój wymiar oddolny. Każdy uczestnik jest samoistnym ideologiem – tworzącym i definiującym naród, czy to przez praktykę, czy to – autorefleksję. Ta samorzutna perspektywa oddolna może być nawet w praktyce istotniejsza od prac programowych ideologów ruchu. Historia ideologii zbyt koncentruje się na tym drugim. Dzieła ideologów awansowały przez to do rangi podstawowych podmiotów procesu historycznego. Trzymając się problematyki narodu, można zapytać, w jakim stopniu *Mysli nowoczesnego Polaka* Romana Dmowskiego są w pełni reprezentatywne dla ruchu endeckiego: ich recepcja pozostawała przecież selektywna.

Takie indywidualizujące ujęcie, przyjęte za kluczowe dla procesu narodowego, stawia w naturalny sposób pytanie o powody akceptacji i odrzucania świadomości narodowej. Autor słusznie zwraca uwagę także na nieuwzględnianie przez wiele teorii aspektów racjonalności takich wyborów. Nie jest to częsta perspektywa przy analizie procesów narodowych uznawanych raczej za domenę zjawisk pozaświadomościowych czy nawet sferę społecznego irracjonalizmu. Są to ważne pytania i zarazem płodny punkt widzenia. Jednak posłużenie się tego rodzaju perspektywą powoduje nie tyle wyjaśnienie i zamknięcie pewnych kwestii, ile stawia nowe pytania i problemy lub stare pytania zadaje w nowy sposób. Nie ma tu miejsca na pełne rozwinięcie tych wątpliwości, ale można je zasygnalizować. Przede wszystkim narzucona zostaje perspektywa transakcji wyznawcy – ideolodzy. Ma ona także swoje ograniczenia. Mówiąc językiem eko-

nomii i analizując transakcje, pozostaje pytanie o źródła popytu na towar. Nie ma w niej miejsca dla procesów typu „uświadomili sobie”, „poculi się” – a więc zmienności historycznej samego chłopca, a tym samym i jego potrzeb. Także pojęcia racjonalności czy koncepcje realistycznej strategii zawierają wiele aktualistycznych odniesień – i do podmiotu poznającego, i do ogólnej sytuacji. Słuszna jest uwaga, że cesarz Austrii miał realnie więcej do zaoferowania chłopom niż szlachecy rewolucyoniści. Wydaje się jednak, że zubaża to wyjaśnienie regalizmu chłopskiego. Stanowi on chyba bardziej złożone zjawisko polityczne.

W pracy została wykorzystana imponująca perspektywa teoretyczna. Wskazuje na to dobitnie bibliografia. Zestaw przywołanych autorów to nie tylko formuła grzecznościowa, ale i olbrzymi zakres inspiracji intelektualnych, które wchłonęła książka. Zostało to wzbogacone dzięki pobytom na uniwersytetach zachodnich, uczestnictwu w seminariach i bezpośrednio kontaktowi z uczonymi światowej rangi.

Trudno w pracy o takim zakresie, w pewnym sensie interdyscyplinarnej, wyczerpać odpowiednią literaturę i wszystkie źródła. Można jednak luki podzielić na takie, które wynikają z ograniczeń czasowych i możliwości pojedynczego badacza, i takie, których pominięcie lub niepogłębione przyswojenie zubaża pracę, nawet gdyby pewne odwołania były jedynie okazją do polemiki. W wypadku niektórych teorii, choć przywoływanych, praca nie dostarcza pewności, czy zostały one w pełni wykorzystane do pogłębienia zrozumienia procesów, które stara się opisać i wyjaśnić.

Wydaje się, że od tej strony praca zawiera pewne luki i to dość znaczące. Przykładowo nie ma żadnego odwołania do pracy Władysława Grabskiego *Wpływ ustroju agrarnego folwarcznego na życie społeczne wsi*. Grabski jest przywołany, i to ze współczesnego wyboru pism, ale tylko przy okazji problemu pozycji soltysa w dawnej wsi pańszczyźnianej.

Także wydaje się, że od strony teoretycznej nie w pełni zostały wykorzystane teorie narodu tworzone w tej właśnie perspektywie, w jakiej napisana jest praca. Przede wszystkim są to prace z zakresu teorii modernizacji, ale napisane z perspektywy indywidualnej. Przykładowo można przytoczyć Alexa Inkelesa z jego koncepcją nowoczesności indywidualnej. Karl Deutsch jest przywołany tylko raz jako przedstawiciel koncepcji modernizacji, ale bez bliższej jej prezentacji. Deutsch wskazywał na rolę środków masowej komunikacji w rozwoju świadomości narodowej. Także jego koncepcja mobilizacji politycznej – wyrwania z lokalnego środowiska i włączania mas społecznych w nowe szersze całości – mogłaby być wykorzystana. Podobnie Michael Hechter, patrzący na nacjonalizm z per-

spektywy racjonalnego wyboru i koncepcji teorii grupowej solidarności, mógłby zapewne wnieść interesujący punkt widzenia do dyskusji w kwestii powstawania świadomości narodowej na wsi. Podaje w tym miejscu przykłady tych teorii powstawania narodu, których perspektywa jest bliska przyjętej przez Autora. W pracy zostały one tylko wymienione jako reprezentacje określonych podejść bez dalszej z nimi dyskusji.

Mieszane uczucia może budzić styl pracy. Można rozumieć Autora, że chciał uniknąć znużenia czytelnika i starał się podać swoje tezy w bardziej barwnej postaci. Wydaje się jednak, że Autor zbyt często daje się ponieść literackiej swadzie i zapalowi retorycznemu. Stąd literackie tytuły i literackie sposoby polemiki – ironia, żart czy lekceważenie. Praca jest jednak z założenia naukowa, jest przeznaczona dla czytelnika krytycznego i nawykłego do określonego stylu narracji. Nie jest to tylko konwencja, ale umyślne poddanie jej kontroli czytelnika poprzez przestrzeganie pewnych standardów intelektualnych. Z drugiej strony, daje możliwość obrony przed odrzucającym krytycyzmem i sprzyja skłonieniu do przyjęcia punktu widzenia Autora. Jest tak dzięki przekonującemu doborowi argumentów, uwzględnieniu możliwości innego odczytania danych niż przez Autora, odpowiedzi na wątpliwości czytelnika i polemiki z potencjalnymi kontrargumentami. Literackie środki perswazji mogą budzić wątpliwość z tego powodu, że zastępują naukowe dowody i argumenty. Taki efekt jest możliwy u krytycznie nastawionego czytelnika, a z takich składa się środowisko naukowe. W efekcie osiąga się skutek przeciwny do zamierzonego.

Wydaje się też, że praca pokazuje niebezpieczeństwa monografii tematycznej, jak i doboru tematu badań odległego od tego, co na co dzień nurtuje badanych. Monografia tematyczna, kusząc ekonomizacją wysiłku poznawczego, niesie określone niebezpieczeństwo właśnie przy badaniu społeczności lokalnej, w której holistycznej rzeczywistości trudno odrywać jedno zjawisko od drugiego. Przykładem z książki może być historia PRL-u z perspektywy Zmiącej. Jest ona zdominowana przez opis konfliktu Kościół – państwo. Nawet dla samej problematyki znaczenia okresu Polski Ludowej dla świadomości narodowej zmiącan wydaje się to zbyt zawężające.

Drugi ważki problem metodologiczny to trudna kwestia niebezpieczeństwa samego tematu. Jest to pewna odmiana znanej socjologom sytuacji, gdy sięga się po zagadnienia odległe od tego, co jest ważne dla badanych i nurtujące ich na co dzień. Efektem może być tworzenie społecznych artefaktów. Takie badanie przynosi obraz typowy dla świadomości potocznej, w której często projektuje się aktualną sytuację w przeszłość, a wiele

stanowisk uzasadnia się argumentami *ad hoc*. Takie niebezpieczeństwo jest nawet większe w badaniach jakościowych, gdzie kontakt z badanym jest intensywniejszy, presja udzielenia odpowiedzi większa, a badany nie może uciec w „trudno powiedzieć” czy „nie wiem”.

Mimo to największą zaletą książki, rozgrzeszającą ją z pewnych niedociągnięć trudnych do uniknięcia w pracy o takim zakresie i tak zakreślonych zamiarach, jest powrót do Źmiącej. Jest to powrót do źródeł nauki o społeczeństwie i nawiązanie do najlepszych tradycji polskiej socjologii. Dzięki temu został uchwycony ważny odcinek rzeczywistości społecznej w momencie przelomowym dla Źmiącej i dla Polski. Każdy badacz, który znowu tam powróci, do czego *Odwieczny naród* Michała Łuczewskiego, jak mam nadzieję, zachęca, będzie miał mocną podstawę do prowadzenia swoich badań i dorzucenia kolejnej cegielki do wiedzy o Polsce. Trzeba zaznaczyć, że jest to pierwsza książka Autora. Praca jest dobrą zapowiedzią możliwości dalszego rozwoju, który, mam nadzieję, zostanie udokumentowany kolejnymi ciekawymi książkami i artykułami.

[NIE]BIEDNA WIEŚ POLSKA

AMANDA KRZYWORZEKA

ROLNICZE STRATEGIE PRACY I PRZETRWANIA.

STUDIUM Z ANTROPOLOGII EKONOMICZNEJ

Zofia Włodarczyk

Uniwersytet Warszawski

Mimo że blisko 40% Polaków mieszka na wsi (GUS 2012), temat społeczności wiejskich pojawia się w socjologicznym dyskursie niezwykle rzadko. Do tej pory zagadnienie to opisane zostało w pracach takich badaczy, jak Izabella Bukraba-Rylska (2005, 2008), Maria Halamska (2011) czy Krzysztof Gorlach (1995). Nowe pokolenie badaczy, którzy zaczynają się zajmować polską wsią, reprezentują m.in. Ewelina Szpak (2005, 2013), Krzysztof Wasilewski (2013) oraz autorka recenzowanej książki Amanda Krzyworzecka (2014). W swojej najnowszej pracy badaczka przygląda się strategiom pracy i przetrwania mieszkańców wsi. Pozycja ta wpisuje się w nurt antropologii ekonomicznej. Jak przyznaje sama autorka, w swoich badaniach wychodzi od spraw związanych ze sferą ekonomiczną działalności rolników, która jednak płynnie łączy się z kontekstem społecznym i kulturowym.

Zbierając materiał badawczy, Krzyworzecka spędziła na terenie jednej z mazowieckich gmin wiejskich blisko pół roku. Wybór gminy Zanowo¹ tłumaczy kilkoma względami: jej rolniczym charakterem, zasiedziałą ludnością oraz umiarkowaną sytuacją rolnictwa (bez przeważających gospodarstw wieloobszarowych, zatrudniających dużą liczbę pracowników, ale też bez wsi o bardzo rozdrobnionej strukturze agrarnej). Podczas prowadzenia badań Autorka mieszkała u miejscowych rodzin, uczestniczyła w ich życiu codziennym, obserwowała ich pracę, jadła z nimi i rozmawiała.

¹ Nazwa gminy została zmieniona przez Autorkę.

Początkowo interesowali ją wszyscy mieszkańcy, jednak – jak sama przyznaje – z czasem skupiła się tylko na rolnikach. Mianem rolnika Krzyworzeka nazywa osobę, która „zajmuje się uprawą roślin i hodowlą zwierząt i dla kogo ta dziedzina życia jest ważna” (2014: 61). Jednocześnie Autorka podkreśla niejednorodność grupy rolników i odżegnuje się od jej unifikowania. Z jednej strony, zgadzam się z tym, że niedostrzeżenie wewnętrznego zróżnicowania grupy rolników jest błędem. Z drugiej strony, unikanie określenia, które rodziny czy jednostki stanowią grupę badanych (np. pod względem średniego dochodu), może być mylące, zwłaszcza jeśli chodzi o interpretację wyników badania, o czym więcej w dalszej części recenzji.

Opisując, skąd pojawiło się u niej zainteresowanie wiejskim terenem badawczym, Krzyworzeka przywołuje prowadzone przez nią badania w ramach pracy magisterskiej na temat chłopskiego narzekania. Narzekanie owo może być zwodnicze. Kojarzy się zwykle z biernością, bezczynnością i brakiem sprawczości. W swojej książce *Rolnicze strategie pracy i przetrwania* Krzyworzeka udowadnia, jak mylne mogą być takie skojarzenia. Rolnicy, z którymi rozmawiała i przebywała, sporo narzekają, co nie znaczy, że brakuje im poczucia sprawstwa. W swojej książce autorka podejmuje trudne zadanie opisania codziennych działań rolników oraz ich sposobów przetrwania i osiągnięcia jak najwyższego poziomu życia – nie tylko pod względem materialnym. Owe świadome i racjonalne działania rolników nazywa *strategiami*. Przedstawia je w kontekście codzienności rolników, tj. pracy na roli, domowej ekonomii czy też sposobów postrzegania takich wartości jak uczciwość, niezależność czy sprawiedliwość. Autorka skupia się na strategiach przetrwania, przyjmując za Michałem Buchowskim, że są to „mechanizmy obronne społeczności, jej segmentów i poszczególnych osób w obliczu niezależnych od nich bezpośrednio czynników strukturalnych” (Buchowski 1996, cyt. za Krzyworzeka 2014: 14). Równie ważną rolę odgrywają w książce strategie pracy, które autorka traktuje w analogiczny sposób. Są to „podejmowane przez rolników działania związane z wykonywanym zawodem oraz prowadzeniem domu, pozwalające im spożytkować własny wysiłek fizyczny, a także posiadany majątek i wiedzę tak, by żyć jak najlepiej” (tamże: 14).

W *Rolniczych strategiach* zaprezentowana jest, z jednej strony, codzienna praca rolników, z drugiej zaś – znaczenia nadawane przez rolników ich własnym działaniom. Autorka opisuje przyczyny i motywacje podejmowanych czynności. Uznając moc sprawczą swoich badanych, Krzyworzeka opisuje ich działania w konkretnych warunkach i ramach systemów spo-

leczyńch, oddając im możliwość podejmowania decyzji i kierowania swoim życiem. Jak sama stwierdza: „[...] postrzegam wszystkie działania rolników jako znaczące i sensowne [...]. [Rolnicy] mają poczucie sprawczości, a gdy im go brak, walczą o nie (tamże: 15).

Wśród opisywanych przez Krzyworzekę strategii pracy na roli można odnaleźć m.in. strategię stanowiącą odpowiedź na mechanizmy działania rynku. Jak zauważa Autorka, pożądaną cechą uczestnika gry rynkowej jest obecnie elastyczność, jednak istota działalności rolników wyklucza szybkie dostosowywanie się do zmieniających się okoliczności. Zmiana wielkości czy kierunku produkcji rolniczej trwa na tyle długo, że rolnicy są zmuszeni do podejmowania również innych kroków. Jednym z nich jest „strategia dywersyfikacji działań” (tamże: 155), czyli uniezależnienie się od jednej dziedziny działalności. Czyni tak pan Wiesław, który w swoim czternastohektarowym gospodarstwie uprawia zboża, hoduje świnie oraz bydło opasowe. Dodatkowo wynajmuje swój magazyn firmie skupującej świnie w okolicznych wioskach. W ten sposób zwiększa prawdopodobieństwo, że bez względu na warunki atmosferyczne czy wahania rynku bilans zysków i strat wyjdzie na plus. Jednak część rolników wybiera odwrotną strategię, czyli – specjalizację. Co prawda wiąże się ona z ryzykiem, ale daje większe możliwości rozwoju i jest bardziej dochodowa.

Innym obszarem życia rolników, w którym Krzyworzeka dostrzega obecność różnego rodzaju strategii, jest domowy budżet i stosunek do pieniędzy. O ile większość badanych rodzin przyznała, że dysponuje wspólnym, rodzinnym budżetem, o tyle pochodzenie i wartość, jaką „nadają” pieniądзом, się różni. Autorka w ciekawy sposób opisuje, jak niską wartość dla rolników mają pensje uzyskiwane z pracy etatowej w porównaniu z dochodami z rolnictwa. Znaczenie pojęć takich jak dopłaty, nowoczesność czy modernizacja, znajdujące wyraz w opiniach i w działaniach rolników, Krzyworzeka zestawia ze znaczeniem wylaniającym się z analizy debaty publicznej. W ten sposób pokazuje, że badani rolnicy nie boją się modernizacji i inwestycji. Kalkulując i rozważając rozmaite możliwości, inwestują w swoje gospodarstwa nawet kilkaset tysięcy złotych rocznie (tamże: 205). Kolejnym przykładem może być opisana przez Autorkę kwestia dopłat i rent strukturalnych. Wielu nierolników uważa zarówno dopłaty, jak i możliwość przejścia na wcześniejszą rentę strukturalną za niezwykle korzystny przywilej. Badaczka, przedstawiając perspektywę rolników, ich rozumienie oferowanych świadczeń oraz przekonanie części badanych o ich nieopłacalności, pokazuje, jak bardzo różni się ona od perspektywy większości nierolniczego społeczeństwa.

Książka *Rolnicze strategie* jest napisana w przystępny dla czytelnika sposób. Część empiryczna pracy, opisująca mechanizmy podejmowania decyzji przez rolników i ich strategie działania, została wzbogacona o wiele rozbudowanych cytatów, które pozwalają jeszcze bardziej zagłębić się w świat badanej grupy. Praca Krzyworzeki jest nie tylko nowatorska dzięki wybranej tematyce, lecz także pod względem metodologicznym. Większość socjologów realizujących projekty badawcze na terenach wiejskich stosuje metody ilościowe. Niewielu zaś decyduje się na wyjście „w teren” i samodzielne doświadczanie zachodzących procesów.

Moją uwagę szczególnie zwrócił wybór terenu badawczego. Autorka sama zauważa, że wieś, którą opisuje, niekoniecznie odpowiada wyobrażeniu Polaków na ten temat; swój teren badań nazywa Niebiedną Polską „B”. W opisach warunków życia mieszkańców gminy Zanowo czytelnik często napotyka następujące spostrzeżenia: „Spotkałam sporą grupę kobiet, które kupowały drogie kosmetyki i perfumy, znacznie droższe, niż bym się spodziewała [...]”. Wydawały na perfumy 200 złotych, a na krem Vichy ponad 100” (tamże: 237); „W badanej przeze mnie gminie gospodarstwa, w których inwestycje kształtują się na poziomie kilkuset tysięcy złotych rocznie, nie są wcale rzadkością” (tamże: 205); „Większość zamożnych rodzin, które spotkałam w gminie Zanowo, daje wyraz swojemu bogactwu głównie poprzez ilość dóbr – dwa komputery, trzy samochody, kilka telewizorów [...]” (tamże: 256). Biorąc pod uwagę dane GUS, według których przeciętny miesięczny dochód na jedną osobę w gospodarstwie domowym rolników w latach 2005–2007 (kiedy prowadzone było badanie) wynosił około 612 zł (2007), powyższe wypowiedzi wydają się odnosić do nieco innej, zamożniejszej rzeczywistości.

Publikacja Amandy Krzyworzeki pokazuje wieś zamożną, odmienną od tego obrazu, jaki istnieje w wyobraźni większości Polaków i jaki wylania się z danych statystycznych dotyczących tych obszarów. Można to uznać za jej słabość lub wręcz przeciwnie – za walor. Obraz rolniczek kupujących kremy za ponad 100 zł oraz rolników mających kilka samochodów i telewizorów nie zgadzał się z moim doświadczeniem jako mieszkanki i badaczki wsi. Obszary badane przeze mnie w latach 2008–2013 (Włodarczyk 2013) znacznie różniły się pod względem sytuacji materialnej od tych przedstawionych przez badaczkę w jej pracy.

Niemniej, biorąc pod uwagę to, jak mało publikacji poświęca się etnografii wsi, oraz fakt, że te badania, które się pojawiają, dotyczą wsi ubogiej, książka Krzyworzeki jest pozycją wyjątkową. Do tej pory wieś często pojawiała się w sąsiedztwie takich pojęć jak „feminizacja ubóstwa”, „przegra-

ni i wygrani transformacji”, „bierność i roszczeniowość”. Gdula, Lewicki i Sadura (2014) zwracają uwagę na obecne w sferze publicznej i dyskursie akademickim łączenie hierarchii z nierównym tempem procesów modernizacji. Przez takie stanowisko tworzą się podziały na ludzi tradycyjnych i nowoczesnych, racjonalnych i przejawiających cechy *homo sovieticus*, wygranych i przegranych transformacji. Podejście, które stosuje Krzyworzecka, przelamuje istniejące dychotomie. Badani przez nią rolnicy są przywiązani do tradycji – praca na gospodarstwie dzieli się na kobiecą i męską, podejmowane decyzje często konsultowane są z sąsiadami i rodziną, a rozwód wciąż uważa się za temat tabu. Jednocześnie rolnicy coraz częściej korzystają z internetu, a pomoc sąsiedzka w dużej mierze zastępuje współpraca rozliczana finansowo. U badanych rolników, z jednej strony, można dostrzec cechy *homo sovieticus* i „moralności swojackiej” (Stomma 1986, za Krzyworzecka 2014: 296), kiedy to rolnicy proszą robotników budujących lokalną drogę o zrobienie „przy okazji” ścieżki na podwórku. Z drugiej strony, charakteryzują się dużą racjonalnością, samodzielnością myślenia i działania. Co więcej, rolnicy nie postrzegają siebie w kategoriach przegranych czy zyskujących na transformacji. Jak zauważa autorka: „w opowieściach moich rozmówców [okres transformacji] właściwie nie zachował się jako odrębne wspomnienie” (tamże: 75). Powyższe przykłady pokazują, że dzięki umiejętnemu zastosowaniu antropologii ekonomicznej (połączenia podejścia ekonomicznego i społecznego) Krzyworzece udaje się w dychotomicznym obrazie społeczeństwa pokazać szarości.

Wątek, który według mnie mógłby zostać w książce pogłębiony, to umiejscowienie gminy Zanowo w szerszej perspektywie. Krzyworzecka co prawda opisuje wybraną przez siebie wieś, tłumaczy także, jakie czynniki zadecydowały o jej wyborze (rolniczy charakter, nowocześni i ambitni rolnicy). Nie dokonuje jednak jej porównania z innymi typami wsi w Polsce. Czytając *Rolnicze strategie*, trudno jest czytelnikowi stwierdzić, na ile powszechna jest rzeczywistość opisywana przez Krzyworzeckę; czy jest to obraz wszechobecny, czy rzadki. Zdaję sobie sprawę, że mamy tu do czynienia z analizą antropologiczną, co więcej, nielatwo jest wykonać ilościowe zestawienie charakterystyki polskiej wsi. Niemniej obecność takiego ilościowego tła nie zostawiałaby czytelnika z dylematem, na ile opisywana przez Krzyworzeckę gmina wiejska jest typowa dla polskiego krajobrazu. Bez takiego objaśnienia można mieć obawy, czy czytelnik, który nie zna problematyki wsi, a sięgnie po tę pozycję, nie będzie miał poczucie, że czyta opis typowej polskiej wsi.

Bez wątpienia książka Amandy Krzyworzeczki *Rolnicze strategie pracy i przetrwania* prowokuje do stawiania pytań i zachęca do polemik. Ale wątpliwości, które pojawiają się podczas lektury książki, nie tyle ujmują jej wartości, ile ją zwiększają. Mam nadzieję, że dyskusja wokół tej publikacji spowoduje, iż temat polskiej wsi i jej mieszkańców zacznie się częściej pojawiać w pracach współczesnych socjologów i antropologów.

Bibliografia:

/// Bukraba-Rylska I. 2005. *Na temat wsi i socjologii wsi: pomiędzy dyskursem wiejsko-plebejskim a miejsko-inteligenckim*, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN.

/// Bukraba-Rylska I. 2008. *Socjologia wsi polskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Gdula M., Lewicki M., Sadura P. 2014. *Praktyki kulturowe klasy ludowej*. Krytyka Polityczna, <https://issuu.com/krytykapolityczna/docs/isz-raport-praktyki-kulturowe-klasy>; dostęp 05.06.2016.

/// Główny Urząd Statystyczny. 2007. *Rocznik Statystyczny Rolnictwa i Obszarów Wiejskich*.

/// Główny Urząd Statystyczny. 2012. *Wyniki Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2011*.

/// Gorlach K. 1995. *Pozycja klasowa właścicieli rodzinnych gospodarstw rolnych. Próba charakterystyki*, [w:] *Wieś i jej mieszkańcy. Zróżnicowania, postawy i strategie zachowań*, red. B. Fedyszak-Radziejowska, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN.

/// Halamska M., red. 2011. *Wieś jako przedmiot badań naukowych na początku XXI wieku*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Krzyworzeczka A. 2014. *Rolnicze strategie pracy i przetrwania. Studium z antropologii ekonomicznej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

/// Szpak E. 2005. *Między osiedlem a zagrodą. Życie codzienne mieszkańców PGR-ów*, Wydawnictwo Trio.

/// Szpak E. 2013. *Mentalność ludności wiejskiej w PRL. Studium zmian*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Wasilewski K. 2013. *Młodzież wiejska na uniwersytecie – droga na studia, mechanizmy alokacji, postawy wobec studiów*, Wydawnictwo Naukowe UMK.

/// Włodarczyk Z. 2013. *Między rodziną a lokalną społecznością. Sprawstwo w biografach kobiet wiejskich*, [otwarta.org/wp-content/uploads/2014/07/Zofia-Włodarczyk-esej.pdf](http://otwarta.org/wp-content/uploads/2014/07/Zofia-Wlodarczyk-esej.pdf); dostęp: 06.05.2016.

RÓŻNE OBLICZA KAPITAŁU SPOŁECZNEGO

PIOTR MIKIEWICZ

KAPITAŁ SPOŁECZNY I EDUKACJA

Krzysztof Czarnecki

Uniwersytet Ekonomiczny w Poznaniu

Bez wchodzenia w szczegółowe analizy pozwolę sobie na wstępie postawić tezę, że pojęcie kapitału społecznego zrobiło w Polsce zawrotną karierę i zagościło na stałe w obrębie wielu problematyk podejmowanych przez nauki społeczne, a także w dyskursie publicznym. Jego popularność wytrwale podtrzymywana jest od lat przez międzynarodowe organizacje z Bankiem Światowym i OECD na czele, a odwołania do niskiego poziomu zaufania społecznego oraz do słabości więzi międzyludzkich – głównych zjawisk kojarzonych z „kapitałem społecznym” – często pojawiają się w zdroworozsądkowych diagnozach źródeł wielu problemów współczesnej polskiej demokracji. Niewiele jest przy tym na polskim rynku wydawniczym pozycji, które byłyby próbą systematycznej wykładni tego, czym właściwie jest „kapitał społeczny” (lub raczej: w czym przejawia się według różnych autorów), jakie są jego korzenie teoretyczne, polityczne etc., jakie są sposoby wykorzystywania go w badaniach naukowych w poszczególnych obszarach tematycznych (zob. Klimowicz, Bokajło 2010, Growiec 2011, Skawińska 2013). Wydana przez Wydawnictwo Naukowe PWN książka Piotra Mikiewicza, socjologa z Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, być może miałaby szanse zostać taką pozycją, gdyby nie to, że jej autor sam dostarcza dowodów na niemożliwość stworzenia definicji tego pojęcia.

Mikiewicz już we wstępie zwraca uwagę na geometryczny wzrost liczby publikacji naukowych odwołujących się do koncepcji kapitału społecznego, uniemożliwiający śledzenie na bieżąco prowadzonych badań, a co dopiero ich syntetyczną analizę. Nie podejmuje także karkołomnej próby

jej zdefiniowania. W konsekwencji decyduje się na zorganizowanie analizy wokół konkretnego wątku¹. Wybór pada na obszar badawczy, w którym omawiana koncepcja pierwotnie pojawiła się w dyskursie akademickim – relacji pomiędzy strukturą społeczną a osiągnięciami edukacyjnymi (badania Jamesa Colemana oraz Pierre’a Bourdieu). To w odniesieniu do tej relacji autor podejmuje próbę „przedstawienia różnych sposobów rozumienia kapitału społecznego”, deklarując przy tym przywiązanie do „założeń neopragmatyzmu Richarda Rorty’ego oraz konstruktywistycznego modelu poznania” (Mikiewicz 2014: 13–14). Z jednej strony, *Kapitał społeczny i edukacja* jest prezentacją głównych ujęć teoretycznych koncepcji kapitału społecznego, z drugiej, przeglądem ich empirycznych zastosowań w badaniach nad edukacją i stratyfikacją społeczną. W obu aspektach przedsięwzięcie Piotra Mikiewicza należy uznać za udane.

Eseistyczny wstęp wprowadza odbiorcę w zakres tematyczny książki. Tym, co szczególnie zachęca do dalszej lektury, jest jej warstwa językowa. Autor pisze w pierwszej osobie o swoich motywacjach i zainteresowaniach, które skłoniły go do napisania książki, w sposób pozbawiony zbędnej ornamentyki, zwięzły, ale bez niedopowiedzeń. I co ważne, taki styl prowadzenia narracji kontynuowany jest w dalszych częściach książki (zarzucona zostaje jedynie autorefleksja). Mikiewiczowi udało się doskonale zrównoważyć przystępność prowadzonej narracji z precyzyjnym stosowaniem terminologii właściwej różnym porządkom teoretycznym omawianym w książce. W rezultacie otrzymujemy lekturę odpowiednią zarówno dla studentów (o „podręcznikowości” książki będzie jeszcze mowa), jak i naukowców oraz ekspertów zainteresowanych tematem. We wstępie pojawia się także główne pytanie, odzwierciedlające najważniejszy obszar zainteresowań badawczych autora: „jak może być rozumiany kapitał społeczny i w jaki sposób może być przydatny w analizie procesów alokacji w strukturze społecznej w odniesieniu do edukacji”.

Po wstępie zamieszczono notę metodologiczną, w której autor przedstawia podejście konstruktywistyczne. Zdaje się ono jednak znajdować odzwierciedlenie głównie w sposobie analizy poszczególnych tradycji badań nad kapitałem społecznym – traktowanych jako równoprawne opowieści, metafory, z których powstają niewspółmierne analizy i wnioski. Późniejsze wskazywanie na przydatność kapitału społecznego jako cechy struktury w wyjaśnianiu nierówności edukacyjnych oraz sformułowany na końcu

¹ Zgodnie z zaleceniem Bena Fine’a (bez powoływania się na niego wprost) – badacza losów koncepcji kapitału społecznego, ale też i nieustępliwego jej krytyka, opowiadającego się za całkowitym porzuceniem jej wykorzystywania (Fine 2010: 16–17).

książki „typ idealny strukturalnych uwarunkowań” osiągnięć edukacyjnych podają jednak w wątpliwość dokonane w tej części książki metodologiczne wyznaczenie wiary. Można też odnieść wrażenie, że wyeksponowane stanowisko epistemologiczne dyktuje autorowi nadmierną wstrzeźliwość w ocenie poszczególnych teorii – nawet tych, które z konstruktywizmem stoją w jawnej sprzeczności (colemanowski strukturalizm). Koncentruje się on nie na krytyce, lecz na dokładnym przedstawieniu poszczególnych teorii oraz wskazaniu na te ich elementy, które mogą być przydatne i są wykorzystywane w analizach edukacyjnych.

Zanim przejdziemy do tych teorii, warto jeszcze wspomnieć o rozdziale trzecim, zatytułowanym: *Od czego zależy nasz edukacyjny los – mechanizmy warunkowania selekcji społecznych w edukacji*. Rozdział ten wprowadza pokrótce w podstawowe ustalenia socjologii edukacji na temat procesów reprodukcji struktury społecznej, które dokonują się za pośrednictwem szkoły. Autor koncentruje się przy tym na bogatym dorobku polskich badaczy związanych z tradycją toruńską, kojarzoną głównie z profesorami Ryszardem Borowiczem i Zbigniewem Kwiecińskim. Okazuje się, że wielu z nich uprawiało refleksję nad wpływem środowiska rodzinnego, szkolnego i pozaszkolnego na procesy selekcji, zanim modne stało się odnoszące się do tych czynników pojęcie „kapitał społeczny”. Być może mógłby to być kolejny lokalny dowód na głoszony przez Bena Fine’a „gargantuiczny apetyt” tego pojęcia – przechwytywanie ustaleń innych teorii i umieszczanie ich pod jednym, tyle pojemnym, ile rozmytym szyldem (Fine 2010: 28)². Wątek potencjalnej degeneracji nauk społecznych, która wiąże się z opowiadaniem na nowo tych samych historii o sile wspólnoty i stosunków społecznych (często w języku neoliberalnej nowomowy), nie jest niestety przez Mikiewicza poszerzony, ale też nie jest to cel, który autor sobie wyznaczył.

W zamian otrzymujemy jednak, śmiem twierdzić, najlepszy jak dotąd w Polsce przegląd czterech teoretycznych umocowań pojęcia kapitału społecznego: jako części conceptualnego aparatu Pierre’a Bourdieu (rzetelnie przedstawionego); jako cechy struktur tworzonych i wykorzystywanych przez jednostki w ramach teorii racjonalnego wyboru Jamesa Colemana; jako zestawu cech organizacji społecznej, które sprzyjają „efektywnej demokracji” w neoinstytucjonalnym ujęciu Roberta Putnama; jako zbiór zasobów, do których jednostka ma dostęp dzięki relacjom z innymi osobami w teorii sieci Nana Lina. To właśnie te 92 strony mają wspomniany powy-

² Być może jednym z najbardziej dojmujących dowodów na imperializm kapitału społecznego jest przywołana przez Mikiewicza definicja Banku Światowego, w której stwierdza się, że jest to „ogół połączeń ludzi w grupie” (2014: 331).

żej podręcznikowy charakter i warte są rekomendacji jako lektura obowiązkowa na studiach społecznych.

Po nich następuje kilkustronicowy rozdział zestawiający ze sobą omówione teorie. Podstawowy kontrast zarysowany jest pomiędzy Colemanem a Bourdieu. Zdaniem autora różnice wynikają głównie z zachowania przez Colemana rozdziału analitycznego pomiędzy jednostką a strukturą oraz z innego sposobu wyjaśniania działań człowieka. Kapitał społeczny jest rozumiany przez Colemana w kategoriach norm zapośredniczających działanie człowieka³, natomiast dla Bourdieu jest on jednym z trzech kapitałów waloryzowanych odmiennie w zależności od habitusu i pola. Możliwość i zdolność aktywizacji odpowiedniego kapitału w danej sytuacji wpływa na losy edukacyjne i zawodowe. Nasuwa się tu pewna wątpliwość: czy jest możliwe, że „kapitał społeczny” ma w związku z tym charakter relacyjny, a nie jest – jak się przyjęło uważać – „zasobem jednostek”, tudzież „cechą struktury” (Mikiewicz 2014: 184)? Mikiewicz zdaje się tutaj wpadać w pułapkę dychotomii struktura – jednostka: jeżeli dla Colemana kapitał społeczny to raczej cecha struktur, to w ramach dorozumianej polaryzacji stanowisk można uznać, że dla Bourdieu będzie to zasób jednostek. Tym samym zatarte pozostaje przedsięwzięcie dialektycznego wykroczenia poza popularne socjologiczne dychotomie, którego podjął się francuski socjolog (a o którym sam autor wcześniej wspomina – kapitał jest dla Bourdieu, tak jak i dla Marksa, stosunkiem społecznym), a także Colemanowe przedsięwzięcie pogodzenia, dzięki pojęciu kapitału społecznego, teorii racjonalnej sprawczości jednostek z ograniczeniami struktury – zdaniem Portesa (1998) – nieudane.

Warto wskazać potencjalne konsekwencje rozumienia kapitału społecznego albo jako cechy struktur, albo zasobu jednostek w polu edukacji dla charakteru wysuwanych rekomendacji. Typowa narracja w odniesieniu do pracy kapitału społecznego jako zasobu jednostek w edukacji wygląda bowiem tak: grupy młodzieży pozbawione dostępu do niego na skutek dyskryminacji historycznie doświadczanej przez ich grupę przynależności (klas, płeć, grupa etniczna etc.) nie są w stanie konkurować z rówieśnikami posiadającymi ten kapitał (Musoba, Baez 2009: 152⁴). W związku z tym

³ Przy czym wyraźny jest tutaj pogląd socjologa na temat tego, jakie konkretne normy przynoszą pozytywne efekty na poziomie systemu – Mikiewicz kilkakrotnie zwraca uwagę na colemanowską (i przechwyconą przez Putnama) tęsknotę za zamkniętą wspólnotą (najlepiej opartą na pełnych rodzinach), której „być może nigdy nie było”.

⁴ Autorzy tego znakomitego studium sposobu wykorzystywania teorii kapitału społecznego i kulturowego w badaniach edukacyjnych pokazują, na co zwraca uwagę także Mikiewicz (2014: 186), że Coleman i Bourdieu często występują obok siebie – szczególnie w badaniach amerykańskich – na równych prawach we wstępach do różnych artykułów naukowych, co przyjmuje często formę,

należy podjąć działania mające zredukować ten deficyt poprzez lepszą politykę informacyjną uczelni, kampanie społeczne pokazujące korzyści wynikające ze studiowania, doradztwo zawodowe w szkołach itp. W rezultacie całkowicie gubi się sedno teorii reprodukcji społecznej Bourdieu, zgodnie z którą na skutek wyrównywania dostępu (do kapitałów, tudzież do studiów) grupy uprzywilejowane doprowadzą do „zmiany kursu wymiany” kapitałów w polu edukacji⁵. W związku z tym można mieć zastrzeżenia do pojawiającej się w książce Mikiewicza tezy, że to raczej tradycja Colemana, a nie Bourdieu, „będzie obecna w pracach autorów, którzy starają się wykorzystać kapitał społeczny do poprawy jakości życia osób zagrożonych wykluczeniem społecznym, zmarginalizowanych czy po prostu w gorszej sytuacji społeczno-ekonomicznej” (2014: 184).

Konsekwencje wynikające z rozumienia kapitału społecznego jako cechy struktury widoczne są natomiast szczególnie wyraźnie w „nurtie putnamowskim”. Jak słusznie zauważa Mikiewicz, nurt ten jest blisko związany z tradycją Colemana – szczególnie jeśli chodzi o jej „normatywny bagaż”. Preferencja dla statycznych struktur społecznych (Putnam kładzie tu akcent bardziej na społeczności lokalne niż na rodziny), pełnych zaufania i kontroli społecznej opartej na wspólnie podzielanych wartościach, związana jest z przekonaniem o pozytywnym ich wpływie na różne zmienne wynikowe, wśród których znalazły się i efekty edukacyjne⁶. Trudno jednak wskazać, co jest tutaj przyczyną, a co skutkiem, gdyż poziomy zaufania i „obywatelskości” same zależą od poziomu wykształcenia w danej społeczności. W przypadku Putnama bodaj najwyraźniej widać tautologiczny charakter kapitału społecznego jako cechy struktury – definiowany jest przez funkcje, które spełnia, i nie wiadomo właściwie, jakie czynniki warunkują jego poziom (2014: 270–271, 286–287). Mikiewicz nie rozstrzyga, na ile cyrkularny sposób rozumowania w kontekście edukacji dyskredytuje użyteczność tej teorii w tym polu badawczym, jednak to właśnie ona spotyka się w jego książce z największą dozą subtelnej krytyki. Implikacja analiz tego nurtu, operujących w kategoriach dużo – mało (2014: 261), dla prak-

by użyć efektownego zwrotu Diane Reay, „intelektualnego sprayu do włosów” (Reay 2004: 432). Z teorii Bourdieu rzadziej są wyciągane logiczne wnioski (Musoba, Baez 2009: 171).

⁵ Nie uniknął tego także Mikiewicz, pisząc w ostatnim akapicie książki: „Teza o znaczeniu zasobów społecznych członków klas średnich i wyższych (teoria Bourdieu) może sugerować działania kompensacyjne kierowane do uczniów z rodzin o niższym statusie społecznym, tak aby zrekompensować deficyty zasobów kulturowych i społecznych ich rodzin”.

⁶ „Jest «coś» w społeczeństwach, w których istnieje wewnętrzna więź – niezależnie od bogactwa czy ubóstwa, od poziomu wykształcenia dorosłych, od rasy czy religii – co wpływa korzystnie na wyniki edukacji dzieci” (Putnam 2008, cyt. za Mikiewicz 2014: 266) – tym „czymś” okazuje się oczywiście kapitał społeczny.

tyki politycznej jest jasna – im więcej kapitału społecznego (czyli czegokolwiek, co mogłoby się kojarzyć z obywatelskością), tym lepiej. Pochodzenie społeczne nie ma tu znaczenia.

Poniekąd obok pozostałych ujęć sytuuje się teoria sieci Lina, choć autor przyznaje, że ze względu na skoncentrowanie się na kwestii dostępu do instytucjonalnych zasobów ważnych w danym kontekście (polu) znacznie bliżej jej do teorii Bourdieu – mimo że Lin odwołuje się w swoich pracach bezpośrednio do teorii racjonalnego wyboru (2014: 176). Być może to zakorzenienie w metodologicznym indywidualizmie sprawia, że teoria Lina jest znacznie łatwiejsza do operacjonalizacji w badaniach ilościowych i w konsekwencji do stosowania jej szeroko w dziedzinie badań edukacyjnych, w których kapitał społeczny występuje jako zmienna niezależna ukryta (mierzony jest pośrednio). Ważne przy tym pozostaje dokonywane przez Lina rozróżnienie na „kapitał społeczny dostępny” (powiązania sieciowe z różnymi ludźmi) i „mobilizowany” (zdolność i możliwość aktywowania ich zasobów). Poziom tego drugiego może być zarówno dopełnieniem procesu reprodukcji społecznej, jak i narzędziem zerwania z nią – w tym miejscu Lin przesuwą się raczej w stronę colemanowskiego podejścia, zalecającego „zasypywanie” deficytów kapitału wśród osób nieuprzywilejowanych.

Doprecyzowanie implikacji teoretycznych poszczególnych metaforyk kapitału społecznego dla badań edukacyjnych następuje w części trzeciej. Możemy także wraz z autorem wnikliwie prześledzić konsekwencje empiryczne, które zostały zobrazowane na 20 przykładach badań prowadzonych zarówno na gruncie zagranicznym, jak i polskim. Mikiewicz postarał się, aby poruszały one w miarę możliwości odrębne wątki danej teorii, dzięki czemu część trzecia tworzy spójną całość. Widzimy wyraźnie, w jaki sposób badania realizowane przez pryzmat teorii Colemana operacjonalizują środowisko rodzinne i szkolne w badaniach nad selekcjami szkolnymi, dlaczego inspiracje Bourdieu znajdują ujście głównie w badaniach jakościowych i z jakiej przyczyny nie można analitycznie odseparować kapitału społecznego od innych kapitałów, na czym polega błędne koło kapitału społecznego u Putnama, a także jak rozmaite mogą być sposoby wykorzystania teorii sieci społecznych Lina. Zgodnie ze swoim metodologicznym wyznaniem wiary Mikiewicz nie stara się za wszelką cenę dokonać hierarchizacji użyteczności poszczególnych teorii, lecz koncentruje się na pokazaniu, że „oświetlają [one] pewne aspekty rzeczywistości, inne skrywając w mroku” (2014: 187). Jednocześnie lektura tej części staje się ciekawym przeglądem czasem mniej, a czasem bardziej wnikliwych analiz

ukazujących skomplikowane, a jednocześnie proste przez swą stabilność w czasie mechanizmy selekcji szkolnych i wynikających z nich nierówności edukacyjnych.

Podsumowanie zestawia empiryczne rezultaty badań w czterech punktach odpowiadających czterem tradycjom teoretycznym. W teorii Colemana większe szanse na wysokie osiągnięcia edukacyjne mają osoby funkcjonujące w społecznościach domkniętych strukturalnie, o silnych więzach rodzinnych, których rodzice angażują się w życie szkoły. Putnamowski nurt dokłada do tego poziom aktywności obywatelskiej w lokalnej społeczności. Badania oparte na aparacie konceptualnym Bourdieu oraz Lina dowodzą, że przedstawiciele klas uprzywilejowanych otrzymują wsparcie jakościowo lepszych sieci społecznych swoich rodziców, przekładające się na zdolność podejmowania lepszych wyborów edukacyjnych. Podobnie jak i wcześniejsze zestawienie teorii, podsumowanie to okazuje się zadaniem skazanym na daleko posunięte uogólnienia i uproszczenia, co Mikiewicz sam przyznaje. Po pierwsze, wynika to z ogromu badań edukacyjnych odwołujących się do koncepcji kapitału społecznego, a po drugie, ze wspomnianego już wcześniej faktu, że badacze rzadko wykazują epistemologiczną konsekwencję i często odwołują się do wielu koncepcji kapitału społecznego naraz, nie zważając na to, że ma on inne znaczenie w poszczególnych porządkach teoretycznych. Przyczyniają się tym samym do postępowania chaosu terminologicznego i teoretycznego. Synteza jest więc niemożliwa, jednak Mikiewiczowi udało się osiągnąć coś innego – pokazać, że nie możemy mówić o teorii kapitału społecznego jako takiej. Jest on jedynie kategorią, „która może posłużyć jako przydatna heurystyka w interpretacjach, ale nie «istnieje» niezależnie od teorii” (2014: 333).

Na tym właściwie mogłaby się skończyć ta analiza, jednak autor po podsumowaniu wniosków decyduje się na podjęcie próby zbudowania „typu idealnego pozytywnych/negatywnych uwarunkowań strukturalnych trajektorii edukacyjnej jednostki” (2014: 333–335). Agregują one większość ze zmiennych, których istotność w większym lub mniejszym stopniu przejawiała się w omawianych badaniach empirycznych: zasoby ekonomiczne i kulturowe rodziny, zwartość i skład klasowy społeczności lokalnej, której dana rodzina jest częścią, dostęp do informacyjnego i instytucjonalnego wsparcia, relacje społeczności i rodziców ze szkołą. Generalnie oba typy można streścić za Mikiewiczem jako „dzielnica bogactwa vs. dzielnica ubóstwa”. Decyduje się on uwzględnić nawet te zmienne, co do których znaczenia miał wcześniej poważne zastrzeżenia (domknięcie strukturalne rodziny lub społeczności). Następnie stwierdza, że „typy idealne mogą być

teraz wykorzystane do analizy losów społecznych jednostek na podstawie kariery edukacyjnej” (2014: 335). Niestety na tym wątek się zamyka i niejasne pozostaje, jak miałyby one zostać zoperacjonalizowane i jak ewidentna próba pożenienia kilku tradycji (głównie Colemana i Lina) w tym „empirycznym modelu relacji” ma się do wyrażonego wcześniej przez autora poglądu, że „bardziej owocne jest konstruowanie procedur badawczych w granicach każdego modelu teoretycznego”. Być może dowiemy się tego z przyszłych przedsięwzięć badawczych Piotra Mikiewicza, podobnie jak tego, czy ostatecznie został wytracony ze stanu „uwiedzenia kapitałem społecznym”. Jak do tej pory kwestia użyteczności kapitału społecznego jako zmiennej statusowej wyjaśniającej nierówności edukacyjne pozostaje nierozstrzygnięta. Dzięki książce Mikiewicza wiemy jednak o nim znacznie więcej.

Bibliografia:

/// Fine B. 2010. *Theories of Social Capital. Researchers Behaving Badly*, Pluto Press.

/// Growiec K. 2011. *Kapitał społeczny. Geneza i społeczne konsekwencje*, SWPS.

/// Klimowicz M., Bokajło W., red. 2010. *Kapitał społeczny – interpretacje, impresje, operacjonalizacja*, Wydawnictwo Fachowe CeDeWu.

/// Mikiewicz P. 2014. *Kapitał społeczny i edukacja*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Musoba G., Baez B. 2009. *The cultural capital of cultural and social capital: An economy of translations*, [w:] *Higher Education: Handbook of Theory and Research 24*, red. J.C. Smart, Springer.

/// Portes A. 1998. *Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology*, „Annual Review of Sociology”, nr 24, s. 1–24.

/// Putnam R.D. 2008. *Samotna gra w kręgle: upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, tłum. P. Sadura i S. Szymański, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.

/// Reay D. 2004. *It's All Becoming a Habitus: Beyond the Habitual Use of Habitus in Educational Research*, „British Journal of Sociology of Education”, vol. 25, nr 4, s. 431–444.

/// Skawińska E., red. 2012. *Kapitał społeczny w rozwoju regionu*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

PORUSZANIE SIĘ PO POWIERZCHNI TAŃCA TOWARZYSKIEGO. SOCJOLOGICZNIE O TAŃCU

DOMINIKA BYCZKOWSKA

CIAŁO W TAŃCU. ANALIZA SOCJOLOGICZNA

Mariusz Finkielsztejn
Uniwersytet Warszawski

Książka Dominiki Byczkowskiej *Ciało w tańcu. Analiza socjologiczna* jest pracą ważną, ale jednocześnie nierówną i niewolną od poważnych błędów rzeczowych i metodologicznych¹. Pozycja ta jest ważna, ponieważ jest pierwszą pracą na temat polskiego sportowego tańca towarzyskiego. Jest to również jedna z pierwszych socjologicznych książek o tańcu towarzyskim w ogóle². Jej niezaprzeczalnym atutem jest także fakt, że napisana została na podstawie materiałów empirycznych.

Recenzowana praca wpisuje się w prężnie rozwijający się w ostatnich latach nurt socjologii ciała (zob. Schilling 2010). Byczkowska wykorzystuje tradycję interakcjonizmu symbolicznego, w szczególności dorobek Ervinga Goffmana. Podkreśla interakcyjny, relacyjny wymiar działalności sportowej, pokazuje, jak za pomocą ciała tancerze wchodzą w społeczne role oraz jak te role są realizowane i wdrażane w ciało w procesie socjalizacji. Autorka wykorzystuje także tradycję fenomenologii Edmunda Husserla i Alfreda Schütza. Powołuje się na koncepcję światów przeżywanych, na

¹ Książkę oceniam ze specyficznej perspektywy – przez kilkanaście lat byłem tancerzem tańca towarzyskiego, posiadam najwyższą klasę taneczną (S) w stylu latynoamerykańskim, występowałem w wielu turniejach tańca towarzyskiego zarówno w Polsce, jak i za granicą. Jednocześnie jestem socjologiem wykorzystującym w swojej praktyce badawczej metody jakościowe. Książka Byczkowskiej jest dla mnie zatem interesująca zarówno jako socjologa, jak i byłego tancerza.

² Do tej pory szczegółowej analizie socjologicznej poddany został przede wszystkim taniec klasyczny (zob. m.in.: Wainwright, Williams, Turner 2006: 535–558; Turner, Wainwright 2003: 269–288).

które składają się otaczające jednostkę obiekty, ludzie, miejsca oraz idee. Wykorzystuje tę kategorię do konstrukcji swojej analizy polskiego środowiska tanecznego. Byczkowska tropi elementy świata przeżywanego tancerzy oraz próbuje stworzyć mapę relacji różnorodnych elementów tego świata względem siebie nawzajem, gdzie osią tej znaczeniowej siatki jest ciało tancerza.

Książka ma na celu „opisanie zjawisk, jakie zachodzą w społecznym środowisku tańca towarzyskiego, oraz wyjaśnienie społecznych procesów wpływających na konstruowanie cielesności w tym środowisku, postrzeganie przez tancerzy siebie samych, swoich ciał oraz innych zjawisk” (Byczkowska 2012: 9). Byczkowska zaczyna analizę subświata społecznego tańca towarzyskiego od opisu robienia kariery w tym środowisku. Przedstawia proces wkraczania w świat tańca towarzyskiego oraz warunki, które na to wpływają. W dalszej części pokazuje proces instytucjonalizacji, zachodzący w tańcu towarzyskim, czyli podaje pewne reguły obowiązujące tancerzy, wynikające zarówno ze spisanych regulaminów, jak i z niepisanych uzusów środowiskowych. Byczkowska skupia się również na rywalizacji między tancerzami oraz roli sędziów i kryteriów oceny tańca. Dużo miejsca Autorka poświęca opisowi procesu stawania się tancerzem, przedstawiając go w kategoriach uczenia się i realizacji pewnych konwencji przyjętych w subświecie tancerzy tańca towarzyskiego. Ważnym elementem w książce jest analiza interakcjonistyczna, w ramach której autorka opisuje proces społecznego konstruowania cielesności. Jest to niewątpliwie najlepsza część książki. Byczkowska wprowadza dwa bardzo istotne i celne, w moim przekonaniu, pojęcia, tj. „ostrzenie” i „polerowanie narzędzia”. Narzędziem jest oczywiście ciało tancerza. Ostrzenie narzędzia stanowią wszystkie aktywności, mające na celu poprawę jakości wykonywanych czynności (np. trening), zaś polerowaniem narzędzia są wszystkie działania nakierowane na prezentację ciała (np. strój, makijaż).

/// Błędy i ograniczenia metodologiczne

Pomimo pionierstwa i przemyślanej, interakcjonistycznej perspektywy teoretycznej książka zawiera wiele mniejszych lub większych błędów i nieścisłości. Przede wszystkim Byczkowska w żadnym miejscu uczciwie nie mówi o ograniczeniach swojej pracy. Autorka zbyt szeroko definiuje zakres stosowalności przedstawionej przez siebie analizy. Tytułuje ona swoją książkę *Ciało w tańcu*, sugerując, że zakres badania obejmuje taniec w ogóle. We wstępie specyfikuje natomiast, że zajmować się będzie sportowym

tańcem towarzyskim, jednak do swojej analizy wplata m.in. taniec arabski oraz flamenco, które tańcami towarzyskimi nie są³. Już w tym miejscu ujawnia się rażący brak zdecydowania i precyzji. Po lekturze całości staje się natomiast jasne, że Autorka opisuje jedynie niewielki wycinek świata społecznego, będącego zakładanym przedmiotem pracy. Z tego też względu, czytając pierwszą część analizy empirycznej, należy mieć świadomość jej ograniczeń.

Ograniczenia te wynikają prawdopodobnie z faktu, że w ciągu pięciu lat badań (2006–2011) Autorka przeprowadziła tylko dwadzieścia wywiadów swobodnych (w tym cztery z towarzyszeniem rejestracji wideo), co jak na pięcioletnie badanie jest liczbą niewspółmiernie małą. Liczba wywiadów jest także znikoma, jeśli weźmie się pod uwagę, jak szeroko zakrojony został plan badawczy. Analizując zestawienie przeprowadzonych wywiadów, zauważyć można, że większość badanych miała B klasę lub wyższą⁴. Zadziwiające jest również, że nie przeprowadziwszy żadnego wywiadu z tancerzami poniżej 15 roku życia, dużo miejsca poświęca właśnie dzieciom. Całość analizy, paradoksalnie (ponieważ większość badanych miała dosyć wysokie klasy taneczne), wydaje się opisywać tancerzy niższych kategorii. Widać to przede wszystkim na przykładzie reguł awansu do wyższej klasy tanecznej. Byczkowska przedstawia, za swoimi badanymi, jak ważne jest zdobywanie punktów. Punkty te otrzymuje się za udział w turnieju, za pokonywanie innych par oraz za miejsca na podium (miejsca od pierwszego do trzeciego). Nie zwraca jednak uwagi na prosty, choćby matematyczny fakt, wynikający z przepisów sportowego tańca towarzyskiego⁵, że punkty liczą się przede wszystkim w niższych klasach tanecznych, ponieważ tam do awansu potrzebna jest mniejsza ilość miejsc na podium, zatem częściej zdarzają się sytuacje, że pary zdobywszy już regulaminową liczbę tzw. pudeł, nie zdobyły jeszcze wymaganej liczby punktów. W wyższych klasach „pudeł” do zdobycia jest więcej, zatem najczęściej zdobywszy wymagane miejsce na podium, para ma również wystarczającą liczbę punktów. Zdobywanie punktów nie jest zatem ważne, liczy się zdobywanie miejsca na podium. Podobna nieścisłość występuje, gdy Byczkowska pisze, że trenerzy jeżdżą z parami na turnieje. Jest to raczej fenomen dotyczący par o mniej-

³ Tańce te diametralnie różnią się od sportowego tańca towarzyskiego nie tylko w zakresie charakteru tańca, lecz także przede wszystkim w zakresie sposobów robienia kariery (brak elementu turniejowego, rywalizacyjnego).

⁴ W tańcu towarzyskim istnieje system klas tanecznych od najniższej klasy H, przez G, F, E, D, C, B, A do najwyższej klasy międzynarodowej – S.

⁵ Zob. *Przepisy sportowego tańca towarzyskiego* (2013, s. 18). Należy jednak zauważyć, że w 2015 roku Polskie Towarzystwo Taneczne zmieniło kryteria awansu, opisane w tekście zasady obowiązują jednak nadal w Federacji Tańca Sportowego (FTS).

szym stażu tanecznym, niższych klasach, często młodszych wiekiem. Zupełnie niereprezentowane są także poglądy i konceptualizacje osób będących na szczycie hierarchii tanecznej, choćby tylko w Polsce.

Część nieścisłości w analizie wynika również z niewielkiej liczby obserwowanych turniejów tańca (jedyne trzy) oraz ich doboru. Obserwacji poddane zostały dwa turnieje w Łodzi i jeden w Warszawie. Wszystkie turnieje należały do niskiej kategorii turniejów (nie występowały na nich pary klasy S ani pary z zagranicy). Są to również turnieje, na których spora część par pochodzi z miejsca odbywania się turnieju lub z jego okolic, tzn. mają zasięg raczej lokalny lub regionalny. Tym faktem tłumaczyć można również większą frekwencję trenerów, którzy rzadko jeżdżą z parami na turnieje odległe od ich miejsca zamieszkania. Wystarczyłoby, aby Autorka wybrała do obserwacji jakikolwiek turniej z cyklu Grand Prix Polski, gdzie tańczą pary klasy S, i spróbowała porozmawiać z tancerzami będącymi w różnych miejscach tabeli rankingowej. Przed Autorką otworzyłby się zupełnie inny obraz świata społecznego tancerzy towarzyskich. Nieuwzględnienie zaś w analizie osób o wyższym statusie sportowym stanowi poważne ograniczenie pracy i stawia pod znakiem zapytania jej nasycenie.

/// Ograniczenia teoretyczne

Autorka wykorzystuje metodologię teorii ugruntowanej Barneya Glasera i Anselma Straussa. Zakłada ona indukcyjny charakter badania (od szczegółu do ogółu), w którym hipotezy oraz kategorie badawcze wylaniają się z danych terenowych. Metoda ta zakłada również nieliniowy przebieg procesu badawczego, gdzie zbieranie danych, konceptualizacja, analiza oraz studia teoretyczne swobodnie się ze sobą przeplatają. Nadrzędną zasadą jest, że materiał empiryczny poprzedza pracę teoretyczną, tj. teoria wylania się z danych i jest w nich ugruntowana. Byczkowska, w moim przekonaniu, momentami wykazuje jednak zbyt „rzemieślnicze” podejście do założeń stosowanego przez siebie podejścia. Przykładem tego jest wprowadzanie przez autorkę pojęć, które nie wnoszą nic odkrywczego i nowego do analizy. Takim ukutym przez Byczkowską pojęciem jest „strategiczne wstępowanie”. Według Autorki jest to „planowe, oparte na rywalizacji działanie zmierzające do uzyskiwania coraz wyższych pozycji w tańcu towarzyskim” (Byczkowska 2012: 87). Pojęcie to wyloniła Autorka z danych empirycznych. Istnieje już jednak w socjologii termin, który mógłby z powodzeniem zostać w tym miejscu użyty, gdyż opisuje dokładnie to samo. Tym terminem jest – kariera. Byczkowska jednakże ani słowem nie odniosła się

do tego pojęcia ani do teorii, które ją opisują. A przecież w najprostszym ujęciu kariera to „przesuwanie się jednostek ludzkich z niżej położonych pozycji społecznych do pozycji wyżej położonych” (Bauman 1965: 10, por. Hughes 1997). Co więcej, w dalszej części pracy Autorka opisuje rozpoczęcie kariery tanecznej! Czym różni się zatem „strategiczne wstępowanie” od robienia kariery? Tę Autorka nie wyjaśnia. Jeśli zaś pojęcia te są tożsame, to tworzenie dodatkowego terminu jest zbędne.

Analizując kariery w tańcu towarzyskim, Byczkowska opisuje również rolę trenerów. W tym miejscu zauważalny jest brak wspomnienia o teorii sprzężenia karier autorstwa Izabeli Wagner (2006), która opisuje proces wiązania się ze sobą karier uczniów i nauczycieli (trenerów). Wagner opisuje to zjawisko na przykładzie muzyków wirtuozów, jednak podobne wzajemne oddziaływanie występuje do pewnego stopnia w tańcu towarzyskim. Być może Byczkowska nie posiadała wystarczającego materiału empirycznego, by móc powiedzieć więcej na ten temat, uderza jednak fakt, że wiele podobnych wątków zostaje przez nią poruszonych jedynie powierzchownie i bez wystarczającego komentarza analitycznego.

/// „Poruszanie się po powierzchni”

Ważnym przykładem niezrozumienia przez Autorkę elementów świata społecznego tańca towarzyskiego jest jej interpretacja relacji par z sędziami, oceniającymi ich występ na turniejach.

O ile relacja z publicznością ma jak najbardziej kokieteryjny charakter, o tyle relacja z sędziami cechuje się zdystansowaniem. Polega ono na nieuśmiechaniu się do sędziów, ponieważ takie zachowanie może być odebrane jako sposób wpływania na ocenę pary. Także sędziowie utrzymują ten dystans. Na analizowanych przeze mnie filmach wielokrotnie odwracali głowy i spoglądali w inną stronę, gdy obok nich albo nawet kilkanaście centymetrów przed nimi para tańczyła jakąś figurę (2012: 161).

Byczkowska uzyskiwała informacje od tancerzy, z którymi rozmawiała. Być może jest tak, że gdzieniegdzie uczy się tancerzy zachowywania dystansu wobec sędziów. Z moich doświadczeń jednak wynika coś zupełnie przeciwnego. Sędzia powinien być kokietowany, jako że stanowi część pu-

bliczności. Nie należy tego robić zbyt ostentacyjnie, do czego odnosili się prawdopodobnie tancerze badani przez Byczkowską, ale to właśnie sędziego ma się przekonać do swojego tańca, nie można zatem omijać go wzrokiem, gdyż może to być odebrane jako brak pewności siebie i negatywnie wpłynąć na ocenę pary.

Bardziej niepokojąca jest jednak druga część zacytowanego fragmentu. Byczkowska, samodzielnie analizując nagrania z turniejów tanecznych, błędnie je interpretuje. Łączy pewne zachowanie sędziów z informacjami uzyskanymi od badanych w sposób niepoprawny. Prawdopodobnie gdyby oglądała te nagrania razem z tancerzami, ci wyjaśniliby jej powody i znaczenie zachowania sędziów. Powód natomiast jest niebywale prosty. W momencie, gdy para tańczy bardzo blisko sędziego, ten odwraca wzrok, ponieważ nie jest w stanie zobaczyć zbyt wiele z tak bliskiej odległości. Aby ocena była możliwa, sędzia musi dobrze widzieć całokształt tańca danej pary, z odległości zaś podanych przez Byczkowską kilkunastu centymetrów jest to niemożliwe. Poza tym dana para mogła zostać przez sędziego oceniona w danym tańcu we wcześniejszej części swojego występu. Sędzia zorientowawszy się, że ocenił już daną parę, odwrócił wzrok, szukając innych par do oceny.

Dla osoby, która z tańcem towarzyskim miała do czynienia od strony praktyki, wyraźnie rzuca się w oczy wiele kwestii, które Autorka pomija, a które są kluczowe dla opisu instytucji tańca towarzyskiego, na przykład opis roli konferansjera (Byczkowska 2012: 161–163). Byczkowska przez niemal półtorej strony mozolnie opisuje różne funkcje, które spełnia konferansjer. Wymienia jednak głównie te, które dotyczą publiczności – zachęcanie do oklasków i podsycanie dobrej zabawy – lub organizatorów – „konferansjer ma sprawić, by turniej przebiegał płynnie, bez zakłóceń, aby miał formę spektaklu” (2012: 162). Nie ma natomiast informacji, jaką funkcję pełni konferansjer w stosunku do tancerzy! Jego rola jest zaś nie do przecenienia. Pilnuje on porządku wychodzenia par na parkiet, co jest szczególnie ważne przy podziale par na grupy; przekazuje informacje podawane przez sędziego głównego, np. dotyczące zmian w kolejności wychodzenia par na parkiet, nieprzepisowości strojów lub choreografii; pilnuje, aby wszystkie pary zdążyły wyjść na parkiet, oraz liczy je, sprawdzając, czy żadnej nie brakuje. W trakcie rozgrywania finałów natomiast, gdy pary tańczą cztery lub pięć tańców z rzędu, dba on o to, by zapewnić chwilę przerwy tancerzom między tańcami, po to by mogli chwilę odpocząć, napić się wody,

zmoczyć podeszwy butów wodą, by się nie ślizgać, czy w końcu zmienić miejsce ustawienia na parkiecie.

Tego typu istotnych pominięć jest więcej. Autorka np. nic nie mówi o dosyć istotnej kwestii dotyczącej śliskości parkietu i działaniach, mających na celu jej zmniejszenie, np. moczenie podeszew butów na mokrej szmacie, nacieranie ich olejkami rycynowymi oraz czyszczenie z brudu specjalnymi szczoteczkami. Niedoścignione jest również znaczenie makijażu w opisie „polerowania narzędzia”. Natomiast pisząc o roli sukienki w sukcesie tanecznym, Autorka nie wspomina o strategiach dopasowywania sukienki i tańca danej osoby. Upraszcza ona tę kwestię, cytując w kontekście widoczności sukienki wypowiedź jednej z sędzin, która mówi, że „to nie sędzia ma szukać pary, to para ma zatańczyć tak wyzywająco, żeby sędzia bez problemu ją zauważył” (tamże: 212). W tym miejscu brakuje interpretacji i analizy pojęcia „wyzywającego tańca” i jego relacji do strojów tanecznych. Sędzina ta nie powiedziała nic wprost o widoczności sukienek tanecznych, tylko o sposobie ich prezentacji. Byczkowska przesunęła tu akcenty i znaczenia, tworząc pomyłkę pojęciową przez dokonanie uproszczenia.

/// Błędy rzeczowe

W pracy Byczkowskiej uderzająca jest także liczba mniejszych lub większych błędów rzeczowych. Niektóre z nich wynikają z braku śledzenia zmian w swoim terenie przed publikacją książki. Byczkowska w całej pracy pisze, że Polskie Towarzystwo Taneczne (PTT) należy do International DanceSport Federation (IDSF), gdy w międzyczasie (2011 rok) federacja ta zmieniła nazwę na World DanceSport Federation (WDSF).

W pracy pojawił się również poważny błąd dotyczący przepisów turniejowego tańca towarzyskiego w Polsce. Byczkowska pisze, że „aby przejść do klasy wyższej, należy zdobyć 200 punktów oraz znaleźć się trzy razy na podium” (Byczkowska 2012: 89). Obecnie to zdanie nie jest prawdziwe dla żadnej klasy tanecznej. Nie można też powiedzieć, iżby zasady te były aktualne w momencie pisania pracy, ponieważ od początku systemu punktowego występowało zróżnicowanie w zakresie warunków zdobycia poszczególnych klas. Im wyższa jest klasa taneczna, o którą stara się para, tym więcej „pułdeł” musi ona zdobyć. W tym wypadku należałoby napisać po prostu o zróżnicowaniu zasad przejścia w zależności od klasy tanecznej i odesłać czytelnika do odpowiedniej strony regulaminu PTT, co pozwoliłoby uniknąć tak prostego, a jednocześnie poważnego błędu rzeczowego.

W recenzji prof. dr hab. Grażyny Woronieckiej umieszczonej na tylnej okładce czytamy: „Książka powinna się znaleźć w bibliotece każdego socjologa jako przykład wzorcowego wręcz studium symboliczno-interakcjonistycznego. Poleciłabym ją także tancerzom, którym może pomóc w zrozumieniu własnej cielesności w szerszych kontekstach relacji społecznych i rodzicom dzieci rozpoczynających przygodę z tańcem”. Na temat pierwszego stwierdzenia można powiedzieć tylko, że książce w wymiarze merytorycznym daleko do ideału, natomiast wykorzystanie perspektywy interakcjonizmu symbolicznego jest tym elementem, który stanowi najlepszą stronę książki. Wysoko należy ocenić fragmenty dotyczące społecznego konstruowania cielesności tancerzy. Jest to część najlepsza analitycznie i merytorycznie (rozdział 3.3. *Społeczne konstruowanie cielesności – analiza interakcjonistyczna*), jednak zajmuje tylko 50 stron pracy, podczas gdy pozostała część (nie licząc wstępu), o której zdecydowanie nie można powiedzieć tyle dobrego, aż 150.

Praca ta nie przypadnie raczej do gustu tancerzom, przynajmniej tym z dużym stażem i doświadczeniem. Będzie ona albo stała w mniej lub bardziej rażącej sprzeczności z ich doświadczeniem, albo będzie mówiła o tym, co już dobrze wiedzą. Przydać się może tancerzom aspirującym i rodzicom. Jej wkład do socjologii będzie jednak niewielki. Jest to praca na wskroś empiryczna, zatem tak ogromna ilość uproszczeń i błędów jest niedopuszczalna. Wydaje się, że przez pięć lat badania można było zebrać dużo więcej materiału oraz dużo lepiej poznać teren badawczy. Poważnym błędem Autorki jest brak zaznaczenia ograniczeń swojej analizy, zarówno jeśli chodzi o zasięg geograficzny i czas, jak i o określoną subkategorię tancerzy tańca towarzyskiego. Przez to zbyt szerokie określenie jednostki analizy praca wyraźnie traci na trafności. Recenzowana pozycja wcale nie opowiada o świecie społecznym tancerzy tańca towarzyskiego, jak tego chciała Autorka. Jest jedynie opisem pewnego wycinka tego świata, wycinka lokalnego i mocno niekoherentnego.

W krótkim, trzystronicowym załączniku zatytułowanym *Naturalna historia badania*, umieszczonym na końcu książki, Autorka pisze: „przez pewną część badania miałam poczucie, jakbym nie mogła do końca poznać badanego zjawiska, jakbym poruszała się po powierzchni i szczerze przyznaję, że nie wyzbyłam się go całkowicie aż do końca pracy” (tamże: 284). Należy się z tą opinią całkowicie zgodzić. W wielu miejscach widać, że Autorce brakuje danych, aby pogłębić swoją analizę. Byczkowska w wie-

lu kwestiach nie dotarła do wiedzy eksperckiej, nie przebiła się poza powierzchwnie narracji opowiadanych przez tancerzy, czego przykładami są jej opisy instytucji, występujących w subświecie tańca towarzyskiego (np. próby parkietu czy przygotowania par do tańca). Brzmia one naiwnie, jakby były parafrazami wypowiedzi badanych tancerzy.

Trzeba zaznaczyć, że niemal wszystkie zarzuty postawione w niniejszej recenzji dotyczą w zasadzie rozdziału 3.2. *Subświat społeczny tańca towarzyskiego – opis etnograficzny* (sic!), który jednak stanowi lwią część analitycznej części recenzowanej pracy. Dla książki najlepiej byłoby, gdyby Autorka porzuciła na analizie konstruowania cielesności tancerzy i gdyby bardzo użytecznych pojęć, takich jak „polerowanie” czy „ostrzenie narzędzia”, nie przysłała cała masa błędów i uproszczeń, które pozostawiają niedosyt i niesmak. Najbardziej przygnębiający jest jednak fakt, że prawdopodobnie większości z nich można by uniknąć, np. poprzez konsultacje manuskryptu lub jego części z badanymi tancerzami, co jest dobrze znaną praktyką w badaniach wykorzystujących metody jakościowe (zob. Hammersley, Atkinson 2000: 233).

Bibliografia:

- /// Bauman Z. 1965. *Kariera. Cztery szkice socjologiczne*, Iskry.
- /// Byczkowska D. 2012. *Ciało w tańcu. Analiza socjologiczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- /// Hammersley M., Atkinson P. 2000. *Metody badań terenowych*, tłum. S. Dymczyk, Zys i S-ka.
- /// Hughes E. 1997. *Careers*, „Qualitative Sociology”, nr 20(3), s. 389–397.
- /// Glaser B., Strauss A. 2009. *Odkrywanie teorii ugruntowanej*, tłum. M. Gorzko, Nomos.
- /// Schilling Ch. 2010. *Socjologia ciała*, tłum. M. Skowrońska, PWN.
- /// Turner B.S., Wainwright S.P. 2003. *Corps de ballet: the case of injured ballet dancer*, „Sociology of Health and Illness”, nr 25(4), s. 269–288.
- /// Wagner I. 2006. *Career coupling: Career making in the elite world of musicians and scientists*, „Qualitative Sociology Review”, nr 2(3), s. 78–98.

/// Wainwright S.P., Williams C., Turner B.S. 2006. *Cavities of habitus and embodiment of ballet*, „Qualitative Research”, nr 6(4), s. 535–558.

/// Polskie Towarzystwo Taneczne. 2013. *Przepisy sportowego tańca towarzyskiego*.

BIOGRAMY

Jerzy Bartkowski, dr hab. prof. UW. Pracuje w Zakładzie Socjologii Polityki Instytutu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania badawcze: społeczności lokalne, socjologia polityki i badania porównawcze. Ważniejsze publikacje: *Tradycja i polityka. Wpływ tradycji kulturowych polskich regionów na współczesne zachowania społeczne i polityczne* (2003), *Samorząd a rozwój* (2012, z Barbarą Gąciarz), *Powiatowe elity władzy – rekrutacja, skład społeczny i polityczny* (w: *Regionalne elity polityczne II i III Rzeczypospolitej*, red. M. Dajnowicz, 2012), *Kapitał społeczny i jego oddziaływanie na rozwój w ujęciu socjologicznym* (w: *Kapitał ludzki i kapitał społeczny a rozwój regionalny*, red. M. Herbst, 2007), *Samorząd terytorialny* (w: Jerzy J. Wiatr, Jacek Raciborski, Jerzy Bartkowski, Barbara Frątczak-Rudnicka, Jarosław Kilias, *Demokracja Polska. 1989–2003*, 2003).

E-mail: BartkowskiJ@is.uw.edu.pl

Izabella Bukraba-Rylska, absolwentka warszawskiej polonistyki, socjolog wsi i badacz kultury. Pracuje w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego i w Instytucie Rozwoju Wsi i Rolnictwa Polskiej Akademii Nauk. Autorka około 300 publikacji, w tym kilkunastu pozycji książkowych, m.in. *Socjologia wsi polskiej* (2008) i *W stronę socjologii ucieleśnionej* (2013). Aktualne zainteresowania to estetyka społeczna i socjologia sensoryczna. Od kilku lat prowadzi bloga jako socjobloger.

E-mail: bukryl@gmail.com

Krzysztof Czarnecki, doktorant, Katedra Pracy i Polityki Społecznej, Uniwersytet Ekonomiczny w Poznaniu. Jego zainteresowania naukowe obejmują socjologię i ekonomię edukacji oraz politykę społeczną. Obecnie zajmuje się nierównościami edukacyjnymi i systemami finansowania szkolnictwa wyższego.

E-mail: krzysztof.czarnecki@ue.poznan.pl

Jerzy Eisler, historyk. Badacz historii PRL-u i najnowszych dziejów Francji. Autor m.in. monografii *Polski rok 1968*, *Grudzień 1970. Geneza, przebieg, konsekwencje*. Dyrektor Oddziału Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie, kierownik Zakładu Badań nad Dziejami Polski po 1945 roku w Instytucie Historii Polskiej Akademii Nauk.

E-mail: Jerzy.Eisler@ipn.gov.pl

Renata Dopierała, adiunkt w Katedrze Socjologii Kultury Uniwersytetu Łódzkiego. Prowadzi badania nad zjawiskami codzienności i prywatności, zajmuje się problematyką z zakresu mikrostruktur społecznych oraz zagadnieniami komunikacji społecznej i mediów. Autorka książki *Prywatność w perspektywie zmiany społecznej* (2013), oraz artykułów publikowanych w czasopiśmie socjologicznych, m.in. „Kulturze i Społeczeństwie”, „Societas/Communitas”.

E-mail: renata_dopierala@poczta.onet.pl

Antoni Dudek, politolog i historyk. Badacz dziejów PRL-u i III RP. Autor m.in. książek *Reglamentowana rewolucja. Rozkład dyktatury komunistycznej w Polsce 1988–1990* (2004, 2014 – wyd. 2 rozszerzone) i *Historia polityczna Polski 1989–2012* (2013). Profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Instytucie Politologii. Publicysta i komentator polityczny.

E-mail: akdudek@interia.pl

Piotr Filipkowski, socjolog, doktor, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, członek Międzyzakładowej Pracowni Pamięci Społecznej w Instytucie Socjologii UW, współtwórca i stały współpracownik Archiwum Historii Mówionej Ośrodka Karta/Domu Spotkań z Historią, uczestnik wielu projektów dokumentacyjnobadawczych *oral history* dotyczących doświadczeń wojennych, w tym obozowych; najważniejsza publikacja: *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych* (2010).

E-mail: pfilipkowski@ifispan.waw.pl

Mariusz Finkielsztein, socjolog, doktorant w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Jego zainteresowania badawcze obejmują zagadnienia związane z socjologią zawodów twórczych (tancerze towarzyscy), socjologią emocji, socjologią kultury oraz socjologią edukacji (edukacja wyższa). Obecnie bada zjawisko nudy w środowisku uniwersyteckim. Organizuje również ogólnopolskie i międzynarodowe konferencje naukowe o nudzie (International Interdisciplinary Boredom Conference).

E-mail: mariusz.finkielsztein@gmail.com

Mirosława Grabowska, profesor w Instytucie Socjologii UW, od 2008 roku dyrektor CBOS, założycielka Instytutu Badań nad Podstawami Demokracji. Jej zainteresowania obejmują socjologię polityki, socjologię religii i metodologię badań społecznych. Napisała wraz z Tadeuszem Szawielem książka *Budowanie Demokracji* (2001, 2003) została wyróżniona przez PAN, a *Podział postkomunistyczny* zdobył nagrodę im. Józefa Tischnera. Kierownik projektu „W kręgu Stanisława Ossowskiego. Warszawska szkoła socjologii” (2014–2019).

E-mail: grabomir@is.uw.edu.pl

Arkadiusz Górniewicz (ur. 1983), politolog, historyk myśli politycznej, pracownik naukowy Instytutu Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Ostatnio opublikował książkę *Nowoczesność, nihilizm, polityka. Wokół myśli Karla Löwitha* (2014). Współredaktor książek *Modernity and What Has Been Lost. Considerations on the Legacy of Leo Strauss* (2010) i *The Problem of Political Theology* (2012).

E-mail: arkadiusz.gorniewicz@uj.edu.pl

Ryszard Jamka, student IV roku Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych Uniwersytetu Warszawskiego, w ramach których studiuje prawo, historię i socjologię. Zajmuje się historią chłopów, historią stalinizacji uniwersytetu, prawem karnym oraz doktrynami polityczno-prawnymi. Ostatnio opublikował *Zagadnienia prawa karnego w Lewiatanie Tomasz Hobbesa*, „Przegląd Prawniczy Uniwersytetu Warszawskiego” (nr 4/2014).

E-mail: ryszard.jamka@student.uw.edu.pl

Helena Anna Jędrzejczak, historyczka idei, socjolożka, przygotowuje w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW doktorat na temat teologii politycznej Dietricha Bonhoeffera.

E-mail: helena.jedrzejczak@gmail.com

Michał Kaczmarczyk (ur. 1978), absolwent prawa i socjologii, zatrudniony jest na stanowisku profesora nadzwyczajnego w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa na Uniwersytecie Gdańskim. Jest autorem książek *Wstęp do socjologicznej teorii własności* (2006), za którą otrzymał nagrodę PAN im. Ludwika Krzywickiego, oraz *Nieposłuszeństwo obywatelskie a pojęcie prawa* (2010). W latach 2010–2012 wykładał na State University of New York, a obecnie pracuje nad nową książką w Swedish Collegium for Advanced Study w Uppsali.

E-mail: michal.kaczmarczyk@swedishcollegium.se

Aleksandra Kobylińska, socjolog i prawnik, absolwentka Uniwersytetu Warszawskiego, doktorantka w Szkole Nauk Społecznych PAN. Uczestniczyła także w programie Master's in the Sociology of Law prowadzonym przez International Institute for the Sociology of Law w Oñati (Hiszpania). Laureatka Nagrody im. Floriana Znanieckiego II stopnia za pracę magisterską pt. *W świecie Orwella. Lektura własnej teczki w doświadczeniu opozycjonistów lat 80*. Koordynator projektów i analityk w Instytucie Spraw Publicznych, gdzie zajmuje się projektami dotyczącymi m.in. przejrzystości życia publicznego, instytucji demokratycznych, udziału obywateli w procesie stanowienia prawa.

E-mail: ale.kobylińska@gmail.com

Jacek Kurczewski, profesor socjologii, specjalizuje się w socjologii prawa oraz obyczajów. Posel na Sejm I kadencji i wicemarszałek Sejmu I kadencji. Profesor w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW. Autor m.in. książki *Ścieżki emancypacji. Osobista teoria transformacji ustrojowej w Polsce* (2009).

E-mail: j.kurczewski@uw.edu.pl

Irena Lasota, publicysta, wydawca, działacz społeczna, dyrektor *Fundacji na rzecz Demokracji w Europie Wschodniej (IDEE)* w Waszyngtonie.

Michał Łuczewski, redaktor naczelny „Stanu Rzeczy”, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, dyrektor programowy Centrum Myśli Jana Pawła II. Zajmuje się m.in. tematyką narodu, wartości, pamięci, krajobrazu, ruchów społecznych oraz związków nauk społecznych z teologią. Za swoją książkę *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmijęcej* (2012) otrzymał m.in. nagrody im. ks. Józefa Tischnera i im. Stanisława Ossowskiego. Ostatnio wyprodukował film o przebaczeniu (*Ojciec, syn i przyjaciel*) oraz wydał książkę *Solidarity. Step by Step / Solidarność. Krok po kroku*.

E-mail: luczewski@gmail.com

Rafał Marszałek, krytyk filmowy, historyk filmu, nowelista, scenarzysta filmów dokumentalnych. Szachista: mistrz FIDE, były reprezentant Polski.

Bartosz Mika, adiunkt w Zakładzie Socjologii Spraw Publicznych i Gospodarki Uniwersytetu Gdańskiego oraz sekretarz redakcji czasopisma filozoficznego „Nowa Krytyka”. Absolwent studiów socjologicznych na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Doktorat z nauk humanistycznych w zakresie socjologii, również na UAM, obronił w październiku 2008 roku. Zajmuje się klasyczną myślą socjologiczną, problematyką socjologii gospodarki oraz zróżnicowania społecznego. Ostatnio opublikował pracę poświęconą społeczeństwu sieciowemu i kapitalizmowi kognitywnemu pt. *Cyfrowi kolaboranci – tłumacze hobbyści w społeczeństwie sieciowym*.

E-mail: bartosz.mika@ug.edu.pl

Barbara A. Misztal, profesor socjologii na University of Leicester w Wielkiej Brytanii. Jej zainteresowania naukowe skupiają się na teoriach socjologicznych, a w szczególności problematyce godności, przebaczenia, zaufania i zbiorowej pamięci. Autorka książek: *Multiple Normalities: making sense of ways of living* (2015), *Challenges of Vulnerability* (2011), *Intellectuals and the Public Good. Creativity and Courage* (2007), *Informality: Social Theory and Contemporary Practice* (2000), *Social Theories of Remembering* (2003), *Trust in Modern Society* (1996).

E-mail: bm50@le.ac.uk

Jakub Bazyli Motrenko, filozof, socjolog. Przygotowuje w Instytucie Socjologii UW rozprawę doktorską na temat przełomu antypozytywistycznego w polskiej socjologii w latach 70. i 80. XX w. Sekretarz redakcji „Stanu Rzeczy”.

E-mail: motrenkoja@is.uw.edu.pl

Piotr Semka, publicysta i dziennikarz. Publikuje m.in. w „Rzeczpospolitej” i „Do Rzeczy”. Autor wydanej niedawno książki *My, reakcja. Historia emocji antykomunistów w latach 1944–1956*.

Mikołaj Rakusa-Suszczewski (ur. 1971), socjolog, adiunkt w Centrum Europejskim UW, Współpracownik Collegium Civitas, współtwórca Fundacji ZARS. Prowadzi badania w zakresie historii myśli politycznej, teorii i praktyki ruchów społecznych, a także kulturowych aspektów integracji europejskiej.

E-mail: m.rakusa-suszczewski@uw.edu.pl

Zofia Włodarczyk, doktorantka w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Jej zainteresowania naukowe obejmują socjologię publiczną, pojęcie sprawstwa (w szczególności wśród kobiet wiejskich) oraz metodę biograficzną w socjologii. Za pracę magisterską poświęconą tematyce sprawstwa kobiet wiejskich otrzymała II nagrodę specjalną im. Gajki Kuroniovej w konkursie im. Jana Jakuba Lipskiego oraz I nagrodę w kategorii prac magisterskich w konkursie Instytutu Pracy i Spraw Socjalnych na najlepsze prace magisterskie i doktorskie w dziedzinie problemów pracy i polityki społecznej pod patronatem Ministra Pracy i Polityki Społecznej.

E-mail: z.wlodarczyk@is.uw.edu.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.

Autor z redaktorem:

Benardete S. 2002. *Encounters & Reflections. Conversations with Seth Benardete*, red. R. Burger, The University of Chicago Press.

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.

Tłumaczenie polskie:

Bloom A. 1997. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokrację i zubożyło duszę dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo „Zysk i S-ka”.

Artykuł (rozdział itp.) w książce pod redakcją:

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., s. 3–31.

Artykuł w książce autorskiej (innego autora):

Bourdieu P. 1967. *Postface*, [w:] E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Editions de Minuit, s. 133–167.

Artykuł w książce autorskiej (tego samego autora) + wydawnictwo tomowe:

Warburg A. 2000. *Mnemosyne. Einleitung*, [w:] tegoż, *Gesammelte Schriften*, nr II.1: *Der Bilderatlas Mnemosyne*, red. M. Warnke, C. Brink, Akademie-Verlag, s. 3–6.

Artykuł w czasopiśmie:

Dannhauser W.J. 2007. *Na powrót stać się naiwnym*, tłum. P. Marczewski, „Przegląd Polityczny”, nr 84, s. 138–143.

Recenzja anonimowa:

Anonim. 1958. Recenzja książki Erwina Panofskiego, *Gothic Architecture and Scholasticism*, „The Times Literary Supplement”, 24.01.

Recenzja autorska:

Bony J. 1953. Recenzja książki Erwina Panofskiego, *Gothic Architecture and Scholasticism*, „Burlington Magazine”, t. 95, s. 111–112.

Oznaczenie innego wydania/reprintu:

Leff G. 1958. *Medieval Thought*, Penguin, Harmondsworth. [II wyd. 1962].

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.

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 anglojęzycznej (nie dłuższy niż 1000 znaków) oraz lista maksymalnie pięciu słów kluczowych.

**ZAPOWIEDZI
ORAZ
*CALL FOR PAPERS***

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 splatają 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 wędrowkom pojęć w Europie Środkowo-Wschodniej.

2016 /// Nuda

Apogeum nudy był wiek XIX, jednak i w XXI wieku nuda wciąż rozpala emocje pisarzy, artystów – w końcu – zwykłych ludzi. Wydaje się występować powszechnie, przynajmniej w kulturze zachodniej, w której dużą rolę przypisuje się produktywności i indywidualizmowi. Nuda nie od dziś postrzegana jest negatywnie. Psychologowie i socjologowie już od kilku dekad łączą nudę z takimi zjawiskami, jak kompulsywne poszukiwanie wrażeń, podejmowanie ryzyka, nałogowy hazard, wandalizm, wagary, obniżona satysfakcja i jakość pracy, depresja i wiele innych. Søren Kierkegaard uważał nudę za „źródło wszelkiego zła”, Blaise Pascal uznawał ją za naturalny stan egzystencjalny człowieka pozbawionego łączności z Bogiem, a Martin Heidegger widział w niej kluczowe pojęcie metafizyki. Lista pisarzy, którzy w swoich dziełach mierzyli się z tematyką nudy, pokrywa się w zasadzie z listą największych pisarzy wszechczasów. Są wśród nich tacy autorzy, jak Fiodor Dostojewski, który w swoich *Biesach* opisuje nudę egzystencjalną, nihilistyczną, Lew Tolstoj, którego Anna Karenina narzeka na nudę bali, Wirginia Woolf, która opisała na podstawie własnych doświadczeń nudę kobiet leczoną za pomocą terapii znanej „Rest cure”, czy Juliusz Słowacki i Stanisław Witkiewicz, którzy opisywali nudę metafizyczną.

**ZAPRASZAMY
DO ZAPOZNANIA
SIĘ Z NUMEREM
1(8)/2015
„STANU RZECZY”**



Numer ten poświęcony został problemowi symbolu. Omówione zostały kwestie symbolu w estetyce, historii sztuki, socjologii oraz religii.

Na numer składają się przekłady klasycznych rozpraw Friedricha Theodora Vischera *Symbol*, Abiego Warburga *Mnemosyne. Wprowadzenie do Atlasu Pamięci* oraz posłowie do książki Erwina Panofskiego *Architecture gotique et pensée scholastique* pióra Pierre'a Bourdieu. Ponadto, tom zawiera prace polskich badaczy: Pawła Grada, Małgorzaty Janowskiej, Ryszarda Kasperowicza, Michała Łuczewskiego, Stanisława Obirka, Anny Szylar, Michał Warchali, Tomasza Warczoka.

Szczególne miejsce zajęła w tomie postać Edgara Winda. Jego prace na temat religijnej symboliki malarstwa odrodzeniowego sytuują go wśród najbardziej zasłużonych badaczy sztuki Renesansu. W numerze opublikowane zostały trzy jego studia (*Wymowność symboli*, *Obraz i tekst*, *Ostatnia wieczerza*), rozprawa komentująca autorstwa Roberta Pawlika oraz artykuł biograficzny przygotowany przez Bena Thomasa. Jest to do tej pory najobszerniejsza prezentacja dokonań Winda w języku polskim.

Tom zawiera także artykuły recenzyjne omawiające książki Pierre'a Bourdieu, Leo Steinberga i Jana Plampera oraz polemiki: Mikołaja Pawlaka z Tomaszem Warczokiem i Tomaszem Zaryckim oraz Marii Lewickiej z Michałem Bilewiczem i Mateuszem Olechowskim („Stan Rzeczy” 1(6)/2014). Redaktorem tomu jest Robert Pawlik.

JAK KUPIĆ „STAN RZECZY”?

- Numery „Stanu Rzeczy” są dostępne w księgarniach naukowych, m.in. w warszawskich: Liber, Prus, Tarabuk, krakowskiej Księgarni Akademickiej i poznańskiej Księgarni Przy Fredry (zazwyczaj z możliwością zamówienia przez internet).
- Można je też zamawiać na stronie wydawnictwa Campidoglio: naszestrony.eu/campidoglio poprzez formularz znajdujący się pod opisem danego numeru.
- Są też one dostępne w wersji elektronicznej w księgarni internetowej Virtualo.pl, a także w księgarniach internetowych współpracujących z siecią Virtualo.

Zapraszamy!



W NASTĘPNYCH NUMERACH:

KORNELIA KOŃCZAL, JOANNA WAWRZYNIAK: WĘDRUJĄCE POJĘCIA
SEMANTYKA HISTORYCZNA KOSELLECKA
DIALOGI LEWICOWYCH HISTORYKÓW: POLSKA, NRD, CZECHOSŁOWACJA
WĘDRÓWKI „INTELEKTUALISTY”
LOST IN TRANSLATION
FINKIELSZTEIN: NUDA, MELANCHOLIA, ACEDIA, ENNUI, SPLEEN
NUDA JAKO DEKONSTRUKCJA PODMIOTU
CZY NUDA MOŻE NADAĆ SENS ŻYCIU?

Wydawca

INSTYTUT SOCJOLOGII UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO