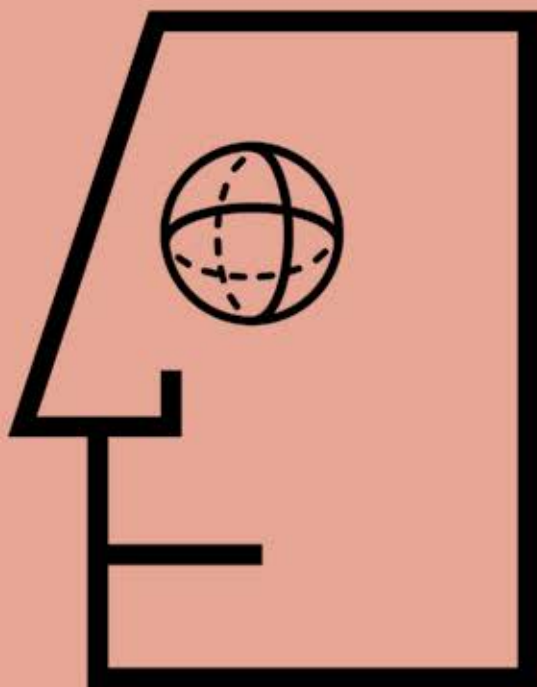


STAN RZECZY/16

TEORIA SPOŁECZNA. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA

PÓLRÓCZNIK
1(16)/2019
CENA: 15 PLN
(8% VAT)



/// INTELEKTUALIŚCI TOTALNI

REDAKTORZY NUMERU: TOMASZ RAWSKI, KRZYSZTOF ŚWIREK

ZAŁOŻYCIELE, REFORMATORZY I UTOPIŚCI

TERAPEUCI ZBIOROWOŚCI

GWIAZDY I DYSYDENCI

INTELEKTUALISTA URZECZOWIONY I ZBUNTOWANY

POLIMORFIZM ZIMANDA I GINZBURG

PRZYJAŃ U ABRAMOWSKIEGO

Redakcja

Marta Bucholc, Karolina J. Dudek (Z-ca Redaktora Naczelnego), Adam Gendźwill, Łukasz Jurczyszyn, Michał Łuczewski, Agata Łukomska, Dominika Michalak, Jakub Bazyli Motrenko (Redaktor Naczelny), Mikołaj Pawlak, Robert Pawlik, Michał Rogalski, Agata Stasik, Joanna Wawrzyniak

Sekretarz Redakcji

Filip Łapiński – sekretarz@stanrzeczy.edu.pl

Koordynator wydawniczy

Ewa Balcerzyk

Rada Redakcyjna

Barbara Czarniawska, Chris Hann, Jan Kubik, Patrick Michel, Piotr Sztompka, Andrzej Walicki

Redaktorzy numeru

Tomasz Rawski, Krzysztof Świrek

Redakcja i korekta językowa

Joanna Cieloch-Niewiadomska, Anna Łucja Mróz

Redakcja języka angielskiego

Michelle Granas

Redaktor statystyczny

Adam Gendźwill

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 2019

© Copyright by Wydawnictwo Campidoglio 2019

ISSN 2083-3059

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wersja papierowa.

Nakład 200 egz.



SPIS TREŚCI

9/ WPROWADZENIE

- 11/ Tomasz Rawski, Krzysztof Świrek – Intelktualiści totalni – między dominacją a krytyką

25/ DIALEKTYKA URZECZOWIENIA

- 27/ Krzysztof Świrek – Urzeczowienie, fetyszyzm i praca intelektualna
69/ Stanisław Chankowski – Co wiedzieć powinien ten, który powinien wiedzieć? O warunkach możliwości niekonwencjonalnej praktyki naukowej w nowoczesności

103/ TOTALNOŚCI PERYFERYJNE

- 105/ Katarzyna Roman-Rawska – Trzy wymiary totalności. Twórczość Lidii Ginzburg
125/ Dominika Kaniecka – W obronie jedności kultury bośniackiej. Ivan Lovrenović – intelektualista totalny z Sarajewa
145/ Jan Olaszek – „Harcownik w świecie zawodowców”. Roman Zimand jako badacz literatury i pisarz polityczny

183/ MIĘDZY REWOLUCJĄ A RESTAURACJĄ

- 185/ Iwona Młodziak – Deleuze’a i Foucaulta wizje filozofii albo o dwóch strategiach zaangażowania w polu akademickim
205/ Jacek Zych – Śmierć intelektualisty. Nareszcie!
235/ Jan Kozubowski – Intelktualiści totalni jako przedstawiciele inteligencji – teoria warstwy „względnie oderwanej” Karla Mannheima

261/ NOWE POCZĄTKI

- 263/ Jacek Migasiński i Marek Pokropski – Edmund Husserl i filozofia radykalnego początku
287/ Dariusz Brzeziński – Myśl ponad granicami: interdyscyplinarność i innowacyjność twórczości Geoga Simmla
305/ Andrzej Waśkiewicz – Przychyłość rzeźnika. Wizja ładu stowarzyszeniowego Edwarda Abramowskiego

323/ ROZMOWY O KSIĄŻCE

- 325/ Adam Lipszyc – Bajki dla deleuzjanistów: Michał Pospiszyl, *Zatrzymać historię. Walter Benjamin i mniejszościowy materializm*

- 339/ Michał Rogalski – Wołanie o redaktora: Hanna Buczyńska-Garewicz, Jan Garewicz, *Listy. Warszawa. Paryż. Boston*; Leszek Kołakowski, Andrzej Walicki, *Listy 1957–2007; Korespondencja Jana Patočki z Ireną Krońską i Krzysztofem Michalskim (wraz z listami Tadeusza Krońskiego)*
- 355/ Zmiana w Kościele – Rozmowa o książce Michała Rogalskiego *Producenci margaryny? Marian Zdźwiechowski i polski modernizm katolicki*.
Relacja ze spotkania autorskiego
- 359/ Tomasz Herbich – Nowoczesność i zbawienie: Michał Rogalski, *Producenci margaryny? Marian Zdźwiechowski i polski modernizm katolicki*
- 373/ Pocałunek śmierci – Rozmowa o książce Romana Chymkowskiego *Nietożsamości. Tillion, Fanon, Bourdieu, Derrida i dylematy dekolonizacji*.
Relacja ze spotkania autorskiego
- 377/ Marcin Darmas – Niezatarte pręgi: Roman Chymkowski, *Nietożsamości. Tillion, Fanon, Bourdieu, Derrida i dylematy dekolonizacji*

383/ ZASADY PUBLIKACJI W „STANIE RZECZY”

387/ ZAPOWIEDZI

CONTENTS

9/ INTRODUCTION

- 11/ Tomasz Rawski, Krzysztof Świrek – Total Intellectuals – Between Domination and Critique

25/ THE DIALECTIC OF REIFICATION

- 27/ Krzysztof Świrek – Reification, Fetishism, and Intellectual Work
69/ Stanisław Chankowski – What Should Be Known by Those Who Should Know? On the Conditions for Unconventional Academic Practice

103/ PERIPHERAL TOTALITIES

- 105/ Katarzyna Roman-Rawska – Three Dimensions of Totality: The Work of Lydia Ginzburg
125/ Dominika Kaniecka – Defending the Unity of Bosnian Culture: Ivan Lovrenović – a Total Intellectual from Sarajevo
145/ Jan Olaszek – “A Skirmisher in the World of Professionals”: Roman Zimand as a Literary Researcher and Political Writer

183/ BETWEEN REVOLUTION AND RESTORATION

- 185/ Iwona Młoźniak – Deleuze’s and Foucault’s Visions of Philosophy, or, Two Strategies of Engagement in the Academic Field
205/ Jacek Zych – The Death of the Intellectual: At Last!
235/ Jan Kozubowski – Total Intellectuals as Representatives of the Intelligentsia – Karl Mannheim’s Theory of the “Free-Floating” Stratum

261/ NEW BEGINNINGS

- 263/ Jacek Migasiński, Marek Pokropski – Husserl and the Philosophy of Radical Beginnings
287/ Dariusz Brzeziński – Thinking beyond Borders: Interdisciplinarity and Innovativeness of Georg Simmel’s Work
305/ Andrzej Waśkiewicz – The Goodwill of the Butcher: Edward Abramowski’s Vision of an Order Based on Associations

323/ DISCUSSING BOOKS

- 325/ Adam Lipszyc – Fairy Tales for Deleuzians: Michał Pospiszyl, *Zatrzymać historię. Walter Benjamin i mniejszościowy materializm*

- 339/ Michał Rogalski – Calling for an Editor: Hanna Buczyńska-Garewicz, Jan Garewicz, *Listy. Warszawa. Paryż. Boston*; Leszek Kołakowski, Andrzej Walicki, *Listy 1957–2007; Korespondencja Jana Patočki z Ireną Krońską i Krzysztofem Michalskim (wraz z listami Tadeusza Krońskiego)*
- 355/ Change in the Church – Discussion on Michał Rogalski’s Book *Producenci margaryny? Marian Zdziejowski i polski modernizm katolicki*: Meeting Report
- 359/ Tomasz Herbich – Modernity and Salvation: Michał Rogalski, *Producenci margaryny? Marian Zdziejowski i polski modernizm katolicki*
- 373/ The Kiss of Death – Discussion on Roman Chymkowski’s Book *Nietożsamości. Tillion, Fanon, Bourdieu, Derrida i dylematy dekolonizacji*: Meeting Report
- 377/ Marcin Darmas – Indelible Stripes: Roman Chymkowski, *Nietożsamości. Tillion, Fanon, Bourdieu, Derrida i dylematy dekolonizacji*

383/ HOW TO PUBLISH IN STAN RZECZY

387/ FORTHCOMING

WPROWADZENIE

INTELEKTUALIŚCI TOTALNI: MIĘDZY DOMINACJĄ A KRYTYKĄ

Tomasz Rawski
Krzysztof Świrek
Uniwersytet Warszawski

Jeszcze na początku XX wieku było jasne, że akt myślenia nie pokrywa się z efektem, który można formalnie zakwalifikować jako dzieło, a myślenia nie można do dzieła zredukować. Myślenie staje się tym, czym jest, dzięki swojemu rezultatowi dopiero w logice biurokratycznej, która potrzebuje zobiektywizowanego efektu do potwierdzenia samego *istnienia* procesu i jest obojętna na to wszystko, co w myśleniu nie przyjmuje formy możliwej do zobiektywizowania właśnie z biurokratycznego punktu widzenia. Razem z rozwojem dyskursu biurokratycznego coraz większego znaczenia dla nauki nabiera widmo *specjalisty bez ducha* z Weberowskiego opisu modernizacji – kogoś, kto do perfekcji opanował wąskie, technicznie zdefiniowane obszary ekspertyzy. Rozwój tej logiki, wówczas jeszcze nie wszechmocnej, pozwala właśnie Weberowi bardzo ostro postawić jej problem w określonym momencie historycznym pierwszych dekad XX wieku, a zarazem zarysować horyzont jej ekspansji, która z czasem zmieni samą definicję pracy intelektualnej. Specjalista zrazu potwierdza swoją biurokratycznie rozumianą użyteczność poprzez dostarczanie produktów będących technicznymi środkami do realizacji zewnętrznie (politycznie) zdefiniowanych celów. Logika biurokratyczna może jednak także rozszerzyć się na samą naukę, tym samym nie tylko zmuszając ją do udowadniania swojej użyteczności, ale wręcz czyniąc niewidzialnym wszelkie myślenie, które nie mieści się w zobiektywizowanych kryteriach. Wszelkie niewyspecjalizowane my-

ślenie nieposiadające sobie przypisanego miejsca, które nie może legitymizować się użytecznymi efektami, staje się myśleniem niebyłym.

Rewersem tak rozumianego procesu byłaby figura uczonego, który przekracza wąskie ramy specjalizacji i wbrew logice biurokratycznej autonomicznie wyznacza sobie ramy działania. Tak rozumianą figurę proponujemy w tym numerze nazwać *intelektualistą totalnym*¹ – uczyonym przekraczającym ramy specjalizacji, uprawiającym swoje myślenie w sposób wielogatunkowy, nierzadko płynnie łączącym działalność naukową z zaangażowaniem społecznym i politycznym. Intelektualista totalny to ktoś, kto wykracza poza standard uprawiania nauki w swoim środowisku i przełamuje wzorce kariery naukowej swojego czasu. To postać, której myślenie nie mieści się w wąskich ramach wyspecjalizowanej dyscypliny i szuka ujścia w gatunkach „nieczystych”, takich jak esej, wspomnienie, a nawet formy literackie.

Autorom, których teksty zostały pomieszczone w tym zbiorze, zaproponowaliśmy dwa konteksty teoretyczne. Pierwszym z nich jest intelektualista totalny jako postać dominująca w polu produkcji intelektualnej. W krytycznej analizie tej figury dokonanej przez Pierre’a Bourdieu (na przykładzie Jeana-Paula Sartre’a) intelektualista totalny to ktoś, kto osiąga dominującą pozycję w polu dzięki sprawnemu przemieszczaniu się pomiędzy różnymi subpolami pola intelektualnego i kto sprawnie dokonuje transferu kapitałów pomiędzy różnymi sferami, skupiając „w jednej osobie zespół władz intelektualnych oraz społecznych” (Bourdieu 2007: 321). Kluczowe dla Bourdieu jest to, co nazywa on „zmysłem gry”, oraz wymiar bieglności w maksymalizowaniu kapitałów. Do bycia intelektualistą totalnym nie wystarcza sama chęć czy subiektywnie rozumiane powołanie. Decydująca jest możliwość osiągnięcia zobiiektywizowanej społecznym uznaniem przewagi – dlatego choćby, jak zauważa Bourdieu, biegły w profesjonalnym języku filozoficznym Sartre może przemieszczać się między polem naukowym a literackim, podczas gdy Albert Camus nie jest w stanie potwierdzić swojej totalnej pozycji, gdyż „demaskuje się” w swoich esejach filozoficznych jako dyletant (tamże: 323). Figura analizowana przez Bourdieu jest ściśle związana z uwarunkowaniami biograficznymi i pokoleniowymi, a także z rolą środowiska, które jest władne, choćby nieformalnie, sankcjonować czyjąś pozycję w polu.

Bourdieu jest zainteresowany wymiarem dominacji, dlatego jego koncepcja znakomicie pasuje do analizowanej przezeń postaci Jeana-Paula Sar-

¹ Sam termin pojawia się u Pierre’a Bourdieu w miejscu, na które powołujemy się niżej, proponujemy jednak zmodyfikować znaczenie tego terminu, co staje się jasne w toku czytania tekstu.

tre'a i daje się uogólnić na te postaci, których oddziaływanie w środowisku intelektualnym sumowało się w postać „większą niż samo życie”, których oddziaływanie i wpływ nie redukuje się do wąsko rozumianych osiągnięć naukowych, czyli postaci autorytetów, mistrzów, „sumień środowiska” (w przypadku polskiej socjologii na myśl przychodzą postaci Stefana Czarnowskiego czy Jana Strzeleckiego). Osoby te zajmowały swoją pozycję dzięki łączeniu rzetelności naukowej, często przyjmującej raczej postać inspirującej erudycji niż specjalistycznej drobiazgowości, z „szerszym spojrzeniem” charakterystycznym dla profesji pisarza i etosem odpowiedzialności za życie publiczne. Nie mieszczą się zaś w tej koncepcji te postaci, którym brak intelektualnej pokory i formalna bezdomność uprawianych gatunków gwarantowały zainteresowanie, ale nie dominację – figury Stanisława Brzozowskiego czy Waltera Benjamina, a więc myślicieli, których legenda wyraźnie czerpie z motywów marginalności i prześladowania.

Inny wymiar teoretyczny otwiera się, jeśli skierować się w stronę formalnych aspektów totalności pracy intelektualnej. Wtedy kluczowa stanie się nie dominacja w polu, ale opór wobec specjalizacji i urzeczowienia pracy intelektualnej jako historycznego procesu zmieniającego charakter pracy w ogóle, a także warunki możliwości pracy intelektualnej w ramach kapitalistycznej formacji społecznej. Dla takiego ujęcia podstawą może być klasyczna konceptualizacja różnych aspektów procesu urzeczowienia dokonana przez Györgya Lukácsa, a także jego krytyczne rozumienie postulatu *totalności* w pracy *Historia i świadomość klasowa* (1988). Urzeczowienie i specjalizacja łączą się ze sobą. Wydzielanie wąskich specjalności ma związek z postępującym przekształcaniem myślenia w obiekt, który można projektować, oferować i sprzedawać. Tak rozumiany proces specjalizacji ma również swoje fazy i nierówne czasowości: w pewnych obszarach wiedzy i rejonach geograficznych przebiegał szybciej, w innych wolniej. Pewne dyscypliny wiedzy zostały przez niego objęte wcześniej, inne zaś dłużej mogły dawać „schronienie” osobom niechętnym zamykaniu myślenia w wąskich ramach metodologicznych (szczególnie dotyczy to nauk społecznych, które już u swoich narodzin bywały myślane jako dyscypliny obejmujące najszersze, najbardziej złożone procesy). Intelektualista totalny mógł stawiać opór procesowi specjalizacji lub być założycielem pewnych dyscyplin jako uciekinier z innych (jak Florian Znaniecki, który porzucił projekty filozoficzne dla pracy w obszarze dopiero wypracowującej swoje narzędzia socjologii). Innym przykładem mogą być figury genialnych innowatorów, którzy stawiali jawny opór podziałom dyscyplinarnym (jak Edward Abramowski, wrogi rygorowi intelektualnemu, który separował-

by myślicielela od zmiennej rzeczywistości). Bezpośrednio z zagadnieniem specjalizacji będzie łączył się problem totalności, w koncepcji Lukácsa wpływający z marksistowskich postulatów ujmowania procesu historycznego jako konfliktowej całości: część (obiekt estetyczny, praktyka kulturowa, nawet zachowanie) uzyskuje swój „sens” dopiero z perspektywy swojego umiejscowienia w ramach procesu historycznego, ujmowanego jako walka klas. Tak rozumiana „całość” jest bliska założeniom krytycznych nauk społecznych, dla których do dziś ukazywanie społecznych uwarunkowań jest podstawową formą demaskacji.

/// Dialektyka urzeczowienia

Tak rozumiana postać intelektualisty totalnego jest uwikłana w specyficzną dialektykę, którą można ujmować jako ściśle powiązaną z nowoczesnością. Konceptualizują to na różne sposoby dwa teksty zamieszczone w pierwszej części zbioru. Krzysztof Świrek rekonstruuje problematykę fetyszyzmu towarowego i urzeczowienia: w tym kontekście praca intelektualna jest traktowana jako rzeczywistość poddana tym samym historycznym procesom, co całość życia społecznego. Intelektualiści totalni stają się kategorią jakoś wydzieloną i charakterystyczną dopiero w opozycji do procesu urzeczowienia i w jego kontekście, to znaczy na tle generalnych tendencji opanowujących sferę pracy intelektualnej na równi z innymi sferami działalności społecznej.

Z tej perspektywy widać również, na czym polega specyfika *totalności* jako figury oporu – niekoniecznie jest ona tym samym, co społeczne i polityczne zaangażowanie, chociaż go nie wyklucza. Intelektualista totalny jest krytyczny wobec procesów zachodzących w rzeczywistości na szczególny, to znaczy formalny sposób. To forma jego pracy: nietypowa gatunkowo, trudna do zakwalifikowania administracyjnie, niejasno odnosząca się do specjalizacji i norm fachowości (jeśli nie: jawnie się im przeciwstawiająca) staje się punktem oporu.

Zaznacza się od razu także pewien limit czy ograniczenie tej strategii – jako strategia opozycyjna może ona sytuować intelektualistę i jego pracę na marginesie kluczowych procesów. Jest to wyraźnie widoczne w sposobie, w jaki funkcjonuje refleksja wielu spośród klasycznych intelektualistów totalnych: przemieszcza się ona właśnie z marginesów do centrum, spotyka się często z recepcją opóźnioną, przesuniętą, np. lokującą danego twórcę w różnych dyscyplinach równocześnie. Szczególnie wyraźne jest to w przypadku tych spośród intelektualistów totalnych, którzy swoją uwagę poświę-

cali refleksji politycznej: ich myśl krytyczna jest często niewspółmiernie istotniejsza niż jakiegokolwiek pozytywne wnioski strategiczne czy organizacyjne, za bardzo odstające od pragmatycznego wymiaru walki politycznej. Z tej perspektywy intelektualista totalny jawi się jako postać skazana na marginalność, jego wysiłek krytyczny – skazany na rolę znaczącego gestu, bezradnego wobec generalnych procesów, którym się przeciwstawia.

Pytanie o rodzaj działania, które można przypisać dyskursowi intelektualnemu, podejmuje tekst Stanisława Chankowskiego. Autor opisuje problematykę klasy intelektualnej w myśli politycznej G.W.F. Hegla, wskazując na niejasny status intelektualistów w nowoczesnym państwie. Z jednej strony, są oni niezbędni do jego funkcjonowania i taki właśnie, funkcjonalny charakter tej grupy da się wyprowadzić z pewnych Heglowskich sformułowań. Z drugiej strony, ich oddziaływanie nie daje się zredukować do żadnej pozytywnej wiedzy i w tym sensie nigdy nie da się sprowadzić do technicznie rozumianej funkcji. Intelektualiści zdają się odgrywać swoją rolę w nowoczesnym państwie nie tyle ze względu na ekspercką, pozytywną wiedzę, ile ze względu na swój wydzielony status, czy też, jak pisze autor tekstu, „symboliczny tytuł”, który można rozumieć jako społeczny mandat do stania się żywą figurą refleksyjności społeczeństwa jako takiego. Intelektualiści byłiby więc w świetle tego tekstu przede wszystkim tymi, którzy wiedzą – choć to, co wiedzą, pozostaje niewypowiedziane do końca.

Ten właśnie sposób funkcjonowania intelektualistów totalnych – nie poprzez ekspercką wiedzę, ale przez symboliczny tytuł – Chankowski zestawia ze sposobem, w jaki w psychoanalizie lacanowskiej konceptualizowana jest pozycja psychoanalityka. Jako *podmiot złożonej wiedzy* psychoanalityk jest nie tyle doradzającym ekspertem, ile kimś, kto ma rozumieć znaczenie cierpienia podmiotu, potrafi je zrekonstruować, niejako odczytując je jak zapomniany szyfr. Dla opisu relacji między psychoanalitykiem a analizantem (osobą przychodzącą na analizę) kluczowy nie jest transfer wiedzy, ale relacja pragnienia: analizant *pragnie* się dowiedzieć i widzi w analityku kogoś, kto zna jego sekret. Proces analizy, jak nauczał Jacques Lacan, polega na wykorzystaniu tego pragnienia (zob. 1998: 235), a nie na nauczaniu podmiotu, jak ma rozumieć siebie i jak żyć.

Zdają się wypływać stąd specyficznie rozumiane etyczne zadania intelektualistów: w perspektywie tekstu Chankowskiego totalność jest nie tyle rzeczywistością (części) pracy intelektualnej, ile założeniem i zobowiązaniem, nieodłącznym od charakteryzującej nowoczesność ambicji budowania rozumnych relacji społecznych oraz instytucji gwarantujących minimum sprawiedliwości. Takie zadanie wymaga „lustra” w postaci osób

zdolnych do interpretowania życia społecznego i rozpoznawania jego nie-
szczęść i niedomagań z pozycji krytyków. Ujęcia Świrka i Chankowskie-
go pokazują, że wartość pozycji intelektualisty nie leży w pozytywnych
rozwiązaniach czy wiedzy eksperckiej, ale raczej w formalnych aspektach
pracy intelektualistów i pozycjach przez nich zajmowanych, mieści się ona
raczej w możliwości abstrahowania od technicznie rozumianych wymo-
gów chwili, niż w dostarczaniu najlepszych rozwiązań.

/// Totalności peryferyjne

Kolejne trzy teksty odsłaniają specyfikę funkcjonowania intelektualistów
totalnych w kontekście wschodnioeuropejskim, rozumianym jako peryfe-
ryjny (zob. Wallerstein 1974, 1976), czym skłaniają do namysłu nad tym,
w jakiej mierze propozycje teoretyczne rozwijane na gruncie zachodnim
– takie jak francuska propozycja Pierre’a Bourdieu – dają się adekwatnie
odnieść do społeczeństw (byłego) bloku wschodniego.

Na pierwszy rzut oka teksty te mogą wydawać się luźno powiązane, po-
nieważ autorzy omawiają sylwetki przedstawicieli różnych pokoleń intelek-
tualistów, którzy żyli i tworzyli w różnych kontekstach instytucjonalnych,
a w dodatku szczyt działalności każdego z nich przypadł na odmienny
moment historyczny. A jednak doświadczenia totalności charakterystyczne
dla Lidii Ginzburg (pokolenie radzieckiej awangardy lat 20. XX wieku),
Romana Zimanda (pokolenie polskiego stalinizmu lat 40. i 50.) i Ivana
Lovrenovicia (pokolenie ukształtowane w dojrzałym jugosłowiańskim so-
cjalizmie lat 70.) łączą dwie fundamentalne kwestie. Po pierwsze, chodzi
o kwestię warunków strukturalnych, czyli zarówno o specyfikę konfigura-
cji całego systemu pól społecznych, jak i o kształt wzajemnych relacji mię-
dzy samymi polami. Po drugie, chodzi o specyfikę nowoczesnego procesu
historycznego, którego te warunki są w dużej mierze produktem.

Patrząc przez pryzmat kwestii strukturalnych, każdy z trzech tekstów
można czytać jako studium warunków możliwości funkcjonowania inte-
ktualisty totalnego w takim systemie pól, który jest – jako całość – na-
znaczony silną dominacją pola politycznego i w którym granice wewnątrz
pola produkcji intelektualnej, te między poszczególnymi przestrzeniami
działalności intelektualnej (naukowa, publicystyczna, społecznie i poli-
tycznie zaangażowana) potrafią być nieostre, nawet zatarte. Jeśli natomiast
spojrzeć na specyfikę procesu historycznego, każdy z tekstów warto wi-
dzieć w perspektywie wspólnego, a zarazem unikatowego dla kontekstów
wschodnioeuropejskich doświadczenia radykalnych przetasowań w struk-

turze społecznej – w tym w polu produkcji intelektualnej – będących efektami wielkich XX-wiecznych przełomów politycznych, od rewolucji październikowej 1917 roku po rozpad Jugosławii z połowy lat 90. XX wieku.

Wszystkie trzy studia wskazują, że – niezależnie czy w ZSRR/Rosji, Polsce czy Jugosławii/Bośni i Hercegowinie – pozycja przetargowa licznych intelektualistów totalnych w polu produkcji intelektualnej pozostawała i pozostaje zasadniczo słaba, niepewna i nieustannie zagrożona. Zwłaszcza teksty Katarzyny Roman-Rawskiej (Ginzburg) i Jana Olaszka (Zimand) dobrze pokazują, jak ryzykowny może okazać się splot przemożnej skłonności wschodnioeuropejskich intelektualistów totalnych do całkowitego poświęcania się doniosłej sprawie z silną niechęcią i/lub niezdolnością do trwałego podporządkowania się dominującym siłom klasyfikacji i kategoryzacji. W dłuższym okresie totalność, która w dodatku odmawia uznania czyjś zwierzchnictwa nad sobą, z trudem odnajduje dla siebie względnie bezpieczną pozycję we wschodnioeuropejskich polach produkcji intelektualnej, a o podejmowaniu prób walki o pozycję dominującą nie warto nawet wspominać. Wszystkie trzy teksty pokazują więc, że intelektualiści totalni na peryferiach dużo rzadziej dysponują możliwościami wyboru stawek w grze, której są uczestnikami, zaś dużo częściej pozostają zmuszeni – jak Lidia Ginzburg – do intensywnego angażowania sił w nieustanną obronę swej twórczej niezależności w polu produkcji intelektualnej, czy – jak Roman Zimand – do wycofania się w cień parasolowej instytucji (jaką był Instytut Badań Literackich PAN) i funkcjonowania na obrzeżach pola. Ten problem marginalizacji szczególnie wyraźnie ukazuje tekst Dominiki Kanieckiej o Ivanie Lovrenoviciu – intelektualiście totalnym z Jugosławii/Bośni i Hercegowiny, przed którym zamknięte są wszelkie kanały instytucjonalnego uczestnictwa w tamtejszym polu akademickim.

Co istotne, warunki strukturalne pól wschodnioeuropejskich wydają się dwójako warunkować możliwości zdobycia i podtrzymania/obrony tych zdominowanych pozycji. Z jednej strony wzajemna przenikalność różnych przestrzeni działalności intelektualnej – tj. istnienie stosunkowo nieostrych granic między tymi przestrzeniami oraz tworzącymi je środowiskami – wydaje się oferować możliwości płynnego przechodzenia od jednego rodzaju twórczości intelektualnej do drugiego, co musi sprzyjać realizowaniu peryferyjnych totalności. W tym sensie Ginzburg, Zimand i Lovrenović dysponują siłą dwójakiego rodzaju, gdzie jedna z nich to siła szerokiego wachlarza służącego legitymizacji własnych pozycji, zaś druga – to siła podtrzymywania przy życiu tego rodzaju działalności intelektualnej, której całościowy charakter pozostaje nadrzędny wobec logiki drobia-

zgowej kategoryzacji, fragmentacji i wąskiego podziału dyscyplinarnego. Z drugiej strony, te same studia przypadków odsłaniają problemy związane z wzajemną przenikalnością i nieostrością granic między subpolami, w tym jeden z najważniejszych, czyli brak wyrazistego zakorzenienia środowiskowego. To, że intelektualści totalni nigdzie nie mogą zagrozić miejsca na dobre, miewa różnorakie negatywne konsekwencje: od ciągłego poczucia obcości, nieustannego bycia „poza” (Lovrenović, Zimand), przez kłopoty z obroną własnej pozycji w razie ataku z zewnątrz, aż po intensywną walkę o utrzymanie spójności własnego projektu intelektualnego (Ginzburg, Lovrenović).

Wschodnioeuropejska specyfika procesu historycznego także wydaje się dwojako warunkować kontekst działalności intelektualistów totalnych. Z jednej strony nie ulega wątpliwości, że wielkie przetasowania strukturalne – przy całym tragizmie, który im towarzyszy – bywają momentami szerokiego otwarcia przestrzeni społecznej na nowych aktorów i nowe formuły działalności zbiorowej. Najlepiej wpisuje się w to przypadek Lidii Ginzburg, która zbudowała swą podmiotowość intelektualistki totalnej przede wszystkim na doświadczeniu bycia częścią rewolucyjnie nastrojonej radzieckiej awangardy lat 20. XX wieku. Złożoność tego doświadczenia świetnie widać też na przykładzie Zimanda, którego totalna podmiotowość wydawała się kształtować między początkowym, płomiennym zaangażowaniem w polski stalinizm a późniejszą postawą krytycznego indywidualizmu, silnie opozycyjną wobec władzy socjalistycznej. Z drugiej jednak strony, te same przetasowania strukturalne, które skutkują wzmożoną niestabilnością pól i rozluźnieniem wewnętrznych reguł ich funkcjonowania, zwykły wywoływać zgoła przeciwne dążenie do stabilizacji pól wokół jasno zdefiniowanych kategorii i klasyfikacji, wśród których brakuje miejsca na totalność. Związanej z tym marginalizacji także doświadczyli wszyscy opisywani w bloku intelektualści: Ginzburg najsilniej w okresie radzieckiego stalinizmu lat 30., Zimand – w latach 80., Lovrenović zaś – zwłaszcza po rozpadzie Jugosławii, w Bośni i Hercegowinie przełomu wieków XX i XXI.

Krótko mówiąc, teksty dotyczące totalności peryferyjnych wydają się odsłaniać takie uwarunkowania historyczno-strukturalne, które w niewielkim lub zgoła nikłym stopniu bywają teoretyzowane poza kontekstem wschodnioeuropejskim, a które jednocześnie wydają się w sposób fundamentalny określać możliwości funkcjonowania tutejszych intelektualistów. Wschodnioeuropejska konfiguracja całego systemu pól okazuje się w dłuższym okresie skazywać intelektualistów totalnych na funkcjonowanie na

drugim planie lub na obrzeżach pola produkcji intelektualnej – trend, który bywa, choć nie musi być zakłócany przez historyczną dynamikę wielkich przetasowań strukturalnych. Z kolei specyfika relacji między poszczególnymi subpolami w samym polu produkcji intelektualnej może czynić te obrzeża względnie bezpiecznym miejscem realizowania (się) peryferyjnych totalności.

/// Między rewolucją a restauracją

Wschodnioeuropejską logikę funkcjonowania pola produkcji intelektualnej – czyli taką, w której totalność jest silnie podatna na marginalizację, a jednocześnie słabo podatna na całkowite zniknięcie – dobrze uwydatnia zestawienie z tekstem otwierającym kolejny wątek tematyczny. Studium Iwony Młóżniak problematyzuje figurę intelektualisty totalnego we francuskim krajobrazie intelektualnym po 1968 roku, kładąc nacisk na szereg korzyści, jakie płyną z ciągłego przekraczania granic – nie tylko tych między dyscyplinami naukowymi, ale przede wszystkim tych między nauką a zaangażowaniem w sprawy społeczne – zarówno dla pojedynczych intelektualistów, jak i dla pola produkcji intelektualnej w ogólności. Na przykładzie strategii funkcjonowania dwóch intelektualistów w tym polu – Michela Foucaulta i Gillesa Deleuze’a – Młóżniak omawia zasadniczy paradoks ich działalności, który dobrze zdaje sprawę z adekwatności teoretycznej propozycji Bourdieu na gruncie francuskim. Paradoks polega na tym, że połączenie stanowiska otwarcie antyinstytucjonalnego wobec akademii i radykalnie krytycznego wobec głównego nurtu francuskiej filozofii z nieustannym przemieszczaniem się między poszczególnymi subpolami skutkuje złożoną dialektyką uprawomocnienia, czyli nie tylko zwrotnie wzmacnia pozycję przetargową intelektualistów totalnych w każdym z tych pól, lecz także wzbogaca same pola, modyfikując rutyny ich funkcjonowania. Ten silny kontrast między doświadczeniem mocnej totalności (Foucault i Deleuze) z jednej strony a doświadczeniem totalności zmarginalizowanej (Ginzburg, Zimand i Lovrenović) z drugiej zdaje się potwierdzać istnienie zasadniczych różnic co do warunków możliwości oferowanych intelektualistom totalnym przez zachodnio- i wschodnioeuropejskie pola produkcji intelektualnej.

Jednocześnie studium przypadków francuskich otwiera dyskusję dotyczącą kryzysu samej figury intelektualisty – czyli tę, która stanowi sedno drugiego bloku tematycznego. Rekonstruując sposoby, w jakie Foucault i Deleuze starają się zdezonizować figurę intelektualisty jako odrębnego

bytu społecznego – w tym najważniejszą dla nich obu strategię multiplikacji/zwielokrotnienia autora – Młodziak zauważa, że sposoby te nie zmierzają w kierunku całkowitego zanegowania społecznej roli intelektualisty. Dwaj francuscy filozofowie dążą przede wszystkim do takiego przeformułowania tej roli, by wkomponować w nią na stałe pierwiastek krytyczny. O ile dla Foucaulta ta rekonfiguracja polegałaby na ciągłym balansowaniu na linii oddzielającej reprodukcję władzy od jej krytyki – czyli na czymś w rodzaju wiecznej gry w berka prowadzonej przez intelektualistę z władzą – o tyle Deleuze wydaje się działać niczym dywersant, pozornie wchodząc w tradycyjną rolę intelektualisty, ale tylko po to, by od środka przelamać rządzące nią reguły.

Bardziej radykalną diagnozę sytuacji stawia Jacek Zych, ogłaszając w swym tekście długo wyczekiwaną, jak sam twierdzi, śmierć intelektualisty. W utrzymanej w duchu marksowskim analizie przemian szkolnictwa wyższego w Polsce po 1989 roku autor przedstawia tę sferę jako przestrzeń ostrego konfliktu klasowego, w której współczesna, skonsolidowana burżuazja konsekwentnie osiąga coraz większą dominację nad zdziesiątkowanym proletariatem. Zarówno ta konstatacja, jak i wyłożone w tekście przekonanie o braku zasadniczych różnic między pracą intelektualną a pracą fizyczną skłaniają Zycha do tezy o konieczności odrzucenia tego podziału kategoryjnego na rzecz dowartościowania pracy jako takiej, a co za tym idzie – do całkowitego zanegowania figury intelektualisty, która miałaby rozplnąć się w dużo szerszej kategorii pracownika. Te analizy Zych łączy z inspirowanymi zwłaszcza myślą włoskich operaistów rozważaniami nad politycznym potencjałem tezy o śmierci intelektualisty, czyli nad możliwymi sposobami wykorzystania płynących z niej konsekwencji w takiej praktyce politycznej, która byłaby zorientowana na przelamywanie rosnącej dominacji burżuazji na gruncie akademickim. Co ciekawe, synkretyzm charakteryzujący tekst Zycha – który wypada usytuować na przecięciu radykalnej propozycji teoretycznej, odważnej analizy empirycznej i gatunku manifestu politycznego – powoduje, że można go odczytywać jako propozycję noszącą liczne znamiona totalności.

Pomiędzy analizowaną w tekście Iwony Młodziak „historią sukcesu” Foucaulta i Deleuze’a, skutecznie rekonfigurujących pozycję filozofa w polu intelektualnym, a narracją nieuchronnej śmierci intelektualisty z tekstu Zycha można usytuować artykuł Jana Kozubowskiego. Autor przygląda się koncepcji „warstwy względnie oderwanej” z prac klasyka socjologii wiedzy Karla Mannheima. W artykule tym wybrzmiewają liczne tematy, obecne także w innych tekstach zbioru: kwestia roli pracy intelektualnej

„w” i „dla” nowoczesności, usytuowania intelektualistów i ich względnej, często mającej zaledwie charakter postulatu neutralności w walkach społecznych, a także totalności jako krytycznego oglądu całości sytuacji społecznej. „Względność” i „relatywność” jest leitmotywem tego tekstu: intelektualisci zajmują pozycję ponad walkami społecznymi jedynie „w jakimś aspekcie” i warunkowo, a ich praca „totalizacji”, chociaż zgłasza roszczenia do obiektywności, to ostatecznie bliższa jest pogłębionej refleksyjności. Rozważania nad dylematami ujęcia Mannheimowskiego prowadzą autora tekstu w stronę kategorii obcości w ujęciu zaproponowanym przez Georga Simmla: w ten sposób obiektywność intelektualisty staje się raczej refleksyjnym wyobcowaniem z walk społecznych. W tekście Kozubowskiego intelektualista nie jawi się ani jako skuteczny gracz walk o dominację w polu, ani jako postać schyłkowa – w pewnym sensie staje się kimś skazanym na „odgrywanie” w swojej własnej pozycji sprzeczności i impasów charakterystycznych dla samej nowoczesności: uroszczeń rozumu i jego ciągle unieważniającej, samopodważającej krytyki; ambicji zmiany świata społecznego i jej bezsilnego, zdystansowanego opisu.

/// Nowe początki

Ostatnie trzy teksty w największym stopniu zakorzenione są w historii myśli społecznej, problematyzują bowiem trzech intelektualistów totalnych przelomu XIX i XX wieku – Edmunda Husserla, Edwarda Abramowskiego i Georga Simmla – jako architektów odważnych, dalekosiężnych przedsięwzięć myślowych obliczonych na radykalną metamorfozę zastanej rzeczywistości. Fundamentalna zbieżność między tymi trzema propozycjami polega na tym, że każda z nich była pomyślana jako kompleksowa odpowiedź na konkretne kryzysy wpisane w ideę nowoczesności. O ile jednak odpowiedzi Husserla i Abramowskiego ufundowane były przede wszystkim na radykalnym geście unieważnienia zastanej rzeczywistości, o tyle dla Simmla kluczowy zdaje się raczej gest częściowego wykraczania poza nią.

W studium otwierającym ten zestaw tekstów Marek Pokropski i Jacek Migasiński rozpatrują Husserlowską fenomenologię jako projekt całościowej odnowy filozofii, którego rolą byłoby przewyciężenie europejskiego kryzysu racjonalności, a co za tym idzie – kryzysu całej nowoczesnej nauki. Totalność Husserla autorzy odnajdują w radykalizmie i maksymalizmie projektu fenomenologicznego, a precyzyjnie rzecz ujmując – w jego dążeniu do odrzucenia całego dotychczasowego dorobku filozoficznego i położenia fundamentów pod zupełnie nowy gmach nowoczesnej nauki, która

umożliwiałaby ludzkości dążenie do jedności świata w oparciu o świadomy, uniwersalny rozum. Husserl jawi się więc u Pokropskiego i Migasińskiego w dużej mierze jako totalny racjonalista, jego projekt zaś – jako ostrze wymierzone w „pozytywistyczne zawężenie idei nauki”, czyli w zbiór redukcjonizmów dyscyplinarnych, które usiłują wykluczyć możliwość zadawania pytań o sens i istotę racjonalności, samego zaś człowieka próbują sprowadzić do zbioru faktów przyrodniczych lub historycznych. W tym sensie przypadek Husserla – intelektualisty programowo apolitycznego, skoncentrowanego na odnowie nauki jako takiej – ciekawie koresponduje z problematyką poruszaną w bloku poprzednim. Pokazuje on bowiem, że totalność nie musi uobecniać się na przecięciu kilku pól działalności intelektualnej, lecz może z powodzeniem realizować się w dążeniu do całościowej metamorfozy jednego pola.

Kolejny gest unieważnienia przedstawia Andrzej Waśkiewicz, omawiając wizję ładu stowarzyszeniowego Edwarda Abramowskiego – projekt, który miał być lewicową odpowiedzią na rosnącą w Europie dominację dwóch zasadniczo sprzyjających sobie sił: kapitalizmu i nowoczesnego państwa. Z ducha anarchosyndykalistyczną propozycję Abramowskiego – gdzie porządek społeczny jawi się jako równościowy ład wylaniający się w ramach żywiołowej oddolnej aktywności ludzkiej opartej na zasadzie współpracy i Arystotelesowskiej przyjaźni ze względu na korzyść – sytuuje Waśkiewicz w nurcie utopii akapitalistycznych. I właśnie w specyfice tego nurtu wydaje się tkwić istota totalności takich intelektualistów jak Abramowski. Otóż stojący u jej podstaw radykalny gest unieważnienia zastanej rzeczywistości nie polega – jak u Husserla – na konfrontacji z tą rzeczywistością poprzez jej zanegowanie, lecz na równoległym budowaniu całościowej alternatywy – zrębów nowego porządku społecznego wyposażonego w jakości, które miałyby zdecydować o jego przyszłym zwycięstwie nad dotychczasowym ładem kapitalistyczno-państwowym. W tym sensie totalność Abramowskiego ma charakter fundamentalny, lecz nie fundamentalistyczny. Ponadto utopijny projekt będący tej totalności wyrazem wydaje się jednak odznaczać trzeźwym realizmem, ponieważ u jego podstaw stoi przekonanie o kluczowej roli logiki efektywności gospodarczej dla nowego ładu społecznego.

Zupełnie inaczej rzecz ma się z totalnością Georga Simmla, którą problematyzuje tekst Dariusza Brzezińskiego. Nie jawi się ona jako totalność demiurga, który chce stworzyć nowy porządek – czy to naukowy (Husserl) czy społeczny (Abramowski) – od samych podstaw, ale raczej jako totalność poszukiwacza szczelin w zastanym porządku, przez które możliwe

byłoby wyrznięcie na zewnątrz niego, dostrzeżenie nowych obszarów refleksji naukowej i wytyczenie ku nim nowych ścieżek. W tym sensie totalność Simmla jest fundowana przez powtarzany wciąż od nowa gest częściowego wykraczania poza to, co dane: poza granice dyscyplin naukowych, poza klasyczną formę stylu naukowego, wreszcie – poza stosunkowo wąski krąg odbiorców twórczości akademickiej. Inaczej mówiąc, totalność propozycji Simmla realizowałaby się nie tyle poprzez próbę zastąpienia zastanego porządku innym, ile raczej poprzez wysiłek ciągłego przeciwdziałania procesowi zastygania tego porządku. W tekście Brzezińskiego Simmel jawi się więc jako nieustrudzony odkrywca nowych obszarów badawczych, którego analizy – choć fragmentaryczne i zupełnie nieaspirujące do głębszej spójności teoretycznej – bez wątpienia miały charakter pionierski. Ta ostatnia kwestia łączy zresztą wszystkich trzech myślicieli prezentowanych w ostatnim bloku. Husserl, Abramowski i Simmel są mianowicie przykładami na to, że intelektualista totalny nierzadko bywa prekursorem zupełnie nowych sposobów myślenia o rzeczywistości społecznej – takich, które wcześniej wydawały się *nie do pomyslenia*.

/// Podsumowanie

Prezentowane w poszczególnych tekstach refleksje oferują dwa generalne punkty widzenia, od których trudno uciec w myśleniu o intelektualistach totalnych: jeden z nich rozpatruje problem totalności i pozycji intelektualistów z perspektywy ogólnej i pojęciowej, wpisując tę figurę w mapę klasycznych pytań związanych z teoriami nowoczesności i socjologią wiedzy. Drugi punkt widzenia wychodzi od poszczególnych strategii i biografii, ponieważ właśnie bez konkretnego biograficznego i rozmowy o konfiguracjach pracy intelektualnej nie sposób omawianej w tych tekstach figury napelnić treścią. Tak właśnie teksty te przyczyniają się do wypełnienia roli tego zbioru: wskazują kierunek dalszych badań i zachęcają do wyrznięcia poza współczesne definicje (i impasy) pracy intelektualnej.

Na sam koniec warto zwrócić uwagę na znaczenie niniejszego numeru dla namysłu nad aktualną kondycją nauki w Polsce. Ostatnia reforma nauki i szkolnictwa wyższego miała przeddefiniować pracę intelektualną, orientując ją silniej na międzynarodową konkurencję, a środki wydawane na naukę powiązać ściślej z normami ekonomicznej efektywności. Logika stojąca za reformą opisuje naukę jako sferę bezwzględnej konkurencji o uznanie środowiskowe i zasoby na badania, w której to sferze nie ma miejsca dla

przegranych. Efekt Mateusza² jest wpisany w tę logikę jako zasada, którą trzeba afirmować, chociaż założenie o jej zbawiennym działaniu w nauce jest co najmniej wątpliwe. Wykracza to dalece poza ogólne założenia o funkcjonalności jakichkolwiek hierarchii czy stratyfikacji: to prawda, że nauka zawsze była domeną rywalizacji o prawdę i zawsze prowadziła do ustanawiania pewnych hierarchii, jednak takie ogólne założenia nie mogą sankcjonować skrajnych nierówności sprowadzających świat naukowy do wąskiej elity gwiazd i masy prekarnych badaczy pracujących „od projektu do projektu”. W wizji, w której nie ma już miejsca na naukę pojmowaną jako dobro wspólne, znika kooperacja, zostaje jedynie rywalizacyjna orientacja na indywidualny sukces, mierzony liczbą „prestiżowych” publikacji i wysokością pozyskanych środków pieniężnych. Znika też możliwość rozumienia nauki w sposób autonomiczny wobec rywalizacyjnej gry o zasoby i uznanie, potwierdzone zobiektywizowanymi wskaźnikami, uznawanymi w ramach administracyjnych standardów. W tak rozumianym systemie brakuje „luk”, w których dałoby się nadal uprawiać myśl niepasującą do wąsko zdefiniowanych, profesjonalnych standardów. Innymi słowy, możemy zastanawiać się, ile arcydzieł myśli społecznej nie mogłoby się ukazać, gdyby ich autorzy „wypadali z systemu” w ramach brutalnej walki konkurencyjnej już na początku swojej naukowej drogi. Tym ważniejsza staje się refleksja nad pracą intelektualną rozumianą w innej logice. Jej również mogą służyć pomieszczone w tym zbiorze teksty.

Bibliografia:

/// Bourdieu P. 2007. *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. A. Zawadzki, Universitas.

/// Lacan J. 1998. *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, tłum. A. Sheridan, W.W. Norton & Co.

/// Lukács G. 1988. *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. M.J. Siemek, PWN.

/// Wallerstein I. 1974. *The Modern World System*, Academic Press.

/// Wallerstein I. 1976. *Semi-Peripheral Countries and the Contemporary World Crisis*, „Theory and Society”, nr 3, s. 461–483.

² Mt 13,12: „Bo kto ma, temu będzie dodane, i nadmiar mieć będzie; kto zaś nie ma, temu zabiorą również to, co ma” (wg Biblii Tysiąclecia).

DIALEKTYKA URZECZOWIENIA

URZECZOWIENIE, FETYSZYZM I PRACA INTELEKTUALNA

Krzysztof Świrek
Uniwersytet Warszawski

Pojęcia fetyszyzmu i urzeczowienia opierają się na ukazaniu paradoksalnego **odwrócenia** między środkiem i celem, narzędziem i podmiotem, myśleniem i rzeczą. Towary, które mają relacje społeczne zamiast ludzi (fetyszyzm towarowy według Marksa), wewnątrz człowieka i jego zdolność myślenia – *locus* wolności dla całej tradycji klasycznej filozofii podmiotu – jako sfera sprowadzona do urzeczowionych kompetencji (jak w przypadku koncepcji urzeczowienia Györga Lukácsa) to kluczowe odwrócenia, na których pracują wspomniane pojęcia. Podobne odwrócenia pozostają charakterystyczne dla współczesnej sytuacji historycznej: reprodukcja społeczna zależy całkowicie od wielkich systemów usług publicznych, takich jak służba zdrowia i edukacja, i to właśnie te systemy są systematycznie niedofinansowane, utrzymywane w stanie ciągłego kryzysu – nie wspominając o przestrzeni pracy reprodukcyjnej wykonywanej „prywatnie”. Równocześnie o całym sektorze finansowym zwykło się mówić jako wtórnym wobec prymarnej sfery produkcji (szczególnie po kryzysie 2008 przeciwstawiało się go tzw. *real economy* produkcji), a to właśnie rynki finansowe są dziś miejscem władzy, określającym granice tego, co możliwe w polityce i usługach publicznych („kondycja” rynków jest przedmiotem ciągłej troski władzy, a „reakcja” czy „głos” rynków jest kluczowym źródłem autorytatywnych opinii o polityce publicznej). Nieskończone możliwości spekulacji finansowych przeciwstawiają się ściśle ograniczonym budżetom instytucji publicznych i gospodarstw domowych, i w ten sposób to, co „nadmiarowe” i nieograniczone, jest ujmowane jako punkt odniesienia dla granic

tego, co konieczne. W ten sposób fetyszyzm rynkowy dochodzi do swoich granic: pieniądz wirtualny jako towar całkowicie uwolniony od substratu materialnego staje się podstawowym punktem odniesienia dla całkiem realnej reprodukcji społecznej. A ekspertyza w ramach usług publicznych zostaje sprowadzona do prób ekonomizowania tego, co niewymierne, do zarządzania chronicznym kryzysem w sytuacji normalnej, do zarządzania „wojennego” w sytuacjach nadzwyczajnych (takich jak pandemia). Pojęcie urzeczowienia zwykle kojarzy się nie tylko z problematyką charakterystyczną dla teorii nowoczesności (z koncepcjami racjonalizacji, podziału pracy, rozpadu organicznych form relacji społecznych), ale, precyzyjniej, z przebrzmiałą problematyką „modernistyczną” – wielkiej fabryki, mechanizacji, sprowadzenia robotnika do roli elementu w maszynie społecznej produkcji. Można jednak argumentować, że nie tylko nie jest ono „przeszarżowane”, ale dzięki swojej konstrukcji znakomicie ujmuje pewne procesy społeczne, które są nadal centralne dla kapitalistycznej formacji społecznej.

Od ściśle teoretycznej, nieaplikacyjnej strony, pojęcia fetyszyzmu i reifikacji bywają także ujmowane jako uwikłane w typowe dla myśli nowoczesnej dualizmy „podmiotu” i „przedmiotu”, aktywności i pasywności (odrzućenie tych dualizmów prowadzi nieraz do odrzucenia samego pojęcia *krytyki* i propozycji innych, „niekrytycznych” form myślenia emancypacyjnego – zob. Gdula 2015: 234–240). W odpowiedzi na te rozpoznania pojawiły się propozycje ujęć pojęcia urzeczowienia czy fetyszyzmu, które mają wskazywać na uniwersalny i kulturotwórczy charakter tych zjawisk (zob. Silva 2013), przez co traci się jednak diagnostyczny wymiar oryginalnej koncepcji, która służyła opisaniu określonych procesów historycznych, związanych z kapitalistyczną formacją społeczną – w tym na specyficzne formy cierpienia podmiotu w kulturze. Moim zdaniem koncepcje fetyszyzmu i urzeczowienia, rozumiane szeroko w ramach nowoczesnej problematyki podziału pracy i „uprzedmiotowienia” świadomości, nie tyle wikłają w fałszywe problemy, ile właśnie umożliwiają krytykę tych problemów jako historycznie uwarunkowanych przez koordynaty uspołecznienia w kapitalizmie. Koncepcja urzeczowienia nie tyle „zamyka” myślenie w ramach opozycji „podmiot-przedmiot”, ile wskazuje na historyczne warunki wyłonienia się tej problematyki i wiąże je właśnie ze społeczeństwem kapitalistycznym. W tym sensie koncepcje te pozostają aktualne pomimo upływu czasu – co więcej, można użyć ich do krytycznej analizy nowszych koncepcji (np. koncepcji zakładających aktywną rolę „nie ludzkich podmiotów”, zob. analizę mistyfikującego charakteru tych koncepcji w Vandenberghe 2002). W tym artykule chciałbym zrekonstruować pojęcia fetyszy-

zmu i urzeczowienia właśnie jako krytyczne konceptualizacje, opisujące proces, który funkcjonalizuje myślenie i czyni z niego narzędzie i obiekt w nierównych relacjach władzy.

Analizy te chciałbym powiązać z kategorią **intelektualisty totalnego** jako kogoś, kto stara się myśleć właśnie w sposób nieurzeczowiony i niesfetyzowany: to znaczy, kto swojego myślenia nie realizuje w ramach rynkowo umotywowanej specjalizacji (co analizuje kategoria **urzeczowienia**) i wymiany intelektualnych towarów – produktu i usługi na sprzedaż po aktualnej rynkowej „cenie” (co jest przedmiotem analizy pojęcia **fetyzyzmu**). Moim celem w tym artykule będzie więc, z jednej strony, zestawienie historycznych źródeł i postaci koncepcji urzeczowienia i fetyzyzmu, z drugiej zaś ukazanie postaci intelektualisty totalnego jako kogoś, kogo działalność jest wymierzona właśnie w te aspekty pracy intelektualnej, które krytycznie opisują pojęcia urzeczowienia i fetyzyzmu. Dzięki temu będzie można, mam nadzieję, ukazać specyfikę kategorii intelektualisty totalnego – nie jest to kategoria opisująca pewną wydzieloną empirycznie grupę zawodową czy warstwę społeczną, jak w przypadku kategorii intelektualistów, której znaczenie oraz ramy historyczne i geograficzne są co prawda sporne, ale odnoszą się przede wszystkim do pewnych empirycznie określonych społecznych rzeczywistości¹. W przypadku intelektualisty totalnego chodzi nie tyle o tożsamość pewnej społecznej warstwy, ile o rozmaite strategie, dzięki którym praca intelektualna może wymykać się urzeczowieniu i fetyzyzacji, o roszczenie do totalności rozumianej jako strategia krytyki i oporu wobec fetyzyzacji i urzeczowienia. W wizerunku buntowniczego intelektualisty często powtarza się motyw zaangażowania, krytyki i misji publicznej. Można jednak pomyśleć inną figurę intelektualnego buntu, właściwą nie tylko treściom tego, co intelektualności myślą, ale może przede wszystkim formom tego myślenia – właśnie figurę „intelektualisty totalnego”. W jej przypadku nacisk byłby położony nie na opór wobec fałszywej neutralności, ale na przeciwstawianie się specjalizacji i separowaniu

¹ Warto na marginesie dodać słowo komentarza do innej spornej kwestii – relacji między kategoriami „intelektualistów” i „inteligencji”. Kwestia relacji między tymi kategoriami jest złożona i zawikłana; pojęcia te bywają traktowane jako zachodzące na siebie, ujmowano też intelektualistów jako elitę twórczą inteligencji (na ten temat zob. Kulas 2017: 312–316) – w tym tekście chcę traktować te kategorie osobno. Inteligencja jako pewna warstwa ma swoje grupowe stawki – towarzyskie, kulturowe – które intelektualistów zazwyczaj nie obchodzą. Inteligencja ma pewien styl życia – intelektualista stawia sobie zadania do wykonania. Karol Marks z pewnością był intelektualistą, ale powiedzieć o nim, że był „niemieckim inteligentem” wydaje się zabawnie nieadekwatne (i empirycznie nieprawdziwe, zważywszy na biografię Marksa, przez większość życia w zasadzie pozbawionego jednoznacznych wyznaczników społecznego statusu czy przynależności warstwowej). Te szkicowe uwagi nie mają być rzeczą jasną propozycją jakiegokolwiek rozstrzygnięcia, mają natomiast informować o znaczeniu, które nadaję kategoriom „inteligencji” i „intelektualisty”.

różnych sfer myślenia oraz sprowadzeniu twórczości intelektualnej do rangi środka używanego do realizacji narzucanych z zewnątrz celów.

Rozważenie tych strategii wydaje mi się szczególnie istotne w kontekście urządzania pola pracy intelektualnej w obecnej sytuacji historycznej – warto wymienić kilka powszechnie rozpoznanych rysów tego procesu: utowarowienie medialnej debaty publicznej – sprowadzenie mediów masowych do narzędzia rozrywki i stopniową eliminację mediów działających w logice innej niż komercyjna; presję na ekonomizację szkolnictwa wyższego – w tym próby traktowania szkolnictwa wyższego jako luksusowego dobra, a nie misji publicznej; wreszcie na silniejsze związanie pracy naukowej z rynkiem i wprowadzenie w finansowaniu działalności naukowej norm rozliczalności charakterystycznych dla pola ekonomicznego, wreszcie pokrewne tym procesom powiązanie kultury z koncepcjami „kompetencji miękkich” i innowacji. To urządzanie pola pracy intelektualnej zmusza intelektualistów do przyjmowania coraz bardziej „heteronomicznych” strategii: kształtowania swojej pracy zgodnie z orientacją na wymogi rynkowe czy normy administracyjne, a nie na autonomiczne wymogi pracy intelektualnej jako takiej. W tym kontekście postawa intelektualisty totalnego staje się szczególnie interesująca jako pewna strategia oporu: niezgody na specjalizację, na sprowadzenie myślenia do działalności profesjonalnej, w której realizuje się swoje wąskie kompetencje, wreszcie – jako niezgoda na myślenie podporządkowane „formatom” debaty publicznej (naciskowi na tempo, komunikatywność, wąsko rozumianą atrakcyjność przekazu).

Tekst ten jest więc pisany z perspektywy współczesności, ale analiza współczesności nie będzie jego przedmiotem. Moim celem jest co innego: przyjrzenie się historycznym teoriom zjawisk specjalizacji, fetyszyzacji i urzeczowienia z naciskiem na wpływ tych zjawisk na pracę intelektualną. Swoją rekonstrukcję problematyki urzeczowienia i fetyszyzmu chciałbym rozpocząć od jej prefiguracji w moralistycznej krytyce kultury Rousseau i w Heglowskiej problematyce uprzedmiotowienia i form myślenia. Marks i Lukács to autorzy, u których będę poszukiwał klasycznych sformułowań interesujących mnie koncepcji, u Guy Deborda – ich ostatniej wpływowej rekonfiguracji, wykorzystującej nowe pojęcie „spektaklu”. W finale części historycznej rozważę nowsze ujęcia pracy intelektualnej, powstałe w kręgu koncepcji kapitalizmu kognitywnego. Tekst zakończę analizą kategorii intelektualisty totalnego i przywołaniem kilku przykładów, które pozwolą tę kategorię skonkretyzować.

/// „Moralistyczna” krytyka specjalizacji: Rousseau

Koncepcje urzeczowienia ugruntowane są w rozpoznaniu jednostronności obecnej w podziale wyspecjalizowanej pracy jako przyczyny „degeneracji” osobowości ludzkiej (Simmel 2008: 128, 130), motyw ten zaś pojawił się w myśli społecznej na długo przed pracami Simmla czy Lukácsa. Za ojca nowoczesnej krytyki specjalizacji można uznać Jeana-Jacques’a Rousseau. W *Rozprawie o naukach i sztukach* przyjmuje ona postać jeszcze nieukształtowaną, jest jednak zawarta (nawet jeśli tylko „intuicyjnie”) w przeciwstawieniu życia „światowego”, z jego wyrafinowaniem i fałszem, trzeźwej „dzielności” jako aktywnej sile człowieka. Nauki są, pisze Rousseau, „zrodzone z nieróbstwa, nieróbstwu z kolei dostarczają pokarmu” (1956: 26–27), są zbędne dla tego, co naprawdę ważne, a co starożytni określali jako „cnotę” – czynnik decydujący o sile i szczęściu społeczności politycznej (tamże: 28–29) i miarę autonomii człowieka jako podmiotu etycznego i politycznego. Wyrafinowanie przynosi wzrost wygody życia, temu Rousseau nie przeczy; ale sama ta wygoda jest zgubna, bo odciąga od tego, co ważne, od „dzielności prawdziwej” (tamże: 32) – czyli cnoty, będącej zarazem dyspozycją do działania. W załączku znajdujemy tutaj przeciwstawienie życia „próżniaczego” i aktywnego, autonomii i uzależnienia od zewnętrznych przedmiotów, zapowiadające wielki motyw krytyki urzeczowienia – czyli rozpowszechnianie się **wzorca kontemplacji** jako postawy podmiotowej w nowoczesności. Przy czym „próżniactwo” nie oznacza prostej beczynności – może oznaczać intensywną krzątaninę, ale wokół tego, co nieważne – na przykład wokół wyrafinowanej teorii, służącej upiększaniu „kajdan” życia zbiorowego (por. Rousseau 1956: 11).

Mające posmak prowokacji stwierdzenia Rousseau z pierwszej rozprawy są lepiej ugruntowane w *Rozprawie o nierówności*, gdzie znane z ekonomii politycznej pojęcie **podziału pracy** staje się podstawą nierówności społecznej, przyczyną dobrobytu jednych i nędzy drugich. Wynalazek rolnictwa i metalurgii jest przyczyną różnicowania pozycji społecznych, wynalazek zaś własności umożliwia nierówną społecznie dystrybucję czasu: posiadacze mogą dysponować czasem nieposiadaczy, dzięki czemu czas własny mogą poświęcać na aktywności właściwe „próżnowaniu”, do których niewątpliwie można zaliczyć wszelkie zajęcia „intelektualne”. W tle wielkich jednostkowych osiągnięć jest więc zasadniczy podział na czas panów i beczas niewolników – jak później będzie pisał Guy Debord, historia indywidualnych czynów możliwa jest tylko na tle braku historii klas eksploatowanych, żyjących „czasem cyklicznym” (Debord 2015: 99).

Rousseau przeciwstawia się pogładowi, jakoby praca mogła być słuszną i sprawiedliwą podstawą własności: „na jakiej to zasadzie domagacie się zapłaty za pracę, której nikt wam nie narzucił? [...] mnóstwo waszych braci ginie lub cierpi z braku tego, czego wy macie za dużo” (Rousseau 1956: 205). Człowiek posiadający i własną zapobiegliwą pracą gromadzący kolejne dobra jest, jak pisze Rousseau, „sam przeciw wszystkim” (*seul contre tous*) – własność pospolu z pracą wyspecjalizowaną „indywidualizuje”, wydziela człowieka spośród innych, tym bardziej że pewien poziom własności zwalnia z pracy własnej, a przymusza innych do pracy niewolniczej (owej bezimiennej pracy, która już niczego nie zmienia w dystrybucji społecznych pozycji).

Ta „zła indywidualizacja” przeciwstawiona jest w tekście Rousseau **autonomii** właściwej ludziom przeszłości: żyli oni „sami w sobie” (tamże: 229), mając swoją siłę „przy sobie” (tamże: 146) – a nie eksternalizowaną w postaci cywilizacyjnych udogodnień, które uzależniają i odzierają człowieka z siły i zdolności działania. Zindywidualizowany człowiek pada w szczególności ofiarą „wyobrażeniowych barier” (oryg. *barrières imaginaires*, w polskim przekładzie Henryka Elzenberga „urojone przegrody”) między ludźmi, które uniemożliwiają mu współodczuwanie z innymi (motyw szczególnie drogi takim dwudziestowiecznym krytykom alienacji jak Erich Fromm). Najważniejszą z nich jest granica oddzielająca poszczególne ludy między sobą i przyczyniająca się do podziału ludzkości na ludy bogate i żyjące w nędzy. Jak zauważa Rousseau, tylko „garstka kosmopolitów” jest w stanie pielęgnować współczucie wznoszące się ponad owe wyobrażeniowe bariery – z tekstu Rousseau nie wynika, by miał on na myśli jakieś określone stronnictwo, ale raczej grupę powiązaną „niewidzialnymi więzami” świadomości, która jest zdolna dostrzec wspólnotę losów ludzkości (bliską być może społecznej całości czy totalności w późniejszym rozumieniu Györga Lukácsa).

Specjalizacja i przynieszone przez nią szczególne techniczne udogodnienia niewątpliwie służą zbytkowi, ale tylko w społeczeństwie o zaburzonym porządku wartości zbytek może stać się celem: według Rousseau działa on rozkładowo na społeczność polityczną, jest właściwy ustrojowi niewolniczym (właściwą figuracją „przepychu” są „kajdany ze złota i klejnotów”, Rousseau 1966: 199). Cnota polityczna wymaga trzeźwości będącej wrogiem przebiegłego wyrafinowania (dla którego środowiskiem modelowym są arystokratyczne dwory – ośrodek ekonomii zbytku, a zarazem siedlisko bezczynności i właściwych jej wad moralnych), dlatego cnotliwa społeczność polityczna powinna być wroga przepychowi.

Towarzyszący zbytkowi przyrost pieniądza wzmacnia w człowieku odniesienie do egoistycznie rozumianego interesu, co klóci się z obywatelską cnotą (zob. Baczek 2009: 310–311). Nieprzypadkowo zatem Rousseau w swoich *Uwagach o rządzie polskim* upiera się przy tym, by zreformowane społeczeństwo żyło dostatnio, ale skromnie: ekonomiczną podstawą reformy ma być ograniczenie obiegu pieniądza, by nie było materialnych środków dla pomnażania bogactwa (Rousseau 1966: 252–259). W tekście *Uwag...* uderza zresztą złożoność metaforyki związanej z pieniądzem – jest on płynny, łatwy do ukrycia, skłania więc do malwersacji, kręctwa, intryg, odwraca uwagę od właściwych (dla państwa) celów (Rousseau 1966: 253–256). Te zalecenia „techniczne” mają być uzupełnione symbolicznie przez ustalanie specjalnych rang obywatelskich (porządku „orderów” w szkicowanym przez Rousseau prototypie służby cywilnej), które najniższy poziom cnoty obywatelskiej skojarzą ze złotem, pośredni ze srebrem, a najwyższy – ze stałą, symbolicznie reprezentującą surową cnotę polityczną (Rousseau 1966: 274–279). To właśnie, jak możemy się domyślać, ma pomóc „nastroić dusze na ton dusz starożytnych” (Rousseau 1966: 195). **Przeciwstawienie cnoty i dobrobytu** można uznać za prefigurację dwudziestowiecznej krytyki utowarowienia i zastąpienia społecznego ideału życia szczęśliwego przez życie konsumujące materialny dobrobyt (a nawet współczesnej krytyki przekształcenia figury obywatela w figurę konsumenta, zob. Streeck 2017: 95–112).

Te krytyczne wątki nie pozostają w tekstach Rousseau bez projektów instytucjonalnych remediów, ale jak to często bywa w przypadku tego autora, są to odpowiedzi sprzeczne: jedną jest model życia opartego na moralnej dyscyplinie, możliwy jedynie w wydzielonej i autonomicznej wobec zewnętrznych wpływów wspólnocie politycznej (czyli model spójnej wewnętrznie republiki, opartej na religii obywatelskiej i odrębności kulturowej, znany chociażby z *Umowy społecznej* czy z cytowanych *Uwag o rządzie polskim*), drugą jest model ciekawszy dla nas – tajemnicza grupa „kosmopolitów”, czyli „intelektualna międzynarodówka” osób świadomych tego, że ludzkość jest „czymś jednym”. Można ją sobie wyobrazić na wzór niedawno przypomnianej przez Susan Buck-Morss grupy autorów i czytelników czasopisma „Minerva”, w którym z uznaniem notowano efekty rewolucji haitańskiej, odróżniając je od barbarzyństwa jakobińskiej Francji (Buck-Morss 2014: 26–27). To takie grupy można rozumieć jako wzorzec interesującego nas modelu intelektualisty totalnego – kogoś, kto z pozycji intelektualnych i moralnych opiera się specjalizacji i wąskiemu zakreśleniu horyzontu problemów, którymi ma się zajmować.

U Rousseau odnajdujemy więc w załączku i wyrażony językiem charakterystycznym dla moralistyki osiemnastowiecznej szereg motywów, które będą stale obecne w krytyce specjalizacji i urzeczowienia, i które wydają się istotne także z uwagi na współczesną sytuację w obszarze pracy intelektualnej: krytyka podziału pracy u Rousseau jest prefiguracją krytyki specjalizacji i wynikającej z niej bezsilności myślenia – intelektualista sprowadzony do roli specjalisty w złożonym ekonomicznym procesie traci szansę na autonomiczne określanie celu swojej pracy. Jeśli nie służy ona krytycznej analizie współczesności, jeśli nie może mieć politycznych konsekwencji, jeśli jest sfunkcjonalizowana lub służy „ornamentalizowaniu” działań władzy, to można do niej odnieść również Russowską krytykę działalności zbytkowej, to znaczy takiej, która w swoim wyrafinowaniu służy celom możliwych tego świata, ale jest jak najdalsza od aktywnej cnoty człowieka autonomicznego.

/// Eksternalizacja i rozsądek: Hegel

U Hegła odnajdujemy, po pierwsze, niezwykle ważne dla krytyki urzeczowienia pojęciowe ujęcie „eksternalizacji ducha” w obiektach świata zewnętrznego, po drugie, krytykę form myślenia, które – jako skończone, ograniczone i niesamodzielne – są utożsamiane przez Hegła z formami rozumności niepełnej, zatrzymanej w swojej pracy czy zdegradowanej.

Moment **eksternalizacji** jest koniecznym etapem dialektycznego procesu, w którym świadomość (a więc duch istniejący w sposób zapośredniczony i odnoszący się do siebie, zob. Hegel 1990: 438) dochodzi do określenia siebie jako wolnej i autonomicznej. W *Fenomenologii ducha*, na słynnych stronach opisujących dialektykę panowania i niewoli, moment ten opisywany jest jako zmaganie z rzeczą, która posiada swoją własną „samoistność” (czyli byt niezależny od woli formującego ją człowieka), jako „obrabianie” rzeczy (Hegel 2010: 137). Właściwe niewolnikowi zmaganie z zewnętrzną materialnością jest zniewoleniem (konfrontacja z bezwładem przedmiotu i jego materialnymi ograniczeniami), ale zarazem sposobem utwierdzenia. Niewolnik przegląda się w efektach swojej pracy i dzięki temu zyskuje trwałą, materialną korelat swojej świadomości: w pracy świadomość „wychodzi poza siebie i wstępuje w element trwania” (Hegel 2010: 139). Po ruchu eksternalizacji następuje ruch „powrotu do siebie” świadomości, która dzięki zewnętrznym zmaganiom z bezwładną, stawiającą opór materią mogła potwierdzić swoją wolność. Punktem dojścia procesu dialektycznego jest

więc potwierdzenie świadomości jako wolnej, a nie zatrzymanie jej w tym, co materialne i skończone.

Eksternalizacja ducha w formach zewnętrznych (czy to pracy z przedmiotem, czy to w formie zaświatowego ideału – motyw szczególnie płodny dla późniejszej, Feuerbachowskiej krytyki religii) jest konieczna, ale zarazem musi zostać przewyciężona. Na stronach *Wykładów z filozofii dziejów* znajdujemy jej znakomity przykład w porównawczej analizie dwóch form instytucji religijnych, będących zarazem dwoma różnymi rozwiązaniami problemu etyczności – na przykładzie Kościoła katolickiego i protestantyzmu.

Według Hegla, katolicyzm ustanawia trwały podział pomiędzy domeną ziemską i duchową, pomiędzy światem ziemskiej władzy i duchowym światem sakramentów. Duchowieństwo ustanawia siebie jako wyłącznego dysponenta świętości, tym samym świętość zostaje oddzielona od świata świeckiego i ustanowiona jako coś trwale zewnętrznego (Hegel 1958: 247). Życie świeckie zostaje oddzielone od świętości zawartej w sakramencie, którego dysponentem staje się duchowieństwo – jak w sakramencie rozgrzeszenia, który ustanawia dobro jako coś zewnętrznego wobec codziennego postępowania i jako coś, co znajduje się w gestii władzy duchownej. Instytucja Kościoła utrwała rozumienie etyczności jako czegoś zewnętrznego wobec miłości, pracy i posłuszeństwa prawu – czyli tych sfer, w których etyczność powinna się realizować (por. Hegel 1958: 250–251). Reformacja zrywa z tym oddzieleniem, postulując realizację etyczności w życiu, a nie zatrzymanie jej w formie wydzielonej domeny: podmiot nie odnajduje prawdy na zewnątrz siebie, ale sam „powinien stać się prawdziwym” (tamże: 301). Autonomia podmiotu ustanawia się więc w jego „powrocie do siebie” – realizacji wolności jako autonomii we własnym życiu. W ramach Kościoła katolickiego jest ona według Hegla niemożliwa, skoro podmiot zostaje w nim zmuszony do trwałego oddzielania „duchowej” od „ziemskiej” treści swojego życia. W tym sensie utrwała więc „fetyszystyczną służbę” (martwy rytuał obojętny dla treści społecznego życia) i „fetyszystyczną wiarę” (skoncentrowaną na drobiazgowych kwestiach doktrynalnych, a obojętną wobec spraw etycznych), którą w swoim wczesnym ujęciu problemu religii ludowej Hegel uważa za jeden z najważniejszych problemów współczesnego mu chrześcijaństwa (Hegel 1999: 31, 25).

To zatrzymanie duchowej treści w tym, co zewnętrzne, ujęcie jej w sposób sfetyszyzowany, a więc skoncentrowany na przedmiocie, a nie na treści etycznej, jest podstawową formułą dla wszelkich późniejszych krytyk alienacji, uwięzienia pracy ludzkiej w formach urzeczowionych i dla fety-

szysmu, który w sferze myślenia będzie ustanawiał martwe normy dla tego, co ma być z definicji twórcze i autonomiczne. Filozofia dziejów pozwala nam ponadto przełożyć kategorie Hegłowskie na porządek instytucjonalny i poszukiwać w nim zasady modelującej działania podmiotu – jak wtedy choćby, gdy ujmuje katolicyzm jako instytucję modelującą trwały rozdział „życia ziemskiego” i oderwanego od niego ideału duchowego eksternalizowanego w „rzeczywistości świętej” (sakramencie). W podobny sposób będzie postępował Lukács, kiedy pewną **instytucję** – mianowicie wymianę rynkową – ustanowi jako model działalności podmiotowej w kapitalizmie, nadający tej działalności pewne cechy formalne i eksternalizujący ją w pewnych „skończonych praktykach”. Jednak instytucje są tak samo ważne jak formy myślenia – a dla nich istotniejsze jest inne rozróżnienie.

Dla form myślenia kluczowe jest rozróżnienie między myśleniem spekulatywnym – jedynym zdolnym zrozumieć całość – a rozsądkiem, którego domeną jest myślenie analityczne, prowadzące do antynomii (Schnädelbach 2006: 16–17, 22–23). **Rozsądek** utrwała odniesienie do tego, co skończone w myśleniu, dokonując rozróżnień i czyniąc to, co skończone i wydzielone, probierzem słuszności myślenia i „cnoty” – dyscypliny w myśleniu. Jednak jest to cnota pozorna, dyscyplina wiążąca myślenie raczej niż trzymająca je w koniecznych ryzach. Zacytujmy ze związłego wykładu, który odnaleźć można na stronach *Encyklopedii nauk filozoficznych*: „[...] taka skromność myślenia, która czyni to, co skończone, czymś bezwzględnie trwałym, absolutnym, jest najgorszą z cnót, a poznanie zatrzymujące się na czymś takim, co nie ma w samym sobie własnej podstawy, jest najbardziej bezpodstawnym ze wszystkich poznań” (Hegel 1990: 405). Ujęcie myślenia w analityczne opozycje – przede wszystkim między podmiotem i przedmiotem (na ten temat zob. Kojève 1999: 80–81, 96–97), tym, co skończone, i tym, co nieskończone (Hegel 1990: 239–241) – jest niezbędnym momentem procesu myślenia, ale jeśli zostaje zatrzymane jako jego cel, stanie się pułapką. Bez wysiłku myślenia jedności tego, co rozdzielone, myśl zatrzymuje się w tym, co, jak pisze Hegel, jest niesamodzielne i „pozbawione podstawy”. Właściwe rozsądkowi formy myślenia – to, co Hegel nazywa „pracą rozsądku” – utrwalone jako błąd zatrzymują inną pracę, trudniejszą, „pracę Rozumu” (tamże: 240), która wskazuje na przechodzenie w siebie i jedność owych momentów, które rozsądek utrwała jako sprzeczne i rozdzielone. Jednak relacji między Rozumem i Rozsądkiem nie powinno się traktować jako jednowymiarowej opozycji między prawdą i błędem (zob. Jameson 2010: 95) – rozum raczej zużywa rozróżnienia rozsądkowe, wskazując na ich ciągłość.

Wprowadzone przez Hegła rozróżnienie pomiędzy rozumem a rozsądkiem (odpowiednio: *Vernunft* i *Verstand*) zainspiruje także szczególnie nurt krytyki form pracy intelektualnej, który należałoby uznać za alternatywny wobec opisywanej tu konstelacji teorii urzeczowienia – mianowicie wywodzący się z kręgu Szkoły Frankfurckiej nurt krytyki racjonalności technicznej jako „myśli panowania” poddanej logice władzy i umożliwiającej pomnażanie owej władzy nad człowiekiem i przyrodą. Dokonana przez Theodora Adorno i Maxa Horkheimera analiza dialektyki Oświecenia (Adorno, Horkheimer 2009) wydaje się zależeć bezpośrednio od rozróżnienia między racjonalnością służącą pomnażaniu technicznych środków i możliwości panowania a rozumem jako autonomią człowieka jako istoty racjonalnej. Pierwsze jest narzędziem władzy, drugie – celem emancypacji. W tym samym duchu prowadzone będą analizy Jürgena Habermasa, utożsamiającego właśnie z „rozsądkiem” pomnażanie wiedzy technicznej, a rozum z ogólnym „interesem oświecenia” (Habermas 1983: 386, por. Habermas 1978: 321). Rozum, który wiąże sprawę myślenia jedynie z techniką i zakazuje sobie myślenia w porządku wartości, staje się ślepy aksjologicznie (por. krytykę tego rozróżnienia jako obcą myśli Hegła w: Siemek 1998: 65–66).

Krytykę „rozumu instrumentalnego” – paralelną i w pewnym sensie bliską wobec koncepcji urzeczowienia – należy jednak, jak sądzę, od niej odróżnić. Ta druga stara się bowiem powiązać formy myślenia ściśle z pewną formacją społeczną, mianowicie społeczeństwem kapitalistycznym. Tutaj decydujący jest wpływ Marksa, który nadaje pojęciom Hegłowskim szczególnie sens. Eksternalizacja ducha, poprzez wpływ Marksa, staje się w krytyce urzeczowienia „wyobcowaniem” człowieka w obiekcie, krytyka pozoru – w odniesieniu do myślenia, które zamyka się w obrębie tego, co skończone – staje się krytyką „urzeczowionych form świadomości”. Rozróżnienie zaś między rozsądkiem a myśleniem spekulatywnym będzie niemal bezpośrednio przełożone przez Lukácsa na rozróżnienie między dialektyką poszukującą totalności historycznej a tym, co nazywa on „myślą mieszczańską”, grzęznącą w antynomiach właściwych dla rozsądkowych rozróżnień.

Zanim jednak przejdę do Marksa i Lukácsa, warto dopowiedzieć do końca znaczenie Hegłowskich rozróżnień dla omawianej w tym tekście problematyki: po pierwsze, w pojęciu eksternalizacji można zobaczyć istotność rozróżnienia między środkiem i celem: eksternalizacja, podobnie jak dokonywanie rozróżnień, ma swoją wartość jako środek, a nie cel. Z tego punktu widzenia myślenie nie tylko może, ale powinno przechodzić przez

etap specjalizacji czy włączenia w wymogi życia społecznego, pod warunkiem, że będzie mogło „powrócić do siebie” i stać się na powrót autonomicznym. Innymi słowy, praca intelektualna nie może być obca konkretnemu życiu społecznemu, ale nie powinna być środkiem – wtedy myślenie staje się tylko narzędziem, które nie różni się co do zasady od jakiegokolwiek innej działalności służebnej – przestaje być medium wolności, zostaje sprowadzone do czysto technicznej działalności, której normy określa sfera zewnętrzna (np. kapitał lub urzędnicy składający „zamówienia” na konkretne efekty działalności myślowej). Po drugie, działalność intelektualna sprowadzana do roli specjalności służącej zewnętrznym celom często zostaje utożsamiona z wiedzą, która ma na sposób „rozsądkowy” analizować wydzielone elementy szerszych procesów. W ten sposób właśnie określona forma myślenia służy celom zewnętrznym: rządzeniu, sprzedawaniu produktów, skutecznej administracji czy osiągnięciom w konkurencji rynkowej. Sprowadzenie jej do roli wiedzy technicznej to pozbawienie jej zdolności do transcendowania najbliższego kontekstu – dokładność specjalisty staje się w ten sposób, używając sformułowania z tekstu Hegla, „najgorszą z cnót” – bo im większa cnota (dokładnego analitycznego rozróżniania), tym mniejsza możliwość osiągnięcia wolności w myśleniu.

/// Alienacja i fetyszyzm: Marks

W pracach Marksa można odnaleźć dwa różne źródła dla krytyki urzeczowienia: pierwszym z nich są pisma wczesne zawierające teorię alienacji, drugim – dzieło dojrzałe, czyli *Kapitał*, z zawartą w nim teorią fetyszyzmu towarowego. Pierwsze zainspirowały tak zwany humanizm marksistowski i jego stały temat: krytykę alienacji człowieka jako istoty twórczej i moralnej. Drugie, poprzez pojęcie fetyszyzmu, dostarczyły Lukácsowi bezpośredniej inspiracji w jego teorii urzeczowienia, w której pojęcia Marksowskie łączą się z Hegłowskimi.

We wczesnych pismach Marksa alienacja rozumiana jest jako **częstko-wość**, usamodzielnienie się pewnego aspektu działalności człowieka, który na mocy sprzeczności właściwej procesowi pracy w reżimie własności prywatnej zaczyna dominować nad człowiekiem. Człowiek według Marksa jest istotą wielostronną, twórczą i plastyczną. Sam podział pracy nie jest więc neutralnym mechanizmem funkcjonalnym, ale jest już – jak u Rousseau – formą zniewolenia. Marks i Engels w wykładzie metody materializmu historycznego zawartym we wczesnej *Ideologii niemieckiej* przypisują podziałowi pracy zasadnicze znaczenie: „podział pracy stwarza bowiem możli-

wość, a nawet rzeczywistość tego, że działalność duchowa i materialna, że użycie i praca, że produkcja i konsumpcja przypadają w udziale różnym osobnikom” (Marks, Engels 1961: 34). Podział pracy zachodzący w ramach „klasy panującej”, burżuazji, ma zresztą w tej pracy zasadnicze znaczenie dla mechanizmu specyficznie rozumianej ideologii: „w łonie tej klasy jedna jej część występuje w roli myślicieli tej klasy” – dla nich wytwarzanie idei jest źródłem utrzymania – reszta, skoncentrowana na życiu aktywnym, odnosi się do tych idei „biernie i odbiorczo” (Marks, Engels 1961: 51). Gdy z kolei pomija się społeczną podstawę tej myśli (podstawą tą są zawsze „jednostki i dana sytuacja historyczna”), wytwarza się złudzenie, że to same „idee” panują, co jest kluczem do sposobu pojmowania świata przez wszelkie formy idealizmu (Marks, Engels 1961: 52). Częstkowość (rozdzielenie produkcji od konsumpcji, pracy od używania jej owoców, pracy intelektualnej i materialnej, zarówno pomiędzy klasami, jak i w ramach jednej klasy) jest we wczesnej myśli Marksa zaprzeczeniem autonomii człowieka jako istoty twórczej, a w *Ideologii niemieckiej* – podstawą mistyfikacji procesu społecznego. W sposób pełniejszy zostanie to wyrażone w późniejszej postaci teorii urzeczowienia, która akcentuje wzrost znaczenia kontemplacji i bezczynności oraz bezsilności podmiotu wobec świata społecznego, a także szczególną formę zniewolenia podmiotu przez sfetyzowane formy myślenia i odczuwania.

Przeciwieństwem częstkowości jest ideał wielostronnej działalności ludzkiej, który odnaleźć można na stronach tej samej pracy: „[...] społeczeństwo reguluje ogólną produkcję i przez to właśnie [...] pozwala mi rano polować, po południu łowić ryby, wieczorem paść bydło, po jedzeniu krytykować, słowem, robić to, na co mam akurat ochotę, nie robiąc przy tym wcale ze mnie myśliwego, rybaka, pasterza czy krytyka” (Marks, Engels 1961: 35), czyli słowa, które stały się niejako koronnym dowodem na utopijny charakter Marksowskiej koncepcji uspołecznionej produkcji. Jest to jednak nic innego jak opis praktyki, która została wyzwolona z ograniczeń częstkowości, na które skazuje człowieka podział pracy. Nie chodzi o to, by człowiek stał się „wszystkim”, ale by oddano mu to, co i tak jest nieoddzielne od jego „istoty” – prawo wolnego tworzenia swojego świata – warunkiem możliwości tego prawa jest u Marksa rzecz jasna zmiana form własności i powiązana z tą zmianą odmienna dystrybucja czasu.

Drugim źródłem teorii urzeczowienia jest teoria **fetyzyzmu**, którą Marks sformułował na stronach *Kapitału* (Marks 1951: 76–89). Teoria ta opisuje pewne odwrócenie, charakterystyczne dla sytuacji, w której przedmioty zaspokajające ludzkie potrzeby (potrzeby ludzkie zaś rozumiane

są u Marksa zawsze szeroko i historycznie, a nie wąsko psychologicznie czy biologiczne; powiązane zawsze ze strukturalnym pojęciem reprodukcji społecznej) występują w formie towarów. To forma towarowa sprawia, że przedmioty zdają się pozostawać w relacji wobec siebie nawzajem – to znaczy, że faktyczne relacje społeczne, ustanawiane przez pracę, jawią się w postaci zmystyfikowanej: jako relacje, w które obiekty wchodzi pomiedzy sobą. Kluczowa jest forma wartości, mianowicie wartość wymienna, która ustanawia relacje między jakościowo różnymi pracami ludzkimi jako ekwiwalentną relację między towarami. Przykładem podstawowym takiej relacji między towarami jest stosunek między pieniądzem i efektem pracy – ten stosunek „decyduje” np. o tym, że praca salowej jest kilkaset razy mniej wartościowa niż praca wykonana przez prezesa banku, choć w istocie specyficzna hierarchia klasowa tych zatrudnień jest przede wszystkim arbitralną relacją społeczną, a nie relacją między towarami; rzeczowy charakter relacji towarowej nadaje jej natomiast pozór obiektywności i maskuje relacje władzy („*przedmiotowe pozory społecznych określeń pracy*”, Marks 1951: 88). Marks nazywa społeczne efekty tego mechanizmu fetyszyzmem, ponieważ podmioty działają w społeczeństwie kapitalistycznym jakby towary-rzeczy miały między sobą relację – jakby żyły. W ten sposób dokonuje się w ramach relacji społecznych charakterystyczne odwrócenie, które przedmiot czyni aktywnym, a ludzki podmiot pasywnym. Czyni kapitał aktorem, a działających ludzi przedmiotem działania.

Istnieją co najmniej dwie szkoły rozumienia teorii fetyszyzmu, które podzielić można ze względu na odpowiedź na pytanie, czy teoria Marksa jest teorią jednorodną, czy też jest teorią naznaczoną przez pewne pęknięcie. Pierwsza szkoła zakłada, że między Marksem z wczesnych, niepublikowanych pism a Marksem dojrzałym zachodzi ciągłość. W konsekwencji teorię fetyszyzmu można rozumieć jako „węższą” odmianę teorii alienacji. W konsekwencji, Lukácsa odczytanie fetyszyzmu jako modelu relacji społecznych traktuje ona jako rekonstrukcję Marksowskiej teorii alienacji przez czytelnika, który znalazł ją tylko z opisu jej „szczególnego przypadku”, jakim jest fetyszyzm (takie stanowisko zajmuje Galin Tihanov, zob. tegoż 2010: 78–79; teorię alienacji jako klucz do wszystkich teorii Marksa traktuje też np. Leszek Kołakowski, zob. tegoż 1988). Druga szkoła oddziela teorię „Marksa młodego” od „Marksa dojrzałego”, traktując teorię fetyszyzmu jako opartą na zupełnie innych przesłankach niż teoria alienacji. Jeśli teoria alienacji potrzebowała jakiegoś pojęcia *istoty człowieka*, to teoria fetyszyzmu go nie wymaga, opisując nie mechanizm wyobcowania, ale mechanizm

strukturalny związany z działaniem pewnej formy wartości, mianowicie wartości wymiennej. Konsekwencją tego drugiego poglądu jest stwierdzenie, że Lukács się myli lub – co bardziej prawdopodobne – że wyczytuje z Marksa to, co chce wyczytać, mianowicie teorię bliską Hegłowskiej koncepcji eksternalizacji lub problematykę nowoczesności bliską zainteresowaniom np. socjologii Weberowskiej.

Myślę, że druga tradycja, powiązana z nazwiskami Louisa Althussera i jego ucznia Étienne’a Balibara, jest bliższa prawdy. Mechanizm fetyszyzmu jest mechanizmem strukturalnym, związanym z tym, jak działa prawo wartości, a nie przypadkiem szczegółowym alienacji podmiotu; zgodnie z lekturą Althussera, w koncepcji fetyszyzmu Marksa nie byłoby w ogóle miejsca na „podmiot” – pozostałaby jedynie struktura, obecna w swoich efektach, zawsze uprzednia wobec podmiotu, „już dana” (zob. Althusser 1975: 272–273, tenże 2009: 232). Nie zmienia to faktu, że teoria urzeczowienia, dokonując fuzji różnych wątków przywoływanych wcześniej – krytyki specjalizacji, uzewnętrznienia, rozsądkowych rozróżnień i wartości myślenia dialektycznego dla „przekroczenia” sprzeczności historycznych – uczyniła wspaniały użytek z teorii Marksa, nawet jeśli odwołała się raczej do jej nośności metaforycznej niż treści pojęciowej.

Marks dokonuje kluczowego przekształcenia, które powiąże szereg wątków wskazanych wyżej: przede wszystkim podział pracy i krytykę dystrybucji czasu w społeczeństwie klasowym oraz eksternalizację relacji społecznych i etyczności w postaci „rzeczowej”. Te motywy, znane już z prac Rousseau i Hegła, zostają u Marksa wpisane w całościową analizę, dla której ośrodkowa będzie kategoria fetyszyzmu, ta sama, która będzie kluczowa dla kanonicznej koncepcji urzeczowienia Lukácsa i dla teorii społeczeństwa spektaklu Deborda. Mechanizm fetyszyzmu zaś oparty jest faktycznie na ustanowieniu wartości wymiennej: to on sprawia, że wartość pracy „jawi się” ludziom zaklęta w formie relacji między towarami. W przypadku pracy intelektualnej wszelkie formy ukazujące tę pracę jako działalność jednorodną, zestandaryzowaną, porównywalną będą miały ten sam fetyszystyczny efekt: formy ustanawiania ekwiwalencji między efektami pracy naukowej czynią jej efekty jakościowe niewidocznymi. Jedną miarą przyjętą dla wszystkich efektów pracy (np. wskaźnik cytowań) czyni je porównywalnymi ze sobą, ustanawiając pewną fetyszystyczną relację wobec samej miary ważniejszą, niż pytanie o wszelkie jakościowe różnice (wróć do tego wątku na kolejnych stronach).

/// Klasyczna analiza urzeczowienia: Lukács

György Lukács uznaje opis fetyszyzmu towarowego nie za mechanizm strukturalny powiązany z działaniem wartości wymiennej, ale za model relacji społecznych w społeczeństwie rynkowym. Rekonstrukcja Lukácsa przeprowadzona jest następująco: wymiana rynkowa zajmowała niegdyś tylko peryferia procesu reprodukcji, służąc głównie wymianie między społecznościami. Powyżej pewnego poziomu „intensywności” (trudno ten poziom określić, jak w przypadku wielu procesów społecznych o zasadniczym znaczeniu) wymiana i *forma towarowa*, jaką w związku z tym przyjmują obiekty zaspokojenia potrzeb, przestaje odgrywać ograniczoną rolę w życiu społecznym, a zaczyna zajmować miejsce centralne w reprodukcji ludzkiego życia. Wpływa to na sposób, w jaki człowiek odnosi się do przedmiotu (większość obiektów potrzebnych mu w życiu pojawia się w nim w formie towarów), ale także na to, jak podmiot rozumie sam siebie – jest to odpowiednio proces urzeczowienia w jego „obiektywnym” i „subiektywnym” wymiarze (zob. Lukács 1988: 204–205). Otóż, jak zauważa już Marks, robotnik siebie samego zaczyna postrzegać jak towar na rynku w momencie, kiedy praca zostaje zredukowana do jednego towaru pośród innych². Człowiek przestaje przebywać w uspołecznionym świecie twórczego życia, a zaczyna przebywać w świecie, w którym przetrwanie zależy od rynkowych relacji między obiektami-towarami. Jego relacja wobec obiektu także przestaje być relacją twórczą – obiekty zjawiają się już w formie gotowej. Reprodukacja życia społecznego w społeczeństwie rynkowym jest niemożliwa bez cyrkulacji gotowych rzeczy, które w swojej formie towarów ukrywają proces wytwarzania – jawią się jako już gotowe przedmioty kontemplacji, a nie jako wytwory społecznej pracy. Wymiana towarów przestaje być środkiem do zaspokojenia potrzeb, ale staje się uniwersum, w ramach którego zaspokojenie potrzeb życiowych dokonuje się jako seria „izolowanych aktów wymiany”, które w swoim ogromie jawią się jako podporządkowane obiektywnym, przyrodniczym prawom – co jest pozorem, ale pozorem, jak zauważa Lukács, „koniecznym” (tamże: 214).

² Na to, że forma towarowa ma tutaj ogromne znaczenie, wskazywał także odwołujący się do innych podstaw Karl Polanyi – praca może być tylko *quasi*-towarem, a traktowanie jej jako towaru w społeczeństwie rynkowym prowadzi do katastrofy społecznej: „Dysponując pełną kontrolą nad siłą roboczą reprezentowaną przez danego człowieka, system mógłby zarazem rozporządzać **psychiczną i moralną istotą człowieka**. Pozbawiony warstwy ochronnej, jaką stanowią wytworzone przez kulturę instytucje, stałby się on ofiarą przejmującej destabilizacji społecznej i zginął wskutek występku, perwersji, zbrodni bądź śmierci głodowej” (Polanyi 2010: 89) [podkr. moje – KŚ].

Ta sytuacja społeczna wpływa także na sposób myślenia. Centralnym problemem staje się relacja człowieka wobec zjawiających się w obszarze jego doświadczenia przedmiotów, które ukazują się w określonej formie – formie towarowej. Forma ta ustanawia ekwiwalencję różnych jakościowo przedmiotów. Upowszechniająca się forma towarowa działa rozkładowo na wspólnotę, bo unieważnia tradycyjne formy pracy i życia; przenika procesy społeczne, a nie tylko – wiąże je zewnętrznie; staje się w końcu z czegoś przygodnego uniwersalną formą społeczną (tamże: 201–202), rozszerza się na życie społeczne, także na formy subiektywności. Podmiot zostaje odseparowany od obiektu i przyjmuje wobec niego postawę „kontemplacyjną” (zob. tamże: 217–218), ale także zmienia się jego sposób pracy: upowszechnienie się formy towarowej wpływa także na wytworzenie się abstrakcyjnej koncepcji czasu pracy – pracy społecznie niezbędnej do wytworzenia przedmiotu. Działalność człowieka, w tym jego myślenie, w końcu on sam jako robotnik, traci cechy „ludzko jednostkowe” (tamże: 206; w oryg.: „*menschlich-individuellen*”, zob. Lukács 1985: 216). Według Lukácsa, charakterystyczna dla myśli mieszczańskiej skłonność do analitycznego oddzielania problemów, do wydzielania osobnych obszarów myślenia (kategoryzowanych jako przedmioty odrębnych dyscyplin), do separowania i wikłania się w antynomie jest charakterystyczna dla myśli, która nie dostrzega współzależności podmiotu i przedmiotu, ale separuje jedno i drugie nieprzekraczalną barierą. Problem urzeczowienia subiektywności człowieka w kapitalizmie nie dotyczy jedynie robotnika, traktowanego – wedle słynnego sformułowania Marksa – jako „dodatek do maszyny”, ale także tych klas społecznych, których miejsce w podziale pracy jest zupełnie inne. Te same „świadomościowe problemy pracy najemnej” pojawiają się w myśleniu klas panujących, jedynie „w formie wyrafinowanej, uduchowionej, ale właśnie spotęgowanej” (Lukács 1988: 227) – w społeczeństwie kapitalistycznym każdy człowiek zostaje skonfrontowany z własną społeczną egzystencją jako niezależnym od niego kosmosem obiektywnego procesu (tamże: 291). W efekcie jego subiektywne poczucie wolności zostaje skonfrontowane z prawidłowością obiektywnych procesów – obie strony tej relacji muszą pozostać niepogodzone, czego najwybitniejszy wyraz odnajduje Lukács w etyce Kanta (tamże: 288–289). Lukács próbuje krytycznie opisać myśl mieszczańską jako określoną (zdeterminowaną) przez szerszy proces urzeczowienia wyprowadzony z przemian historycznych związanych z upowszechnieniem wymiany rynkowej – dopiero w społeczeństwie mieszczańskim dochodzi do czystej determinacji ekonomicznej, w której relacje klasowe stają się przede wszystkim relacjami wyzysku, niezapośred-

niczonymi przez instytucje polityczne czy religijne. Stąd decydujący charakter specyficznej formy subiektywności, zapośredniczonej przez „utowarowioną” rzeczowość. Myśl mieszczańska sama może być urzeczowiona (kiedy utrwała urzeczowione formy świadomości w konstrukcjach pojęciowych), może być wobec urzeczowienia symptomatyczna (gdzie ukazuje jego sprzeczności w całej ich ostrości, jak w przypadku Kanta) i wreszcie sprzeciwia się mu, ale w zmystyfikowany sposób – taką rolę przypisuje Lukács pojęciu natury u Rousseau (i szerzej, w myśli mieszczaństwa radykalnego) i systemowi Hegla (odpowiednio: Lukács 1988: 292, 312–315). Ostatnim słowem tak rozumianej myśli mieszczańskiej jest metoda dialektyczna – tylko ona „odsyla poza społeczeństwo mieszczańskie” (tamże: 315), ale odsyła nadal w sposób czysto myślowy: antynomie, które zdołała nazwać myśl mieszczańska, „dla tej myśli pozostały [...] antynomiami” (tamże: 315); sensu praktycznego nabierze ta metoda jako narzędzie proletariatu – w ten sposób w eseju Lukácsa analiza urzeczowienia przechodzi w projekt polityczny: właściwe przekroczenie opozycji podmiot-przedmiot ma dokonać się w rewolucyjnej zmianie stosunków społecznych.

Separacja, oddzielenie, specjalizacja w myśleniu są odzwierciedleniem szerszej postawy podmiotu, który także w odniesieniu do siebie analizuje i oddziela, czyniąc z różnych sfer swojej działalności i życia *quasi*-obiekty, którymi można następnie manipulować. Są to np. umiejętności, będące częścią życia społecznego, które można zamienić w „kompetencje” i sprzedać je następnie na rynku jako towary.

Najłatwiej wyobrazić to sobie na przykładzie kompetencji technicznych (poświadczonych na przykład w formalnych *uprawnieniach* robotnika wykwalifikowanego do wykonywania określonych typów pracy), ale proces urzeczowienia nie dotyczy tylko tych umiejętności. A raczej: to wszystkie inne zdolności podmiotu zostają uformowane jako „techniki”, które mogą być następnie sprzedawane jako urzeczowione kwalifikacje. Jest to jasne, jeśli pomyślimy, w jaki sposób dziś obiektywizuje się podmiotowe dyspozycje tak różne jak zdolności komunikacyjne, „kompetencje emocjonalne” czy samą kreatywność. Kluczowe jest przekształcenie tych zdolności, wyabstrahowanie ich z kontekstu, wydzielenie jako kompetencji, które można trenować niezależnie od sytuacji (w warunkach kontrolowanych i dostosowanych do uniwersalnych rynkowych zastosowań, podczas rozmaitych kursów i szkoleń nadzorowanych zgodnie z regulami odpowiednio abstrakcyjnych dyskursów, takich jak dyskurs odpowiednich odmian psychologii, szkół terapeutycznych, coachingu itp.). Dopiero w takim procesie następuje nadanie im formy towarowej. W ten sam sposób jako towar może

być sprzedawana sama zdolność myślenia, która nie jest jeszcze towarem jako proces nieodłączny od samego życia podmiotu. Staje się nim dopiero jako wyabstrahowana kompetencja „analityczna” – czyli umiejętność wyszukiwania, izolowania, operacjonalizowania i rozwiązywania problemów. To, co dzieje się jako proces i jest związane po prostu z biegiem świadomości, musi zostać wydzielone jako osobna kompetencja w taki sposób, by dawało się sprzedawać jako obiekt na rynku: abstrakcyjna zdolność zajmowania się każdym problemem w określonym wymiarze czasu pracy. Tym, co człowiek sprzedaje na rynku, nie jest „praca”, ale jak podkreślał Engels, syntetyzując teoretyczne osiągnięcia Marksa, „siła robocza” (Engels 1949: 434–436). Tak samo nie sprzedajemy na rynku „siebie”, ale urzeczowione kompetencje, które muszą dopiero przybrać określoną formę. Owa forma zaś nie jest neutralna, ale zwrotnie zmienia nasz sposób odnoszenia się do siebie i świata. Ujawnia się tu istotny jakościowy wymiar procesu urzeczowienia, wskazywany przez Lukácsa: robotnik zostaje sprowadzony do roli towaru, zostaje bezpośrednio uprzedmiotowiony; pracownikowi umysłowemu zaś jego własne urzeczowienie jawi się jako przesłonięte „fasadą” jakości (takich właśnie, jak współczesna etyka komunikacji korporacyjnej czy satysfakcja z kształtowania „kompetencji miękkich”). I o ile robotnik jest realnie uprzedmiotowiony, o tyle jest też mentalnie wolny do tego, by przeciwstawić się urzeczowieniu; w przypadku urzeczowienia sięgającego „myśli i uczuć” brak już narzędzi, za pomocą których można obronić się przed samym procesem (zob. Lukács 1988: 354). Wskazywałoby to na to, że urzeczowienie w przypadku „pracowników umysłowych” jest i dotkliwsze, i trudniejsze do rozpoznania; nie prowadzi też w sposób konieczny do prób transcendowania tego procesu, jak w przypadku robotnika: u „pracownika intelektualnego” rodzi się raczej nieszczęśliwa świadomość, dumna z własnego zniewolenia.

Warto zatrzymać się przez chwilę nad tym, w jaki sposób współczesne formy kształtowania pracy intelektualnej na uniwersytecie można powiązać z tak rozumianym procesem urzeczowienia – będzie to dobra ilustracja teorii Lukácsa, ale przydatna też dla celów tego artykułu. Szczegółowy, ale posiadający wartość symptomatyczną przykład to próby szacowania czasu pracy naukowców, przeprowadzane przy okazji ankiet pracowniczych i autoewaluacji. Pracownicy nauki bywają przy okazji rozmaitych ankiet pytani, ile czasu pracy poświęcają na różne typy aktywności naukowej: czytanie literatury specjalistycznej, pisanie, przeprowadzanie badań, pracę dydaktyczną i konsultacje ze studentami, prace organizacyjne, zebrania i sympozja naukowe itd. Cel jawny tego typu pytań jest niewinny i związany

jest z próbą lepszego zdefiniowania i opisu pracy naukowej, słowem – jej racjonalizacji rozumianej po Weberowsku, czyli jako akcentowanie systematycznego i celowo-racjonalnego charakteru działań podejmowanych przez naukowców i jako czysto techniczne oszacowanie czasu potrzebnego do wykonywania zadań. Wydawałoby się, że nie ma nic bardziej centralnego dla pracy naukowej niż tak rozumiana racjonalizacja pracy (skoro pracę intelektualną wykonuje się poprzez używanie rozumu, nic bardziej naturalnego niż jej rozumne oszacowanie i opis), ale jedynie pozornie. Można w tych pytaniach zobaczyć także próbę ujęcia pracy naukowej w karby specyficznej **formy** – formy typowej działalności produkcyjnej, która posiada swoją **abstrakcyjną i czysto ilościową** miarę pracy społecznie niezbędnej. Innymi słowy, wyznaczenie uśrednionych norm czasu dla poszczególnych zadań, na które podzielona zostaje działalność naukowa jako taka, oznacza ujęcie działalności jakościowej – czyli mającej charakter całościowy (myślenie i twórczość naukowa jako proces o własnej dynamice), jakościowy i niewymierny – w podzielne i wymienne przedziały czasowe, *żetony* czasu. Takie same, jak „żetony” zajęć uniwersyteckich, które już w tym momencie przydziela się studentom – jak mówił Jacques Lacan do swoich studentów w końcu lat 60., przychodzą na uniwersytet, by zdobyć „jednostki wartości”, opuszczają go sami jako „produkty uniwersytetu” (Lacan 1991: 232; por. tłum. ang.: Lacan 2007: 201). Punkty ECTS są właśnie „jednostkami pracy”, wysiłku, podobny system może w przyszłości opisywać działalność pracownika naukowego³.

Prestż zestandaryzowanych miar, takich jak osławione „punkty za publikacje”, nagrody, ekskluzywne granty na badania, wreszcie cytowalność z tej perspektywy są tylko fikcyjnymi jakościami, cieniem jakości, tak jak aura towaru jest fikcją jakości (parafrazując Deborda, zob. Debord 2015: 57), występującą tam, gdzie forma towarowa faktycznie eliminuje znaczenie różnic jakościowych i zaprowadza rządy ilości. Kiedy praca intelektualna zostanie potraktowana jako działalność ilościowa, w której każdy pracownik ma wyrobić normę wydajności, żadne nagrody czy inne postaci wyróżnień wtórnie nie odwrócą już efektów tego formalnego przekształcenia. *Forma* ujmowania pracy ma więc fundamentalne znaczenie dla

³ Nie trzeba chyba dodawać, że zakładana przez mechanizm ECTS równoważność wysiłku, zapisanego miarą czasową, jest czysto fikcyjna: pomijając sprawy dla socjologa oczywiste, jak nierówność wstępnych kompetencji, sugeruje ona przede wszystkim, że można ująć w miary czasowe rzeczy tak nieuchwytnie, jak „zrozumienie”, którego nabywa się dzięki lekturze czy pisaniu. Jest jasne, że jedna strona tekstu może dosłownie „zmienić czyjeś życie” na zawsze, każdy, kto pracował intelektualnie, zna też trud próżnego wysiłku, miesięcy włożonych w bezowocne poszukiwania.

przekształcenia tej pracy w działalność abstrakcyjną, wymienną, porównywalną i zastępowalną. W tej sytuacji cechy poszczególnego pracownika „występują *jako li tylko źródła możliwych błędów*” (Lukács 1988: 209) – jego cechy indywidualne są kosztem, który należy brać pod uwagę – np. okresy wątpliwości, utraty wiary w sens pracy, niepowodzenia, nawet zwykle rytmy życia społecznego czy biologicznego stają się kosztem względem tego, co abstrakcyjnie może osiągnąć najbardziej wydajna osoba (osoba fikcyjna, uśredniona i zestandaryzowana) na tym samym stanowisku.

Aby sformułować swoją teorię, Lukács sam dokonał aktu reifikacji – wyizolował opis fetyszyzmu towarowego z tekstu Marksa i wydobyl go z jego kontekstu teoretycznego, przenosząc w obszar innej problematyki. Tą problematyką jest opis (i krytyka) *życia nowoczesnego*, ujęty w socjologii w ramach klasycznych koncepcji, takich jak Weberowska analiza racjonalizacji („zewnątrzne dobra tego świata zyskały rosnącą i w końcu nieuchronną władzę nad człowiekiem”, Weber 2011: 184) czy Simmla „napór kultury obiektywnej” i jego skutki dla jednostki (Simmel 1997: 423–438). W ten sposób wprowadził do marksizmu – jeszcze zanim możliwa była pełna recepcja wczesnych pism Marksa poświęconych alienacji (głównie *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*, czyli tekstu fundującego figurę „młodego Marksa” jako teoretyka alienacji) – problematykę uformowania podmiotowości w świecie społecznym kapitalizmu.

Jak pisał Simmel, socjalizm „podkreśla ilość i rozpowszechnienie pożądanых elementów życiowych”, „autonomia jednostki” zaś jest domeną „etyków idealistycznych” (tamże: 247). Koncepcja urzeczowienia tymczasem pokazuje, że wbrew powierzchownym odczytaniom, w ramach marksizmu problem autonomii ludzkiej można postawić w sposób szczególnie interesujący – nie pomimo, ale dzięki krytyce mieszczańskiego czy „idealistycznego” indywidualizmu. Koncepcja urzeczowienia służy w tradycji marksistowskiej między innymi ukazaniu ograniczeń formuły indywidualizmu – jej nieuchronnego uwikłania w fałszywe antynomie jednostki przeciwstawionej siłom społecznym⁴. Należałoby dodać, że równie silnym zaprzeczeniem tej autonomii według Marksa był „prymitywny komunizm”, będący prostym upowszechnieniem relacji kapitalistycznych, to znaczy uczynieniem ze wspólnoty „powszechnego kapitalisty” (Marks 1976: 578), zrównującego wszystkie jednostki w podzielanej nędzy. Komunizm taki „chce zniweczyć *wszystko*, co nie może stać się *własnością prywatną* wszyst-

⁴ Szczególnym wyrazem tych antynomii w sferze teorii była choćby moda na tak zwaną „psychologię mas”, zauważającą, że jednostka włączona w zbiorowość doznaje osłabienia zdolności intelektualnych i moralnych, które posiada w stanie oddzielenia od innych ludzi.

kich”, „negując wszędzie *osobowość* człowieka, jest właśnie tylko konsekwentnym wyrazem własności prywatnej, będącej tą negacją” (tamże: 575).

Marksizm był więc skazany na poszukiwanie własnych form autonomii osoby, poza tradycją mieszczańskiego indywidualizmu i poza uproszczeniami powierzchownego kolektywizmu. Tego zadania teoretycznego chyba nigdy nie udało się w marksizmie zrealizować, ale teoria Lukácsa wyraźnie zarysowała pole tego problemu, podjęte ponad trzydzieści lat później ponownie w takich nurtach, jak rewizjonizm marksistowski (nierzadko inspirujący się myślą psychoanalityczną, zob. próbę „terapeutyzowania” charakterystycznej dla społeczeństw rozwiniętych relacji podmiot-przedmiot w: Fromm 1989) i socjalistyczny humanizm (podejmujący problem subiektywności ludzkiej jako szczególnie problem również techniczny, odnoszący się do szerszej problematyki społecznego planowania, zob. Schaff 1965). Wszystkie te rozwiązania są jedynie „prowizoryczne”⁵, ważniejsze jest samo sformułowanie problemu.

Drugą wielką zaletą koncepcji Lukácsa jest wyraźne zaznaczenie istotności form myślenia. Model urzeczowionej pracy intelektualnej zakłada ścisłą specjalizację i zamknięcie myślenia w ramach technicznie zdefiniowanych problemów. Innym jego wymiarem jest separacja intelektu i woli, wyrażająca się choćby w przekonaniu o tym, że porządek faktów i wartości są niesprowadzalne do siebie nawzajem. Skutkuje to depolityzacją myślenia, które przestaje być narzędziem politycznej zmiany rzeczywistości, podporządkowane fałszywie rozumianej „neutralności aksjologicznej”, ustanawiającej podział między opisem rzeczywistości i obszarem wyborów moralnych, czyniącej ze sfery aksjologii obszar wydzielony z historii, zabsolutyzowany. Z tego punktu widzenia uczeń Lukácsa István Mészáros krytykował popularność stanowiska Weberowskiego jako wygodnego, zwalniającego intelektualistów z odpowiedzialności politycznej, a równocześnie, pod pozorem neutralności, opartego w istocie na przesłankach historiozoficznych przyjmowanych w sposób niejawną (Mészáros 1989: 147–155). Innym wymiarem autonomii formy jest sama technologia, „aparatur” – jak nazywa go Marcuse – który nie jest neutralnym narzędziem, ale pewną formą projektującą z góry określoną konceptualizację rzeczywistości – dlatego, według Marcusego, sprowadzenie „zniewolenia” w późnym kapitalizmie do panowania klasowego może być zbyt pośpieszne, jeśli nie

⁵ Także rozwiązanie przyjmowane przez Lukácsa, czyli ujęcie proletariatu jako uprzywilejowanego podmiotu-przedmiotu historii, który ze swojej pozycji dostrzega zarówno skalę urzeczowienia, jak i konieczność jego przewyciężenia – koncepcję tę krytykowano już z wielu pozycji (zarzucając jej rewolucyjny woluntaryzm, ujmowanie proletariatu jako metafizycznej fikcji oddzielonej od rzeczywistości istniejących robotników itd. – najczęściej te krytyki wydają się słuszne).

uwzględniamy sposobu, w jaki sama klasa panująca jest już „opanowana” przez racjonalność aparatu (zob. Marcuse 2017: 143–144).

Szczególnie interesujący z tego punktu widzenia jest los nauk społecznych, których funkcja bywa depolityzowana na wiele różnych sposobów niemal od początku ich istnienia. W ostatnich dekadach krytyczne podejście nauk społecznych, które potencjalnie mogłoby prowadzić do artykulacji sprzeciwu politycznego, jest wypierane choćby przez język poszukiwania „innowacji społecznych”, dzięki którym społeczności miałyby raczej dostosowywać się do zmian, niż się im przeciwstawiać: rozmaite formy „konstruktywnej krytyki” kapitalizmu przejmują choćby argumenty ekonomiczne, ignorując formalne skutki ujmowania wszelkich sfer życia w kategoriach rachunku zysków i strat⁶. Po drugie, dyskurs profesjonalizacji nauk społecznych służy przekształceniu ich na modłę nauk technicznych, które są raczej użyteczne niż krytyczne (znów: często pod hasłem „konstruktywnego dialogu” w opozycji do rzekomo „jałowej” krytyki). Zamiast zadawać pytania o cele, nauki społeczne zostają sprowadzone do zajmowania się środkami – zgodnie zresztą z modelem opisywanym już przez Simmla jako dominujący w nowoczesnych układach społecznych (Simmel 1997: 199–229).

W tym kontekście kluczowe staje się pytanie o takie formy myślenia, które nie poddają się urzeczowieniu. Zreifikowanej działalności intelektualnej przeciwstawiał Lukács myślenie w pełni polityczne, bo odnoszące się do społeczeństwa jako całościowego procesu historycznego. Narzędziem takiego myślenia powinna być **dialektyka** („rozpuszczająca” klasyfikacje i podziały dyscyplinarne, wskazująca na ich historyczny, a nie obiektywny charakter), jego krytycznie rozumianą aspiracją – **totalizacja** (tzn. próba dostrzeżenia totalności), rozumiana jako dostrzeżenie powiązań między różnymi aspektami procesów społecznych. Pojęcie totalności jest kluczową odpowiedzią na urzeczowienie, ponieważ umożliwia ono wyjście poza koncentrację na technicznie wydzielonym skrawku rzeczywistości, która zawsze implikuje postawę bierną i kontemplatywną, skoro bez dostrzegania powiązań niemożliwe jest dostrzeżenie szerszych aspektów procesu historycznego i sformułowanie odpowiedzi na ten proces.

⁶ Mam na myśli choćby próby „doszacowania” wartości zazwyczaj pomijanych przez rachunek ekonomiczny – wartość „troski”, kultury itp. Dyskursy tego rodzaju z pozoru przeciwstawiają się wulgarnej ekonomizacji, w istocie jednak proponują jedynie „usprawniony” i wyrafinowany jej model. Nie dostrzega się w nich decydującej roli, jaką odgrywa aspekt formalny problemu: oszacowania ekonomiczne są wehikulem ekonomizacji, jeśli pozwolimy na działanie tej logiki, to faktycznie stracimy wartości nieekonomiczne, takie jak troska czy twórczość właśnie.

Co ciekawe i ważne dla zrozumienia genealogii pojęcia totalności, występowało ono u Lukácsa także w jego okresie przedmarksistowskim. We wczesnej, pisanej (1914–1915) pod wpływem metod „nauk o duchu” *Teorii powieści* Lukács używa tego pojęcia do opisu strukturalnych różnic między formami epiki. Każda forma projektuje własny rodzaj totalności: epos jest formą wyrażającą „konkretną totalność” życia greckiego, formy społecznej opisywanej przez Lukácsa jako cywilizacja zamknięta, świat ograniczony, ale „pełny znaczenia”, zachowujący spójność między strukturami społecznymi i sensem (Lukács 1968: 21–31). Powieść zaś będzie formą charakterystyczną dla świata, który naznaczony jest pęknięciem między światem podmiotu i przedmiotu, w którym decydującą wagę uzyskuje opozycja między wyobcowaną ze świata subiektywnością a pozbawioną znaczenia obiektywnością struktur (zob. Lukács 1968: 89–118). Totalność charakterystyczna dla powieści jest więc wyłącznie abstrakcyjna i formalna (tamże: 62), staje się zasadą dzieła sztuki, a nie życia społecznego. Ta krótka rekapitulacja pokazuje, że „młody Lukács” używa pojęcia totalności do opisu problematyki charakterystycznej dla teorii nowoczesności, opisując różnicę między immanencją sensu charakterystyczną dla światów tradycji (greckiego i średniowiecznego) i nowym pejzażem duchowym nowoczesności jako światem „bez Boga” (zob. tamże: 85). Zupełnie inny sens ma to samo pojęcie w okresie pisania eseju o urzeczowieniu, choć nadal powiązane jest ono z charakterystyką świata nowoczesnego.

W *Historii i świadomości klasowej* pojęcie totalności pozostaje powiązane z problemem bierności cierpiącego, wyobcowanego podmiotu, ale nabiera również sensu politycznego, którego w *Teorii powieści* nie miało. Poprzez ustanowienie pojęcia urzeczowienia pojęciem centralnym wskazuje Lukács na kluczowy charakter opozycji między bierną i aktywną postawą wobec historii. Próba ujęcia „konkretnej totalności” staje się w tym kontekście synonimem myślenia dialektycznego, które stara się zawsze przekraczać urzeczowione specjalizacje w stronę ujęcia całości procesu historycznego i umiejscowienia samego siebie w ramach konfliktu klasowego, który strukturyzuje ów proces historyczny. Totalizacja jest tym samym próbą wyjścia właśnie poza ramy stechnicyzowanego sposobu myślenia i powinna być rozumiana krytycznie – jak pisze Jameson, w myśleniu dialektycznym nie „kończy się na” totalności, ale od niej „zaczyna” (zob. Jameson 2010: 15, także 210–214), co oznacza, że jest ona nakazem metodologicznym, a nie dążeniem do zbudowania jakiegoś „całościowego obrazu”. Sam Lukács podkreśla, że totalności nie osiąga się poprzez „sumowanie” obserwacji empirycznych, w których zestawiałoby się ze sobą zreifikowane „fakty”,

które za jedyną rzeczywistość uznaje urzeczowiona świadomość. Totalność można zbudować, wychodząc od jednego szczegółu, od pojedynczego „momentu” historycznego (Lukács 1988: 352): właśnie „rozpuszczając” samoistność, w jakiej ukazuje się biernej świadomości, ukazując jego „zapośredniczenia” – czyli dialektyczne relacje, które tworzą go w ramach społecznego procesu (zob. 79–80). Zapośredniczenia te wskazują, że całość społeczna jest złożona, nie jest opisywalna przez abstrakcyjne prawa (tak cenione przez „mieszczańskie teorie historii”), ale poprzez metodę dialektyczną. Totalność w tym sensie nie powinna być rozumiana jako „dostrzeżenie [...] Pełni”, jak pisze Slavoj Žižek, ale jako włączenie do zjawiska wszystkich jego „symptomów” i sprzeczności (Žižek 2011: 131). W tę stronę kierują się także nowsze odczytania Lukácsa, które akcentują raczej napięcia w jego teorii oraz polityczny charakter jego koncepcji, rozmyty następnie w upowszechnionych przez studia kulturowe ujęciach tych samych problemów (zob. Žižek 2009). Tak rozumiana „krytyczna totalność”, jako koncepcja nieuchronnie rozbijająca ramy specjalizacji i wykraczająca poza techniczne ramy myślenia (a zmierzająca w stronę polityczności), jest kluczowa jako narzędzie do rozumienia roli „intelektualisty totalnego”, a więc kogoś, kto próbuje przekroczyć urzeczowione ramy swojej pracy. Totalność w tym sensie nie oznacza uniwersalności renesansowego *człowieka wszechstronnego*, ale niezgodę na specjalizację i ciągle ponawiane próby odnoszenia własnego myślenia do procesu historycznego.

/// Praca intelektualna w rozpadającym się spektaklu: Debord

Być może ostatnim wielkim teoretykiem urzeczowienia był Guy Debord⁷. Nie sposób zrozumieć jego koncepcji „społeczeństwa spektaklu” i znaczenia samego pojęcia *spektakel*, jeśli nie rozumie się go w relacji wobec koncepcji fetyszyzmu u Marksa i teorii urzeczowienia. Pozornie pojęcie spektaklu odnosi się do kwestii „reprezentacji”, wszechobecności obrazu czy mediów masowych, ale sam Debord wyjaśnia, że to jedynie „powierzchnowy przejaw” opisywanego przezeń problemu (Debord 2015: 40). Spektakl jest „zarazem jednolity i podzielony” (tamże: 53), co oznacza, że jego podstawową operacją jest podział, natomiast podstawą oddziaływania – przejawianie się jako jedność. Co to oznacza? Dokładnie te same procesy, które opisuje Lukács: panowanie formy towarowej, oddzielenie

⁷ Inspiracją dla ujęcia teorii Deborda z perspektywy koncepcji urzeczowienia była uwaga Fredrica Jamesona, który dostrzegł u Deborda koncepcję obrazu jako „ostatecznej formy” urzeczowienia (Jameson 2011: 18).

i pokawalkowanie subiektywnej praktyki i jawienie się procesu społecznego jako *quasi*-przyrodniczego procesu niezależnego od woli i działań jednostek, kontemplujących je biernie z perspektywy zrezygnowanej izolacji. Powierzchniowa różnorodność i wielość zjawisk podkreśla przy tym tylko jedność panującej formy towarowej, gdy pośród rywalizacji towarów „snujących wzajemnie sprzeczne wizje urządzenia życia społecznego” ustanawia się faktyczna jedność spektaklu jako zasady życia społecznego: „za **sprawą chytrłości towarowego rozumu** poszczególne interesy towarów zwalczają się i są skazane na zagładę, podczas gdy forma towarowa zmierza ku swemu absolutnemu urzeczywistnieniu” (podkr. oryg., Debord 2015: 60). To absolutne urzeczywistnienie oznacza zniknięcie historii, wywłaszczenie z czasu i przestrzeni, zastąpionych formami skrojonymi pod konsumpcję, czyli pod doświadczanie czasu pseudocyklicznego i przestrzeni stającej się „dekoracją” dla kapitalizmu (tamże: 118; fragmenty nt. czasu i przestrzeni tamże: 110–123). Pomyślmy tylko, jak prorocze są diagnozy Deborda względem centrów handlowych, turystyki i rozmaitych form usług sprzedających „doświadczenie”, wreszcie względem „rewitalizacji” zmieniających autentyczne przestrzenie miejskie w „stylizacje” poddające się konsumpcji. U Deborda proces ten nabiera jeszcze jednego rysu, właściwego raczej tradycji anarchistycznej (skądinąd ostro przez niego krytykowanej): centralny problem zostaje przesunięty z obszaru wymiany rynkowej w sferę władzy, czy też, mówiąc precyzyjniej, uzupełniony o problematykę reprezentacji rozumianej jako pewien szczególny typ „podziału pracy”, hierarchizację społeczną i porządek panowania (tamże: 39). Dlatego też Debord dokłada starań, by spektakl rozumiano ponad podziałami zimnowojennymi: obie odmiany spektakularnego kapitalizmu (ten po drugiej stronie żelaznej kurtyny nazywa „biurokratycznym”) są odmienne w sensie zewnętrznych zjawiskowych form, ale sens ich oddziaływania pozostaje ten sam: konfrontacja jednostki z aparatem władzy, który jawi się jako coś wszechobejmującego, totalnego, którego złożoność przekracza ramy wyobraźni politycznej. Spektakl może się przy tym jawić w formie rozproszonej, jako gra powierzchownie zmiennych towarów, bądź w formie skoncentrowanej, jako biurokratyczna maszyna ześrodkowana na figurze paternalistycznego przywódcy-idola (który odgrywa rolę centralnego politycznego „towaru”, którego symboliczna konsumpcja ma charakter przymusowy) (zob. tamże: 58–60).

Uderzający w tekście Deborda jest poziom jego zadłużenia w teorii Lukácsa, nie tylko w rysach generalnych (kluczowa rola „oddzielenia”, kontemplacji i bierności w opisie podmiotowych efektów działania spektaklu,

por. spektakl jest „wiernym odbiciem produkcji rzeczy i fałszywą obiektywizacją wytwórców”, tamże: 37), ale także w sformułowaniach szczegółowych: kiedy Debord pisze o myśleniu historycznym Hegla, że „przezwyżej oddzielenie tylko w myśli” (tamże: 64), brzmi to jak echo powstałej kilka dekad wcześniej diagnozy Lukácsa. Jednak dług ten pozostaje niemal nieuznany, Lukács w tekście *Spoleczeństwa spektaklu* zostaje wymieniony tylko krytycznie (wyjawszy jeden cytat użyty jako motto drugiego rozdziału tekstu, zob. tamże: 45), w kontekście idealizacji partii jako mechanizmu reprezentacji proletariatu, który dla Deborda jest synonimem klęski ruchu rewolucyjnego i zastąpienia go mechanizmem spektakularnego oddzielenia (tamże: 89–90)⁸. Równocześnie jednak Debord inaczej rozkłada pewne krytyczne akcenty (choćby na wspomnianą problematykę reprezentacji), przesuwając swoją teorię na obszar już nie teorii nowoczesności, ale krytyki kultury utowarowionej.

Perspektywa Deborda jest inspirująca, ponieważ na wzór innych krytyk urzeczowienia kieruje naszą uwagę na istotność całościowych, strukturalnych zależności, bezpośrednio obecnych w banalnych zjawiskach życia codziennego – czyli na totalność procesu społecznego. Poprzez pojęcie spektaklu zaś akcentuje kluczową cechę tego procesu: jego obezwładniający charakter, podkreśla także wymiar reprezentacji, zawierający się w pojęciu „fetyzmu towarowego”, ale słabo obecny w teorii urzeczowienia w jej kanonicznym sformułowaniu. Obraz jest tu więc rozumiany nie tyle jako estetyczna reprezentacja czy symboliczny komunikat, ale jako monstrialna rzeczywistość władzy, stająca się jej obrazem i uzasadnieniem. Obraz działa tu jako fetysz, towary jawią się jako druga natura, władza przede wszystkim „istnieje” i to w formie, która jest na tyle zajmująca (właśnie jako forma „spektaklu”), że nie wymaga już legitymizacji (por. „spektakl ma zasadniczo tautologiczny charakter”, tamże: 36). Obraz jest więc zasadniczo pozbawiony treści i uzasadnień, które potocznie nazywa się „ideologicznymi”. O władzy w ten sposób symulowanej (bo raczej nie „sprawowanej”) można za Jeanem Baudrillardem powiedzieć, że charakteryzuje się „wielką technologiczną koncentracją i ubogą treściowo definicją” (Baudrillard 2006: 45). Podstawowym rysem tej władzy jest zapośredni-

⁸ Co znamienne, Debord jest nad wyraz błyskotliwy w krytyce wszystkich tradycji lewicowych (marksizmu, anarchizmu, leninizmu i bolszewizmu, trockizmu, socjaldemokracji). Kiedy formuluje własne odpowiedzi polityczne, można odnieść wrażenie, że zabezpiecza się przed jakąkolwiek przyszlą weryfikacją swojego myślenia: wyznacza przyszłej polityce rewolucyjnej tak wysokie wymagania, że trudno wyobrazić sobie jej realizację w rzeczywistości (zob. Debord 2015: 63–96); w napisanym dwadzieścia lat później postscriptum do *Spoleczeństwa spektaklu* wyraźnie odcina się zresztą od swoich zwolenników i naśladowców (tamże 2015: 183).

czona przez obraz fetyszyzacja samej technologii. I to niezależnie od tego, jak postaram się pokazać później, czy technologia działa wzorowo, czy też staje się czymś w rodzaju drogiego śmiecia.

Praca intelektualna jest w tym kontekście o tyle ważna, o ile poprzez jej zaprzęgnięcie w tryby spektaklu dodaje się mu kolejnych poziomów złożoności i uzasadnień – w mnożonych ekspertyzach, „komitetach etycznych”, ewaluacjach, procedurach i nieskończonych mikroracjonalizacjach, które raczej maskują, niż rozwiązują problemy. Myślenie wyspecjalizowane staje się częścią spektaklu rozumianego jako ostateczne stadium urzeczowienia i ubezwłasnowolnienia podmiotu sprowadzonego do kontemplacji imponującej maszynerii władzy: myślenie wyspecjalizowane traci zdolność do „spójnego ujęcia całokształtu zjawisk społecznych” (tamże: 125), stając się wiedzą aplikowaną na rzecz celów, o których **nic nie wie**. Nauki wyspecjalizowane są użyteczne w tym sensie, że dają się zaaplikować do szeregu celów, wobec których to celów występują jako narzędzia, a więc w sposób nieautonomiczny. Państwo wyznacza nauce rolę służebną: jest ona dla niego dostarczycielką *know-how* służącego nie definicji celów państwa, ale sprawnej egzekucji celów już uprzednio zdefiniowanych zgodnie z logiką maksymalizacji władzy. Podobnie wąsko wyznacza nauce rolę rynek: nauka staje się wehikulem i narzędziem maksymalizacji zysków, nawet nauka potencjalnie „krytyczna” (np. krytyczne nauki humanistyczne czy nauka o zmianach klimatu) może zostać w ten sposób wykorzystana. Dość przypomnieć, jak łatwo zutylizowano w kulturze korporacyjnej etos „nie-wyalienowanej komunikacji” (zob. Illouz 2010: 30–39) czy jak sprawnie zaprzęgnięto właściwą duchowi '68 roku niechęć do hierarchicznych struktur do wytworzenia nowej legitymizującej utopii kapitalizmu, skoncentrowanej na elastyczności i „projekcie” (Boltanski, Chiapello 2018: 103–163). W czasach fordyzmu absencja robotnicza mogła być wyrazem buntu wobec skoszarowanych form pracy, dziś opór wobec „ducha projektu” stał się pożałowania godną formą automarginalizacji – osoba przeciwstawiająca się współczesnej etyce komunikacji nie wydaje się „buntownicza”, ale raczej budzi zażenowanie, jak ktoś, kto nie odrobił podstawowych lekcji z wymagań życia społecznego.

Oczywiście tekst Deborda pisany był w określonym momencie historycznym – kiedy nie wyczerpał się impet modernizacyjny powojennych państw. Dzisiaj należałoby raczej myśleć o władzy jako „spektaklu dezintegracji”, jak słusznie zauważa McKenzie Wark, za symboliczny obraz tego spektaklu obierając górę śmieci dryfującą po oceanie (Wark 2014: 11–12); także nad kluczowym, zdawałoby się, wymiarem władzy państwa – jego

zainteresowaniem biologiczną kondycją populacji – według Wark należałoby postawić znak zapytania (131).

Spektakl biegułości, zaspokajania potrzeb w państwie dobrobytu, został przez dekady upływające od publikacji tekstu Deborda zamieniony na coś, co można nazwać przewlekłą wizualizacją pracy „**kontrolowanego odwrotu**”. W jej ramach państwo wycofuje się z kolejnych przestrzeni i ogłasza swoją niewypłacalność na kolejnych polach, opracowując kolejne procedury jeszcze bardziej oszczędnego organizowania pozostałości państwa dobrobytu. Choć wiadomo, że służba zdrowia jest trwale niedofinansowana, zawsze można wydać kolejne miliony na *spektakularnie drogi* system komputerowy, który zapewni jeszcze bardziej drobiazgową kontrolę nad sposobami zarządzania chronicznymi niedoborami całego sektora. Choć świadomość cyniczna współczesnej sfery publicznej pogodziła się z tym, że publiczna szkoła nie zapewnia równego startu w merytokratycznym wyścigu po kompetencje, zawsze można opracować jeszcze bardziej dokładne techniki ewaluacji, za pomocą których można będzie kontrolować pozostawionych na pierwszej linii nierównej walki nauczycieli, skazując ich na biurokratyczną mitręgę wypełniania kolejnych „sprawozdań z...”. W ramach tego procesu praca intelektualna zostaje nierzadko sprowadzona do uprąmocniania kolejnych posunięć w tych taktycznych odwrótach. A same procedury ewaluacji i biurokratycznego opracowania stają się dosłownie racjonalizacjami, nadbudowami nad tym, co i tak konieczne – polityką cięć (*austerity*). Tutaj mieści się też sens ekonomizacji: nie należy jej rozumieć jako wytwarzania bardziej wydajnych ekonomicznie mechanizmów pracy i zaspokajania potrzeb, ale jako brutalne „racjonalizowanie” (odpowiadające mniej więcej dyscyplinowaniu) w sytuacji niedoboru. Ekonomizacja jest podstawową współczesną formą cynizmu władzy, odmawiającej zaspokajania potrzeb społecznych.

W tym kontekście można odczytać także współczesne analizy pracy intelektualnej. Wyróżniają się wśród nich ujęcia powstałe w ramach paradygmatu kapitalizmu kognitywnego, a wywodzące się z prac włoskich autonomistów. Warto zachować sceptycyzm wobec założeń i generalizacji obecnych w tej teorii, która wedle własnej autodefinicji ma przedstawiać nowy paradygmat kapitalizmu w mocnym sensie tego słowa. Choćby założenie o wytwarzaniu wartości głównie poprzez procesy symbolizacji (przetwarzanie informacji, ale także branding i wytwarzanie wartości dodanej produktu jako jego wartości semiotycznej; zob. Fumagalli 2011: 8, 10, 13), założenie o przekształceniu akumulacji w rentę, a mechanizmów wyzysku w stosunki oparte na cyrkulacji (zob. Marazzi 2014) nie uwzględnia ciężaru

całkiem materialnej produkcji przesuniętej na peryferia kapitalizmu i faktycznej strukturalnej zależności zaawansowanego technologicznie kapitalizmu „semiotycznego” od brutalnego, opartego na tradycyjnych mechanizmach wyzysku na peryferiach (zob. podobną linię krytyki w Žižek 2008: 315–320). Bardziej przekonujące w opisie współczesnej sytuacji wydaje się wskazanie na wzrastającą, jak to nazywa Franco Berardi, „przypadkowość” (*randomness*) wytwarzania wartości, związaną z bezprzykładną w historii ekonomiczną rolą spekulacji zarówno na rynku finansowym, jak i w sferze manipulowania symbolicznymi wartościami towarów, oraz zintegrowanie tych strategii wytwarzania wartości z systemową korupcją i przemocą (zob. Berardi 2015, rozdz. 5). Bezsprzecznie natomiast w kręgu autorów związanych z teoriami semiokapitalizmu i kapitalizmu kognitywnego powstała jedna z ciekawszych teorii „pracy intelektualnej”: pracy rozumianej dużo szerzej niż praca intelektualistów w polu akademii czy w sferze publicznej. Praca intelektualna rozumiana jest w nich jako wysoko wyspecjalizowana produkcja wiedzy w wydzielonych sektorach (Fumagalli 2011: 10), ale także jako praca „kognitariatu” przetwarzającego dane w sposób mechaniczny czy jako praca semiotyczna i afektywna wykonywana przez mnożące się publiczności (zob. Lazzarato 2011). Wreszcie praca niematerialna może być ujęta jako nowy typ podmiotowości, który zakłada włączenie zdolności do komunikacji robotnika i samej jego „osobowości” w proces pracy (Lazzarato 1996). Z perspektywy celów tego artykułu i ewolucji dwudziestowiecznej teorii urzeczowienia szczególnie cenna jest obecna u niektórych autorów tego nurtu uwaga dla paradoksalnej pozycji pracy intelektualnej we współczesnym kapitalizmie: intensywność przetwarzania informacji i nasycenie życia społecznego przez technicznie zapośredniczone procesy semiozy są bezprzykładne w dziejach, a zarazem praca intelektualna jest „dewaluowana” materialnie i statusowo (Fumagalli 2011: 11). Inaczej można opisać ten sam proces jako upowszechnienie i intensyfikację paradoksów pracy intelektualnej: robotnik wykonujący pracę przetwarzania informacji i komunikacji zostaje „wezwany” do tego, by stać się podmiotem (Lazzarato 1996: 134–135) – to znaczy, by wziąć odpowiedzialność za procesy komunikacji. Z drugiej strony, musi włączyć się w z góry określony i opisany proces semiozy, którego nie może autonomicznie określać. Tym samym uwidacznia się wewnętrzne pęknięcie, opisywane wyżej w kategoriach przeciwstawienia „rozumu” (czyli podmiotowości w mocnym sensie tego słowa, także jako autonomicznego samookreślenia myślącej subiektywności) i „rozsądku” jako zdolności do czysto technicznego rozwiązywania zadanych z góry problemów. Można tu dostrzec tę samą dialektykę aktyw-

ności i bierności, która jest specjalnością teorii urzeczowienia: gorączkowa aktywność wykonującego szereg urzeczowionych czynności robotnika jest z punktu widzenia autonomii czy twórczości tym samym, co bierne odtwarzanie – w ten właśnie sposób praca intelektualna jest sprowadzana do pracy zmechanizowanej i wyalienowanej. O tym, jak dobrze rozpoznany jest ten proces dialektyki w sferze komunikacji, dobrze świadczy współczesny spadek entuzjazmu wobec nowych form cyfrowego uczestnictwa i trzeźwe rozpoznanie roli aktywności użytkownika sieci: jej zakres jest w dużej mierze określony przez algorytmy i prawa własności intelektualnej, a działania są monetyzowane przez właścicieli wielkich platform: „[b]ył kiedyś czas, gdy to spektakl nas zabawiał; dziś sami musimy zabawiać siebie, podczas gdy ów sęp pobiera od nas opłatę” (Wark 2014: 19). Podobnie praca intelektualna, wpisana w zewnętrzne ramy (twórczość wpisana w ramy „innowacji”, edukacja wpisana w ramy potrzeb rynkowych itp.) staje się w tym samym czasie centralna dla infrastruktury społecznej i zmarginalizowana. Bez niej rynek nie może działać, ale poddaje ją także tym bardziej intensywnemu kształtowaniu: większe znaczenie pracy niematerialnej oznacza także wyższy poziom kontroli nad warunkami jej wytwarzania i reprodukcji. Przypomina się interesujący komentarz Lukácsa dotyczący natury procesu urzeczowienia: forma przedmiotowa w kapitalizmie rozszerza się na wszelkie aspekty życia i w ten sposób doprowadza do całkowitego uspołecznienia życia ludzkiego (dlatego że zapośredniczając każde zaspokojenie potrzeby formą towarową, eliminuje naturę). Uspołecznienie ujawnia się w „racjonalizacji i reifikacji” (Lukács 1988: 362). W ten sam sposób włączenie psyche ludzkiej w proces produkcji, uspołecznienie afektów i operacji mentalnych dokonywane w ramach pracy kognitywnej jest radykalną formą reifikacji i *zarazem* uspołecznienia ludzkiego wnętrza: urzeczowienie i uspołecznienie ludzkiego wnętrza to niejako dwie strony jednego dialektycznego procesu.

Zarówno teoria urzeczowienia, jak i współczesne koncepcje pracy kognitywnej podkreślają istotność stawek, które w dobie późnego kapitalizmu wiążą się z tym, co niematerialne. To w sferze form i konceptualizacji, czyli właśnie w sferze sposobów myślenia i komunikacji, rozgrywają się dziś ważne walki. Nieprzypadkowo Debord staje się tutaj znaczącym autorem, ponieważ jego praca otwarcie tematyzuje problemy związane z formą pracy intelektualnej, także formalna strona jego prac ma być reakcją, odpowiedzią na diagnozę. W tym kontekście należy rozumieć choćby szczególną postać jego kanonicznego tekstu, na który wyżej się powoływałem: *Spoleczeństwo spektaklu* nie jest traktatem filozoficznym ani tekstem nauko-

wym w konwencjonalnym sensie, ale zbiorem ponumerowanych sentencji, napisanych w profetycznym stylu – gatunkowo można usytuować je gdzieś między dziewiętnastowiecznym pamfletem rewolucyjnym a oskarżycielskimi mowami prorockimi. Nawet obfite odwołania do Marksa czy Hegla nie są standardowymi cytatami, ale wprowadzane są zgodnie z metodą „przechwytywania”, czyli „poprawiania” oryginałów (zob. Kwaterko 2015: 217–218), znana jest również niechęć Deborda do konwencjonalnych polemik (zob. Mościcki 2015: 34–37). Jego odmowa uczestnictwa w standardowych formach wymiany intelektualnej wpisuje się w krytykę spektaklu jako obszaru pozorowanej, symulowanej debaty, prowadzonej przez medialnych ekspertów – więc pozbawionej legitymizacji, zasługującej nie na polemikę, ale co najwyżej na pastisz (jak opisywał to w *Rozważaniach o społeczeństwie spektaklu*, napisanym po dwudziestu latach postscriptum do swojego słynnego tekstu, zob. Debord 2015: 159, 169–174).

/// Intelektualiści totalni

Przegląd tych historycznych źródeł i postaci teorii fetyszyzmu i urzeczowienia – w jej kanonicznej formie u Marksa i Lukácsa, a także w jej krytycznej kontynuacji u Deborda – pozwala, jak sądzę, wyznaczyć główne ramy strategii przyjmowanych wobec nowoczesnej organizacji pracy intelektualnej. Samo pojęcie intelektualisty totalnego zawdzięcza wiele specyficznemu przypadkowi analizy, jaką Pierre Bourdieu poświęcił postaci Jeana-Paula Sartre’a. Można jednak, jak sądzę, rozszerzyć je na przypadki autorów, którzy opierali się specjalizacji i próbowali ocalić w pracy intelektualnej to wszystko, co wykracza poza „wyalienowaną” pracę nad wąskim („wydzielonym”, a czasem nawet „przydzielonym”) obszarem technicznie dookreślonego „przedmiotu zainteresowań”. Przy czym owa „totalność” intelektualisty powinna rezonować nie tyle z „totalną dominacją w polu” – jak w przypadku użycia tej kategorii przez Bourdieu – ile z „krytyczną totalnością” tradycji marksistowskiej, rozumianej jako ponawiane próby wykraczania poza urzeczowiającą specjalizację, a przynajmniej zmaganie się z własną rolą, wymagające wykroczenia poza standardowe formy twórczości intelektualnej własnego czasu.

Sami przywołani wyżej autorzy w pewnym sensie mogliby już stać się wzorcowymi przykładami takich postaci. Spotykamy w nich z jednej strony teorię pracy intelektualnej uwięzioną przez specjalizację, ale same te postaci są zarazem figurami zwracania się przeciwko tej sytuacji, często poprzez to, co dla polskiego intelektualisty totalnego, jakim niewątpliwie był

Edward Abramowski, było także źródłem samej woli twórczego myślenia i zmiany świata: „utopie”, „błazeństwa” i „choroby” (Abramowski 1918: 70) – czyli własne obsesje i partykularyzmy myślenia, odzwierciedlające się nierzadko w indywidualnej biografii.

Taką postacią z pewnością jest Rousseau z pielęgnowanym przez siebie wizerunkiem własnym marginalnego, prześladowanego filozofa, przeciwko któremu „zdraycy zastawiali [...] w milczeniu sidła w głębi piekiel”, a który nie poprzestaje w swojej ambicji, by myśleć inaczej niż ci, którym „własna [...] filozofia [...] była obca” (odpowiednio Rousseau 1983: 37, 28), poszukujący więc myślenia, w którym można rozpoznać samego siebie. Hegel łączący w swojej pracy wielkie systemowe ambicje i polityczny konkretność swoich czasów, poszukujący przeświecania dziejów powszechnych w materii zajmującej łamy prasy politycznej (Buck-Morss 2014: 62–63, 73, zwł. przypisy). Marks ogłaszający koniec filozofii zastępowanej przez teoretycznie poinformowaną praktykę (zob. Marks 1961), wreszcie Lukács, realizujący biograficznie model intelektualisty w służbie partii proletariatu, i Debord jako „melancholik” (por. Mościcki 2015: 45), ubolewający nad „likwidacją” historii (Debord 2015: 157). Z tego punktu widzenia analiza konstelacji teoretycznej, związanej z tradycją urzeczowienia, zarówno od strony pojęciowej, jak i od strony szczególnego statusu przywoływanych autorów jest kluczowa dla zrozumienia proponowanego tu ujęcia figury „intelektualisty totalnego”. Jest on tyleż „produktem” tej nowoczesnej konstelacji, co figurą oporu, tyleż postacią „anachroniczną” (tzn. wyrażającą rezydualną pracę intelektualną jeszcze niepoddanej profesjonalizacji), co aczasową figurą roszczenia do wolnej twórczości intelektualnej, przeciwstawionej presjom rynkowym i biurokratycznym. Jest obecny przy narodzinach nowoczesności (jak w przypadku Rousseau), ale też oplakuje jej finał – koniec dwóch stuleci, kiedy za oczywistą uznawano możliwość krytyki społeczeństwa (Debord 2015: 162).

W repertuarze intelektualistów totalnych można spodziewać się, jak to było już u Rousseau, moralistyki jako narzędzia krytyki współczesności i krytyki społecznej – narzędzia używanego niezależnie od politycznych lojalności. Intelektualista totalny nie zgadza się na oddzielenie porządku poznania i moralnej oceny, będzie próbował podważać czystość rozróżnienia pomiędzy środkiem i celem, a w szczególności nie będzie godził się na sprowadzenie myślenia do środka służącego celom panowania. Po drugie, wśród prac intelektualistów totalnych często znaleźć można teksty gatunkowo „nieczyste”, co jest formą oporu wobec cząstkowości (sprowadzania myślenia do technicznej fachowości) czy wobec prób podporządk-

kowania myślenia metodologicznym standardom oraz fetyszyzowanym normom pracy naukowej. Ta nieczystość gatunkowa to ujawniająca się gdzieś w argumentacji figura piszącego, ale także sięganie po formy gatunkowe dalekie od standardów debaty naukowej, a bliższe literaturze. Po trzecie wreszcie, ich punkt widzenia często jest dialektyczny i całościowy, przekracza ramy wyspecjalizowanych problemów, by wskazywać na ich szersze uwarunkowania. Przedstawicielom filozofii czy nauk społecznych rzecz jasna łatwiej zajmować taką dialektyczną i totalizującą pozycję, ale nie jest ona niedostępna także myślicielom kojarzonym z naukami o życiu czy dyscyplinami technicznymi. Momenty zapytywania o miejsce własnej pracy w ramach całościowo ujętego życia społecznego w przypadku każdej dyscypliny mogą mieć charakter etyczny, polityczny, ale też autokrytyczny. Czy można, będąc architektem, nie pytać o reżimy własności i siły rynkowe decydujące o sposobach zamieszkiwania? Czy można, będąc psychiatrą, nie pytać o polityczne uwarunkowania symptomów swoich pacjentów (zob. Fanon 1985)? Czy można, będąc animatorem kultury, nie pytać o etyczny wymiar swojej pracy, w czasie kiedy przenoszenie konfliktów w obszar sztuki i kreatywności służy ich „pacyfikacji” (Morariu 2011: 372–373)? Pytanie o rolę własnej dyscypliny i możliwość jej krytycznego ujęcia jest zawsze znamieniem myśli „totalizującej”, wychodzącej poza ramy specjalizacji.

Tych kilka podstawowych strategii nie wyczerpuje listy, ale wskazuje jakąś drogę orientacji w zapytywaniu o figurę intelektualisty totalnego. Odkrywa obszar, w którym da się nieco uszczegółowić te pytania, rozgraniczyć między tym, co jest tylko „odpoczynkiem” od specjalizacji, a tym, co jest wyłomem w niej lub systematyczną niezgodą.

Niewątpliwie z naddatkiem spełniają wszelkie możliwe kryteria intelektualisty totalnego postaci Waltera Benjamina czy wspomnianego wyżej Guy Deborda. Obaj tworzyli dzieła wielogatunkowe – teksty na pograniczu twórczości artystycznej, naukowej i filozoficznej (lub tworzyli gatunki własne, co stało się udziałem *Pasaży* Benjamina inaugurujących niejako gatunek „fragmentu” jako istotnego typu twórczości intelektualnej), wykraczali poza konwencje intelektualne epoki, obaj stworzyli dzieła „niekompletne”, ale zapładniające wyobraźnię innych, przekraczające zasięgiem oddziaływania większość konwencjonalnych prac naukowych. Obaj też noszą rys pewnej marginalności, w przypadku Benjamina tragiczny, w przypadku Deborda – na granicy ostentacji⁹. Obaj w sposób niemal wy-

⁹ Jego napisane pod koniec życia *Rozważania o społeczeństwie spektaklu* noszą wyraźny rys paranoidalny – opisuje on mechanizmy władzy w ramach spektaklu zintegrowanego jako sieć ząbających się

zywający przekraczali konwencje debaty swojego czasu i w przypadku obu trudno wyobrazić sobie przelicytowanie ich w radykalizmie w strategiach pracy intelektualnej. Twórczość obu oddziałuje na publiczność w rejestrze przekraczającym wpływy w ramach jakiegokolwiek wyspecjalizowanej dyscypliny. Równocześnie ich totalność wiąże się z radykalizmem politycznym, dla którego trudno byłoby znaleźć jakąkolwiek skuteczną strategię instytucjonalną: totalność wizji intelektualnej odpowiada wyrafinowaniu polityki, która pozostaje raczej polityką indywidualnego sprzeciwu etycznego (lub awangardowej i „lokalnej” praktyki) niż kolektywnego działania w mocnym sensie tego słowa. Odrzucenie urzeczowienia często oznacza także odrzucenie skonwencjonalizowanej komunikacji, poprzez którą realizuje się polityka masowa. Dyskurs intelektualisty totalnego często sytuowałby się po stronie podszewki dyskursu zinstytucjonalizowanego w akademii czy partii politycznej. Przez odwołanie do znanej metafory Benjamina, pełniłby więc rolę ukrytego teologa, który porusza „kukłę” dyskursu oficjalnego.

Jeśli wierzyć Hegłowi, rozum zawsze będzie rozpuszczał kategoryzacje wprowadzane przez analityczne starania rozsądku i jego maloduszną dyscyplinę myślenia. Myślenie jest dialektyczne, tak jak dialektyczne są procesy społeczne¹⁰. W ostatnich dekadach obserwujemy nowe sposoby podporządkowania pracy intelektualnej logice ekonomicznej i działaniom kapitału, także w jego postaciach „formalnych”, ujawniających się w sposobach uprawiania nauki. Myślenie, także w ramach wysoko uteoretyzowanych dyscyplin naukowych, jest ujmowane jako działalność techniczna, która polega na wydajnym angażowaniu zasobów (budżetów badawczych), dynamicznym wykorzystaniu kapitału ludzkiego (w zespołach projektowych), elastycznym *kreowaniu* relacji (w dynamicznych strukturach skoncentrowanych na rywalizacji). Także ta najnowsza forma urzeczowienia i fetyszyzacji specyficznych metod działania w nauce, powodująca nieraz dotkliwie formy intensywnego samowyzysku intelektualistów i skrajne postaci alienacji – od typowych objawów „zaburzeń snu, depresji i osłabienia zdolności poznawczych” (Morrish [2019]: 16), aż do śmierci z przepraco-

spisków zawiązywanych nie przeciwko „panującemu porządkowi”, ale na jego rzecz (Debord 2015: 208). W sposób charakterystyczny dla przywoływanych tu innych figur intelektualistów totalnych w tekście tym zaciera się rozróżnienia między stylizacją, analizą pojęciową i gęstym opisem rzeczywistości. Równocześnie w dobie „sekurytyzacji” władzy (przez lata rozwijającej się pod egidą „wojny z terrorem”, za chwilę – być może – pod egidą zagrożeń biologicznych) jego analizom roli tajności i roszczeniu do totalnej kontroli trudno odmówić profetycznej trafności.

¹⁰ Por. „Dialektyka jest własną, prawdziwą naturą samych rzeczy, a nie «sztuką» zewnętrzną wobec rzeczy” (Kojève 1999: 72).

wania włącznie¹¹ – wyprojektuje w końcu własne „zniesienia” w postaci myśli wymykającej się ujęciu specjalistycznemu i technicznemu. Autorytet, który zdobywają postaci intelektualistów totalnych, wyraźnie wskazuje na obecność pewnego pragnienia, które znajdzie drogę do swojej obiektywizacji w nowych formach praktyki – oby nie na gruzach samej zdolności do argumentowania, jak ponuro prorokował Debord, wskazując na będący produktem skrajnego utowarowienia zanik samej zdolności myślenia, ukrywany pod eufemistycznym pojęciem „wtórnego analfabetyzmu”. To pragnienie jest także głodem nowego języka, od którego musi wychodzić jakakolwiek krytyka sytuacji historycznej – przeciwstawienie się politycznej impotencji w świecie skazanym na systemową spekulację i korupcję nie będzie możliwe, jak niedawno zauważył Alain Badiou, bez wypracowania własnego języka i jego zdyscyplinowanego (w sensie teoretycznym i politycznym) użycia (Badiou 2018: 28–29). A nowe języki nie powstają w ramach zreifikowanych relacji, ale poza nimi i wśród tych, którzy mogą zdobyć się choćby na ambicję autonomicznego myślenia.

Równocześnie wskazuje ów autorytet na pewne roszczenia do totalności, ambicję wymykania się urzeczowieniu, które właśnie należy dosłownie rozumieć jako „wyzwanie” i „ambicję” – nigdy niedomknięte i niezrealizowane w pełni. Dlatego w dyskusji o intelektualistach totalnych musi pojawiać się wiele znaków zapytania, postawionych z jednej strony nad ich strategiami pracy intelektualnej czy twórczością (czy w ogóle podejmują wyzwanie urzeczowienia? W jakiej mierze daje się ich przypisać jakiejś określonej tradycji etosowej, a w jakiej – tradycji politycznej?), a z drugiej strony – nad ich strategiami politycznymi, które często pozostają zamknięte w ponawianym performatywnym geście niezgody. Nowym kontekstem, przesuającym tę refleksję z obszaru historii intelektualnej czy socjologii intelektualistów w obszar refleksji politycznej jako takiej, jest wzrastająca istotność wykształcenia i kompetencji komunikacyjnych we współczesnym kapitalizmie: jeśli procesy pracy w całych sektorach gospodarki wymagają mobilizacji samej podmiotowości pracownika (kompetencji komunikacyjnych, osobowości), to dialektyka kształtowania zdolności do komunikacji i równoczesnego wpisywania tej komunikacji w formy urzeczowio-

¹¹ Odwołuję się tutaj do przypadku wykładowcy Cardiff University Malcolma Andersona, który popełnił samobójstwo 19.02.2018 roku w efekcie presji spowodowanej dodatkowymi obowiązkami, które przyjął z obawy o swoje przyszłe zatrudnienie. Po tragicznym wydarzeniu sześćset pracowników CU podpisało list otwarty oprostowujący praktykę obciążania pracowników „nie-realistyczną” ilością pracy (zob. BBC 2019) – nowe zadania są nakładane bez uwzględnienia całości obowiązków, co jest najprostszą definicją tego, czym może być „urzeczowienie” w zarządzaniu siłą roboczą.

ne, tak dobrze rozpoznana w języku „wysokiej teorii”, stanie się coraz istotniejszym mechanizmem w katalogu różnych postaci alienacji życia codziennego.

Bibliografia:

- /// Abramowski E. 1918. *Poemat śmierci*, Gebethner i Wolff.
- /// Althusser L. 2009 [1965]. *W imię Marksa*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Althusser L. 1975 [1968]. *Przedmiot „Kapitału”*, [w:] L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Baczko B. 2009 [1964]. *Rousseau: samotność i wspólnota*, Słowo/obraz terytoria.
- /// Badiou A. 2018. *Greece and the Reinvention of Politics*, tłum. D. Broder, Verso.
- /// Baudrillard J. 2006 [1991]. *Wojny w zatoce nie było*, tłum. S. Królak, Sic!
- /// BBC 2019. *Lecturer's Widow Bits out at Cardiff University Workload*, BBC Wales, 20.02.2019; <https://www.bbc.com/news/uk-wales-47296631>, dostęp: 17.03.2020.
- /// Benjamin W. 2005. *Pasaże*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Literackie.
- /// Berardi F. 2015. *Heroes. Mass-Murder and Suicide*, Verso.
- /// Boltanski L., Chiapello E. 2018 [1999]. *The New Spirit of Capitalism*, tłum. G. Elliott, Verso.
- /// Buck-Morss S. 2014. *Hegel, Haiti i historia universalna*, tłum. K. Bojarska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Debord G. 2015. *Spoleczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. M. Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Engels F. 1949. „*Kapitał*” Marksa, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Książka i Wiedza.
- /// Fanon F. 1985 [1961]. *Wyklety lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, Państwowy Instytut Wydawniczy.

- /// Feuerbach L. 1959. *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, PWN.
- /// Fromm E. 1989. *Mieć czy być: duchowe podstawy nowego społeczeństwa*, tłum. J. Miziński, Kolegium Otryckie.
- /// Fumagalli A. 2011. *Twenty Theses on Contemporary Capitalism (Cognitive Biocapitalism)*, tłum. S. Ovan, „Angelaki”, nr 16(3), s. 7–17, <https://doi.org/10.1080/0969725X.2011.626555>.
- /// Gdula M. 2015. *Uspołecznienie i kompozycja. Dwie tradycje myśli społecznej a współczesne teorie krytyczne*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Habermas J. 1983. *Dogmatyzm, rozum i decyzja – teoria i praktyka w cywilizacji naukowej*, tłum. Z. Krasnodębski, [w:] tegoż, *Teoria i praktyka*, Państwowy Instytut Wydawniczy. [Habermas J. 1978. *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung – Zu Theorie und Praxis in der vernissenschaftlichten Zivilisation*, [w:] tegoż, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Suhrkamp.]
- /// Hegel G.W.F. 1958. *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, PWN.
- /// Hegel G.W.F. 1990. *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN.
- /// Hegel G.W.F. 1999. *Fragmety o religii ludowej i chrześcijaństwie (1793–1794)*, [w:] tegoż, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, Znak.
- /// Hegel G.W.F. 2010. *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Aletheia.
- /// Illouz E. 2010. *Uczucia w dobie kapitalizmu*, tłum. Z. Simbierowicz, Oficyna Naukowa.
- /// Jameson F. 2010. *Valences of the Dialectic*, Verso.
- /// Jameson F. 2011. *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, tłum. M. Plaza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- /// Kojève A. 1999. *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Aletheia.
- /// Kołakowski L. 1988. *Główne nurty marksizmu*, Aneks.
- /// Kulas P. 2017. *Inteligencność zaprzeczona. Etos i tożsamość młodych inteligentek elit*, Scholar.
- /// Kwaterko M. 2015. *Od tłumacza*, [w:] G. Debord, *Spoleczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, Państwowy Instytut Wydawniczy.

- /// Lazzarato M. 1996. *Immaterial Labor*, tłum. P. Colilli, E. Emory, [w:] *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, red. P. Virno, M. Hardt, University of Minnesota Press.
- /// Lazzarato M. 2011. *Nowa definicja „biopolityki”*, tłum. A. Czarnacka, „Praktyka Teoretyczna”, nr 2–3, s. 27–36.
- /// Lukács G. 1968. *Teoria powieści. Esej historyczno-filozoficzny o wielkich formach epiki*, tłum. J. Goślicki, PIW.
- /// Lukács G. 1985. *Über die Vernunft in der Kultur. Ausgewählte Schriften 1909–1969*, Reclam.
- /// Lukács G. 1988. *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. M.J. Siemek, PWN.
- /// Marazzi Ch. 2014. *Socjalizm kapitału*, [w:] *Marks. Nowe perspektywy*, red. Libera Università Metropolitana, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Marcuse H. 2017. *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation. Collected Papers of Herbert Marcuse*, vol. 5, Routledge.
- /// Marks K. 1951. *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, red. P. Hoffman, Książka i Wiedza.
- /// Marks K. 1961. *Tezy o Feuerbachu*, tłum. S. Filmus, Książka i Wiedza.
- /// Marks K., Engels F. 1961. *Ideologia niemiecka*, tłum. K. Bleszyński, S. Filmus, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 3, Książka i Wiedza.
- /// Mészáros I. 1989. *The Power of Ideology*, Harvester Wheatsheaf.
- /// Milner J.-C. 2017. *Dzieło jasne. Lacan, nauka, filozofia*, Fundacja im. Augusta hr. Cieszkowskiego.
- /// Morariu V. 2010. *Apolityczna kreatywność. Spektakl łączenia ludzi*, [w:] *Wieczna radość. Ekonomia polityczna społecznej kreatywności*, red. prowadzący J. Sowa, Fundacja Bęc Zmiana.
- /// Morrish L. [2019]. *Pressure Vessels: The Epidemic of Poor Mental Health among Higher Educations Staff*, Higher Education Policy Institute.
- /// Mościcki P. 2015. *My też mamy już przeszłość. Guy Debord i historia jako pole bitny*, Fundacja Bęc Zmiana.

/// Polanyi K. 2010. *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, tłum. M. Zawadzka, Warszawa.

/// Rousseau J.-J. 1956. *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN.

/// Rousseau J.-J. 1966. *Uwagi o rządzie polskim*, tłum. M. Staszewski, [w:] tegoż, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do «Narcyza», List o widowiskach, List o opatrności, Listy moralne, List do arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, PWN.

/// Rousseau J.-J. 1983. *Marzenia samotnego wędrowca*, tłum. E. Rządowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

/// Schaff A. 1965. *Marksizm a jednostka ludzka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Schnädelbach H. 2006. *Hegel. Wprowadzenie*, tłum. A.J. Noras, Oficyna Naukowa.

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

/// Silva S. 2013. *Reification and Fetishism: Processes of Transformation*, „Theory, Culture & Society”, vol. 30(1), s. 79–98.

/// Simmel G. 1997. *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

/// Simmel G. 2008. *Podział pracy jako przyczyna rozjeścia się kultury subiektywnej i kultury obiektywnej*, tłum. A. Przyłębski, [w:] tegoż, *Pisma socjologiczne*, Oficyna Naukowa.

/// Streeck W. 2017. *How Will Capitalism End? Essays on a Failing System*, Verso.

/// Tihanov G. 2010. *Pan i niewolnik. Lukács, Bachtin i idee ich czasów*, tłum. M. Adamiak, Oficyna Naukowa.

/// Vandenberghe F. 2002. *Reconstructing Humans: A Humanist Critique of Actant-Network Theory*, „Theory, Culture & Society”, vol. 19(5/6), s. 51–67.

/// Wark M. 2014. *Spektakl dezintegracji. Sytuacjonistyczne drogi wyjścia z XX wieku*, tłum. K. Makaruk, Fundacja Bęc Zmiana.

/// Weber M. 2011. *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

/// Žižek S. 2008. *W obronie przegranych spraw*, tłum. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Žižek S. 2009. *Georg Lukács as the Philosopher of Leninism*, [w:] G. Lukács, *Tailism and Dialectic. A Defence of History and Class Consciousness*, tłum. E. Leslie, Verso.

/// Žižek S. 2011. *Od tragedii do farsy, czyli jak historia się powtarza*, tłum. M. Kropiwnicki, B. Szelewa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// **Abstrakt**

Artykuł jest propozycją powrotu do pojęć fetyszyzmu i reifikacji jako klasycznych, ale nadal aktualnych narzędzi krytycznej teorii społeczeństwa. W ramach szeroko pojętej analizy nowoczesności wskazywały one na odwrócenia, w których środek zastępuje cel, a obiektywizujące miary redukują niewspółmierne jakości. W tekście zostają zestawione koncepcje, które można uznać za źródła teorii fetyszyzmu i urzeczowienia, a także ich klasyczne i nowsze sformułowania w pracach Marksa, Lukácsa i Deborda. Wskazane w tytule pojęcia odniesione są do pracy intelektualnej, której rola we współczesnym kapitalizmie jest zarazem centralna i podporządkowana. W końcowej partii tekstu zaproponowane zostaje pojęcie intelektualisty totalnego jako kogoś, kto poprzez roszczenie do krytyki i formę swojej twórczości sprzeciwia się urzeczowieniu pracy intelektualnej i jej redukcji do działalności technicznej i zekonomizowanej.

Słowa kluczowe:

urzeczowienie, fetyszyzm, praca intelektualna, intelektualista totalny

/// **Abstract**

Reification, Fetishism, and Intellectual Work

This paper proposes a return to notions of reification and fetishism as classic but still valid tools of critical social theory. In the broad frame of analysis of modernity, these notions pointed to processes of inversion in which means were substituted for aims, and objectivistic measures were reduced to disproportionate qualities. In this text, several concepts are juxtaposed: both those that can be understood as sources for theories of fetishism and reification, and their classic and more contemporary expositions in

the works of Marx, Lukács, and Debord. The author applies the notions of reification and fetishism to intellectual work, which plays a simultaneously central and subordinate role in contemporary capitalism. In the final part of the text he proposes the notion of a total intellectual: the term is meant to describe someone who objects to the reification of intellectual work and its reduction to technical and economic activity.

Keywords:

reification, fetishism, intellectual work, total intellectual

/// Krzysztof Świrek – adiunkt w Instytucie Socjologii UW, gdzie wykłada historię myśli społecznej. Autor książki *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy* (Warszawa 2018). Jego zainteresowania naukowe obejmują krytyczne nurty nauk społecznych z naciskiem na teorie podmiotowości i problem legitymizacji władzy. Członek redakcji czasopisma „Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej” (<https://www.pismowidok.org>). Ostatnio opublikował *Escape from Arbitrariness: Legitimation Crisis of Real Socialism and the Imaginary of Modernity* (wspólnie z Pavlem Pospěchem), „European Journal of Social Theory” 2020 (<https://doi.org/10.1177/1368431020908587>) oraz *Polityka pamięci: między siłą a sprawiedliwością* (w: *Miejsca sporu. Księga dedykowana profesorowi Pawłowi Śpiwakowi*, red. nauk. P. Kulas, K. Świrek, Warszawa 2020).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2898-6030>

E-mail: krzysztof.swirek@gmail.com

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

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

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

Hegel, *Nauka logiki*

/// 1. Kondycja nauki w nowoczesności

1.1

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

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

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

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

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

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

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

1.2

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

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

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

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

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

1.3

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.4

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

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

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

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

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

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

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

/// 2. Społeczeństwo nowoczesne jako rzeczywistość uznania

2.1

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

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

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

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

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

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

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

2.2

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3

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

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

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

/// 3. Od uznania do dysproporcji wiedzy

3.1

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

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

3.2

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

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

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

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

3.3

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

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

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

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

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

3.4

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

/// 4. Intelektualista jako analityk lacanowski

4.1

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

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

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

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

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

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

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

4.2

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

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

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

4.3

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

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

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

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

4.4

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

⁴ Tłumaczenie autora.

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

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

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

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

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

4.5

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

⁵ Tłumaczenie autora.

a w konsekwencji być może także intelektualistę ze społeczeństwem obywatelskim.

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

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

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

4.6

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

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

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

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

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

4.7

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

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

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

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

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

/// 5. Podsumowanie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografia:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

/// Abstrakt

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

Słowa kluczowe:

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

/// Abstract

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

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

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

Keywords:

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

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

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

E-mail: staschankowski@gmail.com

TOTALNOŚCI PERYFERYJNE

TRZY WYMIARY TOTALNOŚCI. TWÓRCZOŚĆ LIDII GINZBURG

Katarzyna Roman-Rawska
Polska Akademia Nauk

/// Przedmiot i podmiot badania

W rozważaniach na temat roli figury intelektualistki totalnej w Europie Wschodniej nie sposób pominąć kontekstu rosyjskiego. Debata na temat tamtejszej *inteligencji* toczy się z różną intensywnością niezmiennie od drugiej połowy XIX wieku. W bogatej literaturze przedmiotu problematyzującej warstwę społeczną inteligencji z różnych perspektyw: socjologicznej (Zarycki 2008; Kochetkova 2010; Tošenko 2019), historycznej (Read 1979; Sdvižkov 2011; Nahirny 2018), kulturoznawczej (Uspenskij 1997) czy publicystycznej (Gessen 1997), spotkać się można z niewypowiedzianym zazwyczaj wprost założeniem o **totalności** tego zjawiska, która realizuje się m.in. poprzez jego unikatowość (czyli ograniczenie do kontekstu Europy Wschodniej, a przede wszystkim Polski i Rosji, oraz odróżnienie od zachodnich intelektualistów), eteryczność (trudno jednoznacznie określić granice tej grupy), patetyczność (poczucie doniosłości i odgrywania kluczowej roli w przełomowych momentach dziejów) oraz, co interesuje mnie w tym artykule najbardziej, wewnętrzną i nierozzerwalną sprzeczność.

Co istotne, w tej samej literaturze przedmiotu czytamy o rosyjskiej inteligencji jako o zjawisku kolektywnym, rzadziej natomiast proponuje się analizę twórczości przedstawicieli tejże inteligencji w poszukiwaniu praktycznej realizacji założeń mitycznej inteligentności (nie mam tu oczywiście na myśli idealizujących i mitologizujących biografii). W niniejszym artykule przyjrzyć się splotowi trzech totalności, które obecne są w życiu i twórczo-

ści słabo znanej w Polsce myślicielki i pisarki Lidii Ginzburg (1902–1990). Artykuł można traktować zatem jako wysiłek podjęty w celu wypełnienia dwóch luk – jest to z jednej strony próba zdefiniowania wspomnianej totalności w praktyce twórczej czy też intelektualnej indywidualnej przedstawicielki inteligencji w Rosji, z drugiej natomiast przybliżenie polskiemu odbiorcy samej postaci oraz wybranych aspektów jej bogatej myśli.

Wewnętrzna i nierozzerwalna sprzeczność, czyli jedna z odsłon totalności w dyskursie inteligenckim oraz w dyskursie o inteligencji, której będą się przyglądać, przejawia się m.in. w dążeniu do kompletności i otwartości jednocześnie, pokazywaniu szerokiej panoramy zjawisk przy jednoczesnym skupieniu na detalu, sięganiu po przeciwstawne idee, zachowaniu swobody myśli i równolegle dyscypliny intelektualnej, a także konsekwentnym zaufaniu do własnej wyobraźni – nawet w warunkach instytucjonalnego impasu. Zakres tematów i wątków podejmowanych przez Lidię Ginzburg jest szeroki i obejmuje jednocześnie badania nad literaturą klasyczną oraz współczesną, światową i narodową (rosyjską), liryką i epiką, psychologią oraz emocjami konkretnej postaci i poszukiwaniem typów społecznych na tle przemian historycznych. Ginzburg zakorzeniona jest teoretycznie w awangardowym formalizmie i w odrzucanym przez jego przedstawicieli społecznym paradygmacie, a w warunkach skrajnej niepewności i strachu potrafi zamienić się w uważną analityczkę i obserwatorkę rzeczywistości. Taka totalność oparta na sprzecznościach nie zakłada jedynie dostrzegania prostych dychotomii, lecz mówienie o nich w sposób dialektyczny. Jest ona zdolnością do przechodzenia od jednej perspektywy do drugiej oraz swobodnego poruszania się między dyscyplinami. W przypadku Lidii Ginzburg mówić można o przynajmniej trzech wymiarach zdefiniowanej wyżej totalności, które jej towarzyszyły, wpływały na nią, były przez nią poddawane dogłębnej analizie i zaowocowały niebanalnym dorobkiem naukowym. To właśnie te wymiary, a więc totalność otoczenia instytucjonalnego, totalność doświadczeń biograficznych oraz totalność myśli, będą przedmiotem moich dalszych rozważań.

/// Człowiek przy biurku

Złożoność i wielowymiarowość teorii Lidii Ginzburg bywa zestawiana z koncepcjami takich uczonych jak Michaił Bachtin, Jurij Łotman czy Olga Freudenberg¹. Ginzburg została odkryta późno, bo na początku lat 70. XX

¹ Jak słusznie zauważa Wincenty Grajewski we wstępie do *Semantyki kultury* Olgi Freudenberg – interesujące mogłoby być porównanie losów obu myślicielek, m.in. z powodu podobieństw biogra-

wieku w Związku Radzieckim oraz ponownie w Rosji i w nauce anglosaskiej w pierwszej dekadzie XXI wieku. Bez wahania można określić ją mianem socjolożki literatury oraz badaczki aspektów psychologicznych w literaturze, a także teoretyczki kultury². Urodziła się w 1902 roku w Odessie, w rodzinie nazywana była Lusią³. Jej ojciec Jakow Ginzburg był inżynierem, właścicielem przedsiębiorstwa i laboratorium z branży piwowarskiej. Zmarł już w 1909 roku, a po jego śmierci opiekę nad rodziną przejął jego brat, również inżynier chemik, Mark Ginzburg. Matka, Raisa (Rachel) Ginzburg, prowadziła dom. Zmarła z powodu dystrofii głodowej w 1942 roku w trakcie blokady Leningradu. Lidia Ginzburg miała także starszego brata Wiktora, znanego pod pseudonimem Tipot (*z ang. tea pot*) dramaturga, reżysera teatralnego oraz współzałożyciela moskiewskiego teatru satyry.

Na początku lat 20. XX wieku wraz z matką przeniosła się do Leningradu, gdzie początkowo, idąc w ślady ojca i wuja, studiowała chemię. Już w 1922 roku rozpoczęła studia w tamtejszym Instytucie Historii Sztuk – gnieździe rosyjskiego formalizmu. Studiowała m.in. u Borisa Ejchenbauma i Jurija Tynianowa, a to doświadczenie traktowała jako „zmieniające życie” (Ginzburg 2002: 56). W tym samym Instytucie pracowała naukowo i pisała doktorat do jego zamknięcia w 1931 roku. Obroniła rozprawę doktorską w 1940 roku na bezpieczny temat dotyczący twórczości Michaiła Lermontowa, w przeddzień setnej rocznicy śmierci poety. Lata 30., a więc czas stalinowskich czystek i represji oraz petryfikacji pola literackiego, przetrwała na uboczu.

Lata 40. i 50. to dla niej dalsze doświadczenie marginalizacji, tym razem w warunkach obłożonego Leningradu – gdzie pracowała jako redaktor w Komitecie ds. radia – oraz powojennego stalinizmu, kiedy – mimo trwającej jawnie antysemickiej kampanii pod hasłem walki z kosmopolityzmem – do 1950 roku pracowała na Uniwersytecie w Pietrozawodsku. Dowie-

działych (Grajewski 2005: XIII–XIV). Dodam, że równie wartościowe byłoby zestawienie myśli obu intelektualistek, co początkowo było założeniem tego artykułu. W trakcie kwerend przygotowujących grunt pod niniejszy tekst okazało się jednak, że spuścizna Lidii Ginzburg, w odróżnieniu od prac Olgi Freudenberg, jest polskiemu odbiorcy dużo słabiej znana. Dotychczas na język polski przetłumaczone zostały jedynie fragmenty jej wspomnień z czasu blokady Leningradu (zob. Ginzburg 2013). Również opracowań teoretycznych dotyczących jej dorobku lub chociażby wybranych aspektów jest niewiele (zob. Pawletko 2011; Komisaruk 2014). Inaczej sprawa wygląda w literaturze rosyjsko- i anglojęzycznej. Tu zainteresowanie koncepcjami Ginzburg od lat 90. jest stabilne i chociaż nie jest też przesadnie duże w sensie ilościowym, to można je uznać za wielowymiarowe i kompleksowe (zob. np. Van Buskirk, Zorin 2012; Savickij 2013; Van Buskirk 2016).

² Lidia Ginzburg najbardziej nie lubiła, kiedy określano ją mianem literaturoznawczyni. Termin ten był dla niej nadmiernie redukcjonistyczny, szczególnie w kontekście szerokiego spektrum jej zainteresowań (zob. Van Buskirk 2016: 36).

³ Notka biograficzna przygotowana została w oparciu o informacje z: Kušner 2002; Van Buskirk, Zorin 2012; Savickij 2013; Van Buskirk 2016.

ro chruszczowska odwilż dała jej możliwość powrotu do aktywności publikacyjnej, a już w 1957 roku wyszła jej praca poświęcona twórczości Aleksandra Hercena, stanowiąca podstawę habilitacji.

Lata 60. i 70. to czas jej częściowego powrotu do życia społecznego. Wtedy właśnie wzrasta zainteresowanie jej osobą wśród pokolenia inteligencji lat 60. (*sześciodziesiątników*), wtedy też Ginzburg publikuje swoje trzy duże i znaczące dzieła – *O lirykę* (O liryce) (1964), *O psychologicznej prozie* (O prozie psychologicznej) (1971) oraz *O literaturnym geroje* (O bohaterze literackim) (1979). Jednak dopiero lata 80. wraz z *pierestrojką* dają jej możliwość wydania pisanych do szuflady wspomnień i zapisków z lat 20. i 30. oraz dziennika z blokady Leningradu, a także jej dotychczas niepublikowanej prozy. Ostatnia praca, złożona z niepublikowanych wcześniej dzieł i wydana za jej życia w 1989 roku, nosiła tytuł *Człowiek za pis'miennym stołom* (Człowiek przy biurku). Lidia Ginzburg zmarła w lipcu 1990 roku podczas pracy nad kolejnymi publikacjami.

/// Totalność: wymiar 1. Początek i koniec Związku Radzieckiego

Lidia Ginzburg była świadkiem narodzin i śmierci Związku Radzieckiego wraz ze wszystkimi najważniejszymi etapami jego rozwoju i degradacji. Doświadczyła wszystkiego, czego mógł doświadczyć człowiek o jej pochodzeniu i statusie społecznym w ZSRR: poczucia triumfu związanego z rewolucjami, rozczarowania nagłą zmianą kursu politycznego z progresywnych idei w kierunku betonowego państwa biurokratycznego, wielkiego terroru lat 30., głodu w czasie blokady Leningradu, dalszych represji stalinowskich na tle narodowościowym, nadziei okresu „odwilży” po roku 1956, bezwładu i bezruchu okresu stagnacji lat 70. oraz niejednoznaczności i chaotyczności *pierestrojki*. Ginzburg była jednak uczestniczką-obszerną, nie zaś ofiarą tych wydarzeń, a szczególnie interesowało ją to, co działo się w **czasie pomiędzy** (*promieżutok wriemieni*).

Sama siebie nazywała – choć nie wprost, co jest charakterystyczne dla jej sposobu narracji o sobie samej, jako o typowej przedstawicielce swojego pokolenia – „człowiekiem lat 20.” (Ginzburg 2002: 192)⁴. Oznaczać to miało, że jej myśl ukształtowało zafascynowanie ideami rewolucyjnymi i politycznym radykalizmem, a sama „[...] czuła się potomkiem przewrotu rewolucyjnego” (Van Buskirk, Zorin 2012: 3). Idee Ginzburg formowały się w szerokim spektrum relacji do różnych środowisk i instytucji. Z jednej

⁴ Fragmenty i tytuły prac Lidii Ginzburg oraz badaczy jej spuścizny, które nie były dotychczas tłumaczone na język polski, występują w artykule w tłumaczeniu autorki artykułu.

strony myślicielka była w pełni zaangażowana w działalność grup artystycznych i naukowych rosyjskiego modernizmu i awangardy lat 20., w tym w prace OPOJAZ-u (*Общество изучения поэтического языка*), czyli Towarzystwa Badań Języka Poetyckiego, które stanowiło centrum kręgu lingwistyczno-literaturoznawczej szkoły formalnej związanej z ideami futurystycznymi. Brała także udział w spotkaniach generacji młodych formalistów (*Madoformalisty*), uczniów formalistów starszych, bywała wśród akmeistów, zwolenników kierunku opozycyjnego wobec futuryzmu. Z drugiej strony to właśnie wielowymiarowa marginalizacja⁵, jakiej doświadczała od początku lat 30., stała się „kluczowym czynnikiem wpływającym na literacką tożsamość i wizerunek siebie samej (*self-image*) Ginzburg” (tamże: 6). Ginzburg dość szybko zresztą pojęła, że formalne metody interpretacji literatury są dla niej niewystarczające, co zaowocowało wypracowaniem jej unikatowego podejścia. Niemniej, paradoksalnie, „choć osobiście była oddalona, pozostawała blisko, a także była lojalna wobec nich i ich tradycji intelektualnej przez całe życie, choć zmniejszyło to jej szanse na sukces zawodowy” (tamże: 4).

Te zmniejszone szanse na sukces zawodowy dosłownie oznaczały radykalną zmianę w statusie społecznym. Lata 30. w Związku Radzieckim to czas brutalnego zrównywania pluralizmu środowisk intelektualnych i twórczych poprzez kampanie propagandowe w nie wymierzone oraz konkretne instytucjonalne regulacje skutkujące przejęciem pełnej kontroli państwa nad polem literackim⁶. W 1931 roku, postanowieniem Rady Komisarzy Ludowych RFSRR, faktycznie zlikwidowano Instytut Historii Sztuk, oficjalnie, pod hasłem reorganizacji, przekształcając go w inną jednostkę (Kumpan 2011). Po przekształceniu tej instytucji Ginzburg pracowała jako lektorka na rabfaku⁷, czyli instytucji, która miała za zadanie przygotować robotników i chłopów na studia – w Wojskowym Instytucie Sił Powietrznych, oraz w kółku literackim fabryki produktów gumowych „Czerwony Trójkąt”. W 1935 roku wstąpiła do powstałego rok wcześniej

⁵ Jak pisze Van Buskirk, „Była marginalizowana jako pisarka, która nie mogła nawet aspirować do opublikowania swoich prac, jako uczona bez regularnej pracy w państwie totalitarnym, jako skrywająca swoją orientację seksualną lesbijka w coraz bardziej homofobicznym społeczeństwie, jako Żydówka w kraju, gdzie nieco zawaolowany antysemityzm stopniowo stawał się częścią oficjalnej ideologii, a dyskryminacja ze względu na pochodzenie narodowe przekształcała się w oficjalną praktykę” (Van Buskirk 2016: 31). Każdemu z tych wymiarów marginalizacji Ginzburg poświęciła po jednym eseju.

⁶ Aktem ostatecznego przejęcia kontroli państwa nad polem literackim było utworzenie w 1934 roku Związku Pisarzy ZSRR oraz wpisanie w jego statut socrealizmu jako obowiązującej metody twórczej.

⁷ Rabfak to skrót od *raboczij fakul'tet* – w dosłownym tłumaczeniu jest to Wydział Robotniczy.

Związku Pisarzy ZSRR, czyli instytucji, która *de facto* spetryfikowała pole literackie w ZSRR. Ginzburg, chociaż była jak najdalsza od ideologicznego zaplecza tej instytucji – nie poddawała nigdy refleksji sensowności lub bezsensowności wprowadzenia socrealizmu jako obowiązującej metody twórczej, a zwyczajnie zbyła ten fakt milczeniem – nigdy nie starała się jednak tego betonu kruszyć, a lata 30. traktowała jako doświadczenie zetknięcia z innym wymiarem instytucji, a nawet, jak ujął to Stanisław Sawicki, postrzegala swoje kontakty z państwem totalitarnym jako „egzystencjalne doświadczenie intelektualne” (Savitsky 2012: 263). Poszukiwała miejsca dla siebie i swojej myśli w nowej konfiguracji i pozostała na pozycji obserwarki, ale jednocześnie uczestniczki zdarzeń.

Przejawem tych poszukiwań (Savickij 2013: 104) oraz zwyczajnej materialnej konieczności (Van Buskirk 2016: 95) było przyjęcie przez nią zlecenia na napisanie powieści dla młodzieży. W efekcie *Agienstwo Pinkiertona* (Agencja Pinkertona) opublikowana w 1932 roku nie zyskała większego rozgłosu i uznania, a autorka traktowała tę powieść z dystansem, rozumiejąc jednocześnie, że tak będą wyglądały lata 30. Jak twierdzi Van Buskirk, pracę traktowała jako „nie swoją” oraz „świadome literackie fałszerstwo”, a fakt, że nie mogła wypowiedzieć się wprost, tylko zmuszona była podążać za abstrakcyjnymi regułami gatunku, spowodował, że już do tej formy literackiej nigdy nie wróciła (tamże: 95–96). Tu znowu mamy do czynienia ze sprzecznością, definiującą totalność jej instytucjonalnego zakorzenienia. Ginzburg, nawet starając się być częścią nowego porządku symbolicznego, nigdy nie potrafiła go w pełni zaakceptować.

Nie oznacza to jednak, że po prostu pokornie znosiła okoliczności zewnętrzne. Porażka projektu zamawianej powieści młodzieżowej, rozpad więzi, którego doświadczyła, oraz bezpośrednie represje, jakie ją dotknęły w 1933 roku, kiedy była aresztowana i przesłuchiwana w sprawie Wiktora Żyrmunskiego (jednego z jej nauczycieli akademickich), sprawiły, że niemal całkowicie wycofała się z robienia zapisków, a więc charakterystycznego dla niej w latach 20. sposobu utrwalania myśli i wspomnień. Nie przestała jednak pisać całkowicie. W tym czasie dalej poszukiwała sposobu analizy i interpretacji literatury i społeczeństwa, w duchu zapoczątkowanego przez nią pod koniec lat 20. zwrotu psychologiczno-socjologicznego. Na przełomie 1979 i 1980 roku opublikowała dwa znamienne eseje *Pokolenije na poworotie* (Pokolenie na zakręcie) oraz *I zgodno s prawoporiadkom* (Zgodnie w imię porządku), w których sama przeanalizowała mechanizm pozwalający inteligencji lat 30. pracować, żyć i tworzyć w warunkach narastającego terroru i ucisku instytucjonalnego.

W pierwszym z nich Ginzburg snuje refleksję także na temat podziałów wewnątrz inteligencji, problematyzując tym samym, choć nie wprost, również swoje miejsce w tym nowym skomplikowanym układzie. Myślicielka zastanawia się tym samym nad reprezentatywnością swojej postawy dla całego pokolenia ówczesnej inteligencji, ukształtowanej na ideach rewolucyjnych lub w opozycji do nich. Co jednak istotne, mimo potencjalnie różnych, a nawet przeciwstawnych dróg, jakie obierali poszczególni przedstawiciele tego pokolenia, Ginzburg nie mówi o nim jako o rozbitym czy podzielonym, ale jako o wyrastającym z tego samego korzenia i spójnym w swojej niespójności. Jak pisze, „[t]rendy pochodziły z różnych sfer, ale miały też ze sobą coś wspólnego. Wspólna była idea bezgranicznego rozwoju osobowości. Cała rosyjska awangarda spoglądała na rewolucję” (Ginzburg 1987: 314).

Według Ginzburg pokolenie to łączy zatem wewnętrzna i nierozwalna sprzeczność, która jest fundamentem i dystynkcją całej grupy: „Człowiek działa pod wpływem różnych tendencji swojej epoki, które są jednocześnie uwewnętrzniane. Tak więc połączenie tradycji narodnickich, a nawet Narodnej Woli z awangardyzmem i modernizmem, zrodziło na początku XX wieku nową formację inteligencją, która wystraszyłaby nawet najuczciwszych narodników lat 70. XIX wieku” (tamże: 314). Pisarka podkreśla też, że w związku z wpisaniem w tożsamość nowej inteligencji przeciwstawnością, niczym zaskakującym nie jest, że: „Owo centrum wartości (*cennostnyj centr*), w którym indywidualizm i modernizm przecinają się z umiłowaniem ludu (*narodolubije*), rozszczepia się na dwa centra, protagonistów i antagonistów” (tamże: 317).

Na tej podstawie Ginzburg klasyfikuje ówczesne postawy przedstawicieli jej pokolenia inteligencji i rozdziela je na trzy najbardziej rozpowszechnione, czyli: zwolenników, którzy szli do komsomolu i dobrze odnajdywali się w późniejszych strukturach; przeciwników, którzy emigrowali lub pozostawali we frondzie; oraz tych, pozostających w stanie synkretycznym (*sinkrietičeskoje sostajanie*) (tamże: 318). Ostatniej grupie poświęca najwięcej uwagi, dając tym samym *implicite* do zrozumienia, że sama do pewnego stopnia identyfikuje się z tą częścią przed- i porewolucyjnej inteligencji radzieckiej, nazywając siebie typową przedstawicielką tej generacji. Ów typ synkretyczny jej zdaniem jest „znaczący” i „powszechny”, a w niektórych przypadkach przekształca się z czasem w *popuścziika*. Jak dalej pisze: „To on właśnie został głównym bohaterem epopei chwiejnych wątpliwości, zbliżeń i oddaleń, inteligenckiej epopei lat 20. i częściowo 30. Różne idee mieszały się wtedy i przejawiały się na wiele sposobów w tym fermentie.

Ale najważniejsze było odnalezienie *punktu styczności (toczka somwestimosti)*” (tamże: 318).

Bardzo interesująca wydaje się w tym kontekście także podejmowana przez nią próba wyjaśnienia, jakie społeczno-psychologiczne mechanizmy stały za potrzebą odnalezienia wspomnianego punktu styczności, który pozwalałby inteligencji wchodzić w stan synkretyczny. Wśród nich Lidia Ginzburg wspomina o pragnieniu życia i działania, niezależnie od uświadomionych i nieświadomionych pułapek, jakie to pragnienie za sobą niesie. To indywidualne pragnienie przeplatało się ze zbiorowym afektem twórczym, stymulowanym przez atmosferę ożywienia intelektualnego: „Wtedy było dużo talentu i siły, a siła chciała się manifestować. Pomogła w tym hipnotyzująca i zachwycająca atmosfera [początku] lat 30. Ten zachwyt pozwalał żyć, a nawet urozmaicał aktywność życiową, dlatego był tak prawdziwy i szczery zarówno dla mas, jak i najbardziej wyrafinowanych intelektualistów” (tamże: 318). To pragnienie życia i działania było jednak krok po kroku dławione przez rozrastający się aparat biurokratyczny, wkraczający gwałtownie w latach 30. w środowiska twórcze, przez późniejsze represje oraz doświadczenia wojenne, o czym mowa będzie niżej.

Po zakończeniu II wojny światowej, w latach 1947–1950, dzięki temu, co zostało z jej przedwojennych relacji społecznych, pracowała na Uniwersytecie w Pietrozawodsku, na który zaprosił ją Eleazar Mielewski, niedługo potem, w 1949 roku, represjonowany i skazany na 10 lat łagru w ramach stalinowskiej kampanii antysemitki prowadzonej w ZSRR pod hasłem walki z kosmopolityzmem. Wtedy też ponownym represjom poddany został Boris Ejchenbaum. Według badaczy spuścizny Ginzburg tylko śmierć Stalina uratowała ją samą przed represjami, które miały być kontynuowane tym razem wobec przedstawicieli literaturoznawczych środowisk akademickich po zakończeniu sprawy tzw. spisku lekarzy kremłowskich.

Śmierć Stalina oraz chruszczowowska „odwilż” zmieniły wszystko diametralnie. Pokolenie inteligencji lat 60. szybko potraktowało Lidię Ginzburg jako żywą legendę (Kumpan 2016), mityczną przedstawicielkę awangardy lat 20. Szybko jednak sama Ginzburg odrzuciła ten romantyzujący paradygmat, pozycjonując się raczej jako intelektualistka tu i teraz. Wtedy zaczęto ją traktować raczej jako autorytet, któremu udało się stworzyć kompletną i spójną teorię w warunkach skrajnego chaosu i fragmentaryczności, funkcjonować zarówno w ramach porządku instytucjonalnego ZSRR, jak i poza nim, a także stworzyć figurę intelektualistki totalnej w wymiarze instytucjonalnym.

/// Totalność: wymiar 2. Zapiski człowieka oblężonego

Oprócz doświadczenia skutków funkcjonowania w państwie totalitarnym, Lidia Ginzburg przeżyła także wojnę, a dokładnie blokadę Leningradu w latach 1941–1944, za co zresztą to samo państwo nagrodziło ją medalem „Za obronę Leningradu”. Przez cały okres oblężenia pracowała w Komitecie ds. radia w sekcji zajmującej się literaturą. Okres wojenny był dla niej „wytchnieniem psychicznym po Wielkim Terrorze końca lat 30.” (Van Buskirk 2016: 32), a sama praca w Komitecie – „cennym doświadczeniem *społecznej przydatności (social relevance – socjalnaja primienimost')* i szansą, by choćby przez chwilę poczuć akceptację w ramach istniejącego porządku istnienia (*order of existence*)” (tamże: 33). Również wspomnienia z tego czasu nie zostały przez nią potraktowane w sposób klasycznie retrospektywny, lecz stały się pretekstem do wnikliwej obserwacji i analizy typów społecznych w określonych warunkach historycznych. Ginzburg, również w tym wymiarze totalności – a więc dotyczącym bezpośrednio jej własnej biografii – porusza się pomiędzy tym, co intymne, indywidualne, a tym, co nazwać można doświadczeniem zbiorowym. Za cel stawia sobie „[...] pokazać nie tylko życie społeczności miasta w blokadzie, ale i byt pojedynczego człowieka. Jest to człowiek sumaryczny i umowny (dlatego nazywam go En), inteligent w szczególnych okolicznościach” (Ginzburg 2013: 172).

Zapiski z czasu oblężenia przygotowywała do druku w okresie odwilży, ale nie zdążyła ich wydać przed ponownym zamrożeniem pola literackiego. Z szuflady mogła je wyjąć dopiero w czasie *pieriestrojki*, a pierwsze fragmenty zostały opublikowane w 1984 roku w czasopiśmie „Niewa”. Wtedy też, w wieku 82 lat, Lidia Ginzburg miała po raz pierwszy szansę wyjść poza kręgi inteligentki i dotrzeć ze swoim przekazem do masowego w tym czasie czytelnika „grubych” czasopism literackich⁸. Praca nad *Zapiskami człowieka oblężonego* – kontynuowana również bezpośrednio po wojnie – dała jej poczucie zrozumienia, czym tak naprawdę warto się zajmować i dlaczego dotychczas intuicyjnie ciążyła w kierunku typu bohaterów, którzy są „ludźmi dwóch wojen i czasu pomiędzy nimi (*promiešutok*). [...] dopiero teraz zrozumiałą jest sens historyczny tego fantomowego pokolenia i symbolika jego losu” (Ginzburg 2011: 303, 294, za Van Buskirk, Zorin 2012: 9). W wielu fragmentach przywoływanych niżej widoczne jest także pożegnanie czy też rozliczenie Lidii Ginzburg z ideami szkoły formalnej.

⁸ W oryginale *101stij žurnal* – popularne w Związku Radzieckim czasopisma literackie o dużej objętości, które szczególnie w czasie *pieriestrojki* stanowiły symbolicznie istotną platformę debaty publicznej.

Wspomniana tu już *społeczna przydatność* – w polskim tłumaczeniu *powszechna powinność* – była jednym z centralnych pojęć *Zapisków człowieka oblężonego*. Swoje przemyślenia Ginzburg otwiera definicją tego pojęcia:

Kto miał siłę czytać, ten w oblężonym Leningradzie zaczytywał się w *Wojnie i pokoju*. Tolstoj raz na zawsze zdefiniował męstwo człowieka czyniącego swą powszechną powinność wobec wojny narodowej. Uzmyslowił, że owdadnięci tą powinnością ludzie kontynuują ją nawet mimowolnie, nawet wtedy, gdy – wydawałoby się – zajęci są zwykłymi, codziennymi sprawami. Mieszkańcy okrażonego Leningradu pracowali (póki mogli) i ratowali, jeśli mogli, od śmierci głodowej siebie i swoich bliskich. I, w ostatecznym rozrachunku, to także było częścią tej powszechnej powinności, jako że na przekór wrogowi miasto, które ten wróg chciał unicestwić, żyło (Ginzburg 2013: 171).

Warto tu zwrócić uwagę, że dla Lidii Ginzburg *społeczna przydatność* była siłą z jednej strony pojawiającą się w okolicznościach ekstremalnych, z drugiej natomiast, przejawiającą się w najbardziej zwykłych czynnościach życiowych. Owa zwyczajność dawała mieszkańcom oblężonego Leningradu spokój, który z czasem zamieniał się w powtarzalny rytm i rytuał: „Spokój stał się ogólnym, przeciętnym wzorcem zachowania, do którego niedostosowanie było trudniejsze i straszniejsze niż realne niebezpieczeństwo. Aby zachować zimną krew wśród ogólnej paniki, trzeba by być bodaj bohaterem. Ale spróbujcie krzyżeć i szarpać się, kiedy wszyscy wokół robią spokojnie, co do nich należy – wymaga to szczególnego zuchwałstwa” (tamże: 190–192). Gdzie indziej z kolei pisze: „Zamiast szarpać się spazmatycznie – odnaleźć automatyzm ruchów. Automatyzm to dobrze rozwiązane zadanie, a dokładność jego rozwiązania czuje się w mięśniach i głowie” (tamże: 183–184⁹).

Fakt, że wojna sama w sobie była doświadczeniem totalnym zarówno dla jednostki, jak i całej zbiorowości, był dla myślicielki dość oczywistą konstatacją, którą chłodno potrafiła sformułować w jednym zdaniu: „Charakterystyczna w tych pierwszych dniach była niewiedza przemieszana z wieloletnim natręctwem myśli o nieuchronności i druzgocącej totalności zdarzenia oraz przygotowaniem na nie” (tamże: 172). Lidia Ginzburg

⁹ Tu Lidia Ginzburg wprost odcina się od zaproponowanej przez Wiktora Szklowskiego antymieszkańskiej w wymowie koncepcji nowego widzenia świata czy też wyzwalania oglądu rzeczywistości z automatyzmu i rutyny przy pomocy chwytu literackiego (zob. Szklowski 2006).

bardzo sprawnie jednak potrafiła wniknąć w anatomię tej totalności, aby pokazać jej mechanizmy. Jej zdaniem to nietypowe wojenne działania oraz ryzyko, jakie za sobą niosły, stanowiły o totalności tego doświadczenia: „W oblężonym Leningradzie widzieliśmy wszystko, ale najrządziej – strach. Ludzie z lekceważeniem słuchali świstu przelatujących nad głowami pocisków. Oczekiwać, że uderzy, oczywiście, jest trudniej; ale wszyscy wiedzieli – jego gwizd słyszą tylko ci, w których tym razem nie uderzył” (tamże: 190). Według Ginzburg stanowić o nim miało, oprócz opisanego wyżej poczucia społecznej przydatności, a więc czegoś abstrakcyjnego, także nieoczekiwane dogłębne poznanie własnego ciała, jego ograniczeń i możliwości, potencjału pełnego odłączenia od świadomości, rozdwojenia lub nawet całkowitej utraty kontroli na nim: „[...] zimą ciało było niewyczerpanym źródłem potencjalnych cierpień ze swoimi nowymi ostrościami i wystającymi żebrami [...]. Zimą, gdy ludzie odkrywali w sobie kość za kością, coraz wyraźniejsze stawało się wyobcowanie, rozszczepienie wewnętrznej świadomości woli i ciała – jako przejawu wrogiego świata zewnętrznego” (tamże: 175).

Ten problem wydawał się szczególnie istotny ze względu na głód, jakiego doświadczyli leningradzcy, a który również pozbawił życia matkę Lidii Ginzburg:

En przeoczył początek strasznej epepei głodowej miasta – jak i wielu innych, którzy na początku stosunkowo lekko traktowali narastające ograniczenia. Zdziwił się (lubił się dziwić), kiedy ktoś powiedział: „Oto on – głód...”. [...] Potem przyszedł czas, kiedy nie dostrzegać już się nie dało. Wokół umierali ludzie [...]. O pierwszych przypadkach śmierci znajomych jeszcze rozmyślało (mój znajomy? W biały dzień? W Leningradzie doktor nauk? Z głodu?) (tamże: 200–201).

Dalej pisze: „Jedzenie stało się sprawą intymną i okrutną” i „przestało istnieć w kontaktach międzyludzkich” (tamże: 203). Ginzburg obserwowała proces, w którym człowiek oblężony nie chciał i nie mógł dzielić się jedzeniem, co w owym czasie mogło przyczynić się do śmierci kogoś innego – stąd aspekt okrucieństwa w akcie spożywania posiłku. Z drugiej strony, zagłębiała się w świat ludzkich fantazji, analizując pragnienia związane z potrzebą zaspokojenia głodu, w których „jedni oddawali się surrealistycznemu doświadczeniu pieczonej gęsi [...]. Inni marzyli o tym,

żeby dużo zjeść, dużo więcej niż jadali teraz. Pragnęli w nieskończoność przedłużyć dostępne im doświadczenia smakowe” (tamże: 203–204).

Zapiski człowieka oblężonego poruszają jeszcze wiele interesujących i nieoczywistych dla literatury odnoszącej się do wspomnień wojennych obserwacji i analiz, jak np. tych o charakterze genderowym, podkreślającym znaczenie kulturowego wymiaru płci¹⁰:

Wyjątkowo źle znoszą stanie w kolejkach mężczyźni, przyzwyczajeni do tego, że ich czas poddawany jest szacunkom. Rzecz nawet nie w obiektywnej ocenie, a raczej w odziedziczonych odruchach. Pracujące kobiety odziedziczyły po swoich babkach i matkach czas, którego się nie liczy. Rzeczywistość nie daje zaniknąć temu atawizmowi. Mężczyzna uważa, że po pracy należy mu się odpoczynek i przerwa; kobieta po powrocie z pracy zaczyna pracę w domu. Kolejki czasu blokady wpisały się w wieloletni plan rzeczy wydawanych, zdobywanych, w zwyczajową irytację i nawykową kobiecą cierpliwość (tamże: 192–193).

Czy tych o charakterze estetycznym, które w sposób ironiczny i intertekstualny polemizują z dawnymi fascynacjami autorki: „Codzienne marszruty biegań wzdłuż poharatanych w różny sposób domów. Są ruiny natarczywie przypominające konstrukcje meyerholdowskie” (tamże: 185). Ta rozpiętość tematów i traktowanie doświadczenia wojny jako pretekstu do podjęcia rozważań nie tylko natury etycznej, ale także estetycznej oraz introspektywnej w połączeniu z chłodną analizą swoich wcześniejszych fascynacji intelektualnych także świadczy o wielowymiarowości i totalności koncepcji Ginzburg.

/// Totalność: wymiar 3. Literatura w poszukiwaniach rzeczywistości

Jedną ze swoich ostatnich książek *Literatura w poszukiwaniach rzeczywistości* (1987), stanowiącą zbiór artykułów, esejów oraz notatek tworzonych od lat 20. do 80. XX wieku, Ginzburg w słowie wstępnym podzieliła na część teoretyczną, ale wspieraną „konkretnym materiałem historycznym”, oraz wspomnieniowo-eseistyczną. Jednocześnie skomentowała ten podział jako niekategoryczny:

¹⁰ Na temat kulturowego wymiaru płci u Ginzburg pisze więcej Pawletko (2011).

Między gatunkami obu części nie odczuwam dystansu niemożliwego do przejścia. Wszystko to jest dla mnie odmianą prozy. W moich książkach literaturoznawczych z ostatnich dwudziestu lat także jest mowa o życiowych problemach i psychice człowieka. Czasem eseistyka w sposób naturalny przechodziła u mnie w narrację, nawet z umownymi fikcyjnymi bohaterami. Są mi oni potrzebni w charakterze obiektu analizy tych czy innych faktów duchowego doświadczenia (Ginzburg 1987: 2).

Taki wybór obrazuje przyjęty przez nią model, w którym elementy z pozoru sprzeczne, jak twórczość literacka i praca teoretyczna, przenikają się i dopełniają. Ginzburg najbardziej lubiła pracować i myśleć *między gatunkami* (Žolkovskij 1989: 83) i to stanowi o totalności przyjętego przez nią paradygmatu myślenia.

W efekcie poruszania się pomiędzy różnymi stylami, epokami, postaciami Ginzburg nie pozostawiła jednak po sobie jedynie eklektycznego zbioru pism o różnej tematyce, ale spójną wewnątrznie oryginalną teorię *literatury pośredniej* (*promieżutocznaja litieratura*). Impulsem do podjęcia rozważań nad tą koncepcją było poczucie nieadekwatności wczesnych idei formalistycznych, czy szerzej awangardowych, skupionych na autoteliczności literatury oraz autonomiczności sztuki w zetknięciu z nową rzeczywistością społeczną, w jakiej przyszło wszystkim funkcjonować już po rewolucji październikowej. O ile sam okres okolorewolucyjny odpowiadał, zdaniem Ginzburg, formom wypracowywanym przez futurystów oraz opracowywanym przez formalistów, to czas pierwszej *pięciolatki* pokazał, że słowo jest bardziej niż kiedykolwiek uwikłane historycznie¹¹, a jednostka musi bardziej niż kiedykolwiek podjąć pracę psychologiczną, która miałaby ją zakorzenić w nowych warunkach społecznych. Jak słusznie zauważa Ilja Kukulin, „to ona zrobiła krok od badania form literackich do zrozumienia *polityki literackiej* i stojącej za nią świadomości” (Kukulin 2015), który był krokiem ku pozaliterackiej rzeczywistości. Dlatego właśnie Ginzburg poszukiwała najbardziej odpowiedniej formy literackiej (gatunku, stylu), który dobrze oddawałby to przesunięcie, jakie nastąpiło w warunkach osiadania nowych instytucji, jednocześnie nie mieszając się w toczącą się ów-

¹¹ Nie oznacza to jednak, że formalści byli ahistoryczni. Jak piszą Burzyńska i Markowski, „Formalizm powstał jako teoria esencjalistyczna i powoli ewoluował w stronę historyczności rozumianej wszelako immanentnie, ograniczonej do zmian w obrębie systemu literackiego. Formaliści unikali badania odniesień tekstu literackiego do pozaliterackiej rzeczywistości, choć Szklowskiego teorię chwytu można interpretować jako nowoczesną teorię doświadczenia estetycznego jako takiego” (2009: 125–126).

częście w łonie inteligencji dyskusję, w której trzeba było opowiedzieć się po jednej ze stron (rozwój vs degradacja kultury).

Wspomniana wyżej niechęć do nazywania samej siebie po prostu literaturoznawczynią również związana była z jej podejściem do pracy. Swobodne poruszanie się między dyscyplinami, bez wskazywania tej głównej i tych pomocniczych, sprawiło, że funkcjonowała ona poza władzą konkretnej dyscypliny, realizując idee wolności twórczej w tak zhierarchizowanym świecie radzieckiej nauki i literatury. Najważniejszymi owocami takiego podejścia były jej dwie duże monografie *O psychologicznej prozie* (O prozie psychologicznej) oraz *O literaturnom geroje* (O bohaterze literackim). O pierwszej mówiła jako o najbardziej intymnej spośród swych książek, poruszała w niej bowiem najważniejsze problemy życia, analizowane w twórczości najważniejszych dla niej autorów, wśród których byli Wissa-rión Bieliński, Marcel Proust, Lew Tolstoj, Stendhal czy Gustave Flaubert. Druga natomiast była przestrzenią, w której w całej świetności ujawniły się jej zainteresowania zachodnią psychologią i socjologią, odwoływała się tam m.in. do Karola Marksa, Maxa Webera, Zygmunta Freuda czy Carla Junga (Van Buskirk, Zorin 2012: 13).

Propozycja teoretyczna Ginzburg powstawała nie tylko poprzez odbicie się od wcześniejszych fascynacji koncepcjami modernistów, ale także w ramach dyskusji z obowiązującymi wówczas koncepcjami literaturoznawstwa marksistowskiego, które przecież również proponowało uwzględnianie społecznego zaplecza literatury. Myślicielka, choć z dużą uwagą czytała dzieła Marksa, nigdy jednak nie uznawała marksizmu jako wystarczającego projektu dla badań literackich. Wulgarny marksizm eksponował nadmiernie determinizm społeczny oraz koncepcję, w której literatura byłaby odbiciem rzeczywistości społecznej. Ją interesowało coś więcej, a mówiąc konkretnie – to, jak kształtują się normy estetyczne i etyczne w nowych warunkach społecznych: „literatura współczesna ma tylko jedno zadanie – wyrazić los człowieka jako społecznie uwarunkowany” (Ginzburg 2002: 122–123). Zdaniem Sawickiego:

Ginzburg argumentuje, że realiów lat 30. nie można rozumieć jedynie jako systemu totalnej presji ideologicznej. Jej zdaniem, doświadczenie społeczne ludzi, którzy byli świadkami kształtowania się nowego społeczeństwa, odzwierciedlało życie w ZSRR bardziej autentycznie niż oficjalna ideologia. Nowa literatura realistyczna miała reprezentować egzystencjalne doświadczenie jednostki w społeczeństwie kolektywistycznym, relacje między osobą

prywatną a środowiskiem społecznym, gdzie ludzie musieli zrezygnować ze swoich przedrewolucyjnych nawyków i przestrzegać nowych zasad wspólnotowego życia (Savitsky 2012: 270).

Oznacza to, że w sytuacji skrajnej niepewności i niejasności co do kierunku, w jakim nowa formacja społeczna się rozwinie, Ginzburg zadawała już pytania natury fundamentalnej, jak te o kształt nowego, wspólnego dla wszystkich imaginarium kulturowego w Związku Radzieckim. Pytała w tym kontekście np. o znaczenie i sposoby radzenia sobie ze śmiercią w nowym ateistycznym społeczeństwie, nawet w sytuacji, w której nie jest się „wierzącym komunistą” (tamże: 271).

Innym napięciem, jakie interesowało Ginzburg w jej pracy teoretycznej, ale również realizowanym praktycznie w jej twórczości, było przenikanie się tego, co prywatne (intymne, własne), z tym, co społeczne (uogólnione, wspólne). Dla teoretyczki intymne przeżycia były zawsze historyczne i zanurzone w przestrzeni społecznej i kulturowej. Doświadczenie własne traktowała jednocześnie jako typowe, była reprezentantką trendów i tendencji: „Śmiem myśleć, że nie sięgam do głębi jako takiej i w ogóle nie zajmuję się sobą. Odbieram/odczuwam siebie jako kawałek wyrwany z mięsem społecznej rzeczywistości, który udało się pokazać jako część rzeczywistości, wyjątkowo wygodny dla obserwacji” (Ginzburg 2002: 99–100).

Dla syntetycznego określenia teoretycznej i literackiej spuścizny Lidii Ginzburg badacze używają dwóch zbliżonych określeń. Według Sawickiego jest to *literackie świadectwo rzeczywistości* (Savickij 2013: 117), z kolei Van Buskirk określa ją mianem *Literatury w poszukiwaniach rzeczywistości* (Van Buskirk 2016). Ta totalna w swojej strukturze i treści formuła realizuje się we wspomnianej wyżej koncepcji *literatury pośredniej*, w której:

[...] efekt artystyczny jest tworzony nie przez inwencję, ale przez selekcję i kompozycję oraz przez specyficzną mieszankę opisu i refleksji na temat ludzkiej natury, psychologii, etyki i historii. [Ginzburg] Starła się osiągnąć swoje cele, opracowując wyrafinowane *quasi*-naukowe metody analizy siebie i swojego najbliższego otoczenia, szkicując i rozcinając postaci ludzi wokół siebie oraz starannie, w sposób stenograficzny, rejestrując ich rozmowy (Van Buskirk 2016: 7–8).

/// Podsumowanie

Unikatowa koncepcja *literatury pośredniej* realizowała się nie tylko w sferze teorii literatury i kultury, ale miała swoje praktyczne przełożenie w twórczości Lidii Ginzburg. Pisarka, traktując samą siebie jako typową przedstawicielkę swego pokolenia oraz obserwując swoje bezpośrednie otoczenie, zdolana pozostawić po sobie obszerną pod względem ilościowym oraz dogłębną jakościowo metaanalizę *humanistycznej inteligencji sowieckiego typu*. Jak się zdaje, to właśnie było celem jej intensywnej pracy twórczej, w której ramach sięgała po warsztat wypracowany przez historię, psychologię, socjologię oraz naukę o literaturze, chociaż do tej ostatniej dyscypliny miała największy dystans.

Lidia Ginzburg nie zawsze jednak była tak typowa, jaką chciała się widzieć. Przez cały okres swojej twórczości prowadziła „dwoistą rozmowę – o życiu i literaturze”. Przy tym odczuwała „[...] dwojaki niepokój: jeśli literatura – znaczy, że zajmuję się nie tym, co ważne; jeśli życie – zajmuję się nierealizowalnym” (Ginzburg 2002: 269). Poruszanie się pomiędzy tym, co jawi się jako nieprzystawalne, było sensem jej działalności, a jednocześnie źródłem cierpienia. Zawodowe zajmowanie się literaturą było w jej rozumieniu pasożytnictwem, żerowaniem na cudzym rozumieniu życia, ale jednocześnie było pasożytnictwo konieczne, ponieważ można było je realizować, w przeciwieństwie do innych wymiarów życia. W jednym z późnych esejów z 1978 roku zauważa nawet: „Umysł działa nadal, ale zerwała się emocjonalność pracy, tak jak zrywa się głos. Emocje, bez których nawet najbardziej racjonalna osoba nie może rozwiązać nawet najbardziej analitycznego problemu” (tamże: 269). Można wobec tego domniemywać, że spełnienie twórcze, jakiego bez wątplenia doświadczyła, szło w parze z wyczerpaniem emocjonalnym, spowodowanym niespełnieniem w życiu prywatnym.

Wspomniana przez nią nierealizowalność życia zawierała się m.in. w niemożności pełnego i szczerego opowiedzenia o bólu „bardzo dosłownego, bardzo totalnego” wyrzeczenia się miłości (tamże: 269). Ginzburg nie znalazła sposobu, w jaki mogłaby wprost opowiedzieć nie tylko o swojej odmiennej orientacji seksualnej, ale także o poczuciu braku, jakiego z tego powodu doświadczała. Nierealizowalność i niemożność spełnienia miłości w życiu kompensowała jej spełniona miłość do literatury, o której potrafiła pisać z wrażliwością i czułością, przy zachowaniu jednocześnie analitycznej ostrości. W takim właśnie rozumieniu Lidia Ginzburg była intelektualistką totalną, dla której szeroko rozumiana dwoistość była

nieodzowną częścią każdej tożsamości – indywidualnej i zbiorowej – i, co najważniejsze, składnikiem jej sprawczości.

Bibliografia:

- /// Burzyńska A., Markowski M.P. 2009. *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Wydawnictwo Znak.
- /// Gessen M. 1997. *Dead Again: The Russian Intelligentsia after Communism*, Verso.
- /// Ginzburg L. 1932. *Agentstwo Pinkertona*, Molodaâ gvardiâ.
- /// Ginzburg L. 1964. *O lirike*, Sovetskij pisatel'.
- /// Ginzburg L. 1971. *O psichologičeskoj prozie*, Sovetskij pisatel'.
- /// Ginzburg L. 1979. *O literaturnom geroe*, Sovetskij pisatel'.
- /// Ginzburg L. 1982. *O starom i novom*, Sovetskij pisatel'.
- /// Ginzburg L. 1987. *Literatura v poiskah real'nosti. Stat'i, èsse, zametki*, Sovetskij pisatel' Leningradskoe otdelenie.
- /// Ginzburg L. 1989. *Čelovek za pis'mennym stolom*, Sovetskij pisatel'.
- /// Ginzburg L. 1991. *Pretvorenje opyta*, Avots, Novaâ literatura.
- /// Ginzburg L. 1999. *Zapisnye knižki*, Zaharov.
- /// Ginzburg L. 2002. *Zapisnye knižki. Vospominaniâ. Èsse*, Iskusstvo-SPB.
- /// Ginzburg L. 2007. *Raboty dovoennogo vremeni: Stat'i. Recenzii. Monografiâ*, Petropolis.
- /// Ginzburg L. 2011. *Prohodâšie haraktery: Proza voennyh let. Zapiski blokadnogo človeka*, Novoe izdatel'stvo.
- /// Ginzburg L. 2013. *Zapiski człowieka oblężonego*, [w:] J. Koczyna, O. Berg-holc, L. Ginzburg, *Oblężone*, tłum. A. Knyt, Ośrodek Karta, PWN, s. 171–206.
- /// Grajewski W. 2005. *Fenomen Freudenberg*, [w:] O. Freudenberg, *Semantyka kultury*, red. D. Ulicka, Universitas, s. VII–XXXVI.

/// Kochetkova I. 2010. *The Myth of the Russian Intelligentsia Old Intellectuals in the New Russia*, Routledge.

/// Komisaruk E. 2014. *Audiosfera obłązonego Leningradu (na materiale „Dzienników” Olgi Berholz i „Zapisków człowieka obłązonego” Lidii Ginzburg)*, „Przegląd Rusycystyczny”, nr 148(4), s. 27–38.

/// Kukulín I. 2015. Častnyj čelovek: L. Á. Ginzburg v konce 1920-b – načale 1930-b godov by Stanislav Savickij (review), „Ab Imperio”, 2015(2), s. 479–490.

/// Kumpan E. 2016. *Bližnij podstup k legende*, Žurnal Zvezda.

/// Kumpan K. 2011. *Institut istorii iskusstv na rubeže 1920-b – 1930-hgg*. http://pushkinskijdom.hoststandart.ru/wp-content/uploads/sites/12/2018/03/Kunpan_Instituty-2011.pdf; dostęp: 16.03.2020.

/// Kušner A. 2002. *Prámoj razgovor o žizni*, [w:] L. Ginzburg, *Zapisnye knižki. Vospominaniá Èsse*, Iskusstvo-SPB, s. 5–10.

/// Nahirny V. 2018. *The Russian Intelligentsia. From Torment to Silence*, Routledge.

/// Pawletko B. 2011. *Kategoria żeńskości / inności w twórczości Lidii Ginzburg*, „Rusycystyczne Studia Literaturoznawcze”, nr 21, s. 70–80.

/// Read C. 1979. *Religion, Revolution and the Russian Intelligentsia 1900–1912: The Vekhi Debate and Its Intellectual Background*, The Macmillan Press.

/// Savickij S. 2013. Častnyj čelovek. L. Á. Ginzburg v konce 1920-b – načale 1930-b godov, Izdatel'stvo Evropejskogo universiteta v S.-Peterburge.

/// Savitsky S. 2012. *Reflection as an Ethical Value (Lydia Ginzburg's “The Thought that Drew a Circle”)*, [w:] *Lydia Ginzburg's Alternative Literary Identities. A Collection of Articles and New Translations*, red. E. Van Buskirk, A. Zorin, Peter Lang, s. 263–282.

/// Sdvižkov D. 2011. *Epoka inteligencji. Historia porównawcza warstwy wykształconej w Europie*, tłum. J. Górny, Wydawnictwo Neriton.

/// Szklowski B. 2006 [1986]. *Sztuka jako chwyt*, tłum. R. Łuźny, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Wydawnictwo Znak, s. 95–111.

/// Tošenko Ž.T., red. 2019. *Sud'by rossijskoj intelligencii: prošloe, nastoášee, budušee*, Rossijskij gosudarstvennyj gumanitarnyj universitet. https://www.rsuh.ru/upload/main/sf/RGGU_2019_PRINT.pdf; dostęp: 31.10.2019.

/// Uspenskij B.A., red. 1997. *Rusckaâ intelligenciâ i zapadnyj intellektualizm: Istorîâ i tipologiâ*, O.G.I.

/// Van Buskirk E. 2016. *Lydia Ginzburg's Prose: Reality in Search of Literature*, Princeton University Press.

/// Van Buskirk E., Zorin A., red. 2012. *Lydia Ginzburg's Alternative Literary Identities. A Collection of Articles and New Translations*, Peter Lang.

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

/// Žolkovskij A. 1989. *Cel'nost'. O tvorčestve L.Â. Ginzburg*, „Literaturnoe obozrenie”, 1989(10), s. 78–86.

/// **Abstrakt**

Artykuł dotyczy wielowymiarowej twórczości rosyjskiej teoretyczki literatury, kultury, a także autorki wspomnień i dzienników – Lidii Ginzburg (1902–1990), która była świadkiem najbardziej newralgicznych momentów dwudziestowiecznej historii ZSRR/Rosji. Urodzona w Odessie, pochodziła z inteligentkiej, żydowskiej rodziny. Kształciła się w Leningradzie w latach 20., otoczona bardzo żywym ówczesnie, pluralistycznym środowiskiem intelektualnym i twórczym. Dotknięta przez stalinowskie represje, przeżyła wojenną blokadę Leningradu. W artykule problematyzowany jest splot trzech wymiarów totalności, które ukonstytuowały tę niebanalną myślicielkę. Pierwszy z nich to totalność doświadczeń biograficznych (represje, oblężenie miasta), drugi to totalność instytucji, w ramach których tworzyła i pracowała (totalitarny Związek Radziecki, cenzura) oraz trzeci, czyli totalność jej myśli i koncepcji, które przekraczały granice dyscyplin i obszarów działalności (precyzyjna i dążąca do kompletności twórczość naukowa oraz refleksyjna, emocjonalna i otwarta w swej formie twórczość wspomnieniowa – dzienniki, listy i zapiski). Totalność traktowana jest w artykule jako nierozzerwalność teorii i praktyki, racjonalności i emocjonalności, abstrakcyjnych idei i prywatnego doświadczenia oraz innych przeciwstawnych sobie kategorii.

Słowa kluczowe:

Lidia Ginzburg, Związek Radziecki, Rosja, inteligencja, totalność

/// Abstract

Three Dimensions of Totality: The Work of Lydia Ginzburg

This article concerns the multidimensional work of Lydia Ginzburg (1902–1990), a Russian literary and cultural theoretician and author of memoirs and diaries, who witnessed the most momentous events in the Soviet Union. The author of the article discusses the intersection of three dimensions of totality characterizing this remarkable thinker. The first was her biographical experience (the repressions, the siege of the city). The second concerns the institutions within which she worked (the totalitarian Soviet Union, censorship). The third was the nature of her thoughts and concepts, which crossed the boundaries of various disciplines and forms of activity (her academic work aimed at completeness and precision; her emotional, reflective memoirs were open in form). “Totality” is understood in this article as the inseparability of theory and practice, of rationality and emotionality, of abstract ideas and private experience.

Keywords:

Lydia Ginzburg, the Soviet Union, Russia, the intelligentsia, totality

/// **Katarzyna Roman-Rawska** – doktor nauk humanistycznych. Filolożka i socjolożka, tłumaczka, badaczka współczesnej literatury i kultury rosyjskiej oraz ich związków z polityką. Autorka monografii *Nowy realizm w rosyjskim polu literackim po 1991 roku. Literatura i polityka* (Warszawa 2020). Pracuje w Instytucie Sławistyki PAN.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3851-3971>

E-mail: k.roman.rawska@gmail.com

W OBRONIE JEDNOŚCI KULTURY BOŚNIACKIEJ. IVAN LOVRENOVIĆ – INTELEKTUALISTA TOTALNY Z SARAJEWA

Dominika Kaniecka
Uniwersytet Jagielloński

/// Wprowadzenie

Wyobraźmy sobie człowieka, który mógłby stać się wzorcowym przykładem omawianej przez Pierre'a Bourdieu kategorii „intelektualisty totalnego”, który – jak Sartre – ucieleśnia figurę „myśliciela-pisarza, powieściopisarza-metafizyka oraz artysty-filozofa, angażującego w toczone w danym momencie walki polityczne cały swój autorytet oraz wszystkie kompetencje, zjednoczone w jego osobie” (Bourdieu 2001: 323), który – mimo galopujących zmian w świecie (być może przez wzgląd na specyfikę lokalnego kontekstu) nie przeistacza się w technokratycznego eksperta. W rolę „tego, który wie” wchodzi świadomie, rozumie zadania, jakie w przestrzeni społecznej czekają na „producentów i dystrybutorów idei” (Bauman 1998: 156). Już na początku swojej drogi zdaje sobie sprawę z ceny tych wyborów i notuje:

Oczekują od ciebie, byś był jasny i szczerzy. I twoje milczenie jest dla nich nieszczerością. A kiedy nie milczysz, kiedy publikujesz, szczerze i prawdziwie, złością się, zaczynają wytykać cię palcami. Bo nie tego się od ciebie oczekuje. Od ciebie oczekuje się, żebyś

„szczerze” i „otwarcie” przyznał to, co o tobie myślą¹ (Lovrenović 2013: 247).

Wyobraźmy sobie intelektualistę z Sarajewa, który postanawia: „Być pisarzem! Pisarz to ten, który pisze. Każdego dnia. Wszystko inne to uniki [...]” (tamże: 278), i w postanowieniu tym trwa całe życie, z pełnym rozmysłem, właśnie w Bośni i Hercegowinie działa kompleksowo na polu intelektualnym. Obserwuje i opisuje otaczającą go rzeczywistość. Poszukuje bezcennych fragmentów, z których składa historię kultury swojego kraju. Uważnie i cierpliwie śledzi zmiany w porządku społecznym, przewiduje konsekwencje zawilej sytuacji politycznej. W krytycznych momentach interweniuje. Jest oddany sprawie, na nieustający brak porządku w bośniackiej rzeczywistości reaguje z iście hawlowskim zaangażowaniem, przez co doświadcza różnych rodzajów wykluczenia.

Tekst ten jest studium przypadku Ivana Lovrenovicia, opisem rezultatów pracy i zaangażowania konkretnego człowieka w obronę jedności własnej kultury, ale także próbą oglądu pewnego typu działalności intelektualnej, uwarunkowanej lokalnymi okolicznościami. Moje rozważania w założeniu mają dowieść totalności Lovrenovicia, mimo względnie niewielkiego zasięgu jego działań. Celem pośrednim jest przybliżenie się do odpowiedzi na pytania o pozycję intelektualisty w tak specyficznym kontekście oraz o mechanizmy regulujące relacje pomiędzy władzą a wiedzą w Bośni i Hercegowinie, której struktura i organizacja jest trudna do zrozumienia nawet dla obywateli tego kraju.

/// Totalność intelektualisty w lokalnym kontekście

„Władza bez wiedzy jest bezgłowa, wiedza bez władzy jest bezzębna” – napisał Zygmunt Bauman, komentując relację, w jakiej intelektualści pozostają z państwem (Bauman 1998: 157). By zrozumieć realny wymiar działań współczesnego intelektualisty z Sarajewa, należy najpierw zapytać o struktury władzy, której decyzje wyznaczają granice jego rzeczywistości.

Bośnia i Hercegowina: państwo powstałe po rozpadzie Jugosławii; trzy i pół miliona mieszkańców; terytorium podzielone na dwie główne jednostki administracyjne (Federację Bośni i Hercegowiny, Republikę

¹ Fragment pochodzi z dziennika zatytułowanego *Tko si ti (1970–2013)* (Kim ty jesteś), włączonego do publikacji *Nestali u stoljeću* (2013) (*Zaginieni w stuleciu*). Dziennik nie zawiera szczegółowych dat, ale z porządku opisywanych wydarzeń można wywnioskować, że zapis powstał w latach 70. Wszystkie cytowane fragmenty przywołuję w przekładzie własnym.

Serbską oraz dodatkowo: dystrykt Brčko²); władza to: trzyosobowe prezydium (złożone z przedstawicieli głównych grup etnicznych: boszniackiej, serbskiej i chorwackiej), dwuizbowy parlament centralny (wybierany z zachowaniem zadanych proporcji związanych z przynależnością narodową kandydatów), dziesięcioosobowa rada ministrów i premier (z zachowaniem etnicznych proporcji) oraz równolegle: osobni prezydenci, osobne parlamenty, premierzy i ministrowie w obydwu jednostkach administracyjnych (z dodatkowym podziałem Federacji na dziesięć kantonów, z których każdy ma swojego premiera, rząd i władzę ustawodawczą).

Ivan Lovrenović: urodzony w Zagrzebiu (w 1943 r.), uformowany pomiędzy Sarajewem, Zagrzebiem a bośniacką prowincją; dorastał i pierwszą pracę podjął w miasteczku Mrkonjić-Grad (dziś na terytorium Republiki Serbskiej); dyplom filologa (jugoslawisty) i etnologa uzyskał w Zagrzebiu; od 1976 roku zawodowo związany z Sarajewem; w czasie wojny zmuszony do opuszczenia mieszkania w okupowanej dzielnicy Grbavica; o oblężonym mieście i wojnie w Bośni pisał na łamach takich czasopism jak: „New York Times”, „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, „Die Zeit”, „Le Messenger Europeen”; lata 1993–1996 spędził na emigracji (Zagrzeb, Berlin), m.in. redagując serię literatury bośniackiej na uchodźctwie (*Ex Pontio*); do Sarajewa i na Grbavicę wrócił po podpisaniu układu pokojowego w Dayton³.

Bauman – powołując się na tezy Michela Foucaulta – ogłosił zmierzch „intelektualistów ogólnych”, wyparcie ich we współczesnym świecie przez profesjonalistów, intelektualistów-ekspertów. Komentując sytuację w Nowym Jorku stwierdził, że „bycie intelektualistą wymaga adresu na kampusie” (Bauman 1998: 172, 178). Derrida przypominał o roli uniwersytetów, według niego: „instytucja to nie marne parę ścian albo jakieś zewnętrzne struktury otaczające, chroniące, gwarantujące lub ograniczające wolność naszej pracy: to jest również i już struktura naszej interpretacji” (za Hoffman 2018: 163). Czy działalność intelektualną w strukturach (albo poza strukturami) akademii w Nowym Jorku lub Paryżu można porównać do bycia intelektualistą w Sarajewie? Nie sposób odpowiedzieć na to pytanie bez pobieżnego choćby wglądu w organizację życia naukowego na Bałkanach.

² Według ostatniego spisu powszechnego przeprowadzonego w 2013 roku (opublikowanego dopiero w roku 2016) 70% mieszkańców Federacji Bośni i Hercegowiny to Boszniacy, 22,44% stanowią Chorwaci, natomiast 2,5% – Serbowie. W Republice Serbskiej: 81,51% to Serbowie, 13,99% – Boszniacy, Chorwaci stanowią zaledwie 2,4% mieszkańców. W dystrykcie Brčko: 42,36% – Boszniacy, 34,58% – Serbowie, Chorwaci – 20,66%.

³ Przytoczone fakty podaje zgodnie z informacjami zamieszczonymi przez autora na jego oficjalnej stronie internetowej: <http://ivanlovrenovic.com/biografija> (dostęp: 6.09.2019).

Bośnia i Hercegowina: trzy i pół miliona mieszkańców; aż osiem uniwersytetów państwowych⁴, których kadra i programy nie pozostają obojętne na etniczne podziały kraju; ponad dwadzieścia uczelni prywatnych⁵, będących w większości filią bądź kopią uczelni zagranicznych, cztery akademie nauk⁶, skupiające osobno Boszniaków, Serbów i Chorwatów oraz szkoły z trzema różnymi narodowymi programami nauczania (zob. Veličković 2015).

Ivan Lovrenović: niezależny intelektualista z Bośni i Hercegowiny; za jego działaniami na rzecz opisywania i wyjaśniania bośniacko-hercegowińskiej rzeczywistości nie stoi żadna instytucja; w wymiarze światopoglądowym definiuje go jedynie krytyka nacjonalizmu czy nawet jawny wobec niego sprzeciw (Kazaz 2019: 84); za życia doceniony dwudniowym, ale zorganizowanym na prowincji, kongresem (7–8.12.2018 r., Tešanj) i publikacją dotyczącą wyłącznie jego działalności (*Ivan Lovrenović. Djelo*, 2019); nie jest i nigdy nie był częścią akademii, choć dla wielu jej przedstawicieli, szczególnie zagranicznych, stanowi niekwestionowany autorytet.

Kiedy Teresa Walas omawiała pozycję intelektualisty w okresie transformacji – sięgając za Szackim po kategorię „intelektualisty moralistycznego”, odpowiadającego kategorii „intelektualisty ogólnego” w rozważaniach Foucaulta – zwróciła uwagę na fakt, „że każda forma sprawowania władzy wytwarza jakiś rodzaj niesprawiedliwości i cierpienia, każdy porządek partykularny produkuje własny typ niedoskonałości, a każde wcielenie idei zawiera w sobie jakiś błąd” (Walas 2003: 230). W związku z tym intelektualista z założenia powinien być nieuwikłany, ponieważ wskazane wcześniej „niesprawiedliwość, niedoskonałość i nieadekwatność nie pozwalają się sproblematyzować wewnątrz żadnego z tamtych układów i rodzajów działania; widoczne stają się jedynie dla oka usytuowanego na ze-

⁴ Najstarsze: Uniwersytet w Sarajewie (od 1949 r.), Uniwersytet w Banja Luce (od 1975 r.), Uniwersytet w Tuzli (od 1976 r.) i Uniwersytet „Džemal Bijedić” w Mostarze (od 1977 r.) oraz powstałe w nowej sytuacji geopolitycznej: serbski Uniwersytet Wschodnie Sarajewo (od 1992 r.), chorwacki Uniwersytet w Mostarze (wydzielony w 1993 r. z istniejącej już uczelni); Uniwersytet w Bihaciu (od 1997 r.) i Uniwersytet w Tuzli (od 2000 r.).

⁵ Między innymi Międzynarodowy Uniwersytet Burch w Sarajewie; Amerykański Uniwersytet w BiH z oddziałem w Tuzli i Sarajewie; Paneuropejski Uniwersytet Apeiron w Banja Luce; Europejski Uniwersytet Brčko Distrikt w Brčku, Międzynarodowy Uniwersytet Travnik (wszystkie powstały po roku 2000).

⁶ Założona w 1966 r. ANUBiH – Akademia Nauki i Sztuk Bośni i Hercegowiny w Sarajewie oraz powstałe w nowej sytuacji geopolitycznej (po 1995 r.): BANU – Boszniacka Akademia Nauk i Sztuk w Nowym Pazarze i Sarajewie (od 2011 r.), ANURS – Akademia Nauk i Sztuk Republiki Serbskiej w Banja Luce (od 1996 r.); HAZUBiH – Chorwacka Akademia Nauk i Sztuk Bośni i Hercegowiny w Mostarze (od 2014 r.).

wnątrż” (tamże). Co stanowi o specyfice sieci zależności, w które uwikłany być może intelektualista z Sarajewa?

Bośnia i Hercegowina: trzy i pół miliona mieszkańców; islam, prawosławie i katolicyzm (ale też ślady judaizmu); trzy wiodące – zakorzenione w wyznaniach – narracje i kultury narodowe, podtrzymujące wyrazistość kategorii „my” i „oni”; niestrudzone zastępy polityków, dbających o to, by w debacie publicznej zasada „wszyscy przeciwko wszystkim” nie straciła na aktualności; zdezorientowane społeczeństwo, które – szczególnie w nowym, podajtońskim porządku – potrzebuje „tych, którzy wiedzą”.

Ivan Lovrenović: założyciel i/lub współredaktor czasopism poświęconych kulturze, polityce, nauce i sprawom społecznym (m.in. „Dani”, „Erasmus”, „Tjednik”; po wojnie „Forum Bosnae”); publikował w bezkompromisowym chorwackim polityczno-satyrycznym piśmie „Feral Tribune”; uznaje się go za pioniera bośniackiej etycznie zaangażowanej publicystyki (Kazaz 2019: 85); do 2006 roku aktywnie uczestniczył w różnych formach debaty publicznej (programy telewizyjne, konferencje, panele dyskusyjne) na temat przyszłości wielonarodowej, wielowyznaniowej i multikulturowej Bośni i Hercegowiny; w ostatnich latach skupiony przede wszystkim na działalności pisarskiej i redakcyjnej⁷.

Granice bośniacko-hercegowińskiej rzeczywistości, w której swoją intelektualną misję realizuje Ivan Lovrenović, wyznacza niezwykle zawily porządek polityczny, specyficzna struktura społeczna i traumatyczna przeszłość. Instytucje naukowe i kulturalne oraz opiniotwórcze media, które mogłyby być oparciem czy obiektem krytyki, oprócz tego, że obciążone są narodową lub partyjną etykietą⁸, niejednokrotnie zwyczajnie niedomagają.

/// O obronie wspólnej tożsamości kulturowej albo Lovrenovicia tekst o Bośni

Ivan Lovrenović pisze przez całe życie⁹, pisząc wyjaśnia i walczy o swoje przekonania. Jego działalność jest złożonym, nieustannie rewidowanym

⁷ Aktualnie pracuje także nad monumentalnym wyborem tekstów bośniackich franciszkanów. W ramach zaplanowanej na dwadzieścia tomów serii *Iz Bosne Srebrene – izabrani spisi bosanskih franjevacu od 17. do 20. stoljeća* (Z Bośni Srebrnej – wybrane dokumenty bośniackich franciszkanów od XVII do XX wieku), do 2019 roku opublikowano dziesięć.

⁸ Co oczywiście nie oznacza, że w instytucjach tych nie ma niepokornych. W środowisku związanym z Uniwersytetem w Sarajewie wskazać można choćby działalność Envera Kazaza czy Nenada Veličkovića, niejednokrotnie stojącą w sprzeczności z polityką uczelni.

⁹ Teksty autorskie publikuje od 1969 roku. Napisał kilka książek prozatorskich, wiele tekstów publicystycznych, kilkanaście tytułów o charakterze eseistyczno-kronikarskim oraz liczne rozprawy na temat bośniackiej kultury i historii.

i uzupełnianym tekstem o Bośni i Hercegowinie, z którego wybrzmiewa odważny postulat uczestnictwa jej mieszkańców w jednej, choć niejednorodnej, kulturze bośniackiej. Takie rozumienie kultury narodowej w kraju Lovrenovicia jest dziś skrajnie niepopularne – nie mieści się w definicjach proponowanych przez ścierające się w przestrzeni publicznej, osobne i naznaczone wątkami nacjonalistycznymi narracje (boszniacką, chorwacką i serbską). Zmiana paradygmatu we wzorcu kulturowym, do jakiej dochodzi po wojnie (1992–1995), wiąże się z ideologizacją i wzmożoną polityczną funkcjonalizacją pola kultury narodowej.

Sięgając po prace Ivana Lovrenovicia, mamy szansę zapoznać się ze stanem sprzed okresu przemian, konsekwencjami nadużyć w obszarze kultury w ostatnich dziesięcioleciach oraz z postulatami na przyszłość. Sarajewski intelektualista w kolejnych tekstach¹⁰ szczegółowo analizuje proces modelowania wyznaniowej i kulturowej fizjonomii ojczyzny. W rozprawie *Unutarnja zemlja. Kratki pregled kulturne povijesti Bosne i Hercegovine* (Wewnętrzny kraj. Krótki przegląd historii kulturowej Bośni i Hercegowiny)¹¹ jeden z rozdziałów tytułuje „Najbardziej skomplikowany kraj w Europie”. Oceniającego hasła nie zapomina jednak ująć w cudzysłów, jakby próbował odwołać się do zdrowego rozsądku wewnętrznych i zewnętrznych obserwatorów, zaintrygowanych zagadką zamkniętą w tytule. Enver Kazaz zauważa, że budulec kulturowego polilogu, tworzący niegdyś ten „wewnętrzny kraj”, tradycyjną, nie do końca świadomą swojej multikulturowości Bošnię, wtłoczony został w osobne monologi z mocno zaznaczonymi granicami pomiędzy kulturami narodowymi, które jako samowystarczalne nie wchodzą już w żaden dialog (Kazaz 2019: 72).

Lovrenović swoim pisaniem wskazuje drogi do lepszego poznania bośniackiej kultury, wskazuje je sobie (bo pisanie przybliża do zrozumienia) oraz innym, potrzebującym „człowieka, który wie”. Tożsamość kulturową mieszkańców Bośni i Hercegowiny przybliża, opowiadając o wyimkach z narodowej historii, notując zasłyszane na ulicy dialogi, opisując znaleziska wyszperane w dokumentach rzadko odwiedzanych klasztornych bibliotek, komentując napotkane w podróży pozostałości po bośniackiej przeszłości.

¹⁰ M.in. w kulturowo-historycznym esejie *Labirint i pamćenje* (Labirynt i pamięć) (1989, wyd. 1.), w kolejnych, uzupełnianych wydaniach książki *Unutarnja zemlja* czy w publikacji przygotowanej wspólnie z M. Jergoviciem, *Budućnost nezavršenog rata. 21 teza o Bosni i Hercegovini* (Przyszłość niedokończony wojny. 21 tez o Bośni i Hercegowinie) (2010).

¹¹ Jedynej publikacji, która spotkała się dużym zainteresowaniem wychodzącym poza kontekst lokalny. Rozprawa ta doczekała się pięciu wydań na terenie byłej Jugosławii (Zagrzeb 1998, 1999, 2004, Sarajewo 2010 i Sarajewo–Zagrzeb 2018) oraz tłumaczenia na język węgierski, czeski, niemiecki i angielski (anglojęzyczne wydanie pt.: *Bosnia: A Cultural History*, tłum. S. Wild Bićanić i Q. Hoare, NYU Press).

Od swoich poglądów nie odstępował, omawiając rzeczowo wydarzenia wojenne i nową sytuację geopolityczną.

Pisanie o Bośni i Hercegowinie wymaga konfrontacji z rozpowszechnionym postrzeganiem jej jako głuchej prowincji czy krainy ciemności¹². Środowiska utrwalające wewnętrzne bośniacko-hercegowińskie antagonizmy winą za propagowanie tego obrazu obarczają jedyne go jugosłowiańskiego noblistę w dziedzinie literatury, Ivo Andrića. Powierzchnowe i krzywdzące odczytania jego tekstów sprowadzają się najczęściej do bezrefleksyjnego przywoływania wyrwanego z kontekstu cytatu: „Bośnia to ziemia nienawiści i strachu” (Andrić 1954: 351). Ivan Lovrenović mierzy się z wizją ojczyzny jako „mozaiki wzajemnie wykluczających się elementów” (Karahasan 2014: 182), nie tylko zdejmując z Andrića stygmat wroga kultury narodowej, ale także nawołując do głębszej refleksji nad jego rolą¹³ i zachęcając do poszerzania wiedzy na temat wszystkich składowych wyobrażenia o tym „najbardziej skomplikowanym kraju w Europie”.

Ważnym aspektem starań Ivana Lovrenovića o zachowanie jedności kultury bośniackiej jest jego troska o dziedzictwo bośniackich franciszkanów. Jednego z braci, fra Ivana Franjo Jukića¹⁴, uczynił głównym bohaterem swojej parabiograficznej powieści historycznej *Putovanje Ivana Frane Jukića* (Podróż Ivana Frana Jukića), która doczekała się czterech wydań. Można byłoby się pokusić o pewną paralelę pomiędzy idealistyczną postacią i zaangażowaniem dziewiętnastowiecznego zakonnika a zapalem, z jakim współczesny sarajewski intelektualista pracuje na rzecz propagowania wiedzy na temat wspólnego dziedzictwa kulturowego, które powinno łączyć, nie dzielić.

Temat ten obecny jest w poszukiwaniach Lovrenovića od dawna¹⁵, ostatnio za sprawą zebrania najważniejszych tekstów powstałych w zakonach franciszkańskich od XVII do XX wieku na terenie Bośni i Hercegowiny i opublikowania ich z należytą pieczołowitością i adekwatnym apa-

¹² W oryg. *tamni vilajet*. W zerwaniu z negatywnym wyobrażeniem o Bośni pomoc miały inicjatywy podejmowane jeszcze w latach 70. XX wieku w ramach dyskusji nad „bośniackim uniwersalizmem” i bliżej niezdefiniowanym „bośniackim duchem” (więcej na ten temat zob. Jawoszek 2014: 82 i nast.), nie przyniosły one jednak oczekiwanych rezultatów.

¹³ Pisarzowi poświęcił osobne studium pt. *Ivo Andrić. Paradoks o šutnji* (Lovrenović 2008).

¹⁴ Ivan F. Jukić (1818–1857) – propagator bośniackiego patriotyzmu i związanej z nim potrzeby zapoznawania się z własną historią, kulturą i geografią, który w elementarnej wiedzy widział podstawę patriotyzmu.

¹⁵ W licznych publikacjach zawarł skrupulatne notatki dotyczące poszczególnych braci, zakonów, zasobów bibliotek, ale także kompletne analizy problemów związanych z działalnością zakonników w obszarze kultury i edukacji w Bośni i Hercegowinie. Wszystkie zebrane informacje oraz komentarze (własne i cudze) znajdują się na oficjalnej stronie internetowej autora w kategorii *Bosna Argentina*. Zob. <http://ivanlovrenovic.com/clanci/kategorija/bosna-argentina>; dostęp: 30.06.2020.

ratem naukowym. Troska o zapewnienie franciszkanom odpowiedniego miejsca w historii bośniackiej kultury narodowej nie pozostaje bez związku z wielowiekową walką przedstawicieli zakonu o rozwój kultury będącej ponad podziałami konfesyjnymi i narodowymi.

Sarajewski intelektualista głosi niepodzielność kultury bośniackiej mimo świadomości, że od lat 90. XX wieku trwa jej systematyczny rozkład. Do rozkładu przyczyniają się: nienaturalny dla jednej wspólnoty podział sił politycznych, przetasowania terytorium i pozorne tylko zakończenie konfliktu (tj. wojny). W takich okolicznościach nie przestaje przypominać o „bośniackim paradygmacie jedności w różnorodności”, czyli możliwej pluralistycznej, ponadwyznaniowej narodowości bośniackiej (Jawoszek 2019: 133), której fundament stanowi przeplatanie się czterech kultur narodowych (włączając żydowską). Odwraca uwagę od politycznej narracji na ten temat, mówiąc o faktycznych, trwalszych niż podkreślane przez polityków, podziałach wynikających ze związku kultury wysokiej z wyznaniem (trzy wielkie religie monoteistyczne nie dość, że przez wieki żądają wyłączności, to jeszcze swoje dziedzictwo zapisują różnymi językami: arabskim, staro-cerkiewno-słowiańskim i hebrajskim). Z przekonaniem głosi, że wspomniane podziały nie wyłączają jednak żadnego mieszkańca Bośni i Hercegowiny z uczestnictwa w tej samej kulturze życia codziennego, będącej wypadkową splatania się wszystkich kultur wyznaniowych, posługiwania się tym samym językiem i identycznymi wzorcami w komunikacji. W ostatnich publikacjach Lovrenović sięga po bardziej precyzyjne terminy, pisze o „dziedzictwie bośniacko-hercegowińskiej tożsamości, która się urzeczywistnia w cywilizacyjnym splocie jednej wspólnej i trzech osobnych tradycji” (Lovrenović 2015b). Wyraża przy tym jednocześnie zaniepokojenie uśpieniem tej struktury i wiarę w jej trwałość. O szansach na przyszłość pisze następująco:

[...] jej reanimacja i reartykulacja możliwa jest jedynie przy ustanowieniu optymalnych społecznych i politycznych ram, w których wszystkie elementy tej struktury byłyby zrównoważone i mogły bezkonfliktowo dojść do głosu. Dzisiejsza Bośnia i Hercegowina zderza się z tymi pytaniami dramatycznie i niepewnie jak nigdy w swojej historii. Problem jest więc stary, ale odpowiedzi muszą być nowe, ponieważ nowa jest także sytuacja historyczna (tamże).

/// Bośniacki Chorwat i zaangażowanie

Zabiegi Lovrenovicia o utrzymanie jedności kultury bośniackiej – czy bośniacko-hercegowińskiej – nie oznaczają oczywiście jego ignorancji wobec istnienia w kraju trzech osobnych konstytutywnych narodów. Przeciwnie, przy wielu okazjach podkreśla on, że wszelkim rozważaniom dotyczącym fundamentalnych kwestii towarzyszyć powinna świadomość dwóch faktów: że niegdysiejsze etniczne i etnokonfesyjne grupy to dziś w politycznym sensie dokończone, kompletne narody oraz że Bośnia przez 500 lat (od 1463 r. do ostatniej wojny) nie posiadała państwowości, co pociąga za sobą określone konsekwencje (Lovrenović 2015a: 26).

Ważnym wątkiem i wykładnią poglądów Ivana Lovrenovicia na temat kształtu kultury bośniackiej jest jego zaangażowanie w debatę poświęconą sytuacji bośniackich Chorwatów (korzystam z terminu utrwalonego przez autora), najmniej licznego spośród trzech konstytutywnych narodów Bośni i Hercegowiny. Konsekwentnie powtarzane apele o prawo do bycia Bośniakiem i Chorwatem jednocześnie, bez ujemy dla którejkolwiek z tych tożsamości i bez konieczności ustalania pomiędzy nimi hierarchii, o prawo do odczuwania dumy z bycia bośniackim Chorwatem, to znak rozpoznawczy sarajewskiego intelektualisty w przestrzeni publicznej.

Kluczowe tezy wyłożył w publikacji pt. *Bosanski Hrvati* (Bośniaccy Chorwaci), z jakże znaczącym podtytułem: *Esej o agoniji jedne evropsko-orientalne mikrokulturne* (Esej o agonii pewnej europejsko-orientalnej mikro-kultury)¹⁶. W jednym z wywiadów telewizyjnych przyznał, że książkę pisał z dużym zaangażowaniem emocjonalnym i celowo używał mocnych środków wyrazu. Powstawała ona w czasie¹⁷, w którym wszyscy prowadzący oficjalną politykę w imieniu albo dla dobra Chorwatów w Bośni i Hercegowinie, w jego przekonaniu, przyczynili się do katastrofy tego „chorwackiego mikrokosmosu”. Tekst jest więc jawnym manifestem w obronie własnej mikrotożsamości i ostrzeżeniem przed posługiwaniem się kulturą jako narzędziem w codziennej walce politycznej. Jego celem było zwrócenie uwagi na problem i udało się – publikacja wywołała burzliwe dyskusje¹⁸.

¹⁶ Podobną koncepcję, opisaną jednak w dużo bardziej wyważony sposób, zawarł w obszernym haśle „Chorwaci” w specyficznej publikacji, jaką jest *Hrvatska enciklopedija Bosne i Hercegovine* (Chorwacka Encyklopedia BiH) (red. J. Pehar, t. 2, Hrvatski leksikografski institut Bosne i Hercegovine 2015, s. 409–461).

¹⁷ Książka została opublikowana w 2002 roku, wcześniej jej fragmenty pojawiały się w formie pojedynczych felietonów w tygodniku „Feral Tribune”.

¹⁸ W 2003 roku w Zagrzebiu ukazała się książka *Knjiga na knjigu I. Lovrenovića o (bosanskim) Hrvatima* (Książka w odpowiedzi na książkę I. Lovrenovicia o [bośniackich] Chorwatach). Jej autor, Jure Krišto, zagrzebski historyk pochodzący z zachodniej Hercegowiny, znany z ataków

Lovrenović w sprawę zaangażował się wcześniej. Na początku lat 90. XX wieku, dokładniej w dniu wyborczego triumfu Franja Tuđmana (jeszcze w ramach socjalistycznej Jugosławii), upublicznił w mediach następującą „diagnozę”: „w stosunku do Bośni i Hercegowiny serbska i chorwacka ideologia narodowa są jak bliźnięta jednojajowe” (Lovrenović 2013: 286). W Zagrzebiu okrzyknięto go zdrajcą, ale nie stracił motywacji. Od lat zajęty fenomenem narodu w narodzie, wyrysowywaniem jego teoretycznych ram, pełne zaangażowanie uważał za oczywiste. Brał udział w dyskusji medialnej i bezpośrednich pertraktacjach z politykami. Jeszcze przed wybuchem wojny w Bośni i Hercegowinie uczestniczył w nieudanej próbie osiągnięcia minimalnego choćby porozumienia z prezydentem niezależnej Chorwacji¹⁹, po czym włączył się w kolejne działania. Wraz z czterema sarajewskimi intelektualistami 6 stycznia 1992 roku napisał list otwarty²⁰ do prezydenta będącej wciąż w stanie wojny Chorwacji, Franja Tuđmana. To odważny głos sprzeciwu wobec planów rozczłonkowania Bośni i Hercegowiny²¹ i apel o poszanowanie interesów zarówno bośniackich Chorwatów, rozsianych po terytorium całego kraju, jak i pozostałych obywateli kraju. W liście tym, po rzeczowym opisanu dramatycznych okoliczności, paraliżu, w jakim znajdują się bośniackie władze, po wyrażeniu oburzenia analizami i planami Chorwacji wobec sąsiadów, autorzy zamieścili apel o wspieranie „spójności Bośni i Hercegowiny oraz jej międzynarodowego uznania, ponieważ jedynie to leży w długofalowym interesie wszystkich jej narodów, w tym także chorwackiego” (Lovrenović 2002: 248). Jawne gesty niezgody na oficjalną politykę ówczesnej Chorwacji wobec Bośni i Hercegowiny stanowią jeden z najpoważniejszych argumentów w szorstkich relacjach Lovrenovicia z protuđmanowską chorwacką inteligencją Sarajewa, Mostaru i nie tylko. W swojej publicystyce z tamtego okresu reaguje także na plany snute w kraju. Wszystkich, nie tylko Chorwatów z Bośni i Herce-

medialnych na bośniackich franciszkanów, kwestionuje opis specyfiki bośniackich Chorwatów oraz ich chorwackość, cały tekst klasyfikuje pobłażliwie jako „westchnienia miłośnika Bośni i braci zakonnych” (więcej zob.: Kaniecka 2017: 273–274).

¹⁹ Zorganizowana przez Vitomira Lukicia delegacja słyszy w Zagrzebiu o roli bośniacko-hercegowińskich Chorwatów w tworzeniu nowego państwa chorwackiego w związku z brakiem szans na przetrwanie Bośni i Hercegowiny (Lovrenović 2013: 287).

²⁰ List *Otworeno pismo Franju Tuđmanu, predsjedniku Republike Hrvatske* oprócz Lovrenovicia podpisali: M. Jergović, I. Komšić, I. Kordić i M. Stojić. Po raz pierwszy opublikowany został na łamach chorwackiej gazety „Vijesnik” (14.01.1992 r.) wraz z odpowiedzią na niego przygotowaną przez Zvonka Lerotića, doradcę ówczesnego prezydenta Chorwacji. 22.01.1992 r. sarajewscy intelektualisci odpowiedzieli tekstem *Tko je za, a tko protiv podjele Bosne*, na łamach tej samej gazety. List stanowi jeden z aneksów do książki *Bosanski Hrvati*.

²¹ List powstaje jako reakcja na negocjacje prowadzone przez Tuđmana ze S. Miloševićem i R. Karadžićem dotyczące przyszłości Bośni i Hercegowiny, o których opinia publiczna dowiadyuje się dużo później.

gowiny, ostrzega przed niebezpieczeństwami, jakie wynikają z sięgania po narodowo-romantyczne inspiracje, jak choćby „koncepcja Ur-Bośni”, rze-komego prototypu idealnego, który wystarczyłoby tylko przywrócić przy tworzeniu nowych modeli politycznych (Lovrenović 2005: 179).

Niezależnie od reakcji opinii publicznej Ivan Lovrenović trwa przy swoich poglądach. W trosce o przyszłość „chorwackiego mikrokosmo-su” we wspólnym kraju nie stroni nawet od ostrej krytyki kluczowych dla bośniackich Chorwatów środowisk. Najbardziej spektakularne przykłady to jego wystąpienia na posiedzeniach Chorwackiej Rady Narodowej Bośni i Hercegowiny²². 6 lutego 2007 roku, mówiąc o kulturowej autonomii Chorwatów, wyliczył zaniedbania w najważniejszych instytucjach (włączając samą Radę). Stawiając pytanie o to, dlaczego na czele wszystkich organizacji stoją księża – jasno zasugerował brak szans na ich rozwój i wyjście ze stagnacji (Lovrenović 2015a: 33). W kolejnym referacie zaznaczył, że jego niemile widziana w tych kręgach obecność jest niezbędna, gdyż bez krytyki, a więc bez jego głosu, zmiany w ogóle nie są możliwe (tamże: 33–34). W tym samym wystąpieniu podjął palący problem całego kraju, nierozwiązany od podpisania układu pokojowego w Dayton: konieczność wyboru jednej z dróg, na rozstaju których Bośniacy znajdują się stanowczo zbyt długo. Pośród dwóch opcji – skonsolidowane i sprawne państwo trzech narodowości lub stworzenie trzech osobnych państw – stanowczo opowiedział się za tą pierwszą. Jego kolejnym apelem o rozważne decyzje towarzyszyło ubolewanie nad brakiem kompetentnych i szczerze zaangażowanych w sprawę osób (tamże).

/// Historia kultury Bośni i Hercegowiny i prywatna historia Ivana Lovrenovicia

We wstępie do *Liber memorabilium* Lovrenović skrupulatnie wylicza: książki, rękopisy, fotografie, dokumenty, szkice esejów, niedokończone teksty, archiwalia i pamiątki porzucone na skutek okoliczności wojennych. Cały księgozbiór bośniackiego intelektualisty został w mieszkaniu, które wraz z rodziną opuścił w 1992 roku. W tym samym roku pożar Biblioteki Narodowej i Uniwersyteckiej w Sarajewie strawił około 80 procent dokumentów ważnych dla historii i dziedzictwa kulturowego Bośni i Hercegowiny. Dwa

²² Hrvatsko narodno vijeće Bosne i Hercegovine (HNVBiH), czyli Chorwacka Rada Narodowa BiH to bezpartyjna pozarządowa organizacja powołana do życia w 1994 roku, kiedy instytucje polityczne nie mogły działać normalnie. Po podpisaniu układu pokojowego w Dayton działa na rzecz wdrażania jego postanowień oraz dbania o interesy narodu chorwackiego w Bośni i Hercegowinie. Na podobnej zasadzie działają organizacje reprezentujące interesy Boszniaków i Serbów w BiH.

miesiące później, w dzielnicy Grbavica, spalono jego prywatną bibliotekę (Lovrenović 2003: 12). Doświadczenie podwójnej straty to część wspólnej traumy przedstawicieli bośniackich środowisk intelektualnych. Lovrenović od najmłodszych lat zainteresowany był zbieraniem zapisków, świadectw czy opowieści. Dziś, przeglądając jego prace, zauważamy, że w praktykowanym nadal gromadzeniu, dopisywaniu i przedrukowywaniu jest jakaś metoda. Pojedyncze teksty pojawiają się ponownie w kolejnych wyborach i na oficjalnej stronie internetowej autora, nowe wydania książek są przerabiane i rozbudowywane. Jakby publikacjom towarzyszyć miało dodatkowe zabezpieczenie, żeby odzyskane resztki, odtworzone strzępki, ale też rzeczy nowe na pewno się nie zgubiły.

Ivan Lovrenović swój tekst o Bośni pisze między innymi poprzez odtworzenie historii własnej, tej pogubionej w spalonych dokumentach, tej nie zawsze rozumianej w świecie własnego dzieciństwa i tej domniemanej, z racji nieznanych losów ojca zaginionego w zawierusze II wojny światowej. Znaczące miejsce w charakterystycznym dla jego narracji wyobrażeniu o wielokulturowej Bośni i Hercegowinie, przefiltrowanej przez osobiste doświadczenia, zajmuje Varcar (dzisiejszy Mrkonjić-Grad). Miasteczko, w którym się wychował i podjął pierwszą pracę, opisuje w eseistyce, we wspomnieniach, w fikcji literackiej, ale także w monografii miasta (Mrkonjić-Grad) i licznych inicjatywach dotyczących jego dziedzictwa²³. Splatają się w tym miejscu aspekty ważne dla rozumienia koncepcji kultury narodowej, której Lovrenović pozostaje wierny: spotkanie kultury wysokiej i niskiej, wielowyznaniowość i drastyczne zmiany spowodowane przez wojnę.

W zapiskach zatytułowanych *Pepeo, uspomene* (Popiół, wspomnienia) utrwała obraz miasteczka:

A Varcar był miastem. Tak jak to w Bośni miasta bywają miastami: nie względem liczb, a według właściwości. Najwyraźniej odzwierciedlało się to w języku. Wystarczyło tylko usłyszeć ludzi z okolicznych wiosek jak wymawiają: *idę do miasta*. Właściciel tych wspomnień [...] pamięta do dziś, z wyraźnym dyskomfortem i tępym niepokojem, kiedy jeszcze w dzieciństwie, w szkole, dzielili się na Chorwatów, Serbów i Muzułmanów, ale to jakoś naturalnie, bez kolizji, że dopiero podział na *mieszczan* i *wieśniaków* nosił w sobie zniewagę i groźbę, zawsze bliską eksplozji (Lovrenović 2013: 27–28).

²³ Jak choćby wystawa dotycząca *stećków*, średniowiecznych kamieni nagrobnych rozsianych po okolicy miasteczka. Treść katalogu z wystawy i materiały fotograficzne znajdują się na stronie internetowej autora (<http://ivanlovrenovic.com/clanci/bosna-argentina/stecci-okolice-mrkonjic-града>).

Varcar jest jak Bośnia i Hercegowina w miniaturze. Od zawsze zamieszkały był głównie przez ludność prawosławną, ale specyfikę lokalnej społeczności określało w pełni nie tyle połączenie kultury ortodoksów ze stanowiącymi mniejszość (ale widocznymi) katolikami i muzułmanami, ile ścieranie się miejskiej i wiejskiej obyczajowości. Zdaniem Lovrenovicia wielowiekowa dominacja ruralnej tradycji pozostawiła w kulturze równie wyraźne ślady jak różnice etnokonfesyjne (Lovrenović 2015b). Antropologiczna ciekawość każe wracać intelektualistom do rodzinnego Mrkonjić-Gradu, tym bardziej, że sytuacja tej miejscowości po wojnie znowu dobrze ilustruje zmiany w pejzażu kulturowym całego kraju. W tekście Lovrenovicia zwiastują je brutalne ingerencje w tkanę miejską: wysadzenie w powietrze dwóch meczetów i spalenie kościoła.

/// Bośniacko-hercegowiński intelektualista totalny

Ivan Lovrenović jest intelektualistą mocno osadzonym w lokalnym kontekście, jego walka w obronie jedności kultury bośniackiej oraz kwestii fundamentalnych dla trwania całego kraju realizowana jest od lat poprzez zaangażowanie w bieżące sprawy kulturalne, polityczne i społeczne, ale także poprzez opisywanie i wyjaśnianie dawnego porządku. Ograniczenia, jakie niesie ze sobą bycie intelektualistą na Bałkanach, bycie intelektualistą w Bośni i Hercegowinie, mają znamienity wpływ na specyfikę tego zaangażowania.

Zygmunt Bauman w swoich rozważaniach na temat zmiany pozycji intelektualisty we współczesnym świecie słusznie porusza kwestie „konkurencyjności” intelektualnego przesłania na „rynku”, jego udziału w publicznej uwadze (Bauman 1995: 180). Warto się jednak zastanowić, czy myśl ta sprawdza się w odniesieniu do sytuacji intelektualisty z Sarajewa. Bauman przypomina, że – nawet przy nowym układzie sił – nieobecność „wielkich spraw” nie może być wymówką dla wycofania intelektualistów, „bowiem tradycyjnie to sami intelektualiści sprawiali, że sprawy były wielkie, wypisując je na swoich sztandarach i zmuszając prośbą i groźbą opinię publiczną do zwrócenia uwagi, na jaką, jak sądzili, owe sprawy zasługiwały” (tamże). Zanim jednak padnie pytanie o to, czy w podajtońskiej rzeczywistości Bośni i Hercegowiny jeden człowiek może jakimś kwestiom nadać znaczenie proporcjonalne do stopnia swojego zaangażowania, przyjrzyjmy się szerzej pozycji intelektualisty z Sarajewa.

Sam Lovrenović snuje refleksje na ten temat. W swoich przedwojennych jeszcze zapiskach wychodzi od próby porównania polskiego i chor-

wackiego intelektualisty, od zadumy nad zaoceaniczną (dosłownie i duchowo) sytuacją Witolda Gombrowicza oraz wewnętrzną, warunkowaną regionalnie i cywilizacyjnie – Mirosława Krleży²⁴. Przemyslenia zamyka konstatacja:

Kiedy weźmie się pod uwagę całość, Gombrowicz wygrywa. Dlatego (tylko?), że jego problem zyskał znaczenie dla świata; ma światowy zasięg. Krleża jest bardziej tragiczny, jego problem jest dla świata anonimowy. Czy z tego powodu jest mniejszy, mniej istotny? (Lovrenović 2013: 280).

Gombrowicz i Krleża to, podobnie jak Lovrenović, myśliciele totalni, zaangażowani i celnie reagujący na kluczowe dla swoich kultur kwestie. Ich pozycja dziś może być oceniana (jak w przywołanym cytacie) w odniesieniu do ich szczerego oddania sprawie, ale także znaczenia sprawy dla świata. „Wygraną” Gombrowicza można oczywiście podważać; relatywizacja taka jest jednak w tym miejscu zbędna, bo nie o słuszność twierdzenia chodzi, a o gradację ważności i nieważności „sprawy” oraz zabiegających o nią. Przywołane porównanie wprowadza do autorefleksji na temat intelektualnego zaangażowania w kwestie istotne z perspektywy chorwackiego Bośniaka. Samemu sobie Lovrenović zadaje pytanie o możliwe konsekwencje i w wyjaśnieniu wylicza, że „turecka” chorwackość przynosi wstyd, że katolickość kultury jest niemożliwa do wyjaśnienia i wątpliwa bez praktykowania wiary, że ten „folkloryzowany” i „orientalizowany” wariant Europy jest hybrydą egzotyczną w wymiarze lokalnym, a co dopiero szerzej (tamże). Bośniacki intelektualista, we własnej ocenie, przegrywa z Gombrowiczem, Krleżą i wieloma innymi, ponieważ uwikłany jest w niejasny i nierzadko nieistotny dla świata kontekst. Jego kultura, uwarunkowana niepraktykowaną czy też, w ostatnich latach, nadmiernie praktykowaną wiarą, jest nie tylko niewidoczna dla świata, ale też niezrozumiała dla wielu jej uczestników. Stawia więc sobie za cel wyjaśnienie fundamentalnych kwestii innym uwikłanym. Zadaje pytania, najpierw bowiem samego siebie musi przekonać, że rozumie i wie, następnie buduje spójną narrację i szuka sposobów na jej rozpowszechnianie, nawet jeśli sprawa jest zupełnie nieistotna dla świata zewnętrznego, to znaczy dla tych, którzy uwikłani nie są.

²⁴ Mirosław Krleża (1893–1981) to najważniejszy pisarz chorwacki XX wieku, intelektualista o lewicowych poglądach, osobisty przyjaciel Josipa Broza Tity. Znany ze swojej niechęci wobec faszyzmu, nacjonalizmów i krytycznych poglądów na temat chorwackiej tradycji, zbudowanej – w jego przekonaniu – na licznych kłamstwach.

Intelektualista uwikłany w lokalny kontekst często doświadcza różnych form wykluczenia. Lovrenovicia odrzuciły środowiska reprezentujące bośniackich Chorwatów, atakowany był także przez sarajewskich intelektualistów, uznanego pisarza Abdulaha Sidrana czy historyka Srećko M. Džaję i innych. Enver Kazaz przesunął Lovrenovicia w bośniacko-hercegowińskiej przestrzeni publicznej od intelektualnej ikony do roli wroga wyjaśnia brakiem gotowości powojennych elit na inicjowane przez niego debaty, brakiem odwagi na konfrontację z problemem niezakończonyj (w wymiarze politycznym) wojny (Kazaz 2019: 90–92). Kazaz wskazuje też konkretny moment świadomego wycofania się tego – jak pisze – „kronikarza upadku bośniacko-hercegowińskiego społeczeństwa” na margines debaty publicznej. Wskazuje kwiecień 2006 roku, kiedy to próby wprowadzenia tzw. pakietu kwietniowego, umacniającego władzę na poziomie centralnym, zakończyły się porażką (tamże: 88).

W 2014 roku, w wywiadzie udzielonym jednej z chorwackich gazet, Ivan Lovrenović precyzyjnie wyjaśnił swoją pozycję. Na pytanie, czy jest chorwackim, bośniacko-hercegowińskim czy bośniackim intelektualistą, odpowiedział następująco:

Wszystkim, co pan wyliczył, jednocześnie. Ale nie statycznie, tylko bardzo dynamicznie. Bośniacko się czuję i reaguję, kiedy z perspektywy nowochorwackiego politycznego szaleństwa neguje się bośniacką tożsamość kulturową i historyczną, tradycję i społeczne praktyki bośniackich franciszkanów itp. Chorwacko – kiedy się w sarajewskich kręgach politycznych i akademickich jednakowo, bośniacko-hercegowińską chorwackość (jak i serbskość, zresztą) ogłasza kategorią importowaną, czymś, co nie przynależy do tej historii i tego kraju, więc zgodnie z tym trzeba ją wyrzucić „z domu”. [...] Bośniacko-hercegowińsko – kiedy ze wszystkich trzech nacjonalistycznych perspektyw narusza się polityczną integralność kraju i z nieznośnym herostratyzmem odnosi do bogatego wspólnego dziedzictwa kulturowego, podczas gdy zagrożone jest jego trwanie. Jako że wszystko, co zostało tu wyliczone, wydarza się w tej samej mierze codziennie, w każdej chwili – tak właśnie się „widzę” w tych ciasnych ramach zaproponowanych w pytaniu! Najlepiej się czuję i „widzę” poza nimi, w dobrej samotności! (Jazvić, Lovrenović 2014).

Doświadczyl więc Lovrenović również swoistego samowykluczenia. Miljenko Jergović nazywa go autsajderem z wyboru (Jergović 2019: 100), Ivica Đikić przypomina o korzystnej dla jakości literatury „dobrej samotności” (Đikić 2019: 309). Ja dla porządku rozważań dodam w tym miejscu, że Ivan Lovrenović faktycznie po 2006 roku nad zaangażowaną publicystykę zaczął przedkładać fikcję literacką i jest mniej obecny w mediach, nie zrezygnował jednak ze swoich poglądów i zabiera głos, kiedy odczuwa ku temu potrzebę. Dzieje się tak na przykład wtedy, gdy przed haski trybunał trafia sześciu chorwackich generałów oskarżonych o zbrodnie w Bośni i Hercegowinie²⁵ i gdy jeden z nich, Slobodan Praljak, po ogłoszeniu wyroku skazującego, publicznie odbiera sobie życie na sali sądowej. Kiedy pravicowe środowiska chorwackie bronią swoich „bohaterów”, a pogrzeb Praljaka zamienia się w manifestację patriotyzmu, sarajewski intelektualista zajmuje stanowisko w sprawie i ostrzega przed konsekwencjami politycznej i propagandowej instrumentalizacji tych wydarzeń (Lovrenović 2018). W ostatnich latach Lovrenović był także aktywnym uczestnikiem akcji na rzecz ratowania kluczowych dla zachowania jedności kultury bośniackiej instytucji (m.in. przetrwanie Muzeum Narodowego i powołanie do życia muzeum sztuki współczesnej²⁶). Nie zamilkł więc, zmienił jedynie intensywność i sposób działania, czasem bowiem świadome przesunięcie się na margines jest jedyną formą skutecznej obrony własnych poglądów.

/// Podsumowanie

Realia powojennej Bośni i Hercegowiny każdego dnia konfrontują intelektualistów z potrzebą redefiniowania niebezpiecznie nadużywanych w przestrzeni publicznej pojęć. Utrzymujący się od lat impas wynika z braku powszechnie akceptowanej alternatywy dla rozwiązań zapisanych w traktacie pokojowym z Dayton. Bośniacka rzeczywistość w konsekwencji bywa nie do zniesienia. Omawianą przez Baumana konkurencyjność na takim „ryn-

²⁵ Przed Międzynarodowym Trybunałem Karnym dla byłej Jugosławii w Hadze w 2004 roku stanęło sześciu byłych liderów tzw. Herceg-Bośni (Jadranko Prlić, Slobodan Praljak, Bruno Stojić, Milivoj Petković, Valentin Čorić i Berislav Pušić). Postawione im zarzuty dotyczyły zbrodni dokonanych w latach 1992–1994 na terytorium Zachodniej Hercegowiny i środkowej Bośni. Postępowanie zakończyło się w 2017 roku wyrokiem skazującym oskarżonych na (w sumie) 111 lat więzienia.

²⁶ Muzeum Narodowe (Zemałjski muzej Bosne i Hercegovine), podobnie zresztą jak Muzeum Literatury i Sztuk Teatralnych, mimo cennych zbiorów i rezultatów wieloletnich badań muzealnych i – co kluczowe – fundamentalnego znaczenia dla kultury Bośni i Hercegowiny, walczy o przetrwanie, ponieważ w rzeczywistości politycznej skoncentrowanej na sprawach narodowych (trzech osobnych: serbskiej, chorwackiej, boszniackiej), miejsca pielęgnujące świadectwa wspólne (albo wspierające i planujące wspólne projekty, jak Muzeum Sztuki Współczesnej Ars Aevi – kolekcja bez siedziby) nie znajdują wsparcia u odpowiednich władz.

ku” bez trudu zyskują politycznie umotywowani „eksperti” od spraw do-
raźnych, ich przesłanie jednak najczęściej jest krótkoterminowe, podobnie
jak dynamika w relacjach władzy i wiedzy we współczesnej Bośni i Herce-
gowinie. Totalności zaangażowania Lovrenovicia nie ma więc sensu rozpa-
trywać w odniesieniu do jego skuteczności w czynieniu bronionych kwestii
wielkimi, w odniesieniu do konkurencyjności przesłania. Na jej specyfikę
składa się w tym przypadku kompleksowość działań skupionych wokół
zrozumienia, opisanie i systematycznego propagowania idei, w które nie-
zachwianie wierzy, oraz konsekwentna postawa protestu wobec niebezpie-
czeństwa nacjonalistycznych i totalitarnych kontekstów.

Głos Lovrenovicia mógłby być najdonośniejszym głosem najmniej-
szego i (w rozpowszechnionej narracji) najbardziej zagrożonego narodu
w jego kraju – jest przecież Chorwatem z Bośni i Hercegowiny. Intelektu-
alista wybrał jednak inną perspektywę, niestrudzenie występuje w imieniu
interesów wspólnej, bośniackiej kultury, konsekwentnie wskazuje niebez-
pieczeństwa wynikające z podziału na wyłącznie chorwacki, serbski i bosz-
niacki opis bośniacko-hercegowińskiego świata. Z uporem utrwała obraz
Bośni, w której duma z własnej bośniackości nie wyklucza emocjonalnego
związku z chorwackością (serbskością czy boszniackością). Tożsamość kul-
turową Chorwatów, Serbów i Boszniaków traktuje jako integralną, inklu-
zywną część socjokulturowego kontekstu Bośni i Hercegowiny. Opisuje,
wyjaśnia, komentuje, gdyż w przypadku jego kraju, „z historii, która ma
być nauczycielką życia, wciąż można wyciągać wnioski przeczące zdrowe-
mu rozsądkowi” (Mazowiecki 1998: 6). Zadaniem nas, którzy wiemy o jego
istnieniu, jest przekazywanie tej wiedzy dalej.

Bibliografia:

/// Andrić I. 1954. *List z 1920 roku*, tłum. M. Znatowicz-Szczepańska, [w:]
tegoż, *Pragnienie: opowiadania*, Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 338–356.

/// Bauman Z. 1998. *Nieodwzajemniona miłość: o państwie i intelektualistach*,
tłum. M. Kwiek, [w:] „*Nie pytajcie mnie, kim jestem...*”. *Michel Foucault dzę-
siał*, red. M. Kwiek, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM,
s. 153–181.

/// Bourdieu P. 2001. *Aneks. Intelektualista totalny i iluzja wszechmocy myśli*, [w:]
tegoż, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. A. Zawadzki,
Universitas, s. 321–326.

/// Đikić I. 2019. *Dobra samoća. Tri polemike Ivana Lovrenovića o Bosni i Hercegovini*, [w:] *Ivan Lovrenović. Djelo*, red. A. Brka, Centar za kulturu i obrazovanje Tešanj, s. 308–318.

/// Hoffman K. 2018. *Profesja. Derrida i uniwersytet*, [w:] *Widma Derridy*, red. A. Bielik-Robson, P. Sadzik, Instytut Badań Literackich PAN, s. 147–165.

/// Jawoszek A. 2014. *Boszniacy. Literackie narracje tożsamościowe po 1992 roku*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje.

/// Jawoszek A. 2019. *Naród (Bośnia i Hercegowina)*, [w:] *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach XVIII–XXI wiek*, red. G. Szwat-Gylybowa, t. 3, Instytut Slawistyki PAN, Fundacja Slawistyczna, s. 125–132.

/// Jazvić D., Lovrenović I. 2014. *Politika Hrvatske prema BiH i danas je talac Franje Tuđmana*, „Večernji list” 12.04.2014. <https://www.vecernji.hr/premium/politika-hrvatske-prema-bih-i-danas-je-talac-franje-tudmana-932598>; dostęp: 10.12.2019.

/// Jergović M. 2019. *Ivan Lovrenović, princíp outsajdera*, [w:] *Ivan Lovrenović. Djelo*, red. A. Brka, Centar za kulturu i obrazovanje Tešanj, s. 98–118.

/// Kaniecka D. 2017. *Chorwaci z Bośni i Hercegowiny czy Chorwaci bośniaccy? Poszukiwania tożsamości pewnej mikro kultury – rozważania wstępne*, „Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis”, t. 12, z. 4, s. 263–276.

/// Karahasan Dž. 2014. *Doniesienia z krajiny ciemności*, tłum. M. Waligórski, Pogranicze.

/// Kazaz E. 2019. *Ivan Lovrenović – pisac eseističkih uzleta i broničar društvenog poraza*, [w:] *Ivan Lovrenović. Djelo*, red. A. Brka, Centar za kulturu i obrazovanje Tešanj, s. 9–97.

/// Lovrenović I. 2002. *Bosanski Hrvati. Esej o agoniji jedne evropsko-orijentalne mikro kulture*, Durieux.

/// Lovrenović I. 2003. *Liber memorabilium*, Durieux.

/// Lovrenović I. 2006. *Iluzija Ur-Bosne*, pierwodruk: „Feral Tribune” 12.05.2006, przedruk: „Status”, nr 10/2006, s. 179–180.

/// Lovrenović I. 2008. *Ivo Andrić. Paradoks o šutnji*, „Motrišta”, nr 41, s. 49–84.

/// Lovrenović I. 2013. *Nestali u stoljeću*, Fraktura/Synopsis.

/// Lovrenović I. 2015a. *Isus u Amićima*, Synopsis.

/// Lovrenović I. 2015b. *Kulturni identitet(i) Bosne i Hercegovine; proširena i pre-rađena verzija s orijentacijskom literaturom* (26.04.2015). <http://ivanlovrenovic.com/clanci/bosna-argentina/kulturni-identiteti-bosne-i-hercegovine>; dostęp: 22.11.2019.

/// Lovrenović I. 2018. *Ista nam je kultura poricanja i laganja*. <http://ivanlovrenovic.com> (12.01.2018). <http://ivanlovrenovic.com/clanci/intervjui/ivanlovrenovic-ista-nam-je-kultura-poricanja-i-laganja>; dostęp: 25.05.2019.

/// Mazowiecki T. 1998. *Wstęp*, [w:] U. Altermatt, *Sarajewo przęstrzega. Etnonacjonalizm w Europie*, Znak.

/// Veličković N. 2015. *Trzy szkoły pod jednym dachem. Nacjonalizm w podręcznikach boszniackich, chorwackich i serbskich*, tłum. M. Koch, „Poznańskie Studia Slawistyczne”, nr 8, s. 283–297.

/// Walas T. 2003. *Zrozumieć swój czas. Kultura polska po komunizmie – rekonstrans*, Wydawnictwo Literackie.

/// **Abstrakt**

Ivan Lovrenović to intelektualista z Sarajewa, pisarz, publicysta, autor esejów i rozpraw na temat bośniackiej kultury i historii. Opis wybranych aspektów działalności Lovrenovicia czyni z tego tekstu studium przypadku. Autorka zadaje pytania o totalność działalności intelektualnej Ivana Lovrenovicia, ale też o pozycję intelektualisty w Bośni i Hercegowinie, ponieważ tekst jest też próbą oglądu pewnego typu działalności intelektualnej uwarunkowanej lokalnymi okolicznościami. Z tekstu wylania się obraz Lovrenovicia występującego w imieniu interesów wspólnej, bośniackiej kultury, konsekwentnie wskazującego niebezpieczeństwa wynikające z podziału na wyłącznie chorwacki, serbski i boszniacki opis bośniacko-hercegowińskiego świata. Totalność tego intelektualisty rozpatrywana jest przez pryzmat kompleksowości jego działań skupionych wokół zrozumienia, opisanie i systematycznego propagowania idei, konsekwentnej postawy protestu, ale także zaangażowania na rzecz obrony zdrowego rozsądku.

Słowa kluczowe:

Ivan Lovrenović, intelektualista totalny, Bośnia i Hercegowina, bośniacki Chorwat, kultura bośniacka

/// Abstract

Defending the Unity of Bosnian Culture: Ivan Lovrenović – a Total Intellectual in Sarajevo

Ivan Lovrenović is an intellectual living in Sarajevo, a writer, publicist, and author of essays and treatises on Bosnian culture and history. This text is a case study describing selected aspects of Lovrenović's output. The author not only asks questions about the whole of Lovrenović's intellectual activities but about the position of the intellectual in Bosnia and Herzegovina. She discusses how intellectual activity is conditioned by local circumstances. Lovrenović has advocated a common Bosnian culture, consistently pointing to the danger of dividing descriptions of the Bosnian-Herzegovinan world into solely Croatian, Serbian, and Bosnian parts. Lovrenović is considered a total intellectual on account of the complexity of his activities to understand, describe, and systematically propagate that idea, his consistent attitude of protest, and also his commitment to defending common sense.

Keywords:

Ivan Lovrenović, total intellectual, Bosnia and Herzegovina, Bosnian Croatian, Bosnian culture

/// **Dominika Kaniecka** – adiunkt w Instytucie Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Jej zainteresowania naukowe skupiają się wokół zagadnień dotyczących chorwackiej literatury i kultury oraz performatywnego potencjału współczesnego życia społecznego i politycznego. Dotychczasowe badania obejmują m.in. problematykę tożsamościową (tożsamość narodowa i kulturowa w Chorwacji oraz Bośni i Hercegowinie), ze szczególnym uwzględnieniem dziewiętnastowiecznego dyskursu narodowego i współczesnych do niego odniesień. Opublikowała *Opowiedzieć naród. Chorwackość według Augusta Šenoai*, Kraków 2014. Autorka licznych artykułów publikowanych w monografiach i czasopismach.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1754-8171>

E-mail: dominika.kaniecka@uj.edu.pl

„HARCOWNIK W ŚWIECIE ZAWODOWCÓW”. ROMAN ZIMAND JAKO BADACZ LITERATURY I PISARZ POLITYCZNY

Jan Olaszek
Polska Akademia Nauk

[...] została ona napisana przez outsidera, rzecz jasna w pozytywnym i pochwalnym znaczeniu owego określenia, lub też, ażeby posłużyć się jeszcze innym określeniem autora, napisana została przez „harcownika” jako przeciwieństwo „zawodowca” [...] ta napisana przez outsidera czy też harcownika książka o Boyu-Żeleńskim w pełni wytrzymuje sprawdzenie naukowe i zawodowe. Więcej – w toku owego sprawdzenia okazuje się, że Zimand zgromadził cały szereg obserwacji i interpretacji, jakich w ogóle nie dostrzegali zawodowcy.

Kazimierz Wyka (1961)¹

¹ Biblioteka Instytutu Badań Literackich PAN, Masz. 303, K. Wyka, Recenzja pracy doktorskiej mgra Romana Zimanda *Publicystyka literacka Boya-Żeleńskiego*, s. 4. Za cenne uwagi do pierwszej wersji artykułu przekazane podczas dyskusji w ramach Interdyscyplinarnego Seminarium Biograficznego w Instytucie Historii Uniwersytetu Łódzkiego dziękuję prowadzącemu je prof. Rafałowi Stobieckiemu oraz dr Annie Brzezińskiej, dr. Andrzejowi Czyżewskiemu, dr Annie Smywińskiej-Pohl i Grzegorzowi Nawrotowi. Za udostępnienie mi kopii posiadanych przez siebie źródeł bądź informacji o nich dziękuję dr. Michałowi Przeperskiemu, dr. Pawłowi Sasance i dr. Tomaszowi Siewierskiemu. Wyrazy wdzięczności winny jestem również obu recenzentom artykułu.

Ludzi łączących pracę naukową z aktywnością polityczną w czasach PRL było bardzo wielu. Postać Romana Zimanda uważam za interesującą m.in. dlatego, że jego aktywności na dwóch polach – intelektualno-naukowym i politycznym – szczególnie mocno się przenikały. Na refleksję badawczą zasługuje również specyficzna pozycja w życiu naukowym. Zimand z wykształcenia był socjologiem, ale funkcjonował w środowisku literaturoznawców i historyków literatury, refleksją naukową obejmował zróżnicowane tematy i czynił to w sposób odmienny od tego, który był dominujący w otaczających go kręgach.

W niniejszym artykule postaram się znaleźć odpowiedzi na kilka pytań badawczych dotyczących życia i dorobku Zimanda. Na czym polegała specyfika jego dorobku i podejścia do pracy naukowej? Jak funkcjonowały w jego pracy obok siebie refleksja naukowa i pisarstwo polityczne? Jaka rolę odgrywał kontekst polityczny czasów PRL? Jak wyglądały relacje między Zimandem a otaczającym go środowiskiem naukowym? Na ile można go wpisać w koncept „intelektualisty totalnego”?

Artykuł składa się z kilku części. W pierwszej z nich („Komunista – rewizjonista – opozycjonista”) został krótko przedstawiony życiorys Zimanda. W drugiej („Badacz niecierpliwy”) koncentruję się na pokazaniu jego dorobku i specyfiki podejścia do pracy naukowej. Trzecia część („Intelektualista zaangażowany”) dotyczy pisarstwa politycznego Zimanda i przenikania się jego zaangażowania politycznego z pracą naukową. W czwartej („Zimand – władze – środowisko”) opisuję relacje między trzema aktorami wydarzeń: Zimandem, otaczającym go środowiskiem naukowym i władzami PRL. W piątej opatrzonej śródtytułem „Intelektualista totalny?” próbuję spojrzeć na postać Zimanda z perspektywy tej właśnie kategorii.

/// Komunista – rewizjonista – opozycjonista

Bohater tego tekstu urodził się w 1926 roku pod Lwowem w bardzo bogatej rodzinie mieszczańskiej o korzeniach żydowskich. W 1940 roku, po aresztowaniu ojca (który wkrótce został rozstrzelany przez Sowieców) wraz z matką został deportowany do Kazachstanu, gdzie skończył technikum felczerskie. Pod koniec 1941 roku zgłosił się jako ochotnik do Armii Andersa, do której trafił też jeden z jego dwóch znacznie starszych braci. Roman Zimand spędził w niej jedynie trzy miesiące. Zetknął się tam z antysemityzmem i brutalnym traktowaniem ze strony innych młodych żołnierzy, po czym pod pretekstem kłopotów zdrowotnych został wydalony ze służby

(Siwicka 1992: 7; Głowiński 1992: 263; Głowiński, Wołowicz 2018: 67–68)². W 1945 roku przyjechał do Polski jednoznacznie przekonany o potrzebie poparcia budowy ustroju komunistycznego w Polsce. Już w październiku 1945 roku został członkiem Polskiej Partii Robotniczej (nieco ponad trzy lata później automatycznie został członkiem PZPR). W kolejnych latach działał w podstawowych organizacjach partyjnych oraz Związku Walki Młodych, Akademickim Związku Walki Młodych „Życie”, Związku Akademickim Młodzieży Polskiej i Związku Młodzieży Polskiej. Podjął studia medyczne we Wrocławiu, potem przeniósł się na Wydział Humanistyczny, a po przeprowadzeniu się do Warszawy rozpoczął studia socjologiczne na UW, chociaż najbardziej interesowały go kultura i sztuka. Równoległe do studiów pracował kolejno w Zarządzie Wojewódzkim Związku Walki Młodych i „Trybunie Dolnośląskiej” we Wrocławiu, a w Warszawie – w redakcji organu prasowego ZMP, czyli „Po Prostu”, Szkole Partyjnej „Dwulatce” przy KC PZPR (jako korektor), na Uniwersytecie Warszawskim (jako asystent) i w Instytucie Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR³. Jednocześnie mocno absorbowana go praca dziennikarska, która łączyła się z zainteresowaniami naukowymi. Zimand regularnie publikował artykuły poświęcone przede wszystkim kulturze. Jego teksty propagujące socrealizm ukazywały się m.in. na łamach najważniejszych wówczas pism tj. „Nowa Kultura” i „Trybuna Ludu” (Hellich 2018: 148). Od 1954 roku pracował nawet w dziale kultury drugiego z wymienionych tytułów⁴.

Zimand należał do formacji młodych fanatycznych zwolenników marksizmu, niezwykle zaangażowanych w jego propagowanie i zwalczanie różnego rodzaju odchyłeń. Była to formacja analogiczna do „pryszczatych” w środowisku literackim. Zimand należał do „janczarów” nowego porządku, choć dokumenty zachowane w Centralnej Kartotece KC PZPR zawierają jego bardzo krytyczne oceny, wskazujące m.in. na trudny charakter

² Dział Kadr Instytutu Badań Literackich PAN, Akta osobowe Romana Zimanda, sygn. 714, b.p., Życiorys Romana Zimanda, 21 XII 1957; Biblioteka Narodowa, Zakład Rękopisów, akc. 18198/3, Archiwum Michała Głowińskiego, Wspomnienie o Romanie Zimandzie, s. 4–5; Archiwum Akt Nowych, Komitet Centralny PZPR, Centralna Kartoteka, XX/17140, Pismo Zarządu Głównego Związku Akademickiego do Wydziału Personalnego KC PZPR, 16 II 1949, k. 22.

³ Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego, k. 1230, Ankieta personalna Romana Zimanda, 23 II 1951, b.p.; tamże, Podanie Romana Zimanda o pracę na UW, 12 V 1950. AAN, Archiwum Szkół Partyjnych, 43/133, Życiorys Romana Zimanda, 3 III 1949, b.p.; tamże, Pismo Kierownika Wydziału Ogólnego do Referatu Personalnego, 1 II 1949, b.p.; tamże, Pismo Kierownika Wydziału Ogólnego do Referatu Personalnego, 26 IX 1950 r. b.p.; tamże, Zaświadczenie Kierownika Archiwum Szkół Partyjnych, 30 IV 1986, b.p.; DK IBL, Akta osobowe Romana Zimanda, sygn. 714, b.p., Życiorys Romana Zimanda, 21 XII 1957, b.p. IKKN był kontynuacją „dwulatki”; jeszcze w czasie pobytu tam Zimanda zmienił on zresztą nazwę na Instytut Nauk Społecznych przy KC PZPR.

⁴ DK IBL, Akta osobowe Romana Zimanda, sygn. 714, b.p., Życiorys Romana Zimanda, 21 XII 1957.

Zimanda i brak umiejętności pracy w grupie⁵. To m.in. te jego cechy miały wpływ na częste zmiany miejsca pracy. W pewnym momencie jego charakter sprowadził na niego poważne kłopoty.

W 1949 roku w związku z antyradzieckimi dowcipami oraz ogólną postawą Centralna Komisja Kontroli Partyjnej PZPR podjęła decyzję o wykluczeniu Zimanda z partii⁶. Ostatecznie do tego nie doszło, gdyż w maju 1950 roku wygłosił samokrytykę podczas zebrania podstawowej organizacji partyjnej na UW. W związku z nią i opinią o poprawie jego postawy zdecydowano o zmianie kary na nagane⁷. Sporządzane w kolejnych latach w IKKN charakterystyki Zimanda również zawierały krytyczne opinie na jego temat, jednak wskazywano w nich również na poprawę jego postawy⁸.

Nielatwy charakter Zimanda łączył się w tamtych latach z niezwykle silnym zaangażowaniem ideowym po stronie komunizmu i uczestniczeniu w poszukiwaniu „różnego rodzaju odchyień”, co często w praktyce oznaczało „niszczenie ludzi”. Osoby, które zetknęły się z nim w latach stalinowskich, we wspomnieniach wskazywały na jego radykalizm i strach, który wywoływał (Loth 2015: 124; Lipski 1990: 301; Franaszek 2018: 514; Hellich 2018: 148). Sam Zimand opisywał swoją ówczesną postawę następująco: „Na uczelni musieli się mnie bać. Jak bilem, to bilem po oczach. Bo, jeśli już coś robię, to robię porządnie i do końca. Jeśli już jestem komunistą, to jestem, a jak ich nie lubię, to naprawdę nie lubię”. Wspominał przy tej okazji tekst atakujący socjologa Stanisława Ossowskiego (którego wcześniej był studentem) i podkreślał, że napisał go z własnej woli. Przywoływał również „rozprawienie się” na zebraniu ZMP z kolegą ze studiów Witoldem Jedlickim (za podważenie obowiązującej wykładni na temat jugosłowiańskiego przywódcy komunistycznego Josipa Broza Tity) oraz jeszcze dwie inne sytuacje, w których mocno zaszkodził swoją nadgorliwością konkretnym osobom (Łopieńska, Szymańska 1986: 25). Wspomnieć jeszcze można o atakach prasowych na Czesława Miłosza, którego nazwał „zdrajcą”, oraz na krytyka literackiego Ludwika Flaszena, który to

⁵ AAN KC PZPR, CK, XX/17140, Notatka dot. Romana Zimanda, 19 VII 1954, k. 5; tamże, Pismo Zarządu Głównego Związku Akademickiego do Wydziału Personalnego KC PZPR, 16 II 1949, k. 22; tamże, pismo redaktor naczelnej „Po Prostu” do Wydziału Personalnego KC, 18 II 1949, k. 24–25.

⁶ AAN, PZPR, CK XX/17140, Uchwała Centralnej Komisji Kontroli Partyjnej PZPR, 10 XII 1949 r., k. 26.

⁷ Tamże, Uchwała Centralnej Komisji Kontroli Partyjnej PZPR, 4 VIII 1950, k. 48.

⁸ AAN, ASP, 97/306, Charakterystyka tow. Zimanda Romana, 4 IX 1953 b.p.; tamże, Charakterystyka tow. Zimanda Romana, 10 IX 1953, b.p.; tamże, Charakterystyka tow. Zimanda Romana, 5 VIII 1954, b.p.

zasłużył na miano „świętej dziewicy ideologicznej, której kiedyś pastuchy złożą korne holdy” (Hellich 2018: 148).

W pierwszej połowie lat 50. Zimand obok tekstów dziennikarskich zaczął publikować swoje pierwsze teksty naukowe. Dotyczyły one kultury i literatury, gdyż ta dziedzina najbardziej go interesowała. Pisał m.in. o krytyce sztuki z przelomu XIX i XX wieku Antonim Sygietyńskim (Zimand 1953a i 1954; artykuły oparte na pracy magisterskiej) i francuskim pisarzu z XVIII wieku Denisie Diderot (Zimand 1953b). Rozpoczął również pracę nad wspomnianym już doktoratem poświęconym Tadeuszowi Boyowi-Żeleńskiemu⁹. Jego teksty z tego okresu cechowało typowe dla powstających w stalinizmie prac z dziedziny humanistyki podporządkowanie ideologii marksistowskiej (często w jej zwulgaryzowanej formie). „Startował, jak większość przedstawicieli formacji, którą reprezentował, pod znakiem ortodoksyjnego marksizmu stalinowskiego” – pisał o Zimandzie już po jego śmierci Głowiński (1992: 267). Jego późniejsze prace naukowe, łącznie z dokończonym po kilku latach doktoratem, powstawały już w ramach innego paradygmatu.

Tak jak wielu innych ludzi z formacji, która mocno popierała budowę ustroju stalinowskiego, Zimand w 1956 roku zaangażował się w przemiany związane z odwilżą. Trudno jednoznacznie stwierdzić, w którym dokładnie momencie nastąpiła przemiana ze stalinisty w zwolennika zmian. Jeszcze trudniej wyrokować, co o niej zadecydowało. Z pewnością istotne znaczenie miało jego ponowne pojawienie się w redakcji „Po Prostu” w maju 1956 roku. Tytuł ten z organu ZMP niewyróżniającego się na tle reszty prasy jesienią 1955 roku zmienił się w pismo rewolucyjnie nastawionych młodych ludzi, którego teksty miały istotne znaczenie dla kształtu odwilży w Polsce i otwierały dyskusje na poszczególne tematy (Władyka 2011: 145). Z pewnością ważnym doświadczeniem w tamtym czasie był wyjazd Zimanda z grupą dziennikarzy do Poznania tuż po pacyfikacji robotniczych protestów w czerwcu 1956 roku (Łopieńska, Szymańska 1986: 54; Grzelczak 2016: 201–104; Rafalska 2008: 175). Przez całą jesień Zimand należał do dziennikarzy domagających się daleko idących zmian w systemie – nazywanych często „wścieklymi” – przede wszystkim jego liberalizacji (Przeperski 2015: 315). Swoje poglądy prezentował na różnego rodzaju wiecach i zebraniach, a także w swojej publicystyce na łamach „Po Prostu”. Krytykował funkcjonowanie cenzury oraz przeciwników zmian określanych

⁹ AAN, ASP, 97/306, Plan pracy dySSERTacyjnej Romana Zimanda pt. *Tadeusz Boy-Żeleński*, b.d., b.p.

później jako „natolińczyków”¹⁰, surowo oceniał apologetyczny stosunek do ZSRR, wskazywał na zaprzepaszczenie realizacji socjalistycznych idealów, w literaturze domagał się krytyki „beriowszczyzny”, potępił interwencję zbrojną ZSRR na Węgrzech (Rafalska 2008: 34–36, 166, 197–198). Ludzie, którzy stykali się z nim jesienią 1956 roku, odnotowali w swoich dziennikach lub wspominali po latach jego dużą aktywność w tym czasie, radykalizm, dobrą orientację w bieżących wydarzeniach, rewolucyjne nastawienie oraz talent wiecowego mówcy (Błażejowska 2019: 362; Urban 2013: 93; Woroszyński 2017: 145–147; Lipski 2010: 73, 146–147; Wróblewski 2008: 79–82; Modzelewski 2016: 306; Kuroń 1990: 109).

Władysławowi Gomułce po dojściu do władzy szybko przestało odpowiadać rewolucyjne nastawienie ludzi takich jak Zimand. Niektóre wystąpienia bohatera tego tekstu sprawiły, że I Sekretarz KC PZPR nabral do niego osobistej niechęci (Łopieńska, Szymańska 1986: 100). Na przykład kilka dni po tym, jak na Krajowym Zjeździe Delegatów Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich (przełom listopada i grudnia 1956 roku) Zimand przekonywał, że kierownictwo partyjne nie może być traktowane jako nieomyłne (Władyka 2011: 158), Gomułka na spotkaniu z prezydium tej organizacji szeroko polemizował z jego wypowiedziami, podkreślając, że wylaniają się z nich wszystkie cechy „ujemnej strony działalności prasy”¹¹. Co więcej, kilka miesięcy później, podczas obrad IX Plenum KC PZPR I sekretarz, piętnując „rewizjonistów”, wymienił Romana Zimanda obok Leszka Kołakowskiego i Wiktora Woroszyńskiego (Rokicki 2011: 125). Jesienią 1957 roku Zimand najpierw stracił pracę („Po Prostu” zostało zlikwidowane), później został wyrzucony z PZPR, czego powodem miały być „odejście od ideologii socjalistycznej i udział w grupowej walce z linią partii” (Siwicka 1992: 8).

Po Październiku ’56 Zimand przez pewien czas wierzył jeszcze w możliwość naprawiania ustroju socjalistycznego. Po latach sam mówił o swoich ówczesnych poglądach: „Byłem zajadłym rewizjonistą, czyli tym, który nie zadając sobie pytań dotyczących podstawowych założeń teoretycznych, uznając je za dobre, sądzi, że należy i może uczynić ten ustrój idealnym przez takie czy inne zabiegi” (Łopieńska, Szymańska 1986: 100). Słowa te nieprzypadkowo miały wydźwięk krytyczny, gdyż Zimand poszedł znacznie dalej w swojej ewolucji politycznej, niż przeważnie robili to lu-

¹⁰ AAN, Stowarzyszenie Dziennikarzy Polskich, 4/7, Stenogram Plenum Zarządu Głównego Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich, IX 1956, b.p., s. 84–89.

¹¹ AAN, SDP, 3/107, Wypowiedź I Sekretarza KC PZPR na spotkaniu z członkami Prezydium Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich, 10 XII 1956, b.p., s. 4–8.

dzie zaliczani do formacji „rewizjonistów”. Większość z nich wyznawała poglądy „rewizjonistyczne” do połowy lat 60. lub do Marca ’68, a później przechodziła na pozycje wolnościowe i demokratyczne. Zimand z „rewizjonizmem” zerwał wcześniej; odróżniał go też od ludzi o podobnych doświadczeniach rys jednoznacznego antykomunizmu i surowa ocena zaangażowania w czasach stalinowskich. Nie stosował przy tym taryfy ulgowej wobec swojej przeszłości. Jak zauważali później koledzy Zimanda z opozycji, często wracał on do swojej przeszłości i podkreślał, że nic go nie usprawiedliwia (Lipski 1990: 301–302; Niesiołowski 1992: 3).

Od tej pory Zimand był traktowany przez władze PRL jako przeciwnik. W takiej sytuacji w dziennikarstwie nie miał już właściwie czego szukać i w niewielkim stopniu zmieniał się to do końca istnienia PRL, chociaż w latach 60. publikował artykuły i recenzje na łamach pism „Argumenty” i „Film”. Już wcześniej jego głównym azylem i miejscem realizowania ambicji zawodowych stał się Instytut Badań Literackich PAN, gdzie został zatrudniony na początku 1958 roku. Zajmował się tam przede wszystkim pracą naukową. IBL był miejscem specyficznym, przyciągającym intelektualistów kojarzonych z opozycją (Błażejowska 2018), do której Zimand coraz bardziej się zbliżał. Przez kilka lat współpracował z Klubem Krzywego Koła, potem pojawiał się w roli obserwatora na procesach studentów represjonowanych po Marcu ’68 (Siwicka 2002: 373). Pomarcowy czas w życiu Zimanda wiązał się przede wszystkim z jego osobistym dramatem. Z Polski wyjeżdżała wówczas wraz z matką jego dziesięcioletnia córka (Siwicka 1992: 7). Zimand zostawał w kraju bez rodziny (jeden z jego braci zginął w getcie, drugi przebywał po wojnie na emigracji, na którą zdecydowała się też ich matka w 1948 roku). On sam nie wyjechał z kraju ze względu na poczucie odpowiedzialności za budowę ustroju komunistycznego w Polsce (Niesiołowski 1992; Hellich 2018: 152–153; Zieliński 2016: 205). Rozpoczął wówczas pracę nad *Materiałem dowodowym* – dedykowanym córce esejem poświęconym komunizmowi. Równoległe powstawał osobisty dziennik tego czasu oddający jego dramat rozstania z dzieckiem. Oba teksty ukazały się długo po tym, jak powstały (Zimand 1992: 226–296, 297–311). W latach 70. Zimand wyjeżdżał dwukrotnie na Zachód na stypendia – częściowo było to związane z koniecznością opieki nad córką.

Na początku lat 70. Roman Zimand wziął udział w protestach w obronie braci Jerzego i Ryszarda Kowalczyków skazanych za wysadzenie auli Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu, gdzie następnego dnia miała odbyć się uroczystość z okazji święta pracowników Milicji Obywatelskiej i Służby Bezpieczeństwa (Błażejowska 2018: 142–143). W tej samej deka-

dzie zaczął publikować pod pseudonimami w paryskiej „Kulturze”. Po 1976 roku współpracował m.in. z Polskim Porozumieniem Niepodległościowym, Towarzystwem Kursów Naukowych oraz pismami ukazującymi się poza cenzurą. Od 1976 roku stale podpisywał swoje teksty polityczne pseudonimem „Leopolita”, którym wyrażał swoje przywiązanie do Lwowa. Jesienią 1980 roku Zimand był zaangażowany w działalność Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego Pracowników Nauki, Techniki i Oświaty oraz Towarzystwa Popierania i Krzewienia Nauki (Woroszyński 2017: 396, 405; Siwicka 2002: 374; Loth 2015: 100). Niewiele wówczas publikował, gdyż pozostawał sceptyczny wobec szans ruchu.

W dniu wprowadzenia stanu wojennego został internowany¹². Najpierw przebywał w Warszawie-Białolece, później w Jaworzu. Towarzyszyli mu tam czolowi opozycyjni intelektualiści (m.in. Stefan Amsterdamski, Władysław Bartoszewski, Bronisław Geremek i Wiktor Woroszyński). Był uczestnikiem życia towarzyskiego, artystycznego i naukowego organizowanego przez samych internowanych; mianowano go „rektorem” tamtejszego uniwersytetu; planował nawet wówczas wydawanie almanachu (Woroszyński 2017: 532, 533, 542, 547). Wraz z kilkoma innymi intelektualistami wyszedł na wolność w kwietniu 1982 roku¹³. W kolejnych miesiącach i latach Zimand angażował się w akcje w obronie osób represjonowanych – m.in. w te organizowane w IBL. Główne formy jego aktywności związane były z istnieniem niezależnego ruchu wydawniczego. Stał się czołowym publicystą drugiego obiegu. Okazjonalnie publikował w różnych czasopiśmiech podziemnych: m.in. „Krytyce”, „Myśli Niezależnej”, „Tygodniku Mazowsze”, „Arce” i „Przeglądzie Wiadomości Agencyjnych”. W różnych okresach stale współpracował z „Kierunkami”, „KOS-em” i „Kulturą Niezależną”, na łamach których prowadził rubrykę publicystyczną „Moim zdaniem” (Zimand 1983b: 17–18). Był założycielem i współredaktorem własnego pisma podziemnego, czyli „Almanachu Humanistycznego”, który mimo ukazywania się w szczególnych warunkach miał naukowy charakter. W drugim obiegu publikował (częściowo pod nazwiskiem) książki i broszury swojego autorstwa. Zajmował się również pracą organizacyjną związaną ze zdobywaniem pieniędzy, sprzętu drukarskiego i kolportażem publikacji (Siwicka 2002: 374). W latach 1988–1989 sceptycznie odnosił się do negocjacji Okrągłego Stołu, co w dużej mierze różniło go od śro-

¹² Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, 0331/492, Wniosek o internowanie Romana Zimanda, b.d., k. 1.

¹³ Tamże, Szyfrogram dyrektora Biura Śledczego MSW do Komendanta Stołecznego MO w Warszawie, 27 IV 1982, k. 14.

dowiska opozycyjnych intelektualistów, do którego należał (Woroszyński 2019: 162, 246). Uważał propozycję rozmów z opozycją za manewr PZPR służący nie tyle wprowadzeniu jakichkolwiek fundamentalnych zmian, ile zyskaniu na czasie (Kaliski 2016: 324). Na skutek szybko postępującej choroby Roman Zimand zmarł w kwietniu 1992 roku.

/// **Badacz niecierpliwy**

Dla dalszych moich rozważań najbardziej interesująca jest ta część życia bohatera tego tekstu, która rozpoczęła się w 1958 roku. W IBL Roman Zimand zaistniał w całkowicie nowej roli. Już wcześniej miał do czynienia z nauką, ale od 1958 roku stała się ona zdecydowanie główną formą jego aktywności zawodowej. Jednocześnie wyróżniało go podejmowanie bardzo zróżnicowanej tematyki. Jeśli szukać by w jego dorobku pewnej specjalności, to byłaby to literatura okresu Młodej Polski. Związał się z pracownią w IBL zajmującą się właśnie tym okresem. W ten nurt wpisywała się wspomniana praca doktorska o Boyu, którą Zimand napisał i obronił w 1961 roku w IBL pod kierunkiem Henryka Markiewicza. Zajmował się w niej kilkoma wątkami w twórczości pisarza: moralistyką, wspomnieniami, biografistyką i teorią literatury. Jeszcze w tym samym roku praca została opublikowana w formie książki w nieco zmienionym kształcie i pod innym tytułem: *Trzy studia o Boyu* (1961). Tęgo samego okresu dotyczyła druga książka Zimanda, czyli wydana trzy lata później monografia „*Dekadentyzm*” *warszawski* (1964), na podstawie której otrzymał stopień naukowy doktora habilitowanego.

Trzecia z monografii pióra Zimanda została poświęcona czasom II wojny światowej i Holokaustu. W 1979 roku paryska Libella opublikowała jego książkę „*W nocy od 12 do 5 rano nie spałem*”. *Dziennik Adama Czerniakowa. Próba lektury* (1979); jej krajowe wydanie ukazało się dwa lata później (1982). Zimand, analizując dziennik prezesa warszawskiego Judenratu, skoncentrował się na specyficznym rodzaju tekstu, czyli literaturze dokumentu osobistego. Zainteresowanie tym gatunkiem literackim kontynuował, m.in. przygotowując książkę *Diarysta Stefan Ż.* poświęconą twórczości autobiograficznej Stefana Żeromskiego (1990).

Artykuły naukowe i eseje, które ukazywały się w różnych tomach zbiorowych i czasopismach (niekoniecznie tylko *stricte* naukowych), znacznie lepiej pokazują różnorodność zainteresowań pisarza niż zestawienie jego czterech monografii. Zimand w kolejnych dekadach starał się uporządkować owe artykuły i eseje, aby wydać je w zbiorach najczęściej mających

w tytule słowo „szkice”. Taki właśnie prosty tytuł nosił pierwszy z nich (1965). W związku z zaangażowaniem opozycyjnym Zimanda *Szkice drugie* bardzo długo nie mogły się ukazać. Od 1975 roku odrzucały je kolejne wydawnictwa; jako że Zimand wciąż publikował różne teksty, przez ten czas zmieniała się planowana zawartość książki (Siwicka 1992: 10). Ostatecznie zbiór pod tym tytułem ujrzał światło dzienne po śmierci bohatera tego tekstu (1992). W międzyczasie szkice Zimanda ukazywały się w wydawnictwach emigracyjnych lub w drugim obiegu wydawniczym (1981a, 1982, 1984, 1989). Zawartość tych książek jest niezwykle różnorodna, a wziąć pod uwagę trzeba również te teksty, które nie zostały w nich zamieszczone.

Zimand nigdy nie przestał się zajmować literaturą okresu Młodej Polski i publikować na ten temat, ale interesował się coraz bardziej polską literaturą współczesną, czego świadectwem są m.in. teksty o twórczości Andrzeja Kijowskiego, Kazimierza Brandysa, Leopolda Tyrmanda i Czesława Miłosza (1965, 1973, 1983, 1984). Dla Zimanda zainteresowanie twórczością tego ostatniego było szczególnie istotne. Po kilku tygodniach od otrzymania przez Czesława Miłosza Nagrody Nobla, w Instytucie Historii PAN odbyła się poświęcona mu konferencja. Według wspomnień Romana Lotha, który współorganizował tę konferencję m.in. z Romanem Zimandem, temu ostatniemu bardzo zależało na wygłoszeniu referatu, któremu nadał osobisty charakter (Loth 2015: 125). Z pewnością wystąpienie to miało znaczenie dla bohatera tego tekstu ze względu na artykuł sprzed lat, w którym atakował Miłosza. Tekst o Tyrmandzie z kolei pierwotnie został wygłoszony na konferencji *Literatura źle obecna*, która odbyła się w listopadzie 1981 roku. Chodziło o całą powojenną literaturę emigracyjną, dzieła pisarzy znajdujących się na indeksie władz i utwory, które ukazały się po 1976 roku w drugim obiegu. Była to właściwie pierwsza inicjatywa badań dotyczących tej tematyki – niezwykle drażliwej z punktu widzenia władz PRL (Ziątek 2016: 374–375). Dodać warto, że w latach 1982–1986 Zimand wraz z dwójką zaprzyjaźnionych z nim pracowników IBL: Januszem Sławińskim i Aliną Brodzką-Wald, prowadził nieoficjalne seminarium poświęcone tej tematyce (Błażejowska 2018: 424).

W mniejszym lub większym stopniu współczesny kontekst polityczny miał również wpływ na badawcze zainteresowania Zimanda zagraniczną literaturą, które zaowocowały tekstami o twórczości George’a Orwella, Włodzimierza Lenina, Alaina Besançona, Ronalda Francisa Hingleya, Borysa Pasternaka, Grigorija Zinowiewa, Fiodora Dostojewskiego i Milana Kundery. Zimand pisał eseje recenzyjne poświęcone autorom tak jak on związanym z demokratyczną opozycją. Należeli do nich: Stefan Kisie-

lewski, Piotr Wierzbicki i Zbigniew Herbert (Zimand 1965, 1981a, 1982, 1984, 1989, 1992). Zimand wracał również do historii komunizmu w Polsce, poruszając tematy publicystyki „Przeglądu Kulturalnego” oraz sprawy śmierci pierwszego przywódcy PPR Marcellego Nowotki (w posłowie do edycji dokumentów na ten temat, Zimand 1981b). Zajmował go komunizm (czego najlepszym przykładem może być wspomniany *Materiał dowodowy*) i współczesna sytuacja w ZSRR. W związku z tym za Michałem Głowińskim należy stwierdzić, że jednym z głównych nurtów zainteresowań Zimanda była sowietologia¹⁴.

Szczególnie w latach 60. Zimanda interesowały zagadnienia związane z socjologią kultury (zarówno wysokiej, jak i masowej), czego świadectwem były artykuły recenzyjne dotyczące książek Antoniny Kłoskowskiej o kulturze masowej, Andrzeja Zajączkowskiego o inteligencji i Kazimierza Żygulskiego o filmie w środowisku robotniczym. Napisał też esej o *Niepokojach amerykańskich* Jana Strzeleckiego (Zimand 1965). W tamtym okresie zainteresował się badawczo również literaturą kryminalną, przez wielu uważanych za niegodną uwagi badaczy (Zimand 1963). Zwłaszcza po książce o dziennikach Czerniakowa jednym z głównych nurtów zainteresowań Zimanda był gatunek określony przez niego jako literatura dokumentu osobistego. Zajmował się różnymi utworami tego typu – jeden z bardziej znanych jego esejów to *Wojna i spokój o Szkiełkach piórkiem* Andrzeja Bobkowskiego (1984).

Szczególne miejsce wśród zainteresowań Zimanda zajmowała tematyka żydowska, którą zgłębiał od pierwszej połowy lat 70., kiedy pisał książkę o dziennikach Czerniakowa (pierwsza wersja była gotowa na kilka lat przed wydaniem). Warto zadać sobie pytanie, na ile w przypadku Zimanda to zainteresowanie świadczyło o pewnym jego zwrocie ku żydowskim korzeniom? Wskazywałaby na to zamieszczona w książce dedykacja: „Pamięci rodziców – córce w dziedzictwo”. Przypomnieć trzeba, że w getcie zginął jeden z jego braci. Zimand od lat 70. brał udział w różnego rodzaju inicjatywach związanych z historią i kulturą Żydów. Na przykład latem 1973 roku wygłosił wykład na jednym ze spotkań organizowanych przez Krzysztofa Śliwińskiego dotyczących tej problematyki w Sekcji Kultury Klubu Inteligencji Katolickiej w Warszawie (Friszke 2011: 64). Zimand uczestniczył w opozycyjnych obchodach powstania w getcie warszawskim (Kobylarz 2009: 366) i coraz bardziej interesował się Biblią hebrajską¹⁵. Najważniej-

¹⁴ BN, ZR, akc. 18198/3, Archiwum Michała Głowińskiego, Wspomnienie o Romanie Zimandzie, s. 21.

¹⁵ Tamże, s. 16–17.

szym elementem dorobku Zimanda wpisującym się w ten nurt był jego esej *Piołun i popiół (Czy Polacy i Żydzi wzajem się nienawidzą?)* opublikowany pierwotnie w formie odrębnej drugoobiegowej broszury (1987b). Była to próba wyjaśnienia trwałego stanu niezrozumienia w relacjach między oboma narodami, co dobitnie pokazał w krótkiej dedykacji: „Ścianie – groch”. Dekonstruował stereotypy obecne w języku, pokazywał wzajemne winy i uprzedzenia obu stron; wpisywał też polską obojętność wobec Holokautu w uniwersalny jego zdaniem mechanizm obojętności wobec zbrodni (Grądzka-Rejak, Olaszek: 2020: 156). Jednocześnie pokazywał analogię między doświadczeniami obu narodów (Tomczok 2017: 690). Częściowo związane z tym wątkiem było zainteresowanie Zimanda teorią narodu (Zimand 1992).

W tym niezwykle zróżnicowanym dorobku pisarskim Romana Zimanda znalazło się również miejsce m.in. na analizę jednego z dzieł filozofa Naoma Chomsky’ego (1972), kilka tekstów autobiograficznych (1979, 1983c, 1983d, 1992) oraz niezwykle bogaty dorobek z zakresu publicystyki politycznej, do którego szerzej jeszcze powrócę. Zimand był tłumaczem z angielskiego, francuskiego i rosyjskiego. Jego działalność translatorska obejmowała także prace naukowe oraz eseje literackie. Nie bez znaczenia dla podjęcia się tych aktywności w latach 70. był tu aspekt finansowy. Z powodu politycznych Zimand nie miał wówczas możliwości publikowania, znajdował się w niełatwej sytuacji finansowej, o czym świadczy fakt, że prowadził niezwykle drobiazgowy i szczegółowy rejestr codziennych wydatków¹⁶. Podejmował również refleksję nad przekładami literatury (1975).

Autor niniejszego tomu jest człowiekiem dorosłym, lecz wciąż jeszcze nie ustatkowanym. Przynajmniej w zakresie własnych zainteresowań. Znajduje to odbicie i w zestawie pozycji składających się na tę oto książkę. Zdaje się, że wskutek tego *Szkiełcom* brak tak zwanej nici przewodniej, która łączyłaby je w całość. Można by się bronić, przywołując na pomoc modną obecnie integrację humanistyki albo badania z „pogranicza”. Chwył ładny, ale w tym wypadku nieuczciwy. Albowiem piszący te słowa pochlebia sobie, że byłby osobnikiem nie ustatkowanym nawet wówczas, gdyby integracja nie była w dobrym tonie. Więc może lepiej przyjąć, że autor jest taki, jaki jest. Tak chyba będzie najrozsądniej. „Orze gęsią” (wedle ładnego określenia Jeza Miłkowskiego) od lat dwudziestu. Kolej-

¹⁶ BN, ZR, akc. 18169/46, Archiwum Aliny Kowalczykowej, Rejestr zarobków i wydatków Romana Zimanda, 1975-1976, rkps (2 zeszyty).

no jako dziennikarz, trochę krytyk, trochę felietonista, wreszcie socjolog i historyk literatury (1965: 5).

– pisał Zimand we wstępie do *Szkiców*. Słowa te równie dobrze można odnieść do całości jego dorobku. Bohater tego tekstu zwrócił w nim uwagę nie tylko na zróżnicowanie podejmowanych tematów, lecz także podejść badawczych i ról, w których występował. Jan Zieliński, uczeń i przyjaciel Zimanda, nazwał go „erudytą poprzecznym”. Chodziło nie tylko o czytanie Zimanda w kilku językach i kilkunastu dziedzinach nauki, ale również, a może przede wszystkim, o „umiejętność krzyżowego korzystania z posiadanej, nie zawsze usystematyzowanej, ale bardzo szerokiej wiedzy w najrozmaitszych dziedzinach” (Zieliński 2016: 205). Pisząc o literaturze, wykorzystywał swój warsztat socjologiczny, a o historii – literaturoznawczy. W jego pracy naukowej pojawiały się odniesienia do kwestii politycznych, zaś jego publicystyka opozycyjna pełna była odniesień do wielu niekiedy odległych od siebie obszarów wiedzy.

W dokumentach, które Zimand złożył, starając się o pracę w IBL w 1957 roku, zwracał uwagę na swoje zainteresowania literaturą i szeroko rozumianą kulturą; wspominał o swoich pierwszych publikacjach z tego zakresu¹⁷. Było to istotne m.in. dlatego, że jego socjologiczne wykształcenie różniło go od ogromnej większości pracowników tego instytutu, którzy studiowali wcześniej polonistykę. Skutkiem tego faktu było odmienne podejście do przedmiotu badań, czyli literatury. Nie mniej od analizy tekstu i poszukiwania struktur narracyjnych interesowały go konteksty społeczne i historyczne oraz recepcja badanego dzieła. Sam Zimand często zastrzegał w swoich pracach swoją metodologiczną odrębność od większości badaczy literatury. Na przykład „*Dekadentyzm warszawski*” sytuował na pograniczu teorii kultury i historii idei. We wstępie do tej książki zwracał uwagę, że w podjętym temacie najbardziej interesowały go relacje między stanem społeczeństwa a literaturą i całą kulturą. „Nie chodzi bowiem o to, co «myślała» literatura, lecz – co myśleli ludzie o literaturze, nie tylko o niej i nawet nie przede wszystkim o niej. Dlatego praca niniejsza nie daje się prawdopodobnie zakwalifikować jako historyczno-literacka” (1964: 17).

Zimand zahaczał również o pola badawcze lub metody historiografii. Specyfiką jego książki o Czerniakowie było zbadanie tego dzieła, wcześniej traktowanego przede wszystkim jako źródło historyczne, przy użyciu metod analizy literackiej (Hellich 2018: 151). Podobnie było w wypadku jego

¹⁷ DK IBL PAN, Akta osobowe Romana Zimanda, sygn. 714, b.p., Podanie Romana Zimanda do dyrekcji IBL, 12 XII 1957; tamże, Życiorys Romana Zimanda, 21 XII 1957.

eseju *Rozmowa z... – dokument czy literatura*. Przyglądał się z perspektywy badacza literatury książkom będącym zapisami rozmów, traktowanym przede wszystkim jako źródła historyczne zawierające wiele pojedynczych informacji, nie zaś jako teksty mające swoją strukturę i poetykę. Zimand analizował dzieła wówczas znane i cieszące się popularnością w środowiskach opozycji w PRL: m.in. *Konspirę* Zbigniewa Gacha, Macieja Łopińskiego i Mariusza Wilka, *Hańbę domową* Jacka Trznadla, *Mój wiek* Aleksandra Wata i *Onych* Teresy Torańskiej. Analizując pod różnymi względami te książki, ukuł nawet odrębną nazwę dla tego gatunku – „literatura interlokucyjna”. Akcentował tym samym fakt, że jest ona dziełem pytającego i pytanego oraz że powstaje w interakcji między nimi, co ma istotne konsekwencje dla potencjalnych badaczy tego typu tekstów (Zimand 1989: 15). Zimandowi najbliższą było do historyka, gdy pisał posłowie do wspomnianej publikacji źródłowej na temat zabójstwa Marcelego Nowotki. Podkreślał, że zajmuje się on przedmiotem zainteresowania historyków niejako z przypadku, zaś jego tekst nie jest analizą historyczną, prezentować miał w nim jedynie pewną hipotezę (1981b: 38). *De facto* występował jednak w roli historyka, wykazując się przy tym znajomością literatury i warsztatu historyka, o czym świadczy chociażby świadomość ograniczeń swojego „niehistorycznego” podejścia. Cechy eseju historycznego w dużej mierze wykazywał również *Piołun i popiół* (Zimand 1987b).

Janusz Sławiński pisał o Zimandzie:

Jego prace, pomysły i projekty miały charakter interdyscyplinarny: do dociekań nad zjawiskami twórczości pisarskiej wprowadzał pytania, których źródła znajdowały się poza standardową problematyką historycznoliteracką – w jego znawstwie takich dziedzin, jak socjologia, kulturoznawstwo, biografistyka, historia idei, politologia. W pełnych inwencji studiach interpretacyjnych dopracowywał się czegoś w rodzaju metodyki interpretowania faktów pisarskich, obejmującej w równej mierze rzeczywistość tekstów, osobowość pisarza, społeczny i duchowy kontekst jego działań, tradycję i historyczną recepcję dzieła (2000: 262).

Wspominał przy tym, że bohater tego tekstu sam miał określać swoje podejście jako „historyczną socjopsychologię twórczości” (2000: 262). Dość do tego warto, że Zimand nie tylko przekraczał granice między dziedzinami humanistyki i nauk społecznych w swoich tekstach, ale funkcjonował również na styku różnych środowisk naukowych, utrzymując regu-

larne kontakty z badaczami najróżniejszych specjalności. W latach 60. były to kontakty z filozofami i socjologami współtworzącymi tzw. warszawską szkołę historii idei (Zimand 2016: 168–172). We wstępie do „*Dekadentyzmu warszawskiego*” dziękował m.in. współtworzącemu ją Bronisławowi Baczce (1964: 5); on był też recenzentem tej książki w czasie przewodu habilitacyjnego Zimanda. W kolejnych latach współtworzył kierowaną przez Zofię Stefanowską w IBL Pracownię Psychosocjologii Literatury (Prussak 2016: 149)¹⁸. W latach 1976–1981 nieoficjalnie prowadził interdyscyplinarne seminarium noszące popularną nazwę „Porównania” (Loth 2015: 123–124). Na dyskusję poświęconą pierwszej wersji pracy o dziennikach Czerniakowa zaprosił m.in. historyka Władysława Bartoszewskiego i redaktora działu historycznego „Polityki” Mariana Turckiego (Zimand 1982: 5). Warto dodać, że obaj oni występowali jednocześnie w roli „świadców historii”. Zimand nie unikał kontaktów z ludźmi, o których pisał; dotyczyło to również autorów badanych dzieł literackich. Organizował na przykład dyskusję o książce Stanisława Lema (z którym *notabene* korespondował na temat obecności erotyki w literaturze *science fiction*)¹⁹. Zależało mu na uwagach Leopolda Tyrmanda dotyczących poświęconego mu artykułu, w związku z czym nawiązał kontakt również z nim²⁰.

Zimand nie pozostawił po sobie żadnego *opus magnum*. Nie pisał prac, które moglibyśmy nazwać monumentalnymi (Głowiński 1992: 267). Jego na ogół niewielkiej objętości monografie niekiedy przypominały bardziej rozwinięte szkice bądź ich zbiory. Sam pisał o tym wprost we wstępie do „*Dekadentyzmu warszawskiego*”. Pod wpływem odczytu Kazimierza Wyki *Młoda Polska jako problem i model kultury* na otwartym posiedzeniu Wydziału Nauk Społecznych Polskiej Akademii Nauk jesienią 1962 roku postanowił podjąć podobny temat w artykule do książki dedykowanej temu właśnie badaczowi (1964: 5)²¹. „Rzecz jakoś się rozrosła, co po części, być może stało się za sprawą tematu, a po części winą niepowściągliwości autora” – przyznawał kokieterynie we wstępie (1964: 5). Rozprawy naukowe Zimanda cechował eseistyczny styl pisania. W recenzji jego doktoratu zwracała na to uwagę Janina Gorbaczewska, która podkreślała, że rozdziały pracy o Boyu-Żeleńskim nazwała „szkicami” lub „esejami”, nie chcąc w ten sposób podważać ich naukowości, ale podkreślić ich walory. „W tym przypad-

¹⁸ Tamże, Życiorys naukowy Romana Zimanda, 6 III 1984, b.p.

¹⁹ BN, ZR, akc. 18169/46, Archiwum Aliny Kowalczykowej, List Stanisława Lema do Romana Zimanda, 4 V 1969, b.p.; tamże, list Stanisława Lema do Romana Zimanda, 16 V 1969, b.p.

²⁰ Tamże, list Leopolda Tyrmanda do Romana Zimanda, 13 X 1983, b.p.

²¹ BN, ZR, akc. 18710/3, Archiwum Kazimierza Wyki, List Romana Zimanda do Kazimierza Wyki, 26 III 1962, b.p.

ku oznaczają one stosunek autora do materiału: żywy, świeży, dowodzący osobistego zaangażowania wobec tematyki” – pisała badaczka²².

Tym bardziej przymioty te cechowały krótsze teksty Zimanda. Zaprzyjżnieni z nim badacze zwracali uwagę na ich wartość literacką, skłonność do polemiki, eksponowanie podmiotu autorskiego i atrakcyjność tytułów (Zieliński 2016: 202)²³. Sam Zimand swoje teksty najchętniej nazywał najczęściej szkicami lub próbami, tak jakby akcentował ich niedoskonałość. Jako eseista był przywiązany do pisowni angielskiej „essay” lub w wersji spolszczonej „essej”, czego doświadczyło na przykład wydawnictwo „Aneks”, które we wstępie do zbioru jego tekstów zaznaczyło, że zachowało tę drugą formę na prośbę autora (Zimand 1989: 5).

Ulubiona forma tekstów Zimanda miała związek z jego stylem pracy naukowej. Sławiński pisał: „Jego aktywność intelektualna napędzana była niecierpliwością: coś inicjował, stawiał problem, odbywał rekonosans, proponował wstępną interpretację, wszczynął grę badawczą – i następnie oddalał się spieszenie w kierunku innych spraw, które tymczasem zaczęły go zaprzętać” (2000: 263). W podobnym duchu wypowiadał się Głowiński:

Wydaje mi się, że istnieją dwa kontrastowe typy uczonych. Grupę pierwszą tworzą znakomici specjaliści w jednej dziedzinie lub w kilku, ale ściśle określonych i ze sobą powiązanych; w swojej domenie wiedzą oni wszystko, wybranej problematyce pozostają wierni przez długie lata, a niekiedy poświęcają jej całe zawodowe życie. Typ drugi jest zasadniczo różny; prezentują go badacze niecierpliwi, których postawa charakteryzowana poprzednio raczej by go nudziła. Szukają oni wciąż nowych tematów i problemów, nie zabiegają o zbudowanie wiedzy pełnej i w miarę ostatecznej, ich niekwestionowaną domeną są próby. Gdy je przeprowadzą, wycofują się z danego pola, pozostawiając jego uprawę specjalistom. Roman Zimand był konsekwentnym, a może nawet skrajnym, przedstawicielem typu drugiego. Był zaprzeczeniem specjalisty w proponowanym znaczeniu tego słowa (1992: 265).

Dodać warto, że Zimand potrafił o badaniu literatury mówić przystępnym językiem. Świadczyć o tym może wywiad udzielony w 1977 roku

²² BIBL, Masz. 302, Janina Gorbaczewska, Recenzja pracy doktorskiej mgra Romana Zimanda „Publicystyka literacka Boya Żeleńskiego”, s. 1.

²³ BN, ZR, akc. 18198/3, Archiwum Michała Głowińskiego, Wspomnienie o Romanie Zimandzie, s. 19–20, 23.

dziennikarce Rozgłośni Harcerskiej Joannie Szczęsnej na temat tego, czym jest nauka o literaturze. W rozumiały dla każdego, a jednocześnie atrakcyjny sposób (m.in. dzięki barwnym porównaniom) Zimand tłumaczył, jak wiedza o literaturze ma się do gustów czytelniczych, do czego jest człowiekowi potrzebna oraz co ją łączy, a co dzieli z naukami ścisłymi²⁴.

/// Intelktualista zaangażowany

Ważny element dorobku intelektualnego Zimanda stanowią teksty publicystyczne jego autorstwa, które ukazywały się w pismach emigracyjnych i drugoobiegowych. Część z nich została zamieszczona w dwóch zbiorach jego tekstów. W 1983 roku drugoobiegowe warszawskie wydawnictwo In Corpore opublikowało zbiór *Teksty cywilne przez Leopolitę* (1983a); w tym samym roku książka ta ukazała się nakładem Instytutu Literackiego w Paryżu (1983b). Obok tekstów już wcześniej opublikowanych pojawiło się tam kilka nowych lub drukowanych po raz pierwszy w całości. Cztery lata później wydawnictwo Grup Politycznych „Wola” opublikowało zbiór *Moim zdaniem. Las rzeczy politycznych* (1987a). W 1983 roku w tekście *Wyżnania jawne i ukryte* napisanym specjalnie na potrzeby pierwszej z tych dwóch książek Zimand definiował swoje zamieszczone w tomie teksty jako „piśmiennictwo polityczne”; siebie samego zaś uważał za pisarza politycznego. Mimo że większość czołowych działaczy opozycyjnych parała się publicystyką, to zdaniem Zimanda osób zasługujących na miano pisarza politycznego było niewiele. Należeli do nich Stefan Kisielewski, „Socjusz” (Zdzisław Najder), „Maciej Poleski” (Czesław Bielecki) oraz kilku niewymienionych z nazwiska ani pseudonimu autorów z jednego z numerów „Głosu”²⁵.

Zimand wspominał też o autorach, których nie cenił. Wydaje się, że głównym kryterium ich oceny było to, czy formułują, zdaniem Zimanda, realistyczne i ciekawe propozycje polityczne, chociaż podkreślał, że można doceniać pisarza politycznego i jednocześnie zupełnie się z nim nie zgadzać (1983b: 9–10). Z pewnością nie bez znaczenia była też forma wypowiedzi. We wstępie do zbioru *Moim zdaniem. Las rzeczy politycznych* pisał co prawda, że nie uznaje pisarstwa politycznego za szczególnie wysoki gatunek literatury (wśród wyjątków wymieniał dzieła autorów tej miary co Arystoteles lub Machiavelli), ale za chwilę dodawał: „Sądzę jednak, że i gatunki niskie

²⁴ Niniateka.pl, Rozmowy o nauce. Doktor Roman Zimand wyjaśnia, co to jest i czym się zajmuje nauka o literaturze (zapis audycji prowadzonej przez Joanną Szczęsną w Rozgłośni Harcerskiej, 1977, cz. 1–2).

²⁵ We wskazanym przez niego numerze ukazały się m.in. teksty programowe „Stanisława Staszka”, czyli Jarosława Kaczyńskiego, oraz „Jerzego Donata”, czyli Ludwika Dorna.

należy uprawiać jako sztukę rzetelnego myślenia i dobrze dobranego słowa” (1987a: 2).

Gdyby chcieć wskazać cechy charakterystyczne drugoobiegowej publicystyki Zimanda, z pewnością można by zaliczyć do nich indywidualizm i krytyczny stosunek wobec ruchu opozycyjnego, który współtworzył. Na przykład w jednym ze swoich tekstów opublikowanych jeszcze w latach 70. poddał krytyce kilka programów politycznych sformułowanych przez działaczy opozycji z różnych środowisk – między innymi związanych z Komitetem Obrony Robotników. W stanie wojennym opowiadał się przeciwko pomysłom zorganizowania strajku generalnego, gdyż uważał go za nierealistyczny. Polemizował z autorami z różnych środowisk. Parokrotnie, kiedy rubryka *Moim zdaniem* ukazywała się w „KOS-ie”, dystansował się od linii pisma bądź poglądów jego czołowego publicysty, czyli Konstantego Geberta publikującego pod pseudonimem „Dawid Warszawski”; ostatecznie z tego powodu na długo przerwał współpracę z pismem (Olaszek 2018a: 242–243). Miał swoją wyraźną wizję tego, jak pismo powinno wyglądać. W liście skierowanym do redakcji jesienią 1984 roku dokonał jego surowej oceny i proponował zmiany²⁶.

Działalność opozycyjna Zimanda, związana z nią rola publicysty politycznego i praca naukowa się przenikały. Kazimierz Wyka w cytowanym fragmencie swojej recenzji dostrzegł cechę pisarstwa Zimanda, o której wspominał później Artur Hellich, badacz literatury autobiograficznej. Pokazywał on, w jaki sposób Zimand, nieskłonny do tekstów autobiograficznych, pisząc o postaciach historycznych bądź literackich, przemyślał wyznania bądź refleksje dotyczące samego siebie, w czym zresztą naśladować miał Boya. Zdaniem Hellicha Czerniaków ważny był dla Zimanda nie tylko ze względu na swoją narodowość, lecz także postawę. Badacz przywołał słowa Zimanda na temat niechęci autora analizowanych dzienników do działaczy żydowskich, którzy w obliczu Zagłady wyemigrowali, zostawiając „zwykłych ludzi”. Hellich sądził, że dla Zimanda, który nie chciał emigrować po Marcu z Polski, gdy dla większości Polaków pozostanie w kraju oznaczało życie w państwie komunistycznym, postawa prezesa warszawskiego Judenratu mogła być wzorem (Hellich 2018: 142–146, 152–153). Warto dodać, że w ten wzór częściowo wpisywała się historia jednego z braci Zimanda, który odmówił ukrycia się przed likwidacją getta w Żółkwi – liczył, że do niego nie dojdzie – na skutek czego znalazł się

²⁶ Archiwum Ośrodka KARTA, IB/187.6.II, Kolekcja czasopisma „KOS”, List „Leopolicy” [Romana Zimanda] do redakcji „KOS-a”, 13 IX 1984, k. 4.

w grupie Żydów zamordowanych w podzółkiewskim lesie (Zimand 1983b: 21–22)²⁷.

W późniejszym czasie nawiązania do opozycyjnego życiorysu Romana Zimanda pojawiały się wprost w jego pracach historyczno-literackich – opisywał kłopoty, jakie sprawiały mu władze. W notce zamieszczonej na końcu wstępu do książki o Żeromskim Zimand zaznaczał, że skończył ją pisać kilka lat wcześniej, ale została odrzucona przez Państwowy Instytut Wydawniczy (1990: 5). W *Piołunie i popiele* opisał swoje trudności z otrzymaniem paszportu (1987b: s. 33). Do sytuacji politycznej nawiązywał w samych tytułach zbiorów swoich tekstów. *Wojna i spokój: szkice czwarte* odnosiły się do eseju o Bobkowskim, ale dla wszystkich było czytelne, że również do stanu wojennego. Podobnie działo się w przypadku zbioru *Czas normalizacji: szkice czwarte* opublikowanego w 1989 roku. We wstępie do książki Zimand pisał:

„Normalizacja” to pojęcie należące do nowomowy. Domniemanemu czytelnikowi niniejszego tomu nie trzeba tłumaczyć, co tak pojmowana „normalizacja” oznacza w językach naturalnych, powiedzmy w polskim lub czeskim czy też słowackim. Jak sami komuniści rozumieją pojęcie „normalizacja”, o tym pośrednio świadczy fakt, że dość często po „normalizacji” następuje „liberalizacja”, co skądinąd również należy do dykcjonarza nowomowy. Toteż tytuł „Czas normalizacji” oznacza mniej więcej tyle, co lata 1983–1988, bo w tym właśnie czasie powstawały *Szkice czwarte* (1989a: 5).

Autor konsekwentnie sygnował swoim imieniem i nazwiskiem eseje związane z naukowymi zainteresowaniami (z wyjątkiem tekstu o śmierci Nowotki), podczas gdy publicystykę polityczną uprawiał pod pseudonimami. W 1989 roku na łamach paryskiej „Kultury” ujawnił, że to on jest „Leopolitą”, dodając przy tym:

Rozwiązywanie pseudonimu za życia autora jest wyłącznym prawem danego autora. Swój, rozwiązując, (w prasie emigracyjnej pisuję od 1971 r., w tym jako Leopolita od 1976) zaznaczam, że teksty polityczne będę sygnował ustalonym trzynaście lat temu pseudonimem. Oddzielając w ten sposób – na ile to możliwe – pi-

²⁷ www.collections.uscmm.org, Irena Bloch Papers, Irena Bloch.

sarstwo polityczne od socjologii kultury i historii literatury, które są moim zawodem wyuczonym i uprawianym (Zimand 1989b: 80).

Jednocześnie jednak Zimand swoje teksty dotyczące zainteresowań naukowych publikował z konieczności w drugim obiegu bądź na emigracji, co rozmywało wspomniany podział między badaczem i eseistą a opozycjonistą i publicystą politycznym. Dotyczyło to zwłaszcza tworzonych przez niego naukowego podziemnego pisma, czyli „Almanachu Humanistycznego”.

Dodać trzeba, że tematy wielu szkiców Zimanda dotyczących literatury często ocierały się mocno o pisarstwo polityczne, czego najbardziej wyrazistym przykładem może być jego tekst na ten publicystyczny książce Piotra Wierzbickiego *Mysli staroświeckiego Polaka*. Jej autor proponował jako remedium na problemy programowe opozycji odwołanie się do tradycji endecji; zawarł też w książce dość ostrą krytykę tradycji lewicowych. Wywołała ona duże kontrowersje w kręgach opozycyjnych; środowisko wywodzące się z Komitetu Obrony Robotników w dużej mierze słusznie odebrało ją jako atak na siebie (Olaszek 2017: 96–98). To, jak Zimand odniósł się do książki, dobrze pokazuje, w jaki sposób występował on w kilku swoich rolach jednocześnie. Podczas gdy wielu opozycjonistów koncentrowało się na krytyce tez Wierzbickiego, Zimand swoje rozważania zaczął od refleksji nad gatunkiem, do którego, jego zdaniem, należałoby zaliczyć recenzowaną książkę. Podkreślał, że *Mysli staroświeckiego Polaka* są pamfletem, który uznawał za w pełni uprawniony gatunek, którego tworzenie wiąże się z konsekwencjami dotyczącymi formy książki, ostrości pojawiających się w niej sądów. Podkreślał, że Wierzbicki jest właściwie jedynym reprezentantem gatunku pamfletu politycznego w polskiej opozycji, co powoduje trudności ze zrozumieniem tej formy wypowiedzi. Jednocześnie zwracał uwagę, że gatunek ten z założenia zachęca do polemiki i tak też jest z recenzowaną książką. Sam doceniając dzieło Wierzbickiego i częściowo się z nim zgadzając, polemizował chociażby z tworzeniem demonicznego obrazu opozycyjnych elit (1989a). Tekst ten Zimand mógłby podpisać równie dobrze jako „Leopolita”. Był on wypowiedzią, którą zaliczyć należy do pisarstwa politycznego, a jednocześnie odwołanie w nim do wiedzy literaturoznawczej sprawiało, że argumentacja autora była bardziej przekonująca.

/// Zimand – władze – środowisko

Zaangażowanie opozycyjne Zimanda skutkowało utrudnieniem mu kariery naukowej przez władze. Nie mógł on na przykład bardzo długo wydać w kraju książki o Czerniakowie jako człowiek będący na celowniku władz (Hellich 2018: 151). Wielokrotnie odmawiano mu paszportu. Choć był najbardziej wyróżniającą się postacią w Zespole Historii Literatury Młodej Polski, to nie mógł objąć stanowiska kierownika, chociaż od 1971 do 1975 roku pełnił kierownicze obowiązki (Loth 2015: 122–123, 197)²⁸. Mimo że dobrze funkcjonował w środowisku iblowskim, to nie do końca mógł czuć się spełniony. Początkowo według Janusza Sławińskiego Zimand pozostawał na uboczu życia naukowego w IBL (2000: 261). Głowiński z kolei wspominał, że jego przyjaciel czuł się pokrzywdzony tym, że w przeciwieństwie do innych pracowników naukowych prawie nie miał doktorantów, nie otrzymywał propozycji pisania recenzji i nie wybierano go do różnych naukowych gremiów. Zdaniem Głowińskiego wynikało to częściowo z niedopasowywania się Zimanda do „rutyn dyscypliny”²⁹. Powodem mogła być też świadomość ewentualnych kłopotów wynikających z jego opozycyjności. Jednocześnie w środowisku funkcjonował bardzo dobrze, zarówno na niwie zawodowej, jak i towarzyskiej.

Jedną z cech środowiska iblowskiego, która ujawniła się zwłaszcza po 13 grudnia 1981 roku, była gotowość do wyrażania solidarności wobec kolegów z pracy represjonowanych za działalność opozycyjną. Szczególne znaczenie miały dwa zbiorowe listy, każdy z nich podpisany przez kilkudziesięciu pracowników tego instytutu (w tym również Zimanda). W kwietniu 1984 roku domagali się oni ponownego zatrudnienia Jana Józefa Lipskiego; a rok później znaczna część środowiska sygnowała protest przeciwko zwolnieniu Bronisława Geremka z Instytutu Historii PAN w związku działalnością opozycyjną (Błażejowska 2018: 437–440). Jeszcze przed pierwszym z tych listów, w listopadzie 1984 roku, w IBL pojawił się nowy dyrektor – Witold Nawrocki, historyk literatury wcześniej związany z Uniwersytetem Śląskim, równolegle kierownik Wydziału Kultury KC PZPR. Miał on spacyfikować nastroje w IBL. W tym celu w instytucie zarządzone przeprowadzenie „przeglądu” kadr. Brano pod lupę dorobek naukowy pracowników i zgodność ich pracy z planami instytutu. Działanie to uderzyło najbardziej w część pracowników najsilniej zaangażowanych

²⁸ BN, ZR, akc. 18198/3, Archiwum Michała Głowińskiego, Wspomnienie o Romanie Zimandzie, s. 23.

²⁹ Tamże, s. 31.

w działalność opozycyjną, zwłaszcza tych, którzy funkcjonowali podobnie jak Zimand, nie zawsze trzymając się form pisarstwa typowych dla pracy naukowej, i publikowali poza oficjalnym krajowym obiegiem; w dużej mierze zresztą z konieczności. W związku z owym „przełęczem kadr” Zimand składał przed powołaną do tego komisją sprawozdanie ze swojej pracy i bibliografię swojego dorobku. Mimo pozytywnej opinii wystawionej mu przez Romana Lotha, czyli bezpośredniego przełożonego³⁰, komisja wystąpiła o zwolnienie Zimanda. Wśród przyczyn wymieniano brak publikacji naukowych w oficjalnym obiegu w kraju i brak realizacji wcześniej ustalonych planów³¹. Dorobek Zimanda oceniany na podstawie takich kryteriów był niewielki, skoro od kilkunastu lat utrudniano mu publikacje w oficjalnym obiegu. Do tego również książka o dziennikach Czerniakowa wydana wreszcie w Polsce w 1981 roku jako niewpisująca się w plany Pracowni Młodej Polski, w której Zimand był zatrudniony, nie miała większego znaczenia. Wszechstronność zainteresowań, skłonność do zmieniania pól badawczych i zaangażowanie w sprawy publiczne zostały wykorzystane przeciwko autorowi. Paradoksalnie, aby obronić Zimanda, te same cechy były wymieniane przez środowisko jako jego atuty. Co więcej wskazywali na nie w ramach solidarności z autorem również ci, którzy te cechy oceniali krytycznie³².

W lipcu 1985 roku Witold Nawrocki wystąpił z takim wnioskiem o zwolnienie Zimanda do sekretarza naukowego PAN Zdzisława Kaczmarka³³. Wówczas podjęto decyzję o zwolnieniu także dwóch innych opozycyjnych pracowników IBL: Jarosława M. Rymkiewicza i Jana Walca. Szybka reakcja środowiska utrudniało fakt, że trójka badaczy została zwolniona w wakacje; nie mogła chociażby zareagować dość szybko Rada Naukowa IBL. Sprawa niemniej stała się na tyle głośna, że na jednej z konferencji odniósł się do niej Jerzy Urban. Zwolnienia tłumaczył nienaukowością dorobku w przypadku Rymkiewicza, brakiem jakiegokolwiek pracy w przypadku Walca. O Zimandzie mówił następująco: „W tym przeglądzie wypłynęła także sprawa Romana Z., o którym jeszcze RWE nie mówi, a który też został zwolniony, czy też ma zostać zwolniony, ponieważ od 1965 roku zawiesił wszelką działalność w kraju, pozostając tylko na etacie IBL”. Przekonywał on, że zwolnienia nie miały nic wspólnego z aktywnością polityczną zainteresowanych.

³⁰ DK IBL, sygn. 714, Opinia Romana Lotha o Romanie Zimandzie 30 IV 1985, b.p.

³¹ Tamże, Wniosek o zwolnienie Romana Zimanda, b.d., b.p.

³² Relacja Michała Głowińskiego.

³³ DK IBL, sygn. 714, Pismo dyrektora IBL do Sekretarza Naukowego PAN, 8 VII 1985, b.p.

Dyrekcja IBL, poinformowała mnie, że są w instytucie osoby, które działają politycznie sprzecznie z interesem kraju, jeżeli jednak mają osiągnięcia w swej pracy zawodowej, naukowej, to nie stosuje się wobec nich posunięć dyscyplinarnych. Taka jest polityka dyrekcji IBL (1985).

Cała sprawa nie zakończyła się po myśli władz, gdyż Rymkiewicz i Walc wystąpili do sądu, który uznał ich zwolnienie za bezpodstawne; pierwszy z nich jednak nie wrócił do pracy, ponieważ dyrektor IBL i rzecznik rządu nie wycofali się ze swoich słów na jego temat, drugi wrócił do pracy, ale został zwolniony dwa lata później pod innym pretekstem (Błażejowska 2018: 479–480; Olaszek 2018b: 340–346). Wówczas zwolnienie Zimanda również nie doszło do skutku, ponieważ jako docent mianowany nie mógł zostać pozbawiony pracy w tym trybie.

W związku z efektami „przeгляdu kadr” na posiedzeniu Rady Naukowej IBL na początku listopada 1985 roku doszło do starcia między dyrektorem Nawrockim (który miał również w jej składzie swoich stronników) a grupą opozycyjnie nastawionych członków tego gremium. W odniesieniu do Zimanda Nawrocki powtórzył sformułowane wcześniej zarzuty związane z niedostateczną aktywnością, nierealizowaniem planów i wreszcie publikowaniem poza oficjalnym obiegiem. A propos ostatniego zarzutu mówił: „Ten stan schizofrenii badawczej bada na wniosek dyrektora Instytutu Komisja Dyscyplinarna PAN. Wniosek o zwolnienie postawiony był błędnie, jest to docent mianowany, można rozważyć sposób jego istnienia w Instytucie w inny sposób”. Już wcześniej Nawrocki złożył wniosek o zwolnienie Zimanda z powodów dyscyplinarnych. Wówczas w obronie jego dorobku i znaczenia dla IBL i jego środowiska (podobnie jak w przypadku pozostałych ofiar „przeгляdu kadr”) wypowiedziało się kilka osób. Najbardziej aktywny był Michał Głowiński, który zwracał uwagę na nowatorskość i znaczenie książki o dziennikach Czerniakowa, która jego zdaniem świadczyła o „klasie intelektualnej autora, niezależnie od tego, czy tekst był formalnie w planie czy nie był”. Głowiński zwracał wówczas uwagę również na znaczenie nieformalnych seminariów prowadzonych przez Zimanda. Do tego elementu aktywności badacza odniosła się również Maria Janion, powołując się na pracę intelektualną związaną z prowadzonymi przez niego seminariami. Wątek ten podniósł również Roman Loth, który upominał się jednocześnie o uwzględnienie roli Zimanda jako organizatora konferencji, zwracał uwagę na przekazywanie przez dyrekcję IBL władzom nieprawdziwych informacji. Odniósł się też wymownie do

kłopotów Zimanda z drukiem: „jest to sytuacja, w której się kogoś nie drukuje, żeby potem móc postawić mu zarzut, że on nie publikował”. Publikowania poza oficjalnym obiegiem bronili w łagodniejszy sposób Jerzy Ziomek i Stefan Żółkiewski. „Ja chcę powiedzieć, że nie było dyskusji na tematy historyczne, filozoficzne, a nawet teoretyczno-literackie, na którą nie zapraszalibyśmy Romana Zimanda, właśnie dlatego, że jego sposób widzenia był zawsze obiektywny, nawet jeżeli był to sposób zaskakujący” – krótko i dobitnie wypowiedziała się Alina Brodzka-Wald. Nawrocki natomiast trzymał się biurokratycznej retoryki. Podkreślał, że Zimand nie firmował swoim nazwiskiem seminariów, o których była mowa (co spotkało się z ripostą Lotha, że nie pozwoliła mu na to akademia). Dyrektor podkreślał, że do dorobku Zimanda nie chce liczyć jego publikacji z drugiego obiegu. „Wymagaloby to ode mnie wartościujących określeń, których akurat w tym dokumencie nie chciałbym sformułować” – tłumaczył się i podkreślał, że wniosek nie zostanie wycofany³⁴. Kilka tygodni po tym zebraniu Rady Naukowej Witold Nawrocki przesłał do Sekretarza Naukowego PAN dokumentację w sprawie Zimanda wraz z komentarzem: „W moim przekonaniu zgromadzony materiał dowodowy wystarcza dla podjęcia działań dyscyplinarnych”³⁵. Żółkiewski i Ziomek, powołując się na jawność postępowania administracyjnego, wystąpili o możliwość uczestniczenia w nim w roli obserwatorów (Błażejowska 2018: 493).

W marcu 1986 roku Zimand wraz z grupą związanych z opozycją pracowników IBL nie otrzymał premii decyzją prezydium dyrekcji instytutu (Błażejowska 2018: 478). Formą szykany ze strony władz IBL zastosowaną na początku 1987 roku wobec Zimanda oraz Jacka Trznadla (również związanego z opozycją pracownika IBL) było wstrzymanie wypłacenia im zwyczajowych trzynastych pensji oraz niepoinformowanie ich w żaden sposób o powodach tej decyzji. Podobnie jak poprzednio jako pretekst wykorzystano niewywiązanie się przez nich w terminie z podjętych zobowiązań. Sprawa ta była przedmiotem zażartej dyskusji na posiedzeniu Rady Naukowej IBL w lutym 1987 roku. Ostre przemówienie w obronie dwójki kolegów wygłosił wówczas Głowiński, który mówił m.in.:

Ja rozumiem, że pan dyrektor może się nie zgadzać z poglądami Trznadla czy poglądami Zimanda. Pan Dyrektor jest redaktorem

³⁴ AIBL 19/63, Stenogram z przebieg posiedzenia Rady Naukowej IBL z 4 XI 1985, b.p., s. 7, 14–26, 34–37.

³⁵ DK IBL, sygn. 714, Pismo dyrektora IBL Witolda Nawrockiego do Sekretarza Naukowego PAN w sprawie Romana Zimanda, 28 XI 1985, b.p.

naczelnym czasopisma i jest jego ludzkim prawem polemizować z Trznadlem, polemizować z Zimandem, polemizować z kimkolwiek, ale wydaje mi się, że rola publicysty a rola dyrektora naukowego są to dwie różne rzeczy i trzeba to rozdzielać. I tu trzeba powiedzieć, że to co się robi z tymi dwoma kolegami, wydaje się zwykłą nagonką i czymś haniebnym [...] nie wdając się w szczegóły ja wyrażam pełną solidarność z Trznadlem i Zimandem. Poza tym uważam, że sprawa Trznadla i Zimanda jest sprawą precedensową, ponieważ jest to w pewnym sensie sprawa każdego z nas. Uważam, że nas jako polonistów po prostu obowiązuje obrona kolegów, którzy mają dorobek, którzy się w tej dyscyplinie liczą. Uważam sprawę za precedensową, że jest to sytuacja kafkowska. Trznadel i Zimand są w roli Józefa K. Trznadla i Zimanda się prowokuje do jakichś czynów, żeby potem właściwie ich wyrzucić, a w takiej sytuacji może być każdy z nas. Następnym mogą być ja, a potem może pani prof. [Maria] Janion, potem może nawet pani prof. [Teresa] Kostkiewiczowa. Muszę powiedzieć, że uważam, że tutaj Rada powinna wziąć w obronę naszych kolegów i zdecydowanie się na ten temat wypowiedzieć. Jest to sprawa ludzka i moralna, i zawodowa. Jest to sprawa o podstawowym znaczeniu, że my nie mamy prawa siedzieć cicho, kiedy się organizuje nagonkę na naszych kolegów.

Głowińskiego poparła wówczas m.in. Maria Żmigrodzka. W odpowiedzi Nawrocki podkreślał, że jedynym celem działań podjętych wobec Trznadla i Zimanda jest doprowadzenie do zrealizowania przez nich podjętych zobowiązań³⁶.

W ciągu kilku miesięcy Zimand rozliczył się ze swoich zobowiązań, w związku z czym Nawrocki w lipcu 1987 roku wystąpił do Komisji Dyscyplinarnej dla Pracowników Naukowo-Badawczych PAN o wycofanie tej sprawy³⁷.

To jednak nie był koniec kłopotów w IBL. Nadal nie została rozwiązana sprawa jego nominacji profesorskiej, która ciągnęła się już od kilku lat. Odkąd zrobił habilitację w połowie lat 60., przez cały czas pracował na stanowisku docenta. Według Głowińskiego długo w IBL nikt nie występo-

³⁶ AIBL, 19/66, Stenogram z posiedzenia Rady Naukowej IBL, 17 II 1987, b.p., s. 17–19, 24–25, 34.

³⁷ DK IBL, sygn. 714, Pismo dyrektora IBL Witolda Nawrockiego do Bohdana Glińskiego rzeczownika dyscyplinarnego przy Komisji Dyscyplinarnej dla Pracowników Naukowo-Badawczych PAN, 28 VII 1987, b.p.

wał z wnioskiem o przyznanie tytułu profesora Zimandowi, zdając sobie sprawę z tego, że ta jest bez szans³⁸. W styczniu 1983 roku z wnioskiem o to wystąpili Zofia Stefanowska oraz Michał Głowiński. Omawiając dorobek Zimanda, zwrócili oni uwagę m.in. na korzyści dla badań nad literaturą wynikające z jego socjologicznego wykształcenia³⁹. W lutym 1984 roku Henryk Markiewicz wycofał się z funkcji recenzenta dorobku Zimanda⁴⁰. Ostatecznie recenzje napisali wspomniani już Jerzy Ziomek i Janusz Sławiński oraz socjolog Jerzy Szacki. Miały one jednoznacznie pozytywny charakter, jednak sprawa nie posuwała się do przodu. Powrócono do niej w 1988 roku. Komisja powołana wówczas przez Radę Naukową IBL zapoznała się z recenzjami i złożyła wniosek do rady o nadanie tytułu Zimandowi.

Sprawa była rozpatrywana na posiedzeniu 28 czerwca 1988 roku. Maria Janion, Roman Loth i Stefan Żółkiewski przytaczali argumenty na korzyść Zimanda. Nawrocki próbował kontrować, podając w wątpliwość jego dorobek, na co Janion odpowiadała, wskazując na kłopoty wydawnicze bohatera tego tekstu. Padło dwadzieścia głosów za, osiem na nie, a jedenaście osób się wstrzymało. O tym, że przy 41 głosujących nie udało się uzyskać większości bezwzględnej, wymaganej do pozytywnego rozpatrzenia, zadecydowały dwa głosy nieważne. Niektórzy byli zdania, że należałoby powtórzyć głosowanie, ale do tego nie doszło⁴¹. Niewchodzący już wówczas w skład rady Michał Głowiński zwracał uwagę, że chociaż niektórzy bronili Zimanda, to w ówczesnej Radzie Naukowej, w której dominowali ludzie lojalni wobec władz PRL, nie głosowali za przyznaniem Zimandowi tytułu profesorskiego również niektórzy instytutowi koledzy. „Było to dla niego szczególnie bolesne. Miał uzasadnioną pretensję do środowiska, że afera ta nie stała się przedmiotem protestu” – pisał Głowiński⁴².

/// „Intelektualista totalny”?

Pierre Bourdieu pisał o Jeanie-Paulu Sartrze jako twórcy i ucieleśnieniu „intelektualisty totalnego”, czyli „myśliciela-pisarza, powieściopisarza-metafizyka, artysty-filozofa angażującego w toczone w danym momencie walki polityczne cały swój autorytet oraz wszystkie kompetencje, zjedno-

³⁸ BN, ZR, akc. 18198/3, Archiwum Michała Głowińskiego, Wspomnienie o Romanie Zimandzie, s. 29.

³⁹ DK IBL, sygn. 714, Pismo Zofii Stefanowskiej i Michała Głowińskiego do Komisji Tytułów i Stopni Naukowych przy Radzie Naukowej PAN, 30 I 1983, b.p.

⁴⁰ Tamże, List Henryka Markiewicza do Stefana Żółkiewskiego 16 II 1984, b.p.

⁴¹ AIBL 19/70, Stenogram z posiedzenia Rady Naukowej IBL, 28 VI 1988, b.p., s. 19–26, 36.

⁴² BN, ZR, akc. 18198/3, Archiwum Michała Głowińskiego, Wspomnienie o Romanie Zimandzie, s. 29.

czone w jego osobie”. Słowa te odnosily się do stworzonego przez Bourdieu pojęcia pola produkcji kulturowej, w ramach którego intelektualisci rywalizują ze sobą o pozycję. Wszechstronne kompetencje są w tym ujęciu atutami owych „totalnych intelektualistów” w dążeniu do uzyskania dominacji w środowisku. Bourdieu pisał o budowaniu autorytetu pozwalającego tworzyć „niesymetryczne relacje” z innymi intelektualistami, „strategii wyróżniania się” polegającej na korzystaniu z kapitału technicznego i symbolicznego zdobytego w wielu dziedzinach i o „koncentracji wszystkich rodzajów kapitału intelektualnego” (Bourdieu 2011: 321, 323).

Zaangażowanie polityczne intelektualistów wpisywało się również w etos inteligencji silnie obecny w polskiej kulturze od XIX wieku. Oprócz przymiotów intelektualnych powinny go cechować poczucie misji do spełnienia i służba wobec całego społeczeństwa. W obu ujęciach ważne jest zaangażowanie w sprawy publiczne, wychodzące poza wąsko rozumianą rolę naukowca-specjalisty. „Intelektualistą totalnym” nie może być zatem nawet wybitny naukowiec o najszerzych nawet horyzontach zamknięty „w wieży z kości słoniowej” i niezainteresowany resztą świata. „Intelektualista totalny” to ktoś przekraczający granice między specjalizacjami, dziedzinami nauki i rolami społecznymi. To ktoś, czyj głos jest ważny niezależnie od tematu debaty. To ktoś, kto jest „po prostu” autorytetem, a nie autorytetem „od czegoś” (w jednej wąskiej dziedzinie).

„Intelektualista totalny” nie musi szybko zdobywać najważniejszych naukowych laurów, nie musi nawet pisać najwybitniejszych dzieł; ważniejsze jest jego bardziej niewymierne znaczenie dla środowiska, prądu intelektualnego lub szkoły badawczej. Przykładem może być socjolog Jan Strzelecki. Długo pisał pracę doktorską, w związku z czym mając już uznaną pozycję w środowisku, pozostawał nadal magistrem. Sporo czasu zajęło mu uzyskanie habilitacji; przyczyny tego nie leżały tylko w jego politycznym zaangażowaniu; poza wszystkim przez długi czas nie napisał rozprawy, na podstawie której mógłby ten stopień uzyskać. Strzelecki do stopni i tytułów, kolejnych szczebli akademickiej kariery, wokół których zdobywania w dużej mierze toczy się życie naukowe, nie przywiązywał większej wagi. Ze wspomnień bliskich mu ludzi, z którymi pisząc jego biografię, rozmawiała dziennikarka Magdalena Grochowska, wylania się obraz człowieka, któremu z trudem przychodziło wywiązywanie się z obowiązków w pracy naukowej i który tym bardziej nie miał serca do spraw administracyjnych; nie bardzo potrafił na przykład starać się o stypendia. Strzelecki nad pisanie szczegółowych rozpraw przedkładał eseistykę (Grochowska 2014: 250–264). Taki też charakter ma jego najważniejsze dzieło, czyli słynne

Próby świadectwa (Strzelecki 1971). Niezależnie od cech, które sprawiały, że nie do końca przystawał do świata nauki, jego znaczenie dla polskiego środowiska socjologicznego czy też w ogóle polskiej humanistyki jest niepodważalne; cieszył się dużym uznaniem jako myśliciel, nieodłączny uczestnik życia środowiska, którego idee i głoszone poglądy odgrywały nieporównywalnie większą rolę niż większość „bardziej naukowych” książek.

Czy Roman Zimand był „intelektualistą totalnym”? Trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Wydaje się, że nie bez znaczenia dla zasadności używania tego pojęcia jest szczególna pozycja zajmowana przez intelektualistę w polu produkcji kulturowej i polu władzy, w których funkcjonuje, i jego wpływ na ich kształt. O ile w przypadku Sartre’a był on niewątpliwie ogromny, o tyle w odniesieniu do Zimanda nie można tak powiedzieć. Jednocześnie wydaje się, że zajął on jednak istotne miejsce w polskim (a nie światowym) życiu intelektualnym. Ukuta przez niego kategoria „literatury dokumentu osobistego” wpisała się do kanonu dyscypliny⁴³. W sformułowany przez Bourdieu koncept „intelektualisty totalnego” dobrze wpisujący się sposób, w jaki różne sfery jego działalności: działalność opozycyjna, związana z nią rola publicysty politycznego i praca naukowa – się przenikały. To sprawiło, że jego pozycja w środowisku była znacznie bardziej znacząca, niż wynikałoby to jedynie z naukowego dorobku i cenzusu.

Zimand bywał postrzegany w świecie badaczy literatury jako ktoś przychodzący niejako z zewnątrz. Jeśli stanowiło to kłopot, to tylko na początku. Zdaniem Sławińskiego początkowo znajdował się na marginesie głównego nurtu życia naukowego w IBL, by z czasem zacząć odgrywać w nim istotną rolę właśnie ze względu na odmienną naukową tożsamość badawczą:

Odkrywając dla siebie Romana jako postać ważną w środowisku, nie byłem w tym odkryciu odosobniony. Odkrywałem go wraz ze swymi rówieśnikami z najmłodszej wtedy warstwy pokoleniowej IBL-u. Nie ulega wątpliwości, że nasze zainteresowanie, moralne wsparcie i sympatia pomagały mu wyjść z marginesowości i przesuwają go ku centrum sceny życia instytucyjnego: okazało się, że jest na niej potrzebnym i pożądanym partnerem. Umiał fortunnie wygrać swoją sytuacją jako ktoś, kto do literaturoznawstwa przybył z zewnątrz [...] i nie musi bezwzględnie przestrzegać reguł i zwyczajów tu obowiązujących (2000: 261–262).

⁴³ Relacja Michała Głowińskiego.

Słowa te przywodzą na myśl przywoływane wyżej koncepcje Bourdieu dotyczące wykorzystywania przez „intelektualistę totalnego” zróżnicowanych kompetencji w rywalizacji o pozycję. Zimand był ceniony w środowisku badaczy literatury nie pomimo tego, że się od niego różnił, ale właśnie dlatego, że się różnił. Jego niekonwencjonalne pomysły często inspirowały innych badaczy literatury (Zieliński 2016: 218). Jednocześnie sygnując imieniem i nazwiskiem niektóre opozycyjne listy i petycje, Zimand wykorzystywał swój kapitał znanego badacza literatury do działalności opozycyjnej. Dzięki udziałowi osób cieszących się w różnych sferach autorytetem protesty przeciwko działaniom komunistycznej władzy nabierały większego znaczenia.

Na koniec trzeba zadać sobie pytanie, czy brak specjalizacji i polityczny kontekst działalności naukowej Romana Zimanda miały tylko korzystny wpływ na wartość jego prac naukowych? Obraz pokazujący jedynie pozytywne aspekty relacji „harcownika” i „zawodowców” (trzymając się określeń Wyki) byłby wyidealizowany. Warto tu przytoczyć dwa fragmenty wspomnień Głowińskiego:

To pewne, że oddziałal nań fakt, iż nie był z wykształcenia filologiem [...]. Oddziałal dwojako. Niekiedy – nie można tego przemilczać – negatywnie, co wyrażało się w pewnych brakach warsztatowych dostrzegalnych w niektórych pracach (mówiłbym tu o swojego rodzaju niepanowaniu nad narzędziami stosowanymi w dyscyplinie). Miał jednak przede wszystkim wpływ pozytywny, chronił przed różnego rodzaju rutynami, sprzyjał świeżości spojrzenia, a także niebanalnemu włączaniu w pole widzenia kontekstów społecznych czy społeczno-historycznych. Ta swoiście ograniczona „nieprofesjonalność” harmonizowała z właściwościami jego pisarstwa. Unikał pedantycznych wywodów, pisał w stylu swobodnego eseju, nie stronił od ujęć literackich. Ów swobodny esej nie był jednak przeciwstawieniem wypowiedzi zdyscyplinowanej, przeciwnie stał się jedną z jej postaci (1992: 266).

Tak ten zaprzyjaźniony z Zimandem literaturoznawca pisał w tekście opublikowanym tuż po śmierci badacza. W niepublikowanych wspomnieniach natomiast, opisując ten sam problem, podawał konkretny przykład:

Nie można wszakże zataić, że czasem przejawiał pewną lekkość, podejmując się mówienia o sprawach, na których znal

się słabo. Tak np. na seminarium socjologicznym prowadzonym przez Aldonę Jawlowską, wygłosił odczyt o postmodernizmie – i podobno był to niewypał, okazało się, bowiem, że prelegent wie mniej na omawiany temat niż większość jego słuchaczy. Przypadku tego bym nie uogólniał, w ogromnej większości referaty Romana były dobrze przygotowane⁴⁴.

W obu wypowiedziach Głowińskiego, tak jak we wspomnieniach innych osób o Zimandzie, zdecydowanie dominują pozytywne oceny jego badań i roli odgrywanej w środowisku. Równocześnie wydaje się, że właśnie pierwiastek intelektualno-naukowy obecny w jego publicystyce politycznej sprawiał, że „Leopolita” tak mocno wyróżniał się wśród wielu osób publikujących teksty w nieocenzurowanej prasie.

Warto umiejscowić przypadek Zimanda na szerszym tle. Był on postacią wyróżniającą się, ale jednocześnie należał do pewnego typu ludzi, których cechowały: wszechstronność zainteresowań, nieprzystosowanie do twardych reguł, występowanie w kilku rolach publicznych jednocześnie i polityczne zaangażowanie. Wydaje się, że ludzie tacy jak Zimand, którzy częściowo z powodów politycznych, a częściowo ze względu na swój esejistyczno-publicystyczny styl mogli wykazać w owej biurokracji tylko część aktywności, znajdowali się wówczas w trudnym położeniu. Sprzyjała temu specyficzna sytuacja badaczy literatury, którzy często zajmują się obok pracy naukowej jednocześnie krytyką literacką, a nierzadko i własną twórczością. Wobec Jarosława Marka Rymkiewicza sformułowano zarzut, że część jego dorobku, chociaż jest uprawniona w nauce, to nie wpisuje się w pracę naukową. W tej sytuacji kluczowe znaczenie miała postawa środowiska naukowego otaczającego represjonowanych badaczy. IBL jako specyficzne miejsce stanowił niezwykle przyjazne otoczenie dla postaci takich jak Zimand. Chociaż z ich obecnością wiązały się różnego rodzaju trudności dla instytutu, to IBL dawał schronienie ludziom, których Marek Zaleski – od lat z związany IBL – nazwał *trouble makers*⁴⁵. Między innymi im zresztą zawdzięczał swoją szczególną pozycję w polskim życiu intelektualnym.

⁴⁴ BN, ZR, akc. 18198/3, Archiwum Michała Głowińskiego, Wspomnienie o Romanie Zimandzie, s. 20–21.

⁴⁵ Relacja Marka Zaleskiego.

W PRL po 1956 roku istniały różnego rodzaju „oazy”, w których znajdowało się miejsce dla takich osób. Rządzący w różnym stopniu w poszczególnych okresach i z różnych powodów tolerowali ich istnienie. Mimo represyjności systemu, zwłaszcza w dużych ośrodkach, w których były silne środowiska akademickie, wychodziły czasopisma społeczno-kulturalne, istniały Kluby Inteligencji Katolickiej, podejmowano różnego rodzaju inicjatywy artystyczne. Ludzie tacy jak Zimand mogli znaleźć tam swoje miejsce.

Bibliografia:

/// Archiwum Akt Nowych: KC PZPR, Archiwum Szkół Partyjnych, Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich.

/// Archiwum Instytutu Badań Literackich: materiały z posiedzeń Rady Naukowej.

/// Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej: akta dotyczące internowania Romana Zimanda.

/// Archiwum Ośrodka Karta: kolekcja środowiskowa podziemnego czasopisma „KOS”.

/// Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego: akta studenckie i personalne Romana Zimanda.

/// Biblioteka Instytutu Badań Literackich PAN: recenzje pracy doktorskiej Romana Zimanda.

/// Błażejowska J. 2018. *Opozycja antyreżimowa w Instytucie Badań Literackich w Polskiej Akademii Nauk w latach 1956–1989*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Instytut Pamięci Narodowej.

/// Błażejowska J. 2019. *Ta historia wciąż trwa. Wspomnienia Jana Olszewskiego*, Zysk i S-ka.

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

/// Dział Kadr Instytutu Badań Literackich: akta personalne Romana Zimanda.

/// Franaszek A. 2018. *Herbert. Biografia*, t. 1, Znak.

- /// Głowiński M. 1993. *Roman Zimand (16 listopada 1926 – 6 kwietnia 1992)*, „Pamiętnik Literacki”, nr 1, s. 263–269.
- /// Głowiński M., Wołowicz G. 2018. *Czas nieprzewidywany. Długa rozprawa bez pana, wójta i plebana*, Wielka Litera.
- /// Grądzka-Rejak M., Olaszek J. 2020. *Holokaust, pamięć, powielacz. Zagłada Żydów i okupacyjne stosunki polsko-żydowskie w publikacjach drugiego obiegu w PRL*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Więź, Instytut Pamięci Narodowej.
- /// Grochowska M. 2014. *Strzelecki. Śladem nadziei*, Świat Książki.
- /// Hellich A. 2018. *Gry z autobiografią: przemilczenia, intelektualizacje, parodie*, Instytut Badań Literackich PAN.
- /// Kaliski B. 2016. *Radykalizm czasu przełomu, czyli spór o Okrągły Stół w latach 1988–1989*, „Polska 1944/45–1989”, nr 14, s. 307–337.
- /// Kobylarz R. 2009. *Walka o pamięć. Polityczne aspekty obchodów rocznicy powstania w getcie warszawskim 1944–1989*, Instytut Pamięci Narodowej.
- /// Kuroń J. 1990. *Wiara i wina. Do i od komunizmu*, Aneks.
- /// Lipski J.J. 1990. *Niezrozumiały i przerażający amok. Rozmowa z Janem Józefem Lipskim*, [w:] J. Trznadel, *Hańba domowa: rozmowy z pisarzami*, Wydawnictwo „Test”.
- /// Lipski J.J. 2010. *Dzienniki 1954–1957*, Więź.
- /// Loth R. 2015. *Zapamiętane. Z lat dawnych Instytutu Badań Literackich PAN*, Instytut Badań Literackich PAN.
- /// Łopieńska B., Szymańska E. 1986. *Stare numery*, Aneks.
- /// Modzelewski K. 2016. *Zajeżdżymy kobyłę historii. Wyznania poobijanego jeźdźcy*, Iskry.
- /// Muzeum Holokaustu. <https://collections.ushmm.org/search/catalog/irn14150#?rsc=186338&cv=0&c=0&m=0&s=0&xywh=-1333%2C-142%2C4321%2C2831>; dostęp: 20.05.2020.
- /// Niesiołowski S. 1992. *Roman*, „Życie Warszawy”, nr 91, s. 3.
- /// Ninateka.pl. *Rozmowy o nauce. Doktor Roman Zimand wyjaśnia, co to jest i czym się zajmuje nauka o literaturze* (zapis audycji prowadzonej przez Joannę Szczęsną w Rozgłośni Harcerskiej, 1977, cz. 1). <https://ninateka.pl/audio/rozglosnia-harcerska-ron-nauka-o-literaturze-cz-1>; dostęp: 20.05.2020.

/// Niniateka.pl. *Rozmowy o nauce. Doktor Roman Zimand wyjaśnia, co to jest i czym się zajmuje nauka o literaturze* (zapis audycji prowadzonej przez Joannę Szczęsną w Rozgłośni Harcerskiej, 1977, cz. 2). <https://ninateka.pl/audio/rozglosnia-harcerska-ron-nauka-o-literaturze-cz-2>; dostęp: 20.05.2020.

/// Olaszek J. 2018a. *Podziemne dziennikarstwo. Funkcjonowanie głównych pism informacyjnych podziemnej „Solidarności” w Warszawie w latach 1981–1989*, Instytut Pamięci Narodowej.

/// Olaszek J. 2018b. *Jan Walc. Biografia opozycjonisty*, Trzecia Strona.

/// Prussak M. 2016. *Zofia Stefanowska – życie pośród korekt*, [w:] *IBL w PRL. II. Sylwetki. Wspomnienia*, red. E. Kiślak, Instytut Badań Literackich PAN, s. 149–158.

/// Przeperski M. 2015. *Odwrót od Października. Pacyfikacja prasy i dziennikarzy w latach 1956–1958*, „Pamięć i Sprawiedliwość”, nr 28, s. 311–352.

/// Rafalska-Kuś D. 2008. *Między marzeniami a rzeczywistością. Tygodnik „Po Prostu” wobec głównych problemów społecznych i politycznych Polski w latach 1955–1957*, Wydawnictwo Neriton.

/// Rokicki K. 2011. *Literaci. Relacje między literatami a władzami PRL w latach 1956–1970*, Instytut Pamięci Narodowej.

/// Siwicka D. 1992. *Przedmowa*, [w:] R. Zimand, *Materiał dowodowy. Szkice drugie*, wybór i oprac. D. Siwicka, Instytut Literacki.

/// Siwicka D. 2002. *Roman Zimand*, [w:] *Opozycja w PRL. Słownik biograficzny 1956–89*, t. 2, red. J. Skórzyński, P. Sowiński, M. Strasz, Ośrodek Karta, s. 373–374.

/// Sławiński J. 2000. *Teksty i teksty. Prace wybrane*, t. 3, red. W. Bolecki, Universitas.

/// Strzelecki J. 1971. *Próby świadectwa*, Czytelnik.

/// Tomczok M. 2017. *Piołun i popiół... trzydzieści lat później*, „Zagłada Żydów. Studia i materiały”, nr 1, s. 690–703.

/// Urban J. 1985. *Konferencja rzecznika rządu*, „Życie Warszawy”, nr 224.

/// Urban J., Stremecka M. 2013. *Jerzy Urban o swoim życiu rozmawia z Martą Stremecką*, Czerwone i Czarne.

/// Władysław W. 2011. *Lata 1956–1960*, [w:] *Czasopisma społeczno-kulturalne w okresie PRL*, red. U. Jakubowska, Fundacja Akademia Humanistyczna, Instytut Badań Literackich PAN, s. 137–168.

/// Woroszyński W. 2017. *Dzienniki*, t. 1.: 1953–1982, Ośrodek Karta.

/// Woroszyński W. 2018. *Dzienniki*, t. 2.: 1982–1988, Ośrodek Karta.

/// Woroszyński W. 2019. *Dzienniki*, t. 3.: 1988–1996, Ośrodek Karta.

/// Wróblewski A.K. 2008. *Dzienniki zabrane przez bezpiekę*, Agora.

/// Zakład Rękopisów Biblioteki Narodowej. Archiwum Aliny Kowalczykowej, Archiwum Michała Głowińskiego, Archiwum Kazimierza Wyki.

/// Ziątek Z. 2016. *IBL wobec współczesności*, [w:] *IBL w PRL. I. Studia i wspomnienia*, red. E. Kiślak, Instytut Badań Literackich, s. 331–387.

/// Zieliński J. 2016. *Erudyta poprzeczny. Stare i nowe glossy do portretu Romana Zimanda*, [w:] *IBL w PRL. II. Sylwetki. Wspomnienia*, red. E. Kiślak, Instytut Badań Literackich, s. 201–224.

/// Zimand R. 1953a. *Antoni Sygietyński jako krytyk artystyczny*, „Materiały do Studiów i Dyskusji z Zakresu Teorii i Historii Sztuki, Krytyki Artystycznej oraz Metodologii Badań nad Sztuką”, nr 4, s. 44–128.

/// Zimand R. 1953b. *Próba o Diderocie*, „Myśl Filozoficzna”, nr 4, s. 312–325.

/// Zimand R. 1954. *Kryteria oceny dzieł sztuki w krytyce Antoniego Sygietyńskiego*, „Materiały i Studia Instytutu Nauk Społecznych przy KC PZPR. Seria historyczna”, t. 1, Książka i Wiedza, s. 214–155.

/// Zimand R. 1961. *Trzy studia o Boyu*, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Zimand R. 1963. *Kilka prac o „złej” literaturze*, „Pamiętnik Literacki”, nr 4, s. 543–556.

/// Zimand R. 1964. *„Dekadentyzm” warszawski*, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Zimand R. 1965. *Szkice*, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Zimand R. 1973. *Rynek*, „Teksty”, nr 4, s. 103–110.

/// Zimand R. 1975. *Tłumacz-zdrójca i tłumaczenie-zdrada*, „Teksty”, nr 6, s. 56–71.

- /// Zimand R. 1979a. „*W nocy od 12 do 5 rano nie spałem*”: „*Dziennik*” Adama Czerniakowa – próba lektury, Libella.
- /// Zimand R. 1979b. *Lekcje francuskiego: (z listów nie napisanych)*, „*Teksty*”, nr 1, s. 157–165.
- /// Zimand R. 1981a. *Trzy szkice z lat 1978–1979*, Krakowska Oficyna Studentów.
- /// Zimand R. [Leopolita] 1981b. *Postowie*, [w:] *Nowotko-Mołojec: z początków PPR: nieznanne relacje Władysława Gomułki i Franciszka Józwiaka*, Głos.
- /// Zimand R. 1982a. „*W nocy od 12 do 5 rano nie spałem*”: *dziennik Adama Czerniakowa – próba lektury*, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Zimand R. 1982b. *Miłosz, Tyrmand, Zinowiew, Krąg*.
- /// Zimand R. [Leopolita] 1983a. *Teksty cywilne przez Leopolite*, Instytut Literacki.
- /// Zimand R. [Leopolita] 1983b. *Teksty cywilne przez Leopolite*, In Corpore.
- /// Zimand R. 1983c. *Gatunek: podróż*, „*Kultura*”, nr 10.
- /// Zimand R. 1983d. *Gatunek: podróż (dok.)*, „*Kultura*”, nr 11.
- /// Zimand R. 1984. *Wojna i spokój: szkice trzecie*, Polonia Book Fund.
- /// Zimand R. [Leopolita] 1987a. *Moim zdaniem. Las rzeczy politycznych*, Grupy Polityczne Wola.
- /// Zimand R. 1987b. *Piotun i popiół (czy Polacy i Żydzi wzajem się nienawidzą?)*, Pokolenie.
- /// Zimand R. 1989a. *Czas normalizacji: szkice czwarte*, Aneks.
- /// Zimand R. 1989b. *Trzy brzydkie choroby polskiej opozycji*, „*Kultura*”, nr 9, s. 75–80.
- /// Zimand R. 1990. *Diarysta Stefan Ż.*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- /// Zimand R. 1992. *Materiał dowodowy. Szkice drugie*, wybór i oprac. D. Siwicka, Instytut Literacki.
- /// Zimand R. 2016. *Jerzy Giedroyc, Leszek Kołakowski, Roman Zimand*, „*Przeгляд Polityczny*”, nr 135, s. 168–170.

/// Abstrakt

Artykuł dotyczy postaci Romana Zimanda jako badacza kultury i pisarza politycznego. Autor przedstawia życiorys badacza, analizuje jego dorobek i podejście do pracy naukowej, zastanawia się nad jego funkcjonowaniem jako intelektualisty zaangażowanego politycznie, opisuje relacje między trzema aktorami wydarzeń: Zimandem, otaczającym go środowiskiem naukowym i władzami PRL. Wreszcie stawia pytanie o zasadność używania wobec Zimanda kategorii „intelektualisty totalnego” i zastanawia się nad typowością tego przypadku dla PRL po 1956 roku.

Słowa kluczowe:

Roman Zimand, inteligencja w PRL, opozycja w PRL, Instytut Badań Literackich PAN, intelektualista totalny

/// Abstract

“A Skirmisher in the World of Professionals”: Roman Zimand as a Literary Researcher and Political Writer

This article is about the journalist, literary researcher, and opposition activist Roman Zimand. The author tries to answer several questions about Zimand’s life and achievements. What were his specific achievements and his approach to academic work? What role did the political context of the Polish People’s Republic play? What was the relationship between Zimand and the academic community in which he operated? To what extent can he be considered a “total intellectual”? The article begins with a brief biographical outline. Then the author focuses on presenting Zimand’s output and the specifics of his approach to academic work. The next part concerns Zimand’s political writing and the combination of his political commitment with his scholarship. Then the author discusses the relations between Zimand, the academic community, and the authorities of the Polish People’s Republic. In the last part of the article, the author considers the possibility of viewing Zimand as a “total intellectual.”

Keywords:

Roman Zimand, opposition in communist Poland, Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences, total intellectual

/// **Jan Olszek** – doktor, historyk, adiunkt w Instytucie Studiów Politycznych PAN i główny specjalista w Biurze Badań Historycznych IPN. Zajmuje się dziejami PRL, szczególnie historią opozycji demokratycznej. Autor książek *Podziemne dziennikarstwo. Funkcjonowanie głównych pism informacyjnych podziemnej „Solidarności” w Warszawie w latach 1981–1989* (2018), *Jan Walc. Biografia opozycjonisty* (2018), *Przeciw PRL. Szkice z dziejów opozycji demokratycznej* (2017), *Rewolucja powielaczy. Niezależny ruch wydawniczy w Polsce 1976–1989* (2015) i „*Nieliczni ekstremiści*”. *Podziemna Solidarność w propagandzie stanu wojennego* (2010). Stypendysta Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Fundacji Kerstenów i Instytutu Badań Europy Wschodniej przy Uniwersytecie w Bremie. Laureat nagród tygodnika „Polityka”: historycznej (2016) i naukowej (2018).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7700-3256>

E-mail: olaszekjan@gmail.com

**MIĘDZY REWOLUCJĄ
A RESTAURACJĄ**

DELEUZE’A I FOUCAULTA WIZJE FILOZOFII ALBO O DWÓCH STRATEGIACH ZAANGAŻOWANIA W POLU AKADEMICKIM

Iwona Młóżniak
Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego
w Warszawie

///Wstęp

Gilles Deleuze¹ i Michel Foucault to dziś nazwiska-symbole, znane każdej adeptce nauk społecznych i humanistycznych. Symbole awangardy filozoficznej, a zarazem intelektualistów zaangażowanych, biorących czynny udział w ważnych politycznych wydarzeniach zarówno piórem, jak i czynem (znane są chociażby zdjęcia filozofów biorących udział w protestach). Jednocześnie Deleuze i Foucault sytuują się na dwóch krańcach kontinuum pod względem podejścia do uprawiania filozofii. Zasadnym wydaje się zadanie pytania, czy w ogóle obaj bohaterowie tego tekstu uważali się za filozofów? Wbrew pozorom to pytanie nie wynika z puryzmu terminologicznego, lecz z ich własnych wypowiedzi. Jakkolwiek Deleuze zawsze podkreślał swą przynależność dyscyplinarną, Foucault zdawał się grać własną tożsamością, na przykład deklarując w czasie odczytu *Czym jest krytyka*: „nie jestem filozofem, a ledwie krytykiem” (1990: 41), innym zaś razem występując przed opinią publiczną jako „bezimienny” filozof (Foucault 1980). To właśnie w tym ruchu podwójnego zaprzeczenia (któ-

¹ Choć postać Félix’a Guattariego była niezwykle istotna dla kształtowania się filozofii i zaangażowania politycznego Deleuze’a, w poniższym tekście skupiam się na autorze *Logiki sensu*, pozostawiając filozofa-psychoanalityka w cieniu.

ry można streścić następująco: „nie jestem filozofem pomiędzy filozofami uświęconymi przez *instytucję*; jestem filozofem, lecz bez nazwiska konsekrującego moją wypowiedź, dla *publiczności*”) ujawnia się strategia intelektualna Foucaulta. Pokazuje ona po pierwsze różnicę pomiędzy Foucaultem i Deleuze’em w definiowaniu i odgrywaniu roli filozofa, po drugie specyficzne usytuowanie filozofa-intelektualisty w polu akademickim, pomiędzy uniwersytetem, gdzie nie może osiągnąć wyższej pozycji, a działaniem publicznym w roli intelektualisty. Zarazem o obu można z pełnym przekonaniem orzec, że byli akademikami zaangażowanymi politycznie oraz mającymi jasne wizje tego, jaką rolę w produkcji intelektualnej odgrywa analiza współczesności. Właśnie ten fakt stanowi podstawę do zinterpretowania ich dzieł w perspektywie przemian filozofii jako dyscypliny akademickiej. Jej usytuowania w polu akademickim (wyznaczenia sfery zainteresowań, ekspertyzy) oraz społecznym (zarówno znaczenia w przestrzeni publicznej, jak i tego, które tematy mogą zostać uznane za filozoficzne). Chodzi zatem o określenie podwójnych, wewnętrznych i zewnętrznych, ram tego, „o czym można mówić”, będąc filozofem akademickim. W tym kontekście „tradycjonalizm” Deleuze’a i „maskowanie się” Foucaulta można odczytywać jako odpowiedzi na owe przemiany, jednoznaczne zajęcie stanowiska w podskórnym sporze o miejsce filozofii jako nauki oraz o legitymizację intelektualistów do działania publicznego. Dokonać tego można na dwóch osiach wyznaczających relacje pola filozoficznego z tym, co zewnętrzne, oraz z tym, co wewnętrzne. Pierwszą z tych osi tworzą dwie warstwy: specyficzne usytuowanie filozofii w relacji do pola władzy (państwa) oraz demokratyzacja uczelni – w tym wypadku na działania i wybory aktorów wewnątrz pola wpływa zmiana zasad wejścia do akademii. Drugą oś, wewnętrzną, wyznaczają przemiany figury filozofa-intelektualisty, obszaru zainteresowań dyscypliny. Oś wyznaczająca pozycję filozofii dotyczy zmieniającej się roli intelektualistów w płaszczyźnie medialnej. Jakkolwiek we Francji pozostawała ona znacząca, to coraz silniejszą pozycję zaczęli zdobywać przedstawiciele innych dyscyplin naukowych, a intelektualistów-akademików zaczęli zastępować eksperci. Można zatem spojrzeć na ten czas jako okres „stanu wyjątkowego”, wielorakich zagrożeń dla tożsamości i pozycji filozofii. Wbrew pozorom nie byłby on niczym niezwykłym w historii dyscyplin naukowych. Szczególnie że odczucie „stanu wyjątkowego” bywa powodowane nie tyle realnym zagrożeniem, ile zmianą dotychczasowych reguł (np. dostępu czy metodologii). Oczywiście obie osie nie są w praktyce rozłączne, lecz na potrzeby artykułu zostaną one potraktowane jako odrębne.

Obaj autorzy mają w dorobku wiele tomów i pomniejszych tekstów, niemalo z nich otrzymało miano „klasycznych” dla pewnych nurtów myślowych (na przykład postrukturalizmu) czy wręcz kultowych. Jednakże rozważania nad obranymi przez nich strategiami intelektualnymi opieram na kilku tekstach. Jako swego rodzaju *case studies* posłużą „Zamaskowany filozof” (*Le philosophe masqué*) Foucaulta oraz *Co to jest filozofia* Deleuze’a i Guattariego. Pierwszy z tekstów to wywiad z Foucaultem, w którym nie występuje on pod własnym nazwiskiem, ale jako „Filozof”. Drugi, dobrze znane dzieło stanowiące swego rodzaju podsumowanie i testament wspólnej pracy Deleuze’a i Guattariego, jest czysto, wręcz „typowo” filozoficzną książką. O tyle niezwykłą, że napisaną w duecie. Tym, co łączy te dwa „przypadki”, jest fakt, że na różne sposoby podejmują one problematykę współczesnej filozofii, miejsca filozofa pośród intelektualistów oraz wskazują jako istotną diagnostyczną funkcję filozofii.

/// Mapowanie

Filozof, intelektualista, publiczność

„Filozof francuski” zdaje się być specyficzną postacią. Figurą łączącą w sobie profesjonalizm akademicki z popularnością w świecie pozauniwersyteckim, a w wydaniu bardziej popularnym: wiedzę z charakterystycznym, wręcz artystycznym wyglądem i stylem życia. Ten drugi wizerunek zawdzięcza tzw. gniewnym chłopcom, filozofom pierwszej połowy XX w., m.in. Sartre’owi, jednakże obecność filozofów w polu pozaakademickim jako filozofów właśnie jest efektem konkretnego układu instytucjonalnego (Bourdieu 2013). Już w tym miejscu dochodzi do starcia się dwóch przeciwstawnych sił: z jednej strony siły akademickiej (pozycji w polu uniwersyteckim), z drugiej intelektualnej (oddziaływania dzieł, również poza akademią). Jak zauważa Bourdieu, nie były one równoważne, pozycja intelektualna nie łączyła się z pozycją uniwersytecką, jak w przypadku filozofów będących bohaterami tego artykułu (tamże). Ponadto filozofia, jako dyscyplina akademicka, obarczona jest dwoma sprzecznymi celami. Z jednej strony filozofowie-akademicy są opłacani przez państwo, a ich zadaniem jest jego reprodukcja poprzez system edukacji, ten sam, który daje im wysoką pozycję w debacie publicznej. Z drugiej strony już od blisko stu lat postawa intelektualisty zaangażowanego wymaga krytyki owego państwa, i to krytyki totalnej. Prowadzi to do powstania dwóch kast, podążając za Bourdieu: scholastyków i heretyków. Ci drudzy swobodę mówienia i suk-

ces intelektualny okupują marginalną pozycją w zakresie władzy instytucjonalnej na uniwersytecie. Mowa tutaj o sytuacji trwającej od początku XX w., która szczególnie uwidoczniła się w latach 60. i 70., kiedy to nowym elementem etosu filozofa stał się antyinstytucjonalizm (Fabiani 2010: 295). Przemiany pola zaczęły się w latach 50. XX w. od decyzji politycznej. De Gaulle zdecydował o „przeniesieniu” kuźni politycznej elity z *École normale supérieure* do *École nationale d'administration*. Oznaczało to degradację pozycji absolwentów i wykładowców ENS w polu politycznym, ograniczenie do wnętrza pola akademickiego, a nawet jedynie nauk humanistycznych, podczas gdy polityczną rolę intelektualistów przejęli technokraci (Dosse 1997: 159). Natomiast w sferze przemian wewnętrznych niemalże znaczenie miał fakt rozczarowania praktyką polityczną w państwach komunistycznych. Przyczynił się on do detronizacji marksizmu i Marksa na rzecz strukturalizmu i Nietzschego (tamże). Kojarzeni z jednej strony z zaślepieniem komunizmem w wersji ZSRR, z drugiej – ze zbytnią wiarą w podmiot, fenomenolodzy i egzystencjaliści z Sartre'm na czele zostali zastąpieni przez nowe intelektualne gwiazdy: strukturalistów i psychoanalityków. By wymienić tylko dwóch „ojców”: Levi-Straussa i Lacana. Szczególnie instytucjonalna biografia autora, którego poglądy i działania nie przystawały do oficjalnej linii *Société Psychanalytique de Paris*, odzwierciedla figurę heretyka, którego niepewnej pozycji w polu instytucjonalnym towarzyszy przewaga w polu intelektualnym, uwidaczniająca się choćby w popularności jego seminariów czy *École Freudienne de Paris*.

Jednakże gry władzy wewnątrz dyscypliny czy jej relacje z państwem nie są jedynymi czynnikami wpływającymi na kształt figury filozofa i specyficzny etos dyscypliny. Sławne określenie „królowa nauk” współcześnie – i w latach wcześniejszych – jest raczej romantycznym mirażem niż stwierdzeniem jakkolwiek opisującym rzeczywistość. Filozofia sytuuje się pomiędzy dwoma skrajami kontinuum działalności intelektualnej, które wyznaczają sposób bycia tej dyscypliny: nauką i sztuką. Podział ten jest bodaj najjaskrawiej widoczny w rozdziale filozofii analitycznej i kontynentalnej, a w przypadku filozofii francuskiej w podziale na epistemologię/filozofię nauki i filozofię podmiotu. Nie chodzi tu tylko o zakres podejmowanych przez nie tematów, lecz o podejście do pisania jako szczególnego rodzaju działania, które w przypadku filozofii zbliżającej się do sztuki samo staje się aktem twórczym, oraz o nawiązywanie coraz bliższych sojuszy z artystami czy to dosłownie poprzez wspólne działania, czy to poprzez uznanie sztuki za mającą dostęp do *logosu*. Dwa inne podziały, które poprzez późniejsze wyodrębnienie się na uniwersytetach określają

pole zainteresowań i ekspertyzy filozofii, w zależności od tego, do którego się w danym momencie zbliży, to nauki społeczne, które „odebrały” filozofii pytania o życie indywidualne i zbiorowe, oraz nauki ścisłe, które z kolei ustanowiły własną epistemologię (Fabiani 2010: 25). Jedne i drugie uczyniły to, nie troszcząc się o legitymizację ze strony „królowej nauk”. W efekcie nastąpił, wyczuwany przez filozofów, lecz nie zawsze w pełni uświadomiony, kryzys dyscypliny. Dyscypliny, która straciła hegemoniczną pozycję w polu akademickim, naukowym, monopol na ocenę etyczną oraz prawdę, i której granice zaczęły ulegać zamazywaniu. Wspomniany wyżej strukturalizm zajął miejsce fenomenologii i egzystencjalizmu w roli intelektualnego drogowskazu dla dyscyplin humanistycznych, co było widowym znakiem wyłonienia się językoznawstwa, psychoanalizy czy antropologii jako wiodących gałęzi wiedzy o człowieku. Zarazem wszystkie nauki humanistyczne zaczęły posługiwać się wspólnymi paradygmatami, różnicując narzędzia. Jaki wpływ te wszystkie wewnętrzne i zewnętrzne konflikty wywarły na etos filozofa (przyjmując, że może być on tym, co określa tożsamość filozoficzną dla samych zainteresowanych, a dopiero w efekcie zaprezentowania jej na zewnątrz wydziałów filozofii – również dla publiczności)? Bez wątpienia będzie to dawanie sobie prawa do mówienia publicznie o sprawach aktualnych i ważnych politycznie, ale również mówienia o innych dyscyplinach i w ich „językach” (filozofia nauki, filozofia polityki, bioetyka). Pociąga to za sobą obecność medialną (łatwiejszą dzięki zachowaniu przywileju szkolnego). Tu pojawia się kwestia publiczności – kim jest publiczność dla filozofa i czemu jej potrzebuje. Tak jak „królowa nauk” potrzebowała poddanych, którym dawała dostęp do oświecenia, tak filozofia potrzebuje niefilozoficznej publiczności jako swego rodzaju legitymizacji jej roli. Jeżeli oświeceniowa rola dostarczycielki wiedzy prawdziwej ma zostać zachowana (a jest to jedna ze stawek gry o tożsamość dyscypliny), to musi istnieć publiczność chłonna ową wiedzę, publiczność gotowa uznać filozofa za swego nauczyciela i przewodnika. Jej rolę mogli odgrywać reprezentanci innych dyscyplin, dla których filozofia mogłaby stanowić rodzaj metanauki, lecz – jak wspomniałam wyżej – tak się nie stało. Zamiast tego filozofia została instytucjonalną strażniczką dostępu do pola akademickiego (tak można interpretować znaczenie kursów filozofii w liceum i matury). Doprowadziło to do sytuacji, w której erudycja filozoficzna stała się cechą dystynktywną wysokiego kapitału kulturowego. Dało to filozofom legitymizację do interwencji w sferze publicznej niejako w dwóch wymiarach: jako dysponentów prawdy pośród innych intelektualistów oraz uprawomocnionych przewodników dla publiczności pozaaka-

demickiej. Wiedza filozofa zdobywa również wymiar praktyczny wiedzy o działaniu politycznym. Na pułapki tej pozycji, pozycji *de facto* władzy, zwracali uwagę Foucault i Deleuze (Deleuze, Foucault 1986). Fabiani podkreślił, że ten styl zaangażowania, typowy dla Sartre'a, był krytykowany przez młodszych filozofów jako w pewnej mierze autorytarny, gdyż zakładający intelektualne czy moralne przewodnictwo akademików. Innym sposobem kontaktu filozofów z publicznością była obecność w mediach, przejmowanie ról ekspertów-komentatorów bieżącej rzeczywistości społecznej czy politycznej (Fabiani 2010: 271). Komentowanie bieżącej sytuacji można rozumieć jako typ aktywności o podwójnym uprawomocnieniu – z jednej strony filozof, konsekrowany przez akademię, miał symboliczną legitymizację do oceniania i „wyjaśniania” zdarzeń społecznych, z drugiej aktywność komentatorska uprawomocniała jego pozycję w polu pozaakademickim. Komentarz czy analiza są rodzajami wypowiedzi, które choć jednostronne (niedialogiczne), to wymagają publiczności gotowej ich wysłuchać. „Agora” może być zarówno rynek, na którym odbywa się wiec, jak i przestrzeń medialna.

Filozof (francuski, ale nie tylko) jest istotą miejską, która potrzebuje agory, aby odgrywać swoją rolę. Miasto (*cit *) jest jego naturalnym środowiskiem, w którym dochodzi do spotkania i dialogu z innymi filozofami i publicznością. Jest ono również siedzib  uniwersytetu oraz wlady, z którą filozofa cuj  ambivalentne relacje. Jest on podporządkowanym wśród dominujących, zarówno wykonawc  owej wlady (reprodukcyjna rola edukacji), jak i jej krytykiem, pozostając jednocześnie od niej ekonomicznie i statusowo zależnym. Źycie w mieście wymaga zaangażowania w życie tego miasta. Pytanie, które nurtowało filozofów od początków XX w., brzmi: jaką powinno przybra form .

„Demokratyzacja” uczelni

Jean-Louis Fabiani (2010) w swojej historii społecznej filozofii francuskiej podkrela, idąc tropem Pierre'a Bourdieu, wzp lzae no c procesów zachodzących w polu dyscypliny i w polu społecznym. Kształt pola nigdy nie jest ostateczny i zależy od ukladu si, rodzajów wpływów w danym momencie oraz decyduje, jaką tosamo c przyjmuj  jego uczestnicy. Innymi słowami, figura filozofa jest wypadkową wewnętrznych sporów, walk o pozycj  i autodefinicj  oraz relacji pomiędzy filozofią a innym dyscyplinami obejmującymi podobny obszar wiedzy, jak również zewnętrznych – pozanaukowych – relacji, choćby z polem politycznym czy administracyjnym.

I tak w okresie dwudziestolecia, od lat 50. do 70. XX w., następowała spora fluktuacja liczby miejsc na studia filozoficzne przy jednoczesnym stałym wzroście liczby chętnych, co może mieć związek z widocznością publiczną filozofów oraz popularnością ich prac (jak choćby zbieżność krótkotrwałego szczytu rekrutacyjnego pod względem liczby kandydatów z wydaniem cieszącego się dużą popularnością *Anty-Edypa* Deleuze'a i Guattariego). Liczba dostępnych miejsc wydaje się podlegać dużo większym fluktuacjom niż liczba kandydatów. Właśnie w okresie działalności Foucaulta i Deleuze'a zachodzą zmiany, które Fabiani (2010: 271) określa ekonomicznym terminem *coup d'accordéon*. Oznacza on zabieg mający na celu uratowanie kapitału przedsiębiorstwa przez obniżenie wartości jego akcji, które pozwala wejść w ich posiadanie nowym nabywcom, tak że mogą oni zyskać nawet ich większość. Jednocześnie starzy akcjonariusze tracą wartość akcji oraz większościowe udziały w przedsiębiorstwie. Jest to rodzaj ryzykownego „wpuszczenia świeżej krwi” w celu ratowania kapitału firmy przed całkowitą degradacją. W przypadku katedr filozofii było to zwiększenie liczby pracowników oraz studentów, efekt przynajmniej częściowego zniesienia wcześniejszych restrykcyjnych zasad wstępu do grona filozofów akademickich (egzamininy pozostały ściśle scentralizowane, lecz zdawało je coraz więcej uczniów ze szkół spoza centrum). Ci „nowi filozofowie” nie rekrutowali się już ze szkół będących bastionami „szlachectwa kulturowego”, jak ująłby to Bourdieu, lecz stanowili reprezentantów i reprezentantki klasy średniej o niższym kapitale kulturowym i ekonomicznym (uboższych segmentów burżuazji). W tym samym czasie, gdy rośnie liczba zawodowych filozofów, wzrasta poczucie kryzysu dyscypliny (tamże). Momenty kryzysowe wyzwalają pytania o tożsamość oraz różne strategie jej zachowywania lub zmiany. Nie należy jednak traktować owego społecznego rozszerzenia dyscypliny jako jedynej przyczyny występowania wspomnianego poczucia. Jak często podkreśla francuski socjolog, pole filozoficzne nie jest oddzielnym bytem. Relacje ekonomiczne, polityczne, instytucjonalne mają realny wpływ na kształt dyscypliny, jak choćby rodzaje i sylabusy przedmiotów wykładanych na studiach, a przede wszystkim na tożsamość filozoficzną. Figura filozofa – to, jak jest postrzegany przez pozaakademicką publiczność oraz jak winien zachowywać się pomiędzy innymi filozofami (rodzaj męski jest tu nieprzypadkowy), ulega zatem historycznym przemianom, które jednak niekoniecznie zmieniają jej istotę, rdzeń rozumienia tego, kim jest filozof. Jego szczególna pozycja wynikała między innymi z obecności filozofii w szkolnictwie średnim, dzięki czemu to uczniowie i ich rodzice stanowili „pierwszą publiczność dla filozofów”. Tym sposobem francuska

filozofia nigdy nie była wyłącznie sprawą specjalistów (tamże: 54), lecz żyła niejako życiem publicznym. Była to specyficzna egzystencja „na szczycie góry”, gdyż filozofowie nie tyle wchodzili w bezpośredni dialog ze swą publiką, ile wykładali, czym jest wiedza, prawda itp. Pozornie. W rzeczywistości zmiany publiczności i instytucjonalnego środowiska filozofów szkolnych oddziaływały na filozofów akademickich. Jednym z najistotniejszych aspektów tych relacji jest pozycja filozofii jako dyscypliny akademickiej i szkolnej. W stuletnim okresie 1880–1980 można zauważyć z jednej strony spadek znaczenia filozofii z królowej nauk do jednej z wielu nauk humanistycznych (a zatem dyscyplin ulegających coraz większej symbolicznej i ekonomicznej degradacji w polu nauk na rzecz nauk ścisłych), która zarazem traci kontakt ze swą publicznością z powodu trzymania się elitaryzmu w czasach (pozornej) demokratyzacji (Fabiani 2010: 57). Z drugiej strony, być może za sprawą tych samych wyborów i tendencji, filozofia pozostała na centralnej pozycji we francuskim krajobrazie kulturowym (tamże).

/// Strategie

Maskowanie się Foucaulta

W latach 1979–1984 „Le Monde” opublikował serię wywiadów ze znanymi intelektualistami, jeden z nich, z 6 kwietnia 1980 r., został zatytułowany „Zamaskowany filozof”. Rozmówca zgodził się udzielić wywiadu pod warunkiem zachowania anonimowości. Tożsamość „Filozofa” została ujawniona dopiero po jego śmierci. Ten szczególny gest, zważywszy na konsekwentny i zarazem popularyzujący intelektualistę charakter przedsięwzięcia, został wykonany przez Foucaulta. W wywiadzie porusza on kilka istotnych kwestii z punktu widzenia namysłu nad figurami intelektualistów totalnych. Pierwszą z nich jest zanegowanie samego pojęcia „intelektualisty” jako odrębnego bytu społecznego (Foucault 1980), drugą – decyzja o nieujawnianiu nazwiska.

Nie istnieją intelektualści, lecz ludzie zajmujący się pisaniem powieści, leczeniem, poszczególnymi naukami. Realny jest dyskurs o intelektualistach, w którym owa „mityczna” figura staje się winna wszelkiego zła, zarówno działania, jak i zaniechania (tamże). Foucault w tym miejscu sprzeciwia się *de facto* francuskiej definicji filozofa, która została naszkicowana w poprzedniej sekcji. Nie mówi jednak przeciw filozofom (intelektualistom) – a przynajmniej nie wprost – lecz przeciw pewnemu sposobowi odbioru intelektualistów przez ich publiczność. Kim jest ów intelektuali-

sta? Według Foucaulta osobą, którą obwinia się za niesatysfakcjonujący stan rzeczy i za jego działania, które zawsze są niezgodne z oczekiwaniami. Jakby dychotomiczny etos intelektualisty, tego, który analizuje, i tego, który daje podstawę do działania, zawierał w sobie zasadę dokonywania złych wyborów. Zarazem jednak wskazuje, co jest przyczyną negatywnego nastawienia do tej figury. Przywołując postać Negriego, stwierdza, że został on uwięziony za bycie intelektualistą (tamże). Wydaje się, że nie chodzi tu o jego działania partyzanckie ani teoretyczne, ale o miejsce w polu władzy. Negri został uwięziony, bo jako profesor uniwersytecki występował otwarcie przeciw państwu. Innymi słowy: będąc w polu władzy, działał przeciw niej. Foucault próbuje w ten sposób wskazać, że funkcja społeczna czy akademicka „bycia intelektualistą” polega na balansowaniu na cienkiej linii oddzielającej reprodukcję władzy od jej krytyki. W jego własnej filozofii władza jest produktywna, co znaczy, że napięcia, sprzeciw są w nią wpisane. Opór prowadzi do powstawania nowych form władzy (zawłaszczania), a te z kolei do powstawania nowych form walki. Wieczna gra w berka, dla której konieczność kontrolowanej konfrontacji jest wręcz ożywcza. Inaczej jednak jest z dywersją. Nie chodzi jedynie o spektakularne przykłady intelektualistów-bojowników, lecz o każde wystąpienie godzące w podstawy stabilności pola (tj. relacji władzy), jak to, że filozofowie nie podejmują walki innej niż na słowa. W takim rozumieniu w krytyce intelektualistów (filozofów) przez publiczność przejawia się władza. A sama krytyka jest grą w *quasi*-subwersję. Inną cechą wywiadu dla „Le Monde” jest odmowa podania nazwiska. Foucault tłumaczy ją wpływem, jaki autor wywiera na odbiorcę. Unieważnia dzieło na rzecz dyskusji o osobie. Jest to motyw, który podejmował już wcześniej, w głośnym eseju *Kim jest autor?* (Foucault 1999). Tutaj jednak przekaz jest klarowny: liczy się *message*, nie *medium*. Zabieg utajenia autora pozwala też uwypuklić znaczenie złej krytyki, skoncentrowanej na próbach „przyszpilenia” autora („tu popełniłeś błąd!”, „Nie możesz myśleć x, jeśli napisałeś y!”) lub jego przeciwników („skoro on to napisał, to musi być prawdą”!). Zła krytyka to taka, która dąży do zniszczenia swojego przedmiotu lub blokuje samodzielność podmiotu. Tak rozumiana krytyka stoi w opozycji do krytyki rozumianej jako pewien rodzaj nastawienia do siebie, prawdy oraz innych, w którego centrum stoi pytanie o władzę. W wykładzie „Czym jest krytyka” (Foucault 1978) z kolei stawia w centrum nowożytnej filozofii pytanie o władzę, dokładniej o rządzenie. To pytanie przywodzi filozofa do podjęcia problematyki wiedzy. Napędzająca twórczość Foucaulta wiedza/władza pojawia się w nim jako problem rozumu (filozoficznego) i zostaje wzbogacona o trzecią oś – podmioto-

wość. Pytanie o granice rządzenia i pytanie o prawdę/poznanie spotykają się w podmiocie, który stawia je zawsze w jakiejś relacji. Do siebie, do innych, do władzy itd. Pytanie o podmiot i o poznanie są również, zdaniem Foucaulta, podstawami dwóch ścieżek francuskiej filozofii. Czyżby „zamskowany filozof” dawał do zrozumienia, że stanowią one w rzeczywistości swoje lustrzane odbicia? Lecz w wywiadzie dla „Le Monde” Foucault prześlizguje się po temacie, który w pełni wyartykułował w wykładzie dla filozoficznego audytorium. Chodzi o relację filozofii do aktualności, a dokładniej filozofa do jego/jej aktualności politycznej. Foucault rozważa ją, przybrawszy zupełnie inną maskę. W „Czym jest krytyka” stwierdza: „nie jestem filozofem, ledwie krytykiem” (tamże). Nie jest to tylko kurtuazyjny gest względem słuchaczy wykładu, a w kontekście opisanej przez Foucaulta metody historyczno-filozoficznej jako przeciwstawnej historii filozofii można zapytać, czy nie był to raczej gest odcięcia się od pewnej wizji filozofii-dyscypliny akademickiej. Wpisywałby się w Bourdieuszką analizę pola uniwersyteckiego, zgodnie z którą Foucault jest filozofem, którego pozycja w strukturach władzy akademii, rozumiana jako (nie)piastowanie stanowisk uniwersyteckich, nie odpowiada jego pozycji jako uznanego intelektualisty. Jest zarazem heretykiem, który podważa reguły gry poprzez „maskowanie” swojej tożsamości filozofa. Autor *Słów i rzeczy* wskazuje w wykładzie na różnicę pomiędzy metodą filozoficzno-historyczną a historią filozofii (tamże). Ta pierwsza, za którą opowiada się Foucault, jest filozoficzną analizą aktualności w kontekście historycznym. Zmienia to charakter zaangażowania filozofa. Gdy jest on historykiem filozofii, może oddzielić swoje badania od działania publicznego. Gdy jednak jest „krytykiem”, jego pisanie jest już aktem politycznym. A jak wiadomo z biografii Foucaulta, nie stroni on również od udziału w debatach i działaniach publicznych dotyczących aktualnych kwestii politycznych.

Foucault zakłada zatem nie jedną, ale kilka masek. Jest krytykiem pomiędzy filozofami, filozofem dla publiczności. Strategia multiplikacji uniemożliwia pochwylenie w określone kategorie, jednak nie chroni przed określeniem przynależności instytucjonalnej. Przyczyna jest prosta – struktura akademii wymaga przypisania do jakiegoś wydziału czy katedry. Podwójna pozycja Foucaulta, heretycka pod względem siły instytucjonalnej i dominująca w polu intelektualnym, pozwala mu na otwarte zaangażowanie w kwestie polityczne i jednocześnie na zdecydowaną krytykę dyscypliny. Gdy Foucault wypowiada się na temat tego, co powinno stanowić przedmiot filozofii, jednocześnie puszcza do słuchaczy oko, twierdząc, że to, co słyszą, wcale nie jest tym, czym się wydaje („To nie jest fajka!”, „To

nie jest wypowiedź filozoficzna, ja jedynie cytuję ze znanstwem Kanta i diagnozuję drogi rozwoju filozofii!”).

Tożsamość filozofa powstaje w dialogu. Jest to interakcja z władzą, państwem, innymi filozofami, publicznością. Jej zasadą/podstawą nie jest uznanie, rozpoznanie, a przynajmniej nie wprost. Wręcz przeciwnie, pewność tożsamości rodzi się z autonegacji. W tym kontekście maskowanie się Foucaulta można zinterpretować jako projekt krytyki władzy filozofowania. Rozum filozoficzny to rozum śledzący relacje władzy w języku oraz to, jak kształtują one świat realny. Dlatego nie może on dawać się pochwycić w relacje, które bada. Może być to zatem odczytane, wbrew intencjom Foucaulta, jako zawołane wezwanie do transcendencji. O tyle przekorne, że jednym z głównych założeń Foucaulta jest immanencja władzy. Nakaz ciągłej ucieczki rozumu przed władzą (choć w tej grze role ścigającego i ściganego wciąż się zmieniają) jest w tym sensie nakazem pozostawania w ruchu. Refleksyjności, w języku socjologicznym, czyli zadawania pytań o własną pozycję relacji władzy (por. Bourdieu, Wacquant 2001), o źródła oraz cele tworzonych pojęć.

Deleuze, starzec-partyzant

Podobnie jak Foucault, Deleuze należy do grupy filozofów o dużej popularności i jednocześnie niezajmujących najwyższych stanowisk w strukturach uniwersyteckich (Bourdieu 2013). Ale tak jak Foucault wciąż zmieniał maski, tak Deleuze niezmiennie określał się mianem filozofa. Również jego metoda była zgoła różna od foucaultowskiej, i to nie tylko w kwestii archeologii czy reguł czytania tekstu filozoficznego. W pewnym momencie jego pisarskiej drogi metoda tworzenia tekstu filozoficznego stała się „dialogiczna”. To wraz z filozofem i psychoanalitykiem Félixem Guattarim napisał *gras* prac, które przeszły do kanonu współczesnej filozofii i wywołały ogromny odzew wśród intelektualistów, również spoza Francji. Inny element „metody Deleuze’a”: pisał książki filozoficzne. I należy to sformułowanie potraktować z pełną powagą: Foucault pisał książki archeologiczne, genealogiczne, analityczne, takie, które trafiły do kanonu socjologicznego czy historycznego. Deleuze’a czyta się na filozofii, oczywiście inspirowane on inne dyscypliny, lecz właśnie jako filozof. Z powodu tego przywiązania do dyscypliny zwanej filozofią i określenia swojej tożsamości jako filozofa można autora *Logiki sensu* nazwać tradycjonalistą. W tym znaczeniu jest to również rodzaj deklaracji politycznej w akademii w czasie, gdy interdyscyplinarność z jednej i zachwianie pozycji w polu instytucjonalnym z drugiej

strony skłaniało filozofów do zdefiniowania siebie jako intelektualistów i granic swej dyscypliny na nowo. Ponadto tematy podejmowane przez Deleuze'a były „tradycyjne” (metafizyka). Nie wyklucza to oczywiście nowatorstwa w dziedzinie sposobu artykulacji idei. Styl Deleuze'a bywa określany jak prosty czy jasny, w przeciwieństwie do „literackiego”, metaforycznego stylu Foucaulta (Banasiak 2001: 3). Spoglądając niejako ponad specyfiką stylu (wulgaryzmy w *Tysiąc plateau!*) i faktem współautorstwa wielu z jego prac, dostrzeże się, że jego książki są w rzeczywistości klasyczne w formie, podejmujące „odwieczne” filozoficzne tematy. Po eksperymencie z *Mille plateau* powstają m.in. *Co to jest filozofia?* czy *Falda, Leibniż i barok*. Szczególnie ta druga pokazuje kolejny element Deleuzjańskiego stylu filozoficznego: *quasi*-historyka filozofii. Od prac mających w tytule uznanego, niezwykłego filozofia oczekuje się wykładni – mniej lub bardziej scholastycznej – jego myśli, okraszonej innowacyjną interpretacją własną autora. Deleuze serwuje czytelnikowi zupełnie inne danie: pokazuje, jaki element myśli, systemu danego filozofa inspiruje jego własną teorię. To gra z oczekiwaniami względem akademika prowadzona na zupełnie innych zasadach niż foucaultowska. Deleuze pozornie wchodzi w rolę, aby będąc już w trakcie rozgrywki, złamać jej reguły. Pisanie wraz z Guattarim również jest złamaniem reguły: zasady autorstwa. Intelektualiści, filozofowie działali wspólnie na zasadzie sojuszów (grupy kawiarniane, wspólne wystąpienia publiczne, demonstracje czy listy poparcia), gdzie „my” jest zlepkiem pojedynczych osób, działań, twórczości. Deleuze, pisząc z Guattarim, celowo zaciera (zacierają) ślady indywidualności, gdyż nazwiska nie są istotne (Deleuze, Guattari 2015: 3). Jest to znaczący gest, gdyż dla pozycji w polu akademickim możliwość przypisania „osiągnięcia” do osoby stanowi podstawę pozycjonowania; zasada własności intelektualnej dotyczy nie tylko nakazu, by odbiorcy nie przypisywali sobie cudzych rozważań, ale również współautorów, by rozliczali się ze swojego wkładu we wspólne dzieło. Zaprzeczenie rozdzielenia autorów jest podobnym/lustrzanym gestem do tego, który Deleuze wykonuje w swoich pracach „historycznych”. W tych ostatnich pod klasyczną formą egzegezy myśli konsekrowanego filozofa zawarte zostały autonomiczne rozważania teoretyczne. W przypadku tekstów pisanych z Guattarim, nowatorską, czasem obrazoburczą formę przyjmują paradygmatyczne dla filozofii rozważania. Po raz kolejny jest to łamanie zasad w czasie gry. Szczególne miejsce w owej partyzantce filozoficznej zajmuje książka o znamienym tytule *Co to jest filozofia?*. Zadanie takiego pytania obnaża kulisy – książkę może przeczytać każdy – podkopując milczące założenie zdroworozsądkowej wiedzy (filozofia, kierunek

studiów, praca akademicka na odpowiednim wydziale uniwersyteckim). Ale również może zadziałać jak akt oskarżenia w stosunku do innych filozofów.

Pytanie *Co to jest filozofia?* da się być może postawić dopiero później, wówczas gdy nadchodzi starość, a zatem czas, gdy można mówić konkretnie. [...] To pytanie stawiamy sobie w stanie powstrzymanego, nieznacznego pobudzenia, o północy, gdy nie mamy już o co pytać. [...] Po prostu nadszedł czas, abyśmy zapytali, czym jest filozofia. I czyniliśmy to nieustannie już wcześniej, i dawaliśmy stale tę samą odpowiedź: filozofia to sztuka tworzenia pojęć (Deleuze, Guattari 2000: 8–9).

Nie każdy filozof akademicki „tworzy pojęcia”, lecz prawdziwe oskarżenie pojawia się kilka stron dalej. Nie jest ono wymierzone w osoby czy instytucje, Deleuze nie ma socjologicznego temperamentu Bourdieu, gdy stwierdza (stwierdzają), że filozofia okryła się hańbą, wchodząc w rolę nauki użytkowej, nauki o komunikacji (tamże: 14). Nie chodzi o to, że filozofia powinna zajmować się teorią czy „uniwersalnymi” tematami, lecz o fakt, że weszła ona w sojusz z naukami użytkowymi jako ich narzędzie. Przestała być krytyczna (w rozumieniu kantowskim). Deleuze jest w tej wypowiedzi przedstawicielem filozofów z linii epistemologicznej (por. Fabiani 2010) i bardzo bliski foucaultowskiemu podejściu filozoficznemu. Jest (są) również otwarty politycznie: marketing, komunikacja służą rynkowi, czyli rozwojowi systemu kapitalistycznego. Warto przyjrzeć się bliżej jednak innemu niż jawnie polityczny aspektowi tej pracy. Autorzy wymieniają w niej 3 epoki pojęcia: encyklopedia, pedagogika, profesjonalne kształcenie handlowe. Ta trzecia to współczesność powstawania *Co to jest filozofia?*. Różni je sposób podejścia do tworzenia pojęć. Najmocniej odróżnia się tu, co nie jest zaskoczeniem, ostatnia, w której tworzenie pojęć straciło funkcję poznawczą na rzecz komercyjnej (służy sprzedaniu produktu, zarówno konsumpcyjnego, jak i artystycznego). Pozornie wygląda to na utyskiwanie na postępującą komercjalizację, zanik królewskiego nimbu i intelektualną denominację filozofii. W rzeczywistości stawką jest jednak (a może jedynie również) relacja pomiędzy filozofią a innymi naukami i sztuką. Po pierwsze, w „epoce handlowej” ulega ujednoczeniu „duch” ich uprawiania (dominacja zasady użyteczności). Po drugie, i jest to przykład klasycznego podejścia Deleuze’a do uprawiania filozofii, następuje zamknięcie ich w odrębnych enklawach. Dla autorów *Co to jest filozofia?* nauka, sztuka i fi-

lozofia są trzema rodzajami poznania. Można rzec, że różnymi trybami funkcjonowania mózgu. Dlatego, choć nie są przekładalne, uzupełniają się i może dochodzić pomiędzy nimi do spotkań. Jednym z motywów twórczości Deleuze'a – który jest charakterystyczny dla filozofów od czasów, gdy nie wykształcił się jeszcze podział nauk – jest sięganie do ustaleń nauk ścisłych, jak matematyka czy fizyka, przy opisie jego teorii odnoszących się do ontologii. Ten zabieg, który próbowali zdyskredytować w swojej słynnej pracy Sokal i Bricmont, ilustruje nie tyle ideę filozofii, ile wizję pola naukowego. Nauki ścisłe, sztuka i filozofia zajmują w nim równorzędne pozycje, a uczeni stanowią wspólnotę dialogu. Dwie inne „epoki” wykluczają jakąkolwiek wspólnotowość czy dialog, w pierwszej filozofia jest autoreferencyjna, w drugiej możliwe jest jedynie zawiązywanie zespołów projektowych. Rozmowa jest jedną z podstawowych metod filozoficznych i jej paradygmatycznych aktywności, może być dialogiem równych lub narzędziem pedagogicznym. Na wydziałach filozoficznych jedną z głównych umiejętności, jakie rozwijane są w młodych adeptach, jest polemika z adwersarzami.

/// Spotkanie

Koleje losów przyjaźni pomiędzy Foucaultem i Deleuze'm są dobrze znane, ich afiliacje instytucjonalne, rozmijanie się na uczelniach, i nie są one najistotniejsze z perspektywy pytania o strategię w polu filozoficznym, nawet tak specyficznym, jak francuskie. Co łączy bohaterów? Można ich określić (wbrew nim samym) jako intelektualistów zaangażowanych politycznie, przekraczających rami jednej dyscypliny. Kontynuowali etos intelektualisty zaangażowanego, w kontakcie z publicznością pozaakademicką, zarazem naciskali na zejście z „góry wieży z kości słoniowej”. Ich strategię natomiast były odmienne. Z początku wydawało się, że to z powodu różnych stawek, o jakie grali, lecz wraz z pogłębianiem analizy okazywało się, że owe stawki wcale się nie różnią. Można je określić jako tożsamość dyscypliny. Co to jest filozofia? I kim jest filozof? Jakie jest jego/jej miejsce w społeczeństwie, jakie relacje ma z innymi dyscyplinami naukowymi w ramach uniwersytetu i poza nim. Sprzeczne stwierdzenia: „Jestem filozofem”, „Nie jestem filozofem”, to wyznania: Filozofia się zmienia i te zmiany idą w złym kierunku. Odmienne gatunki herezji, na które pozwala pozycja zajmowana w polu akademickim, prowadzą do obrania różnych taktyk. Foucault maskuje się, wciąż zmienia autodefinicję, pozycję, z których się wypowiada. Podobnie w wywiadzie dla „Le Monde”, gdy

decyduje się na zachowanie anonimowości, nie pozwala na zlokalizowanie się ani w przestrzeni instytucjonalnej, ani teoretycznej. Brak imienia również prowadzi do zwielokrotnienia pozycji. Jeśli ktoś może być każdym, to znaczy, że może być wszędzie i swobodnie zmieniać miejsce, z którego przemawia do publiczności. Podobną strategię stosuje również w czasie wykładów. Claude Jaeglé (2013: 30) określił ją zwielokrotnieniem siebie, nadliczbowością. Owo zwielokrotnienie wynika z zamiaru wymazania figury autora, mistrza, monopolisty prawdy. Figura, która stanowi również podstawę instytucji akademickiej. Filozof sprowadza się do swego dzieła (przynajmniej tak przedstawia się funkcjonowanie akademii publiczności), które określa jego tożsamość i istnienie. Tematyka książki, użyte metody przekładają się na afiliację dyscyplinarną i wewnątrz dyscyplin. Poziom doskonałości i erudycji winien określać miejsce w hierarchii (Bourdieu 2013: 40–41) stwierdził, że pozycja w akademickiej strukturze instytucjonalnej akademii nie równa się uznaniu intelektualnemu, ale jest to bodaj jeden z silniejszych uniwersyteckich mitów założycielskich). Zatem zanegowanie autora, rozpuszczenie go w masie głosów, jest działaniem niezrozumiałym z punktu widzenia stawek pola akademickiego. Oczywiście Foucault nie robi tego dosłownie, nie rezygnuje z podpisywania prac nazwiskiem, lecz wykorzystuje pozycję w polu intelektualnym, aby zaprotestować przeciwko jego zasadom. Jest to przedsięwzięcie w pewnym sensie „demokratyzujące”, lecz w zakresie ograniczonym do uczestników pola akademickiego i czytelników „Le Monde”. W tej strategii „sfora Foucaulta” (Jaeglé 2013) pozornie przybywa z zewnątrz, w rzeczywistości wychodzi ona jednak z wnętrza granic akademii. Jest to również gest odrzucenia. „Nie jestem filozofem – odchodzę z tego miasta”. Znow po to, aby wrócić w przebraniu krytyka, który zaraz założy maskę historyka lub inną, pasującą do tego, co napisane (jako że liczy się tekst, a nie osoba autora). Dlaczego więc odrzuca tak wygodne przebranie intelektualisty? Wydaje się ono skrojone na jego miarę. Intelektualista nie ma tożsamości dyscyplinarnej, jest aktywnym uczestnikiem debat uniwersyteckich, angażuje się politycznie i jest w ciągłym kontakcie z publicznością. Być może dlatego, że intelektualista jest zwierzęciem akademii (nawet jeśli nie zawsze jest z nią formalnie związany, to właśnie w niej ma korzenie), efektem relacji władzy, które ją stworzyły i przenikają. Jest również jej – władzy – głosem. Intelektualista nie wchodzi w dialog z publicznością. On peroruje, wskazuje drogę, którą dostrzeże wcześniej niż inni. Jego uprzywilejowana pozycja pozwala mu egzekwować prawo do mówienia, jak jest i jak powinno być, do uwalniania uciśnionych i wskazywania fałszywych świadomości. Deleuze również

nie używa terminu intelektualista, lecz – w przeciwieństwie do autora *Słów i rzeczy* – nazywa siebie filozofem. On również stosuje strategię zwielokrotnienia w dwóch odmianach. O jednej, pisaniu wspólnie z Guattarim, była mowa wyżej. Druga to jakby wewnętrzna multiplikacja samego autora, którą Claude Jaeglé opisuje jako różne osobowości bohaterów, postaci (tamże: 21) czy figury oratorskie (tamże: 28). Owe postaci, które wydają się przemawiać ustami filozofa, to na przykład sowizdrzał, ogr, czarodziej. Różnią ich nie tylko intonacja, tembr głosu, ale również podejście do filozofii. Czarodziej uwodzi publiczność seminariów Deleuze’a, a jednocześnie „zaczarowuje” ją, by milczała, nie przerywając jego wywodu (tamże), sowizdrzał z kolei zakłóca wykład tematami niezwiązanymi z filozofią lub żartami (tamże: 21). W interpretacji Jaeglégo taki występ przed publicznością nie miał na celu nawiązania z nią rozmowy pomimo zadawania pytań i komentowania odpowiedzi w czasie seminariów. Był on sposobem uprawiania filozofii. Tak jak Foucault maskował się lub dawał dojść do głosu całej „sforze”, tak Deleuze rozбивa się na subindywidualne „pojedynczości” (Deleuze 2002: 198), przypomina to raczej dialog na wiele głosów (tamże). Warto w tym miejscu wspomnieć o hermetycznym języku Deleuze’a. Jego pisarstwo nie jest oceniane jako artystyczne, lecz trudność wiąże się nie ze stylistyką tekstu, lecz z jego nasyceniem pojęciami Deleuzjańskiej filozofii. Po raz kolejny jest to element stylu odwołujący się do pisarstwa filozoficznego wcześniejszych epok. Z tym że pisarstwo Deleuze’a zdaje się wymuszać na czytelniku podejście do jego dzieła jak do traktatu napisanego w obcym języku. Aby móc go przeczytać, należy się go nauczyć. Taki styl prowadzenia narracji nie kojarzy się z przekraczaniem ram akademii, jednakże w *Tysiąc plateau* autorzy podkreślają, że jest to tekst filozoficzny, który może i powinien być czytany przez niefilozofów.

Deleuze i Foucault wpisują się w wąską tradycję myślicieli demaskujących relacje panujące w społeczeństwie, w którym żyją, oraz wypowiadających zdecydowane sądy właśnie w pracach teoretycznych. Różni ich styl uprawiania filozofii, podejście do niej jako instytucji i jej metod. Fakt obrania odmiennych strategii, przy jednoczesnym podobnym punkcie wyjścia oraz celach, kazał zastanowić się nad strukturalnymi ramami, w których funkcjonowali, a zapewne wciąż funkcjonują, filozofowie. Jedną z nich jest pozycja filozofii w ramach akademii (relacje z innymi dyscyplinami społecznymi i humanistycznymi oraz z naukami ścisłymi) i pola politycznego (tutaj rozumianego jako element reprodukcji elit intelektualnych i politycznych/administracyjnych). Kolejną jest autodefinicja dyscypliny. Wreszcie w szerszym kontekście zmieniającej się roli uniwersytetu. Reasumując

przytoczone wyżej konteksty, Deleuze i Foucault rozpoczęli kariery akademickie w okresie, gdy filozofia definiowała się na nowo, utraciwszy już jakiś czas temu koronę królowej nauk. Dyscypliny takie jak antropologia, socjologia czy historia uzyskały samodzielność w ramach struktur uniwersyteckich i niezależność teoretyczną, a nauki ścisłe rozwijały własną epistemologię. Jednocześnie naciski płynące ze strony sił politycznych przesuwaly humanistykę do roli czysto akademickiej (reprodukcja w ramach pozycji akademickich, lecz już nie w sferze funkcji politycznych). Te procesy „wymusiły” na adeptach filozofii określenie się w polu dyscypliny („Czy jestem filozofem?”, „Czy to, czym się zajmuję, pokrywa się z aktualną akademicką definicją filozofii?”) oraz akademickim („Jakie jest miejsce filozofii pośród innych nauk?”, „Co daje legitymizację do publicznego zaangażowania?”).

Można również spojrzeć na taktyki Deleuze’a i Foucaulta, przyjmując ich definicje sytuacji. Wtedy walka o kształt i tożsamość dyscypliny byłaby elementem walki o kształt społeczeństwa, w jakim ona powstaje. Filozofia szłaby ramię w ramię z naukami społecznymi w analizie aktualności, jak ująłby to Foucault, dając im narzędzia teoretyczne, przede wszystkim pojęciowe, do opisu owej aktualności. Nie poprzestawałaby jednak tylko na opisie, gdyż tworzenie pojęć jest, zarówno w optyce Deleuze’a, jak i Foucaulta, działaniem mającym na celu zapoczątkowanie zmiany. Rolą filozofa-intelektualisty jest zadawanie pytań o to, co wydaje się oczywiste, nie w celu podważenia wiedzy, lecz dostrzeżenia relacji, zazwyczaj historii walk i oporu, leżących u podstaw pojęć, sposobów myślenia, i szerzej, instytucji społecznych (Foucault 2013: 207). Zatem filozof w swej funkcji publicznej nie objaśnia świata ani nie staje się *outsiderem*, lecz poruszając się na granicy świata akademickiego i działań publicznych poprzez zadawanie pytań o „oczywistości” i analizę relacji władzy budujących instytucje – w *cité* – „pracuje nad tym, aby inni nie mieli tak czystego sumienia” (tamże). Deleuze i Foucault spotykają się, dosłownie i teoretycznie (Deleuze, Foucault 1986), w próbie przekroczenia podziału na intelektualistę-filozofa i aktywistę. W ich interpretacji filozof nie jest tym, który dzierży klucz do prawdy poprzez znajomość teorii, lecz pracuje nad tym, by stworzyć (współtworzyć) „skrzynkę z narzędziami” dla praktyki. Wychodzi z roli obserwatora, tego-który-posiada-wiedzę, stając się jedną ze stron konfliktu (tamże: 175). Powoduje to wkroczenie w niekończącą się grę z władzą, jako że każdy opór – podobnie jak władza – jest produktywny, dając napęd do kolejnych przekształceń układów sił, nowych taktyk zawłaszczania i oporu. Kapitalizm czy władza nie są jedynie terminami deskryptywnymi, lecz pojęciami definiującymi „wroga”. Praca nad takimi pojęciami polega na

wskazaniu ich cech, ale też możliwości zmiany. W tym sensie krążą oni niejako pomiędzy realnymi barykadami a ich teoretycznymi opisami. Wyjścia i powroty ułatwia, może nawet umożliwia, zajmowanie pozycji heretyków akademii. Lecz jako heretycy mierzą się oni zarówno z wpisanymi w etos filozofa-intelektualisty „walkami” politycznymi, zaangażowaniem skierowanym ku pozaakademickiej publiczności, jak i ze starciami w polu akademickim.

Bibliografia:

/// Banasiak B. 2001. *Nomadologia Gillesa Deleuze’a*, „Hybris” 01. <http://magazynhybris.com/images/teksty/01/Bogdan%20Banasiak%20-%20Nomadologia%20Gillesa%20Deleuze%60a.pdf>; dostęp: 10.02.2020.

/// Bourdieu P. 2013. *Homo academicus. Posłowie – dwadzieścia lat później*, tłum. M. Janik, „Praktyka Teoretyczna”, nr 1(7). <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/article/view/2825/2805>; dostęp: 19.05.2020.

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

/// Deleuze G. 2002. *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953–74*, Les Editions de Minuit.

/// Deleuze G., Foucault M. 1986. *Intelektualiści i władza (rozmowa pomiędzy Michelem Foucaultem i Gillesem Deleuze'em)*, tłum. S. Magala, „Miesięcznik Literacki”, nr 10–11/86.

/// Deleuze G., Guattari F. 2000. *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, Słowo/obraz terytoria.

/// Deleuze G., Guattari F. 2015. *Tysiąc plateau*, Bęc Zmiana.

/// Dosse F. 1997. *History of Structuralism v. 1,2*, tłum. D. Glassman, University of Minnesota Press.

/// Fabiani J.-L. 2010. *Que-est ce qu'un philosophe française. La vie sociale des concepts (1880–1980)*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

/// Foucault M. 1978. *Que-est ce que la critique*, Bulletin de la Société français de Philosophie.

- /// Foucault M. 1980. *Le philosophe masqué*, „Le Monde” 10945, 6.04.1980, s. I–XVII. <http://1libertaire.free.fr/MFoucault189.html>; dostęp: 11.10.2019.
- /// Foucault M. 1999. *Kim jest autor?*, tłum. M.P. Markowski, [w:] *Szaleństwo i literatura. Powieźdżiane napisane*, Aletheia.
- /// Foucault M. 2013. *Intelektualiści a świat władzy*, [w:] *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, polemiki, rozmowy*, tłum. K.M. Jaksender, Libron.
- /// Jaeglé C. 2013. *Portret oratorski Gilles’a Deleuze’a o kocim spojrzeniu*, tłum. M. Jacyno, Oficyna Naukowa.
- /// Kwiek M. 2003. *Intellectuals, Power, and Knowledge. Studies in the Philosophy of Culture and Education*, Peter Lang.
- /// Morey M. 1992. *On Michel Foucault’s Philosophical Style*, [w:] *Michel Foucault Philosopher*, red. i tłum. T. Armstrong, Harvester Wheatsheaf, s. 117– 128.
- /// Peciakowski T. 2016. *Wędrujące pojęcia czy zjawiska? O podróży pojęć na przykładzie „intelektualisty”*, „Stan Rzeczy” 1(10), s. 58–82.

/// **Abstrakt**

W artykule wskazuję różnice pomiędzy Foucaultem i Deleuze’em w definiowaniu i odgrywaniu roli filozofa-intelektualisty. Tłem dla analizy jest opis specyficznego usytuowania filozofa w polu akademickim pomiędzy uniwersytetem, gdzie nie może osiągnąć wyższej pozycji, a działaniem publicznym w roli intelektualisty. Tekst skupia się na tym, jak wyobrażenia o tym, kim jest filozof jako myśliciel i jako „intelektualista zaangażowany”, współgrały z napięciami i przeobrażeniami w polu tej dyscypliny w XX wieku.

Słowa kluczowe:

intelektualista, filozof, pole akademickie, publiczność

/// Abstract

Deleuze's and Foucault's Visions of Philosophy, or, Two Strategies of Engagement in the Academic Field

In this article the author considers the differences between Foucault and Deleuze in defining the role of a philosopher as a public intellectual. The context for the analysis is the specific position of a philosopher in the academic field – between the university, where career advances may be curtailed, and the obligation to act publicly as an intellectual. The text focuses on perceptions of who a philosopher is as a “thinker” and as an “engaged intellectual” and on how these perceptions harmonized with tensions and transformations in the discipline in the twentieth century.

Keywords:

academic field, intellectual, philosopher, public

/// **Iwona Młóżniak** – absolwentka socjologii i filozofii na Uniwersytecie Warszawskim, także przygotowuje doktorat z socjologii pod opieką dr hab. Małgorzaty Jacyno. Uczy socjologii w Akademii Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego w Warszawie.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5644-7993>

E-mail: imlozniak@gmail.com

ŚMIERĆ INTELEKTUALISTY. NARESZCIE!

Jacek Zych
Uniwersytet Warszawski

Ale, jak wykażemy, nie ma ani przedmiotu nauczania, ani uczącego, ani nauczającego, ani sposobu nauczania; a zatem nie ma żadnej nauki.

Sekstus Empiryk, *Przeciw uczoneym*

/// 1. Wstęp¹

Na obecnym etapie dyskusji o uniwersytecie porównywanie go z fabryką stało się już nieomal banałem. Jednym z wymiarów tej szczególnej proletaryzacji jest oczywiście wzrost liczby studentów – od początku lat 90. liczba studentów wzrosła z około 400 000 do niemalże dwóch milionów w latach 2005–2010, by następnie spaść do i tak potężnej liczby 1 300 000 w okresie 2016–2019 (patrz Aneks, Wykres 1)². Podobny trend oddaje wskaźnik skolaryzacji netto w odniesieniu do szkolnictwa wyższego, czyli odsetek osób w wieku przypisanym do danego kształcenia faktycznie je podejmujących. W 1990 roku współczynnik ten wynosił niecałe 10%, by szybko wzrosnąć, a w szczytowym okresie, tj. latach 2008–2013, osiągnąć w przybliżeniu 40%, co oznacza, że w tym okresie prawie co druga osoba w wieku 19–24 lata podjęła studia (patrz Aneks, Wykres 2). Od 2013 następuje (niewielki) spadek tego odsetka – do 36,2% w roku szkolnym 2017/2018.

¹ Śródtytuły umieszczone w tekście pochodzą od redakcji.

² W kontekście proletaryzacji i umasowienia studiów por. słynny opis industrializacji z *Manifestu komunistycznego*: „[...] całe jakby z podziemi wyczarowane masy ludności [...]. Masy robotnicze, stłoczone w fabryce, organizowane są po żołniersku. [...] Ale wraz ze wzrostem przemysłu proletariatu nie tylko powiększa się liczebnie; jest on stłaczany w coraz większe masy, siła jego rośnie i coraz bardziej czuje on tę siłę” (Marks, Engels 1949: 30–33).

Na jeszcze większą popularność i dostępność studiów wskazuje współczynnik skolaryzacji brutto, który pokazuje stosunek całej populacji studiujących do ogółu ludności w danym wieku, dzięki czemu uwzględnia osoby przeciągające studia lub podejmujące je w późniejszym okresie życia. Układa się on na wykresie w linię zbliżoną do współczynnika netto, z tym że jest o dziesięć punktów procentowych wyższy (patrz Aneks, Wykres 2).

Wszystkie te trzy parametry tworzą spójny obraz wzrostu wykształcenia wyższego w Polsce. Interpretacji wymaga jedynie pewna rozbieżność między liczbą studentów a współczynnikiem skolaryzacji, który obniża się w mniejszym stopniu i później niż liczba studentów po 2010 roku. Wynika to z ogólnie mniejszej liczebności rocznika wchodzącego w wiek kształcenia akademickiego. Pierwsza dekada XXI wieku to czas, gdy 19 lat kończyły osoby urodzone podczas boomu demograficznego lat 80., stąd tak duża liczba studiujących. Utrzymanie się współczynnika skolaryzacji na wysokim poziomie wynika z tego, że wciąż podobny procentowo odsetek absolwentów szkół średnich decyduje się na studia wyższe, choć w liczbach bezwzględnych jest ich mniej. Za statystyczne podsumowanie zmian można uznać wzrost odsetka osób z wyższym wykształceniem powyżej 25. roku życia – od niecałych 7% w 1990 do ponad 20% w ostatnich latach. Aktualnie co czwarty mieszkaniec Polski posiada wyższe wykształcenie (GUS 2018a: 211). Skutki tego zjawiska były wielokrotnie omawiane. Należy do nich inflacja dyplomów nie przekładająca się na satysfakcjonujące miejsca pracy; zmiana charakteru kształcenia wyższego, które przyjmując masowy wymiar bez proporcjonalnego wzrostu nakładów, musiało stracić na jakości; zanik podobno kiedyś istniejącej relacji uczeń-mistrz itp. By jednak dokonać właściwej interpretacji tego fenomenu, trzeba rozważyć, dlaczego właściwie doszło do takiego powiększenia wykształczonej populacji?

/// 2. Perspektywa

Naiwna, zakorzeniona w oświeceniowym myśleniu idealistyczna wizja stopniowego postępu uznaje, że podnoszenie poziomu wykształcenia jest niejako „naturalne” („kaganek oświaty” wreszcie dociera do mas). Gospodarka się rozwija, wymaga więc wykształconych pracowników, ci z kolei dzięki swojemu wykształceniu otrzymują lepsze wynagrodzenie, a praca, którą wykonują, daje więcej satysfakcji. Końcowy rezultat to osiągnięcie szczęśliwej stabilizacji, której wzorem przez pewien czas były w Polsce bogate kraje Europy Zachodniej. Tej koncepcji historii, która w wolnym, spokojnym tempie zmierza do szczęśliwego finału, nie da się już utrzymać,

zważywszy zarówno na krwawe doświadczenia XX wieku, jak i coraz bardziej realny kryzys ekologiczny.

Perspektywa Marksowska, nawet jeśli uwzględnia tzw. postęp – a współczesna myśl lewicowa jest coraz bardziej krytyczna wobec tego pojęcia – uzupełnia tę wizję, wprowadzając do niej element ludzkiej sprawczości, tj. element walki klas. Wydarzeń historycznych nie można tłumaczyć teleologicznie, odwołując się do jakiegoś z góry ustanowionego celu, tak jakby ludzkość odgrywała na scenie dramat napisany przez kogoś innego, swego rodzaju boskiego reżysera. Analiza klasowa, tj. analiza świecka³, nie poszukuje wyjaśnień w zaświatach, lecz wyjaśnia fenomeny społeczne w odniesieniu do interesów klas składających się na realnie istniejące społeczeństwo. Z tego punktu widzenia pytanie, jakie musimy sobie zadać, brzmi: jaką rolę odegrało rozpowszechnienie wyższego wykształcenia w konflikcie klasowym ostatniego ćwierćwiecza?

/// 3. Intelktualista jako pracownik

3.1. Boom edukacyjny w Polsce a rola burżuazji

Lata 90., w których rozpoczął się ten edukacyjny boom, naznaczone zostały w Polsce pośpiesznym demontażem tego, co można by nazwać „wschodnioeuropejskim fordyzmem”, który przyjął u nas formę tzw. realnego socjalizmu. Dopiero dekada lat 90. zmieniła kompozycję klasową powojennego społeczeństwa polskiego, która przez cały okres PRL określona była przez nierozstrzygniętą walkę między robotnikami fabrycznymi i biurokracją partyjną, rzekomo ich reprezentującą, a w praktyce zarządzającą wyzyskiem proletariatu fabrycznego⁴. Metoda użyta wówczas przez władzę została już sprawdzona na Zachodzie, więc można było posłużyć się dobrym, importowanym *know-how*. Ponieważ to wielkie fabryki stanowiły źródło siły robotniczej, właśnie je należało rozmontować, tak jak dokony-

³ Bo przecież, jak pisał Marks (1962a: 457): „krytyka religii stanowi przesłankę wszelkiej krytyki”.

⁴ Klasyczną analizę klasową PRL-u, będącą być może najlepszym polskim tekstem marksistowskim XX-wieku, prezentuje *List otwarty do partii* Jacka Kuronia i Karola Modzelewskiego z 1965 roku (Kuroń, Modzelewski 2009). Porównaj także pracę Sławomira Magali, pisaną w okresie „Solidarności” pod pseudonimem Stanisław Starski, *Walka klas w bezklasowej Polsce* (2012) czy pracę Alaina Touraine’a poświęconą „Solidarności” (2010). Zbliżone podejście w stosunku do realiów bloku wschodniego zajmowała zresztą cała niezależna, najbardziej konsekwentna lewica światowa; zob. np. antologię ważnej francuskiej grupy Socialisme ou Barbarie (Amair i in. 2018), prace z kręgu amerykańskiej grupy Johnson-Forest Tendency (np. Lee, Chaulieu, Johnson 1958) czy prace sytuacjonistów (np. Debord 2006).

walo się to na Zachodzie od lat 70. Plan został wdrożony, a wielu byłych pracowników fabryk zasililo grono bezrobotnych.

Nietzsche twierdzi w swoich *Mysłach o przesądach moralnych*, że „Praca jest najlepszym policjantem” (1912: 179); historia ostatnich dekad uczy nas jednak, że jeszcze lepszym policjantem jest brak pracy. Wywołanie masowego bezrobocia, czyli bezpośredni efekt likwidacji zakładów przemysłowych, okazało się najlepszym sposobem na pokonanie robotników i skutecznie ich spacyfikowało⁵. Jednak proste pozbawienie wszystkich środków do życia i nadziei na przyszłość nie było politycznie możliwe, należało użyć bardziej wyrafinowanej strategii. Strategię tę określić można jako późnodwudziestowieczne zastosowanie klasycznej zasady *divide et impera*. Klasa rządząca nie mogła po prostu dokonać frontального ataku na klasę pracującą, bo nie miała do tego wystarczającej siły. Tak jak zawsze musiała ją najpierw podzielić. Zgodnie z tym wcale nie wszyscy stali się bywalcami urzędów pracy. Części udało się uzyskać różnego rodzaju świadczenia i opuścić na dobre rynek pracy, inni założyli drobne biznesy, a jeszcze inni musieli rozpocząć funkcjonowanie w półlegalnej strefie drobnych zakładów pracy i doświadczyć wszystkich niedogodności z tym związanych – braku formalnych umów, nieograniczonego czasu pracy, arbitralnej władzy drobnych prywaciarzy.

Przez ten pryzmat należy widzieć rozwój szkolnictwa wyższego w Polsce. Młodzież wywodząca się z klasy pracującej, która w innym przypadku powiększyłaby grono pracowników fabrycznych lub też rosłoby w zastraszającym tempie szeregi bezrobotnych⁶, otrzymała szansę przedłużenia edukacji i zdobycia wyższego wykształcenia, do niedawna otoczonego prestiżem i gwarantującego awans klasowy. Któż nie złapałby się na taką przynętę? Zresztą, jaka była alternatywa? Uniwersytety szybko wypełniły się studentami i stały się dla wielu przepustką do pracy biurowej, która jednak szybko przestała się wiązać z satysfakcjonującym zawodem, a często nawet nie gwarantowała szczególnie wysokiego wynagrodzenia. Z punktu widzenia burżuazji spełniły one jednak bardzo ważną funkcję: dały na kilka lat zajęcie milionowej masie młodych ludzi, która w połączeniu z już znajdującymi się na bezrobociu milionami mogłaby stworzyć prawdziwie wybu-

⁵ Niekoniecznie musi to zakładać, że klasa rządząca miała świadomość, w którym kierunku zmierza. Niemniej jednak, pewne dowody wskazują na to, że burżuazja przewidziała skutki swoich działań i z premedytacją doprowadziła do powstania masowego bezrobocia: „[...] nie pozostawia wątpliwości, że już w roku 1990 przewidywano ponad 25-procentową stopę bezrobocia (razem z ukrytym), a 16-procentowa – już bez ukrytego – miała otwierać obecne stulecie” (Kowalik 2009: 102).

⁶ W pierwszej dekadzie XXI wieku pozbawiony formalnego zatrudnienia był co piąty członek klasy pracującej (patrz Aneks, Wykres 3).

chową mieszkankę. Nie bez znaczenia było też rozbudzenie nadziei związanej ze zdobytym wykształceniem. Niemniej jednak sądzimy, że z punktu widzenia klasy rządzącej najważniejsza korzyść z wysłania tych wszystkich ludzi na uniwersytet była inna. Z perspektywy czasu ocenić można, że rozpowszechnienie się wyższego wykształcenia nie podniosło ani poziomu intelektualnego w społeczeństwie, ani nie wykorzeniło najróżniejszych zabobonów, przesądów i uprzedzeń, ani nie sprawiło nawet, że jest w Polsce trochę sympatyczniej. Wskazuje na to na przykład dość duży sukces nagonki na uchodźców i ogólny autorytarny klimat relacji społecznych⁷. Czym więc właściwie okazało się kształcenie wyższe?

Dla osób zaznajomionych z krytyką społeczną nie będzie niespodzianką odpowiedź, którą tu proponujemy. Nowoczesna władza państwowa jest „jedynie komitetem zarządzającym wspólnymi interesami całej klasy burżuazyjnej” (Marks, Engels 1949: 28), a edukacja jest jednym z organów tego komitetu, mającym za zadanie prowadzić ideologiczne pranie mózgu klasie pracującej, czyli jest, zgodnie z określeniem Louisa Althussera, ideologicznym aparatem państwa. Spośród szeregu ideologicznych aparatów państwowych – państwowego, religijnego, rodzinnego, prawnego, politycznego, związkowego, kulturalnego – Althusser właśnie aparatowi szkolnemu przypisuje wyjątkowo ważną pozycję: „Jednak w tym koncercie jeden ideologiczny aparat państwowy odgrywa po prostu rolę dominującą, chociaż jego muzyce nie używa się uszu: jest on wszak tak cichy! Chodzi tutaj o Szkołę” (Althusser 2006: 15).

Nie dostrzegamy całej niezwykłości tej sytuacji tylko dlatego, że do niej przywykliśmy. Niemniej jednak, jest ona w skali historycznej niespotykana: „W odróżnieniu od tego, co działo się w niewolniczych i feudalnych formacjach społecznych, reprodukcja kwalifikowanej siły roboczej (chodzi tu o pewną tendencję), nie zachodzi już *w ogniu pracy* (uczenie się w samym procesie produkcji), lecz w coraz większym stopniu poza produkcją: przez kapitalistyczny system szkolnictwa oraz inne instancje i instytucje” (tamże: 5)⁸. Dzieci odłączane są od rodzin, wrywane ze swojego środowiska społecznego i latami indoktrynowane: „[...] żaden ideologiczny aparat państwowy nie dysponuje przez tyle lat posłuchem (i – chociaż ma to najmniejsze znaczenie – bezpłatnym) obowiązującym przez 5 lub 6 dni

⁷ Diagnoza polskiego nowego autorytaryzmu (zob. Gdula 2018).

⁸ W jeszcze lepszy sposób absurdalność i paradoksalność tego rozwiązania ukazuje klasyczny dla antykapitalistycznego feminizmu tekst pt.: *Power of Women and Subversion of the Community* Mariarosy Dalla Costy i Selmy James: „Kapitalizm jest pierwszym systemem, gdzie dzieci wyzyskiwanych są dyscyplinowane i edukowane w instytucjach zorganizowanych i kontrolowanych przez klasę rządzącą” (Dalla Costa, James 1972: 7).

w tygodniu po 8 godzin dziennie wszystkie dzieci kapitalistycznej formacji społecznej” (tamże: 15)⁹. Zadanie szkoły zakłada wpojenie uczniom określonego zbioru idei, lecz nawet ważniejsze jest to, że szkoła wdraża określone zachowania i afekty. Inaczej mówiąc, szkoła uczy punktualności, posłuszeństwa, znoszenia nudy i bezsensu, umiejętności siedzenia wiele godzin w jednym miejscu, tolerowania arbitralnej władzy, akceptacji systemu ocen będącego prefiguracją systemu płac, pogardy dla innych, milczenia i mówienia na rozkaz, identyfikacji narodowej, szacunku dla własności prywatnej, podziwu dla władców i czci dla instytucji państwowych.

Althusser kładzie w swoim tekście nacisk na materialność ideologii i my również przychyłamy się do tego stanowiska: „ideologia istnieje materialnie” (tamże: 19). Materializuje się ona w instytucjach szkolnych, nauczycielach oddanych wykonywaniu pedagogicznych rytuałów, klasach, stopniach, czerwonych paskach i uwagach w dzienniczku, a obecnie również w elektronicznych systemach służących ocenianiu i kontrolowaniu uczniów. W tym sensie „ideologia zawsze istnieje w aparacie i jego praktyce lub praktykach” (tamże: 20). Celem tej ideologicznej tresury jest uformowanie „posłusznego podmiotu”, mówiąc językiem foucaultowskim – użyczenie zasobów ludzkich przechodzących przez tę szczególną taśmę produkcyjną. Skrótowno i metaforycznie Althusser podsumowuje efekt działania takiego systemu za pomocą słynnego obrazu policjanta krzyczącego do przypadkowej osoby na ulicy. Działanie policjanta można sobie wyobrazić „na wzór najbanalniejszego wezwania policyjnego (albo nie) wszystkich czasów: *Hej, ty tam!*” (tamże: 23). Chodzi o stworzenie, czy też, jeśli trzymać się metafory fabryki, wyprodukowanie podmiotu, który nie tylko sam pomaszeruje na komisariat na zawołanie policjanta, ale równie karnie odpowie na wezwanie („interpelację”, zgodnie z terminologią Althusserowską) urzędnika państwowego, księdza, szefa. Mówiąc Althusserem (tamże: 27): „Tak, podmioty *maszerują całkiem same*”, by spełnić swe obowiązki pracownika, obywatela, osoby wierzącej. Tę właśnie zbawienną uległość ma zapewnić system edukacji. Ma on zapewnić „reprodukcję siły roboczej” (tamże: 4–5), która swoją pracą sama tworzy system ją wyzyskujący. Ma on dokonać „reprodukcji jej podporządkowania regułom istniejącego porządku” (tamże: 5). Oto nasza odpowiedź na pytanie o rolę, jaką burżuazja przypisała szkolnictwu wyższemu w epoce III RP. Stało się ono jedną

⁹ Na szczęście obecnie zajęcia w szkołach odbywają się przez pięć dni w tygodniu i trwają nieco mniej niż osiem godzin, choć uwzględnienie czasu spędzanego na odrabianiu prac domowych i na „dobrowolnych” zajęciach pozalekcyjnych mogłoby ujawnić, że długość czasu spędzanego na „nauce” jest większa.

z wielu broni – obok bezrobocia, przesunięcia miejsc pracy z przemysłu do usług i z większych zakładów do mniejszych, selektywnego systemu zabezpieczeń socjalnych itd. – mających podzielić i obezwładnić klasę pracującą. W burżuazyjnym arsenale szkolnictwo wyższe stało się *bronią ideologiczną*.

3.2. Krytyka środowiska akademickiego

Niektórzy mogliby zaprotestować, żeby spróbować obronić etos uniwersytecki, wskazywać, że o ile na niższych szczeblach oświata faktycznie sprwadza się do nauki milczenia i odtwarzania przekazanych treści, o tyle my – na uniwersytetach – uczymy krytycznego myślenia: samodzielnego formułowania sądów, kwestionowania, dyskutowania. Kształcenie wyższe nie przeciwstawia się jednak wcale niższemu szczeblom czy też przeciwstawia się jedynie w takim samym znaczeniu, w jakim według Hegla dojrzewający owoc przeciwstawia się kwiatowi, z którego wyrasta: „[...] przez pojawienie się owocu kwiat zostaje uznany za fałszywe istnienie rośliny i jako jej prawda wchodzi na miejsce kwiatu owoc” (Hegel 1963: 9). Jest ono monstrualnym zwieńczeniem całego systemu edukacji publicznej, zrodzonym przez szkolne Drzewo Poznania Dobra i Zła, trującym owocem, który musiało przelknąć tak wielu Adamów i tak wiele Ew.

Najlepszym na to dowodem jest, że wszystkie sprzeczności tego systemu kulminują się na ostatnim szczeblu kształcenia, tj. na studiach doktorskich. Rzekome „dyskusje” i „krytyka” na wyższych uczelniach kierują się taką samą logiką jak odpytywanie uczniów w szkołach podstawowych i średnich. Otóż należy przede wszystkim okazać szacunek profesorowi, a następnie powiedzieć to, co nauczyciel chce usłyszeć. Jakikolwiek zaznaczenie niezależności, czyli próby rzeczywistego zrozumienia przerabianego materiału, i okazanie rzeczywistej kreatywności zostanie natychmiast wytępione. Zajęcia uniwersyteckie oparte są na tych samych zasadach, co inne hierarchicznie zorganizowane, kapitalistyczne instytucje – rolę szefa spełnia prowadzący zajęcia, a zadaniem studentów jest rywalizacja o jego względy. Odpowiada to klasycznemu opisowi alienacji z *Rękopisów filozoficzno-ekonomicznych* Marksa (1962b: 546–560). Studenci są oddzieleni od siebie nawzajem, gdyż nie są sami dla siebie punktem odniesienia, lecz jest nim profesor, którego łaskę muszą sobie zaskarbić, są więc rywalami. Są też oddzieleni od produktu swojej pracy, gdyż ma on odpowiadać wymogom systemu uniwersyteckiego reprezentowanego przez profesora, a nie zaspokajać autonomicznie określone potrzeby studentów. Wreszcie, są oddzieleni od ludzkiej istoty gatunkowej, którą według młodego Marksa, będącego

pod heglowskim wpływem, jest wolność, gdyż stosunki uniwersyteckie oparte na arbitralnej władzy człowieka nad człowiekiem są tej wolności jaskrawą negacją¹⁰.

Droga do emancypacji zawiera w sobie moment krytyki i swobodnej dyskusji – mamy przed sobą pewien cel (wyzwolenie) i zastanawiamy się wspólnie, jak go osiągnąć. Jednakże, akademickie „dyskusje” nie mają z tym nic wspólnego, nawet jeśli, jak na wydziałach nauk społecznych, zahaczają o kwestie zmian społecznych, to w rzeczywistości nie zakładają żadnego dążenia do jakiegokolwiek zmiany. Jak wiadomo, znaczone nie jest sztywno przypisane do znaczącego i w kontekście akademickim niezależnie od tematu każde słowo w dyskusji oznacza tylko jedno: „jestem pilny, jestem grzeczny, naprawdę mi zależy, chcę dostać dobry stopień, jestem lepszy od reszty, och panie profesorze!” Nic zatem dziwnego, że podobnie jak na wcześniejszych etapach kształcenia osoby inteligentne i posiadające poczucie godności osobistej nie uczestniczą w tego rodzaju odrażającej grze lizusów, bufonów i kujonów¹¹.

Trzeba powiedzieć, że środowisko akademickie podjęło się roli „moralnej policji”¹², przypisanej jej w latach 90. przez burżuazję z niezwykłą ochotą. Znikły obecne na uniwersytetach resztki kultury opozycyjnej lat 80., a wraz z nią zamarła także niezależna kultura studencka. Żaden z wielkich problemów III RP nie został konsekwentnie podjęty przez akademików, nie mówiąc już o tym, by włączyli się w jego rozwiązywanie: ani bezrobocie, ani atak na wieś, w odpowiedzi na który powstała „Samoobrona”, ani prywatyzacja zakładów pracy, która zostawiła pracowników na lodzie, ani reprivatyzacja gruntów miejskich polegająca na grabieży przez biznes majątku publicznego. Cztery antyspołeczne ciosy zadane przez burżuazję społeczeństwu, czyli „reformy” Jerzego Buzka: oświatowa, emerytalna, administracyjna i zdrowotna, nie doczekały się szerokiej krytyki, a wręcz zostały przyjęte z entuzjazmem¹³. Powstała sprawna, powiększająca się coraz bardziej maszyna ucząca konformizmu, karierowiczostwa i cynizmu, zapewniająca jednak wiele okazji do zarobku i prestiż jej funkcjonariuszom.

¹⁰ Harry Cleaver w tekście *Praca w szkole i walka przeciwko pracy w szkole* (2011a) zastosował kategorię alienacji do analizy rzeczywistości uniwersyteckiej.

¹¹ Odnośnie do krytyki edukacji, zob. klasyczną pracę *Odszkalnić społeczeństwo* Ivana Illicha (2010), *Nową Summerhill* Alexandra Sutherlanda Neilla (2000) czy prace Hubertusa von Schoenebecka (2007, 2008).

¹² Określenie z przywoływanego już tekstu Mariarosy Dalla Costy i Selmy James (1972: 51).

¹³ Mowa tutaj oczywiście o ogólnej tendencji, co nie wyklucza tego, że jednostki zajmowały inne stanowisko. Najszerzą krytykę reformy emerytalnej przeprowadziła prof. Leokadia Oręziak w książce *OFE. Katastrofa prywatyzacji emerytur w Polsce*. Warto jednak zauważyć, że praca ta została wydana dopiero w 2014 roku, gdy klimat na uczelniach już zaczynał się zmieniać.

Wydaje się jednak, że klasa rządząca padła ofiarą własnego sukcesu. Potężna machina uniwersytecka doskonale sprawdziła się w czasach wysokiego bezrobocia, czyli praktycznie od początku transformacji, aż do 2013, od którego to roku rozpoczyna się trend spadkowy. Wielomilionowa migracja proletariuszy oraz wstrzymywanie się przed posiadaniem dzieci przez rzeszę polskich kobiet hamujących w ten sposób reprodukcję rezerwowej armii pracy doprowadziły do radykalnego spadku bezrobocia¹⁴. Spadło ono do poziomu nienotowanego od początku transformacji (patrz Aneks, Wykres 3). Od 2013 roku, gdy bezrobocie zaczęło spadać i zmieniła się sytuacja społeczna, zmieniły się także priorytety burżuazji. Problemem nie stało się już ideologiczne urobienie, rozbitcie i znalezienie zajęcia proletariatu, lecz skuteczne włączenie go w polski rynek pracy. Narzucenie masowego bezrobocia spełniło swoje zadanie – spacyfikowało na dekady ruch pracowniczy, lecz środek ten się wyczerpał. Z punktu widzenia burżuazji pracowników jest zbyt mało, by pozwolić tak wielu z nich na wieloletnie studia. Propaganda sukcesu mówiąca o „rynku pracownika” odnosi się właśnie do tej sytuacji społecznej. Niskie bezrobocie rzeczywistość wzmacnia siłę pracowniczą i umożliwia podjęcie walki, na co jednym z dowodów są protesty budżetówki z lat 2018–2019 (cykl wystąpień: policja, nauczyciele, pracownicy sądów¹⁵).

W tym momencie można podejrzewać, że klasa rządząca ucieknie się do sprawdzonego sposobu, który pomógł jej rozwiązać problemy z niezdiscyplinowanym społeczeństwem na początku transformacji ustrojowej, czyli ponownie podniesie poziom bezrobocia. Jednym ze sposobów na to jest ograniczenie inkluzywności szkół wyższych: utrudnienie dostępu do kształcenia, a zarazem redukcja kadry akademickiej. Wydaje się, że to właśnie konieczność bezpośredniego wyzysku studentów na rynku pracy stoi za próbami reformy szkolnictwa wyższego podjętymi przez Barbarę Kudrycką i Jarosława Gowina, które zresztą pozostają w swoich ogólnych założeniach spójne z reformą edukacji na niższych szczeblach kształcenia

¹⁴ Wiązanie poziomu bezrobocia z liczbą ludności niekoniecznie oznacza rehabilitację jakiejś wersji maltuzjanizmu, oznacza natomiast uwzględnienie faktu, że jeśli praca reprodukcyjna, czyli praca polegająca m.in. na rodzeniu i wychowywaniu kolejnych pokoleń pracowników, nie zostanie wykonana, to burżuazja nie będzie miała kogo wyzyskiwać. Oprócz przywoływanej pracy Dalla Costy i James (1972) zob. także zbiór tekstów Silvii Federici (2012) oraz Selmy James (James, Lopez, Rediker 2012).

¹⁵ Policjanci jako tacy są z pewnością bardzo niejednoznaczną kategorią pracowników – z jednej strony to pracownicy najemni, z drugiej jednak wykorzystywani są przez władzę właśnie do tłumienia protestów społecznych i chronienia własności. W tym kontekście jednak istotne jest jedynie to, że rozpoczęli protest polegający na braniu zwolnień lekarskich (tzw. psia grypa), podchwytycy przez innych pracowników.

ograniczającą dostępność do liceów ogólnokształcących i zachęcającą młodzież do wybierania szkół zawodowych. Pewne znaczenie, oprócz ograniczenia liczby studentów, ma też zapewne ograniczenie w szkolnictwie wyższym płatnego zatrudnienia jako takiego. Zarówno liczba nauczycieli akademickich, jak i ogólna liczba pracowników zatrudnionych w szkolnictwie wyższym rosła nieustannie od początku lat 90., gdy tych pierwszych było 60 000, do 100 000 w latach 2006/2007¹⁶. Do dziś utrzymuje się ona na zbliżonym, choć nieco mniejszym, poziomie (patrz Aneks Wykres 4)¹⁷, a wiele szkół wyższych jest znaczącymi pracodawcami w skali regionów¹⁸.

Tutaj dotykamy drugiego wymiaru „reformy uniwersytetów”, a zarazem kolejnej analogii między fabrykami i uniwersytetami. Te pierwsze po roku 1990 przeszły „restrukturyzację”, tj. ich załogi zostały zdziesiątkowane, a pozostałym pracownikom narzuconą ścisłą kontrolę. Pozbawiono ich autonomii, a zarazem zróżnicowano wynagrodzenia, co spowodowało uprzywilejowanie niektórych kategorii pracowników wykwalifikowanych¹⁹. Wydaje się, że kolejne rządy planują podobny scenariusz dla szkół wyższych, a nawet że jest on już częściowo realizowany. Świadczą o tym zarówno dane ilościowe wskazujące, że od roku 2012 liczba akademików zmniejszyła się o ponad osiem tysięcy, jak i niektóre posunięcia władz, np. kierunek reformy studiów doktoranckich przeprowadzanej przez Jarosława Gowi-

¹⁶ Do danych dotyczących akademików należy jednak podchodzić z pewną ostrożnością, gdyż: „zdecydowana większość danych dotyczących liczby nauczycieli akademickich jest obciążona dużym marginesem błędów. Istnieją pewne rozbieżności w publikowanych informacjach, m.in. liczba nauczycieli dydaktycznych publikowana przez GUS różni się zarówno od informacji zawartych w danych kadrowych MNiSW, jak i danych raportowanych przez same uczelnie” (Raczyńska 2013: 229). Nawet w danych publikowanych wyłącznie przez GUS w kolejnych latach natknęliśmy się na rozbieżności, np. „Mały Rocznik Statystyczny” z 1991 r. podaje, że nauczycieli akademickich w roku szkolnym 1990/1991 było 62,1 tys. (GUS 1991: 128), a „Mały Rocznik Statystyczny” z 1995 r., że było ich w tym roku szkolnym 64,5 tys. (GUS 1995: 153). W kolejnych latach również pojawiły się tego typu rozbieżności, niemniej jednak nie są one duże, a kierunek zmian jest ten sam we wszystkich źródłach.

¹⁷ Jak powszechnie wiadomo, wzrost liczby nauczycieli akademickich nie dorównywał jednak wzrostowi liczby studentów, co musiało się przełożyć na jakość i komfort pracy na uczelniach. W roku 1990 studentów było około 400 000, a nauczycieli akademickich w przybliżeniu 60 000, co daje stosunek niecałych siedmiu studentów przypadających na jednego nauczyciela. W momencie największego rozkwitu ilościowego uniwersytetów studentów było 2 000 000, a nauczycieli akademickich 100 000, co daje dwudziestu studentów na jednego nauczyciela. Jeżeli zatem przyjąć, że jakość kształcenia jest wprost proporcjonalna do stosunku ilościowego między studentami a wykładowcami, to pogorszyła się ona od roku 1990 trzykrotnie.

¹⁸ Na przykład Uniwersytet Warszawski informuje na swojej stronie internetowej, że „UW to jeden z największych pracodawców na Mazowszu. Pod względem liczby pracowników wyprzedza większość korporacji znajdujących się w zestawieniu największych firm w Polsce magazynu Forbes” (<https://www.uw.edu.pl/uniwerytet/fakty-i-liczby/>).

¹⁹ Na temat przemian w zakładach pracy, w tym degradacji pozycji pracowników niewykwalifikowanych zob. studium zakładów Alima-Gerber przeprowadzone przez Elizabeth Dunn, zwłaszcza rozdziały 3 i 4 (2008: 77–153).

na. Główna zmiana w tym przypadku polega na zapewnieniu stypendiów wszystkim podejmującym studia III stopnia, co niewątpliwie rozwiąże palący problem stałych dochodów w okresie ich odbywania, w zamian jednak za radykalne ograniczenie liczby miejsc na tych studiach²⁰. Dość dokładnie odzwierciedla to los pracowników w zakładach przemysłowych lat 90., gdy większość została zwolniona, ale niektórzy z nich mogli objąć lepiej płatne miejsca pracy. W jednym i drugim przypadku metodę stosowaną przez burżuazję można skrótowo określić jako „część wyrzucić, część przekup”²¹.

Kolejną analogią między rozwojem sytuacji w fabrykach wiedzy a fabrykach industrialnych jest zaostrzenie kontroli, tj. wzrost poziomu wyzysku w stosunku do pracowników, którzy utrzymują zatrudnienie. Takie kwestie jak wzmocnienie władzy rektorów, ściślejsze podporządkowanie uczelni państwu i kapitałowi, a także pogłębiony nadzór nad pracą akademików, konieczność spełniania różnych kryteriów ilościowych, ewaluacje i monitoring były już analizowane w kategoriach Marksowskich jako przejście od formalnej subsumpcji pracy intelektualnej pod kapitał do jej subsumpcji realnej²². Pojęcie subsumpcji, czyli podporządkowania, wywodzi się z badań Marksa nad przemianami pracy zachodzącymi w zakładach produkcyjnych wraz z powstaniem kapitalizmu. Uznał on, że w pierwszym okresie kapitał opanowuje warsztat rzemieślniczy niejako z zewnątrz, czyli nie ingeruje w sam proces pracy, lecz przechwytuje jedynie jej produkt. To właśnie jest subsumpcja formalna – sama *treść* pracy, czyli proces produkcji, zachowuje swoją postać odziedziczoną po przeszłości. Pracownik wciąż nad nią panuje, posiada szczególne umiejętności i zachowuje w związku z tym pewną autonomię. Podporządkowanie realne ingeruje w sam proces produkcji, zmienia *sposób pracy* w taki, który odzwierciedla priorytety kapitalistyczne, tj. wywłaszcza pracownika z autonomii i maksymalizuje wyciskaną z niego ilość wartości dodatkowej. Tam, gdzie wcześniej pracownik posługiwał się narzędziami, teraz narzędzia przyjmujące postać maszyny posługują się nim.

²⁰ Por. Ustawa z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce. Według samego Jarosława Gowina: „[...] liczba nowych doktorantów spadnie w nowym naborze o około 40 proc.” (Tomala 2019).

²¹ Jeśli chodzi o doktorantów, to reforma ta współgra zresztą z pewnymi resentymentami wyrażanymi przez część tego środowiska, ubolewającego nad utratą elitarności i ekskluzywności studiów III stopnia i niemającego nic przeciwko temu, aby pozbyć się części swoich zbyt plebejskich kolegów, co samo w sobie stanowi wspaniały przykład bufonady i arogancji typowej dla mentalności szkolnych prymusów.

²² Na gruncie polskim zostało to opisane przez Oskara Szwabowskiego w pracy *Uniwerytet. Fabryka. Maszyna. Uniwerytet w perspektywie radykalnej* (2014) oraz Krystiana Szadkowskiego w książce *Uniwerytet jako dobro wspólne* (2015, zob. zwłaszcza s. 175–223). Kwestii tej poświęcono również zbiorową publikację *Subsumcje edukacji* (Chutorański, Moroz, Szwabowski 2018).

W lewicowej myśli społecznej od dość dawna istnieje tendencja, by dostrzegać analogiczny proces w stosunku do zawodów, co do których wcześniej nie podejrzewano, że mogą przejść tego rodzaju transformację. Dostrzega się więc rozszerzanie sfery realnej subsumpcji na pracę umysłową, emocjonalną, komunikatywną, kreatywną, słowem na wszelkie aktywności ludzkie²³. Ująć to można jako postępującą alienację – w fabryce kapital panuje nad aktywnością fizyczną robotników, w jego władzy znajdują się ręce wykonujące pracę. Podporządkowanie pracy intelektualnej oznacza, że pod jego panowanie dostaje się również głowa, subsumpcja pracy emocjonalnej to opanowanie serca. Ostatecznie człowiek zostaje wywłaszczony ze wszystkiego, co dla niego drogie. W ten sposób najbardziej intymne emocje i myśli stają się nam obce (łacińskie *alienum* to właśnie obce, cudze), służą obcym nam celom, służą naszym wrogom. W tryby maszyny akumulującej kapital dostaje się *dusza*...²⁴

3.3. Intelektualista jako pracownik

Czy proces realnej subsumpcji pracy intelektualnej dokonuje się na uniwersytetach? Tak właśnie sądzimy, jasno wynika to z przyjętych założeń, praktyki i dość oczywistych intencji kolejnych ministrów edukacji. Czy oznacza on koniec intelektualistów w Polsce? Nie, ponieważ intelektualistów w Polsce już dawno nie ma. To, co rozumie się zazwyczaj przez to pojęcie, zakłada dystans w stosunku do każdej władzy, niezależność sądu, próbę intelektualnego reprezentowania interesów szerszych niż prymitywnie rozumiany interes własny, zainteresowania wykraczające poza ciasny krąg życia codziennego. Jak ujął to Sartre: „Intelektualista to ktoś, kto wtrąca się w coś, co go nie dotyczy” (Cohen-Solal 1989: 588–589)²⁵. Wszystkiego tego intelektualisci wyrzekli się już w latach 90. Dario Fo podobno twierdził, że trudno mu wyobrazić sobie prawicowych intelektualistów. Na polskim przykładzie można potwierdzić, że faktycznie coś takiego nie istnieje: polscy intelektualisci zniknęli w tym samym momencie, w którym *pogodzili się z władzą*, czyli gdy przeszli na pozycje prawicowe. Realne podporządkowanie uniwersytetów jest już tylko ostatnim gwoździem do trumny, w której

²³ Wczesną analizę zmierzającą w tym kierunku prezentuje Harry Braverman w klasycznej pracy *Labor and Monopoly Capital. Degradation of Work in Twentieth Century* (1974).

²⁴ Trajektorię tę śledzi m.in. Franco Berardi w pracy zawierającej w tytule metaforę duszy: *The Soul at Work. From Alienation to Autonomy* (2009a).

²⁵ Taka optymistyczna wizja intelektualistów wciąż jest podtrzymywana, przynajmniej w formie postulatu, np. w figurze „intelektualisty publicznego” promowanej m.in. przez Michaela Burawoya (2005) czy przez H.A. Giroux w jego wizji „pedagogiki krytycznej” (Giroux, Witkowski 2010).

spoczywają ich rozkładające się zwłoki. Nie zamierzamy jednak ronić fałszywych łez nad nieboszczykiem, za którym mało kto tęskni, ponieważ: „Wykształcenie, którego utratę bourgeois oplakuje, jest dla olbrzymiej większości kształceniem do spełniania roli maszyny” (Marks 1949a: 40).

Czym właściwie byli tzw. intelektualisci? Swoje pochodzenie zawdzięczają oni podziałowi zajęć, który zwalniał część populacji z pracy fizycznej, ale jednocześnie obarczał resztę pracujących obowiązkiem jej utrzymania. Najbardziej narzucającym się symbolem tej pozycji społecznej jest kapłan, który poświęca cały swój czas pracy głoszeniu słowa bożego. Od słowa kler „właśnie pochodzi przyjęty w wielu językach pochodzenia neolacińskiego, lub rozwiniętych pod silnym wpływem łaciny kościelnej, zwyczaj określania *intelektualisty* czy *specjalisty* słowem *klerk*” (Gramsci 1961: 688). Rozbrat między pracą intelektualną a fizyczną pozwolił niekiedy osobom oddającym się tej pierwszej osiąść bogatą kulturę, jak w przypadku XIX-wiecznej inteligencji burżuazyjnej posługującej się greką i łaciną oraz często kilkoma współczesnymi językami europejskimi, znającej zarówno klasyczne dzieła starożytności, jak i bieżącą literaturę i sztukę.

Niemniej jednak rozbrat ten rodził równie wiele niekorzystnych konsekwencji. Radykalne oddzielenie intelektualistów od pracy fizycznej prowadziło do postrzegania jako realnego świata idei, w którym inteligencja funkcjonowała, podczas gdy świat materialny był jedynie jego bladym odbiciem. Zrodziło to rzeczywistość postawioną na głowie, czy też raczej mieszczącą się jedynie w głowie, jak w przypadku solipsyzmu Berkeleya. Zrodziło to nie-rzeczywistą wizję rzeczywistości, której krytyce poświęcił tak wiele miejsca w swoich dziełach Karol Marks, sam wywodzący się z tego środowiska i będący niejako jego archetypową figurą²⁶. Co gorsza, oddzielenie to stanowiło wielką przeszkodę w rozwoju ruchu rewolucyjnego, gdyż w sytuacji, gdy produkcja intelektualna była zmonopolizowana w ramach wąskiej kasty, masy – w XIX wieku w dużej mierze niepiśmienne – pozostawały od niej odcięte. XIX-wieczni poligłoci otoczeni byli w dużym stopniu niepiśmienną populacją. Utrudniało to zarówno korzystanie ze zdobyczy nauki, jak i samą komunikację między tymi intelektualistami, którzy przyłączyli się do walki proletariatu, a nim samym²⁷. Reproduko-

²⁶ Jego krytyka wymierzona była bezpośrednio w Hegla (*Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, 1962c) oraz współczesną Marksowi lewicę heglowską (napisane wraz z Engelsem: *Święta rodzina* 1979, *Ideologia niemiecka* 1961).

²⁷ Choć jej oczywiście nie uniemożliwiał. Karol Marks jest tutaj znów dobrym przykładem. Karykaturalne przedstawienia tej postaci jako gabinetowego rewolucjonisty, który w życiu nie widział żadnego robotnika, nie mają nic wspólnego z prawdą historyczną. Marks miał z robotnikami do czynienia regularnie, a jedna z jego znanych prac pt. *Placa, cena, zyski* (1949) powstała jako wynik dyskusji z cieszlą Johnem Westonem odbywającej się w ramach I Międzynarodówki.

wało też w ramach samego ruchu hierarchię między jego członkami – tę samą hierarchię, którą zamierzał on obalić. Istnieją poważne argumenty za tym, że represyjna i autorytarna forma, jaką przyjęły w XX wieku reżimy podające się za komunistyczne, od Azji do Europy Wschodniej, wyniknęła z niemożliwości zniszczenia tej hierarchii²⁸. Mylenie idei z rzeczywistością nie jest niewinnym marzycielstwem ani szlachetnym idealizmem, lecz niebezpieczną psychozą, modelowym przykładem alienacji, w której wytwór (w tym przypadku wytwór głowy) – pojęcie, zaczyna rządzić jego twórcą, człowiekiem.

Jak wyżej wspomnieliśmy, najlepszym symbolem pozycji społecznej inteligencji jest kapłan, a zjawisko, o którym teraz mówimy, najlepiej rozumieć na wzór ofiary z prawdziwego, żywego człowieka składanego na ołtarzu bogu, czyli pojęciu będącemu tworem kapłana. Tak też postępowali przywódcy partyjni – teoretycy w rodzaju Lenina, którego koncepcja „wnoszenia świadomości” do mas przez „zawodowych rewolucjonistów” dość dokładnie odpowiada relacji kapłana z wiernymi, głoszącego z ambo-ny Dobrą Nowinę²⁹. Podobnie było w przypadku Stalina, Mao Tse-tunga czy Kim Ir Sena, poświęcających życie realnie istniejących ludzi w imię abstrakcyjnych ideałów – idealistycznie rozumianego „komunizmu”, „postępu”, „ojczyzny” itp. Tymczasem za owymi wzniosłymi ideałami, tak jak za wszystkimi innymi, kryły się bardzo ziemskie treści, mianowicie relacje władzy między posługującymi się nimi intelektualistami a proletariatem, którego to życie było właśnie poświęcane³⁰.

²⁸ Jednym z fascynujących fenomenów w historii idei lewicowych jest to, że autorytarna degeneracja ruchu została przewidziana jeszcze przed jego dojściem do władzy, a jako źródło tej degeneracji wskazywano właśnie władzę intelektualistów w ruchu antysystemowym. W latach 70. XIX wieku Michaił Bakunin w odniesieniu do socjalizmu etatystycznego pisał: „Będzie to panowanie inteligencji naukowej, najbardziej arystokratyczny, despotyczny, arogancki i pogardliwy reżim ze wszystkich. Da to nową klasę, nową hierarchię rzeczywistych i rzekomych naukowców i uczonych, a świat zostanie podzielony na mniejszość, która będzie rządziła w imieniu wiedzy i na ogromną nieświadomą większość” (Bakunin 1950). Podobne pozycje zajmował polski radykał Jan Wacław Machajski, którego dzieła zebrane w publikacji *Pracownik umysłowy i inne pisma* (2016) stanowią jedną wielką demaskację inteligencji. Za współczesną kontynuację tego podejścia można uznać pracę Michała Siermińskiego omawiającą rolę lewicowej inteligencji opozycyjnej w konflikcie między partyjną biurokracją a klasą robotniczą w okresie PRL-u (2016).

²⁹ Odnośnie do idei „wnoszenia świadomości klasowej” przez zawodowych rewolucjonistów do mas niezdolnych wykształcić jej spontanicznie zob. *Co robić? Pałace zgadnienia naszego ruchu* (1984). W kontekście edukacji warto tutaj także przywołać leninowskie hasło ukute niby motto państwowych systemów kształcenia: „po pierwsze – uczyć się, po drugie – uczyć się, i po trzecie – uczyć się, a następnie kontrolować...” (Lenin 1989: 383).

³⁰ Bo też właśnie ten rodzaj idealizmu nie jest niczym innym jak idealistycznym wyrazem władzy. Por. z podejściem Gramsciego ze słynnego tekstu o „intelektualistach organicznych”, który najpierw przypisuje intelektualistom kluczową rolę w ruchu rewolucyjnym („Działalność intelektualisty nowego typu nie może polegać wyłącznie na elokwencji, tym zewnętrznym i chwilowym motorze uczuć i namiętności, ale na aktywnym włączaniu się w życie praktyczne w charakterze bu-

Jednakże rozwój produkcji kapitalistycznej obejmujący noosferę, sferę rozumu, likwidując inteligencję jako uprzywilejowaną kastę, likwiduje zarazem jej władzę nad klasą pracującą, a zatem usuwa wszystkie te niebezpieczeństwa. Z jednej strony, status pracowników umysłowych uległ obniżeniu i zniknęła charakteryzująca ich autonomia, a z drugiej – umiejętności zarezerwowane do niedawna dla wąskiego grona osób rozszerzyły się na większość populacji. Kolejne fazy akumulacji kapitału wiążą się z powstawaniem nowych branż, lecz zmiany te nie ograniczają się po prostu do tego, że część klasy pracującej zostaje zatrudniona w nowych gałęziach gospodarki. Proces pracy zmienia się we wszystkich branżach, a wzory konsumpcji w całym społeczeństwie. Przykładowo, w epoce przemysłowej praca na roli zaczęła się stopniowo wiązać z posługiwaniem się wyrobami przemysłu – traktorami, ciągnikami itp., a społeczeństwo zaczęło korzystać z produktów fabrycznych w życiu codziennym, ubrań, telewizorów, samochodów (Hardt, Negri 2004: 107–115). W epoce kapitalizmu semiotycznego³¹ znaki nasycają również proces produkcji w przemyśle czy rolnictwie (trakторы wyposażone w komputery) i pierwszy raz w historii tak ogromna rzesza ludzi posługuje się czynnie pismem, posiada dostęp do ogromnych baz danych i może komunikować się z ludźmi o zbliżonych zainteresowaniach³². Pracownicy umysłowi, w tym pracownicy akademicy, nie posiadają już żadnego uprzywilejowanego statusu. Są raczej częścią nowej różnorodnej klasy pracującej, podobnie jak inne grupy pracowników najemnych.

downicznego, *nieustannie przekonywającego* organizatora...”, Gramsci 1961: 691), a następnie zrównuje intelektualistów z partią („Twierdzenie, że wszystkich członków partii politycznej należy uważać za inteligentów, wydaje się na pozór żartem lub karykaturą, ale gdy się nad nim głębiej zastanowić, okazuje się zupełnie słuszne”, Gramsci 1961: 699). Nic więc dziwnego, że operaiści w podsumowaniu doświadczenia Włoskiej Partii Komunistycznej, dla której Gramsci pozostawał najważniejszym teoretykiem, mogli stwierdzić, że tzw. intelektualista organiczny „jest w praktyce organiczny jedynie w stosunku do maszyny partyjnej” (Wright 2002: 17). Jeśli chodzi o zakwestionowanie roli intelektualisty w ruchu rewolucyjnym to zob. poglądy Michela Foucaulta ukształtowane pod wpływem francuskiego Maja '68: „W czasie ostatnich rozruchów intelektualista stwierdził, że nie jest masom do niczego potrzebny, bo te są nie tylko doskonale uświadomione, nie mają złudzeń, ale także posiadają większą wiedzę od samego intelektualisty, a do tego potrafią wyrażać swoje poglądy” (Deleuze, Foucault 2013: 77).

³¹ Koncepcję „kapitalizmu semiotycznego” w nawiązaniu do prac Jeana Baudrillarda rozwija Franco Berardi, zob. np. *Precarious Rhapsody. Semicapitalism and the Pathologies of the Post-Alpha Generation* (2009b).

³² Dostrzeżenie tego faktu oczywiście nie oznacza rehabilitacji pojęcia „postępu” rozumianego w sensie rozwoju sił wytwórczych – produkcja komputerów wiąże się z zatruwającym zniszczeniem środowiska i nieludzkim wysiłkiem. Na ten temat zob. np. *Niewolnicy Apple'a. Wzrysk i opór w chińskich fabrykach Foxconn* (Ngai, Huilin, Yuhua, Yuan, Ruckus 2013).

/// Konkluzje

Skoro zatem reforma kształcenia wyższego posiada ten szczególnie „egalityarny” wymiar, zrównuje akademików z resztą klasy pracującej, to czy powinniśmy patrzeć na nią ze spokojem, czy wręcz powitać z entuzjazmem, jak niektórzy młodzi naukowcy zmęczeni paternalistycznym feudalizmem starych stosunków uniwersyteckich? Nie. Byłoby to równie błędne jak reakcyjna próba zachowania uniwersytetów w obecnym kształcie. Restrukturyzacja fabryk wiedzy, jak staraliśmy się to wykazać, jest tak samo antyspołecznym atakiem na klasę pracującą jak restrukturyzacja fabryk przemysłowych. Jeżeli zostanie przeprowadzona zgodnie z planami burżuazji, to zarówno podwyższy poziom bezrobocia, jak i „znormalizuje” uniwersytety.

Tutaj dochodzimy do jeszcze jednego aspektu sytuacji na uczelniach wyższych. Z jednej strony, jeśli chodzi o pracowników akademickich, to atak na uniwersytety już się rozpoczął. Przestają być one prestiżowymi miejscami pracy, co umożliwia osobom niewywodzącym się z mieszczańskich rodzin zatrudnienie się na nich, a zarazem zmniejsza dystans między nauczycielami a studentami. Z drugiej jednak strony, jeśli chodzi o studentów, to wszystkie zagrywki burżuazji działają jedynie na krótką metę³³. Wydaje się, że proletariatus przejrzał już wybieg związany z tzw. wyższym wykształceniem. Inaczej mówiąc, studenci wiedzą już, że nie gwarantuje ono awansu klasowego. Przestają więc przywiązywać do niego nadmierne znaczenie, na które zresztą nigdy nie zasługiwało. Przestają okazywać nabożną cześć prowadzącym zajęcia. Przestaje im zależeć na zdobyciu tytułu, na co wskazuje coraz bardziej powszechny wzór zmieniania kierunków studiowania po kilku latach. Kierują się w studiach swoimi zainteresowaniami, a nie wymogami profesorów czy rynku pracy. Ośmielają się nawet zadawać pytania.

Choć należy być w tej kwestii ostrożnym, to być może symptomy, o których wspomniałem, wskazują na to, że część studentów zaczyna traktować studia, które burżuazja stworzyła na potrzebę produkcji posłusznym pracowników, jako sposób na rozwój zainteresowań, odpowiedź na swoje pragnienia i realizację własnych interesów, a nie drogę do integracji ze społeczeństwem kapitalistycznym. Ta część zaprzecza zatem negacji podmiotowości, jaką jest kapitalistyczny uniwersytet. Odpowiada to pojęciu samo-

³³ Dlatego też burżuazja musi posługiwać się nieustannymi zmianami, dokonywać przesunięć organizacyjnych, przestrzennych i branżowych. Kwestię tę teoretyzuje Beverly Silver w jednej z ważniejszych wydanych po polsku prac utrzymanych w perspektywie klasowej pt. *Globalny proletariatus* (2009); samo pojęcie „przesunięcia” (*fix*) wprowadził David Harvey (1989: 189–200).

rozwoju robotniczego ukutemu przez włoskich marksistów na oznaczenie autonomicznych działań klasy pracującej, gdy staje się ona sama dla siebie punktem odniesienia³⁴.

W teorii samorozwojowi pracownicemu towarzyszy „rekompozycja polityczna” i pewne jej oznaki można odnaleźć na uniwersytecie. Powstanie Uniwersytetu Zaangażowanego, który przewodził na Uniwersytecie Warszawskim protestowi określonym przez „Gazetę Wyborczą” jako „największy protest od czasów PRL-u” (Karpieszuk 2015); działalność ogólnopolskiego Komitetu Kryzysowego Humanistyki Polskiej próbującego zahamować neoliberalne reformy; założenie komisji Inicjatywy Pracowniczej na uniwersytetach; utworzenie Studenckiego Komitetu Antyfaszystowskiego odpierającego faszystowską infiltrację struktur akademickich – te wszystkie działania są wyrazem zmiany klimatu na uczelniach podczas kilku ostatnich lat. Świadczą one o poszerzeniu się przestrzeni wolności w ramach instytucji kształcenia wyższego. Sądzimy, że jednym z celów reformy jest właśnie zniszczenie tej wolności, wyrwanie z korzeniami tej delikatnej rośliny (z punktu widzenia władzy – chwastu), zanim zdąży się ona rozplenić na uniwersyteckim gruncie³⁵.

Właśnie te inicjatywy odpowiadają na pytanie: „Co robić?”, w kontekście aktualnej reformy. Zamiast przepelnionego rezydentem *schadenfreude* płynącego z tego, że akademików niezdolnych wcześniej do solidarności z klasą pracującą spotyka ten sam los, który dotknął ją wcześniej, z antykapitalistycznej perspektywy to zablokowanie reformy, uniemożliwienie cięć i zwolnień jest działaniem, które służy szeroko rozumianej klasie pracującej i krzyżuje plany burżuazji. Nie znaczy to jednak, że uznajemy sytuację na uniwersytetach za zadowalającą. Sprzeciw wobec wdrażania reformy nie musi przekładać się na zachowanie *status quo*, zresztą nikt tego nie postuluje. Nie ma co dalej pudrować rozkładającego się truchła inteligencji, należy porzucić całkowicie tę pretensjonalną tożsamość. Pracownicy akademicy, którym zależy na „uniwersytecie jako dobru wspólnym”, są zbuntowaną

³⁴ Włoskie *Autovalorizzazione* – zostało utworzone w opozycji do pojęcia samopomnażania kapitału – wywodzącego się z „klasycznego” marksizmu. Tłumaczenie terminów związanych z tą kwestią dostarcza wielu problemów. Tutaj zdecydowaliśmy się podążać za wyborami tłumacza książki Harry’ego Cleavera *Polityczne czytanie „Kapitału”* (Cleaver 2011b). Na temat pojęcia samowaloryzacji zob. także Cleaver 1992.

³⁵ „Rekompozycja polityczna” znacznie bardziej widoczna jest na niższych stopniach kształcenia. Koronnym dowodem jest tutaj pierwszy od 1993 roku strajk generalny w oświacie, który odbył się w 2019 roku, ale również ożywienie się środowisk uczniowskich, powstanie Strajku Uczniowskiego, początkowo wspierającego protest nauczycieli, a obecnie protestującego przeciwko brakowi miejsc w szkołach średnich.

grupą pracowników, a nie żadnymi „intelektualistami”³⁶, i powinni skupiać się na rozszerzeniu tego buntu. To właśnie oznacza rekompozycję polityczną. Jej dokonanie wymaga przejścia do ataku, otworzenia nowych frontów walki z ministerstwem, eskalacji *żądań*, a zarazem próby wejścia w relację i zjednoczenie z innymi grupami pracowników³⁷. Porównać można to do wymiany ciosów podczas pojedynku bokserskiego – cios przeciwnika (reforma), blok (zablokowanie reformy), nasz atak (silniejszy).

Mobilizacja polityczna na uniwersytecie wciąż jednak nie wyszła poza mniejszościową grupę aktywistów, a akcje przez nią prowadzone zdają się raczej odpowiadać na ataki burżuazji, niż inicjować nowe konflikty w niespodziewanych przez nią miejscach³⁸. Wciąż nie znaleźliśmy kwestii i haseł, które poruszyłyby większość studentów, ani sposobów, którymi moglibyśmy do nich dotrzeć. Zajęcia wciąż odbywają się w sposób odtwarzający kapitalistyczne relacje społeczne, a społeczeństwo nie ma praktycznie żadnych korzyści z funkcjonowania szkolnictwa wyższego. Na wszystkie te kwestie musimy odpowiedzieć, zmieniając zarówno przedmiot nauki, jak i nauczającego, nauczanego oraz sposób nauczania, słowem – całą naukę. W odniesieniu do nauczanych powinniśmy, być może, zgodnie z tradycją operaityczną podjąć współbadanie środowiska studenckiego, ażeby dotrzeć do pragnień, potrzeb i obszarów konfliktu, w które można interweniować. W odniesieniu do nauczających musimy znaleźć inny sposób odnoszenia się do studentów i do siebie nawzajem, który wolny będzie od kapitalistycznej rywalizacji i hierarchii. Musimy odkryć sposoby przekazywania wiedzy, które ograniczą rolę ocen i egzaminów. Wreszcie, musimy przekierować produkcję intelektualną tak, by odpowiadała na potrzeby pracowników, a nie kapitalistów, czyli tworzyć wiedzę – zarówno humanistyczną, jak i typowo techniczną – użyteczną w walce o wzrost

³⁶ Wydaje się, że wciąż jednak istnieją wśród nich tacy, którzy nie zdali sobie sprawy z własnej śmierci. Jak w filmach o duchach, które nie wiedzą o własnym zgonie, kontynuują oni swój inteligentki żywot, robiąc to, co wcześniej. Podkreślają swoją wyższość, choć są już tylko irytujący, prowadzą niekończące się dyskusje, z których nic nie wynika, organizują do niczego nieprowadzące konferencje, debaty i seminaria, redagują czasopisma i piszą artykuły, których nikt nie czyta. Od dawna już nie ma w tych praktykach żadnej żywej treści. Opuścił je Duch Świata, a objął w posiadanie Duch Święty. Są one tylko pustym rytuałem.

³⁷ Zgodnie z definicją przytoczoną przez Jarosława Urbańskiego rekompozycja zawsze zakłada „usuwanie kapitalistycznych podziałów, tworzenie nowych powiązań między różnymi sektorami klasy oraz poszerzenie tego, co uznajemy za klasę robotniczą” (2014: 37).

³⁸ W nomenklaturze Beverly Silver nie są to więc protesty typu marksowskiego, lecz raczej polinowskiego: „Przez protesty tego drugiego typu rozumiemy opór będący reakcją na rozprzestrzenianie się globalnego samoregulującego rynku; dotyczy to zwłaszcza klas pracujących, które znikają na skutek oddziaływania globalnych przemian” (Silver 2009: 39–44).

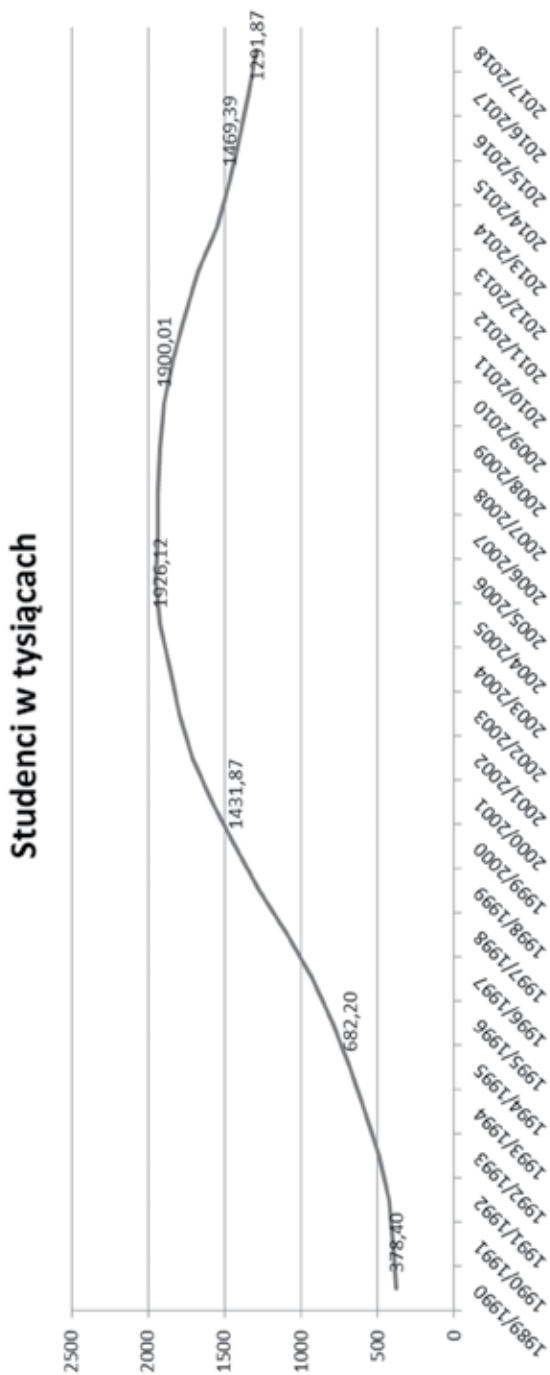
wynagrodzeń, ograniczenie czasu pracy i podniesienie jakości życia. Musimy więc stworzyć wiedzę użyteczną w walce klasowej³⁹.

Istnieją obecnie wszystkie warunki, by faktycznie podjąć takie działania na uniwersytetach. Ustawa 2.0 została wprawdzie uchwalona, ale nie została jeszcze wdrożona i wytworzyła jedynie chaos, który umożliwia działanie. Stare struktury się chwieją, a nowe jeszcze się nie skonsolidowały i właśnie dzięki temu otworzyła się przestrzeń na autonomiczne akcje. Czasu nie ma jednak wiele. Śpieszmy się zatem, by zdążyć przed mrokiem zwolnień, represji i narzuconego konformizmu, które zaraz się zaczną. Jutro będzie za późno. Wszystko wskazuje na to, że jeśli zmarnujemy tę okazję, dojdzie do umocnienia autorytarnych struktur, a pochodzący spoza burżuazji studenci i nie chcący się podporządkować pracownicy znajdą się poza uniwersytetem⁴⁰, co zagwarantuje, że przez kolejne ćwierć wieku na uczelniach wyższych panować będzie cmentarny spokój. Rozum znów usnie i obudzą się demony. Dziś jednak wciąż możemy pokrzyżować ich plany i trudno byłoby wymarzyć sobie lepszy moment. Czarne Pantery zwykły mawiać w takich sytuacjach: *Seize the time!*

³⁹ Jeśli chodzi o badania utrzymane w tradycji operaistycznej, zob. artykuły zebrane w: „Viewpoint Magazine”, nr 3, pt. *Workers' Inquiry*, zawierającym zarówno „klasyczne” prace z okresu powojennego, jak i współczesne nawiązania (2013). Odnośnie do tych ostatnich zob. także: Shukaitis, Graeber i Biddle (2007) oraz Król (2007). Kontekst powstania idei współbadania na tle historii ruchu operaistycznego, zob. Wright 2002.

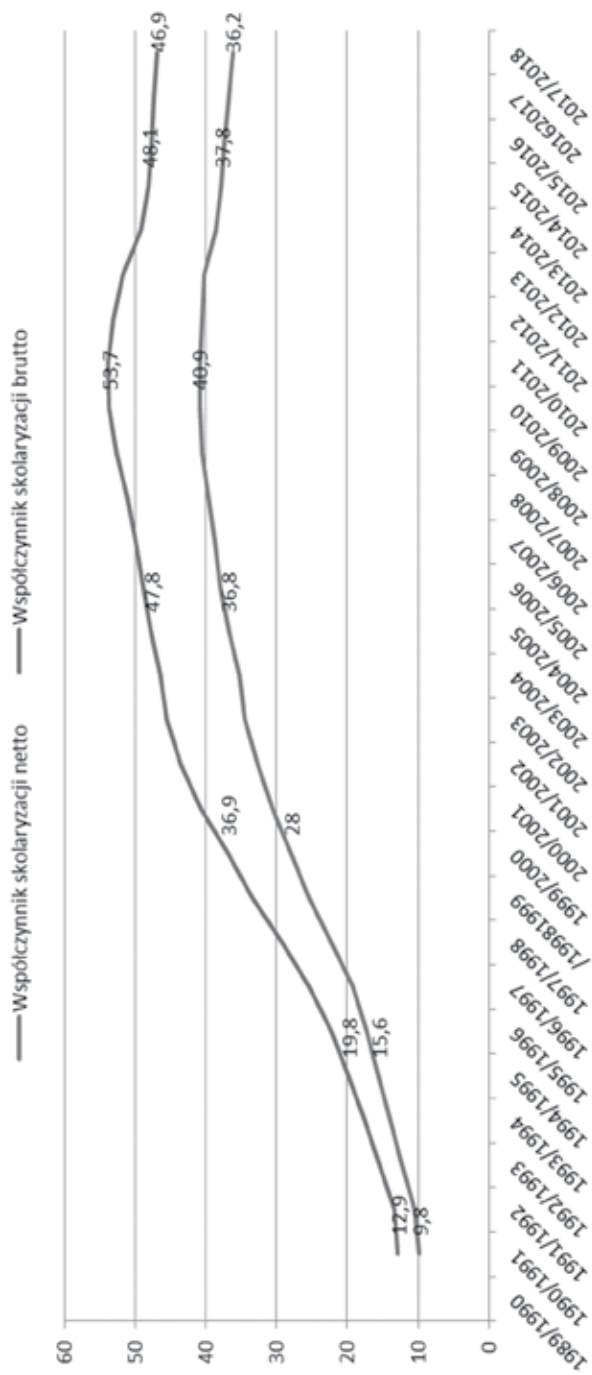
⁴⁰ Są już pierwsze zwiastuny tego procesu – na przykład zwolnienie Ewy Majewskiej z UW. Więcej o sprawie zob. Woś 2019.

Wykres 1.



Na podstawie: GUS 2016, GUS 2018b.

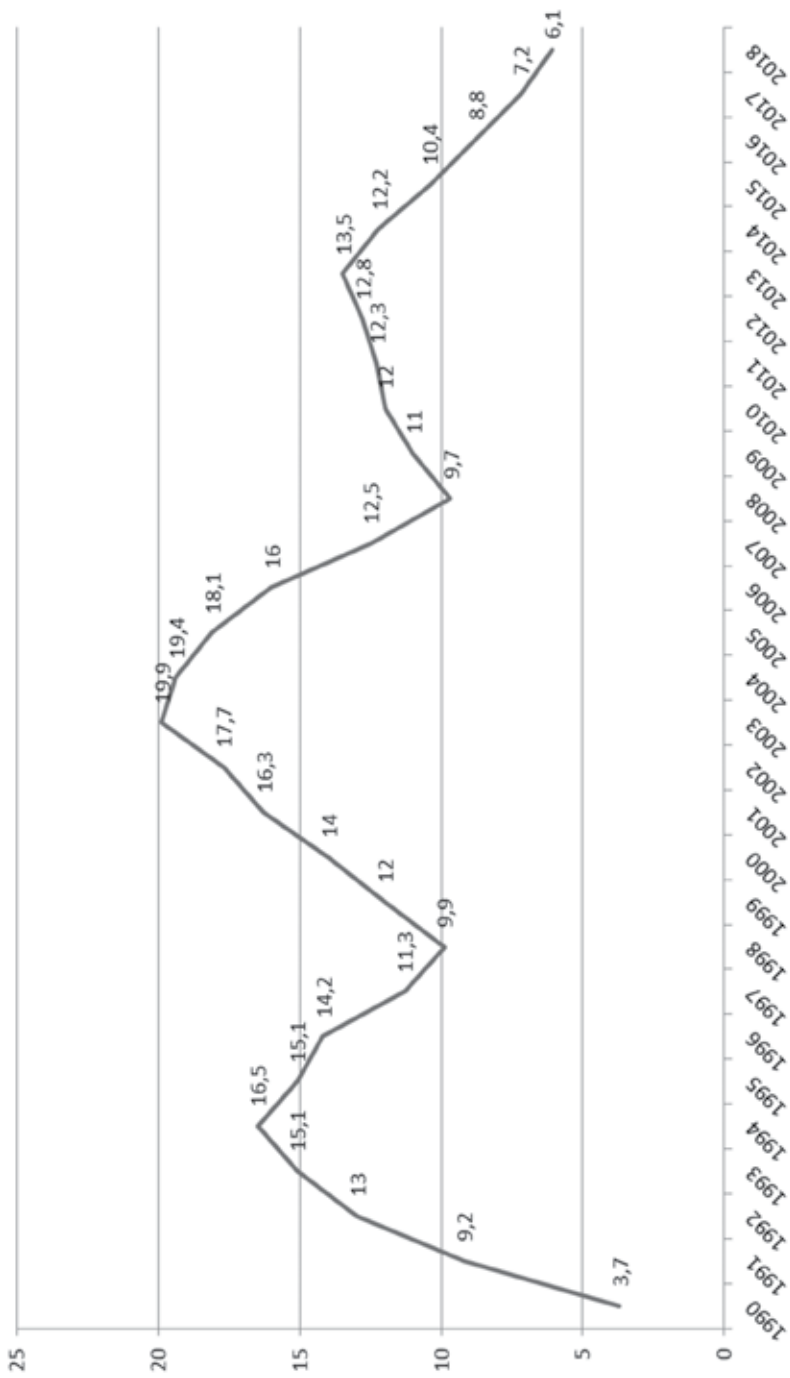
Wykres 2.



Na podstawie: Raczyńska 2013; GUS 2018.

Wykres 3.

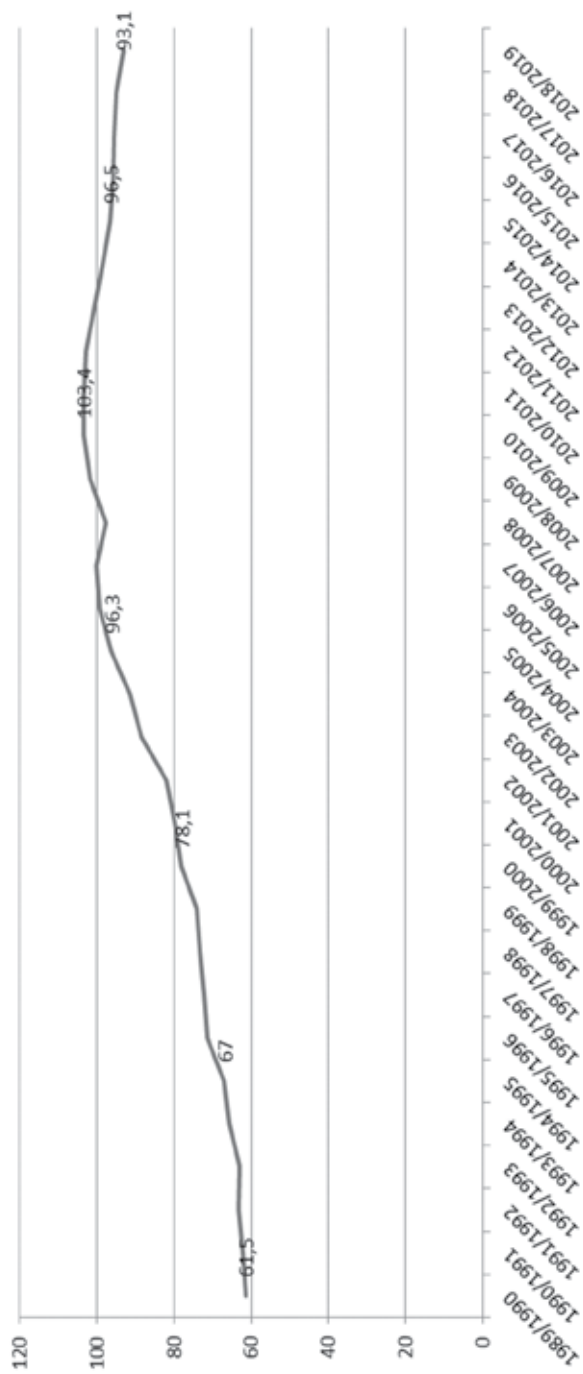
Stopa bezrobocia



Na podstawie: GUS 2019.

Wykres 4.

Nauczyciele akademicy w tysiącach



Na podstawie: GUS 1990–2019.

Bibliografia:

/// Althusser L. 2006. *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa. Wskazówki do badań*, tłum. A. Staroń. <http://marksizm.edu.pl/wydawnictwa/wspolczesna-mysl-marksistowska/louis-althusser/ideologie-i-aparaty-ideologiczne-panstwa/>; dostęp: 18.07.2019.

/// Amair J. i in. 2018. *A Socialisme ou Barbarie Anthology: Autonomy, Critique, and Revolution in the Age of Bureaucratic Capitalism*, Eris.

/// Bakunin M. 1950. *Państwo i marksizm*, tłum. A. Pluta. http://www.bakunin.pl/pis_marksizm.htm; dostęp: 18.07.2019.

/// Berardi F. 2009a. *The Soul at Work. From Alienation to Autonomy*, tłum. F. Cadel, G. Mecchia, Semiotext(e).

/// Berardi F. 2009b. *Precarious Rhapsody. Semiocapitalism and the Pathologies of the Post-Alpha Generation*, tłum. A. Bove, E. Empson, M. Goddard, G. Mecchia, A. Schintu, S. Wright, Minor Compositions.

/// Braverman H. 1974. *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, Monthly Review Press.

/// Burawoy M. 2005. *2004 American Sociological Association Presidential Address: For Public Sociology*, „American Sociological Review”, vol. 70, nr 1, s. 4–28.

/// Chutorański M., Moroz J., Szwabowski O. 2018. *Subsumcje edukacji*, Wydawnictwo Naukowe Katedra.

/// Cleaver H. 1992. *The Inversion of Class Perspective in Marxian Theory: From Valorization to Self-Valorization*, [w:] *Open Marxism*, red. W. Bonefeld, R. Gunn, K. Psychopedis, Pluto Press, s. 106–144.

/// Cleaver H. 2011a. *Praca w szkole i walka przeciwko pracy w szkole*, tłum. Wila, „Przegląd Anarchistyczny”, nr 13, s. 29–68.

/// Cleaver H. 2011b. *Polityczne czytanie „Kapitału”*, tłum. I. Czyż, Bractwo Trojka.

/// Cohen-Solal A. 1989. *Sartre*, Gallimard.

/// Dalla Costa M., James S. 1972. *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Falling Wall Press.

- /// Debord G. 2006. *Spoleczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. M. Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Deleuze G., Foucault M. 2012. *Intelektualiści a władza. Rozmowa Michela Foucault z Gilles'em Deleuze'em*, tłum. S. Magala, M. Roszkowska, „Format P”, nr 8, s.75–88.
- /// Dunn E. 2008. *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*, tłum. P. Sadura, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Federici S. 2012. *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, PM Press.
- /// Foucault M. 2011. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Wydawnictwo Aletheia.
- /// Gdula M. 2018. *Nowy autorytaryzm*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Gieczys-Jurszo A. 2019. *Strajk Uczniowski*, „Alfabet Buntu Archiwum Osiatyńskiego”. <https://archiwumosiatsynskiego.pl/alfabet-buntu/strajk-uczniowski/>; dostęp: 06.08.2019.
- /// Giroux H.A., Witkowski L. 2010. *Edukacja i sfera publiczna*, tłum. M. Jaworska-Witkowska, E. Kiszurno-Koziej, P. Kwieciński, A. Nalaskowski, L. Witkowski, P. Zamojski, Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- /// Główny Urząd Statystyczny. 1990–2019. *Mały Rocznik Statystyczny 1990–2019*, Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- /// Główny Urząd Statystyczny. 2016. *Szkoły wyższe i ich finanse w 2015 r.*, Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- /// Główny Urząd Statystyczny. 2018a. *Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej 2018*, Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- /// Główny Urząd Statystyczny. 2018b. *Szkoły wyższe i ich finanse w 2017 r.*, Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- /// Główny Urząd Statystyczny. 2019 *Stopa bezrobocia rejestrowanego w latach 1990–2019*. <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/rynek-pracy/bezrobocie-rejestrowane/stopa-bezrobocia-rejestrowanego-w-latach-1990-2019,4,1.html>; dostęp: 26.07.2019.
- /// Gramsci A. 1961. *Intelektualiści i organizowanie kultury*, tłum. B. Sieroszevska, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, t. 1, Książka i Wiedza, s. 685–736.

/// Hardt M., Negri A. 2004. *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, The Penguin Press.

/// Harvey D. 1989. *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell Publishers.

/// Hegel G.W.F. 2002. *Fenomenologia ducha*, tłum. F.Ś. Nowicki, Wydawnictwo Aletheia.

/// Illich I. 2010. *Odszkołnić społeczeństwo*, tłum. Ł. Mojsak, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.

/// James S., Lopez N., Rediker M. 2012. *Sex, Race and Class: The Perspective of Winning. A Selection of Writings 1952–2011*, PM Press.

/// Karpieszuk W. 2015. *Na UW największy protest od PRL-u*. „Uniwersytet to my”, „Gazeta Wyborcza”. http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/1,34862,17886527,Na_UW_najwiekszy_protest_od_PRL_u___Uniwersytet_to.html; dostęp: 06.08.2019.

/// Kowalik T. 2009. www.polskatransformacja.pl, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA.

/// Król K., red. 2007. *Autonomia robotnicza*, Wydawnictwo Poznańskiej Biblioteki Anarchistycznej.

/// Kuroń J., Modzelewski K. 2009. *List otwarty do partii*, [w:] J. Kuroń, *Dojrzewanie. Pisma polityczne 1964–1968*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 5–89.

/// Lee C.G., Chaulieu P., Johnson J.R. 1958. *Facing Reality: The New Society... Where to Look for It, How to Bring It Closer, A Statement for Our Time*, Correspondence Publishing Company.

/// Lenin W. 1984. *Co robić? Pałace zagadnienia naszego ruchu*, tłum. zbiorowe, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Książka i Wiedza.

/// Lenin W. 1989. *Lepiej mniej, ale lepiej*, tłum. zbiorowe, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 45, Książka i Wiedza, s. 380–395.

/// Machajski J.W. 2016. *Pracownik umysłowy i inne pisma*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

/// Magala S. [Starski S.] 2012. *Walka klas w bezklasowej Polsce*, tłum. J.F. Dąbrowski, Europejskie Centrum Solidarności.

- /// Marks K. 1949. *Płaca, cena i zysk*, tłum. nieznanym, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, s. 372–419.
- /// Marks K. 1962a. *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, tłum. L. Kolakowski, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, s. 457–473.
- /// Marks K. 1962b. *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, tłum. K. Jazdzewski, T. Zabłudowski, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, s. 497–639.
- /// Marks K. 1962c. *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, tłum. T. Zabłudowski, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, s. 243–407.
- /// Marks K., Engels F. 1949. *Manifest komunistyczny*, tłum. nieznanym, [w:] tychże, *Dzieła wybrane*, t. 1, Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, s. 14–55.
- /// Marks K., Engels F. 1961. *Ideologia niemiecka. Krytyka najnowszej filozofii niemieckiej w osobach jej przedstawicieli – Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera, tudzież niemieckiego socjalizmu w osobach różnych jego proroków*, tłum. K. Bleszyński, S. Filmus, [w:] tychże, *Dzieła*, t. 3, Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, s. 9–619.
- /// Marks K., Engels F. 1972. *Święta rodzina, czyli Krytyka krytycznej krytyki. Przeciwno Brunonowi Bauerowi i spółce*, tłum. T. Kroński, S. Filmus, [w:] tychże, *Dzieła*, t. 2, Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, s. 3–265.
- /// Neill A.S. 2000. *Nova Summerhill*, tłum. M. Duch, Zysk i S-ka.
- /// Ngai P., Huilin L., Yuhua G., Yuan S., Ruckus R., red. 2013. *Niewolnicy Apple'a. Wyzysk i opór w chińskich fabrykach Foxconn*, tłum. M. Walulik, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”.
- /// Nietzsche F. 1912. *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, tłum. S. Wyrzykowski, Nakład Jakóba Mortkowicza.
- /// Oreziak L. 2014. *OFE. Katastrofa prywatyzacji emerytur w Polsce*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- /// Raczyńska M. 2013. *Od elitarności do masoności. Stan szkolnictwa wyższego w Polsce po transformacji ustrojowej z 1989 r.*, „Poliarchia”, nr 1, s. 217–244.
- /// Schoenebeck H. 2007. *Antypedagogika. Być i wspierać zamiast wychowania*, tłum. N. Szymańska, Jacek Santorski & Co.

- /// Schoenebeck H. 2008. *Wolność od wychowania*, tłum. G. Słowiński, Oficyna Wydawnicza Impuls.
- /// Seale B. 1970. *Seize the Time: The Story of the Black Panther Party and Huey P. Newton*, Random House.
- /// Shukaitis S., Graeber D., Bidlle E., red. 2007. *Constituent Imagination: Militant Investigations, Collective Theorization*, AK Press.
- /// Siermiński M. 2016. *Dekada przełomu. Polska lewica opozycyjna 1968–1980. Od demokracji robotniczej do narodowego paternalizmu*, Książka i Prasa.
- /// Silver B.J. 2009. *Globalny proletariat. Ruchy pracownicze i globalizacja po 1870 r.*, tłum. M. Starnawski, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- /// Szadkowski K. 2015. *Uniwersytet jako dobro wspólne. Podstawy krytycznych badań nad szkolnictwem wyższym*, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Szwabowski O. 2014. *Uniwersytet. Fabryka. Maszyna. Uniwersytet w perspektywie radykalnej*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- /// Tomala L. 2019. *Gowin: liczba nowych doktorantów spadnie*, PAP – Nauka w Polsce. <http://naukawpolsce.pap.pl/aktualnosci/news%2C77557%2C-gowin-liczba-nowych-doktorantow-spadnie.html>; dostęp: 07.03.2020.
- /// Touraine A. 2010. *Solidarność. Analiza ruchu społecznego*, tłum. A. Krasieński, Europejskie Centrum Solidarności.
- /// Urbański J. 2014. *Prekariat i nowa walka klas. Przeobrażenia współczesnej klasy pracowniczej i jej form walki*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- /// Ustawa z dnia 20 lipca 2018 r. *Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce*.
- /// *Workers' Inquiry*, „Viewpoint Magazine” 2013, nr 3.
- /// Woś R. 2019. *Wyższa szkoła prekariatu*. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/wyzsza-szkola-prekariatu-158097>; dostęp: 10.03.2020.
- /// Wright S. 2002. *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, Pluto Press.

/// Abstrakt

Intelektualista to figura związana z wieloma jeszcze do niedawna żywymi mitami. Karol Marks porzucający karierę mieszczańskiego akademika i dziennikarza, by na całe życie zostać politycznym wygnańcem (uchodźcą?), György Lukács po upadku Rewolucji Węgierskiej oddający pióro, gdy oficer KGP prosi go o złożenie broni, Kuroń i Modzelewski piszący *List do partii*, za który spędzą lata w więzieniu, Sartre rezygnujący z nagrody Nobla... Dziś ta figura jest martwa, nie ma nic bardziej odległego od przywołanego toposu niż współczesny polski akademik, konformista i karierowicz produkujący teksty w sposób zbliżony do tego, w jaki robotnik fabryczny przy taśmie produkuje towary, w przeciwieństwie do tego ostatniego niezdolny jednak tak do refleksji, jak i do walki o cokolwiek, nawet o samego siebie. Wbrew jednak przekonaniu burżuazji, która sądzi, że „historia ongi istniała, ale dzisiaj historii już nie ma” i chętnie by poprzestała na obróceniu intelektualisty w swojego płatnego, najemnego robotnika, historia dopiero się rozpoczyna. Totalna alienacja, jaką jest podporządkowanie władz umysłowych akumulacji kapitału, wymaga totalnej rebelii.

Słowa kluczowe:

intelektualista, klasa pracująca, burżuazja, kapitalizm, wykształcenie, edukacja, uniwersytet, bezrobocie, reforma, operajizm, subsumpcja, ruch rewolucyjny

/// Abstract

The Death of the Intellectual: At Last!

Until recently, the “intellectual” was a figure associated with many myths. Karl Marx abandoned a career as a bourgeois academic and journalist to become a permanent political exile; György Lukács gave a pen to a KGB officer, after he had been asked to lay down arms; Kuroń and Modzelewski wrote a “Letter to the Party,” and as a result they spent years in prison; Sartre declined the Nobel Prize... Now the figure of the intellectual is dead. The contemporary Polish academic could not be more distant from this topos. The contemporary Polish academic is a conformist and careerist producing articles in the same way a factory worker produces commodities. However, in contrast to the latter, the former is unable either to reflect on or to fight for anything, even himself. But although bourgeois economists believe that “There has been history, but there is no longer any” and will be content to convert intellectuals into wage labourers, history is only just

beginning. Total alienation, the subsuming of the faculty of thought to the accumulation of capital, demands total rebellion.

Keywords:

intellectual, working class, bourgeoisie, capitalism, degree, education, university, unemployment, reform, operaismo, subsumption, revolutionary movement

/// Jacek Zych – doktorant w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Pisze doktorat o świadomości i życiu codziennym pracowników biurowych oraz konfliktach klasowych w pracy biurowej. Interesuje się myślą operaistyczną, teorią zależności, analizami z zakresu systemu-świata, demokratyczną edukacją i historią społeczną lat 1960–1970.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6106-3852>

E-mail: j.zych@warszawa.so.gov.pl

INTELEKTUALIŚCI TOTALNI JAKO PRZEDSTAWICIELE INTELIGENCJI – TEORIA WARSTWY „WZGLĘDNI ODERWANEJ” KARLA MANNHEIMA

Jan Kozubowski
Uniwersytet Warszawski

/// 1. Wstęp – pojęciowa niejednoznaczność

Karl Mannheim zgadzał się z zasadniczą tezą Maxa Webera o kroczącej kapitalistycznej racjonalizacji, której społecznym skutkiem okazał się światopoglądowy politeizm. Uniwersalność prawdy została podważona przez pluralizm stanowisk epistemicznych. W tym zrelatywizowanym świecie Karl Mannheim próbował znaleźć wyznacznik historycznej obiektywności. Do jej określenia predestynowana została cała grupa społeczna – intelektualiści. Socjologia wiedzy odkryła historyczne warunki wyróżniające tę grupę, które umożliwiają jej reprezentację interesów całego społeczeństwa. Tę epistemicznie „uprzywilejowaną” warstwę Mannheim nazwał „względnie oderwaną inteligencją”. Oprócz kontrowersji, jakie wywołała sama treść teorii socjologa, budzi ona również wiele wątpliwości metodologicznych. Warto więc od nich rozpocząć niniejszy artykuł.

Konieczne wydaje się uporządkowanie pojęć, których używa Mannheim przy omawianiu problemu inteligencji. W czasie lektury prac socjologa poświęconych temu tematowi od razu rzucają się w oczy dwie kwestie. Po pierwsze, w żadnej z tych prac Mannheim nie rozróżnia znaczenia takich pojęć, jak „intelektualista” i „inteligent”. Po drugie, socjolog nie precyzuje, na jakim poziomie agregacji przeprowadza swoją analizę. Czy koncentruje

się na indywidualnym intelektualistcie, czy na całej grupie społecznej intelektualistów? Problemy te wynikają z niedookreślenia pojęć przez samego autora. Uczynione przeze mnie w tym podrozdziale klasyfikacje są w pewnej mierze sztucznymi zabiegami, wyrażają jednak intuicje Mannheim'a i opierają się na jego bardziej ogólnych tezach – przede wszystkim tych dotyczących metodologii socjologii wiedzy.

Na podstawie pism Mannheim'a nie można rozwiązać pierwszej wątpliwości (zob. Peciakowski 2016: 267). Warto jednak zauważyć, że odnosząc się do sytuacji społecznej całej grupy, autor używa pojęcia „inteligencja” lub „intelektualści”, zaś kiedy charakteryzuje indywidualnego członka tej grupy, pisze o „intelektualistcie”. Może to wskazywać na silnie indywidualizujący charakter pojęcia intelektualisty (denotuje członka grupy w pewien sposób wyróżnionych jednostek, zob. tamże: 271). Taka intuicja koresponduje z etymologiczną różnicą między tymi dwoma pojęciami. Na arenie historii intelektualista pojawił się dużo wcześniej niż inteligent. Słowo „intelektualista” ma francuskie pochodzenie (*intellectuel*) i użyte zostało po raz pierwszy już w XIII wieku, przyjęło się następnie na Wyspach Brytyjskich jako *intellectual*. Zaczęło wówczas oznaczać „osobę posiadającą [...] ponadprzeciętne zdolności umysłowe” (tamże: 262). Pierwotnie używano go tylko w liczbie pojedynczej: opisywało konkretną jednostkę posiadającą wybitne predyspozycje intelektualne. Z kolei powstanie inteligencji wiązano z kapitalistycznymi makroprzemianami, którym uległy peryferyjne społeczeństwa wschodnioeuropejskie w XIX wieku (zob. Chałasiński 1946: 29). Od początku swojego powstania słowo „inteligencja” odnosiło się do pewnej grupy społecznej. Po raz pierwszy zostało użyte przez polskiego filozofa Karola Libelta w 1844 roku, który pisał o „inteligencj[i] narodu” polskiego (Walicki 2011: 17). Z języka polskiego i rosyjskiego pojęcie to powędrowało na Zachód (tamże: 9–10). W połowie XIX wieku pojawiło się w Niemczech jako *intelligenz*, na przełomie wieków powrócił do niego Alfred Weber (Peciakowski 2016: 266), brat Maxa Webera.

Historia tych dwóch pojęć wywarła ogromny wpływ na ich konceptualizację we współczesnej teorii socjologicznej. Obecnie wyróżnia się zwykle intelektualistów jako „tę część inteligencji, która zajmuje się twórczością artystyczną wszelkiego rodzaju, twórczością naukową, ideologiczną i filozoficzną” (Szczepański 1991a: 127). Z kolei inteligencja jest szerszą kategorią – obejmuje ludzi, którzy w wyniku nabycia wykształcenia zdobyli umiejętność władania rozumem (Szczepański 1991b: 112), jest to grupa ludzi kulturalnych, często wykonujących wolne zawody, posiadających pewien uniwersalny poziom wiedzy. Intelektualistami można zaś nazwać naj-

wybitniejsze jednostki, które mają ogromny wpływ na samą treść tej „uniwersalnej” wiedzy (por. Epstein 2018: 6; Sadri 1992: 69). W artykule o historii rosyjskiej inteligencji Mikhail Epstein wskazuje, że „[i]ntelektualizm to misja, system kreatywnych, publicznych i moralnych wartości” (2018: 7). Według autora cechą intelektualizmu jest selektywność treści: „[s]łowo «intelekt» ma etymologiczne powiązania ze słowem «pomiedzy» i dosłownie znaczy «czytać pomiedzy, wybierać między»” (tamże: 7). Inteligencja jest odbiorcą treści sformułowanych przez intelektualistów. Henryk Domański podsumowuje: „[e]litą inteligencji są intelektualiści” (2008: 13).

Mannheim najprawdopodobniej znalazł omawiane rozróżnienie, przemawia za tym fakt, że – jak wskazuje Ahmad Sadri – jest ono zgodne z teorią Maxa Webera (Sadri 1992: 70). Pisma Webera stanowiły zaś jedno z najważniejszych źródeł inspiracji socjologicznych dla Mannheima. Aby unaocznić różnicę między tymi dwoma grupami społecznymi, Sadri proponuje wykorzystanie podziału, który Weber przedstawił w *Polityce jako zawódzie i powołaniu*. Inteligencję przyrównuje Sadri do tych, którzy żyją „z” polityki, zaś intelektualistę do kogoś, kto żyje „dla” polityki (1992: 119). Analogicznie można więc powiedzieć, że intelektualiści żyją „dla” nauki, nie zaś „z” nauki.

Wracając do teorii Mannheima: przyjmuję definicję „intelektualisty” zaproponowaną przez Hansa Speiera. Autor jest przekonany, że została ona zaakceptowana przez samego Mannheima: intelektualiści są warstwą inteligencji, która wykonuje – słowami Alfreda Webera – pracę intelektualną (Speier 1990: 215). Nawiązanie do Alfreda Webera wydaje się oczywiste, albowiem to od niego Mannheim przejął termin „względnie oderwanej inteligencji” (2008: 189). W Weberowskiej charakterystyce pracy intelektualnej w oczy rzuca się jej wyjątkowy charakter:

Nie jesteśmy zainteresowani jakąkolwiek pracą, którą wykonuje się używając do tego intelektu, chodzi nam tylko o taką pracę, która odnosi się do intelektu samego w sobie, do uniwersalnego ducha, który konstruuje kontekst, do generalnego uniwersum, które kształtuje naszą egzystencję, stanowi podstawy naszego państwa i społeczeństwa. Nie tylko jest to duchowa podstawa naszego istnienia, ale jest to najwyższa duchowa ekspresja naszej egzystencji (Speier 1990: 212).

Poprzez swoją wolną pracę intelektualiści tworzą więc całościowy klimat epoki, doprowadzają do kulturowej syntezy sprzecznych żywiołów

społecznych, tym samym wnoszą swoją wiedzę na poziom uniwersalnego ducha. Do tych wybitnych jednostek Alfred Weber zaliczał przede wszystkim „pisarzy, dziennikarzy, artystów, akademików, wyższych urzędników [...]” (Speier 1990: 212). Widać więc, że to właśnie od Webera Mannheim przejął tak silny nacisk na wyjątkowość (profetyczność) intelektualistów.

Wiedząc, że w teorii Mannheim’a mamy do czynienia z intelektualistami wykonującymi pracę intelektualną, można przejść do drugiego zadane go na wstępie pytania: czy ta Weberowska wyjątkowość przypisana zostaje intelektualistom czy całej grupie społecznej? Podstawową jednostką analizy w teorii Mannheim’a jest grupa społeczna. Socjolog krytykuje nominalizm Maks’a Webera i wielokrotnie wskazuje, że grupowa świadomość i kontekst społeczny determinują światopogląd jednostki (Mannheim 2008: 33). Z drugiej jednak strony, opisując kondycję inteligencji, Mannheim często przeprowadza analizę jednostkową: wspomina o obowiązkach intelektualisty oraz analizuje skutki psychiczne, jakie wywołuje jego sytuacja społeczna. Problem ten można rozwiązać, odwołując się do dwóch podstawowych elementów teorii Mannheim’a: koncepcji „inteligencji”/„intelektualistów” oraz „totalności”.

Pojęcie totalności, które zostanie omówione w niniejszym artykule, odnosi się do historycznej prawdy (prawdy właściwej dla każdej epoki), do synoptycznego obrazu społeczeństwa, w którym każdy pojedynczy przypadek wpisany zostaje w całościowy kontekst. Z poziomu totalności widać wyraźnie, że każdy grupowy światopogląd jest poznawczo ograniczony. Mannheim w żadnej ze swoich prac nie użył terminu „intelektualista totalny”, jednak łącząc dwa wyżej wymienione elementy, można sformułować Mannheimowską teorię intelektualistów totalnych. W tym przypadku podstawowa wątpliwość sprowadza się więc do pytania: czy jednostka (intelektualista) może zapewnić sobie dostęp do totalnego obrazu społeczeństwa, czy taka możliwość zarezerwowana jest wyłącznie dla grupy wybranych intelektualistów?

W *Ideologii i utopii* autor przedstawia proces uświadamiania sobie przez pojedynczego intelektualistę swojego miejsca historycznego. Ulega on olśnieniu („punkt zwrotny”): zdaje sobie sprawę, że jego światopogląd jest tylko jednym z wielu wyznawanych społecznie systemów wartości. Wraz z usytuowaniem swojej partykularnej ideologii w mgławicy walczących ze sobą światopoglądów (Mannheim 2008: 138–139) wyzwala się on od determinującego wpływu grupy społecznej na swoje działanie. Taką jed-

nostkę nazywam „intelektualistą totalizującym”¹. Jak wskazuje Mannheim, wykazuje on „intencję całościową” (2008: 139) – pociąg do dogłębnego analizowania sytuacji społecznej. Dążenie do rozumowego wychodzenia poza konkretne sytuacje oraz analizowania ich w odniesieniu do większej całości należy do sfery wolicjonalnej, jest subiektywnym wyborem jednostki, która np. pragnie poszerzyć swoją wiedzę. Stanowi pierwszy krok poczyniony w kierunku totalności: jednostka jest jednak zbyt małym ogniwem społecznej maszyny, aby móc dostrzec wszystkie mechanizmy rządzące życiem społecznym. Klucz do poznania społeczeństwa jako całości mają tylko intelektualisci – grupowo. Można ich więc bez wahania nazwać „intelektualistami totalnymi”, składają się na nich intelektualisci totalizujący. Wyjątkowe umiejętności epistemiczne tej grupy są obiektywnym skutkiem subiektywnej (jednostkowej) intencji całościowej każdego z intelektualistów – są wypadkową wielu subiektywnych dążeń do totalności.

Już na tym wstępnym etapie analizy teorii Mannheim’a widać, że znacznie różni się ona od koncepcji intelektualisty totalnego Pierre’a Bourdieu. W centrum uwagi autora *Reguł sztuki* znajduje się bowiem wybitna jednostka – Jean-Paul Sartre, zaś określenie „intelektualista totalny” ma nacechowanie raczej pejoratywne (wykazuje wartościujący stosunek autora do przedmiotu). Służy jako narzędzie do demaskacji działań egzystencjalisty, który poprzez swoje wszechstronne zaangażowanie akumuluje władzę społeczną. Z kolei w teorii Mannheim’a wyróżniona zostaje przede wszystkim grupa intelektualistów, która postrzegana jest przez autora pozytywnie (choć w założeniu pojęcia „intelektualista” czy „inteligencja” mają być wolne od wartościowania). Mannheimowska totalność nie odnosi się do wszechstronnej działalności intelektualisty na wielu polach społecznych (jak u Bourdieu), ale jest za to wyznacznikiem obiektywności.

Podsumowując powyższe wyjaśnienia: przyjmuję, że posiadanie statusu inteligenta jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym do nadania jednostce miana intelektualisty. Intelektualisci totalizujący składaliby się na tę część inteligencji, która rzeczywiście pozostaje społecznie nieprzywiązana, a jak wskazuje Mannheim, jest to specyficzna i nieliczna grupa wśród całej warstwy inteligentkiej (Pels 2003: 81, por. Peciakowski 2016: 266). Głównym celem niniejszego artykułu jest scharakteryzowanie tej wybranej grupy w kontekście teorii Mannheim’a, dlatego nawet jeśli w dalszej części pracy używam terminu „inteligencja”, odnosi się on do tej

¹ Mannheim nigdy nie użył ani tego pojęcia, ani pojęcia „intelektualisci totalni”. Są to terminy sformułowane przeze mnie, oparte na teorii socjologa.

wąskiej części inteligencji – intelektualistów totalnych, których nazywam też po prostu „intelektualistami”.

Tak więc nie każdy inteligent jest intelektualistą, co nie zostało jednak wyrażone przez socjologa *explicite*. Aby możliwe stało się poznanie społecznego interesu całości, spełnione muszą zostać konkretne obiektywne warunki historyczne (powstanie warstwy inteligenckiej), ale pojawić się musi również subiektywne dążenie członka inteligencji do odnalezienia tej obiektywności (działanie należące do sfery wolicjonalnej). Niczym marksistowski proletariats intelektualistów doprowadzają do syntezy tych dwóch sfer historii. Najważniejszym (obiektywnym) skutkiem procesu historycznego okazuje się alienacja inteligencji, a więc jej izolacja od codziennych problemów społeczeństwa klasowego. Dzieje się to za sprawą zdobycia nowoczesnego wykształcenia przez jednostkę. Wykształcenie sprawia również, że wspólnota zaczyna uważać intelektualistę za element sobie obcy. W artykule analizuję ten proces przez pryzmat sławnego eseju Georga Simmla pt. *Obcy*. Intelektualista może próbować sztucznie osłabić to bolesne uczucie obcości, przyłączając się do danej klasy społecznej. Rezygnuje on jednak wówczas ze swojej profetycznej roli. Żeby spełnić swoje posłannictwo, musi pogodzić się ze swoją obcością, a nawet powinna być ona jego wolnym wyborem. Musi zdać sobie sprawę ze swojej pozycji społecznej i wykorzystać alienację jako środek do całościowego zbadania rzeczywistości społecznej. Grupowa pozycja „vis a vis” *totalności* pełna jest paradoksów, które odciskają swoje piętno na psychice pojedynczego intelektualisty. Wynika to m.in. z faktu, że jest on podmiotem wewnątrznie rozdartym: zdaje sobie sprawę zarówno z konieczności obserwacji życia społecznego (co wiąże się – słowami Györgya Lukácsa – z podejściem kontemplacyjnym do świata), jak i z potrzeby działania praktycznego. Obserwacja życia społecznego musi mieć charakter naukowy. Mannheim znalazł wyznacznik weberowskiej obiektywności (zarazem nadając inne znaczenie temu pojęciu) po stronie przedmiotowej, w sferze niezależnej od indywidualnego poznającego podmiotu. Tym wyznacznikiem jest właśnie świadomość intelektualistów totalnych. Obiektywność zostaje „wykuta” w ramach walki społecznej, jest względnie autonomiczną duchową całością. Nie jest to obiektywność, którą może dostrzec Weberowski naukowiec po spełnieniu pewnych podmiotowych warunków (m.in. stosowania racjonalnych pojęć-narzędzi). Właśnie dlatego stosunek Mannheimowskiego intelektualisty do świata sytuuje się między „marksistowskim zaangażowaniem a weberowską bezstronnością” (Pels 2003: 89).

Warto również zaznaczyć, że teoria Mannheim ewoluowała w trakcie jego kariery naukowej: we wczesnej *Mysli konserwatywnej* inteligencja postrzegana jest jako służąca danej klasy, który uduchawia jej społeczną walkę; w *Ideologii i utopii* przedstawiona została optymistyczna wizja społecznych zdolności intelektualistów, którzy stopniowo zmieniają politykę w naukę; z kolei w pismach późniejszych optymizm maleje, głównym zadaniem inteligencji staje się przebudowa sfragmentaryzowanego społeczeństwa.

/// 2. Walka świadomości

Według Mannheim'a świat społeczny jest areną niekończących się walk antagonistycznych systemów symbolicznych, a nasze światopoglądy kształtują się zawsze w opozycji do ideałów innych ludzi (koresponduje to z poglądami Webera, zob. tegoż 1985: 51). Różnice w ontycznym umiejscowieniu aktorów powodują, że ich światopoglądy są ze sobą niekongruentne, pełne nieredukowalnych różnic. Każda grupa społeczna (a Mannheim mówi w tym kontekście przede wszystkim o klasach, choć nie tylko, zob. Mannheim 1993: 72) spogląda na rzeczywistość z konkretnego miejsca w systemie społecznym, co ogranicza jej zdolności poznawcze: może dostrzec jedynie pewien wycinek większej całości, jaką jest społeczeństwo. Mannheim klasyfikuje te różne grupowe interpretacje rzeczywistości w dwa metafizyczne typy świadomości „transcendentnej wobec bytu”: ideologie i utopie. Autor nazywa te wyobrażenia transcendentnymi, albowiem są one niezgodne z rzeczywistym poziomem rozwoju społeczno-gospodarczego, a więc – słowami socjologa – z „działającym porządkiem życia” (Mannheim 2008: 231, zob. Bauman 2010: 105) – bytem. Mannheim nie uważa jednak, że społeczna świadomość jest po prostu fałszywa, a aktorom coś uniemożliwia dostrzeżenie czystych faktów (2008: 135). Byt nie jest przez socjologa postrzegany statycznie, ale jest ciągłym procesem historycznym, stawaniem się, syntezą (zob. Wójcik 2014: 50–51). Wydaje się, że w teorii Mannheim'a żadna grupa społeczna nie ma możliwości dostrzeżenia bytu bez jakiejś mediacji, zapośredniczenia. Naturą klasowego światopoglądu jest perspektywiczność:

Żadna warstwa społeczna, żadna klasa nie jest nośnikiem całego ruchu; nie jest również uzasadnione ocenianie tego globalnego procesu jedynie pod kątem wkładu jednej klasy. Być może rzeczywiście jedna klasa niesie, że tak powiem, „leitmotiv” ewolucji, ale

harmonię całości można uchwycić, biorąc pod uwagę cały kontrapunktowy wzór wszystkich głosów (Mannheim 1952: 125).

Z powyższego cytatu można wywnioskować, że mamy w rzeczywistości do czynienia z dwoma typami „całości” społecznych: pierwsza z nich jest ogólną strukturą składającą się z antagonistycznych części, można ją więc nazwać „całością uniwersalną” (lub po prostu – totalnością społeczeństwa). Z kolei druga – „całość partykularna” – jest dostępnym danej klasie wycinkiem rzeczywistości społecznej, lokalnym „światem” danej grupy, który jedynie w ramach jej świadomości ulega uniwersalizacji. Wiele takich poznawczo ograniczonych światopoglądów składa się na „uniwersalną całość” – społeczeństwo, w którym zawsze dominuje pewna klasa społeczna. Urządza ona świat według swojego partykularnego interesu. Mannheim zauważa jednak, że jest pewna grupa społeczna, która patrzy na rzeczywistość z szerszej perspektywy, a na dodatek nie dąży do przejęcia władzy w społeczeństwie. Jej specjalna pozycja jest wynikiem procesu historycznego, który w pewnym stopniu pozbawił ją klasowego charakteru. Ta grupa to „społecznie oderwana inteligencja” (Mannheim 2008: 189). Intelktualiści wymykają się klasowej kategoryzacji, ponieważ najczęściej pochodzą z bardzo różnych kręgów społecznych, a ich środowisko cechuje się skrajną heterogenicznością. Jak zaznacza Speier, niejednorodny charakter tej warstwy wynika z faktu, że „każda klasa posiada swoją inteligencję” (1990: 209). Staje się więc jasne, że Mannheim chciał stworzyć teorię, która byłaby w stanie opisać i wyjaśnić tak różne przypadki intelektualistów, jak np. inteligenci proletariacy (György Lukács) czy inteligenci „klasy panującej” (Max Weber). Koncepcja Mannheim’a opiera się więc na spostrzeżeniu, że „[s]ą intelektualiści, którzy są robotnikami, i intelektualiści, którzy są Junkrami” (Speier 1990: 210).

Społeczne oderwanie inteligencji jest cechą nowoczesności. Przez wieki powszechną praktyką było angażowanie się intelektualistów w partykularne walki świadomości. Mannheim opisuje tę ich pierwotną rolę w swojej wczesnej pracy pt. *Mysł konserwatywna*. Według autora historyczne zadanie myślicieli sprowadzało się – parafrazując Jana Jakuba Rousseau – do przyozdabiania bezosobowych interesów klasowych girlandami kwiatów (1956: 11), ideologowie byli więc w stanie uzasadnić dowolne działanie wybranej przez nich klasy (Mannheim 1986: 78, por. Kozubowski 2018: 60). Jednak już w swoim *opus magnum* – *Ideologii i utopii* – socjolog zaznacza, że współcześnie mamy do czynienia z procesami, które alienują intelektualistę od społeczeństwa. Nabiera on dystansu do jednostronnych rozwiązań i gru-

powych sporów, co pozwala mu na dostrzeżenie powiązania między światopoglądem danego aktora a jego umiejscowieniem społecznym. Staje się więc krytyczny wobec wszelkich dyskursów, które z partykularnej perspektywy zgłaszają roszczenia do przebudowy „całości uniwersalnej”, zdaje sobie bowiem sprawę, że „[...] dyskusje teoretyczne można traktować jako incydenty ogólnej walki o władzę” (Kecskemeti 1952: 25). On znajduje się poza tą walką: wiedza nie jest dla niego środkiem do zdobycia społecznej dominacji – w tym sensie świadomość Mannheimowskiego intelektualisty totalizującego jest pozaideologiczna. Socjologia wiedzy uwidacznia mu partykularność wszelkich dyskursów partyjnych, dlatego np. marksizm nie może być dla niego dobrym wyborem. Jest to bowiem ideologia „relatywnie adekwatna” do sytuacji proletariusza (Mannheim 1993: 75, por. tenże 1986: 27). Nie może ona jednak wytłumaczyć wszystkich społecznych fenomenów. Mimo to intelektualista nie wyzbył się całkowicie swoich klasowych cech: nie może się całkowicie odciąć ani od swojego pochodzenia, ani od społeczeństwa w ogóle. Dlatego Mannheim wskazuje, że inteligencja jest nieprzywiązana (w angielskim tłumaczeniu: *free-floating*) względnie (zob. Loader 2016: 53) – wywodzi się z konkretnych środowisk klasowych, ale nabiera do nich dystansu. Widać więc wyraźnie, że to sam przedmiot teorii „relatywnie oderwanej inteligencji” (*relativ freischwebende Intelligenz*) (Mannheim 1956: 106) zmusza Mannheima do ambiwalencji w stosunku do preferowanego poziomu analizy (indywidualnego/grupowego). W myśl koncepcji badacza „inteligencja była homogeniczna i heterogeniczna jednocześnie” (Loader 1997: 226); intelektualistów bardzo wiele różni (wspomniane pochodzenie klasowe), są jednak na tyle do siebie podobni, że można ich wyodrębnić jako osobną grupę społeczną. Pomocne w zrozumieniu relacji między jednostką a grupą okazuje się w tym przypadku rozróżnienie, które w pismach Mannheima odnalazł Colin Loader. Socjolog wyróżnia dwa typy społecznego usytuowania podmiotu: może być on „egzystencjalnie powiązany” – „*existentially connected (seinsverbunden)*” bądź „egzystencjalnie przyporządkowany” – „*existentially bound (seinsgebunden)*” (Loader 1997: 225, por. tenże 1985: 112). Pierwszy typ związku ze światem ma charakter bardziej ogólny i odnosi się do wszelkich zjawisk kulturowych – oznacza po prostu powiązanie podmiotu z większą społeczno-kulturową całością, m.in. ze środowiskiem, w którym żyje. Nie wyraża relacji kauzalnej. Z kolei drugi termin, który pojawił się w *Ideologii i utopii*, wskazuje na poznawcze ograniczenie podmiotu (partykularność jego światopoglądu). Opisuje relację kauzalną: konkretne uwarunkowanie bytowe danego aktora jest przyczyną ograniczoności jego światopoglądu. Loader zauważa, że „względne

oderwanie” intelektualistów zaprzecza ich egzystencjalnemu przyporządkowaniu, nie wyklucza jednak ich egzystencjalnego powiązania: „[...] egzystencjalne powiązanie jednostek pozwala grupie inteligencji być oderwaną. Indywidualne powiązanie oznacza grupową heterogeniczność grupy” (Loader 1997: 227). Występujące między intelektualistami różnice w pochodzeniu, w poglądach, w stosunku do świata sprawiają, że w ramach ich wewnątrzgrupowych starć ideologicznych reprezentowany jest głos każdej części społeczeństwa.

Widać więc wyraźnie, że wiele społecznych czynników różnicuje wewnętrznie inteligencję. Narzuca się więc pytanie: co zapewnia jej wystarczający stopień homogeniczności? Odpowiedź na nie dotyka istoty Mannheimowskiej teorii inteligencji. Socjolog szukał bowiem pewnego wyznacznika inteligencjności. Z przedstawionych wyżej względów odrzucił tezę o podstawowym znaczeniu sytuacji klasowo-ekonomicznej aktora (nie istnieje coś takiego jak klasa inteligentka). To nie wspólny udział w systemie gospodarczym tworzy solidarność grupową tej warstwy:

Istnieje wszakże pewna więź socjologiczna łącząca grupy intelektualistów, choć z klasowego punktu widzenia zbyt wieloznaczna, by można ją było uznać za jedność: właśnie wykształcenie, które łączy je w całkiem nowy sposób. Udział we wspólnych treściach wykształcenia zgodnie z tendencją edukacji zaciera coraz bardziej różnice urodzeniowo-stanowe, zawodowe, majątkowe i łączy poszczególnych wykształconych właśnie pod znakiem tego wykształcenia (Mannheim 2008: 190).

To właśnie „[n]owoczesne wykształcenie” (tamże: 190) członków omawianej grupy społecznej sprawia, że ich jednostkowe determinacje klasowe znajdują swoją reprezentację w autonomicznym uniwersum intelektualistów. Dyskurs inteligentów jest mikroświatem społecznych sporów, jest światem polifonii. Spory te są jednak prowadzone w jednym języku, a problemy dyskutowane na jednej uniwersalnej płaszczyźnie nauki. Może się ona ukształtować dzięki inteligentkiemu wykształceniu, które zapośrednicza jednostce rzeczywistość – m.in. nie angażuje się ona bezpośrednio w stosunki pracy. Światopogląd intelektualisty nie jest w tym samym stopniu uwarunkowany bytowo co świadomość innych grup społecznych. Pojawia się pierwszy paradoks inteligentkiej pozycji społecznej: intelektualista totalny tak naprawdę podważa główną tezę socjologii wiedzy, według której wiedza jest uwarunkowana bytowo. Paradoksalnie, *bytowo uwarunko-*

wanie intelektualisty sprawia bowiem dosłownie, że przestaje być on *bytowo uwarunkowany*. A to dlatego, że świat inteligenckich problemów, niczym Popperowski „trzeci świat” (zob. 2002: 152), jest w pewnym stopniu autonomiczny w stosunku do subiektywnych interesów społeczeństwa, rządzi się własnymi prawami. Podleganie tym prawom stanowi główną więź łączącą intelektualistów. Mimo że świadomość pojedynczego członka tej grupy rozwijała się w ramach pewnego dyskursu klasowego, wykształcenie sprawia, że cechuje się ona „elastycznością ideologiczną” (Speier 1990: 215). Jeśli chodzi o wybór światopoglądu, myśliciel nie jest niczym skrzępowany, może się przez to wczuwać w sytuację różnych aktorów społecznych. Mannheim zaznacza, że „[e]dukacja uczy nas odkrywania naszych własnych spraw w sprawach ludzi od nas dalekich i penetrować punkt widzenia innego człowieka jednocześnie redefiniując nasz” (1956: 119). To jest właśnie definicja Mannheimowskiej empatii. Umożliwia ona interakcję między różnymi punktami widzenia, które mogą przez to prowadzić ze sobą dialog, a w konsekwencji dojść do kompromisu (zob. Heeren 1971: 9). Intelektualiści tworzą więc „forum” (Mannheim 2008: 196) – przestrzeń swobodnej deliberacji.

Co ciekawe, opisując powstawanie sfery publicznej Jürgen Habermas bezpośrednio odnosi się do konceptu „społecznie niezakorzonej inteligencji” (2007: 328) Mannheim’a (nie wymieniając go jednak z nazwiska). Jego zdaniem krystalizacja inteligencji jako odosobnionej warstwy społecznej wiąże się z mieszczańskim odrzuceniem. W czasie burżuazyjnej rewolucji inteligencja była rzecznikiem wyrażającym interes tej awansującej klasy, gdy jednak mieszczaństwo zdobyło dominującą pozycję w społeczeństwie, uznało, że wszelka inteligencka krytyka jest społecznie zbędna, a nawet groźna. Nastąpił więc proces izolacji intelektualistów (tamże: 328–329). Habermas wskazuje, że sama idea „oderwanej inteligencji” (sformułowana zresztą przez samych inteligentów) jest wyrazem iluzji emancypacyjnego charakteru tej izolacji. W przeciwieństwie do Mannheim’a, który milcząco zakłada, że proces odrywania się inteligencji od społeczeństwa będzie postępował w nieskończoność, autor *Strukturalnego przeobrażenia sfery publicznej* uważa, że izolacja tej grupy społecznej nie jest permanentna. Trwała przez około sto lat (od połowy XIX wieku) i zakończyła się wraz z upadkiem sfery publicznej (tamże: 329). Trzeba jednak zaznaczyć, że Habermas poświęca mało uwagi samemu problemowi inteligencji, z pewnością nie jest to najważniejszy element jego socjologii historycznej.

Z wszystkich powyższych uwag można wysnuć wniosek, że w ujęciu Mannheim’a świadomość społeczna kształtuje się na dwóch różnych pozio-

mach. Pojawia się tutaj wyraźny podział na świat walczących ze sobą klas społecznych oraz świat specjalnej grupy, która usytuowana jest w centrum społeczeństwa (Mannheim 2008: 191). Na czym polega różnica między tymi dwoma poziomami rozumienia rzeczywistości? Można ją unaocznic, powołując się na rozróżnienie, które poczynił Mannheim w jednym ze swoich wczesnych pism. Walczące ze sobą grupy społeczne charakteryzują się „rozumieniem egzystencji” (cyt. za Frisby 2013: 139), a więc sposobem myślenia, który jest bezpośrednio związany z ich uwarunkowaniem bytowym. Ten rodzaj doświadczania świata ma charakter grupowy, rozprzestrzenia się w danym środowisku niczym „wewnętrzna zaraza” (tamże: 139). Drugi, wyższy poziom poznania to „rozumienie znaczących całości (pojmowanie znaczenia, intelektualne rozumienie)” (tamże: 139). Mannheim nazywa je interpretacją: jej wykorzystanie pozwala na pokonanie „przedrefleksyjnej” ideologii (tamże: 139) oraz umożliwia jej naukową analizę. Intelektualista musi wzbić się na ten wyższy poziom wiedzy: musi interpretować rzeczywistość naukowymi metodami socjologii wiedzy. To one pozwalają mu na analizę społecznych świadomości przy użyciu wolnego od wartościowania, totalnego konceptu ideologii (Popper 1985: 429).

Według Mannheim’a ta społeczna pozycja intelektualistów jako ludzi oświeconych uniemożliwia im sięgnięcie po władzę. Gdyby jednak poczuli wolę kontrolowania reszty społeczeństwa, nieuchronnie doprowadziłoby to do faszyzmu (Mannheim 1993: 75). Mannheimowska „grupa referencyjna” nie jest bowiem tym samym, co marksistowski proletariatus. Jak wskazuje Dick Pels, „[i]ntelektualiści [...] powinni być odwiedzeni od myślenia, że są zdolni do uformowania kolektywnej politycznej organizacji «w imię własnego prawa» [Pels cytuje w tym miejscu Mannheim’a, zob. tegoż 1956: 104 – JK], a zatem nie powinni uważać się za ekwiwalent marksowskiej klasy” (tenże 2003: 94). Intelektualista powinien być przede wszystkim krytykiem, nie zaś politykiem. W związku z tym to, czy jednostkę nazwiemy intelektualistą totalizującym, zależy od dokonanego przez nią wyboru. Mannheim wskazuje na dwie drogi, którymi może ona podążyć: 1) może zaangażować się w walkę klasową z bliską mu warstwą społeczną; 2) druga droga przewiduje przyłączenie się do grupy intelektualistów totalnych i kolektywny „namysł nad własnymi korzeniami, poszukiwanie własnej misji rzecznika predestynowanego do wyrażania interesów całości” (2008: 192). Aby grupowo dotrzeć do społecznej totalności, każdy z intelektualistów musi wybrać drugą drogę. Mannheim stawia przed nimi zadanie niemal niemożliwe do wykonania: w czasie skrajnej polaryzacji światopoglądów mają poszukiwać ogólnego interesu społecznego.

/// 3. Inteligencka totalność

Widać więc wyraźnie, że socjologia wiedzy broni się przed zarzutami o relatywizm właśnie teorią intelektualisty totalnego. Skoro każdy partykularny „styl myślenia” (Mannheim 1986: 5) pozwala na dostrzeżenie tylko części prawdy, to możliwe jest zsyntetyzowanie tych części, tak by otrzymać prawdę *całkowitą*. Jak już zostało wspomniane, jej wyznacznikiem jest *totalność*. Mannheim przejął koncepcję totalności najprawdopodobniej od Lukácsa (Jay 1984: 206), a teorię prawdy na niej opartą nazywał „dynamicznym relacjonizmem” (Mannheim 2008: 131). Nawiązania do historyzmu są tutaj ewidentne (Mendel 2006: 30): Mannheimowi nie chodzi bowiem o prawdę uniwersalną, on szuka obiektywności historycznej. Zgodnie z historyzmem przyjmuje, że prawda jest powiązana z okresem historycznym, nie jest wieczna (Loader 1997: 221). Słowami Antonio Gramsciego: obiektywny znaczy w tym przypadku to samo, co „historycznie subiektywny” (cyt. za Salamini 1974: 376). W związku z tym nie można się zgodzić z Mendlem, że w ujęciu Mannheima inteligencja jest „zdolna do zdobycia uniwersalnej prawdy” (Mendel 2006: 32). Prawdą może być tylko historyczna („relacjonistyczna”) totalność (por. Loader 1997: 221). Można jednak zadać pytanie: jaki jest stosunek między partykularnymi świadomościami a totalnością? Jak już zostało wspomniane, Mannheim wskazuje, że perspektywiczne interpretacje nie są po prostu błędne:

Ta partykularność, ta cząstkowość oznacza jednak, że właśnie dziś, kiedy widoczne staje się partyjne uwarunkowanie wiedzy, można z taką samą oczywistością rozpoznać, że tkwi w niej zawsze całość i że aspekty partyjne są uzupełniającymi się cząstkowymi wglądami w całość (2008: 183).

To właśnie intelektualiści totalni dokonują syntezy tych spolaryzowanych części. Ich zadanie to „znaleźć za każdym razem punkt umożliwiający orientację w całości wydarzeń, **stróżowanie** [podkr. – JK] wśród nader bez tego ciemnej nocy” (tamże: 195). Nie chodzi tutaj o heglowską syntezę absolutną (tenże 1990: 81). Mannheim nazywa historyczne syntezy względnymi lub dynamicznymi. Jednym słowem intelektualiści totalni muszą „dawać widok na całość, możliwie najbardziej wszechstronny w danym czasie” (tenże 2008: 186).

Mannheimowska koncepcja *całości* nawiązuje oczywiście do Hegła i totalności Ducha Absolutnego. Najdoskonalsza forma ducha charakteryzuje

się największym stopniem zapośredniczenia. Ujawnia się ona w końcowej fazie procesu, który przeszedł absolut od negacji empirycznej bezpośredniości (Hegel 1965: 423). Hegłowska historiozofia postuluje, aby historyczny rozwój tego ducha analizować jako jedną całość, jako proces uświadamiania sobie wolności przez ducha (zob. Mannheim 1990: 79; Bauman 2010: 17). Te dwa heglowskie wątki – spojrzenie na całość procesów historycznych i schemat zapośredniczenia – często pojawiają się w pismach socjologa. Można powiedzieć, że najwyższym stopniem społecznego zapośredniczenia charakteryzuje się świadomość ludzi dobrze wykształconych. Wydaje się, że uzasadniona jest następująca analogia: klasowe, cząstkowe świadomości byłyby odpowiednikiem heglowskiej bezpośredniości. W wyniku zdobycia wykształcenia przez intelektualistę, a tym samym możliwości wczuwania się w różne perspektywy, w jego świadomości jedna bezpośredniość zostaje zanegowana przez inne. Parafrazując Hegła, można powiedzieć, że każda grupa ma swoje społeczne „tu” lub „teraz” (Hegel 1963: 117–118). Grupowy światopogląd intelektualistów przechodzi przez całą serię takich negacji (konfrontacji z innymi klasowymi światopoglądami), aż stanie się zdolny do oglądu totalności. Nie jest to równoznaczne z postawieniem się poza podmiotem i spojrzeniem na niego okiem empirysty. To właśnie pozycja społeczna intelektualisty pozwala na dialektyczne zniesienie różnicy między podmiotem a przedmiotem. Społeczeństwo i intelektualista stanowią jedność, której momentami są syntezy bliskości i oderwania. Loader opisuje tę dialektykę następująco: „[d]ystans znaczy refleksyjność [...] przez postawienie się jako przedmiot w kontekście, tak że jest się zarówno przedmiotem, jak i podmiotem” (2016: 56). Pozwala to inteligencji na obiektywną analizę społeczeństwa, którego jednocześnie jest częścią. Refleksyjność zakłada spojrzenie zarówno na siebie, jak i na przedmiot z poziomu totalności: według socjologa „[t]ylko ten może opanować sytuację, kto spojrzy poza nią” (Mannheim 1956: 120). Możliwość postawienia się na miejscu kogoś innego jest tym, co Mannheim nazywa inteligenckim „impulsem transcendowania” (1956: 164). Konkludując, intelektualista nie ma dostępu do rzeczywistości samej w sobie, może jedynie syntetyzować perspektywiczne interpretacje bytu i tym samym dostrzec całość systemu społecznego.

Mannheimowskie odcięcie się od marksistowskiej dialektyki wydaje się w tym miejscu ewidentne. Chociaż socjolog zastrzega, że chodzi mu o „totalność tego świata, a nie totalność sfery konceptów abstrakcyjnych” (cyt. za Frisby 2013: 135), to wydaje się, że jego teoria jest niejako powrotem do Hegła. Jak zauważa Max Horkheimer, w teorii Mannheima sprzeczności

świata społecznego zostają dialektycznie zniesione w dziedzinie myśli (Jay 1984: 208). Świadomość grupowa intelektualistów totalnych (zaopatrzone w socjologię wiedzy, zob. Pels 2003: 84) jest areną, na której rozwiązane zostają sprzeczności (por. Świrak 2018: 205), podmiot nie musi oddawać się żadnej rewolucyjnej praktyce. Oczywiście staje się więc, dlaczego Mannheim nazywano „burżuazyjnym Lukácsem” (cyt. za Loader 1985: 96). W tym określeniu przymiotnik ma zasadnicze znaczenie. Jak zauważa Speier, „Mannheima «synoptyczna orientacja» [...] różni się od Marksowskiej «intuicji totalności»” (1990: 220, por. Mészáros 1972: 64). Cechą intelektualistów totalnych jest ich wspólna umiejętność sięgnięcia totalności, co prowadzi Mannheim’a do kompromisowego wniosku: grupa intelektualistów totalnych składa się po prostu z „[...] bardziej refleksyjnych rzeczników każdej z grup społecznych” (Jay 1984: 207). Jak dowodzi Krzysztof Świrak, Mannheim sytuuje inteligencję w pozycji społecznie neutralnej, przez co jej ogląd świata przestaje mieć charakter krytyczny (2017: 75). Ta teza Świrka koresponduje z moim spostrzeżeniem o performatywnym oddzieleniu dwóch poziomów świadomości społecznej przez socjologa: inteligentka „obiektywność” odgradzona zostaje od klasowej „nieświadomości społecznej” (Mannheim 2008: 71).

/// 4. Obcość – psychologia inteligencji

Wzbić się na ten historycznie obiektywny poziom możliwe jest tylko dzięki zdystansowaniu się do codziennego biegu życia. Psychologiczne i socjologiczne skutki takiego społecznego oddalenia można unaocznic, powołując się na esej Geорга Simmla pt. *Obcy*. Droga do oglądu totalności wiąże się z tym, co w kontekście społecznej sytuacji cudzoziemca Simmel nazywa „momentem wykluczenia” (2006: 205). W teorii Mannheim’a byłby to etap, w którym członek inteligencji opuszcza środowisko swojej dawnej klasy, za co spotyka go grupowy ostracyzm. Jak podkreśla socjolog, „[w] jakimś sensie intelektualisci to renegaci, którzy porzucili swoją rodzicielską warstwę” (1956: 143). Aplikując terminologię Simmla do analizy problemu inteligencji, można więc powiedzieć, że intelektualista jest obcym, „osobą bez własnego miejsca” (2006: 206). Niczym Simmlowski przyjezdny nie jest on pełnoprawnym członkiem danej społeczności, a jednak w niej uczestniczy. Można powiedzieć, że intelektualisci totalni lawirują na granicy społeczeństwa – są dla wspólnoty jednocześnie kimś bliskim i dalekim. Jednym słowem: jako obcy grupa ta „reprezentuje syntezę bliskości i oddalenia” (tamże: 206).

Wraz z postępującym oddalaniem się intelektualisty od społeczeństwa jego kontakt z członkami wspólnoty staje się przygodny. W pewnym stopniu dystansuje się on od ich problemów, przez co jego obraz społeczeństwa nabiera bardziej obiektywnego charakteru. Nigdy nie przywiązuje się do jednego punktu widzenia: jest jak Simmlowska „osoba ruchliwa”, która „styka się przypadkowo z każdym elementem, z żadnym jednak nie łączą jej trwale [...] więzi” (Simmel 2006: 207). Grupa takich wolnych jednostek może uzyskać dostęp do historycznej obiektywności, albowiem ich światopogląd nie jest skorumpowany przez klasowe interesy. Simmel zauważa, że „[o]biektywność nie jest bynajmniej zaprzeczeniem uczestnictwa [...], ale szczególnym pozytywnym rodzajem uczestnictwa” (tamże: 208). W przypadku intelektualisty totalizującego jest to uczestnictwo opierające się na zasadzie dobrowolności, co sprawia, że więź łącząca go z grupą ma charakter bardziej abstrakcyjny i ogólny. „Obiektywność można też określić jako wolność” (Simmel 2006: 208), w kontekście teorii Mannheima byłaby to wolność do krytyki: „obcy ma większą swobodę praktyczną i teoretyczną, obserwuje sytuację bardziej bezstronnie, ocenia ją, stosując bardziej ogólne i obiektywne kryteria, w swym działaniu pozostaje nie skrepowany przyzwyczajeniem, nabożnym szacunkiem ani tradycją” (tamże: 208). Wydaje się, że wszystkie te cechy obcego można również przyporządkować intelektualistom totalizującym. Jako wolna jednostka może krytykować zarówno istniejącą władzę, jak i jednostronne programy społecznych utopii.

Według Mannheima, ta intelektualistyczna obcość zaczęła się uwiadaczać już w czasach, w których omawiana warstwa brała aktywny udział w walce klasowych świadomości. Jak wskazuje John Heeren, „sojusz między intelektualistami a poszczególną klasą zawsze był nielatwy, zawsze charakteryzował się nieufnością spowodowaną społecznymi i psychologicznymi różnicami między nimi” (1971: 6). Przyczyna wspomnianej nieufności jest prosta: inteligencja nigdy nie mogła całkowicie stopić się z daną klasą, ponieważ wiązałoby się to z rodzajem autodegradacji (zob. Mannheim 2008: 193), byłby to więc związek sztuczny. Intelektualiści totalni powinni pogodzić się z tym, że są społecznie niezakorzenieni. Oczywiście nie jest to łatwe zadanie, z poczucia ciągłej obcości i zagubienia wynikają różne specyficzne cechy intelektualistów: z jednej strony ich radykalizm (tamże: 193), zaś z drugiej – podejrzliwość wobec wszelkich totalizujących dyskursów. Hannah Arendt uogólnia tę drugą obserwację i wskazuje, że socjologia wiedzy jest nieufna wobec wszelkich tworców duchowych: „Bezdomność i ewidentny brak przywiązania [...] budzi podejrzenie w stosunku do wszystkiego co duchowe” (1990: 200). Mamy więc do czynienia z dwo-

ma stronami inteligentnej obcości: wynika ona z nieufności społeczeństwa w stosunku do obcego oraz nieufności intelektualisty w stosunku do społeczeństwa i jego wytworów duchowych. Właśnie dlatego Mannheim nazywa intelektualistów „outsiderami” (1956: 133) – ich sfera aktywności cechuje się daleko posuniętą autonomią, co sprawia, że wymykają się prostej klasyfikacji (np. podziałowi ról społecznych czy podziałowi pracy).

Pomimo wspomnianych wcześniej różnic między koncepcjami Mannheim’a i Bourdieu w omawianej kwestii można zauważyć pewne podobieństwo (przy założeniu, że zapominamy o demaskatorskim stosunku Bourdieu do figury intelektualisty totalnego). Bourdieu wskazuje, że „[t]en dystans względem wszystkich ustalonych pozycji oraz tych, którzy je zajmują [...], jest momentem określającym «intelektualistę wolnego»” (2001: 325). Zarówno Sartre, jak i intelektualista totalizujący są wolni, jeśli chodzi o wybór pola społecznego, na którym chcą działać, wylamują się przez to społecznej determinacji, przy czym Bourdieu nazywa to iluzją niezdeteminowania (1980) i wskazuje, że wolność jest raczej subiektywnym odczuciem intelektualisty totalnego, nie zaś – jak w przypadku teorii Mannheim’a – obiektywnym wynikiem procesu historycznego.

Tak więc intelektualiści totalni żyją w sytuacji problematycznej: istnieje u nich „rozdźwięk między powiązaniem duchowym a społecznym” (Mannheim 2008: 296). Codziennosc przybliża ich (jako jednostki) do społeczeństwa, wykształcenie każe im zachować wobec niego dystans (Mendel 2006: 38, por. Pels 2003: 81) i zwrócić się w stronę grupowego inteligentnego rozumu. W tym napięciu uwidacznia się tragiczna pozycja intelektualistów, którzy wyrażają interes *całości*. Z jednej strony są oni niewolnikami historii, stali się ofiarami „oderwania” – zostali grupowym „apostatą” (Mannheim 1956: 143), z drugiej strony, muszą wspólnie tę sytuację wykorzystać – ciąży na nich ogromna odpowiedzialność. Muszą żyć w społeczeństwie, które stale wypycha ich poza swoje granice.

Wszystko to sprawia, że droga wiodąca do oglądu totalności jest długa i uciążliwa, a zaczyna się – jak to już zostało wspomniane na wstępie – na poziomie jednostkowym, w momencie, w którym młody członek inteligencji zda sobie sprawę, że jego świat społeczny jest tylko jednym z wielu istniejących światów (tamże: 164). W relację podmiotu ze światem wdziera się wówczas obcość (Marotta 2012: 680). Odkrycie tego relatywnego charakteru społecznej bezpośredniości jest najważniejszym momentem socjologicznego oświecenia: każdy świat społeczny okazuje się hipostazą pewnego partykularnego światopoglądu. Oświecenie wymaga „ucieczki” od tych wszystkich uniwersalizacji – pozostanie duchowo bezdomnym

wydaje się najbezpieczniejszą strategią. Według Mannheim'a dojście do takiego stanu mentalnego może wiązać się z problemami psychicznymi, m.in. z introwertyzmem, a nawet ze schizotypią. To drugie schorzenie wydaje się symptomatyczne: jest wywołane przez antagonizm między wewnętrznym imperatywem jednostki a prawami rządzącymi zewnętrznym światem. Tragizm sytuacji intelektualisty bardzo dobrze oddaje fragment wykładu, który Mannheim wygłosił do grupy młodych socjologów:

Tylko ten, kto, jako intelektualista, zdał sobie sprawę z faktu, że jako osoba wykształcona jest szanowany bardziej niż wszyscy inni, ale jest niczym w oczach burżuazji i proletariatu, że wie wszystko i nie może zrobić nic, że wszyscy go potrzebują i że pomimo to jest on odrzucany – tylko taka osoba jest w stanie nie tylko dojść do generalnej teorii niemocy ducha, ale również uznać ją za los całej warstwy społecznej, i w związku z tym zrozumieć siebie jako produkt sytuacji społecznej (cyt. za Kettler, Meja 1995: 129).

W powyższym cytacie silnie wybrzmiewa motyw autobiograficzny. Wielu badaczy wskazywało, że Mannheim jako intelektualista-socjolog wiedzy stanowi pierwowzór dla swojej własnej teorii (zob. Korczyński 2017: 194; zob. krytykę socjologicznego hipostazowania intelektualistów w: Popper 1985: 431). Silny nacisk na alienację znajdziemy zarówno w teorii inteligencji, jak i w jego prywatnych dokumentach. Wynika z nich bowiem, że „Mannheim był socjologicznym nomadą” (Pels 2003: 82). Mimo to myśliciel nie zgadzał się na polityczną izolację intelektualistów, chciał zaangażować ich w proces pracy na rzecz społeczeństwa (Woldring 1986: 217). Dick Pels zaznacza, że „[s]am Mannheim wyraźnie połączył «socjologiczny imperatyw» z własną sytuacją życiową jako badacza, wprowadzając nawet wyobcowanie jako kryterium socjologicznego oświecenia” (2003: 84).

/// 5. Społeczna rola intelektualistów – podsumowanie

Obcość intelektualisty nie sprawia bynajmniej, że jego zaangażowanie może odnosić się jedynie do sfery pozapolitycznej. Wręcz przeciwnie. Według Mannheim'a najgorszą drogą, którą mógłby obrać intelektualista, byłoby zamknięcie się w czcnych spekulatywnych rozważaniach. Mannheim wskazuje, że „[j]est całkowicie niezbędne, aby intelekt stał się bojowy” (1993: 79), zaangażowanie polityczne jest więc wskazane. Są jednak pewne warunki określające charakter działań politycznych: w związku z tym,

że intelektualista może kształtować swój światopogląd w sposób wolny, jego wybór polityczny musi być poprzedzony naukową i obiektywną analizą sytuacji społecznej. Decyzja o przyłączeniu się do walki po stronie konkretnej klasy musi opierać się na – wyżej omówionej – socjologicznej interpretacji rzeczywistości (Mannheim 2008: 194).

Nawiązanie do Webera jest tutaj ewidentne: intelektualiści pochodzą z różnych środowisk, mają różne poglądy polityczne i wyznają różne wartości, ale wraz ze zdobyciem wykształcenia są zobligowani do naukowej analizy społeczeństwa (por. Weber 1985: 84), tak aby wspólnie wypracować jego obiektywny obraz. Mannheimowi nie chodzi jednak o Weberowską obiektywność osiągniętą dzięki wolnej od wartościowania analizie przedmiotu, ale o obiektywność, która jest wynikiem wielu jednostkowych wartościowań wpisanych w szerszą całość (intelektualista nie może uwolnić się od wartościowania – może jedynie zdać sobie sprawę z jego partykularności). Zasadnicza różnica między tymi dwoma podejściami sprowadza się więc do faktu, że w teorii Webera to pojedynczy naukowiec może zapewnić sobie dostęp do obiektywności, zaś w koncepcji Mannheim’a dostęp ten zarezerwowany jest wyłącznie dla całej grupy intelektualistów. Badacz nie zgadzał się z Weberowskim odpolitycznieniem naukowca, inteligentka synteza miała dla niego charakter polityczny (Loader, Kettler 2002: 90–91). To właśnie zaangażowanie polityczne intelektualisty pozwala mu na „doświadczenie” partykularności swojego własnego światopoglądu, albowiem, jak starałem się pokazać w niniejszym artykule, kluczową rolę w socjologii Mannheim’a odgrywa samopoznanie (zob. tamże: 91). Według Mannheim’a Weber skonstruował teoretyczny mur oddzielający naukę od działania praktycznego. Nauka była dla niego sferą czysto uniwersytecką, nie miała konsekwencji politycznych (Weber 1999: 210). Mannheim chciał zespolić odosobnionego naukowca Weberowskiego typu z rzeczywistością pozauniwersytecką (Loader 1985: 122; Kettler, Meja, Stehr 1990: 1458). Polityczne zaangażowanie stanowi więc część misji, która została powierzona intelektualistom totalizującym, jego wiedza „nie jest [...] udowodniona przez «obserwację», ale przez «aktywną partycypację»” (Frisby 2013: 160). Ta wiedza stanowi podstawę dla trzech ról społecznych, które pełni intelektualista. Mannheim obrazuje je za pomocą metafor. Pierwsza z nich pojawiła się już w niniejszym artykule. Według niej intelektualiści totalni są nocnymi stróżami pilnującymi społeczeństwa podczas ciemnej nocy. Jest to więc rola prewencyjna: sprowadza się do podważania wszystkich jednostronnych dyskursów oraz wykazywania ich partykularności (powiązania bytowego). Drugą metaforę Mannheim przedstawia w formie pytania re-

torycznego: „W ostateczności, czy intelektualista nie jest zaledwie pianą na grzbiecie fali?” (1956: 169). Implikuje ona zaangażowanie intelektualisty w przewidywanie biegu historii oraz ukierunkowywanie działań społeczeństwa, tak by podążało w dobrą stronę (por. Mannheim 2008: 188). Byłaby to więc rola społecznego doradcy. Granice tego doradztwa Mannheim ukazuje przy pomocy trzeciej, psychoanalitycznej metafory. Intelektualiści, niczym diagności, nie mogą sprawować bezpośredniej kontroli nad pacjentem, którym jest społeczeństwo, nie mogą zmusić go do pewnych działań (jak już zostało wskazane – prowadziłyoby to do faszyzmu). Mogą natomiast zadawać mu pytania, unaoczniać kompleksy, ukazywać różne możliwości działań (Kettler, Meja, Stehr 1990: 1458) – słowami Poppera – poddawać go „socjoterapii” (1985: 429). Jest to więc rola terapeuty, nie zaś rewolucjonisty.

Podsumowując, intelektualiści totalni to część inteligencji, która wsluchuje się w historię. Akceptuje swoją tragiczną pozycję i nie stara się sztucznie przypodobać konkretnej klasie społecznej. W czasach bezwzględnej walki świadomości za pomocą refleksji oraz pracy intelektualnej próbuje odnaleźć ogólny interes społeczeństwa. Powracając do postawionego na wstępie problemu odróżnienia inteligenta od intelektualisty, można zauważyć, że to sam przedmiot zainteresowania zmusza Mannheim'a do lawirowania między indywidualnym a kolektywnym poziomem analizy (z silniejszym naciskiem na ten drugi). Intelektualiści zdobywają wykształcenie indywidualnie, jako jednostki, jednak skutek tego procesu zbliża ich do siebie: zostają odrzuceni przez społeczeństwo, uznaje się ich za obcych, a to sprawia, że upodabniają się do siebie. Obcość i wykształcenie umożliwiają im oddanie się wolnej refleksji i to ona wyróżnia intelektualistę totalizującego od przeciętnego inteligenta. Na tej podstawie uzasadnione wydaje się więc skonstruowanie kategorii (opartej na teorii Mannheim'a) intelektualistów totalnych: „Nie chodzi tu o posiadaczy dyplomów, lecz o tych nielicznych intelektualistów w ich szeregach, którzy zawsze świadomie czy nieświadomie, pragnęli czegoś innego niż tylko przeskoczenia na wyższy stopień społecznego bytu” (2008: 295). To rewolucyjne utopie chcą przyspieszyć bieg historii, pragną wszystko zmienić, zburzyć stary świat. Intelektualistyczne „coś innego” to właśnie refleksja: podejmowanie decyzji opiera się w tym przypadku na totalnym oglądzie społeczeństwa.

Bibliografia:

- /// Arendt H. 1990. *Philosophy and Sociology*, [w:] *Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute*, red. V. Meja, N. Stehr, Routledge, s. 196–208.
- /// Bauman Z. 2010. *Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding*, Routledge.
- /// Bourdieu P. 1980. *Sartre*. <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v02/n22/pierre-bourdieu/sartre>; dostęp: 21.03.2020.
- /// Bourdieu P. 2001. *Aneks: Intelktualista totalny i iluzja wszechmocy*, [w:] tegoż, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. A. Zawadzki, Universitas, s. 321–327.
- /// Chalasiński J. 1946. *Spoleczna genealogia inteligencji polskiej*, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- /// Domański H. 2008. *Wstęp*, [w:] *Inteligencja w Polsce: specjaliści, twórcy, klerkowie, klasa średnia?*, red. H. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN.
- /// Epstein M. 2018. *Intelligentsia, intellectuals, and the social functions of intelligence*, „Russian Journal of Communication”, vol. 10, nr 2–3, s. 165–181.
- /// Frisby D. 2013. *The Alienated Mind: The Emergence of the Sociology of Knowledge in Germany (1918–1933)*, Routledge.
- /// Habermas J. 2007. *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Heeren J. 1971. *Karl Mannheim and the Intellectual Elite*, „The British Journal of Sociology”, vol. 22, nr 1, s. 1–15.
- /// Hegel G.W.F. 1963. *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, PWN.
- /// Hegel G.W.F. 1965. *Fenomenologia ducha*, t. 2, tłum. A. Landman, PWN.
- /// Jay M. 1984. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press.
- /// Kecskemeti P. 1952. *Introduction*, [w:] Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, Routledge, s. 1–32.
- /// Kettler D., Meja V. 1995. *Karl Mannheim and the Crisis of Liberalism: The Secret of These New Times*, Transaction Publishers.

/// Kettler D., Meja V., Stehr N. 1990. *Rationalizing the Irrational: Karl Mannheim and the Besetting Sin of German Intellectuals*, „American Journal of Sociology”, vol. 95, nr 6, s. 1441–1473.

/// Korczyński T. 2017. *Karl Mannheim jako Swój-Obcy-Wróg w teorii zwrotu inkorporacyjnego*, [w:] *Współczesne problemy socjologii wiedzy. W 80-lecie „Ideologii i utopii” Karla Manheima*, red. M. Dziobkowski, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, s. 189–198.

/// Kozubowski J. 2018. *Ciągłość czy zerwanie? Przyczynek do rozważań na temat historii polskiej myśli socjalistycznej dziewiętnastego wieku*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 3(29), s. 51–77.

/// Loader C. 1985. *The Intellectual Development of Karl Mannheim: Culture, Politics, and Planning*, Cambridge University Press.

/// Loader C. 1997. *Free Floating: The Intelligentsia in the Work of Alfred Weber and Karl Mannheim*, „German Studies Review”, nr 20(2), s. 217–234.

/// Loader C. 2016. *The Cultural Sociology of Alfred Weber and Karl Mannheim*, [w:] *The SAGE Handbook of Cultural Sociology*, red. D. Inglis, A. Almila, SAGE, s. 48–59.

/// Loader C., Kettler D. 2002. *Karl Mannheim's Sociology as Political Education*, Routledge.

/// Mannheim K. 1943. *The Crisis in Valuation*, [w:] tegoż, *Diagnosis of Our Time: Wartime Essays of a Sociologist*, Kegan Paul, s. 31–53.

/// Mannheim K. 1952. *Historicism*, [w:] tegoż, *Essays on the Sociology of Knowledge*, Routledge, s. 84–133.

/// Mannheim K. 1956. *The Problem of the Intelligentsia. An Inquiry into Its Past and Present Role*, [w:] tegoż, *Essays on the Sociology of Culture*, Routledge, s. 91–171.

/// Mannheim K. 1986. *Myśl konserwatywna*, tłum. S. Magala, Kolegium Otryckie.

/// Mannheim K. 1990. *Competition as a Cultural Phenomenon*, [w:] *Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute*, red. V. Meja, N. Stehr, Routledge, s. 53–85.

/// Mannheim K. 1993. *The Sociology of Intellectuals*, tłum. D. Pels, „Theory, Culture & Society”, vol. 10, nr 3, s. 69–80.

- /// Mannheim K. 2008. *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Wydawnictwo „Aletheia”.
- /// Marotta V. 2012. *Georg Simmel, the Stranger and the Sociology of Knowledge*, „Journal of Intercultural Studies”, vol. 33, nr 6, s. 675–689.
- /// Mendel I. 2006. *Mannheim’s Free-Floating Intelligentsia: The Role of Closeness and Distance in the Analysis of Society*, „Studies in Social and Political Thought”, nr 12, s. 30–52.
- /// Mészáros I. 1972. *Ideology and Social Science*, „Socialist Register”, nr 9, s. 35–81.
- /// Peciakowski T. 2016. *Wędrujące pojęcia czy zjawiska? O podróży pojęć na przykładzie „intelektualisty”*, „Stan Rzeczy”, nr 1(10), s. 258–282.
- /// Pels D. 2003. *The Intellectual as Stranger: Studies in Spokespersonship*, Routledge.
- /// Popper K. 1985. *Socjologia wiedzy*, tłum. A. Chmielecki, [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, red. A. Chmielecki, PWN, s. 426–440.
- /// Popper K. 2002. *Epistemologia bez podmiotu poznającego*, [w:] tegoż, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 148–206.
- /// Rousseau J.-J. 1956. *Czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do poprawy obyczajów?*, [w:] tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN.
- /// Sadri A. 1992. *Max Weber’s Sociology of Intellectuals*, Oxford University Press.
- /// Salamini L. 1974. *Gramsci and Marxist Sociology of Knowledge: An Analysis of Hegemony-Ideology-Knowledge*, „The Sociological Quarterly”, nr 3, s. 359–380.
- /// Simmel G. 2006. *Obcy*, [w:] tegoż, *Most i drzewi: wybór esejów*, tłum. M. Łukaszewicz, Oficyna Naukowa, s. 204–212.
- /// Speier H. 1990. *Sociology or Ideology? Notes on the Sociology of the Intelligentsia*, [w:] *Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute*, red. V. Meja, N. Stehr, Routledge, s. 209–222.
- /// Świrek K. 2017. *Pojęcie ideologii jako pojęcie krytyczne*, „Przegląd Humanistyczny”, nr 61, s. 63–77.

/// Świrek K. 2018. *Karol Marks i problem przyszłości*, „Stan Rzeczy”, nr 1(14), s. 203–226.

/// Szczepański J. 1991a. *Intelektualiści*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, red. A. Kłoskowska, Wiedza o Kulturze.

/// Szczepański J. 1991b. *Inteligencja*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, red. A. Kłoskowska, Wiedza o Kulturze.

/// Walicki A. 2011. „*Filozofia narodowa*” i początek sporu o samookreślenie i powołanie inteligencji polskiej, [w:] tegoż, *Polska, Rosja, marksizm*, Universitas, s. 9–29.

/// Weber M. 1985. „*Obiektywność*” poznania w naukach społecznych, tłum. M. Skwiciński, [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, red. A. Chmielecki, PWN, s. 45–100.

/// Weber M. 1999. *Nauka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Dybel, [w:] *M. Weber*, red. Z. Krasnodebski, Wiedza Powszechna, s. 199–217.

/// Wójcik B. 2014. *Dialektyka utopii*, „Estetyka i Krytyka”, nr 35, s. 49–72.

/// Woldring H.E.S. 1986. *Karl Mannheim: The Development of His Thought; Philosophy, Sociology and Social Ethics, with a Detailed Biography*, Van Gorcum.

/// **Abstrakt**

W artykule zaprezentowano koncepcję inteligencji Karla Mannheim'a oraz usytuowano ją w kontekście teorii wiedzy socjologa. We wstępnej części pracy dookreślone zostały terminy wykorzystywane przez Mannheim'a. Na podstawie teorii socjologicznej przedstawiono znaczenie pojęć „inteligencja” oraz „intelektualiści”. Sławna teza o istnieniu „względnie oderwanej inteligencji” opiera się na założeniu, że ta wyróżniona warstwa społeczna nie uczestniczy bezpośrednio w walce grupowych świadomości (utopii i ideologii). W ramach procesu historycznego nastąpiła jej alienacja, umożliwiło jej to dostrzeżenie historycznie zdeterminowanej prawdy. Część inteligencji, która wypełnia swoją misję poszukiwania tej prawdy, zostaje w artykule nazwana intelektualistami totalnymi, posiada ona bowiem zdolność oglądu totalności społeczeństwa. W pracy przeanalizowano koncepcję totalności oraz jej heglowskie źródła. Dystans wobec problemów społeczeństwa klasowego, który jest skutkiem nowoczesnego wykształcenia intelek-

tualisty, pozwala mu na eksplorację pełnego obrazu różnych ścierających się światopoglądów. Wykształcenie sprawia jednak, że staje się on obcym elementem dla społeczeństwa. Ta cecha intelektualisty została omówiona przez pryzmat eseju Georga Simmla pt. *Obcy*. W końcowej części artykułu poruszony został problem społecznej roli intelektualistów totalnych, którzy pomimo swojego odosobnienia powinni zaangażować się w politykę i przyjąć na siebie rolę społecznego doradcy.

Słowa kluczowe:

Karl Mannheim, intelektualiści totalni, inteligencja, totalność, obcy, Weber

/// Abstract

Total Intellectuals as Representatives of the Intelligentsia – Karl Mannheim’s Theory of the “Free-Floating” Stratum

This article concerns Karl Mannheim’s theory of the intelligentsia and its importance for his sociology of knowledge. The terms used by Mannheim are defined in the introductory part of the article. The meaning of the words “intelligentsia” and “intellectuals” are based on diverse sociological theories. The famous concept of a “relatively unattached intelligentsia” derives from the assumption that this social stratum does not participate directly in the struggle between different group consciousnesses (utopias and ideologies). As a result of historical processes it became alienated from society and was thus able to gain a wider understanding of historical truth. In the article, the type of intellectual who is seeking this truth is called a total intellectual, because such a person has the ability to see society as a totality. The concept of totality and its Hegelian sources are also analysed in the paper. Being distanced from the problems of class society is a result of modern education and allows the intellectual to explore the holistic picture of the struggle between different worldviews. However, because of their education, intellectuals are seen as a foreign element in society. This feature of the intelligentsia is discussed in reference to Georg Simmel’s essay “The Stranger.” The final part of the article deals with the problem of the social role of total intellectuals, who should try to become engaged in politics despite their isolated position.

Keywords:

Karl Mannheim, total intellectuals, intelligentsia, totality, stranger, Weber

/// **Jan Kozubowski** – student Kolegium Międzydziedzinowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych i Społecznych UW. Aktualnie bada powiązania między socjologią wiedzy a marksizmem. Jego szczególnym zainteresowaniem cieszą się teorie Karla Mannheima oraz Györgya Lukácsa. Autor artykułu pt. *Ciągłość czy zerwanie? Przyczynek do rozważań na temat historii polskiej myśli socjalistycznej dziewiętnastego wieku*, który ukazał się w „Praktyce Teoretycznej” w 2018 roku.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1214-2180>

E-mail: kozubowskijan@gmail.com

NOWE POCZĄTKI

EDMUND HUSSERL I FILOZOFIA RADYKALNEGO POCZĄTKU

Jacek Migasiński
Marek Pokropski
Uniwersytet Warszawski

Nie ulega wątpliwości, że Edmund Husserl, twórca filozofii fenomenologicznej, zajmuje zasłużone miejsce wśród klasyków XX-wiecznej filozofii. Jako ów twórca jest postacią pomnikową, ale na skutek szerokiej recepcji bywa też kojarzony z licznym gronem filozofów reprezentujących różne opcje światopoglądowe, religijne i polityczne, inspirowanych się mniej lub bardziej jego pracami (m.in. M. Heidegger, J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, J. Derrida, E. Levinas, H.-G. Gadamer, P. Ricœur). Według niektórych innych kojarzy się z wyjątkowo nudnym i suchym, najeżonym neologizmami, sposobem prowadzenia wywodu filozoficznego, oderwanego od „naturalnej” postawy wobec świata. Natomiast dla badaczy historii myśli fenomenologicznej jest, poprzez swoją ponadtrzydziestotomową spuściznę wydawaną w większości na podstawie roboczych manuskryptów, myślicielem czasami niespójnym i stanowiącym poważny problem interpretacyjny. W pracach poświęconych myśli Husserla (np. Spiegelberg 1972; Świącicka 1993; Zahavi 2012) dominuje zazwyczaj opisywanie go za pomocą figury ojca założyciela, pierwszego fenomenologa proponującego nową pozytywną metodę analiz filozoficznych albo autora bardzo szczegółowych rozważań epistemologicznych, korygujących dotychczas popełniane nieścisłości. Takie interpretacje zdają się przesłaniać rzecz bardzo istotną w filozoficznym projekcie Husserla, mianowicie jego radykalizm. W niniejszym tekście postaramy się pokazać, na czym ów radykalizm polegał. Zaczniemy

od krótkiej rekonstrukcji motywów, jakie skłoniły Husserla do porzucenia obiecującej kariery matematyka i wejścia na ścieżkę pracy filozoficznej. Stawiamy tezę, że dominującym motywem zmiany w życiu Husserla była duchowa przemiana o charakterze religijnym i metafizycznym. Następnie przedstawimy Husserla krytykę dotychczasowego sposobu uprawiania filozofii. Zdaniem Husserla filozofia, a mówiąc ogólniej sama racjonalność naukowa, przechodzi głęboki kryzys. Dlatego Husserl projektuje nową naukę, która ma prowadzić do odnowy racjonalności, a w efekcie do odnowy duchowej kondycji człowieka. Na koniec zastanowimy się, z jakimi ograniczeniami i kłopotami Husserl w swoim maksymalistycznym projekcie musiał się zmagać.

/// Filozoficzna przemiana

Na szczególną uwagę zasługuje droga Husserla do filozofii – wszak filozofem z wykształcenia on nie był. Kariere akademicką zaczynał jako bardzo uzdolniony i obiecujący matematyk, współpracując już w młodym wieku, w latach 1877–1881, z tak wybitnym matematykiem, jak Karl Weierstrass. Husserl przyjaźnił się również z twórcą teorii zbiorów Georgiem Cantorem i przez wiele lat pozostawał w kontakcie ze środowiskiem matematyków skupionych wokół Davida Hilberta na Uniwersytecie w Getyndze. Pierwsza ważna praca Husserla zatytułowana *Philosophie der Arithmetik* (1891) dotyczyła właśnie filozofii matematyki, a w szczególności budowania systemów numerycznych i funkcji rozumianych jako procedury numerycznych konstrukcji.

W jaki sposób Husserl stał się filozofem? Co skłoniło matematyka do podjęcia trudu badań filozoficznych i zbudowania nowej filozofii nazwanej fenomenologią? Według dominującej opinii zasługę tę przypisuje się nauczycielowi Husserla Franzowi Brentano, który zaproponował metodę psychologii opisowej oraz powiązał temat świadomości z intencjonalnością, co stało się potem jednym z głównych tematów badań fenomenologicznych. Inny trop możemy odnaleźć w korespondencji Husserla z Gotlobem Frege (zob. Mohanty 1974), w której dyskutują nad możliwością opisu logicznej struktury języka naturalnego. Sam Husserl będzie ten temat podejmował w wielu swoich pracach (np. *Badania logiczne* oraz *Logika formalna i logika transcendentalna*). Mogłoby się więc wydawać, że to właśnie zainteresowania naukowe, a dokładnie logika stała się naturalnym pomostem, po którym Husserl matematyk przeszedł do obszaru badań filozofii transcendentalnej.

Istnieje jednak jeszcze jedna odpowiedź na postawione powyżej pytanie. Jak czytamy w liście Husserla z 1919 roku do swojego ucznia i przyjaciela Arnolda Metzgera, powód porzucenia dotychczasowych zainteresowań był inny. Tym, co spowodowało zwrot Husserla ku filozofii, było głębokie przeżycie duchowe i religijne oraz przekonanie o kryzysie, w jakim znalazła się kultura europejska. Jak Husserl wyznaje w liście: „decydujące bodźce (które pchnęły mnie od matematyki do zawodowego uprawiania filozofii) leżały w sferze przemożnych przeżyć religijnych i [związanej z nimi mojej] zupełnej przemiany. To bowiem potężny wpływ Nowego Testamentu na dwudziestotrzylatka wyraził się przecież w dążeniu, żeby przez ściśle filozoficzną naukę odnaleźć drogę do Boga i do życia w prawdzie” (Husserl 2009: 538). Pod wpływem tego przeżycia pochodzący z żydowskiej rodziny Husserl w 1886 roku przyjmuje chrzest w kościele ewangelickim. Religijne motywy intelektualnej przemiany są zaskakujące o tyle, że w swoich publikowanych pracach Husserl w zasadzie nie podejmuje zagadnienia Boga, podążając w ten sposób konsekwentnie za przyjętą zasadą redukcyjną, według której źródłem prawomocności poznania jest „źródłowo prezentująca naoczność”, czyli to, co się jako analogon zmysłowego spostrzegania w świadomości przedstawia. Jak pisze w *Ideach I*: „Na ten «absolut» i «transcendents» rozciągamy naturalnie fenomenologiczną redukcję. Winien on zostać wykluczony z tego pola badania, które mamy od nowa stworzyć, o tyle, o ile ma ono być polem samej czystej świadomości” (Husserl 1967: 189). Kiedy już jednak Husserl stara się coś o Bogu powiedzieć, to zgodnie z ową redukcyjną zasadą dochodzi do fantastycznego wniosku, że Bóg jako „duch absolutny” dla celów wzajemnego porozumiewania się z nami, ludźmi, „musiałby posiadać ciało, a więc i tu zachodziłaby zależność od narządów zmysłowych” (Husserl 1974: 120–121).

Jednakże tego rodzaju powściągliwość zachowuje Husserl w pracach opublikowanych za życia. W manuskryptach publikowanych wiele lat później w serii Husserliana konieczność przyjęcia istnienia Boga zostaje wyeksponowana jako niezbędne dopełnienie i zwieńczenie analiz transcendentalno-egzistencjalnych. Już na poziomie przeżyć indywidualnego Ja transcendentalnego ujawnia się, dzięki intencjonalności świadomości, teleologiczny charakter konstytuowanego przez nie świata. Również z uniwersalnej perspektywy w dziejach rozwoju świata można, zdaniem Husserla, rozpoznać teleologię. Jednak ponieważ istnienie monadycznego Ja, a nawet intersubiektywnej wielości monad jest faktyczną przypadkowością, więc istnienie świata w jednozgodnym przebiegu minionych, aktualnych i przyszłych doświadczeń można racjonalnie wytłumaczyć, jedynie przyjmując

istnienie „wszechświadości” różnej od zbioru świadomości monadycznych, pewnego „wszech-Ja”, które jest „absolutnym Logosem”, podstawą teleologicznych związków utożsamianą z Bogiem. Tym samym w centrum postulowanej przez Husserla „teleologicznej metafizyki”, tłumaczącej irracjonalność faktyczności wymykającej się prawom ejdetycznym i poruszającej „najwyższe i ostateczne problemy”, stoi idea Boga, a metafizyka ta jest „nierozzerwalnie związana nie tylko z teleologią, lecz także z teologią” (Lee Chun Lo 2009: 337–351 oraz Łaciak 2015: 256–277).

Zapewne nie bez znaczenia dla tej dwoistej strategii myślowej jest fakt, że Husserl podkreśla w liście do Metzgera swoją „ściśle filozoficzną”, a mówiąc inaczej, czysto teoretyczną postawę, którą przeciwstawia praktycznej działalności. Jak stwierdza w tym samym liście: „Nie jestem powołany na wodza poszukującej «zbawienia» ludzkości – w nawale cierpień lat wojennych musiałem to uznać, mój dajmonion mnie *ostrzegł*. W pełni świadomie jestem zdecydowany żyć jako czysto naukowy filozof” (Husserl 2009: 539). W ten sposób Husserl dystansuje się od roli zaangażowanego intelektualisty, którego modelowym przykładem był właśnie adresat listu, czyli Metzger – ochotnik na front w I wojnie światowej i autor *Phänomenologie der Revolution* (1979) wpisującej się w nurt utopijnego socjalizmu. Jakkolwiek Husserl docenia etyczny radykalizm i maksymalizm filozofii Metzgera – wszak zdaniem Husserla prawdziwa filozofia musi być zawsze radykalna – oraz krytykę kapitalizmu, w którym twórca fenomenologii dostrzegał wyraz bezideowego egoizmu, to jednak dystansuje się od żywiołowej i zaangażowanej postawy swojego ucznia i zwraca uwagę na „niedostatecznie naukowy” charakter jego rozprawy (Gniazdowski 2007: 93). Z jednej strony wydaje się, że próby pohamowania młodzieńczego entuzjazmu Metzgera mogą wynikać z bolesnych osobistych przeżyć Husserla, którego jeden z synów zginął na wojnie w 1916 roku, a drugi został poważnie ranny (obaj tak samo jak Metzger byli ochotnikami). Z drugiej strony, w postawie Husserla kryje się etos czystego teoretyka krytycznie zapatrującego się na nieprzemyślane i naiwne działania podejmowane bez wystarczającego rozważenia wszystkich racji i odniesienia do teleologicznej idei Boga. W liście stwierdza:

Mówiąc otwarcie, moje ogólne wrażenie z Pańskich rozważań z historii idei jest takie, że nie wykształcił Pan w sobie jeszcze w pełni zmysłu dla ducha historii, tak samo jak ja dopiero bardzo późno dostrzegłem, jak się on we mnie kształtuje. (Przypuszczam w związku z tym, że również Pan wyszedł od studiów przyrodni-

czych). Bóg i świat Boży, szukający Boga, jako dziecko Boże żyjący człowiek itd. – wszystko to zacznie znaczyć dla Pana coś nowego, bogatszego, kiedy tylko zyska Pan oko do historii i – co wcale od tego nieodległe – oko do absolutnej samoobserwacji, a także obserwacji „świata” jako bieguna czystej subiektywności (Husserl 2009: 540).

Jednak jak zauważa Gniazdowski (2007: 98–99), list do Metzgera nie jest jednoznaczna krytyką młodszego i zaangażowanego intelektualisty, ale jest próbą połączenia obu etosów: teoretycznego i praktycznego. Świadczy o tym uwaga, że relacja między „nowym ruchem rewolucyjnym a fenomenologią” jest dla Husserla „frapująca”, choć jeszcze niedostatecznie przez niego uchwycona (Husserl 2009: 542). Jak Husserl przyznaje w liście, intelekt jest w pewnym sensie sługą woli, a teoretyk podlega w jakimś stopniu „przewodnikom ludzkości”. Ważniejsze jest jednak, że zarówno praktyczna filozofia rewolucji Metzgera, jak i czysto teoretyczna fenomenologia Husserla są odpowiedzią na zgodną diagnozę w nich zawartą. Obie, jak stwierdza Husserl, zrodziły się „z potrzeby, z niewypowiedzianej potrzeby duszy, z zupełnego «zalamania», z którego był tylko jeden ratunek: zupełnie nowe życie, rozpaczliwie i zacięcie zdecydowane, aby radykalnie uczciwie zacząć je od nowa i kontynuować, nie cofając się przed żadnymi konsekwencjami” (Husserl 2009: 538). W obliczu głębokiego kryzysu, jaki, zdaniem obu filozofów, dotknął kulturę europejską, obie postawy są uzasadnione i obie chcą zastaną sytuację przezwyciężyć. Husserl wybiera drogę teoretyczną i czysto naukową, gdyż to w samej nauce i stosowanych modelach racjonalności upatruje zarazem źródeł kryzysu, jak i nadziei na odnowę duchową ludzkości. Ale to ta nadzieja jest głównym motorem napędowym jego pracy.

/// Krytyka filozofii i kryzys nauk

Husserl swoją ocenę filozofii wyłożył m.in. w pracy z 1911 roku pt. *Filozofia jako ścisła nauka* (1992). Nie będąc filozofem z wykształcenia, Husserl jest niesłychanie krytyczny względem filozofii, zarzucając jej przede wszystkim nienaukowość. Filozofia, jego zdaniem, nie potrafiła nigdy spełnić swojej pretensji do bycia nauką w rozumieniu ścisłej (*streng*) naukowości. Zauważmy przy okazji, że niemiecki termin *streng* oznacza tutaj naukowy rygoryzm, który ma przyświecać fenomenologii, a nie formalną ścisłość

w znaczeniu nauk matematyczno-fizycznych, która określana jest niemieckim terminem *exakte*.

Husserl w swojej ocenie jest bardzo radykalny – pisze: „nie mówię, że filozofia jest nauką niedoskonałą; mówię wręcz, że w ogóle nie jest ona jeszcze nauką, że nie rozpoczęła się jako nauka” (Husserl 1992: 8–9). Opinia Husserla nie jest jakże częstym w dzisiejszych czasach narzekaniem „ścisłowca” na „nienaukową” i bezproduktywną humanistykę. Husserl doskonale rozumie istotę humanistyki i widzi doniosłość filozofii, przyznaje jej wręcz miejsce „najwyższej i najściślejszej z nauk”, która jednak nie potrafiła nigdy swojej obietnicy poznania absolutnego spełnić. Jak ujmuje to zwiąże w liście do Metzgera:

[...] filozofia współczesna, która tak obnosi się ze swoją naukowością, zupełnie zawiodła i w ten sposób uwłacza idei filozofii – aby być najbardziej radykalnie rzetelnym spełnieniem wszelkiej nauki. Zawiodła nie tylko ona, lecz również wszelka filozofia będąca dziedzictwem historii – wszędzie niejasność, niedojrzale dywagacje, połowiczność lub w ogóle intelektualna nierzetelność (Husserl 2009: 538).

Co gorsza, marna kondycja filozofii jest symptomem dużo poważniejszej choroby, mianowicie kryzysu naukowej racjonalności.

Wszystkie nauki, według Husserla, są niedoskonałe (są niepełne, mają braki teoretyczne i niekończące się pole problemów), ale jest to naturalna konsekwencja rozwoju nauki. Budowanie korpusu wiedzy naukowej jest bowiem zadaniem nieskończonym, rozciągającym się na pokolenia ludzkości. Nauki przyrodnicze i ścisłe są jednak w bez porównania lepszej sytuacji niż filozofia, w której „wszystko bez wyjątku jest sporne” (Husserl 1992: 10) i która nie dysponuje żadnym systemem teoretycznym. Przewrót kartezjański, który położył podwaliny pod współczesną naukę i metodę naukową, sprowadzającą się w dużej mierze do wykorzystania matematyki do opisu i modelowania świata, przyczynił się do niebywałego rozwoju nauk przyrodniczych i ścisłych. Husserl to dostrzega i docenia wielkość czasów, w których żyje. Pozostaje jednak krytyczny, gdyż sformułowana w podobnym duchu obietnica uniwersalnej i ścisłej filozofii nie została, według niego, spełniona. Tak radykalnie negatywna ocena filozofii ze strony Husserla może budzić wątpliwości; wszak istnienie rozbudowanych systemów filozoficznych było w owym czasie faktem, wystarczy wymienić systemy filozoficzne niemieckich idealistów, począwszy od fundamentalnego

systemu filozofii transcendentальной Kanta. Husserl oczywiście prace Kanta znał i przejął częściowo jego transcendentálny punkt widzenia, jednak dla niego ta „rewolucja kopernikańska” była niewystarczająca. Kantowski system krytyki rozumu również nie jest ścisłą i naukową filozofią, gdyż brakuje mu „rzetelnego fenomenologicznego pojęcia apriori”, pozwalającego w bezpośrednich „wglądach” przebadac „czyste prawa płynące z istoty, którym podlegają akty jako przeżycia intencjonalne” (Husserl 2000b; 243–244). Prawdziwie naukowa filozofia ma dopiero nadejść wraz z pojawieniem się fenomenologii i jej metody.

Nowożytny model nauki, stawiający matematyczną ścisłość jako wzór naukowości, przyniósł, oprócz rozwoju przyrodoznawstwa, wyłonienie się dwóch dominujących światopoglądów: naturalizmu oraz jego antytezy w postaci historyzmu. Obie te tendencje, występujące zarówno w nauce, jak i w filozofii, Husserl krytykuje. Jego zdaniem są one fałszywymi odpowiedziami na próbę ustanowienia filozofii ściśle naukowej, a zarazem są wyrazem zagubienia naukowej racjonalności. Kryzys nauki nie polega bowiem na braku postępu, ale na tym, że „problematyczna stała się jej autentyczna istota, cały jej sposób stawiania sobie zadań i wypracowywania odpowiedniej do nich metody” (Husserl 2017: 17). Doszło do „pozytywnego zawężenia idei nauki”, które wykluczyło pytania o sens i istotę racjonalności, a człowieka i jego świat sprowadziło do zbioru faktów, czy to przyrodniczych, czy historycznych.

Naturalizm ujmuje przyrodę jako czasoprzestrzenny byt podlegający ścisłym prawom przyrodniczym (Husserl 1992: 14). Zwolennik naturalizmu, zdaniem Husserla, wszystko rozpatruje jako część tak rozumianej przyrody. Takie podejście doprowadziło do rozwoju nauk przyrodniczych i w zasadzie nie byłoby w tej postawie nic problematycznego, gdyby w obrębie przyrody naturalista nie włączał również domeny aksjologicznej, praw logicznych oraz świadomości i intencjonalności (własności stanów umysłowych stanowiącej o ich odniesieniu do jakiegoś przedmiotu – mówiąc krótko, stany mentalne są „o czymś”). Husserl zdecydowanie przeciwstawia się tym tendencjom. W pierwszym tomie *Badań logicznych* zwalcza psychologizm sprowadzający logiczne prawa myślenia do praw psychologicznych. W późniejszych pracach odnosi się krytycznie do prób naturalistycznego wyjaśnienia świadomości i intencjonalności. Taka redukcyjna, używając dzisiejszej terminologii, naturalizacja świadomości jest dla fenomenologa pomyłką wynikającą z niezrozumienia zarówno samej natury świadomości, jak i podstaw nastawienia naturalistycznego. Naturalista nie dostrzega bowiem, że jego nastawienie poznawcze zasada się na milczącej przesłan-

ce istnienia świadomości w obrębie świata. Mówiąc inaczej, świadomość nie może zostać znaturalizowana, gdyż nie jest zwykłą częścią świata naturalnego – tak, jak kamienie, zwierzęta i chmury – ale jest samym sposobem (aktywnością), w jaki sens przedmiotowy, w tym i sens świata naturalnego, powstaje.

Husserl nazywa wprost projekt naturalizacji świadomości przesądem. Jak pisze w *Ideji fenomenologii*: „Przypominam o jakże chętnie przeprowadzanych uzasadnieniach teorii poznania poprzez psychologię poznania i biologię. Ostatnio podnosi się reakcja przeciw tym fatalnym przesądom. W rzeczy samej, to są przesady” (Husserl 1990: 34). Już w *Badaniach logicznych* Husserl ustalił hierarchę fundowania pomiędzy „apriorycznym poznaniem kategorialnym” a wszelkimi teoriami empirycznymi: otóż to pierwsze poznanie, jako „teoria teorii”, sytuuje się „przed nauką o fizycznej przyrodzie”, „przed psychologią” i „naturalnie także przed wszelką metafizyką”, bo polega na „rozjaśnieniu” idei poznania „co do jej konstytutywnych elementów”, które przebiega w ramach fenomenologii „ukierunkowanej ku istotowym strukturom «czystych» przeżyć” i ich „zasobów sensu” (Husserl 2000a: 29–30).

Wynikające z niezrozumienia tej hierarchii przesady obecne są także w samej psychologii, która dla Husserla ma szczególne znaczenie. Jego zdaniem psychologia eksperymentalna, tak samo jak biologia, to nauka o faktach i jako taka nie jest w stanie wyjaśnić ani zasad myślenia (logika), ani wiedzy praktycznej (aksjologia, etyka), ani tym bardziej istoty świadomości. Dziedzin tych nie da się w tym sensie znaturalizować, czyli zredukować do faktów przyrodniczych. Nie oznacza to bynajmniej, że Husserl jest przeciwnikiem tak rozumianej psychologii. Zwraca on tylko uwagę na to, że psychologia eksperymentalna pozwala jedynie ustalić „wartościowe psychofizyczne fakty i prawidłowości, które wszakże bez systematycznej nauki o świadomości, immanentnie badającej byt psychiczny, pozbawione są możliwości głębszego zrozumienia” (Husserl 1992: 27). Roszczenie psychologii eksperymentalnej do bycia nauką o świadomości nie może zostać spełnione, jest wręcz, zdaniem Husserla, niedorzeczne, gdyż opiera się ona na „uludzie przyrodniczej metody” (tamże: 35), na błędnym założeniu, że metoda przyrodoznawstwa może zostać zaaplikowana do badania świadomości. Nauka o tym, co psychiczne, jest możliwa, ale wymaga radykalnej zmiany nastawienia z naturalistycznego na fenomenologiczne, czyli ujmując rzecz skrótowo, na takie, w którym możliwy będzie czysty ogląd „istoty” świadomości. Tylko taka psychologia fenomenologiczna może zreformować psychologię empiryczną.

[N]aprawdę zadowalająca empiryczna nauka o tym, co psychiczne, [ujmowanym] w jego związkach z przyrodą będzie mogła rozwinąć się dopiero wtedy, kiedy psychologia oprze się na *systematycznej* fenomenologii; kiedy zatem wyznaczane przez istotę postacie świadomości i jej immanentnych odpowiedników, czysto oglądowo zbadane i określone w systematycznym porządku, poddyktują normy regulujące naukowy sens i treść pojęć wszelkiego rodzaju fenomenów, czyli pojęć, za pomocą których empiryczny psycholog wyraża w swoich psychofizycznych sądach samą psychikę (tamże: 51).

Prawdziwie naukowe badanie świadomości powinno, zdaniem Husserla, opierać się na czystym oglądzie struktury świadomości. Jest to rozwinięcie psychologii opisowej Brentana, a zarazem jednoznaczne opowiedzenie się za możliwością naukowej analizy doświadczenia. Projekt Husserla jest również rodzajem filozofii transcendentальной, szukającej jednak warunków możliwości doświadczenia w czystym oglądzie, a nie w dedukcji, jak u Kanta. Należy przy tym zaznaczyć, że podejście Husserla to nie introspekcjonizm, który twórca fenomenologii uważał za naiwny i bezkrytyczny sposób opisu wewnętrznego doświadczenia. Husserlowi chodzi natomiast o to, że możemy w sposób ścisły i metodyczny analizować nasze doświadczenie w celu wydobycia jego uniwersalnej struktury, abstrahując od indywidualnych uwarunkowań. (Szerzej o metodzie fenomenologicznej w kolejnym punkcie.)

Podsumowując, naturalizm jest, według Husserla, postawą naiwną i to w sposób nieuleczalny, tzn. „naiwność”, czyli taktowanie przyrody po prostu jako „danej”, jest niejako wpisana zarówno w samą konstrukcję takiego światopoglądu, jak i przyrodniczych metod badawczych (Husserl 1992: 21). Naturalizm, który z jednej strony jest niesłychanie wymagający (weryfikacja teorii poprzez konfrontację z empirią), z drugiej strony jawi się jako postawa bezkrytyczna względem swoich podstaw. Jest to światopogląd niepotrafiący rozpoznać swoich fundamentów, a przez to uwikłany we własne założenia, co prowadzi do nonsensownych, zdaniem Husserla, prób znaturalizowania zjawisk i obszarów rzeczywistości, których włączyć w obręb przyrody się nie da.

Druga z dominujących tendencji światopoglądowych to historyzm, który Husserl określa mianem „teoriopoznawczej aberracji” również prowadzącej do licznych niedorzeczności (1992: 61). O ile historyzm słusznie uznaje, że pewne fakty i znaczenie, jakie im przypisujemy, są wynikiem

procesów historycznych, budujących „społeczny duch” (*Gemeingeistes*) wspólnoty, a więc fundament powszechnej obyczajowej obowiązawalności, to jednak prowadzi wprost do „filozofii światopoglądowej”, będącej wyrazem panującego popularnego ducha danej epoki. Jest to o tyle niebezpieczne, że prowadzi do sceptycyzmu i relatywizmu, a ostatecznie do ujmowania wszelkich prawd i norm jako kwestii czasowo uwarunkowanych światopoglądów. Husserl wierzy jednak, że ponad tym, co historyczne i zmienne, ponad sferą faktów historycznych i kulturowych, istnieją niezmiennie struktury czy też „istoty”, np. świadomość, wartości czy prawa logiczne. I to te obszary są wyzwaniem dla przyszłej nauki filozofii.

Oddzielenie idei światopoglądu od idei nauki jest w dużej mierze odpowiedzialne za duchowy kryzys ludzkości. O ile w starożytności, zdaniem Husserla, obie idee pokrywały się ze sobą w dążeniu do mądrości, o tyle od czasów nowożytnych nastąpiło ich rozdzielenie. Światopogląd stał się czymś zależnym od epoki historycznej lub doraźnej mody, a mówiąc inaczej, stał się czymś zmiennym i przemijającym. Tymczasem idea nauki jest ponadczasowa, wykracza poza historyczne momenty i aspiruje do obiektywności. Ten podział skutkuje, z jednej strony, podważaniem i niezrozumieniem idei nauki, z drugiej zaś, oderwaniem się nauki od świata życia (*Lebenswelt*), popadnięciem racjonalności naukowej w bezkrytycyzm, co sprawia, że sama istota nauki staje się „problematyczna”.

Wszystkie opisane powyżej postawy i tendencje występujące w czasach Husserla w Europie prowadzą do kryzysu etycznego, kryzysu duchowości, który wynika z pogubienia się co do istoty racjonalności. Z jednej strony, zagadnienia świadomości i rozumu rugowane są ze świata nauki, w którym dominować zaczęła wąsko rozumiana racjonalność praktyczna i naturalistyczna. Z drugiej strony, filozofia sama jest w oplakanej kondycji i zamiast wejść na ścieżkę nauki, wikła się w spekulacjach i relatywizmie. Dla Husserla filozofia ma ogromną misję do spełnienia, musi podjąć trud zrozumienia, czym jest świadomość, czym jest rozum przejawiający się w różnorodnych formach. Husserl przyznaje, że są to zagadnienia o dużym ciężarze metafizycznym, grożące spekulacją, ale jak stwierdza: „niech dla filozoficznych pacholąt będzie to ciemny zaułek, w którym straszą upiory solipsyzmu, psychologizmu czy relatywizmu. Prawdziwy filozof nie ucieka [ze strachu] przed nimi i [stara się] przeświecić ten ciemny zaułek” (Husserl 2011: 231). Filozofia ma więc odważnie podjąć postawione przed nią zadanie, a co więcej, twórca fenomenologii przypisuje jej rolę przewodnią w mającej powstać ponadnarodowej wspólnocie naukowców, wszech-

wspólnocie kierującej się ideałem nieskończonej i wielowymiarowej racjonalności (Husserl 1993: 36–37).

Według Husserla, słabość filozofii i zbląkana, zredukowana do jednego wymiaru racjonalność nie jest przypadłością marginalną, naskórkową, czymś, co dotyczy jedynie naukowców, ale przenika duchowe życie Europejczyków. Pisze on: „Duchowa nędza naszych czasów stała się faktycznie nie do zniesienia. [...] Tym jednak, co cierpimy, jest raczej najbardziej radykalna nędza *życiowa*, nędza, która nie ustaje w żadnym momencie naszego życia” (1992: 72). W innym miejscu w jeszcze bardziej alarmistycznym tonie dodaje: „Istnieją tylko dwa wyjścia z kryzysu europejskiego sposobu istnienia: upadek Europy przez wyobcowanie ze swego własnego racjonalnego sensu życiowego, popadnięcie we wrogość wobec ducha i barbarzyństwo, albo też odrodzenie Europy z ducha filozofii przez heroizm rozumu przezwyciężającego ostatecznie naturalizm” (1993: 51).

Warto w tym miejscu rozjaśnić, czym dla Husserla jest Europa i skąd w jego filozofii ten europocentryzm. Jak zauważa Miettinen (2013), zagadnienie Europy w pracach Husserla zdecydowanie wykracza poza jego pisma krytyczne względem europejskiej nauki i sytuacji społeczno-kulturowej. Husserl, jak widzimy, był głęboko poruszony stanem duchowego życia Europejczyków. Silnym wstrząsem skłaniającym Husserla do refleksji na temat kondycji Europy była I wojna światowa oraz czas powojenny w Republice Weimarskiej. Jego przemyślenia skłaniają się jednak do ukazania ogólnego sensu Europy jako pewnej idei. Przede wszystkim Europa jest dla twórcy fenomenologii kolebką filozofii rozumianej jako projekt uniwersalności rozumu prowadzący do ukonstytuowania się jedności świata. Filozoficzna analiza dziejów i intelektualnych przemian Europy, którą Husserl najpełniej przedstawia w *Kryzysie* (2017), ujawnia teleologiczny proces rozwoju racjonalności, która urzeczywistnia się w formach życia społeczno-kulturowego, które w sposób racjonalny uspołniały kolejne obszary rzeczywistości. Taka filozofia dziejów rozumu może na pierwszy rzut oka wydawać się podobna do Hegłowskiego pochodzenia rozumu. Jak jednak zauważa Święcicka (1993: 108–110), choć u Husserla również mamy dziejowy proces powstawania samowiedzy, to nie ma w nim takiej pewności i determinizmu, jak u Hegla. Rozum może zblądzić, a nawet ponieść klęskę, dlatego u Husserla tak alarmistyczny ton i przekonanie, że od jego projektu może zależeć przyszłość Europy. Przeciwnie niż u Hegla rozwój rozumu jest, według Husserla, nieskończony, a sama idea racjonalności ma charakter normatywny, a nie spełniający się adekwatnie w rzeczywistości. Mówiąc inaczej, nawet jak racjonalność jest na właściwej drodze, proces

samowiedzy nie może się domknąć, ale wyznacza kolejnym pokoleniom sposób postępowania.

Najpełniejszym wyrazem dziejowego procesu racjonalności jest dla Husserla nauka, a w szczególności nauki posługujące się metodami matematycznymi, oraz wspólnota badaczy ucieleśniająca naukowe praktyki. Wspólnota badaczy nie może ograniczać się do terażniejszości, ale niesie ze sobą osiągnięcia przeszłych pokoleń oraz projektuje kontynuację procesu tworzenia wiedzy w pokoleniach przyszłych. Dlatego Husserl ściśle łączy ideę Europy i ideę racjonalności z ideą generatywności, tzn. swego rodzaju sedymentacji sensu i kontynuowania procesu tworzenia wiedzy przez przyszłe pokolenia. Jednak kryzys, który, jak już wiemy, polega na zbłądzeniu racjonalności naukowej, nie dotyczy wyłącznie naukowców, lecz dotyka wszystkich obszarów naszego życia. Dzieje się tak właśnie dlatego, że jego źródło tkwi w samym racjonalnym jądrze europejskości. Kryzys jest więc chorobą, która toczy życie Europy i która, jeśli nie zostanie powstrzymana, doprowadzi do jej upadku. Wyjściem z kryzysu nie może być jednak działanie praktyczne rozumiane jako społeczna i polityczna rewolucja, jak chciał tego Metzger. Wydaje się, że dla Husserla takie rozwiązania są doraźnymi lekami na objawy kryzysu, a nie terapią skierowaną na jego przyczynę. Dlatego rozwiązanie Husserla jest diametralnie inne – uratować Europę może tylko rewolucja myślenia oraz odnowienie nauk w duchu nieskończonej, traktowanej normatywnie idei rozumności. Jak pisze: „Nędza pochodzi tutaj z nauki. Ale tylko nauka może ostatecznie przezwyciężyć nędzę, która pochodzi z nauki?” (Husserl 1992: 73–74). Husserl wybiera więc życie czystego teoretyka, wierząc, że odpowiednio radykalny projekt filozoficzny można odmienić świat.

/// Filozofia radykalnego początku

Pogrążoną w kryzysie duchowym Europę może, zdaniem Husserla, uratować jedynie prawdziwie naukowa filozofia, która oprze racjonalność na nowych podstawach. Fundamentów nie da się bowiem zbudować na istniejących już konstrukcjach. Dlatego, jakkolwiek szalonym może się wydawać taki zamiar, Husserl proponuje odrzucić wszelkie filozoficzne osiągnięcia i rozpocząć filozofię od nowa. Wskazówka, jak zbudować nową ściśle naukową filozofię, jest postępowanie Kartezjusza, który przez metodyczny sceptycyzm doszedł do odkrycia sfery czystego myślenia. Jednak, zdaniem Husserla, Kartezjusz zaprzepścił swoje odkrycie, ontologizując *ego cogito*, czyli powiadając: „jestem *rzeczą* myślącą”. Stał się przez to ojcem pewne-

go – pisze Husserl – „niedorzecznego transcendentálnego realizmu”, zachowującego „małą cząstkę świata” w czystym ego (Husserl 1982: 34–35). Tym samym Kartezjusz zamknął drogę do badania świadomości transcendentálnej jako fundamentu poznania. Jak stwierdza Husserl w *Medytacjach kartezjańskich*: „Na tę drogę chcemy teraz wstąpić, jako filozofowie radykalnego punktu wyjścia zamierzamy w *quasi*-kartezjański sposób spełniać akty medytacji” (Husserl 1982: 8). Ów *quasi*-kartezjański sposób „medytowania” ma, podobnie jak u Kartezjusza, zasadzać się na metodycznym sceptycyzmie i odrzucaniu wszystkiego, co wątpliwe, ale ma też unikać jego błędów. Jak ma więc wyglądać pierwszy krok nowej filozofii? Oto on: „Gdy jednak wykładając sens naszej epoki zwracamy się ku temu wielkiemu celowi, to musimy też jasno sobie uświadomić, że możemy go osiągnąć tylko w jeden sposób: mianowicie jeżeli z radykalizmem, który należy do istoty rzetelnej nauki filozoficznej, nie przyjmujemy niczego zastanego, nie uznajemy za początek niczego przejętego z tradycji i nie dajemy się zaślepić przez żadne, choćby największe nazwisko, lecz usiłujemy dopracować się początków, z własnej woli poddani samym zagadnieniom i posłuszni wynikającym z nich wymaganiom” (Husserl 1992: 78).

Środkiem, który ma zapewnić spełnienie tak radykalnych oczekiwań nowej filozofii, ma być redukcyjna metoda fenomenologiczna. Ramy tego skromnego opracowania nie pozwalają przedstawić całej złożoności metody fenomenologicznej wraz z jej interpretacjami (zob. omówienie metody fenomenologicznej np.: Świącicka 1993; Krokos 1998; Plotka 2019). Przedstawimy tylko zarys tej metody, warto jednak również zaznaczyć, że u Husserla nie przyjęła ona nigdy ostatecznej formy. W *Ideach I* wylania się obraz pewnego ideału metody, do którego praktykujący fenomenolog może dążyć, ale nigdy go nie osiągnie. Jak pisał Merleau-Ponty: „Największą nauką, jaka płynie z redukcji, jest niemożliwość redukcji zupełnej. Oto dlaczego Husserl zastanawia się wciąż na nowo nad możliwością redukcji” (2001: 11). Niemożliwość redukcji zupełnej ujawnia nam głęboką prawdę o nas samych – jesteśmy bytem-w-świecie, relacją ze światem, którą przezwyciężyć może jedynie śmierć. Ale żeby ów przykryty oczywistością stosunek do świata odsłonić, konieczny jest zabieg redukcji. Zaś redukcja odsłania pole badań fenomenologicznych z naczelnymi tematami, takimi jak intencjonalność, czasowość, cielesność, intersubiektywność. Fenomenolog musi ponawiać zabiegi redukcji i ją modyfikować, aby docierać do każdorazowo innego pola tematycznego. Dlatego też Husserl w swoich pracach publikowanych, jak i w manuskryptach roboczych często cofa się do wstępnego etapu redukcji, prezentuje kolejne poziomy konstytucji świata czy też wpro-

wadza nowe wersje redukcji (np. w *Medytacjach kartezjańskich* (1982) redukcje do tego, co własne, która ma pomóc w ujęciu istoty intersubiektywności).

W swojej podstawowej formie fenomenologiczna redukcja ma realizować to, co zdaniem Husserla niezbędne, by odnowić filozofię, mianowicie radykalne zerwanie z tradycją filozoficzną, przyjętymi prawdami, utartymi schematami myślenia czy wreszcie dominującymi nurtami myśli, w tym i ze wspomnianym powyżej naturalizmem i historyzmem. Redukcja ma pozwolić rozpocząć myślenie od nowa. Jej pierwszym krokiem jest zawieszenie wszelkich „przedsądów”, całej wiedzy nabytej w edukacji oraz powszechnych mniemań i przekonań na temat natury świata i psychiki. Następnie redukcja, postępując dalej, bierze za cel to, co ujmowane w aktach postrzegania i myślenia. Przedmioty tych aktów przestają dzięki niej być ujmowane jako obiektywne, istniejące „tam” przed nami przedmioty świata realnego. Bezrefleksyjnie przyjmowane tezy, ujmujące ich znaczenie w nastawieniu naturalnym, zostają „wzięte w nawias”, wyłączone, co nie znaczy bynajmniej ich unieważnienia, uznania ich fałszywości – ich status pozostaje jedynie zawieszony na czas obowiązywania redukcji. Ale wzięte w nawias pozostają nie tylko charakterzy znaczeniowe ujmowanych przedmiotów, ale także sama „teza generalna” nastawienia naturalnego, czyli przekonanie o realnym istnieniu samego świata i należących do niego obiektów. W opisach doświadczenia po zastosowaniu redukcji Husserl zaleca posługiwać się cudzysłowem, aby odróżnić to, co przed redukcją było postrzeganiem np. drzewem, od tego, co po redukcji postrzegane jest jako „drzewo”, czyli fenomen nasycony sensem przedmiotowym. W ten sposób, stosując zabieg redukcji fenomenologicznej, zmieniamy nasze nastawienie z naturalnego, domyślnego i codziennego, by tak się wyrazić, trybu funkcjonowania poznawczego – w którym rzeczy po prostu istnieją w świecie, a ich sens jest bezrefleksyjnie ujmowany – na nastawienie fenomenologiczne, które oczywistość istnienia świata i znaczeń mu przypisywanych problematyzuje i tym samym przygotowuje pole badań fenomenologicznych.

Zdaniem Husserla, dokonanie fenomenologicznej *epoché*, czyli zawieszenia sądów wiedzy naukowej, a także tzw. „tezy generalnej” naturalnego nastawienia sprawia, że fenomenologia jest nauką bezzalożeniową. Nie wdając się w dyskusje na temat tego, czy fenomenologia naprawdę jest bezzalożeniowa i czy bezzalożeniowość jako zasada metodologiczna jest w ogóle możliwa, można, niejako broniąc Husserla przed krytykami, uznać, że jedynym założeniem fenomenologii jest przedstawiona w *Ideach I* „zasada wszelkich zasad”, która głosi, „że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam

w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swojej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje” (Husserl 1967: 78–79). Z zasady tej wynika nie tylko zalecenie metodologiczne trzymania się w granicach przejawiania się rzeczy. Pociąga ona za sobą konieczność dalszej radykalizacji redukcji, czyli etap redukcji ejdetycznej, która ma charakter poznania apodyktycznego. Należy przy tym wyraźnie zaznaczyć, że przez istotę rzeczy Husserl rozumie zazwyczaj uzyskane poprzez operację „ideacji” naocznie uchwycone jej pojęcie (Husserl 1967: 20–25, 75–76). Pojęcie ejdetyczne, które zawiera w sobie wszystkie istotne określenia i prawa rządzące przejawianiem się danej rzeczy – np. tego rodzaju prawem „materialnym” poznania jest niemożliwość przejawiania się koloru bez rozciągłości. Żeby zobrazować, o co mu chodzi, Husserl często posługuje się analogiami matematycznymi; tak więc ujmowane w oglądzie fenomenologicznym istoty zjawisk są analogiczne do istot i praw geometrycznych, które też są odkrywane przez swego rodzaju wgląd w naturę bytów geometrycznych. W liście do Metzgera stwierdza: „mówię o fenomenologii jak matematyk o matematyce: że jest ona nauką autentyczną (*echte*), czerpaną z czystej oczywistości, polem możliwych zdań prawdziwych i fałszywych – wbrew wszelkim sceptykom i mętным filozofom [każdy fenomenolog] powie tak, ponieważ widzi” (Husserl 2009: 542). Analogia matematyczna ma oczywiście swoje ograniczenia i Husserl podkreśla, że istoty i prawa matematyczne są innego rodzaju niż istoty i prawa fenomenologiczne. Te pierwsze mają charakter formalny, te drugie – materialny. I tak, jak w matematyce możemy oczekiwać powstania zamkniętych systemów numerycznych, tak przed fenomenologią rozciąga się potencjalnie nieskończona mnogość zjawisk psychicznych. Jak pisze Husserl, „tak oto stajemy przed nauką – o której rozległym zakresie współcześni nie mają jeszcze wyobrażenia – będącą wprawdzie nauką o świadomości, a jednak nie psychologią: przed *fenomenologią świadomości*” (Husserl 1992: 25). Ta nowa nauka, fenomenologia, ma poprzez wydobywanie ejdetycznych zależności pomiędzy wszelkimi możliwymi przedmiotami ludzkiego doświadczenia ustanawiać sam sens doświadczenia i tym samym dostarczać ostatecznych podstaw dla nauk formalnych i empirycznych, przyrodniczych i humanistycznych.

Nowa fenomenologiczna filozofia ma być zatem, zgodnie z zamysłami Husserla, nauką bezzałożeniową, ścisłą tzn. rygorystyczną metodologicznie i dzięki temu maksymalnie adekwatną do opisywanego stanu rzeczy oraz apodyktyczną, bo opierającą się na ejdetycznych związkach pomiędzy istotami badanych przedmiotów – związkach, którymi rządzi konieczność

dorównująca konieczności matematycznej, bo są to związki aprioryczne, choć wykrywane dopiero w wyniku wglądu uzyskanego dzięki redukcji ejdetycznej. Zdaniem Świącickiej, apodyktyczność fenomenologii ma jeszcze jeden ważny aspekt – aspekt etyczny. Absolutnie pewna wiedza przechodzi w „apodyktyczną wolność” w momencie, w którym rozum w swoim dążeniu do pewności rozpoznaje, że w ten sposób realizuje swoją naturę (Świącicka 1993: 109–110). Proces ten, zdaniem Husserla, jest nieskończony i musi być przekazywany i podejmowany przez kolejne pokolenia. Jest nieustannie podejmowanym trudem samowiedzy. A wejście na drogę samowiedzy rozumu jest koniecznym warunkiem odnowy duchowej ludzkości.

Owa wolność w dążeniu do racjonalności przejawia się w fenomenologii również w jej egalitaryzmie. Po pierwsze, do poznania fenomenologicznego nie jest potrzebna wiedza nauczana na uniwersytetach. Zabieg redukcji ma ją przecieżyć „wziąć w nawias”. Fenomenolog ma oczyścić umysł z tej i każdej innej wiedzy. Po drugie, każdy może uprawiać fenomenologię, o ile będzie konsekwentnie postępował zgodnie z jej metodologicznymi zaleceniami. Wreszcie, po trzecie, ostateczną instancją orzekającą o zasadności wglądów fenomenologicznych jest samo doświadczenie. Husserl zdaje się mówić do swoich czytelników: nie musicie wierzyć mi na słowo, nie powinniście mi wierzyć, sami zmieńcie nastawienie na fenomenologiczne, stosując redukcję, i sprawdźcie, czy znajdziecie w swoim doświadczeniu struktury racjonalności, które opisuję.

Podsumowując ów wątek poszukiwania nowego początku dla odnowionej poprzez zaproponowaną metodę filozofii, można skonstatować, że w projekcie fenomenologii skrywa się odnowa samej racjonalności. Jej nowy model ma gwarantować apodyktyczne fundamenty wszelkiej wiedzy, teoretycznej i praktycznej. W pierwszym rzędzie odnowiona racjonalność ma prowadzić do odnowy nauk. Ugruntowanie nauk empirycznych w fenomenologii ma sprawić, że nie będą one dłużej naiwne i ślepe na swoje podstawy, przez co przestaną się wikłać, z jednej strony, w nedorzeczne projekty naturalizacji świadomości, z drugiej zaś, w relatywizm światopoglądowy. Jednak dla Husserla sama odnowa nauk nie jest najważniejsza; wspomnieliśmy wszak o ważnym dla Husserla aspekcie etycznym. Najważniejsza jest odnowa duchowa człowieczeństwa i jego powrót na drogę dziejowego rozwoju racjonalności. Wyjście z kryzysu, w którym znalazła się cywilizacja europejska, zależy od rehabilitacji racjonalności bardziej wielowymiarowej niż racjonalność panująca w naukach szczegółowych, i to ona ma zaprowadzić ludzkość na drogę samowiedzy. Do odegrania pierwszorzędnej roli w tym dziele, podkreślmy to raz jeszcze, powołani są filo-

zofowie – prawdziwi „funkcjonariusze ludzkości” (Husserl 2017: 35) – na których ciąży zadanie odkrywania „uniwersalnego rozumu «wrodzonego» ludzkości jako takiej” (2017: 33).

/// Porażka czy sukces?

Przedstawiona powyżej skrótowa rekonstrukcja Husserlowskiego projektu duchowej odnowy „europejskiej ludzkości” pozwala skonstatować, że projekt ów cechuje swoisty fundamentalizm. Fundamentalizm zaś to taka postawa, która angażuje całe życie duchowe jej adherenta, jego uświadamiane motywy postępowania i wartości, ale też te pozostające w ukryciu, często irracjonalne. Sytuacja taka zdaje się iść w parze z naszą, wyrażoną już na wstępie hipotezą, że wybór nowej drogi życiowej przez młodego Husserla miał w dużej mierze charakter przeżycia metafizycznego, religijnego. Zauważył to już zresztą Leszek Kołakowski, mówiąc, że Husserlowskie frenetyczne poszukiwanie pewności miało „tło religijne raczej niż intelektualne” (Kołakowski 1987: 38). Jakimś symptomem takiego duchowego nastawienia motywującego projekt nowej filozofii fenomenologicznej jest też przecież wypływająca z cytowanej wyżej „zasady wszystkich zasad” koncepcja poznania bezpośredniego, osiągającego w intuicyjnym „wglądzie” bezdyskusyjną styczność z samą istotą badanego przedmiotu – styczność uzyskiwaną nie tylko dzięki naoczności zmysłowej, ale też dzięki naoczności podniesionej do rangi „kategorialnej”, czyli na poziom „oglądania” treści abstrakcyjnych pojęć (Husserl 2000b: 4–5, 13–14, 169–172; Husserl 1990: 66–77; Husserl 1967: 20–25). A to jest wszak przywilej przypisywany poznawaniu mistycznemu – i Husserl sam powiada: „faktycznie, nawiązujemy do sposobu wyrażania się mistyków, gdy ci opisują ogląd intelektualny nie będący wiedzą rozumową” (Husserl 1990: 76). Fundamentalizm Husserla ma jednak tę specyfikę, że pokłada największą ufność w nauce, bo jak czytaliśmy, „tylko nauka może przewyciężyć nędzę, która pochodzi z nauki”. I tu wylania się trawiący całe przedsięwzięcie Husserla kłopot. Z jednej strony bowiem fenomenologia Husserla stara się dotrzeć przy pomocy proponowanych narzędzi metodologicznych do ostatecznej „prapodstawy” wszelkich nauk, do ostatecznego czy najbardziej pierwotnego źródła wiedzy o tym, co jawi się w doświadczeniu – i to źródło ma być uchwycone z apodyktyczną pewnością. Z drugiej strony, właściwe postawie naukowej, ale też odziedziczone po tradycji transcendentalizmu nastawienie krytyczne, nakazujące zgodnie z zasadą bezzalożeniowości niestrudzenie i właściwie bez końca sprawdzać prawomocność uchwytywanych w analizach

związków pomiędzy nieskończoną wielością zjawisk, skutkuje tendencją do ciągłego pogłębiania adekwatności uzyskanych opisów. Tendencja ta ma niewątpliwie charakter antyfundamentalistyczny. Otóż napięcie pomiędzy dążeniem do apodyktyczności a dążeniem do adekwatności, pomiędzy fundamentalizmem a antyfundamentalizmem przenika całe dzieło Husserla i jest zapewne jednym z powodów – oprócz zewnętrznych okoliczności historycznych i cech charakterologicznych osobowości filozofa – swoistości fenomenologii Husserlowskiej. W zgodnej opinii niemal wszystkich komentatorów fenomenologię tę przenikają heteronomiczne, czasem nawet sprzeczne dążenia, co sprawia, że nie ma w niej żadnej ortodoksji. Można też doszukiwać się w tym wytłumaczenia faktu, że Husserl, jak wiadomo, prawie żadnego ze swych większych tekstów nie doprowadził do ostatecznego etapu publikacji i że był właściwie filozofem „wiecznie początkującym”. Poszukiwane przezeń ostateczne źródło pewności naukowej stale się przed jego badawczą dociekliwością cofało. Znalazło to wyraz w kolejnych ewolucyjnych etapach jego programu fenomenologicznego, który rozwijał się od „psychologii opisowej” *Badan logicznych*, poprzez „zwrot transcendentálny” dokonany w 1907 roku w *Ideii fenomenologii* i rozwinięty w *Ideach I*, dalej poprzez zaakcentowanie roli „pasywnych syntez” ograniczających konstytutywną rolę świadomości i otwierających drogę do zawartych szczególnie w *Ideach II* analiz „ciała żywego” (niezbędnego dla nawiązania relacji intersubiektywnej), aż po, pozwólmy sobie go tak nazwać, „zwrot ontologiczno-kulturowy”, kulminujący w priorytecie przyznanej sferze *Lebenswelt*, jaki występuje w ostatniej opublikowanej za życia pracy Husserla, w *Kryzysie*. Jak to dzisiaj widać z przeglądu niezliczonych komentarzy, w jakie obrosło całe dzieło Husserla, teoretycznych problemów szczegółowych, o jakie potykał się w swoich badaniach filozof, ale które były właśnie napędem wspomnianej ewolucji, było bez liku.

Dla przykładu przytoczmy kłopot, z jakim borykał się Husserl w kwestii centralnej dla jego projektu, mianowicie w kwestii samego pojęcia fenomenu – który to kłopot syntetycznie przedstawił Didier Franck (Franck 2001: 105–142). W klasycznym ujęciu fenomenologii transcendentalnej świat jest nieskończonym zbiorem fenomenów (czyli po przeprowadzonej redukcji przedmiotów „irrealnych”) jako wytworów przeżyć intencjonalnych. Przeżycia mają jednak złożoną strukturę – składają się z treści „wrażeniowych” i „popędowych” oraz z intencjonalnego momentu ujęcia przedmiotu przeżycia, nadającego mu sens tego właśnie, a nie innego przedmiotu. Do opisu tej pierwszej warstwy Husserl używa słowa *hylé* (materia czy raczej „material”), określając ją jako „daty hyletyczne”,

materiały zmysłowe; tę drugą opisuje przy pomocy słowa *morphé* (forma ujęcia, będąca istotnym elementem noczy). Otóż kiedy widzę np. drzewo w ogrodzie, chociaż widzę je poprzez kolejne „wyglądy”, profile, to nie widzę moich treści wrażeniowych („dat hyletycznych”), tylko drzewo „we własnej osobie”. Sens fenomenu „drzewo” – mimo tego, że ukonstytuowany w przeżyciu składającym się z *hylé* zmysłowej i z *morphé* intencjonalnej – nie należy więc do warstwy hyletycznej przeżycia (pozbawionej zatem sensu), lecz do formalnego momentu intencjonalnego świadomości. Fenomenalność, a więc sens przedmiotowości należącej do świata i gwarantującej obiektywność budowanej wiedzy o nim, konstytuowana jest przez transcendentálną świadomość. Zarzut „idealizmu Berkeleyowskiego” – który Husserl *expressis verbis* odrzuca (Husserl 1967: 182) – skierowany pod adresem idealizmu transcendentálnego, dla czytelników nieakceptujących postawy transcendentálnej, odnoszącej się nie do istnienia jakichś bytów, lecz do konstytucji sensu, wydawać się może uprawniony. Tymczasem jednak, kiedy Husserl chce adekwatnie opisać doświadczenie własnego Ja, to okazuje się, że poza doświadczeniem „żywej terażniejszości czystego Ja” – czyli samo-doświadczeniem czystej świadomości – rozpościera się to, co właściwie nie-doświadczone, choć z koniecznością współdomniemywane, czyli „ciemna zupełnie przeszłość czystego Ja” (Husserl 1982: 31–32), i tym samym staje przed nim zadanie fenomenologicznej analizy czasowości. Analiza ta nie obejmuje wszelako jedynie sfery samej świadomości intencjonalnej, lecz ma walor uniwersalny, bo przecież wszystkie ukonstytuowane fenomeny podlegają przemianom czasowym.

W wyniku tej analizy (1989: 44–45, 94–102, 110–111, 113–116) Husserl odkrywa dwa różne fenomeny czasu: ten, który konstytuuje kolejne „przedmiotowe” momenty w czasie, czyli w subiektywnie przeżywanym strumieniu kolejnych „teraz” w otoczce ciągłych retencji i protencji, oraz ten, na który nie składają się żadne indywidualne obiekty, a który jest samym tym strumieniem, „przepływem” wytryskującym nieustannie w płynącym punkcie „teraz”, będącym „prazródłem”. I oczywiście to ten drugi fenomen czasu, nazywany przez Husserla czasem absolutnym, jest ciągłym procesem „wypływania coraz to nowego prabytu” – a jego płynącym punktem startowym jest praimpresja, „prawrażenie”. Tak więc jeśli chodzi o czas najbardziej pierwotny, absolutny, to nie *morphé* przeżycia poprzedzająca zmysłową *hylé*, lecz materialna treść wrażeniowa przesuwającego się punktu czasowego, zwana praimpresją, czyli właśnie *hylé* czasowa jest źródłem intencjonalności nadającej sens przedmiotowy, a ostatecznie także źródłem wszelkiej świadomości i wszelkiego prezentującego się poprzez

fenomeny bytu. Tyle tylko, że owo źródło dostępne jest zawsze poprzez retencję w modi „byłości” i źródłowa świadomość jest świadomością tego, co źródłowo niedostępne i nieosiągalne. Husserl z pewną dozą rezygnacji powiada: „dla tego wszystkiego brak nam słów”. Problematyka konstytucji znalazła się w błędnym kole – z jednej strony sens fenomenalności, przedmiotowości transcendentalnej wywodzi się od intencjonalnej formy świadomości, z drugiej strony, intencjonalną formę wywodzi się z materii, sens ze zmysłowości, formy znaczeniowe ze sposobów odczuwania. Czy nie oznacza to, że fenomenologia nie znalazła właściwej nazwy dla swojego fenomenologicznego absolutu i dla samej fenomenalności i czy nie obliguje to jej do wykroczenia poza swoje, ugruntowane w skodyfikowanej metodzie granice? Czy w związku z tego rodzaju trudnościami można mówić, że obietnica odnowy filozofii i pokonania kryzysu duchowego została dotrzymana?

Mimo tego, że w przedsięwzięciu Husserla zwanym fenomenologią można znaleźć jeszcze, jak mówiliśmy, sporo innych kłopotów teoretycznych, które niestrudzenie pokonywał, nie sądzimy, by można je było w jakimkolwiek wymiarze ocenić jako porażkę. Przeciwnie, skłaniamy się do opinii, że zaproponowana przez Husserla „filozofia radykalnego początku” okazała się ostatecznie sukcesem, choć kolejne i to poważniejsze „kryzysy” zdają się być nieszczęsnym przeznaczeniem naszego świata. Za uznaniem jej za sukces przemawiają przede wszystkim dwie okoliczności. Po pierwsze, Husserłowska propozycja odnowy filozofii i pokonania kryzysu duchowego Europy była tak nowatorska, że przyczyniła się do przełamania zastygłych scjentystyczno-pozytywistycznych i relatywistycznych, historycystycznych schematów myślowych panujących w filozofii na przełomie XIX i XX wieku – i przywróciła filozofii jej prawdziwie metafizyczne powołanie (pytając o ostateczne źródła sensu), jednocześnie wykazując dzięki nowym metodologicznym narzędziom teoretyczną płodność w analizach różnych dziedzin wiedzy i kultury (naukoznawstwa, moralności, religii, sztuki, polityki). Dzieło Husserla, mimo przenikających je heteronomicznych napięć, było istotnym ogniwem pokonywania zdiagnozowanego kryzysu kultury właśnie dlatego, że jak dowodzi Kołakowski, to „raczej konflikt wartości niż ich harmonia utrzymuje naszą kulturę przy życiu” (Kołakowski 1987: 39). Efekty tej odnowy można śledzić w pracach już nie tylko Husserla, ale też innych, mniej lub bardziej znanych fenomenologów. Po drugie, sukcesem fenomenologii jest niewątpliwie to, że ukształtowała się w historycznie ważny ruch filozoficzny – bo może nie w zwartą szkołę czy system – o czasami zmiennej, ale nieustająco odradzającej się dynamice

rozwojowej. I może właśnie te momenty owego „ruchu”, które balansowały na granicach pierwotnie przyjętych zasad programowych i które prowokowały do wysuwania coraz poważniejszych teoretycznych zastrzeżeń co do ich fenomenologicznej tożsamości, okazywały się najbardziej żywotne. Stawiały bowiem pytania rozjątrzające dyskurs filozoficzny, od których żadna poważna filozofia nie może się uchylić. Przykładów tego zjawiska – na których opisanie nie ma tu z oczywistych względów miejsca – dostarcza szczególnie ten etap ruchu fenomenologicznego, który miał miejsce w końcówce XX stulecia.

Na koniec powróćmy do pytania o charakter przemiany, jaka miała miejsce w biografii intelektualnej Husserla i która podyktowała mu program pokonania kryzysu trwającego Europę – czy miała ona cechy wewnętrznego przelomu duchowego, angażującego całą osobowość filozofa, łącznie z najbardziej zinterioryzowanymi skłonnościami światopoglądowymi, czy może był to po prostu nowatorski projekt teoretyczny, wyrosły z przemyślenia niedostatków panującej tradycji filozoficznej. Mając świadomość, że oba te motywy w różnych rewolucjach filozoficznych często występują łącznie, choć w różnych natężeniach, opowiadamy się w przypadku Husserla za pierwszym rozstrzygnięciem. Co więcej, można domniemywać, że Husserl umierał z poczuciem duchowego spełnienia, swoistego zwieńczenia podjętej misji. Niech o tym świadczą słowa, wypowiedziane na łożu śmierci do żony, kiedy przebudzony z głębokiego snu, z wyraźnymi oznakami radości na twarzy, wyznał jej: *Ich habe etwas ganz Wunderbares gesehen. Nein, ich kann es Dir nich sagen. Nein!* – „Zobaczyłem coś całkiem cudownego. Nie, nie mogę ci tego powiedzieć. Nie!” (Franck 2017: 215).

Bibliografia:

/// Franck D. 2001. *Dramatique des phénomènes*, PUF.

/// Franck D. 2017. *Dwa ciała. Wokół fenomenologii Husserla*, tłum. J. Migasiński, A. Dwulit, Wydawnictwo Naukowe Scholar (cytat za: Schumann K. 1977. *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, „Husserliana Dokumente”, nr 1, Martinus Nijhoff, s. 489).

/// Gniazdowski A. 2007. *Polityka i geometria. Fenomenologia Edmunda Husserla a problem demokracji*, IFiS PAN.

/// Husserl E. 1967. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga I, (*Idee I*), tłum. D. Gierulanka, PWN.

/// Husserl E. 1974. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga II, (*Idee II*), tłum. D. Gierulanka, PWN.

/// Husserl E. 1982. *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN.

/// Husserl E. 1989. *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, PWN.

/// Husserl E. 1990. *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, PWN.

/// Husserl E. 1992. *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Aletheia.

/// Husserl E. 1993. *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Aletheia.

/// Husserl E. 2000a. *Badania logiczne*, t. II, cz. I, tłum. J. Sidorek, PWN.

/// Husserl E. 2000b. *Badania logiczne*, t. II, cz. II, tłum. J. Sidorek, PWN.

/// Husserl E. 2009. *List Edmunda Husserla do Arnolda Metzgera*, tłum. A. Gniazdowski, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, R. 18, nr 4(72), s. 537–544.

/// Husserl E. 2011. *Logika formalna i logika transcendentálna. Próba krytyki rozumu logicznego*, tłum. G. Sowinski, IFiS PAN.

/// Husserl E. 2017. *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, tłum. S. Walczewska, Vis-à-Vis Etiuda.

/// Kolakowski L. 1987. *Husserl i poszukiwanie pewności*, In Plus.

/// Krokos J. 1998. *Metody fenomenologiczne i ich aktualność: zarys problemu*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 34/2, s. 103–111.

/// Lee Chun Lo 2009. *Teleologia świata i idea Boga. Znaczenie Boga w fenomenologii Husserla*, z niemieckiego tłum. J. Duraj, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, R. 18, nr 4(72), s. 337–351.

/// Łaciak P. 2015. *Fenomenologia transcendentálna i metafizyka*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 60, s. 256–277.

/// Merleau-Ponty M. 2001. *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia.

/// Metzger A. 1979. *Phänomenologie der Revolution*, Syndikat.

/// Miettinen T. 2013. *The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology: A Study in Generativity and Historicity*, University of Helsinki.

/// Mohanty J., Frege G., Husserl E. 1974. *Frege-Husserl Correspondence*, „The Southwestern Journal of Philosophy”, nr 5(3), s. 83–95.

/// Płotka W. 2019. *Fenomenologia jako filozofia mniejsza. Rozważania wokół sporów o metodę Husserla*, Wydawnictwo Liberi Libri.

/// Spiegelberg H. 1972. *The Phenomenological Movement*, Springer.

/// Świącicka K. 1993. *Husserl*, „Wiedza Powszechna”.

/// Zahavi D. 2012. *Fenomenologia Husserla*, Wydawnictwo WAM.

/// **Abstrakt**

W artykule omawiamy na podstawie prac Edmunda Husserla oraz korespondencji z jego uczniem Arnoldem Metzgerem wybrane idee fenomenologii, pokazując, jak bardzo radykalny i maksymalistyczny był to projekt, który w skrócie można scharakteryzować jako próbę rozpoczęcia filozofii od nowa. Wychodząc od skrajnie pesymistycznej oceny filozofii i nauki, Husserl opisuje kryzys racjonalności, który dotknął Europę. Rozwiązaniem ma być stworzenie nowej, ściśle naukowej filozofii, czyli fenomenologii. Wedle zamysłów Husserla, miała ona stanowić całkiem nową fundamentalną dyscyplinę naukową dającą podstawę innym naukom, w tym m.in. psychologii. Zadanie, jakie sobie Husserl postawił, wymagało radykalnych środków, dlatego dużą część swoich rozważań poświęcił na opracowanie nowej metody filozoficznej, której celem było m.in. zawieszenie całej uprzednio nabytej wiedzy. Maksymalistyczny projekt Husserla zmagiał się z wewnętrznymi ograniczeniami i sprzecznościami, doprowadził jednak do przełomu teoretycznego w filozofii XIX i XX wieku. Cel tak pomyślanej nowej filozofii nie był wyłącznie naukowy, lecz również cywilizacyjny. Fenomenologia miała doprowadzić do odnowy duchowej ludzkości poprzez transformację nauki i odkrycie nieskończonej idei racjonalności leżącej u podstaw kultury europejskiej.

Słowa kluczowe:

fenomenologia, Husserl, kryzys, redukcja fenomenologiczna

/// Abstract

Husserl and the Philosophy of Radical Beginnings

In this article the authors introduce the radical project of phenomenological philosophy and argue that the idea behind the project was to give philosophy a new beginning. The authors refer to selected works of Edmund Husserl and to his correspondence with Arnold Metzger. They discuss Husserl's critique of philosophy and science, and his motivations for creating a new scientific philosophy, which applies a radical method of reduction. According to Husserl, the new phenomenological philosophy will ultimately lead to overcoming the crisis of rationality and to the spiritual renewal of humanity.

Keywords:

phenomenology, Husserl, crisis, phenomenological reduction

/// **Jacek Migasiński** – emerytowany profesor Uniwersytetu Warszawskiego, autor wielu artykułów i przekładów dotyczących filozofii francuskiej oraz m.in. książek: *Maurice Merleau-Ponty*, Warszawa 1995, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej XX wieku*, Wrocław 1997 (II wyd. Toruń 2014), *Filozofia nowożytna*, Warszawa 2011, *W stronę fenomenologii niezjawiskowej*, Warszawa 2019 – a także redaktor naukowy m.in. antologii *Fenomenologia francuska* (wraz z Iwoną Lorenc), Warszawa 2006 i *Główne problemy współczesnej fenomenologii* (wraz z Markiem Pokropskim), Warszawa 2017.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4267-0785>

E-mail: j.migasinski@uw.edu.pl

/// **Marek Pokropski** – adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się fenomenologią, filozofią umysłu i filozofią nauk kognitywnych. Autor artykułów i monografii pt. *Cieleśna geneza czasu i przestrzeni* (Warszawa 2013). Redaktor naukowy (razem z Jackiem Migasińskim) antologii *Główne problemy współczesnej fenomenologii* (Warszawa 2017).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7423-6951>

E-mail: mpokropski@uw.edu.pl

MYŚL PONAD GRANICAMI: INTERDYSCYPLINARNOŚĆ I INNOWACYJNOŚĆ TWÓRCZOŚCI GEORGA SIMMLA

Dariusz Brzeziński
Polska Akademia Nauk
University of Leeds

/// Wprowadzenie

Jednym z najważniejszych założeń teorii kultury (Simmel 2007a) i filozofii życia (tenże 2007b) Georga Simmla było twierdzenie, że: „Człowiek urodził się, żeby przekraczać granice” (tenże 2006: 337). Autor *Filozofii pieniądza* przekonywał, że istota bytu ludzkiego zawiera się w twórczym procesie relatywizowania istniejącej rzeczywistości i podejmowania prób mających na celu transformację przyjętych w niej rozwiązań instytucjonalnych, strukturalnych i aksjologicznych. Proces ten może wieść do wytworzenia nowych, innowacyjnych form, które są następnie włączane w materię życia, by stanowić punkt odniesienia do kolejnych przeobrażeń. Ergo, świat społeczny stanowi arenę nieustannych metamorfoz, zaś wszelkie granice, które się w jego ramach konstytuują, są jedynie tymczasowymi konstruktami, tyleż organizującymi sposób myślenia i działania jednostek, co skłaniającymi do ich przewartościowania. Simmel pisał w tym kontekście o złożonej, wzajemnej zależności między kondensacją ludzkiego doświadczenia w określone formy (*Verdichtung*) a twórczą aktywnością jednostek prowadzącą do zmian w świecie zewnętrznym (*Kultivierung*).

Z powyższymi przekonaniem świetnie korespondował sposób, w jaki sam Simmel realizował się jako intelektualista. „Jego dzieło” – skonstatowała Dominika Motak (2013: 11) – „niemieszczące się w ramach żadnej z dziś już sprofilowanych dziedzin refleksji humanistycznej, współokreślało podstawy niejednej z nich”. W istocie, cechą konstytutywną myśli Simmela było „przekraczanie granic” między różnymi dziedzinami wiedzy: socjologią, filozofią, ekonomią, psychologią, kulturoznawstwem, literaturoznawstwem, historią sztuki etc. Prowadził on analizy *par excellence* interdyscyplinarne, a dzięki temu wytyczał nowe ścieżki myślowe. Kategorią, która w moim przekonaniu pozwala dobrze opisać jego stosunek do uprawiania refleksji naukowej, jest „intelektualista totalny”. Pojęcia tego używam za Pierre’em Bourdieu (2007: 321–326), który odnosił je do myśliciela dokonującego swobodnych transferów między różnymi polami twórczej aktywności. W niniejszym artykule przybliżę ową cechę twórczości Simmela, kładąc szczególnie nacisk na to, w jaki sposób po dziś dzień stanowi ona inspirację dla badaczy reprezentujących nauki społeczne i humanistyczne. Swoje analizy podzielę na dwie części. W pierwszej podejmę refleksję nad kwestią „przekraczania granic” w zakresie podejmowanych przez Simmela problemów badawczych. W drugiej skupię się na tym, jak z ową praktyką korespondował język jego wypowiedzi, stanowiący świetny przykład „gatunku zmaconego” (Geertz 1996: 214–235). W podsumowaniu zinterpretuję jego sposób podejścia do pracy naukowej i jej odbiór przez współczesnych mu intelektualistów, przez pryzmat analiz, jakie zawarł on w swym słynnym esej o „obcości” (Simmel 2005c: 204–212).

/// Interdyscyplinarność twórczości Georga Simmela

W datowanych na 9 grudzień 1912 roku słowach skierowanych do Marianne Weber Georg Simmel napisał: „Teraz przestawiam żagle i wyruszam na poszukiwanie lądu, na którym nie stanęła dotąd ludzka stopa. Ta podróż zakończy się prawdopodobnie jeszcze zanim dotrę do brzegu. Chciałbym tylko uniknąć losu wielu mi współczesnych, którzy tak zadowolili się na statku, że uznali, że właśnie on jest nowym lądem” (Gassen, Landmann 1958: 132)¹. Słowa te można odczytywać jako jeden z kluczy do całej twórczości Simmela. Pochodzą one z jego dedykowanej Marianne Weber książki o Goethem (Simmel 1913), po której wydał on między innymi takie dzieła, jak: esej o Rembrandcie (tenże 1916, zob. też: tenże 2005b: 98–128), rozprawa o podstawach socjologii (tenże 1917), a także *Filozofia*

¹ Cytat ten podaje za książką Dominiki Motak i w jej tłumaczeniu: 2013: 31.

życia (tenże 2007b). Rozległość tematyczna tych prac dowodzi niezwyklej wszechstronności jego zainteresowań badawczych. A stanowią one jedynie przykład tego, jak bardzo zróżnicowana, wylamująca się poza wszelkie podziały dyscyplinowe była jego twórczość. W zbiorze jego dzieł obejmującym dwadzieścia cztery tomy – którego wydawanie zakończyła kilka lat temu oficyna Suhrkamp – znajdują się tyleż teksty wpisujące się swą formą w dyskurs naukowy, ile eseje pisane dla szerokiej publiczności; tak pisma przedstawiające rozpoznania metafizyczne, jak artykuły poświęcone analizom życia codziennego; zarówno prace koncentrujące się na polityce i ekonomii, jak i analizy dzieł literackich, malarskich czy architektonicznych. Spojrzenie z tej perspektywy na twórczość Simmela pozwala krytycznie odnieść się do wszelkich prób określenia go mianem „socjologa” lub „filozofa”. Był on raczej „intelektualistą totalnym”.

Wszystko to nie oznacza jednak, by nie próbować doszukiwać się w jego dziele pewnych prawidłowości, zarówno jeśli chodzi o jej ewolucję, jak i podejmowaną problematykę. Tak on sam w swej „niedokończonej autoprezentacji” (tenże 1958: 9–10), jak jego pierwszy biograf, Max Frischeisen-Köhler (1919), a za nimi część komentatorów jego twórczości (zob. Motak 2013: 27–29), podzieliło ją na trzy zasadnicze fazy. W swych wczesnych pracach, inspirowanych myślą Kanta i Spencera, Simmel zajmował się on głównie studiami nad epistemologią, a także prowadził analizy z pogranicza historii i socjologii. Zwrot w jego twórczości znamionowało wydanie w 1900 jego *opus magnum*, to jest *Filozofii pieniądza* (Simmel 1997). Od tego czasu skupiał się głównie na analizach społeczeństwa nowoczesnego, a także rozpoznaniach socjologicznych podejmowanych w ramach przyjętej przez niego definicji tej dyscypliny. Swą najważniejszą pracę poświęconą tej problematyce wydał w roku 1908 (tenże 2005c), która uważana jest za kolejną cezurę w jego twórczości. Od tego czasu Simmel pisał głównie dzieła z zakresu filozofii kultury, estetyki, a także – choć może przede wszystkim – filozofii życia (tenże 2007b). Mając na uwadze stosowaną przez niego samego nomenklaturę, okres ów nazywany jest „metafizycznym” (tenże 1958: 9). Trzeba jednak w tym miejscu zaznaczyć, że choć przywołana tu periodyzacja unaocznia główne kierunki ewolucji myśli Simmela, to nie zdaje sprawy ze skomplikowanych zależności między kolejnymi jej etapami. Nie uwzględnia na przykład tego, że tematy socjologiczne *sensu stricto* były przez niego eksplorowane do końca pracy naukowej, a próby filozoficznego ujęcia bytu ludzkiego pojawiały się w jego twórczości już na przełomie XIX i XX wieku.

Niezależnie od kolejnych stadiów ewolucji myśli autora *Filozofii pieniądza* był jednak jeden wątek, który stale cieszył się jego zainteresowaniem. Badacze twórczości Simmla jednomyślnie wskazują tu na problematykę kultury, której poświęcił zarówno liczne studia teoretyczne, jak i analizy zogniskowane na jej poszczególnych fenomenach (zob. Frisby, Featherstone 1997; Magala 1980: 50–79). Sławomir Magala napisał w tym kontekście: „Simmel nie był jedynym myślicielem, który punktem centralnym filozofii uczynił koncepcję kultury, ale należał do dosyć wąskiego grona twórców usiłujących wyjaśniać osobliwości odwiecznych pytań w filozofii opisem mechanizmu i funkcjonowania kultury, świata «zobiektywizowanych form»” (1980: 50–51). Można skonstatować, że problematyka kultury była swego rodzaju zwornikiem zespalającym rozproszone zainteresowania autora *Filozofii mody*, ale jednocześnie nie krępującym bynajmniej ich swobodnego rozwoju. To w jej perspektywie analizował on relacje między światem natury a światem człowieka, kreatywnością jednostki a istnieniem „zobiektywizowanych form”, kondycją tradycyjną a nowoczesną etc. Co więcej, rozważania Simmla poświęcone tak istotnie, jak ówczesnym przemianom kultury nadawały ogólny kierunek innym prowadzonym przez niego analizom. Na przykład podkreślanie jej procesualnego charakteru² (Simmel 2007a) korespondowało z przypisywaną przez niego jednostce zdolnością do transcendowania istniejącej rzeczywistości (Simmel 2007b). Z kolei analizy dotyczące heterogeniczności kultury znalazły odzwierciedlenie w pracach, w których ukazywał rosnącą dynamikę świata nowoczesnego. Taki sposób ukierunkowania jego myśli jest uznawany za prekursorski względem późniejszych przeobrażeń w naukach społecznych i humanistycznych (Brzeziński 2019: 119-136; De La Fuente 2016: 78–90; Frisby 1992: 155–174).

Aspektem kultury, który szczególnie interesował Simmla, były jej symboliczne reprezentacje³. W swych tekstach wielokrotnie poddawał on analizie zarówno konkretne utwory artystyczne, jak i działalność poszczególnych twórców czy też panujące w danej epoce tendencje estetyczne. Jednym z pierwszych efektów jego zainteresowania sztuką była – odrzucona z przyczyn formalnych – praca doktorska o psychologii i etnologii muzyki (Simmel 1882: 261–305; zob. Etzkorn 1964: 101–107). Choć nie

² Ów sposób teoretyzowania kultury był istotną inspiracją np. dla jej „czasownikowego” ujęcia przez Ryszarda Nycza (2017) czy też spojrzenia na nią przez pryzmat kategorii *praxis* przez Zygmunta Baumaną (2012).

³ W drugiej połowie roku 2020 University of Chicago Press wyda pod redakcją Austina Harringtona książkę pod tytułem *Georg Simmel: Essays on Art and Aesthetics*, zawierającą ponad czterdzieści esejów autora *Filozofii pieniądza*, poświęconych sztuce, estetyce i różnym zjawiskom artystycznym.

pociągnęła ona za sobą kolejnych pogłębionych studiów poświęconych tej problematyce, to do dziś pozostaje ważna jako dzieło, które w znaczący sposób przyczyniło się do wyznaczenia pola zainteresowań subdyscypliny, jaką jest socjologia muzyki (Jabłońska 2014: 84–87). W kolejnych latach Simmel pisał na temat literatury (1913), malarstwa (1916, 2016: 9–19, 149–155, 2005a: 89–97), rzeźby (2006: 94–105), architektury (tamże: 163–168, 177–183), sztuki aktorskiej (tamże: 213–219), a także – ogólnie – estetyki (tamże: 32–52). W pracach tych płynnie łączył rozważania z zakresu sztuki z refleksjami poświęconymi kondycji człowieka, analizami metamorfoz, jakim ulegała ówczesna kondycja, a także rozpoznaniem dotyczącymi podstawowych kategorii filozoficznych. I tak na przykład przywoływana już powyżej książka poświęcona Rembrandtowi (Simmel 1916) stanowi tyleż interpretację jego malarstwa, co zapis refleksji poświęconych relacji między życiem a „formą”, w jakiej się ono realizuje. Z kolei eseje poświęcone architekturze Wenecji i Florencji (tenże 2006: 163–168, 177–183) są *de facto* także zbiorem rozważań na temat iluzji i prawdy czy też wieloznaczności i jednorodności⁴. Można z przekonaniem stwierdzić, że Simmel patrzył na dzieło artystyczne z szerszej perspektywy swych filozoficznych, socjologicznych i kulturoznawczych rozważań. Z drugiej jednakowoż strony to właśnie sztuka dawała mu przystęp do łączenia różnych porządków i transcendowania wyznaczonych granic. Pisał: „Sztuka – i na tym w ogóle polega jej sens i szczęście – ujawnia, że szeregi zjawisk, które w świecie rzeczywistym przebiegają obok siebie przypadkowo, obojętne sobie lub wrogie, łączy głęboka więź, że są ze sobą zestrojone [...]” (tamże: 151).

Konstatacja ta stanowi w moim przekonaniu dobry wstęp do wskazania dwóch charakterystycznych dla Simmla sposobów prowadzenia analiz. Po pierwsze, przystępując do badań danego fenomenu, starał się zwykle ująć go w całej mnogości różnorodnych – niezależnych od wyznaczonych przez granice dyscyplin – kontekstów. Niech za przykład posłuży tu jego *opus magnum*. Punktem wyjścia do prowadzonych w nim analiz uczynił on przekonanie, że pieniądz nie stanowi wyłącznie środka wymiany. Wręcz przeciwnie – jak dowodził – „[...] można przyrównać go do krwi, której stały obieg uruchamia wszystkie członki i odżywiając je wszystkie jednakowo, powoduje jedność ich funkcji” (1997: 443). Przyjęcie takiej optyki stało u podstaw zespolenia analiz ekonomicznych z socjologicznymi, kul-

⁴ Florencja w analizach Simmla jawiła się jako miasto charakteryzujące się harmonijną jednością, co pozostawało w kontrze do obserwowanego przez niego rozwoju fragmentaryzacji, polisemizacji czy też wręcz „symulakryzacji” kultury; te ostatnie tendencje omawiał na przykładzie architektury weneckiej.

turoznawczymi, filozoficznymi etc. Dzięki wielokontekstowym refleksjom Simmel ukazał nie tylko bogactwo i złożoność przemian związanych z upowszechnianiem się tytułowego środka płatniczego, ale także – a może przede wszystkim – nakreślił w całej feerii barw obraz konstytuującej się kondycji nowoczesnej. Odniósł się do ewolucji procesu uwarstwienia, wyłaniania się nowego typu indywidualizmu, fundamentalnych przemian aksjologicznych, rosnącej dynamiki życia społecznego etc. *Filozofia pieniądza* jest przeto dziełem „totalnym”. Jako takie po dziś dzień stanowi źródło inspiracji dla wszelkich analiz relacji między gospodarką, kulturą i życiem społecznym (zob.: Karalus 2018: 429–445; Kuźniar 2018: 447–461; Markowska 2018: 485–498; Harrington, Kemple 2012: 7–25). A choć praca ta ma w dorobku Simmela znaczenie szczególne, to charakter prowadzonego w niej interdyscyplinarnego dyskursu jest obecny także w innych jego dziełach. Stanowi to *de facto* ich *signum specificum*.

Po drugie, dążenie do scalenia różnych porządków doprowadziło go do wyznaczenia nowych dróg rozwoju w naukach społecznych i humanistycznych. Simmel jest na przykład uważany za jednego z prekursorów socjologii zmysłów⁵ (Simmel 2006: 184–230; Vanini, Waskul, Gottschalk 2011). Dostrzegłszy potrzebę otwarcia refleksji społecznej na ten obszar, napisał: „Chcemy prześledzić, jakie znaczenie dla współżycia ludzi – dla tego, co ich łączy, sprzęga, różni – ma sposób, w jaki wzajemnie się postrzegają i wpływają na siebie za pośrednictwem zmysłów” (2006: 186). W zakres swoich analiz włączył on też – jako jeden z pierwszych – problematykę emocji (Shilling 2002: 10–32). Eksplorował ją zarówno w swych rozpoznaniach z zakresu socjologii formalnej (Simmel 2005c: 239–243), jak i w pracach poświęconych przekształceniom nowoczesności (tenże 2006: 114–134). Innym przykładem innowacyjnych ścieżek, którymi podążała jego myślenie, była problematyka jedzenia (tamże: 272–282, zob. Symons 1994: 333–351). W poświęconym jej tekście pisał: „Wspólny posiłek wynosi zdarzenie fizjologicznie prymitywne i nieuchronnie powszechne w sferę wzajemnych oddziaływań społecznych i nadaje mu ponadosobistą rangę” (2006: 274). Świat życia był dla Simmela przedmiotem nieskrępowanej refleksji, jako że wszelkie jego przejawy wydawały mu się godne naukowych analiz. W ten sposób utorał on drogę do takich orientacji, jak choćby zwroty: „sen-

⁵ Beata Hoffmann (2019: 139) pisała w tej materii o Simmle następująco: „Zwracając uwagę na rolę sensoryki w konstruowaniu rzeczywistości społecznej, stworzył podstawy dla rozwoju wąskiej specjalizacji zwanej socjologią zmysłów [...]. Dzięki pionierskiemu w socjologii podejściu do zmysłów jako bytów społecznych, a nie jedynie fizjologicznych, Simmel zmienił nie tylko perspektywę postrzegania zjawisk zmysłowych, ale zwrócił także uwagę na istotę poznania wielozmysłowego, jak i relacje zachodzące między zmysłami”.

soryczny”, „afektywny” i „korporalny” (Bachmann-Medick 2012) czy też socjologia codzienności (Sztompka, Bogunia-Borowska 2008).

W podsumowaniu tej części artykułu chciałbym odnieść się do faktu, że twórczość Simmla przeżywa dziś swoisty renesans. Zwykle fenomen ten łączy się z faktem jego niezwykle trafnych rozpoznań poświęconych ewolucji kondycji nowoczesnej. Jest on jednak też pochodną postulowanego przez niego prekursorskiego modelu uprawiania nauki, zakładającego „przekraczanie granic” między dziedzinami i dyscyplinami. Powyżej starałem się unaocznic to, że wiele poszukiwań badawczych Simmla jest kontynuowanych i rozwijanych w ramach powstających subdyscyplin czy też orientacji. Dalsza wnikliwa lektura jego tekstów może stać się inspiracją dla kolejnych przewartościowań w naukach społecznych i humanistycznych.

/// Język tekstów Simmla jako „gatunek zmacony”

Tak wylamujący się ze schematów sposób prowadzenia analiz przez Simmla⁶, jak język, którym się posługiwał w większości swych dzieł, były przyjmowane przez wielu współczesnych mu intelektualistów co najmniej z rezerwą (zob. Coser 1958: 635–641; Cieśla 1993: 31–34). Zarzucano mu między innymi to, że zamiast rzeczowego i systematycznego wykładu swych poglądów często przedstawiał je w niepoddającej się regułom naukowości formie eseju. Negatywnie odnoszono się do jego metaforycznego, a zarazem aforystycznego stylu wypowiedzi, uznając go za bliższy formom literackim niż dyskursowi akademickiemu. W końcu też nierzadko bez uznania wypowiadano się o tym, że w wielu swych pracach otwierał jedynie przestrzeń do dyskusji, zamiast udzielać konkluzyjnych odpowiedzi⁷. „Współcześni Georgowi Simmlowi” – pisał Lewis Coser (1958: 635) – „często zwracali uwagę na osobliwości stylu jego pracy, osobliwości, które w znaczący sposób wyróżniały go spośród wszystkich innych najważniejszych socjologów. Doceniali olśniewającą błyskotliwość jego pism i ich subtelną elegancję, ale podkreślali także brak systematyczności wywodu i niemalże wystudiowany nieład stosowanej przez niego metody”. W niniejszej części

⁶ Przez niemal trzy dekady Simmel wykładał bez stałego uposażenia na Uniwersytecie w Berlinie, najpierw jako *Privatdozent*, a następnie w randze profesora nadzwyczajnego. Dopiero w roku 1914, na cztery lata przed swą śmiercią, uzyskał stanowisko profesora zwyczajnego na Uniwersytecie w Strasburgu.

⁷ Ernst Bloch wypowiedział się o Simmlu w *Duchu utopii* następująco: „Jest kolekcjonerem punktów widzenia, które zbiera wokół prawdy, nigdy nie chcąc ani nie będąc w stanie jej osiąść. Spala się w krótkotrwałych i przypadkowych zapalach i przeważnie olśniewa błyskotliwymi pirotechnicznymi pokazami metodologii, które nas szybko nudzą” (Bloch 1918: 246; słowa te przytaczam w tłumaczeniu Sławomira Magali (1980: 115)).

tekstu odniosę się do wzmiankowanych tu uwag, podkreślając, że stosowany przez Simmla język opisu w pełni korespondował z zadaniami, jakie przypisywał on intelektualistom. A był to – jak już wcześniej wskazywałem – wzorzec „intelektualisty totalnego”. Charakterystyczny dla Simmla dyskurs – przelamujący granice między naukami społecznymi, humanistyką i sztuką – ujmę jako egzemplifikację Geertzowskiego „gatunku zmaconego” (Geertz 1996: 214–235).

Rozpoznania poświęcone tej problematyce warto rozpocząć od unacznienia, że Simmel obracał się tyleż w kręgach towarzyskich intelektualistów, co pisarzy i artystów. Z częścią z nich – między innymi Rainerem Marią Rilke, Auguste’em Rodinem i Stefanem Georgem – nawiązał także przyjaźnię (zob. Magala 1980: 11–12). Co więcej, sam podejmował próby literackie, które publikował w promującym secesję monachijskim czasopiśmie *Jugend*⁸. Analizująca ten aspekt jego dzieła Monika Tokarzewska (2005: 131–132) napisała, że:

[...] twórczość literacka Simmla nie była po prostu hobby uprawianym w chwilach wolnych od pracy *stricto* naukowej (tj. socjologicznej i filozoficznej), ale refleksją pozwalającą mu dostrzec i przeemyśleć wiele rzeczy, o których pisał także jako filozof i socjolog. Również niebagatelną rolę musiały one odegrać dla wykształcenia się stylu i języka Simmla.

Wpływy literackich i artystycznych inklinacji Simmla na tworzone przez niego teksty naukowe są w istocie niezaprzeczalne. Znajdują odzwierciedlenie w posługiwaniu się przez niego poetyckim obrazowaniem, w stosowaniu kunsztownych porównań i metafor, a także w samym fakcie częstego wybierania przez niego formy wypowiedzi, jaką jest esej. Jerzy Szacki stwierdził: „[...] w nauce, którą [Simmel] uprawiał, widział przedsięwzięcie *par excellence* estetyczne i pisał wprost o przydatności kategorii estetycznych do opisu społeczeństwa” (2003: 448). Wolf Lepenies wskazywał natomiast, że Simmel: „[...] z satysfakcją przyjmował do wiadomości interpretacje swoich prac jako dzieł sztuki” (1997: 338).

Daleki od akademickości charakter większości tekstów Simmla wynikał jednak nie tylko z dowartościowania przez niego poetyckiej funkcji ję-

⁸ Teksty literackie Simmla publikowane były anonimowo i sygnowane jego inicjałami. Zostały one zebrane i wydane pod jego nazwiskiem dopiero w roku 1998 (Simmel 1998). Znalazły się one także w siedemnastym tomie dzieł zebranych. Zob. Tokarzewska 2005: 131–146.

zyka. Miał także ścisły związek z denotatywnym wymiarem tegoż (Jacobson 1989). Zygmunt Bauman wypowiedział się na ten temat następująco:

[...] rzeczywistość ukazywała się w pismach Simmla jako zbiór odłamków życia i okruchów informacji [...]. Dziś widać, że „pokawalkowane” analizy Simmla przykrojone były na miarę kondycji ludzkiej, której Simmel, w odróżnieniu od wielu kolegów, domyślał się za fasadą całościujących ambicji administratorów, tej kondycji, która dziś wyłoniła się spod gruzów niespełnionych marzeń inżynierskich w całej swej rozchlestonej, fragmentarycznej, epizodycznej prawdzie – i została za taką uznana. [...] Chwałę przyznano Simmlowi pośmiertnie, gdy doświadczenie powszechne doszłusowało do jego intuicji (1995: 33).

W istocie, charakterystyczny dla Simmla dyskurs był nie tylko narzędziem opisu, lecz także środkiem, poprzez który ów starał się oddać istotę ówczesnej kondycji. Warto tu podać kilka przykładów. Otóż posługiwanie się przez niego techniką pisarską przypominającą „strumień świadomości” (Motak 2013: 20) korespondowało z rosnącą dynamiką przemian ówczesnego świata (Simmel 2006: 114–134). Zestawianie ze sobą w jednym tekście rozpoznaiń odnoszących się do różnych problematyk – przyrównane przez Monikę Tokarzewską (2008: 71) do artystycznej techniki montażu – współgrało z procesem heterogenizacji rzeczywistości społecznej, a także z konstytuowaniem się nowej formy indywidualizmu (Simmel 2007a: 163–177). Z kolei częste sięganie przez niego po formę eseistyczną można interpretować jako przejaw trudności ze scaleniem zachodzących ówczesznie przekształceń w jeden, spójny obraz⁹. Wszystkie te techniki konstruowania tekstu współprzyczyniły się do stworzenia wyjątkowo innowacyjnej wizji nowoczesności jako kondycji, w której liminalność przestała być stanem przejściowym, a zyskała status permanentnej, a jednocześnie też nadrzędnej własności życia społecznego.

Warto do tego dodać, że zakładanym odbiorcą większości tekstów Simmla nie mieli być bynajmniej akademicy, ale szersza publiczność. Analizujący ten aspekt jego twórczości Lewis Coser (1958: 635–641) zwrócił

⁹ Odnosząc się do stylu Simmla Jerzy Szacki (2003: 449) napisał: „Najważniejsze wydaje się [...] w tym kontekście obsesyjne wręcz przekonanie Simmla, iż rzeczywistość jest nieskończenie zmienna i kalejdoskopowa, i nieuchwytna inaczej niż we fragmentach. W rozsypce jest zarówno współczesne społeczeństwo, jak i osobowość jednostki. Stąd zresztą, jak się zdaje, zauroczenie Simmla sztuką jako taką szczególną dziedziną, w której poprzez kontemplację szczegółu osiąga się coś w rodzaju oglądu całości, nieuchwytny w żaden inny sposób”.

uwagę na ciekawą zależność. Stwierdził, że do końca XIX wieku autor *Filozofii życia* publikował zarówno w czasopismach naukowych, w periodykach o profilu literackim i artystycznym, jak i w prasie popularnej. Z kolei po roku 1900 dominują w jego twórczości teksty pisane dla czasopism nieakademickich. Coser tłumaczył to faktem przeciągającego się oczekiwania na osiągnięcie profesury zwyczajnej, które – gdy się nie ziściło¹⁰ – wzbudziło w nim pragnienie, by znaleźć większe uznanie pośród szerszych kręgów czytelników. Odnosząc się do tych analiz, Stanisław Cieśla (1993: 32, 33) zauważył, że nie uwzględniają one pisanych przez Simmla książek, z których wiele miało w XX wieku charakter *par excellence* naukowy. Godzi się też zwrócić uwagę na to, że po 1900 roku kilkakrotnie ponawiał on próbę uzyskania profesury, co udało mu się dopiero cztery lata przed śmiercią. Bezsporne jest natomiast to, że niezależnie od etapu swej pracy naukowej starał się on docierać do jak najszerszego grona odbiorców. Sprzyjało temu zarówno unikanie stosowania żargonu naukowego, jak i posługiwanie się licznymi odwołaniami do motywów, zagadnień i testów kultury stanowiących fundament społecznego imaginarium.

Wśród myślicieli, którzy w takim w sposobie konstruowania dyskursu inspirowali się pracami Simmla, był Zygmunt Bauman (1995: 19–44).¹¹ Podobieństw tych jest jednak dużo więcej, gdyż dotyczą one zarówno – wzmiankowanej wcześniej – denotatywnej funkcji języka¹², jak i jego konatywnego wymiaru (Jacobson 1989). Autor *Płynnej nowoczesności* obrazowo ukazał swoje podejście do tej ostatniej kwestii przez unaocznienie zbieżności między zadaniami poetów i socjologów (Bauman 2006: 313–334). Przedstawiciele obu profesji powinni w jego przekonaniu dążyć nie tylko do opisywania rzeczywistości, ale także do jej relatywizowania. Poprzez uprzystępnianie jej konstruktywistycznego wymiaru mieliby oni otwierać

¹⁰ W roku 1900 Simmel uzyskał nominację na profesora nadzwyczajnego. Choć pozwalało mu to na prowadzenie zajęć na uniwersytecie, to nie wiązało się bynajmniej z zajmowaniem znaczącej pozycji w jego strukturach.

¹¹ Bauman skonstatował „Popularny’ język to tyle, co język zrozumiały dla ‘niewtajemniczonych’ – a więc dla tych właśnie, dla których pożytku uprawia się – warto uprawiać – myślenie socjologiczne; i wobec których ponosi się odpowiedzialność za słowo” (Bauman, Kubicki i Zeidler-Janiszewska 2009: 25). Teksty pisane językiem egzoterycznym są charakterystyczne zwłaszcza dla publikacji Baumana pisanych po jego przejściu na emeryturę, choć w istocie pisał je przez całą swoją twórczość (zob. Palmer, Brzeziński, Campbell 2020: 118–133).

¹² Bardzo podobnie do Simmla – i w znaczącej mierze w ślad za jego przykładem – Bauman posługiwał się takimi środkami retorycznymi, jak metaforyzacja, hiperbolizacja oraz poetyzacja dyskursu. Jednym z celów stosowania takich zabiegów było oddanie istoty przemian zachodzących w ramach społeczeństwa płynnonowoczesnego. W książce *Razem osobno* Bauman skonstatował (2005: 6): „Mogę liczyć najwyżej na portretową składankę, niejednorodny obraz zawierający równie wiele luk i miejsc pustych, co wypełnionych kolorem fragmentów. Lecz nawet tak pomyślana kompozycja będzie nie dokończonym zadaniem, które dopełnić mogą jedynie czytelnicy”.

drogę do transcendowania zastanego porządku. Bauman stwierdził (tamże: 314): „[...] powinniśmy podchodzić do ukrytych możliwości tak blisko, jak to czynią prawdziwi poeci. Dlatego winniśmy przebijać się przez mur oczywistości i zrozumiałego-samo-przez-się, tej obowiązującej ideologicznej mody, której powszechność ma dowodzić słuszności”. Gest przekroczenia był także dla Simmla konstytutywną cechą twórczości, tak artystycznej, jak naukowej. On sam, podobnie jak Bauman, wykorzystywał całą gamę środków literackich, by odwoływać się do wyobraźni czytelników, skłaniać ich do refleksyjnego oglądu rzeczywistości, a także motywować do poszukiwania innowacyjnych ścieżek myślenia i działania. Przy tym wszystkim sam rzadko przedstawiał gotowe rozwiązania; zdecydowanie częściej uruchamiał jedynie proces wiodący do przewyższania zaistniałych form. Wpisywało się to w jego wizję „filozofii życia”, której istotą była wzajemna, dynamiczna relacja między istniejącym a wyobrażonym czy też między bytem a powinnością (Simmel 2007b, zob. Gadacz 2005: 5–30).

Godzi się tu podkreślić, że w omawianym zakresie twórczość Simmla nie wpisywała się w pełni w istotę pojęcia „intelektualisty totalnego” w znaczeniu, jakie nadał mu Bourdieu (2007: 321–326). Autor *Dystynkcji* powiązał co prawda tę kategorię z zaangażowaniem, ale przekonywał też, że właściwe jest dla niej dążenie do osiągania konkretnych, jasno określonych celów. Sam Bourdieu wybrał opozycyjny model intelektualisty publicznego, to jest zachęcającego do dokonywania przewartościowań w świecie społecznym i dostarczającego narzędzi conceptualnych do prowadzenia aktywności politycznej (zob. Swartz 1997). Simmel zajął w tej materii nieco inne stanowisko, które w moim przekonaniu można powiązać z rozwijanymi współcześnie nurtami w ramach myśli utopijnej, reprezentowanymi między innymi przez Ruth Levitas (2001: 25–43), Lymana Towera Sargenta (2006: 11–17) czy Russella Jacoby’ego (2005). Stworzone przez nich wizje opierają się na relatywizowaniu istniejącej rzeczywistości i zachęcaniu do kształtowania wizji alternatywistycznych, przy czym – co istotne – mają niefinalistyczny, procesualny charakter. Intelektualiści ci – podobnie jak wcześniej czynił to Simmel – nie koncentrują się na przedkładaniu, popieraniu lub sekundowaniu w tworzeniu konkretnych rozwiązań, ale wskazują na potrzebę ciągłego wykraczania poza *status quo*.

Zamykając tę część tekstu, chciałbym odwołać się do spostrzeżeń Clifforda Geertza dotyczących przyczyn upowszechnienia się w naukach społecznych „gatunku zmaconego”. Twierdził on, że wynikało to przede wszystkim ze zmian, jakie nastąpiły w sposobie podejścia do analizy rzeczywistości społecznej. Ich istotą było porzucenie przez część badaczy

wyjaśnienia w kategoriach nomologicznych na rzecz niekończącego się wysiłku interpretacyjnego. „Uwolnieni od obowiązku taksonomicznej nieskazitelności, jako że nikt już obowiązkowi temu sprostać nie zdoła” – pisał Geertz (1996: 217) – „uczeni uważający się za przynależnych naukom społecznym (lub behawioralnym, humanistycznym czy kulturowym) używali swobodę w formowaniu swych zadań zgodnie z koniecznością wewnętrzną, nie zaś w myśl panujących koncepcji na temat tego, co powinien, a czego nie powinien robić badacz”. Kilka dekad przed napisaniem tych słów Simmel przyjął bardzo podobne założenie. Sposób, w jaki kształtował swój dyskurs na przełomie XIX i XX wieku, zdecydowanie wyprzedził swój czas, pozostając jednocześnie inspiracją dla współczesnych sposobów pisania o rzeczywistości.

/// Zakończenie

Simmel zyskał w trakcie swego życia uznanie po obu stronach Atlantyku, a także popularność wśród studentów, tłumnie zapisujących się na jego wykłady. Znaczna część intelektualistów była jednak co najmniej sceptyczna względem realizowanego przez niego modelu „intelektualisty totalnego”. Zarówno sposób, w jaki prowadził swe analizy, jak i język, którym się posługiwał w swych tekstach, uznawali za „nienaukowe”. Wielu z nich podkreślało jednak trafność jego spostrzeżeń i nowatorstwo pisanych przez niego prac (zob. Magala 1980: 115–125). Ów pełen ambiwalencji stosunek do twórczości Simmla jest dobrze widoczny w napisanej w 1908 roku – acz nigdy nie opublikowanej¹³ – opinii, jaką sporządził o nim w 1908 roku Max Weber. Skonstatował w niej: „Chodzi zwłaszcza o to, że podstawowych aspektów jego metodologii zaaprobować nie sposób. Wyniki konkretnych analiz należy nader często traktować z zastrzeżeniami, a nierzadko odrzucać w całości. Co więcej, sposób prezentacji uderza nas czasem jako dziwaczny, a często jest niezrozumiały. Z drugiej strony, czujemy się zmuszeni przyznać, że taki sposób przekazywania materiału jest po prostu błyskotliwy, a co więcej prowadzi do wyników spójnych i oryginalnych, niemożliwych do osiągnięcia przez żadnego naśladowcę” (Levine 1971: XLV–XLVI).

Opinia ta świetnie oddaje moim zdaniem istotę kategorii „obcości”, zgodnie z zaproponowanym przez Simmla sposobem rozumienia tego

¹³ Opinia ta przechowywana jest w Instytucie Maxa Webera w Monachium. Przytaczam ją tu w tłumaczeniu Sławomira Magali, który zawarł jej obszernie fragmenty w swej monografii poświęconej Simmlowi (1980: 118).

pojęcia (Simmel 2005c: 300–304). Warto tu przypomnieć, że kategorię tę odnosił on do sytuacji jednoczesnego przypisywania członkowi grupy przeciwstawnych własności. „Obcy” jest zarówno „daleki”, jak i „bliski”, darzony uznaniem, a zarazem nie traktowany jako pełnoprawny członek zbiorowości, ceniony za swe szczególne własności, a jednocześnie pozbawiony zewnętrznego wsparcia. Autor *Filozofii pieniądza* pisał, że człowiek taki „[...] nie jest skrępowany zobowiązaniami, które mogłyby wpłynąć na jego sposób postrzegania, rozumienia i dokonywania wyboru”. Dzięki temu zaś „[...] ma większą swobodę praktyczną i teoretyczną, obserwuje sytuację bardziej bezstronnie, ocenia ją, stosując bardziej ogólne i obiektywne kryteria, w swym działaniu pozostaje nieskrępowany przyzwyczajeniem, nabożnym szacunkiem ani tradycją” (tamże: 302). Simmel, który przez całe swoje życie posiadał w środowisku akademickim status „obcego”, z jednej strony borykał się ze związanym z nim problemem odrzucenia, z drugiej zaś miał dzięki niemu przestrzeń do dokonywania wyjątkowo innowacyjnych rozpoznań. W niniejszym tekście unaocznilem to, że do dzisiaj stanowią one wyjątkowo ważną inspirację dla intelektualistów. Ponad stulecie od swej śmierci jest nam on w dużo większej mierze „bliski” niż „obcy”.

Bibliografia:

/// Bachmann-Medick D. 2012. *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa.

/// Bauman Z. 1995. *Freud, Kafka, Simmel. Próba hermeneutyki socjologicznej*, [w:] *Pojednanie tożsamości z różnicą?*, red. E. Rewers, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 19–44.

/// Bauman Z. 2005. *Razem, osobno*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie.

/// Bauman Z. 2006. *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie.

/// Bauman Z. 2012. *Kultura jako praxis*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Bauman Z., Kubicki R., Zeidler-Janiszewska A. 2009. *Życie w kontekstach. Rozmowy o tym, co za nami i o tym, co przed nami*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

/// Bourdieu P. 2007. *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, red. M. Sugiera, tłum. A. Zawadzki, Universitas.

/// Brzeziński D. 2019. *Mysł społeczna Georga Simmla w perspektywie współczesnej teorii i socjologii kultury*, „Przegląd Socjologiczny”, nr 1, s. 119–136.

/// Cieśla S. 1993. *Georg Simmel i podstawy jego socjologii*, Redakcja Wydawnictw KUL.

/// Coser L. 1958. *Georg Simmel's Style of Work: A Contribution to the Sociology of the Sociologist*, „American Journal of Sociology”, nr 6, s. 635–641.

/// De La Fuente E. 2016. *A Qualitative Theory of Culture: Georg Simmel and Cultural Sociology*, [w:] *The Sage Handbook of Cultural Sociology*, red. D. Inglis, A.-M. Almila, Sage, s. 78–90.

/// Etzkorn K.P. 1964. *Georg Simmel and the Sociology of Music*, „Social Forces”, nr 43(1), s. 101–107.

/// Frisby D. 1992. *Simmel and Since. Essays on Georg Simmel's Social Theory*, Routledge.

/// Frisby D., Featherstone M., red. 1997. *Simmel on Culture. Selected Writings*, Sage.

/// Frischeisen-Köhler M. 1919. *Georg Simmel*, „Kant Studien”, nr 24, s. 1–52.

/// Gadacz T. 2005. *Simmel i filozofia życia*, „Sztuka i Filozofia”, nr 27, s. 5–30.

/// Gassen K., Landmann M., red. 1958. *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Dunker & Humblot.

/// Geertz C. 1996. *O gatunkach zmaconych (Nowe konfiguracje myśli społecznej)*, tłum. Z. Łapiński, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, s. 214–235.

/// Harrington A., Kemple T.M. 2012. *Georg Simmel's „Sociological Metaphysics”: Money, Sociality, and Precarious Life*, „Theory, Culture and Society”, nr 7–8, s. 7–25.

/// Hoffmann B. 2019. *Georg Simmel i flakonik perfum*, „Przegląd Socjologiczny”, nr 1, s. 137–156.

/// Jabłońska B. 2014. *Socjologia muzyki*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

- /// Jacobson R. 1989. *W poszukiwaniu istoty języka: wybór pism*, wybór, redakcja i wstęp M.R. Mayenowa, t. I–II, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Jacoby R. 2005. *Picture Imperfect. Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*, Columbia University Press.
- /// Lepenies W. 1997. *Trzy kultury. Socjologia między literaturą a nauką*, tłum. K. Krzemień-Ojak, Wydawnictwo Poznańskie.
- /// Karalus A. 2018. *Georg Simmel's "The Philosophy of Money" and the Modernization Paradigm*, „Polish Sociological Review”, nr 4, s. 429–455.
- /// Kuźniar B. 2018. *Simmel and the Posthuman: Money as the Good of Bad Infinity*, „Polish Sociological Review”, nr 4, s. 447–461.
- /// Levine D., red. 1971. *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, University of Chicago Press.
- /// Levitas R. 2001. *For Utopia: The (Limits of the) Utopian Function in Late Capitalist Society*, [w:] *The Philosophy of Utopia*, red. B. Goodwin, Routledge, s. 25–43.
- /// Magala S. 1980. *Simmel*, Wiedza Powszechna.
- /// Markowska B. 2018. *Homo Libidinous and the Economy of Desire: Rereading Simmel's „The Philosophy of Money” after Freud*, „Polish Sociological Review”, nr 4, s. 485–498.
- /// Motak D. 2013. *Między transcendencją a immanencją. Religia w myśli Georga Simmela*, Wydawnictwo LIBRON.
- /// Nycz R. 2017. *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki*, Wydawnictwo IBL PAN.
- /// Palmer J., Brzeziński D., Campbell T. 2020. *Sixty Three Years of Thinking Sociologically: Compiling the Bibliography of Zygmunt Bauman*, „Thesis Eleven”, nr 1, s. 118–133.
- /// Sargent L.T. 2006. *In Defense of Utopia*, „Diogenes”, nr 1, s. 11–17.
- /// Schilling C. 2002. *The Two Traditions in the Sociology of Emotions*, „The Sociological Review”, nr 50(2), s. 10–32.
- /// Simmel G. 1882. *Psychologische und ethnologische Studien über Musik*, „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft”, nr 13, s. 261–305.
- /// Simmel G. 1913. *Goethe*, Klinkhardt.

- /// Simmel G. 1916. *Rembrandt*, Wolff.
- /// Simmel G. 1917. *Grundfragen der Soziologie*, Göschen.
- /// Simmel G. 1958. *Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung*, [w:] *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, red. K. Gassen, K.M. Landmann, Dunker & Humblot.
- /// Simmel G. 1997. *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- /// Simmel G. 1998. *Momentbilder sub specie aeternitatis. Philosophische Miniaturen*, Heidelberg.
- /// Simmel G. 2005a. *Problem portretu*, tłum. K. Łukasiewicz, „Sztuka i Filozofia”, nr 27, s. 89–97.
- /// Simmel G. 2005b. *Rembrandt: szkice z filozofii sztuki*, tłum. W. Zahaczewski, „Sztuka i Filozofia”, nr 27, s. 98–128.
- /// Simmel G. 2005c. *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Simmel G. 2006. *Most i drzewi*, tłum. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa.
- /// Simmel G. 2007a. *Filozofia kultury: wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- /// Simmel G. 2007b. *Filozofia życia: cztery rozdziały metafizyczne*, tłum. M. Tokarzewska, Wydawnictwo IFiS PAN.
- /// Symons M. 1994. *Simmel's gastronomic sociology: An overlooked essay*, „Food and Foodways”, nr 5(4), s. 333–351.
- /// Szacki J. 2003. *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Sztompka P., Bogunia-Borowska M., red. 2008. *Socjologia codzienności*, Znak.
- /// Swartz D. 1997. *Culture & Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*, The University of Chicago Press.
- /// Tokarzewska M. 2005. *Narracja i mgnienie oka. O miniaturze filozoficznej Georga Simmla „Zaden Poeta”*, „Sztuka i Filozofia”, nr 27, s. 131–146.

/// Tokarzewska M. 2008. *Georg Simmel o tajemnicy*, „Studia Socjologiczne”, nr 2, s. 65–90.

/// Vanini P., Waskul D., Gottschalk S. 2011. *The Senses in Self, Society, and Culture: A Sociology of the Senses*, Routledge.

/// **Abstrakt**

Georg Simmel jest znakomitym przykładem „intelektualisty totalnego”, to jest – zgodnie z rozumieniem Pierre’a Bourdieu – myśliciela swobodnie przekraczającego granice między dziedzinami i dyscyplinami nauki czy też dokonującego transferu wiedzy między różnymi polami twórczej aktywności. Autor *Filozofii pieniądza* swobodnie łączył socjologię, filozofię, ekonomię, naukę o sztuce, refleksje natury literaturoznawczej etc. Pozwalało mu to na dokonywanie wielu wyjątkowo innowacyjnych rozpoznań – w tym na zainicjowanie nowych ścieżek myślowych – ale też spotkało się z krytyką ze strony mu współczesnych. Pozostawanie „ponad granicami” dotyczyło nie tylko sposobu, w jaki prowadził swoje analizy, ale także języka, za pomocą którego je przedstawiał. Ulubioną formą wypowiedzi Simmla był esej, w którym stosował środki retoryczne właściwe językowi literackiemu. Tak sam charakter jego refleksji, jak i wyjątkowo innowacyjny sposób, w jaki je przedstawiał, przyczyniły się do tego, że do dziś pozostaje on intelektualistą, na którego twórczość powołują się przedstawiciele bardzo różnych dyscyplin społecznych i humanistycznych. W artykule zgłębiam ów fenomen, koncentrując się zarówno na samej myśli Simmla, jak i współczesnych sposobach jej odczytania.

Słowa kluczowe:

Georg Simmel, intelektualiści totalni, interdyscyplinarność, dyskurs, obcość

/// **Abstract**

Thinking beyond Borders: Interdisciplinarity and the Innovativeness of Georg Simmel’s Work

Georg Simmel is an excellent example of a “total intellectual”, in other words, according to Pierre Bourdieu, a thinker who crosses the boundaries between disciplines and fields of scholarship, or who transfers knowledge

between various fields of activity. Simmel freely combined sociology, philosophy, economics, fine art studies, literary studies, and so forth. On the one hand, this attitude lay the foundation for his exceptionally innovative analyses and led to the establishment of new paths of thought. On the other hand, it was met with strong criticism from contemporary intellectuals. Simmel thought “beyond borders” not only in conducting his analyses but also in choosing the language in which to present them. His preferred form of expression was an essay in which he would use many rhetorical devices specific to literary language. Both the nature of Simmel’s analyses and the innovative way in which he presented them contributed to the fact that his works have continued to this day to inspire intellectuals in many different fields of the social sciences and humanities. In this article, the author explores the phenomenon, focusing on both Simmel’s thinking “beyond borders” and contemporary ways of interpreting those ideas.

Keywords:

Georg Simmel, total intellectuals, interdisciplinarity, discourse, foreignness

/// Dariusz Brzeziński – doktor nauk społecznych, adiunkt w Zakładzie Socjologii Teoretycznej IFiS PAN. Jego zainteresowania naukowe obejmują głównie współczesną myśl społeczną, a także socjologię, antropologię i teorię kultury. W tych obszarach prowadzi także wykłady i zajęcia dydaktyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim. Opublikował dwie monografie autorskie: *Twórczość Zygmunta Baumana we współczesnych teoriach kultury* (2017, angielskie tłumaczenie ukaże się w 2021 roku), *Myslenie utopijne w twórczości Zygmunta Baumana* (2015). Jest również autorem artykułów, które ukazały się między innymi w: „European Journal of Social Theory”, „Thesis Eleven”, „Polish Sociological Review”, „Studiach Socjologicznych”, „Przeglądzie Socjologicznym”, „Kulturze i Społeczeństwie”. W latach 2018–2023 Visiting Research Fellow w School of Sociology and Social Policy na University of Leeds.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9978-9333>

E-mail: dariusz.brzezinski@ifispan.waw.pl

PRZYCHYLNOŚĆ RZEŹNIKA. WIZJA ŁADU STOWARZYSZENIOWEGO EDWARDA ABRAMOWSKIEGO

Andrzej Waśkiewicz
Uniwersytet Warszawski

/// Abramowski czytany po kryzysie 2008 roku

Edward Abramowski należy do tych zasłużonych myślicieli, których spotkało niezasłużone zapomnienie. Dopiero równe rocznice – w jego przypadku stulecie śmierci – skłaniają znawców jego myśli, by przypomnieć je współczesnym. Ale zapomnienie może mieć też paradoksalnie dobroczynne skutki dla takiego autora, którego myśl wykracza poza kontekst historyczny, a nie jest przy tym stale aktualna, jak tych nielicznych, którym przyznaje się miano klasyków. Taki autor musi najzwyczajniej poczekać na swoje ponowne odkrycie, a że historycy idei lubują się w wyszukiwaniu prekursorów myśli rewolucyjnych, jego cierpliwość zostanie zapewne kiedyś nagrodzona. Jeśli jeszcze należał do kategorii „intelektualistów totalnych” – myślicieli zaangażowanych społecznie – to do renesansu jego myśli mogą się przyczynić bynajmniej nie akademicy czytelnicy jego pism.

Wydaje się, że w przypadku Abramowskiego, tym „szczęśliwym” wydarzeniem był kryzys ekonomiczny 2008 roku, którego społecznych skutków świat doświadcza do dzisiaj. Zniszczył on wiarę w kapitalizm jako ustrój, który wymaga jedynie korekty, naruszył niemal dogmatyczne przekonanie, że – trawestując popularny slogan z czasów realnego socjalizmu – „Kapitalizm – tak, wypaczenia – nie!”. Spowodował wreszcie wysyp mniej lub bardziej antykapitalistycznych teorii, w tym także antykapitalistycznych

utopii. Pojawiły się one pod szyldem „postwzrostu”, ekonomii współdziałania, społeczeństwa zerowych kosztów krańcowych i temu podobnych. Upraszczając całą ich złożoność, owe rewolucyjne projekty podzielić można na trzy nurty: „przedkapitalistyczny”, „akapitalistyczny” i „postkapitalistyczny”¹.

Szczęśliwe społeczeństwa, których wizje przedstawiają, nie znają towarowej wymiany dóbr między ludźmi ani procedury redystrybucyjnej, która koryguje jej niekorzystne społecznie skutki. Mechanizmowi wymiany rynkowej odpowiadają tu odpowiednio *reglamentowanie* zasobów rzeczy, jakimi zbiorowo i/lub indywidualnie dysponują członkowie społeczeństwa – nikt nie będzie dysponować nadwyżką dóbr, którą przekształci w relację nadrzędności wobec innych; *odtwarowanie* rzeczy poprzez nadanie im statusu darów – ludzie podejmują wymianę darów tylko z tymi, którzy mogą je odwzajemnić, oraz *odwartościowanie* (w sensie ekonomicznym) rzeczy za sprawą ich powszechnej dostępności – każdą potrzebę materialną człowiek będzie mógł zaspokoić bez popadania w zależność od drugiego.

Nie są to oczywiście myśli zupełnie nowe. Nurt pierwszy można wyśledzić już w największych dziełach Platona, w jego *Państwie* i *Prawach*, nurt drugi zapoczątkował Arystoteles swoją koncepcją przyjaźni dla korzyści, a trzeci Francis Bacon w swojej *Nowej Atlantydy*, czytanej w kontekście jego nowatorskiej wizji nauki zaprezentowanej w *Novum Organum*. Za najbardziej dopracowany i jednocześnie najbarwniejszy projekt z nurtu platońskiego uznać można *Utopię* Thomasa More’a, szczegółową, choć już nie barwną ilustracją nurtu trzeciego będzie z kolei ład technokratyczny naszczycowany przez Claude’a-Henriego Saint-Simona. Edward Abramowski z jego wizją porządku społecznego opartego na dobrowolnych stowarzyszeniach zdaje się natomiast świetnie rozwijać wspomnianą Arystotelesowską ideę przyjaźni.

Ale której przyjaźni? Z pewnością nie tej, która dla Arystotelesa jest równoznaczna z więzią obywatelską, ponieważ opiera się ona na niewolnictwie. To niewolnicy dostarczają obywatelom wszystkich rzeczy potrzebnych do życia biologicznego; ich samych wiąże tylko jedna rzecz wspólna – rzecz polityczna – czyli państwo. Rzec można sarkastycznie, że na taką przyjaźń w XX wieku mogą sobie pozwolić jedynie dżentelmeni, którzy żyją z renty ziemskiej albo z zysku, jaki przynoszą ich fabryki. Przyjaźń Abramowskiego, nie mogąc być pozbawiona aspektu materialnego, wpi-

¹ Piszę o nich w książce *Ludzie–rzeczy–ludzie. Rzecz o utopiach, w których rzeczy łączą, a nie dzielą* (2020, w druku). O nieco wcześniejszych projektach można przeczytać w książce pod redakcją Piotra Żuka *Spotkania z utopią w XXI wieku* (2008).

suje się zatem w inny nurt arystotelesowskiej przyjaźni: przyjaźni gorszego sortu, ze względu na korzyść².

Arystoteles mógł ją traktować jako pewien naddatek do swojej ekonomii, ponieważ za jednostkę zdolną do utrzymania życia biologicznego uważał gospodarstwo domowe. W greckiej polis produkcja miała bowiem charakter prywatny, tak samo jak konsumpcja; wymiana dóbr służyła jedynie urozmaiceniu tej drugiej. Idealni obywatele powinni być samowystarczalni; jeśli już wchodzi z sobą w wymianę rzeczy, to bynajmniej nie po to, by zaspokajać swoje potrzeby materialne, ale by ćwiczyć się w cnocie hojności. Nie wymieniają towarów, ale dary; ważne jest dla nich dawanie, nie branie. W przyjaźni ze względu na korzyść jest natomiast odwrotnie: zgodnie ze społecznymi normami dar trzeba odwzajemnić; przyjaźń ta ma więc swoją ekonomię i rządzące nią reguły, bliskie, ale nie tożsame ze sprawiedliwością. Rzec można, że taki związek opiera się bardziej na rozumie niż emocjach.

/// Socjalizm, czyli państwowa niewola

Abramowski jest nie tylko wizjonerem ładu opartego na stowarzyszeniach; w nie mniejszym stopniu jest krytykiem wszelkich związków między ludźmi opartych na przymusie, a więc także państwa. Dlatego też odrzuca socjalizm w jego etatystycznej wersji. Zniesienie własności prywatnej nie uwolni człowieka od przymusu, który tylko zmieni swoje oblicze – teraz państwo będzie wymuszać świadczenie pracy na rzecz bezklasowego społeczeństwa. Socjalizm jest dla Abramowskiego projektem całkowitej kontroli nad światem rzeczy, a zatem i ludzi, którzy tych rzeczy potrzebują³. Ludzie powinni się bowiem związać ze sobą za pośrednictwem rzeczy jedynie z własnej woli, nawet jeśli dzieje się to pod presją materialnych potrzeb. Socjalizm jest ideą co prawda emancypacyjną, skoro dąży do demokratyzacji społeczeństwa, ale również emancypacji przeciwną, ponieważ demokratyzację społeczeństwa sprowadza do demokratyzacji państwa, ale

² Nie znaczy to, że Abramowski podąża śladami Arystotelesa, jego wizja natury ludzkiej jest bowiem bardziej optymistyczna niż greckiego filozofa, który zwraca uwagę na niestabilność takiego związku. O tej przyjaźni, ze szczególnym uwzględnieniem rządzących nią zasad, piszę w artykule *Przyjaźń dla korzyści, ale też z korzyścią dla społeczeństwa* (Waśkiewicz 2017).

³ Tuż przed wybuchem II wojny światowej Karl Mannheim napisał: „Współzawodnictwo z państwami totalitarnymi zmusza państwa demokratyczne do posłużenia się choć niektórymi z ich metod. To znów ukazuje nam kwestię pod innym kątem; współczesne, na wół totalitarne demokracje, mają tę samą strukturę podstawową [kapitalistyczną – A.W.], co ustroje całkowicie totalitarne” (Mannheim 1974: 500).

zachowuje jego aparat przemocy⁴. Można powiedzieć, że anarchizm Abramowskiego wyrasta z jego krytyki marksizmu, a jego syndykalizm – choć sam tego nigdzie nie deklaruje – z rzeczzonej Arystotelesowskiej idei przyjaźni⁵.

Co warte podkreślenia, krytyka Abramowskiego nie dotyczy tylko marksizmu i socjalizmu państwowego, ale też socjalizmu w wersji rewizjonistycznej, odrzucającego rewolucję. Nie ma dla niego więcej sympatii, skoro i on zakłada przejęcie państwa, a następnie użycie go do przeprowadzenia bezkrwawej rewolucji socjalnej. Ta rewolucja, podkreśla Abramowski, musi się przecież dokonać także wbrew woli większości, którą stanowią chłopci i drobnomieszczanstwo, nie podzielające bynajmniej celów walki proletariatu. „Prawodawstwo bezpośrednie, ludowe” nie powinno być zdominowane przez proletariat, a to jest zupełnie możliwe, ponieważ dzięki organizacji w wielkomięjskich ośrodkach przemysłowych przedstawiciele robotników mogą opanować parlament. I nawet jeśli władza robotników w demokratycznym państwie nie będzie dyktaturą, to samo państwo, rozrośnięte i wszechobecne, będzie nie mniej uciążliwe od państwa socjalistycznego.

Nie ma to wielkiego znaczenia, że przymus ten będzie usankcjonowany wolą większości, ani też to, że wskutek rozwoju przemysłu dzisiejsza mniejszość jutro może stać się większością (por. Abramowski 1986: 168). W demokracji „prawdziwie wolnościowej”

sprawa swobodnego rozwoju pewnej odmiennej grupy lub pewnego prądu *nie powinna być warunkowana zdobyciem większości*. Nie chodzi już o to, czy zdobycie takie jest możliwe, czy nie, lecz że jest ono *przeciwwolnościowe*, że jest zdobyciem wolności dla siebie kosztem wolności innych, podstawieniem jednej normy przymusowej na miejsce drugiej. Metoda taka, postawiona przed sądem sprawy wyzwolenia człowieka, staje się zupełnym absurdem i powtórzeniem tego samego, co rozgrywało się we wszystkich tyraniach i uciskach [...] (Abramowski 1965: 291).

⁴ Socjaliści i komuniści zarzucali z kolei spółdzielcom, że ze swą drobnomieszczzańską świadomością są w istocie organizacją obronną klasy średniej (por. Gide 1937: 141).

⁵ Przyjaźni jako emocjonalnej i spontanicznie powstającej relacji między ludźmi poświęca Abramowski duży fragment w *Metafizyce doświadczalnej* (1980). Co jednak charakterystyczne, nawet jej nie przywołuje w tym kontekście, trudno więc uznać ją za komplementarną wobec przyjaźni ze względu na korzyść.

Życie polityczne w Europie przygotowującej się do wielkiej wojny dostarcza Abramowskiemu także wielu przykładów poświęcenia „sprawy wyzwolenia człowieka” interesom państw narodowych; przywódcy socjalistyczni pokrętnie przy tym dowodzą zgodności swego postępowania z doktryną (por. tamże: 246–251). W opinii Abramowskiego taka strategia jest szczególnie szkodliwa: tępi emancypacyjne ostrze socjalizmu, zaciera też granice między państwem klasowym i kolektywistycznym. Postępujące upaństwowienie polityki socjalnej, edukacyjnej i kulturalnej musi prowadzić do postrzegania państwa jako instytucji niezbędnej i „naturalnej”, a ostatecznie nawet do zaturbowania przez ludzkość „instynktu” samoorganizacji. Ideale wolnościowe, tak indywidualistyczne, jak kolektywistyczne, stają się swoim zaprzeczeniem, jeśli zostaną wcielone przez państwo (por. tamże: 242). „Rewolucja ludowa – konkluduje filozof – wymaga tych właśnie cech moralnych i życiowych, które upaństwowienie zabija” (tamże: 254)⁶.

Ale też jest on świadomy, że organizacja życia społecznego, jaką chce wprowadzić socjalizm państwowy, takich cech nie potrzebuje. Scentralizowany system gospodarczy z konieczności wymaga scentralizowanej administracji; warunki produkcji, tak rolnej, jak fabrycznej, wymagają traktowania ludzi jako siły roboczej podporządkowanej efektywności procesu wytwórczego. Ekonomiczny przymus państwa kapitalistycznego zostaje tu zastąpiony przymusem politycznym, „sztuczną siłą rządu i jego organów wykonawczych” (Abramowski 2009: 43), którą socjalizm państwowy przejmuje po monopolistycznym kapitalizmie.

Wszystko musiałoby być tutaj uregulowane jak w najdoskonalszym mechanizmie i podległe jednakowym powszechnym prawidłom. [...] Jedną tylko władzą państwową, odpowiedzialną za całość gospodarki społecznej, mogłaby decydować w jej zasadniczych sprawach i musiałaby mieć silną rękę, posłusznych obywateli, ażeby jej prawa i najmniejsze rozporządzenia gospodarskie wykonywały sumiennie i ściśle (tamże: 39).

⁶ Bertrand Russell w znanej książce *Drogi do wolności. Socjalizm, anarchizm i syndykalizm* tak ujmuje różnicę między stosunkiem wobec państwa trzech tytułowych ruchów: „Ortodoksyjni socjaliści zadawalają się w dziedzinie rządu parlamentarną demokracją, sądząc, że ujawniające się obecnie zle strony tej formy państwowej zniknęłyby wraz z upadkiem kapitalizmu. Z drugiej strony anarchiści i syndykaliści krytykują całą maszynę parlamentarną i chcą innej metody regulowania spraw politycznych. Wszyscy oni jednak są demokratami w tym znaczeniu, że dążą do zniesienia wszelkich przywilejów i wszelkich sztucznych nierówności: wszyscy są obrońcami robotnika w współczesnym społeczeństwie” (1935: 22).

Ostatecznie to nie instytucja własności prywatnej jest największą przeszkodą dla emancypacji jednostek, ale państwo, które kiedyś na niej wyrosło, a później stało się siłą samodzielną i pozostanie taką nawet po zniesieniu własności. Program emancypacji musi być zatem skierowany przeciw instytucji państwa, bez względu na to, czy jego gospodarka ma kapitalistyczny, czy socjalistyczny charakter.

/// Kooperatywa, czyli prawdziwa alternatywa dla kapitalizmu

Będzie to jednak bardzo szczególna walka z państwem, bez udziału przemocy, a nawet bez łamania prawa – państwo nawet nie będzie aktywnie bojkotowane, ale jedynie ignorowane. Ludzie świadomi charakteru tej organizacji nie będą korzystać z jej usług, ponieważ sami je sobie zorganizują. Skoro państwo nie będzie spełniać żadnych funkcji, w naturalny sposób obumrze. Znikną nie tylko jego instytucje, ale nawet sama idea (por. Abramowski 1965: 62). Z całego programu marksistowskiego w to akurat Abramowski wierzy z całym przekonaniem. Wystarczy z życia społecznego usunąć te rzekome potrzeby ludzkie, które zaspokoić może jedynie państwo, a stanie się ono zbędne – właśnie tak, jak głosił to Tomas Paine sto lat wcześniej. Społeczeństwo potrafi bowiem zaspokoić własnymi siłami rzeczywiste potrzeby ludzkie. Nikomu nie uda się to indywidualnie, dlatego też ludzie łączą się z innymi. Łączą się właśnie poprzez rzeczy, które wspólnie wyprodukują, wprowadzą w obieg towarowy i wymienią na inne, niezależnie od kapitalistycznego rynku. Budowa społeczeństwa kooperatywnego postępować będzie zatem równoległe z budową kooperatywnej gospodarki, jednocześnie niekapitalistycznej i niesocjalistycznej (por. Abramowski 2009: 16), a przy tym efektywnej i stabilnej.

Zaszłyby więc – dowodzi Abramowski z utopijną wiarą – zmiana ogromnej doniosłości w stosunkach ekonomicznych – *celowe* prowadzenie produkcji: zamiast wytwarzania chaotycznego, na oślep, jakie dzisiaj przeważa, produkcja musiałaby się stosować ściśle do rzeczywistych potrzeb ludności i oprzeć się na statystyce tych potrzeb. To, co dzisiaj już stanowi prawidło w związkach kooperatyw dla zakupów hurtowych, że wszystkie operacje handlowe i przemysłowe związków tych opierają się na dokładnym obliczeniu zapotrzebowań ze strony kooperatyw, to samo stosowałoby się wtedy do całego rynku i wytwórczości krajowej. Nie wytwarzano by zbytecznego nadmiaru, który powoduje często zastoje i kryzy-

sy przemysłowe, mszczące się ciężko na ludności pracującej; nie wytwarzano by również rzeczy tandetnych, fałszowanych i niepotrzebnych, na które dzisiaj, przez reklamy i sztucznie stwarzaną modę, dają się naciągać masy publiczności, aby tylko fabrykanci i kupcy tych towarów zbytecznych i brzydkich mieli swoje zyski. Przy rynku kooperatywnym takie rzeczy będą niemożliwe, gdyż kooperatywy *zamawiają* towary i *badają* ich wartość. Produkcja spełniałaby wtedy swoje przyrodzone właściwe zadanie: zaspokajałaby istotne potrzeby ludzi. Zamiast służyć przedsiębiorstwom do gromadzenia zysków, służyłaby społeczeństwu, jego potrzebom i kulturze (tamże: 108)⁷.

Alternatywny ład nie narodzi się oczywiście z dnia na dzień, gdyż nie przyniesie go rewolucja polityczna ani polityka parlamentarna – to rosnąca samoorganizacja społeczeństwa spowoduje stopniowe obumieranie państwa. Nadejście kooperatywności będzie „ciche i spokojne”. Ruchowi zrzeszeniowemu przyświeca co prawda filozofia w szerokim rozumieniu pozytywistyczna – reformistyczna, nie rewolucyjna (por. Abramowski 1965: 276–277) – ale w istocie jest on żywiołowy: nie potrzebuje żadnej ideologii, nie musi więc wykazywać ideologicznej czystości i wikłać się w takie dogmatyczne spory jak nurt socjalistyczny. Kolejne zrzeszenia wyrastają z samych potrzeb życiowych (por. tamże: 256), którym nie może sprostać kapitalistyczna organizacja społeczeństwa⁸.

Przekonując, że ruch kooperatywny ma przed sobą przyszłość, Abramowski może już przywołać wiele przykładów udanych przedsięwzięć tego rodzaju z różnych stron Europy, choć raczej Zachodniej (por. 2009: 81–91). Szczególnie dobrze funkcjonują kooperatywy na Wyspach Brytyjskich; wiele z nich może konkurować z typowymi przedsiębiorstwami kapitalistycznymi. Udane przykłady przedsięwzięć różnych kooperatyw pochodzą też z innych krajów europejskich, chociaż na kontynencie instytucje te domagają się nierzadko... zapomóg od państwa. Dodać trzeba,

⁷ Wiara w racjonalną alokację dóbr produkowanych przez niezależne od siebie kooperatywy jest wspólna zwolennikom spółdzielczości. Maria Dąbrowska, jej wielka entuzjastka, napisze nawet, że „dobrowolne zrzeszenia, oparte na rzeczywistej wspólności interesów, potrafią stosować planowość znacznie udatniej niż państwa z ich metodą przymusów i nakazów” (2014: 107).

⁸ Dlatego też zdaniem Charles’a Gide’a można uznać, że celem ruch kooperatywny jest ostatecznie wywłaszczenie, „bo cóż mogliby uczynić kapitaliści ze swoimi fabrykami w dniu, w którym klasa robotnicza produkowałaby w swoich spółdzielniach wszystko, czego potrzebuje?” (1937: 143). Nie chodzi jednak o to, by pozbawić własności kapitalistów, ale by nadać własność robotnikom, a tym samym ich upodmiotowić; w kapitalizmie są tylko użytkownikami narzędzi, co samymi narzędziami (por. tamże: 31).

o czym już Abramowski nie pisze, że kooperatyzm rozwijał się również na ziemiach polskich, zwłaszcza w zaborze pruskim⁹. Sukcesy ruchu pozwalają mu napisać, że „[ś]wiat nie należy już wyłącznie do kapitalizmu. W demokratycznych krajach Zachodu tu i ówdzie tworzą się jakby wyspy nowego ustroju społecznego” (2009: 105). Nowy ład gospodarczy nie jest utopią!

Samowystarczalność systemu gospodarczego opartego na kooperatywach wymaga według Abramowskiego czterech filarów: spółdzielni spożywców, kółka rolnicze, towarzystwa pożyczkowo-oszczędnościowego (lub wzajemnego kredytu) oraz związku robotniczego. Zadaniem pierwszej instytucji jest organizacja rynku, gromadzenie ludowego kapitału, a ostatecznie wspólna produkcja środków do życia. Zrzeszenie rolników przygotowuje ich do wyższej kultury uprawy ziemi możliwej dzięki większym wspólnym nakładom. Instytucje finansowe pozwalają zamienić małe, indywidualne oszczędności w wielkie kapitały – dzięki nim ludzie pracy mogą założyć własne przedsiębiorstwa. Związki zawodowe spełniają swą tradycyjną rolę – bronią robotników najemnych przed wyzyskiem, wpływając na podaż pracy i warunki zatrudnienia. Taka organizacja wspólnej pracy zapewnia nie tylko sprawiedliwy podział jej owoców, lecz także efektywność produkcji przewyższającą kapitalistyczną. Kapitalizm – tu Abramowski zgadza się z Marksem – jest bowiem ustrojem nie tylko niesprawiedliwym, ale też nieefektywnym – właśnie doszedł do granic swoich gospodarczych możliwości.

Efektywność gospodarcza kooperatyw jest zatem dla Abramowskiego równie ważna jak ich sprawiedliwy charakter. Spółdzielnie muszą przynosić zysk¹⁰. I uzyskują go, ponieważ sklepy należące do kooperatywy będą sprzedawać po cenach rynkowych, a że będą miały zapewniony zbyt – ich współwłaściciele będą przecież kupować u siebie – wygrają z konkurencją handlu drobnomieszczańskiego, zwłaszcza jeśli zorganizują sobie tanie dostawy od spółdzielni producentów. Efektywność gospodarczą przynosi kooperatywie wyeliminowanie pośredników, czyli kupców (skądinąd często obcego pochodzenia, na co zwraca uwagę Abramowski). Cały zysk wytworzony przez kooperatywę jest własnością wspólną; część trafia do

⁹ W momencie wybuchu I wojny światowej działało w zaborze pruskim 297 spółdzielni związkowych, do których należało prawie 150 tysięcy osób. W II RP istniało już 14 tysięcy spółdzielni zrzeszających ponad 3 miliony członków (por. Okraska 2014: 49, 68).

¹⁰ Abramowski wylicza zwięźle cztery zasady, którymi winna się kierować kooperatywa spożywcza: „1) sprzedawać towary za gotówkę; 2) sprzedawać po zwykłych cenach sklepowych, tj. drożej aniżeli sama kupuje; 3) kapitalizować dywidendę w udziałach i kasach wspólnych; 4) być stowarzyszeniem demokratycznym, tj. otwartym dla wszystkich i rządzącym się na zasadzie równości” (2009: 66).

indywidualnych członków jako dywidenda (w kooperatywie spożywców będzie ona proporcjonalna do kwoty wydanej na zakupy w jej sklepach), a pozostała kwota – „fundusz gromadzki” – przeznaczona zostaje na ich utrzymanie i inwestycje. Członkowie kooperatywy sami zdecydowali, w jakich proporcjach, ale Abramowski ma nadzieję, że wraz ze wzrostem samoświadomości społecznej coraz większe kwoty będą pozostawać do wspólnego użytku (2009: 76).

Choć ład kooperatywny wymaga całego szeregu instytucji gospodarczych, rolę szczególnie istotną odgrywają w nim – według filozofa – spółdzielnie spożywców. To one mają największe możliwości rozwoju: nawet jeśli nie każdy jest producentem, każdy jest przecież konsumentem. Dzięki nim ludzie na skalę masową mogą stać się odpowiedzialnymi współwłaścicielami i promować w swoich przedsiębiorstwach nową kulturę pracy. Charles Gide, intelektualny patron tego nurtu spółdzielczości, do której należy Abramowski, pisze wręcz, że „[s]towarzyszenia spółdzielcze są odpowiednikami w ustroju gospodarczym głosowania powszechnego w ustroju politycznym, ponieważ wszyscy są spożywcami, tak samo jak każdy jest obywatelem” (1937: 194).

Mimo wielu podobieństw, także w strukturze własności, kooperatywy tym różnią się od kapitalistycznych spółek pracowniczych, że każdy z jej członków, bez względu na wielkość swojego udziału, ma taki sam wpływ na jej zarządzanie; obowiązuje w nich ściśle zasada, nawet bez względu na pleć: „jeden człowiek – jeden głos” (Abramowski 2009: 65). Zebrania udziałowców mogą być więc szkołą demokratycznej samorządności – pełnej, bezpośredniej demokracji, jakiej nie znają obywatele żadnego państwa, nawet demokratycznego. Członkostwo w nich jest otwarte dla wszystkich i w pełni dobrowolne – nikt nie musi tu znosić arbitralnej woli innego człowieka. Poza tym obrastają one instytucjami, które sprzyjają wytworzeniu się tożsamości i lojalności grupowej – instytucjami wzajemnej pomocy, sądami polubownymi, kasami zapomogowymi, a także szkołami dla dzieci (por. tamże: 189–196). Można sądzić, że ich członkowie będą raczej reformować kooperatywy, niż je opuszczać, tym bardziej że oprócz równości i wolności pozwalają im one jeszcze doświadczyć odpowiedzialności za innych. To właśnie, przekonuje Abramowski, jest obecnie praktycznym doświadczeniem braterstwa (por. tamże: 167–169).

Kooperatywy zapewniają więc swoim członkom to, czego nie znają oni jako obywatele – rzeczywisty wpływ na życie społeczne. Dają im zarówno udział we władzy, jak i kontrolę tejże władzy; nie tej scentralizowanej i odległej, która zawsze pozostanie narzędziem ucisku, ale tej, która ma

największe znaczenie dla ich codziennego życia; w tych „nieterytoryalnych rzeczpospolitych” urzeczywistniają się prawa człowieka i obywatela (por. tamże: 23). One są też szkołą życia publicznego, bo nawet jeśli konsumpcja jest sprawą prywatną, wspólna produkcja środków do życia nabiera cech aktywności publicznej – człowiek uspołecznia się dzięki wspólnej pracy (por. tamże: 74). Będzie na tyle społeczny, na ile zechce; zaangażuje się tylko w te sprawy, które go rzeczywiście obchodzą. Abramowski słusznie powołuje się tu na Simmla, ponieważ to właśnie on spośród klasyków socjologii był szczególnie wrażliwy na aspekty charakter uspołecznienia w zróżnicowanym społeczeństwie. Człowiek XX wieku żyje na przecięciu różnych kręgów społecznych, powinien mieć zatem prawo ich wyboru.

/// Siła przyjaźni sąsiadów

Ład spółdzielczy nie powstanie jednak bez wielkiej przemiany, jaka zajść musi w samym człowieku; ludzie ukształtowani przez kapitalizm traktować będą kooperatywy opacznie – tak jak specyficzne przedsiębiorstwa, których celem jest przynoszenie zysku akcjonariuszom. Bo też w istocie nie są one organizacjami charytatywnymi, ale gospodarczymi i muszą się kierować rachunkiem ekonomicznym; materialny zysk oznacza jednak zawsze wyzysk innych ludzi. Czysto wspólnotowy aspekt ludzkiej natury wykształcić musi się zatem w innego rodzaju społecznościach, które Abramowski nazywa „związkami przyjaźni”.

Przyjaźń łącząca członków tych formalnych organizacji nie odpowiada dokładnie Arystotelesowskiej przyjaźni ze względu na korzyść, Abramowski nie mówi bowiem o wzajemnej korzyści, ale o wzajemnej pomocy. W pewnym sensie jest to przyjaźń ludzi etycznie dzielnych, skoro świadczą oni pomoc ze względu na potrzeby innych, ale też, inaczej niż Arystotelesowscy ludzie wielkoduszni, sami też potrzebują innych. Normą wymiany jest więc zasada *do ut des* – „daję, abys i ty dał”. Dawanie jest tu nie mniej ważne niż otrzymywanie, ale też nikt nie daje z lękiem, że jemu samemu kiedyś zabraknie. Rzec można, że w związkach przyjaźni obowiązuje etyka wręcz wielkopańska, etyka szerokiego gestu, który może jednak liczyć na odwzajemnienie. W duchu Rousseau można to ująć tak, że w ładzie stowarzyszeniowym „ja indywidualne” harmonijnie łączy się z „ja społecznym”, ale się w nim bynajmniej nie rozmywa, skoro dobrowolne związki mają służyć niczemu innemu jak emancypacji jednostki¹¹.

¹¹ Bartłomiej Blesznowski pisze o „przewrotnej doktrynie”, jaką jest „fenomenalizm socjologiczny” Abramowskiego: łączy ona nie tylko indywidualizm ze wspólnotą, ale też dowodzi ich wzajemnego

Dlatego też Abramowski, piętnując małostkowy egoizm, jakim żywi się kapitalizm¹², upatruje źródeł emancypacji bynajmniej nie w postawie ascezy, ale przeciwnie – w „życiu pełnią życia”. Nowy porządek ma oswo-bodzić człowieka z więzów panującej etyki, rozszerzyć zakres ludzkich po-żądań, uwolnić je spod władzy wąskiego materializmu; ma wyrwać duszę człowieka z „deptaka utylitaryzmu” (por. Abramowski 1965: 202). Kapi-talizm przysposobił ludzi do sobkostwa, nauczył patrzeć na innych po-przez pożądane rzeczy. W związkach przyjaźni będzie inaczej; tu rzeczy będą jedynie pośredniczyć w relacjach między ludźmi. Bo jeśli kapitalizm wykorzystuje nawet wrodzone instynkty ludzkie, w związkach przyjaźni człowiek może rozwinąć inne, zgodne ze szczytnymi ideałami ludzkości. To w przyjaźni realizują się najpełniej równość i wolność; przyjaźń jest po prostu inną nazwą braterstwa. I to tyleż tego, które zadeklarowano jako rewolucyjną zasadę życia społecznego, co znanego od wieków braterstwa ewangelicznego, przez wieki zapomnianego (por. Abramowski 2009: 230). Abramowski pisze o tym podniosłym, wręcz egzaltowanym językiem:

W etyce braterstwa jest jeden tylko dogmat – bezwzględne posza-nowanie człowieka, i jedna zasada pojmowania życia – jako inte-resu wspólności, w którym jednostka odnajduje i sens prawdziwy istnienia, i poszukiwane szczęście. Stąd wynika zupełne zrewolu-cjonizowanie pojęć i stosunków ludzkich; własności przeciwsta-wia komunizm – „wszystko dla wszystkich”; „obowiązkowi pracy w pocie czoła” – maksimum swobody jako warunek rozwoju i ra-dości człowieka; państwu przeciwstawia się samorząd jednostki (1965: 197).

Powszechne braterstwo zastąpi nie tylko wszechobecny w kapitalizmie egoizm, lecz także na swój sposób dopełniający go altruizm, zinstytucjona-lizowany w organizacjach filantropijnych. Nie ma oczywiście między nimi równowagi; filantropia nie jest w stanie wyciągnąć z biedy ogromu mas ludzkich, jakie produkuje gospodarka oparta na chciwości. Abramowski nie demaskuje bynajmniej filantropii jako praktyki mającej uspokoić kapita-

uwarunkowania, „autoreferencyjności świata społecznego w działaniu, a co więcej, w sumieniu jednostki” (Blesznowski 2014: 28).

¹² Abramowski zapewne zgodziłby się też z Karlem Polanyim, że kapitalizm walnie ten instynkt rozwinął, podobnie jak z jego poglądem, że „[h]istoria gospodarcza dowodzi, że narodziny rynków krajowych w żadnym wypadku nie były skutkiem stopniowego i spontanicznego uwolnienia sfery gospodarczej od kontroli państwa. Przeciwnie, ukonstytuowanie się rynku wynikało ze świadomej i często gwałtownej interwencji ze strony państwa, które narzucało społeczeństwu organizację rynkową w celach pozaekonomicznych” (Polanyi 2010: 296).

listyczne sumienie; jest ona po prostu reaktywna, nie może też rozwinąć się na skalę przeciwdziałającą patologiom, ponieważ wymaga postawy przeciwniej do tej, do której przysposabia ludzi cały system. Czyż tego samego nie można jednak powiedzieć o braterstwie związków przyjaźni? Czy mogą utrzymać się enklawy ducha wspólnotowego w morzu powszechnego egoizmu? Abramowski jest tego świadom; w istocie, związki przyjaźni rozwiną się na skalę masową dopiero w gospodarce kooperatywnej, do której powstania same powinny się przyłożyć, zakładając własne spółdzielnie.

Same związki przyjaźni, inaczej niż kooperatywy, nie powstają jednak dla osiągnięcia wspólnych korzyści, ale aby realizować indywidualne potrzeby. W kapitalizmie na wszystkie potrzeby – ale tylko tych, którzy mają na to środki – odpowiada anonimowy rynek, w ładzie stowarzyszeniowym odpowie na nie konkretny człowiek – przyjaciel¹³. Pieniądz jako medium między ludźmi z ich potrzebami zastąpi pomoc wzajemna¹⁴. Członkowie związków mogą na nią liczyć nie dlatego, że jej wyświadczenie leży w czyimkolwiek interesie, ale z tego względu, że należy się ona osobie w potrzebie. Związki będą więc przyznawać zapomogi pieniężne i w naturze, będą pomagać w poszukiwaniu pracy, służyć pomocą w opiece nad dziećmi, ludźmi chorymi i starszymi, świadczyć pomoc prawną, polubownie załatwiać spory, wreszcie krzewić oświatę poprzez dystrybucję darmowych książek. Trudno nawet wyliczyć wszystkie zadania związków, bo właściwie w żadnej dziedzinie życia człowiek nie może się obejść bez pomocy drugiego.

Inaczej niż spółdzielnie, związki są organizacjami terytorialnymi, sąsiedzkimi. Powinny skupiać ludzi, którzy znają się bezpośrednio; będzie to pewnie nie więcej niż 1000 osób (por. Abramowski 2009: 226). Abramowski przyrównuje je nawet do wielkich rodzin; na wsi bliskość zamieszkania nakładalaby się nawet na więzi rodzinne, w mieście już niekoniecznie. Nie

¹³ Alexis de Tocqueville tymczasem przekonuje, że choć dobroczynność publiczna wydaje się piękniejsza i bardziej skuteczna niż prywatna, to jednak tylko ta, będąc cnotą indywidualną, jest społecznie wartościowa: „Biedak, który prosi o jałmużnę w imię prawa, znajduje się w położeniu jeszcze bardziej upokarzającym niż ubogi, który odwołuje się do współczucia swoich bliźnich w imię Tego, który jednakim wzrokiem spogląda na biedaka i bogacza i poddaje ich równym prawom. [...] Ale to jeszcze nie wszystko: indywidualna jałmużna buduje ceną więź pomiędzy bogatym i biednym. Pierwszy z nich, przez sam fakt świadczenia pomocy, okazuje zainteresowanie losem tego, którego nędzy postanowił ulżyć; drugi, otrzymawszy wsparcie, którego nie miał prawa wymagać i którego może nie spodziewał się uzyskać, jest skłonny do wdzięczności” (2009: 56–57).

¹⁴ Karl Mannheim dowodzi czegoś wręcz odwrotnego: opieka społeczna, choć nie pozbawiona elementu współczucia, w czasach współczesnych nie może opierać się już na nim. „Pomoc społeczna przybrała formy instytucjonalne, ponieważ człowiek współczesny pragnie mieć jasno określone prawa i obowiązki i raczej nie chce korzystać z osobistych względów. [...] Rozwój biurokracji zrodził więc nieznaną dotychczas potrzebę – chcemy, aby wiele naszych spraw osobistych było traktowanych bezosobowo” (1974: 476).

ma to wielkiego znaczenia; istotne jest tylko to, by związek zakładali ludzie dzielący w jakiejś mierze swoje codzienne życie – mieszkańcy jednej wioski, dzielnicy, a może nawet dużej kamienicy. Ta bezpośrednia bliskość ważna jest oczywiście dlatego, że tworzy zobowiązania moralne, których nie trzeba egzekwować instytucjonalnie – biurokracja w związku ma być ograniczona do minimum. Potrzebny będzie oczywiście wspólny fundusz (z rocznych czy miesięcznych składek) na potrzeby doraźnej pomocy oraz wspólnie wybrany sąd rozjemczy do polubownego rozstrzygnięcia sporów. Wszystkie problemy dnia codziennego powinny być rozwiązywane na miejscu, bez angażowania struktur związku wyższego szczebla, nie mówiąc już o instytucjach państwa.

Ponieważ związki przyjaciół nie są jednak organizacjami samowystarczalnymi, muszą korzystać z zysków wypracowanych w założonych przez siebie kooperatywach. One też będą zaopatrywać członków związków w środki do życia, udzielać im kredytu i zapomóg, kształcić ich dzieci itp. Na poziomie lokalnym związki przyjaźni realizowałyby więc realną politykę gospodarczą nakierowaną na zysk, a dopiero w drugiej kolejności na realizację potrzeb. Rzec można, że kooperatywy i związki przyjaźni łączą to, co Adam Smith rozdzielał: sympatię i interes, dowodząc, że kierując się rozsądkiem, będziemy maksymalizować swoją korzyść własną. Żyjąc w utopii Abramowskiego, pójdziemy po mięso do naszego rzeźnika, bo zakupy u niego podnoszą naszą dywidendę, ale też z sympatii, bo jest naszym towarzyszem w związku, nie chcemy więc, by popadł w biedę z braku klientów.

Związki przyjaźni będą wyrastać spontanicznie, ale nie powinny podlegać żywiołowi uczuć. Ich organizacja jest niezbędna, skoro swym zasięgiem objąć mają cały kraj. Trzeba jednak zachęcić ludzi do ich zakładania, wskazując na przyszłe korzyści; to zadanie Centralnej Rady Związków Przyjaźni, która też stać będzie na straży „czystości zasad i kierunku” związków. Choć bowiem prawo przynależności do związku przysługuje każdemu, zgromadzenie może usunąć tych jego członków, którzy złamią złożone przyrzeczenie. Wszyscy są tu równie kompetentni do wydania wyroku, ponieważ rota tegoż przyrzeczenia ma charakter zobowiązania moralnego, a nie prawnego. Brzmi ona tak:

Ja X.Y. przyrzekam wobec Boga i sumienia własnego, że od tej chwili będę wystrzegał się w życiu swoim samolubstwa, że nie będę nigdy krzywdził innych ludzi dla swego interesu, że przeciwnie starać się będę w miarę możliwości pomagać innym i sto-

sować w życiu swoim idee pomocy wzajemnej i odnosić się do innych ludzi jak do przyjaciół, których bieda i krzywda nie mogą być dla mnie obojętne. W stosunku do Związku Przyjaźni, do którego wstępuję, przyrzekam zupełną szczerłość w postępowaniu, jak również wystąpienie ze Związku, gdyby moje życie nie zgadzało się z głównymi zasadami związku pomocy wzajemnej i przyjaźni ludzkiej (Abramowski 2009: 239–240).

/// Rzeczpospolita przyjaciół

Związki przyjaźni wraz z kooperatywami spełniać będą ostatecznie wszystkie funkcje współczesnego państwa; jedyne, do czego nie są zdolne, to obrona granic. I to też jest jedyną racją przemawiającą za pozostawieniem państwa w szczątkowej postaci. Być może tylko tymczasowo; dlaczegóż bowiem etyka braterstwa nie miałaby objąć swoim zasięgiem całego świata, całego rodu ludzkiego? (por. Abramowski 1965: 198). Plan Abramowskiego nie sięga jednak tak daleko; związki przyjaźni i kooperatywy mają doprowadzić ostatecznie do niepodległej Polski, do wyzwolenia kraju spod obcej władzy.

Utopią Abramowskiego jest Polska wyzwolona z niewoli politycznej i ekonomicznej, z władzy ludzi i rzeczy. Jest Rzeczpospolitą Przyjaciół, wspólnie produkujących środki do życia i świadczących sobie wzajemną pomoc. Przyjaźń ta jest rzeczywiście odczuwana, bo zamyka się w granicach świata życia codziennego, daje świadectwo czynem, nie słowem. Jest też jedyną więzią społeczną między ludźmi. Więź symboliczna nie ma bowiem namacalnego sensu, a każda inna realna byłaby wymuszona. Przyjaciół człowiek wybiera z własnej woli; popycha go do tego jedynie naturalna potrzeba.

Życiowa etyka przyjaźni dąży do najwyższego spotęgowania sił każdego człowieka przez wyzwolenie go z tego, co w życiu dzisiejszym najbardziej pomniejsza jego siły – jak nędza, wyzysk, osamotnienie, bezradność, samolubstwo i jak odpowiedniki psychiczne tych warunków życia – również pomniejszające siły – zgnębienie, smutek, nienawiść, rozgoryczenie, beznadziejność. W takich warunkach człowiek skazany jest na ciągle upokorzenie, na korzystanie z jałmużny, zmuszony jest do kłamania i poniżania się wobec innych (Abramowski 1980: 596).

Przed tym wszystkim ratują człowieka przyjaciele. Na nic innego, a zwłaszcza na państwo, nie może liczyć. W utopii Abramowskiego przyjaźń nie dopełnia sprawiedliwości, ale ją zastępuje i rekompensuje jej zasadniczy feler – ślepotę na potrzebującego człowieka.

Idea wyzwolenia Polski i jej odbudowa w nowej formie ma przy tym aspekt mesjanistyczny: dzięki związkom Polacy odrodzą się moralnie, bo dziś nie tylko materialnie zależą od zaborców, są także ich duchowymi niewolnikami (por. Abramowski 1965: 237). Stuletnia niewola sprawiła, że stracili wszelką inicjatywę, „potrzebują bata”, by zrobić cokolwiek razem. Boją się być Polakami, a dla indywidualnej korzyści gotowi są też wyrzec się ojczyzny. Polska nie odzyska więc niepodległości w drodze zbrojnego powstania ani w rezultacie wielkiej wojny między zaborcami; może być niepodległa jedynie jako braterska wspólnota ludzi wolnych i równych. Rzecz można, że albo przyszła Polska będzie solidarna, albo nie będzie jej wcale.

Mutatis mutandis to samo mogą powiedzieć o współczesnym kapitalizmie jego krytycy spod znaku utopii nazwanej przeze mnie „akapitalistyczna”; nie można relacji między ludźmi sprowadzać za pośrednictwem rzeczy do wymiany towarowej! Ich rzecznikiem mógłby być Marcel Mauss, który kilka lat przed Wielkim Kryzysem 1929 roku pisał:

Przed wszystkim powracamy – i trzeba powrócić – do obyczaju „wydatków szlachetnych”. Trzeba, by, jak w krajach anglosaskich, jak w tylu innych społeczeństwach współczesnych, dzikich i wysoko cywilizowanych, bogaci zaczęli ponownie – dobrowolnie, lecz również przymusowo – uważać się niejako za skarbników swych współobywateli. Cywilizacje starożytne, z których wywodzą się nasze, znały jubileusze, liturgie, choregie, trierarchie, syssycje (wspólne posiłki), obowiązkowe wydatki edyla i konsulów. Trzeba powrócić do praw tego rodzaju (1973: 308–309).

Mauss odnotowuje przy tym z aprobatą politykę władz, którą dziś uznalibyśmy za pierwociny państwa bezpieczeństwa socjalnego. Współcześni przedstawiciele utopii „obokkapitalistycznej” – entuzjaści ekonomii współdzielenia – bliżsi są jednak Arystotelesowi i budują swoje sieci wymiany niezależnie od instytucji państwowych.

Bibliografia:

/// Abramowski E. 1965. *Filozofia społeczna. Wybór pism*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Abramowski E. 1980. *Metafizyka doświadczalna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Abramowski E. 1986. *Rzeczpospolita przyjaciół. Wybór pism społecznych i politycznych*, Instytut Wydawniczy Pax.

/// Abramowski E. 2009. *Braterstwo, solidarność, współdziałanie*, Stowarzyszenie „Obywatele Obywatelom”.

/// Blesznowski B. 2014. *Utopia w służbie demokracji – wokół źródeł kooperatyżmu*, [w:] *Kooperatyżm, spółdzielczość, demokracja. Wybór pism*, red. B. Blesznowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 7–45.

/// Dąbrowska M. 2014. *Ręce w uścisku*, [w:] *Kooperatyżm, spółdzielczość, demokracja. Wybór pism*, red. B. Blesznowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 103–110.

/// Gide Ch. 1937. *Kooperatyżm*, tłum. S. Thugutt, „Spolem” Związek Spółdzielni Spożycwców [publikacja zamieszczona na stronie internetowej Podlaskiej Biblioteki Cyfrowej].

/// Mannheim K. 1974. *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, tłum. A. Raźniewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Mauss M. 1973. *Szkice o darze*, tłum. K. Pomian, [w:] tegoż, *Antropologia i socjologia*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Okraska R. 2014. *Od samopomocy do wizji nowego ustroju. Zarys dziejów rozwoju materialnego i ideowego spółdzielczości w Polsce do 1939 roku*, [w:] *Kooperatyżm, spółdzielczość, demokracja. Wybór pism*, red. B. Blesznowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 46–71.

/// Polanyi K. 2010. *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, tłum. M. Zawadzka-Strączek, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Russell B. 1935. *Drogi do wolności. Socjalizm, anarchizm i syndykaliizm*, tłum. A. Kurlandzka, Towarzystwo Wydawnicze „Rój”.

/// Tocqueville de A. 2009. *Raport o pauperyzmie*, tłum. W. Turopolski, J. Strzelecka, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

/// Waškiewicz A. 2017. *Przyjaźń dla korzyści, ale też z korzyścią dla społeczeństwa*, „Przełąd Filozoficzno-Literacki”, nr 3–4 (48), s. 413–425.

/// Waškiewicz A. 2020. *Ludzie–rzeczy–ludzie. Rzecz o utopiach, w których rzeczy łączą, a nie dzielą*, Universitas [w druku].

/// Żuk P., red. 2008. *Spotkania z utopią w XXI wieku*, Oficyna Naukowa.

/// Abstrakt

Artykuł przedstawia wizję ładu stowarzyszeniowego Edwarda Abramowskiego, na który składają się gospodarcze kooperatywy oraz samopomocowe związki przyjaźni. Ład stworzony oddolnie ma być odpowiedzią na permanentny nieład tworzony przez kapitalizm i przymus wywierany przez państwo. Kooperatywy kierują się z konieczności logiką zysku ekonomicznego, ale dzielonego równo wśród swych członków, związki przyjaźni zaś empatią, mogąą jednak liczyć na odwzajemnienie. Dobrowolne stowarzyszenia zdolne są wypełnić niemal wszystkie funkcje niezbędne do funkcjonowania społeczeństwa, mogą więc zastąpić państwo, także państwo socjalistyczne, w które wpisana jest instytucja – choćby demokratycznego – przymusu. Pozostająca pod zaborami Polska może się odrodzić właśnie w tej formie, mimo pozostania, nawet formalnie, pod zwierzchnością rosyjskiego cara. Autor wpisuje wizję odrodzonej Rzeczypospolitej Abramowskiego w nurt utopii „akapitalistycznej”, wywodzący się z Arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni ze względu na korzyść. W postaci ekonomii współdzielenia nurt ten pojawił się ponownie po kryzysie ekonomicznym 2008 roku.

Słowa kluczowe:

Abramowski, kooperatywa, przyjaźń, utopia, anarcho-syndykalizm

/// Abstract

The Goodwill of the Butcher: Edward Abramowski's Vision of an Order Based on Associations

This article presents Edward Abramowski's vision of an order based on associations such as cooperative businesses and self-help friendship unions. Abramowski imagined the new, grassroots-derived order to be the answer

to the permanent disorder produced by capitalism and state coercion. Cooperatives are necessarily guided by the aim of economic profit, but that profit is divided equally among the cooperative members; friendship unions are guided by empathy and rely on reciprocity. Voluntary associations can provide nearly everything society needs in order to function. They can thus replace the state, including the socialist state, in which the institution of coercion – even if democratic – is inscribed. Abramowski thought that partitioned Poland could be reborn in this form, even while the nation remained formally under the sovereignty of the Russian tsar. The author of the article describes Abramowski's vision of a reborn Republic as part of the current of "a-capitalist" utopias which derive from the Aristotelian concept of utility-based friendship. In the form of the sharing economy this current reappeared after the economic crisis of 2008.

Keywords:

Abramowski, cooperative, friendship, utopia, anarcho-syndicalism

/// **Andrzej Waśkiewicz** – profesor Uniwersytetu Warszawskiego, pracownik Instytutu Socjologii i wykładowca w Kolegium Artes Liberales UW. Jest autorem kilku monografii z zakresu historii idei; ostatnia z nich to *The Idea of Political Representation and Its Paradoxes* (Peter Lang 2019, wyd. polskie Scholar 2012). W 2020 roku nakładem wydawnictwa Universitas ukaże się jego książka *Ludzie–rzeczy–ludzie. Rzecz o utopiach, w których rzeczy łączą, a nie dzielą*.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2192-0418>

E-mail: waskiewa@is.uw.edu.pl

ROZMOWY O KSIĄŻCE

BAJKI DLA DELEUZJANISTÓW

KILKA UWAG ZANOTOWANYCH NA MARGINESIE KSIĄŻKI MICHAŁA POSPISZYLA ZATRZYMAĆ HISTORIĘ. WALTER BENJAMIN I MNIEJSZOŚCIOWY MATERIALIZM

Adam Lipszyc
Polska Akademia Nauk

Walter Benjamin pisał o wszystkim: od Boga, przez budowlę, aż po barszcz. O wielu zjawiskach pisał też kilka- lub nawet wielokrotnie na różne, czasem wzajemnie się wykluczające, a w każdym razie trudne do uzgodnienia sposoby. Pisał pięknie i sugestywnie: z jego tekstów, czasem arcyklarownych, czasem bardzo zagmatwanych, raz po raz wylaniają się dobitne formuły, które aż proszą się o zacytowanie, nawet jeśli nie zawsze od razu wiadomo, o co w nich chodzi, a kiedy już wiadomo – niekoniecznie się z nimi zgadzamy. Jego pisma są wielokształtne, wielobarwne i wielogatunkowe, w ich ruchu potoki obrazów krzepną naraz w pojęcia, a lodowe bloki kategorii roztrzaskują się w tęcze metafor. Jest w tych tekstach ponuro i ciężko, jest ekscytująco i wzniośle, po całych akapitach gmatwaniny odnosimy naraz wrażenie, że sięgnęliśmy czegoś najważniejszego.

Ta intelektualna, gatunkowa i zmysłowa wielorakość tekstów Benjamina – chciałoby się niemal rzec: jego utworów – powoduje, że można ich wielorako używać. Najpodlejszy użytek czyni się z jego dzieła, gdy traktuje się je jako kupę bezpieczeństwa, polyskliwego złomu, z której – skoro nie strzeże jej żaden cerber ustalonej doktryny – można sobie podkraść efektowne błyskotki z wielokolorowych metali, enigmatyczne cytaty lub przykuwające uwagę figury, by następnie przystroić nimi własne dobrze płatne

teksty do katalogów wystaw sztuki współczesnej, tak by aura – o, właśnie, aura! – nazwiska Walter Benjamin opromieniła nasze własne, nijakie myśli. Takie złomiarskie praktyki dają też jednak nierzadko znacznie ciekawsze rezultaty. Dzieje się tak wówczas, gdy kategorie, obrazy i fragmenty rozumowań Benjamina służą nie tyle za ornament, ile za budulec oryginalnej konstrukcji intelektualnej lub za element – często jest to ostrze – narzędzia krytycznego, którym posługujemy się w naszych zmaganiach z tym czy innym zjawiskiem. Benjamin nadaje się do tego znakomicie i zawsze warto zaglądać do jego pism w poszukiwaniu figury, która pomoże nam ruszyć naprzód.

Nieco inaczej wygląda sprawa, gdy dzieło Benjamina nie ma nam służyć za ornament czy instrument, lecz gdy próbujemy coś powiedzieć czy napisać o samym tym dziele. Wówczas przeniknięta napięciami, dynamiczna wielość cechująca to piśarstwo zamiast błogosławieństwem, może stać się brzemieniem. Kłopot jest tym większy, że choć dzieło to jest nieskończenie różnorodne, nie jest bynajmniej chaotyczne. Nietrudno dostrzec, że powraca w nim zestaw specyficznie pojmowanych kategorii – takich jak mit, los, wina, prawo, sprawiedliwość, imię, obraz, cytaty – powracają też pewne rozpoznawalne strategie, zabiegi i rozwiązania. Dzieło Benjamina kusi sugestią jednolitości: co i rusz zdaje nam się, że z za rozproszonego zbioru tekstów zaraz wyłoni się jednolita, ba, systemowa doktryna, by zaraz znów dotarło do nas, że w tekście, na którym akurat się skupiamy, Benjamin wypróbował nowy układ swoich kategorii, nieco lub diametralnie odmienny od rozwiązań przyjętych w innych pracach. Benjamin był bowiem myślicielem nie tyle systemowym, ile eksperymentalnym. Mierząc się z wielką różnorodnością zjawisk, testował coraz to nowe rozstrzygnięcia – być może poszukując takiego, które najlepiej rezonowałoby z badanym zjawiskiem, być może takiego, które byłoby po prostu i tak w ogóle trafne.

W tej sytuacji pisząc o Benjaminie można przyjąć jedną z kilku strategii. Można podjąć próbę wskazania podstawowych kategorii Benjaminowskiego myślenia i zasadniczych trudności, paradoksów czy aporii, z którymi mierzy się to myślenie, a następnie najuczciwiej, jak się da, zrekonstruować, skatalogować, porównać i ocenić rozwiązania, które wylaniają się z najważniejszych tekstów. Taką strategię, która w zamyśle oddaje sprawiedliwość zarówno systematyczności (nie: systemowości), jak i eksperymentalnemu charakterowi tej myśli, próbowałem przyjąć w książce *Sprawiedliwość na końcu języka*. Nie mnie, oczywiście, oceniać, na ile powiodła mi się ta systematyzacja i na ile cała strategia okazała się płodna. W każdym razie zależało mi na tym, żeby zrobić w dziele Benjamina jako taki porządek,

wskazać kategoriałne i problemowe lejtmotywy tej myśli – na pierwszy plan wysunęła się przy tym tytułowa kategoria sprawiedliwości – a zarazem wyraźnie odróżnić rozstrzygnięcia, które są po prostu odmienne, choć stanowią odpowiedź na te same problemy.

Można też jednak obrać różne strategie. Na przykład od razu roztropnie zastrzec, że na własne potrzeby ograniczamy się do pewnej problematyki: do Benjaminowskiego myślenia o literaturze dawniejszej lub nowszej – może nawet o jednym konkretnym autorze – o dziejach, o języku, o fotografii czy filmie, o polityce, o mieście, o ciele. Można też zastrzec, że ograniczamy się do pewnego wycinka korpusu tekstów Benjamina i do jednej z twarzy myśliciela: że patrzymy na Benjamina-materialistę, a nie na Benjamina-teologa, albo na Benjamina-postromantyka, a nie na Benjamina zauroczonego nowymi mediami i technologiami. Wreszcie, można się jednak uprzeć i nie zgłaszając żadnych samoograniczających zastrzeżeń, dążyć do nakreślenia w miarę jednolitego profilu całej czy prawie całej myśli Benjamina. Wobec proteuszowego charakteru tego dzieła to ostatnie podejście będzie wymagało znacznego wysiłku interpretacyjnego, a na koniec tak czy owak będzie wiązało się z jakąś selekcją w obrębie Benjaminowskiego archiwum: zawsze wyskoczy nam jakiś zapisek czy esej, w którym autor *Pasaży* mówi coś, co nie pasuje do forsowanej interpretacji albo wprost jej przeczy. Można zwariować z tym człowiekiem. Wiem, co mówię.

Michał Pospiszyl podąża ostatnią, poniekąd najambitniejszą z wyróżnionych strategii: proponuje pewną całościową i w intencji spójną interpretację myśli Benjamina (Pospiszyl 2016). Owszem, mówi się tu o różnicach między rozwiązaniami przyjętymi w poszczególnych tekstach czy grupach tekstów, ale czyni się to jedynie mimochodem i gwoli ścisłości, a klasyfikacja Benjaminowskich rozwiązań z pewnością nie jest celem autora. Owszem, na początku książki mówi się o wygrywaniu jednego Benjamina przeciw drugiemu, ale chodzi o subwersję nie tyle jednego z aspektów jego dzieła, ile pewnego konstruktów komentatorów. Pospiszyl zresztą niezbyt jasno tłumaczy, jak odróżnia tych dwóch Benjaminów. Z grubsza rzecz biorąc idzie o Benjamina czupurnego, który ma wychynąć zza pleców Benjamina ugrzecznoniego. Nie jest to całkiem zrozumiałe, ponieważ choć światowa akademia wciąż wypływa doktoraty i habilitacje poświęcone autorowi *Pasaży*, choć przemysł benjaminologiczny ma oczywiście swoich nestorów i nestorki, mandarynów i mandarynki, a co kilka lat przetaczają się kolejne fale interpretacyjnych mód, to nie ma i nie zapowiada się raczej, żeby pojawiła się jakaś stabilna, koturnowa, skanonizowana wersja Benjamina. Po prostu bardzo trudno tego faceta uczesać. Pospiszyl objaśnia

nader dziwacznie, że ten skanonizowany Benjamin, wprasowany ponoć w interpretacyjne kalki, „nie zgłasza żadnych twardych epistemicznych roszczeń, a jego filozofia sprowadza się do projektu egzystencjalno-metafizycznego”, a zaraz potem dowiadujemy się, że ten Benjamin jest „wyłącznie teologiem lub metafizykiem” (tamże: 12). Nie wiem jak Państwo, ale ja tam sobie myślę, że jak ktoś jest teologiem lub metafizykiem, to zgłasza tak twarde epistemiczne roszczenia, że lepiej na nich nie siadać bez poduszki. Jak się zdaje, chodzi raczej o krytyczno-materialistyczne żądło, które miałby wytracać Benjamin rozpoznany jako teolog czy metafizyk, a które za wszelką cenę chce ocalić Pospiszyl. Choć osobiście nie widzę nieuchronnej sprzeczności między metafizyką a krytyką, nie będę o to kruszył kopii. Nie będę też kruszył kopii o to, czy interpretacja myśli Benjamin, jaką proponuje Pospiszyl, jest aż tak nowatorska i wywrotowa, jak zdaje się sądzić – a przynajmniej twierdzić – autor. Ważniejsze, co to za interpretacja (ciekawa), jaki płynie z niej pożytek (niemały) i jakie rodzi pytania (poważne, płodne i zajmujące).

Zasadniczym problemem myśli Waltera Benjamin jest coś, co określa on mianem mitu. W jego ujęciu mit jest pewną opresyjną strukturą kulturowo-polityczną, splotem znaczeń i władzy. Zasadza się ona na wyrafinowanym mechanizmie zawinienia i ekspiacji, która to ekspiacja nie prowadzi wszakże do wyzwolenia, lecz na nowo przykuwa podmiot do mitycznej konstrukcji. Mit wymaga pewnej formy upodmiotowienia, lecz po to właśnie, by móc podmiot obarczyć winą i trzymać go w ryzach. Temporalnym wyróżnikiem struktury mitycznej jest powtórzenie – i to w dwojakim sensie. Po pierwsze, podmioty pochwycone przez strukturę mityczną poddane są szczególnemu przymusowi powtarzania, naprzemiennej sekwencji zawinienia i odpłaty. Po drugie, sama struktura mityczna nieustannie powraca w dziejach pod różnymi postaciami, tak że archaiczne prawidła mitu potrafią ukazać się nagle w nowoczesnym przebraniu. Do takiego nawrotu o szczególnie gwałtownym charakterze doszło według Benjamin w okresie rozwiniętego kapitalizmu, kiedy to ludzie – z pozoru wolne jednostki – uwikłani zostali w mechanizmy długu-zawinienia i bezradnej konsumpcji-ekspiacji (Benjamin 2007: 132–134). Do takiego nawrotu dochodzi też jego zdaniem w obrębie nowoczesnego państwa prawa, w ramach którego ludzie – z pozoru wolne jednostki – mocą samej natury prawa popychani są ku jego przekroczeniu i zawinieniu, tak by mogła ich spotkać kara. Śledząc splot mitu i nowoczesnego prawa w słynnym *Przyczyńku do krytyki przemocy* (Benjamin 2012a) – jednym z najważniejszych swoich esejów – Benjamin starał się wypracować koncepcję subwersywnych działań, które pozwalały-

by wywikłać człowieka z piekielnego kręgu mitu. W *Sprawiedliwości na końcu języka* usiłowałem pokazać, że proponowane w tym eseju rozwiązania – koncepcja czystych środków i czystej przemocy – pozostają wzajemnie i wewnętrznie sprzeczne, a całe późniejsze dzieło Benjamin można traktować jako wielkie laboratorium, w którym dzięki kolejnym eksperymentom miałby wyłonić się model działania antymitycznego, wolnego od tych wyjściowych sprzeczności. Niektóre z tych modeli uznałem za (niemal) udane, inne za kulawe, wszystkie zaś – za fascynujące.

Michał Pospiszyl proponuje natomiast odczytanie, zgodnie z którym z zasadniczych tekstów Benjamin – począwszy od samego *Przyczynku do krytyki przemocy* – wylania się w miarę spójny model działania antymitycznego, w miarę spójna wizja subwersywnej, emancypacyjnej aktywności. Takie uspojnijające podejście jest oczywiście atrakcyjne, ale jak już wskazywałem, musi wiązać się z mniejszym bądź większym interpretacyjnym gwałtem, a w każdym razie z selekcją w obrębie Benjaminowskiego korpusu tekstów. I tak na przykład Pospiszyl zapewnia, że Benjamin nie wierzy w upadły charakter natury (Pospiszyl 2016: 88). W związku z tym autor *Zatrzymać historię* musi zignorować nie tylko szczegółowe wywody dotyczące Upadku pomieszczone w eseju *O języku w ogóle i o języku człowieka* (Benjamin 2012b), lecz także całkiem jednoznaczne stwierdzenie z książki o dramacie żalobnym: „Ta natura jednak, w której odciska się obraz przebiegu historycznego, jest naturą upadłą” (Benjamin 2013: 237–238). Nie chodzi zresztą wyłącznie o sprzeczności między różnymi zapisami Benjamin – tych nie brakuje – lecz także o specyficzne rozumienie owego Upadku. Powołując się na esej Benjamin o Franzu Kafce i esej o Mikołaju Leskowie, Pospiszyl wskazuje, że dla Benjamin natura jest niewinna i laskawa, a wina ma charakter narzucony przez struktury mityczne. Cóż, mityczna wina jest winą fikcyjną w tym sensie, że istotnie nikt tu nic złego nie zrobił, a dokładniej: podmiot zostaje popchnięty ku zawinieniu przez niesprawiedliwe struktury prawa, ale jest to fikcja, która określa nasze życie. Co zaś się tyczy natury u Benjamin, to jest ona taka lub inna w zależności od ludzkich struktur władzy i znaczeń, w które zostaje włączona. Struktury mityczne obejmują naturę jako przede wszystkim opresyjną: można to sobie wyobrazić tak, że w micie neutralna natura opisywana przez przyrodoznawstwo zostaje zassana przez świat ludzki i włączoną w demoniczną, kulturowo-naturalną hybrydę. Tyle że w ramach tej właśnie hybrydy wylania się pewien naddatek, który może zostać wyzyskany w aktach antymitycznej dekonstrukcji, a na horyzoncie tych działań majaczy świat mesjański, w którym natura ma charakter łagodny, w którym człowiek potrafi się z naturą dogadać.

Jeden z opisów takich antymitycznych działań odnajduje Benjamin w bajkach, których teorię szkicuje pośpiesznie właśnie w esejach o Kafce i Leskowie (wedle słynnej formuły, Kafka miał pisać „bajki dla dialektyków”) (Benjamin 2012c: 232). Ta koncepcja odgrywa olbrzymie znaczenie w książce Pospiszyla. I z nią też wiąże się drugi przykład interpretacyjnej przemocy nieuchronnie wpisanej w projekt uspojnającego odczytania Benjamina. Powołując się na jedną z notatek niewłączonych do eseju o Kafce, Pospiszyl stwierdza, że wedle Benjamina bajka to obraz formacji historiozoficznie wcześniejszej niż mityczna. Wiąże się to zresztą z pytaniem o naturę natury: w bajkowych wydarzeniach – gdy choćby cudowne zwierzęta pomagają biednej sierocie – do głosu dochodzi mesjańskie współnictwo człowieka i przyrody (Benjamin 1991: 458). Najwyraźniej jednak Benjamin nie mógł się zdecydować, czy bajka opisuje stan wcześniejszy od mitu – *quasi*-edeniczny stan współnictwa z naturą – czy nadchodzi po micie, by opowiedzieć o jego przezwycięzeniu. Zapisek, na który powołuje się Pospiszyl – i który skądinąd nie wszedł jednak do żadnego publikowanego tekstu – stoi w sprzeczności z uwagami z eseju o Leskowie, gdzie bajka prezentowana jest jako opowieść o pierwszych, chytrych a butnych wynalazkach, na które wpadła ludzkość, by uporać się z mitem i ruszyć ku wolności (tamże). Fakt, że Benjamin wahał się między tymi dwoma rozwiązaniami, wskazuje na trudność całej koncepcji. Z jednej strony, bajka ma być opowieścią o antymitycznych sztuczkach torujących drogę ku wyzwoleniu: nie potrzeba więc, by istniała przed mitem. Z drugiej strony, zdaje się odwoływać do czegoś, czego mit nie potrafił zagarnąć – do tego aspektu natury, w którym jest ona życzliwa człowiekowi. Można zapewne przyjąć – sam skłaniałbym się ku takiemu odczytaniu – że ów naddatek nie poprzedza struktur mitycznych, lecz stanowi resztkę wylaniającą się dopiero po uformowaniu się mitu, jako efekt ostatecznej *nienaturalności* tego, co mityczne i mitycznej wizji natury. Pospiszyl wszakże, nieco ryzykownie utożsamiając tę niepodporządkowaną mitowi naturę z premitycznym „przedświatem”, opisywanym przez Benjamina w esejach o Kafce, przyjmuje, że idzie tu istotnie o residuum czegoś wcześniejszego niż mit. To zaś prowadzi nas do zasadniczego nerwu Pospiszylowej interpretacji Benjamina.

Pospiszyl dowodzi, że myśl Benjamina rządzi się logiką, zgodnie z którą z rozbijanych w aktach subwersywno-krytycznych struktur mitu uwalniają się nieprzeżarte jeszcze całkiem przez mit siły premityczne, które pozwalają ruszyć ku emancypacji – względnie, jeśli dobrze rozumiem, że czasem takie siły, niezawłaszczone, lecz wyklęte, blakają się na marginesach

mitycznych formacji, gotowe do tego, by je wyzyskać w dziele wyzwolenia. Siły te można czerpać z takich źródeł jak zapomniana tradycja kultury ludowo-proletariackiej wytwarzanej podczas rewolucyjnych zrywów (tu kardynalnym przykładem jest Komuna Paryska), kontrtradycja karnawału, dziecięce zabawy, ludowe tradycje religijne czy bajki właśnie. Idąc za sporadycznymi uwagami Benjamina, Pospiszyl wpisuje czasem na tę listę kulturę bliżej nieokreślonych ludów „pierwotnych”, bezrefleksyjnie powielając kolonialny schemat zrównujący dzieci i rozmaite ludy pozaeuropejskie (Pospiszyl 2016: 203). Niezbyt mnie to cieszy, tak jak i nie cieszy mnie (to znów Pospiszyl za Benjaminem) klasistowsko-protekcjonalne zrównanie proletariatu i dzieci.

Niezależnie już od owych zgrzytów odczytanie to boryka się z kilkoma trudnościami. Przede wszystkim, grzeszy czasem naiwnością, która z rzadka tylko obecna jest w pismach samego Benjamina. Oda do karnawału, peany na cześć tego, co ludowe, niezdyscyplinowane przez mityczną policję, po dziecinnemu wywrotowe i blazeńskie – wszystko to brzmi sympatycznie i jest nawet miłe memu sercu, ale cóż, kiedy szybko nuży, a w każdym razie rodzi pytania o to, jak to właściwie działa, czy ten karnawał jest wolny od przemocy, czy nie jest częścią rozleglejszych mechanizmów dyscyplinujących itd. Kiedy czytam u Pospiszyla o pozbawionym zasad alternatywnym nauczaniu („paradoks zasady, która polega na braku zasad”, tamże: 106), które to zamiast ujarzmić dzieci i poddawać je władzy kapitalistycznego mitu, miałyby kształtować obecne w uczniach potencjalności, mam nieodparte poczucie obcowania z komunalem, który pedagogizuje mniej lub bardziej szczerze międlą w ustach od dziesięcioleci. Kiedy czytam u Pospiszyla o ludowych tradycjach religijnych (tamże: 165), na tle których należy postrzegać figurę św. Pawła, wydobywając go z dostojnego kanonu teologicznego, to zupełnie nie wiem, o co mu chodzi (bo chyba nie o jakieś magiczne praktyki ludowe z wczesnochrześcijańskiej Palestyny?). Wiem, o czym mówi, kiedy wspomina o ludowości przy okazji Jakuba Franka, tu jednak miałbym poważne zastrzeżenia do sposobu, w jaki Pospiszyl charakteryzuje strony sporu między frankistami a oficjalnym rabinatem Rzeczypospolitej. Idea, by Franka – charyzmatycznego, lecz chamowatego gwałtownika, który uciekł się pod ochronę władzy Kościoła katolickiego – charakteryzować jako bidnego a chytrego słabeusza przeciwstawiającego się „imperialnej” władzy rabinów (którzy dwukrotnie przegrywali w ustawionych przez Kościół debatach z frankistami), wydaje się mocno ryzykowna. Krótko mówiąc, fantazje o nieskażonej kulturze wyklętych, którym czasem oddaje się Pospiszyl, trącą sentymentalizmem. Jasne, punk-

tem wyjścia są tu wybrane teksty Benjamin. Ale są to zawsze tylko teksty wybrane i zazwyczaj jest to jedynie punkt wyjścia. Krok w chmury Pospiszyl wykonuje własną stopą i na – proszę wybaczyć pomieszanie idiomatyki – własną rękę.

Rzecz jasna, trudno mierzyć sentymentalizm. Nieco łatwiej mierzalną słabością konstrukcji Pospiszyla jest osobliwie regresywna tonacja, która raz po raz dochodzi do głosu w jego wywodach. Cóż, faktem jest, że Benjamin był zafascynowany światem dziecięcym i bajkowym. Faktem jest też, że w swoim myśleniu łączył nierzadko afirmację nowych technologii z fascynacją archaicznymi, „nieoświeconymi” wyobrażeniami zaczerpniętymi choćby z astrologii. Faktem jest wreszcie, że zależało mu na glaskaniu historii pod głos, na dialektycznym wygraniu niedominujących narracji i obrazów przeciw narracjom i obrazom, którymi napieszcza się świat rozwiniętego kapitalizmu – ów świat, co to ma się za ucieleśnienie racjonalności, a sam nawet nie wie, w jak wielkim stopniu ucieleśnia to, co mityczne. Niemniej sukces Benjaminowskich modeli krytycznych zależy od tego właśnie, czy autorowi *Pasaży* udaje się skutecznie rozegrać tę dialektyczną partię między regresją a oświeceniem. Theodor Adorno przy różnych okazjach wypominał Benjaminowi osuwanie się w regresję lub komplementarny wobec tego ruchu ślepy progresywnizm. Oczywiście, sam Adorno najczęściej zbyt kurzowo trzymał się schematycznej dialektyczności i nie potrafił eksperymentować tak odważnie, jak jego mentor i przyjaciel – jakkolwiek sam powtarzał sobie, że podążając za Benjaminem, należy myśleć zarówno dialektycznie, jak i niedialektycznie (Adorno 1999: 179). Wiadomo, Adorno to trochę nudziarz, który starał się przykrawać Benjamin do własnych wyobrażeń. Niemniej warto słuchać jego argumentów. Tymczasem Pospiszyl zbywa je zasadniczo wzruszeniem ramion, radośnie afirmując twórcze potencje w obszarach bajkowo-karnawałowych, rzekomo nieskolonizowanych przez mit. Regresywne tendencje tego gestu próbuje kontrolować, przypominając raz po raz, że nie chodzi o zwykłe powtórzenie czegoś, co już było, lecz o powtórzenie z różnicą: „Zamiarem Benjamin był więc taki powrót przednowoczesnych wspólnot, który stanowiłby rodzaj różnicującego powtórzenia” (Pospiszyl 2016: 122). Wszelako formuła „powtórzenie z różnicą”, która tymczasem stała się wytrychem współczesnej humanistyki, wymagałaby jeszcze dokładniejszego rozpisania, tak byśmy wiedzieli, o jaką różnicę właściwie się rozchodzi.

Kwestia dialektyki i regresji prowadzi mnie wreszcie do sprawy, która wydaje mi się szczególnie zajmująca. Pospiszyl czyta Benjamin po swojemu, ma jednak oczywiście oparcie w odczytaniach wcześniejszych. Spore

znaczenie mają dlań analizy Susan Buck-Morss i Michaela Löwy'ego. Medytacjom nad postaciami bajkowymi i analizom związku między Walterem Benjaminem a mesjanizmem Pawła z Tarsu patronuje oczywiście Giorgio Agamben. Szczególnie interesujący – a zarazem szczególnie dyskusyjny – wydaje się wszakże inny element interpretacyjnej strategii, którą przyjmuje Pospiszyl. Idzie mianowicie o myśl, by mając na uwadze interpretacyjne uporządkowanie myśli Waltera Benjamina, przywołać na pomoc perspektywę Deleuze'a i Guattariego.

Decydujące znaczenie ma w tym kontekście przywołana już w podtytule książki Pospiszyla kategoria tego, co mniejszościowe. Ta płodna i atrakcyjna kategoria ma, jak wiadomo, uchwycić subwersywny potencjał nomadycznych sił, z pozoru słabych i pobocznych, które jednak przy dobrej pogodzie potrafią skutecznie rozregulować opresyjne maszyny ujarzmięcia. Odnosząc się do wymiaru językowego – który dla idei tego, co mniejszościowe, ma znaczenie źródłowe i zasadnicze – Deleuze i Guattari wyjaśniają bardzo klarownie:

Problem nie polega na odróżnianiu języka większościowego od języków mniejszych, lecz dotyczy stawania się. Nie idzie o reterytorializację w dialekcie czy odmianie mowy, lecz o deterytorializację języka większościowego. [...] Każdy powinien znaleźć sobie język mniejszy, dialekt, a raczej idiolekt, w oparciu o który umniejszonościowi swój własny większościowy język. [...] Zdobyć język większościowego, by wyodrębnić w nim nieznanne jeszcze języki mniejsze. Posłużyć się językiem mniejszym, by *spuścić z umięży* język większościowy. Mniejszościowy autor jest obcy we własnym języku (Deleuze, Guattari 2015: 124–125).

Jeden z zasadniczych pomysłów interpretacyjnych Michała Pospiszyla polega na tym, by powiązać – ba, może wręcz utożsamić – dyscyplinujące, ujarzmiające, terytorializujące formacje opisywane przez Deleuze'a i Guattariego z formacjami mitycznymi Benjamina, a ruch stawania-się-mniejszościowym z antymitycznymi aktami boskiej vel rewolucyjnej przemocy. Rezultatem tego płodnego i fortunnego posunięcia jest między innymi – ba, może wręcz przede wszystkim – podtytułowa kategoria materializmu mniejszościowego. Za tą szykowną formułą stoi taka oto idea, że mianowicie materializm (Benjamina i w ogóle) winien być pojmowany nie tyle jako całościowa, większościowa teoria ontologiczna, która przeciwstawia się np. idealizmowi, ile jako taktyczno-subwersywna maszyna wojenna roz-

twierająca nazbyt domknięte struktury dominacji, którym idealizm służy za ideologię. Z tego punktu widzenia każdy dobrze rozumiany materializm jest mniejszościowy i jako taki jest inną nazwą należycie pojętej perspektywy krytycznej. To wspaniała a niebanalna myśl, która wydaje mi się najzwyczajniej w świecie słuszna.

Czytanie Benjaminą przez pryzmat Deleuze'a rodzi też jednak poważne pytania. Pospiszyl chętnie nawiązuje do figury intelektualnej zaczerpniętej z wprowadzenia do *Tysiąca plateau*, gdzie Deleuze i Guattari przyglądają się słynnej Freudowskiej analizie „małego Hansa” i pomstują na założyciela psychoanalizy, że ten za pomocą swoich interpretacji „łamał kłaczę” chłopca, by poddać go pomyślniej edypalizacji i ujarzmieniu (tamże: 15). Ta obrona małego Hansa należy z pewnością do kluczowych gestów krytycznych francuskiej spółki autorskiej. Pospiszyl przekuwa ją w pozytywne hasło „rekonstrukcji” względnie „odbudowywania” połamanego kłacza. Hasło to powraca w tym wywodzie tak często (Pospiszyl 2016: 76, 91, 93, 131, 136, 141), że wobec braku dodatkowych rozwinięć przeradza się w magiczne zaklęcie, którego treściwość i nośność za kolejnym nawrotem staje się coraz bardziej wątpliwa. Niezależnie już od tej nużącej repetytywności pytanie, jaki rodzi ta figura (skądinąd metafora znacząco mieszana: czy można rekonstruować lub odbudowywać kłaczę?), to znowu pytanie o regresję. Czy naprawdę chodzi (Benjaminowi, Pospiszylowi, nam) o „rekonstrukcję” jakiejś premitycznej (czy tylko przednowoczesnej?) kłaczastej bajkowości czy ludowości? Serio? Ponowne przywołanie na pomoc figury „powtórzenie-z-różnicą” znowu niewiele wyjaśnia, nawet jeśli idzie w dobrym kierunku.

Ten kierunek to ruch w stronę dialektyki. Popiszyl dobrze wyczuwa, że Benjaminowska dialektyka różni się od heglowskiej momentem zerwania, a od adornowskiej – swoim pozytywnym charakterem: idzie tu o rozerwanie dotychczasowych struktur i uwolnienie twórczej iskry. Pomyślnie rozwinięcie tej dialektyki w jej nieregresywnej postaci raczej hamują niż wspomagają odniesienia do Deleuze'a, który w skądinąd pasjonującej książce o Fryderyku Nietzschem wytłumaczył szczegółowo, dlaczego dialektyki nie lubi. Wydaje się, że Pospiszyl (a wraz z nim my, czytelnicy) ugrałby więcej, gdyby nieco wyraźniej odróżnił perspektywę Benjaminą i perspektywę Deleuze'a, a następnie dokonał ich wzajemnej, płodnej dekonstrukcji. Dzięki takiemu posunięciu nie tylko przeczytałby Benjaminą przez Deleuze'a, lecz także Deleuze'a przez Benjaminą, pokazując, że mimo antydialektycznych deklaracji sam Deleuze może wyjść na swoje dopiero, kiedy dorobi się jakiegoś modelu dialektyki: także Deleuze i Guattari stale za-

pewniają nas, że nomadyzacja nie jest regresją, ale nie zawsze umieją nam wyjaśnić dlaczego. Chyba dlatego, że to, co nomadyczne, winno być raczej pojmowane jako resztką wytrącającą się z rozbitego systemu – Walter Benjamin nazywał to iskrą, imieniem lub obrazem – a nie jako premityczny żywioł. Także bajki dla deleuzjanistów muszą być dialektyczne.

To zaś prowadzi mnie do ostatniej kwestii. Gdyby Pospiszyl choć dla porządku i wstępnie oddzielił od siebie Deleuze'a i Benjaminą, mógłby solidniej rozważyć pytanie o relację pomiędzy Deleuzjańską figurą upłynnienia a Benjaminowskim tropem zatrzymania. Ten ostatni ma charakter centralny dla wywodu Pospiszyla, pojawia się wszak w tytule jego książki. Ujmując rzecz w skrajnym uproszczeniu: przynajmniej na poziomie retoryki Deleuze chce upłynniać terytorialne imperia, Benjamin zaś – zatrzymywać imperialną historię, by w rozbłysku ukazała się możliwość innych dziejów. Czy te formuły można uzgodnić? Nie bez wysiłku wzajemnej dekonstrukcji. Mit upłynnienia jest tylko rewersem mitu porządku, oba bowiem to szczególny przypadek mitu ciągłości i forma opresyjnej immanencji. Co więcej, jak pokazuje gra między ładem i ruchem, racjonalnością i irracjonalnością w rozwiniętym kapitalizmie, mamy tu do czynienia raczej ze wstęgą Möbiusa, w której jedna strona przechodzi nieustannie w drugą, albo – w języku Benjaminą, który już sporo z tego rozumiał – z dwuznacznym, demonicznym splotem charakterystycznym dla mitu. Rzecz jest znana: jak odróżnić ruchliwość kapitalistyczną od ruchliwości nomadycznej? Nie konfrontując się z tą kwestią, Pospiszyl próbuje nas i siebie przekonać, że Benjaminowska figura subwersywnego, monadycznego zatrzymania ostatecznie zbiega się w jedno z deleuzjańskim nomadyzmem, jako że i ten ostatni w swojej najwyższej postaci charakteryzowany jest jako ruch w miejscu. Nadal jednak utrzymuje się zasadnicza różnica między upłynnieniem w bezruchu a gwałtownym zatrzymaniem, które wieńczy przemieszczający ruch myśli czy obrazów i wywołuje monadyczny rozbłysk krytycznego rozpoznania. Nomada nie jest monadą.

W jednej ze wspaniałych notatek do słynnej mowy *Południe*, wyzyskując grę słów, która po polsku na szczęście funkcjonuje równie dobrze, jak po niemiecku, Paul Celan pisał, że przeciwieństwem pozoru nie jest to, co rzeczywiste, lecz to, co niepozorne (Celan 1999: 92). Mimo wszystkich różnic wokół tej pięknej formuły Benjamin mógłby chyba spotkać się z dialektyczniej pomyślanym Deleuze'em. To, co niepozorne, to nie jakieś premityczne, bajkowe kłaczki, które trzeba rekonstruować czy odbudowywać. To drobne przesunięcie w dominującym obrazie dziejów i w obowiązującym porządku, które widać z perspektywy mniejszościowego materializmu. To

subwersywna, niby-słaba-a-potężna drobina, w której koncentruje się cała niezgoda na to, co jest, cała nadzieja na zatrzymanie historii, i całe pragnienie, żeby było trochę, a więc zasadniczo inaczej. W tym właśnie duchu, kończąc te notatki o zaletach i niezaletach ważnej, napisanej z wielkim szwungiem książki Michała Pospiszyla, notuje jeszcze tylko niepozorne acz szczerze pozdrowienia dla jej autora.

Bibliografia:

/// Adorno T.W. 1999. *Minima moralia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie.

/// Benjamin W. 1991. *Der Erzähler*, [w:] tegoż, *Gesammelte Schriften*, t. 2, Suhrkamp Verlag, s. 438–465.

/// Benjamin W. 2007. *Kapitalizm jako religia*, tłum. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna”, nr 11–12, s. 132–134.

/// Benjamin W. 2012a. *Przyczynek do krytyki przemocy*, tłum. A. Lipszyc, [w:] tegoż, *Konstelacje*, tłum. A. Lipszyc i A. Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 69–94.

/// Benjamin W. 2012b. *O języku w ogóle i o języku człowieka*, tłum. A. Lipszyc, [w:] tegoż, *Konstelacje*, tłum. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 1–18.

/// Benjamin W. 2012c. *Franz Kafka*, tłum. A. Lipszyc, [w:] tegoż, *Konstelacje*, tłum. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 225–258.

/// Benjamin W. 2013. *Źródło dramatu żałobnego w Niemczech*, tłum. A. Koppacki, Sic.

/// Celan P. 1999. *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien*, red. B. Böschstein, H. Schull, Suhrkamp Verlag.

/// Deleuze G., Guattari F. 2015. *Tysiąc plateau*, tłumacz nieznany, Fundacja Bęc Zmiana.

/// Pospiszyl M. 2016. *Zatrzymać historię. Walter Benjamin i mniejszościowy materializm*, Wydawnictwo IBL.

/// **Adam Lipszyc** – eseista i tłumacz, pracuje w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, uczy w Szkole Nauk Społecznych, w Collegium Civitas oraz na Uniwersytecie Muri im. Franza Kafki. Laureat nagrody Literatury na Świecie im. Andrzeja Siemka, nagrody Allianz Kulturstiftung i Nagrody Literackiej Gdynia. Zajmuje się filozoficznymi konsekwencjami psychoanalizy, filozofią literatury i dwudziestowieczną myślą żydowską. Ostatnio opublikował książki *Czerwone listy. Eseje frankistowskie o literaturze polskiej* (Kraków 2018) i *Freud: logika doświadczenia. Spekulacje marańskie* (Warszawa 2019).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6425-7812>

E-mail: adamlipszyc@gmail.com

WOŁANIE O REDAKTORA

**HANNA BUCZYŃSKA-GAREWICZ, JAN GAREWICZ,
LISTY. WARSZAWA, PARYŻ, BOSTON**

**LESZEK KOŁAKOWSKI, ANDRZEJ WALICKI,
LISTY 1957–2007**

**KORESPONDENCJA JANA PATOČKI
Z IRENĄ KROŃSKĄ I KRZYSZTOFEM MICHALSKIM
[WRAZ Z LISTAMI TADEUSZA KROŃSKIEGO],
TŁUM. DANIEL R. SOBOTA, WOJCIECH STARZYŃSKI**

Michał Rogalski

Warszawska Szkoła Historii Idei (dalej: WSHI) jest jednym z najważniejszych zjawisk w dwudziestowiecznej humanistyce polskiej. Jej losy noszą w sobie dramatyczne piętno wieku i przypominają nieco fabułę greckiej tragedii. Jej powstanie poprzedza krwawe ojcobójstwo popełnione na przedstawicielach Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i innych reprezentantach przedwojennej profesury w imię proklamacji ideologii marksistowskiej, do czego inspiracją był list Bolesława Bieruta skierowany do uczestników I Kongresu Nauki Polskiej, niosący zachętę do osobowych i instytucjonalnych przetasowań oraz osobistych ataków filozoficznych, które podejmowali niektórzy późniejsi członkowie szkoły (zob. Kobiela 2011: 88–91). Równie dramatyczny był instytucjonalny koniec WSHI, związany z wy-

darzeniami marca 1968 roku, kiedy to po okresie politycznych protestów w środowiskach akademickich doszło do czystek połączonych z bezpardonową nagonką antysemicką, która zmusiła do opuszczenia Polski tysiące jej obywateli. Filozoficzna działalność szkoły wydarzyła się pomiędzy tymi dwoma biegunami.

W latach 50. i 60. XX wieku w ramach Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk i Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego uformowało się w Warszawie środowisko intelektualne, do którego należeli m.in. Bronisław Baczko, Leszek Kołakowski, Irena Krońska, Tadeusz Kroński, Krzysztof Pomian, Adam Sikora, Barbara Skarga, Jerzy Szacki i Andrzej Walicki. Było to ważne środowisko nie tylko dla historii rewizjonistycznego marksizmu, ale przede wszystkim istotny nurt w dziejach polskich badań historyczno-filozoficznych i filozofii w ogóle. W ramach szkoły powstały istotne projekty edytorskie i badawcze, takie jak Biblioteka Klasyków Filozofii, Słownik Filozofów, Słownik Filozofów Polskich, edycja dzieł z filozofii polskiej, szereg prac badawczych nad myślą religijną okresu reformacji oraz myślą europejską i słowiańską w XIX wieku. Horyzonty zainteresowań członków szkoły były tak rozmaite i rozległe, że trudno znaleźć dla nich wspólny mianownik. Mogłaby nim być maskująca strategia myślenia i badań naukowych, w ramach której – dobierając tematy historyczne i pozornie dla marksistowskich sporów neutralne (jak reformacyjna myśl religijna, dzieje utopii czy rozwój słowianofilstwa) – analizowało się dylematy filozoficzne o strukturze analogicznej do sporów toczonych w państwie autorytarnym, programowo socjalistycznym, gdzie wolność badań naukowych i naukowej wypowiedzi była znacząco ograniczona. Nie wszyscy przedstawiciele szkoły zgodziliby się jednak na taki opis i nie wszyscy się w niego wpisują. Można by także uznać, że powyższa *differentia specifica* kwestionuje uczciwość i wolność w doborze tematów badawczych i prowadzi do postawienia pod znakiem zapytania autentyczności wysiłku naukowego podejmowanego w badaniach historycznych, skoro miałyby mieć one charakter jedynie pretekstowy. O pretekstowości nie ma jednak w przypadku WSHI mowy, zbyt gruntowne bowiem i fundamentalne prace powstały w ramach badań prowadzonych przez jej członków¹. Taka próba opisu może jedynie oferować punkt wyjścia, pierwsze defini-

¹ Można tu wskazać choćby: B. Baczko, *Rousseau – samotność i wspólnota*, Warszawa 1964; L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność: wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958; J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy: wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789–1815*, Warszawa 1965.

cyjne przybliżenie i pomóc umiejscowić pozycję WSHI na mapie polskich badań filozoficznych w XX wieku.

Zadania dokumentacji i oceny tego dorobku podjęli się uczestnicy wieloletniego projektu grantowego „Warszawska szkoła historii idei i jej znaczenie w humanistyce polskiej” realizowanego przez IFiS PAN, który niegdyś stanowił instytucjonalne zaplecze szkoły. Jego efektem jest kilkanaście publikacji, których część składa się na serię wydawniczą „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Źródła”. W ramach tejże serii opublikowano recenzowane w niniejszym tekście tomy korespondencji (recenzja dotyczy wszystkich zbiorów listów, które zostały w tym przedsięwzięciu wydane). Są to trzy pozycje: (1) korespondencja Andrzeja Walickiego z Leszkiem Kołakowskim (2018), (2) korespondencja Ireny i Tadeusza Krońskich z Janem Patočką oraz korespondencja Krzysztofa Michalskiego z Janem Patočką (2018), a także (3) niekompletna korespondencja Hanny Buczyńskiej-Garewicz i Jana Garewicza wydana w dwóch tomach (2015).

Trzy zbiory korespondencji wydane w krótkiej serii – składającej się raptem z siedmiu pozycji (dla porównania: jej bliźniaczka – seria „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia” liczy sobie jedenaście książek) – to zdecydowanie za mało, aby można mówić o przeglądowej choćby edycji dokumentów szkoły filozoficznej, do której należało co najmniej kilkanaście osób i składającej się przynajmniej z dwóch pokoleń. Kryteria wyboru – jeśli można o nich mówić w przypadku trzech pozycji – są zbyt przypadkowe i niejasne jak na ambicje i plany deklarowane w opisach projektu badawczego. Strona redaktorska tych publikacji również pozostawia wiele do życzenia. Nie widać w nich ujednoczonych standardów edytorskich, a ich lektura rodzi wiele pytań co do jakości przygotowanego (lub właśnie wcale nieprzygotowanego!) aparatu krytycznego. Z uwagi na to, że w omawianej serii nie widać ani przemyślanego planu, ani ujednoczonych standardów wydawniczych (poza ujmującą, elegancką i jednolitą szatą graficzną), zajmę się każdą pozycją z osobna i na koniec wyrażę kilka uwag na temat miejsca omawianych książek w całości projektu naukowego, którego są owocem.

/// Tom wzorcowy i inicjatywa autorska

Fundamentalne znaczenie dla dalszych badań nad WSHI ma wydany jako ostatnia pozycja w serii tom korespondencji Andrzeja Walickiego i Leszka Kołakowskiego, współtwórców szkoły i czołowych polskich historyków filozofii w XX wieku. Listy obejmują kilka dekad (1957–2007) i stwarza-

ją możliwość prześledzenia rozmowy, kluczowej dla zrozumienia losów przedstawicieli szkoły po 1968 roku (z roku 1957 pochodzą jedynie dwa pierwsze listy z tomu, trzeci datowany jest już na 1968 rok). W korespondencji ścierają się dwie różne postawy polityczne, dwie strategie postępowania w warunkach ograniczonej wolności badań naukowych oraz dwie różne oceny własnego ideologicznego zaangażowania w marksizm.

Dla Kołakowskiego sprawa przestaje być zajmująca już po skończeniu trytomowych *Głównych nurtów marksizmu* w 1978 roku. Uznał wówczas, że dał dostateczny wyraz swojemu krytycznemu i rozumiejącemu zarazem stosunkowi do myśli marksistowskiej, a w ten sposób odniósł się także do swojego w nią wkładu do 1968 roku. Walicki prowokuje go jednak wielorazowo do powrotu do dyskusji o tym, czy strategia kompromisu i uległości politycznej wobec partii rządzącej w latach 50. i 60. była usprawiedliwiona. Temat wraca przy kolejnych ważnych momentach w kształtowaniu się opozycji demokratycznej w Polsce: przy powstaniu KOR-u, w czasie karnawału Solidarności i później w latach 90. i na początku XXI wieku przy komentowaniu ówczesnego życia politycznego. Kołakowski każdorazowo sugeruje nieskuteczność i nieefektywność nawoływań Walickiego do ostrożności w działaniu i „nie wychylania głowy”.

Korespondencja jest też świadectwem niepewności własnego losu, emigracyjnych perypetii i dwóch wybitnych karier akademickich, które „umożliwił” rozpad warszawskiego środowiska filozoficznego na skutek represji pomarcowych. Tom wzbogacony jest o rozbudowany aneks, w którym mieszczą się: drobniejsze teksty obu autorów na tematy polityczne, teksty pisane o sobie nawzajem oraz niewielkie obrazki literackie Kołakowskiego, będące pisany dla żartu charakterystykami wybranych przedstawicieli WSHI.

Czytelnik dowiaduje się z noty wydawniczej zamieszczonej na początku książki, że publikacja „powstała z inicjatywy Andrzeja Walickiego, który zaproponował jej układ i omówił ją w 2015 roku z Tamarą Kołakowską” (Kołakowski, Walicki 2018: 7). Gdyby zatem nie ta inicjatywa jednego z autorów korespondencji, nie powstałby najważniejszy tom wydany w serii dokumentującej działalność szkoły. Należałoby jedynie zapytać: co z inicjatywą całego zespołu badawczego i komitetu redakcyjnego, który podjął się badań i dokumentacji dziedzictwa WSHI?

Sam tom nie przynosi odpowiedzi na te pytania. Jest za to najlepiej przygotowaną edytorsko pozycją z tu recenzowanych. To zasługa Andrzeja Walickiego, który napisał na potrzeby wydania ponad studwudziestostro-

nicowy komentarz autorski, i Henryka Citki, kustosa Archiwum Zbigniewa Herberta w Zakładzie Rękopisów Biblioteki Narodowej, który opatrzył listy setkami przypisów, zawierających noty biograficzne, odniesienia bibliograficzne, fachowe komentarze edytorskie, opisy instytucji wzmiankowanych przez korespondentów i komentarze do zawartych w tekstach aluzji. Dzięki tej redaktorskiej pracy tom zawiera wszystko, co zawierać powinien, i odpowiada najlepszym standardom edycji korespondencji.

Ciekawym dokumentem, który stanowi poniekąd przedłużenie wieoletniej wymiany listów z Leszkiem Kołakowskim, jest obszerny komentarz Andrzeja Walickiego. Autor zdradza w nim liczne oznaki niewygasłego osobistego zaangażowania w spór i żywego stosunku do zagadnień politycznych dyskutowanych wcześniej w listach. Istotną część tekstu poświęca na ponowne wytłumaczenie własnych racji i uzasadnienie postawy zawodowej i społecznej w latach 60. XX wieku. Stara się jeszcze raz dowieść słuszności strategii zminimalizowanego oporu i budowania kompromisów, która miała – jego zdaniem – zmniejszyć skalę represji i zachować choćby minimalną wolność badań naukowych i szczątkową swobodę wymiany poglądów, jaką udało się w przestrzeni badań historyczno-filozoficznych wypracować (tamże: 244–250, 256–260). Tłumaczy obszernie przesłanki, na których się w tym postępowaniu opierał, i wrażliwość, z której ono wychodziło. Jest to więc zaangażowany głos autora i cenny dokument wchodzący do pewnego stopnia w skład korespondencji, na który Kołakowski nie miał już szansy odpowiedzieć. W samej korespondencji widać zresztą, że ten spór przestaje go w pewnym momencie interesować i zaczyna zbywać zachęty Walickiego do jego kontynuowania (tamże: 87–88).

Skrupulatny i cenny faktograficznie esej Walickiego jest nie tylko komentarzem naukowym badacza dziedzictwa WSHI – bo taką rolę filozof od wielu lat również odgrywa – ale stanowi głos aktora zaangażowanego w działalność szkoły. Pozycja Walickiego jest więc podwójna i brak w niej dystansu zewnętrznego obserwatora. Zespół naukowy prowadzący badania nad WSHI zrezygnował zaś z prawa, a być może i obowiązku, naukowego komentarza do edytowanych i wydawanych w ramach projektu źródeł. W przypadku tego tomu trudno może czynić z tego zarzut, skoro inicjatywa publikacyjna nie wyszła od osób bezpośrednio związanych z projektem. Przy dwóch pozostałych tomach korespondencji komentarz naukowy też jednak ograniczono do budzącego wątpliwości minimum lub zrezygnowano z niego zupełnie.

/// Zdawkowy komentarz i środkowoeuropejski kolonializm

Bliski zachowania podstawowych standardów edytorskich jest zbiór korespondencji Ireny i Tadeusza Krońskich z Janem Patočką, wydanej wraz z dodatkiem wymiany listów pomiędzy wspomnianym czeskim filozofem a Krzysztofem Michalskim. Niewątpliwa jest wartość samego materiału zebranego w tym tomie, którego najobszerniejszą część stanowi korespondencja Ireny Krońskiej z Patočką. Dzięki tej rozmowie czytelnik może z bliska przyrzeć się sytuacji osób związanych z WSHI po rozpadzie szkoły w 1968 roku: zarówno samej autorki listów, jak i wspomnianych przez nią postaci. Krońskiej również nie oszczędziły czystki i represje polityczne, które doprowadziły do końca warszawski etap istnienia szkoły i rozproszyły jej najważniejszych przedstawicieli po świecie. Filozofka pisze o tym jednak niechętnie i jedynie zdawkowo informuje o odsunięciu od kierowania Biblioteką Klasyków Filozofii, której rozmach i wysoka jakość stanowiły w dużej mierze efekt jej mozolnej pracy i która do dziś stanowi najważniejszy zbiór źródłowych tekstów filozoficznych w języku polskim.

Wielką wartością tego zbioru listów to regularność ich wymiany, która sprawia, że stanowią one dokument życia intelektualistki odsuniętej na boczny tor życia filozoficznego. Źródłem dochodów stało się dla Krońskiej w tym okresie (1968–1974) czytanie i tłumaczenie literatury pięknej, ale wciąż starała się zachować żywy związek z rozwojem ówczesnej myśli filozoficznej i drażyła interesujące ją zagadnienia, próbowała na miarę swoich możliwości sprzyjać polsko-czeskiej wymianie intelektualnej i śledzić rozwój badań fenomenologicznych i nad fenomenologią. Znaczący wpływ na taki kształt jej poszukiwań miała jej międzywojenna edukacja filozoficzna zdobyta m.in. u Romana Ingardena.

Listy Krońskich i Patočki przygotował do wydania i przetłumaczył Wojciech Starzyński (za korespondencją Michalski–Patočka odpowiadał Daniel R. Sobota), który opatrzył całość dość obszernym wstępem. Jego tekst jest przede wszystkim przeglądem podstawowych wątków podejmowanych w obu korespondencjach z obszernymi wyjątkami z listów, które znajdują się w tomie. Choć nie można tego rodzaju wprowadzeniu odmówić użyteczności, to zdecydowanie brak tu rozleglejszego komentarza filozoficznego i historycznego. Informacje biograficzne o autorach zajmują jedynie cztery z dwudziestu stron całości i ograniczają się do podania najważniejszych danych na temat korespondentów i to też w niezasadnie okrojonej formie, bo rozwój intelektualny Jana Patočki, na przykład, zreferowany został tylko do 1935 roku, a przecież większość korespondencji

pochodzi z lat 1969–1973. Brak też krótkiego choćby wprowadzenia historycznego zaznaczającego rolę 1968 roku w biografii polskiej filozofki i jej czeskiego korespondenta, a przecież istotny kontekst dla ich pisania stanowią zarówno wydarzenia marca 1968 w Polsce, jak i Praska Wiosna, wraz z finałem w postaci interwencji wojsk Układu Warszawskiego w Czechosłowacji, będącej reakcją na tamtejsze liberalizacyjne reformy ustrojowe. Jeszcze większe znaczenie dla zrozumienia nastroju i treści korespondencji ma następująca po 1968 czechosłowacka „normalizacja” – przywracanie zależności od ZSRR i rozszerzanie wpływu miejscowej partii komunistycznej na każdy właściwie aspekt życia codziennego – i zbliżone, choć mniej nasilone, represje mające miejsce w Polsce. Represje te dotknęły zarówno Krońską, jak i Patočkę, ale symetryczność ich losów można śledzić jedynie poprzez listy. Autor nie uznał za stosowne szerzej omówić tego kontekstu.

Niezwykle dotkliwy jest brak komentarza filozoficznego wobec licznie poruszanych w listach zagadnień związanych z badaniami Patočki nad filozofią czeską. Stanowią one przecież bardzo istotny wkład myśliciela w badania filozoficzne i slawistyczne w ogóle. Po pierwsze, Patočka brał udział w pracach edytorskich nad wydaniem zbiorowym dzieł siedemnastowiecznego reformatora religijnego, encyklopedysty i myśliciela Jana Amosa Komenskigo i w istotny sposób wpłynął na współczesną recepcję tej istotnej dla europejskiej myśli postaci². Po drugie, status klasycznych posiadają badania Patočki nad czeskim odrodzeniem narodowym, a więc okresem formowania się czeskiej myśli narodowej i ruchu niepodległościowego, momentem powstania ujednoczonej literackiej czeszczyzny i czasem fundamentalnych dla nowożytnej samoświadomości czeskiej polemik lingwistycznych, literackich i filozoficznych (Macura 1995). Patočka jako pierwszy dowiódł i udokumentował wpływ Bernarda Bolzana na myśl czołowych przedstawicieli odrodzenia narodowego (przede wszystkim polityka i historyka, współtwórcy partii staroczechów, Františka Palackiego), pokazując tym samym, że od początku procesów narodoodrodzeniowych konkurowały ze sobą dwie koncepcje tożsamości narodowej – koncepcja lingwisty Josefa Jungmanna uznająca kluczową dla czeskiej samoidentyfikacji rolę języka oraz właśnie bolzanowska koncepcja terytorialna, wedle której za Czechów należy uważać wszystkich tych, którzy zamieszkują historyczne terytorium Czech bez względu na używany język czy rodowód

² Jan Patočka opracowywał wstępy do wydań krytycznych dzieł Komenskigo. Jest też autorem dziesiątek artykułów jemu poświęconych, zob. J. Patočka, *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové. Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi*, Praha 1964; tenże, *Die philosophie der Erziehung des J. A. Comenius*, Paderborn 1971.

etniczny (Patočka 1969). Oba te spojrzenia wyznaczyły horyzont problemów, z którym czeska myśl filozoficzna i polityczna zmagają się do dzisiaj. Z dylematem tym bezpośrednio związana jest idea czechosłowacka, status mniejszości narodowych w I Republice Czechosłowackiej (1918–1938) oraz wreszcie słynne dekrety prezydenta Edwarda Beneša, wypędzenie czeskich Niemców i związane z tym do dziś reperkusje polityczne.

O tym wszystkim nie ma jednak we wstępie wzmianki, a istotna część korespondencji pozostaje w związku z tym niejasna. Jest to również przejaw kolonializmu u polskich badaczy i edytorów, którzy sprawy niezwiązane bezpośrednio z kontekstem polskim uznają za drugorzędne i niegodne wyjaśniania, szczególnie jeśli dotyczą nie Europy Zachodniej, ale krajów Europy Środkowej i Wschodniej, wobec których polska refleksja przyjmuje często wyższościowy i pobłażliwy stosunek.

Podobna zdawkowość komentatora tyczy się także pozycji Patočki w europejskim ruchu fenomenologicznym. Solidne omówienie jego znaczenia i rozległych kontaktów rzuciłoby cenne światło na wielokrotnie podkreślane przez Krońską znaczenie korespondencji, w której uczestniczy. Pozwoliłoby to także wytłumaczyć, dlaczego o nowe fenomenologiczne pozycje Krońska prosi akurat Patočkę, dotkniętego licznymi represjami i zamkniętego w kraju ukaranym za próby liberalizacji komunizmu. Milczenie wobec istotnych kontekstów tej korespondencji ma miejsce nie tylko we wstępie, ale także w licznych przypisach do listów. W znakomitej większości są to odniesienia bibliograficzne do tekstów wspomnianych przez korespondentów (tu także zdarzają się opuszczenia, jak choćby na s. 42, 59 i 80), nie ma za to żadnych not biograficznych i objaśnień dotyczących kontekstów społecznych i politycznych, w których oboje autorów funkcjonowało. Brak choćby skrótowych informacji biograficznych świadczy także o bolesnej niekonsekwencji w ramach serii, bo w pozostałych pozycjach znajdują się one w lepszej (przypisy do korespondencji Walicki–Kolakowski) lub gorszej formie (korespondencja Garewiczów i szczątkowe informacje w indeksie osób).

/// Brak komentarza i rezygnacja z aparatu

Najwięcej do życzenia pozostawia jednak wydanie pierwszego ze zbiorów korespondencji opublikowanych w ramach serii – dwutomowa edycja listów Hanny Buczyńskiej-Garewicz i Jana Garewicza z lat 1960–1994. Oboje zaliczają się do drugiego pokolenia szkoły – Jan Garewicz jako uczeń i student Tadeusza Krońskiego i Bronisława Baczki, ten ostatni był także

promotorem jego pracy doktorskiej o Schopenhauerze; Hanna Buczyńska-Garewicz jako doktorantka Adama Sikory. Oboje autorów korespondencji łączyły również z pozostałymi twórcami szkoły liczne więzi zawodowe i towarzyskie.

Krótkie teksty edytorskie zamieszczone w tomie kilkakrotnie zapewniają czytelnika, że korespondencja miałaby być „znakomitą dokumentem czasów” i „świetną ilustracją” związków pomiędzy nauką a polityką i życiem społecznym, ale w istocie trudno ją za takie uznać. Choć w samym materiale niewątpliwie kryje się bardzo ciekawy potencjał dokumentacyjny, to w takiej postaci, w jakiej został wydany, dla znakomitej większości czytelników posiada on minimalną wartość. Nie odniesie się z czytania pożytku, jeśli nie wykona się wysiłku dodatkowych badań i uzupełnień, który powinien zostać podjęty przez zespół pracujący nad wydaniem korespondencji.

Podejrzeń co do tego, że coś jest z tym wydaniem nie tak, można nabrać już na samym początku książki, czytając kuriozalną notę od wydawcy. Informuje ona nie tylko o tym, że listy zebrane w dwutomowej edycji były dotąd niepublikowane, ale także, że: „Zgodnie z wolą Hanny Buczyńskiej-Garewicz tekstu listów nie opatrzone dodatkowymi informacjami, tak zwanym aparatem, dociekliwości Czytelnika pozostawiając ujawnienie tego, co kryje się za skrótami, aluzjami czy niedomówieniami” (Buczyńska-Garewicz, Garewicz 2015 I: 9). Wolę autorki należy oczywiście szanować, ale rodzi to pytanie, czy wydawcy serii w ogóle powinni się decydować na publikację takiego nieobrobionego, a więc z punktu widzenia badań naukowych niewiele wartego, materiału. Jeśli jego publikacja jest adresowana do badaczy specjalistów, to ci więcej pożytku odniosą, sięgając po maszynopisy listów – tym bardziej, że na podstawie nielicznych fotokopii zamieszczonych w publikacji można zauważyć, że edytorzy nie spisywali z listów wszystkiego, pomijali poprawki, nie sugerowali miejsc skreśleń, postępując w wielu przypadkach wbrew tradycjom rzetelnej pracy edytorskiej. Jeśli zaś publikacja ta ma służyć szerszemu gronu czytelników, to pozostawianie ich „dociekliwości” tego, co powinno być żelazną podstawą edycji krytycznej, a więc: przypisów, biogramów, rozwinięcia skrótów, koniecznego dla zrozumienia kontekstu politycznego i społecznego, jest decyzją nierozsądną. Projekt naukowy i publikacyjny z takimi ambicjami jak Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei nie powinien polegać na przepisywaniu odręcznie pisanych listów na komputerze.

Czytanie tego gołego i nieobrobionego materiału jest męczące i przynosi satysfakcję jedynie z rzadka. Listy bowiem są nie szkicami filozo-

ficznymi, ale rozmową dwojga bliskich sobie osób. Trudno wymagać od czytelników, żeby sami wertowali encyklopedie, aby ustalić detale z życia politycznego globu, bloku wschodniego i wreszcie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w kolejnych dziesięcioleciach XX wieku.

Niezrozumiałe są dla mnie również decyzje o niepublikowaniu części listów będących immanentną częścią tego korpusu tekstów. W wielu miejscach – jak choćby przy korespondencji z roku 1960 (tamże: 45, 48, 69) – widać, że brakuje listów drugiej strony, do których odniesienia pojawiają się w listach publikowanych. Uzasadnienia dla takich decyzji oraz informacji o tym, ile listów i nieobecnych zupełnie kart pocztowych zostało pominiętych, próżno szukać w nocie od wydawcy, przedmowie czy wstępach do poszczególnych bloków korespondencji. Nie ma tej informacji również w przypisach – bo tych nie ma wcale.

Szczątkowy aparat krytyczny, który w tym wydaniu się znalazł, również jest niekompletny. Zamieszczony na początku indeks osób nie zawiera wszystkich bohaterów pojawiających się w korespondencji, nie rozwija ich pseudonimów, a nawet nie podaje wszystkich pseudonimów osób zawartych w indeksie. Łatwo to sprawdzić, porównując podane w nim informacje z indeksem nazwisk, zamieszczonym na końcu drugiego tomu. Ten ostatni stanowi zresztą jedyne, skąpe źródło informacji biograficznych o osobach wymienianych w listach.

Trudno uznać ten dwutomowy zbiór listów za edycję naukową czy krytyczną. Jest to wysoce niepełne i wspominkowe wydanie, na które nie powinno pozwolić sobie wydawnictwo czołowej instytucji naukowej wchodzącej w skład Polskiej Akademii Nauk. Nie ma tu aparatu krytycznego, nie ma osobnego edytora, związanego bezpośrednio z projektem grantowym, który umożliwił wydanie, nie ma też – poza przedmową samej autorki listów, Hanny Buczyńskiej-Garewicz – żadnego krytycznego wstępu ani posłowania do całości. Nie ma nic z tego, co powinno się tu znaleźć. To czyni te tomy najsłabszą pozycją z całej serii i nie ma to żadnego związku z samą treścią tych listów.

Dość jednak o jakości wydania. Należy tu bowiem jeszcze postawić pytanie, czy sama decyzja o wydaniu tej korespondencji w serii była dostatecznie uzasadniona. Niewątpliwie oboje korespondentów można zaliczyć do WSHI, ale raczej do pierwszego pokolenia uczniów (drugiego pokolenia szkoły) niż do pokolenia założycieli. Czy od nich powinno się zaczynać badanie dziedzictwa WSHI? Pewnym argumentem mogłaby być istotna rola Jana Garewicza w powołanym przez członków szkoły czasopiśmie „Archivum Historii i Myśli Społecznej” – był wieloletnim sekretarzem redakcji

i brał udział w jej pracach od pierwszego numeru. Ale czy publikacja tych listów przynosi naukową korzyść przy tak restrykcyjnych wymaganiach autorki i dysponentki praw do listów, aby nie tworzyć żadnego aparatu krytycznego? Autorka ma oczywiście do tego pełne prawo i jej żądanie nie może stanowić podstawy do żadnych zarzutów. Czy edytorzy jednak nie powinni w takiej sytuacji wybrać innych z niezwykle licznych materiałów stworzonych przez członków szkoły, a tę publikację odłożyć na półkę do czasu, gdy wyczerpująca i wartościowa analiza korespondencji stanie się możliwa?

/// Badawcze zaplecze a recenzowana korespondencja

Moje wątpliwości dotyczące standardów wydania tomów korespondencji WSHI i szerszego konceptu, stojącego za przyjętym planem wydawniczym, rozszerzają się na całość projektu naukowego o tytule „Warszawska szkoła historii idei i jej znaczenie w humanistyce polskiej”, finansowanego z Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki w kwocie 1 000 000 złotych i realizowanego w latach 2012–2018. Decyduję się na opisanie tych zastrzeżeń w recenzji publikacji książkowych, ponieważ zarówno znaczenie badanego tematu, jak i fakt otrzymania publicznego finansowania czynią z niego przedmiot, który może być poddany publicznej dyskusji w środowisku naukowym. A analiza strategii edytorskiej projektu i jej wyników nasuwa w mojej opinii wiele wątpliwości. Nie stawiam się tu bynajmniej na pozycji recenzenta projektu grantowego, uważam jedynie, że skoro wyniki sześciolletniej pracy naukowej są istotną częścią akademickich badań filozoficznych w Polsce, to trzeba zastanowić się nad ich jakością i nad tym, jak niezwykle cenne dziedzictwo intelektualne zostało potraktowane przez badaczy z czołowej polskiej jednostki badawczej.

Wszystkie prace podejmowane w projekcie zostały zebrane i opisane na specjalnym portalu internetowym, dostępnym pod adresem: <http://www.archidei.ifispan.pl/> (dostęp: 21.04.2020). Pomimo specjalnej zakładki „O szkole” na portalu nie ma żadnej definicji tego, czym była Warszawska Szkoła Historii Idei. Tekst zatytułowany „Historia i wprowadzenie” jest pobieżnym utyskiwaniem na to, że ciągłość wpływu tej szkoły została zerwana, wyszczególnieniem kilku przyczyn owego zerwania i wezwaniem do powrotu do tego dziedzictwa myślowego. Próżno jednak szukać informacji, kto do szkoły należał (biogramy zamieszczone obok nie rozwiewają tu wątpliwości, bo nie ma wśród osób opisanych choćby Ireny Krońskiej), jak powstała, w jakim kontekście polityczno-społecz-

nym się formowała, jakie były jej prace, co można uznać za jej koniec, jakie pokolenia da się tu wyróżnić i jak scharakteryzować jej dotychczasowy wpływ na polską myśl filozoficzną. Główne narzędzie do popularyzacji i prezentacji dorobku WSHI nie daje więc żadnej możliwości, aby czytelnik, który nie przyswoił sobie choćby w podstawowym zarysie wiedzy o tym, z czym ma w przypadku WSHI do czynienia, taką wiedzę zdobył.

W zakładce „O szkole” znajdują się oczywiście – jak głosi szumnie tytuł – „Biogramy i bibliografie” członków szkoły, ale długością przypominają raczej pobieżne notki w encyklopedii. Nie prezentują żadnych wzajemnych związków pomiędzy postaciami, nie rozwijają kluczowego zagadnienia związków danej osoby z WSHI. Bibliografie prac nie są zaś *de facto* żadnymi bibliografiami, ale wymienieniem kilku najważniejszych polskojęzycznych prac autora z podaniem w nawiasie daty pierwszego wydania.

Jak głosi zamieszczony na stronie opis projektu, jego głównym celem naukowym było „opracowanie zespołu archiwalnego, dokumentacja i edycja dorobku Warszawskiej Szkoły Historii Idei, a także upowszechnienie wyników badań nad jej znaczeniem w humanistyce polskiej na tle humanistyki europejskiej”. Już samo przejrzenie strony stanowiącej dokumentację projektu każe zadać pytanie, czy cel ten został w zadowalający sposób osiągnięty.

Opisywany projekt przyniósł efekty w postaci publikacji książkowych w serii „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei” podzielonej na dwie podserie „Źródła” i „Studia”. W serii „Źródła” ukazywały się „pomnikowe dzieła przedstawicieli Warszawskiej Szkoły Historii Idei oraz dokumenty i świadectwa, prezentujące jej dorobek i historię”. Jeżeli chodzi o „pomnikowe dzieła” w ramach projektu opublikowano wznowienie po jednej pracy Bronisława Baczki, Tadeusza Krońskiego i Jerzego Szackiego. Jeżeli zestawić te trzy pozycje z 24 biogramami osób opisanych jako przedstawiciele WSHI, to ilość publikacji „pomnikowych dzieł” okazuje się nad wyraz skromna. Owszem, prace Leszka Kołakowskiego, Barbary Skargi, Bronisława Baczki i Andrzeja Walickiego są wznawiane i obecne w obiegu intelektualnym, ale spośród tego grona jedynie prace Barbary Skargi doczekały się edycji zebranej. W przypadku pozostałych autorów dałoby się z pewnością odnaleźć w ich dorobku dzieła ważne, a nigdy nie wznawiane bądź pozostałe w rękopisie. Jednak nawet uznając za usprawiedliwione pominięcie w edycji najważniejszych przedstawicieli szkoły, wciąż pozostaje znacząca liczba jej członków zupełnie nieuwzględnionych w publikacyjnych planach serii.

Można by to oczywiście rzucić na karb skomplikowanych kwestii majątkowego prawa autorskiego, które wciąż wiąże się z publikacją prac wszystkich członków szkoły, ale czyż nie po to występuje się o wsparcie grantowe dla projektu, żeby nie musieć przejmować się obecnością lub nieobecnością autora w domenie publicznej? Nie finanse są tu jednak kluczowe, choć oczywiście nie bagatelizowałbym pytania o to, jakiej jakości należy oczekiwać po flagowych projektach humanistyki polskiej finansowanych z pieniędzy publicznych. Najistotniejszy jest wyraźny brak planu i spójnej koncepcji myślenia o dziedzictwie WSHI, który widać w omawianym projekcie na każdym kroku. Brak tu jasnych definicji, precyzyjnych narzędzi do analizy i wyraźnego planu publikacyjnego. Panuje raczej bałagan i działanie doraźne, które prowadzi do tego, że w jednej szacie graficznej wydaje się rzeczy zestawione ze sobą przypadkową metodą „co się uda”: czyjaś zapomniana nieco praca, monografie luźno inspirowane ideami szkoły, zbiory artykułów z konferencji, jedną rozbudowaną bibliografię i kalendarium, które udało się opracować, oraz kilka tomów korespondencji³.

Kontynuacji prac trudno by się spodziewać, bazując na zamieszczonych na portalu informacjach na temat tego zakończono projektu. Na początku 2020 roku ukazał się jednak drugi numer czasopisma „The Interlocutor. Journal of the Warsaw School of the History of Ideas” za lata 2018 i 2019. Czasopismo również stanowi jeden z efektów badań grantowych i choć wciąż nie posiada angielskiej wersji swojej strony (zob. <http://www.theinterlocutor.ifspan.pl/>, dostęp: 20.05.2020) – co dość osobliwe jak na czasopismo wydawane w języku angielskim i skierowane do społeczności międzynarodowej – to jego tłące się życie jest promykiem nadziei na przyszłość.

Bibliografia:

/// Buczyńska-Garewicz H., Garewicz J. 2015. *Listy. Warszawa, Paryż, Boston*, t. I–II, IFiS PAN.

/// Kobiela F. 2011. „Tygrys” contra „Mefisto”. O ataku Krońskiego na Ingardena po 60. latach, „Kwartalnik Filozoficzny”, nr 4/2011, s. 88–91.

/// Kołakowski L., Walicki A. 2018. *Listy 1957–2007*, IFiS PAN.

³ Jedynym systematycznie przeprowadzonym działaniem jest digitalizacja archiwalnych numerów czasopisma „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”. Stanowi ona powód do radości, choć powinna być raczej efektem ubocznym pracy dokumentacyjnej i interpretacyjnej.

/// *Korespondencja Jana Patočki z Ireną Krońską i Krzysztofem Michalskim (wraz z listami Tadeusza Krońskiego)*. 2018, tłum. D.R. Sobota, W. Starzyński, IFiS PAN.

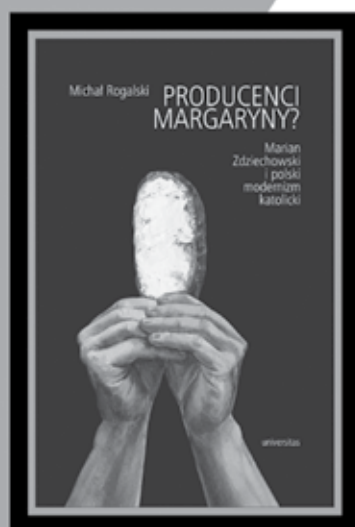
/// Macura V. 1995. *Znamení zrodu: české národní obrození jako kulturní typ*, H&H.

/// Patočka J. 1969. *Dilema v našem národním programu – Jungmann a Bolzano*, [w:] tegoż, *O smysl dneška. Devět kapitol o problémech světových i českých*, Mladá fronta, s. 87–104.

/// **Michał Rogalski** – filozof, tłumacz, dramatopisarz i reżyser teatralny. Jest autorem książki *Producenci margaryny? Marian Zdziechowski i polski modernizm katolicki* (Kraków: Universitas 2018) poświęconej reformatorskim nurtom myślowym w polskim katolicyzmie na przełomie XIX i XX wieku. Jego zainteresowania badawcze obejmują historię myśli katolickiej w późnej nowożytności oraz filozoficzne aspekty światopoglądów religijnych.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8225-7026>

E-mail: michal.f.rogalski@gmail.com



Czasopismo „Stan Rzeczy”
zaprasza na spotkanie

///ZMIANA

W KOŚCIELE

Rozmowa o książce
Michała Rogalskiego
„Produkcenci margaryny?”
Marian Zdziechowski
i polski modernizm
katolicki”

Poniedziałek 8 kwietnia,
godzina 18.30

Księgarnia „Tarabuk”
ul. Nowy Świat 63
(wejście od ul. Świętokrzyskiej)

Michał Rogalski
Zuzanna Radzik
Tomasz Herbich

prowadzenie: Dominika Michalak



STANRZECZY

ZMIANA W KOŚCIELE

ROZMOWA O KSIĄŻCE MICHAŁA ROGALSKIEGO *PRODUCENCI MARGARYNY? MARIAN ZDZIECHOWSKI I POLSKI MODERNIZM KATOLICKI* RELACJA ZE SPOTKANIA AUTORSKIEGO

Filip Łapiński
Uniwersytet Warszawski

8 kwietnia 2019 roku w księgarni „Tarabuk” odbyło się spotkanie autorskie poświęcone książce dr. Michała Rogalskiego *Producenci margaryny? Marian Zdziechowski i polski modernizm katolicki*. Autor jest historykiem filozofii oraz reżyserem teatralnym. Ponadto w dyskusji uczestniczył Tomasz Herbich, redaktor „Teologii Politycznej”, teolog, filozof i politolog. Spotkanie moderowała dr Dominika Michalak¹.

Rogalski rozpoczął od wyjaśnienia sensu tytułowej metafory: „producenci margaryny”. Odwołanie to zaczerpnięte jest z kazania XIX-wiecznego biskupa Paula Wilhelma von Kepplera, który, potępiając modernizm religijny, nazwał go „katolicyzmem margarynowym”. Przekonywał, że nurt ten ma charakter fałszywy, sztuczny oraz zagrażający tradycji i nauczaniu Kościoła. To plastyczne określenie stało się dobrym punktem do zarysowania szerszego problemu palących napięć między tradycjonalistyczną a modernistyczną interpretacją chrześcijaństwa. Podstawowym zagadnieniem modernizmu jako szeroko ujętej orientacji w myśli religijnej z przełomu XIX i XX wieku było pytanie o właściwy stosunek Kościoła rzymskokato-

¹ Niestety, z powodu choroby swoją obecność na spotkaniu odwołała Zuzanna Radzik.

lickiego do współczesnego świata, przez który rozumiano przede wszystkim rzeczywistość dokonujących się zmian kulturowych, społecznych czy technologicznych. Pytania o słuszość korzystania z rosnącego dorobku nowoczesności domagały się odpowiedzi – moderniści uważali, że należy z życzliwą otwartością wyjść naprzeciw przemianom społecznym i politycznym. Zmieniające się doświadczenia współczesnego człowieka potrzebowały interpretacji, która nie skazałaby go wraz z całą nowoczesnością na wykluczenie z wciąż przednowoczesnego Kościoła.

Jednak, jak podkreślał Rogalski, trudny dla Kościoła wiek XIX nie sprzyjał takiej optymistycznej reorientacji, tym bardziej że kwestie odnoszące się do reformy dotyczyć musiały najgłębszej tożsamości katolicyzmu. Podstawowym źródłem i sensem wiary religijnej jest bowiem to, iż jej treść pochodzi z Bożego objawienia i w związku z tym nie podlega dowolnemu modyfikowaniu przez człowieka. Problem jest tak trudny, że sama próba opisanie go grozi opowiedzeniem się za którąś ze stron sporu. Gdzie w takim razie istnieje miejsce na zmianę w katolicyzmie? Potrzeba podkreślenia ciągłości i jedności historycznego doświadczenia Kościoła utrudnia reinterpretację tradycji, lecz w przekonaniu autora książki zaprezentowane przez Mariana Zdziechowskiego rozumienie katolicyzmu daje możliwość przewyciężenia tej trudności.

Tomasz Herbich podkreślał, iż za podstawową tezę książki Rogalskiego uznaje, że polski modernizm katolicki istniał – a sprawa ta nie była wcale oczywista, biorąc pod uwagę to, jak często jego istnienie było negowane w polskiej literaturze przedmiotu. Argumentacja zawarta w książce i oparta na rzetelnym studium materiałów źródłowych zdaje się pokazywać, iż mówienie o polskiej wersji tego ruchu intelektualnego jest jednak zasadne. Kluczowym atutem książki dla Herbicha jest nowy sposób interpretowania pism Zdziechowskiego – postaci kluczowej dla polskiego modernizmu katolickiego. W książce opisano efekt analizy i interpretacji głównej pracy filozofa *Pesymizm, romantyzm a podstany chrześcijaństwa* jako sposobu badania źródeł i współczesności nowych modernistycznych nurtów myśli katolickiej, sam zaś pesymizm uznano za kategorię drugorzędą bez głębszego znaczenia filozoficznego. „Pesymizm” to jedynie nazwa stosunku Zdziechowskiego wobec człowieka obecnego w świecie – zagadnienia, które przykuwało jego uwagę od początku drogi intelektualnej filozofa. Dla Zdziechowskiego, podążającego śladami François-René Chateaubrianda, problem zła ma paradoksalnie bronić chrześcijaństwa, co też w książce Rogalskiego przenikliwie i szeroko opisano. To wiara stać się może wyrazem egzystencjalnego sprzeciwu wobec obecnych w świecie cierpień i aktów zła.

Herbich zgodził się również na uznanie wagi sporu między modernistami a tradycjonalistami. Zadanie pytania o uznanie (lub odrzucenie) doświadczeń nowoczesnego podmiotu w ramach katolickiej myśli religijnej tworzy niesłychanie skomplikowany spór, który na soborze watykańskim II został częściowo rozwiązany przez próbę stworzenia syntezy obydwu podejść. Herbich podkreślił także, iż wnioski Rogalskiego pozwalają zastanowić się nad współczesną Polską i zlokalizować kontynuatorów modernizmu w dzisiejszym polskim Kościele, np. w środowiskach „Więzi” czy „Tygodnika Powszechnego”. Co dla publicysty „Teologii Politycznej” stanowi pozytywną wartość wnoszoną przez modernistów katolickich, to praca nad stworzeniem uniwersalnej moralności opartej na chrześcijaństwie i zgodnej z potrzebami współczesnego człowieka.

W trakcie spotkania omawiane były także historyczne losy modernizmu katolickiego. Ów nurt, potępiony przez papieża Piusa X (encyklika *Pascendi dominici gregis*), dość szybko został zneutralizowany jako ruch i reprezentujące go środowisko. Pod groźbą surowych kar kościelnych (z ekskomuniką włącznie) wielu reformistycznych filozofów odwoływało swoje poglądy bądź kończyło poza nawiasem katolickiego życia religijnego. Podobny los spotkał Zdziechowskiego, który publicznie odżegnał się od własnych tez (choć w świetle jego dorobku filozoficznego szczerość tego odwołania jest kwestią dyskusyjną). Uczniowie wielkich modernistów, chcąc kontynuować dzieło mistrzów, kultywowali pomimo obostrzeń ich wrażliwość za parawanem niuansów i pozornych rozróżnień.

Inną sprawą poruszoną w książce jest z kolei zmiana, która zaszła w samym Zdziechowskim w wyniku śmierci syna, tragedii I wojny światowej i rewolucji komunistycznej. Od tego czasu niedawny myśliciel modernistyczny przesunął się na pozycje konserwatywne, głęboko antykomunistyczne i mistycyzujące. Jego myśl jednak, tak jak na początku kariery naukowej, krążyła wciąż wokół problemu zła.

Przedmiotem dyskusji z publicznością były m.in. rola zbawienia u modernistów (które pojawia się u nich raczej *implicite*), możliwe podobieństwo późnego Zdziechowskiego do konserwatywnego i prokatolickiego, lecz jednocześnie niewierzącego prof. Bogusława Wolniewicza, miejsce na konserwatywno-mistyczne oblicze Zdziechowskiego w *Producentach margaryny* czy wreszcie różnorodność współczesnego polskiego katolicyzmu.

Do sprawozdania o książce dołączamy także recenzję książki Rogalskiego przygotowaną przez Tomasza Herbicha.

NOWOCZESNOŚĆ I ZBAWIENIE

MICHAŁ ROGALSKI, PRODUCENCI MARGARYNY?

MARIAN ZDZIECHOWSKI I POLSKI MODERNIZM KATOLICKI

Tomasz Herbich
Uniwersytet Warszawski

Polski modernizm katolicki nie cieszył się dotychczas dużym zainteresowaniem badaczy. Najważniejszą poświęconą mu pracą była rozprawa Zbigniewa Mikolejki (Mikolejko 1987), przy czym – jak zauważył Michał Rogalski – nawet to studium „zajmowało się sprawą modernizmu katolickiego nie bezpośrednio, lecz w nieco szerszym kontekście katolickiej filozofii kultury przelomu XIX i XX wieku” (Rogalski 2018: 12). To niewielkie zainteresowanie polskim modernizmem katolickim staje się szczególnie wymowne, gdy z jednej strony liczbę poświęconych mu prac porówna się z liczbą rozpraw i analiz dotyczących polskiego mesjanizmu romantycznego jako pewnej postaci filozofii religijnej przynajmniej źródłowo związanej z katolicyzmem (choć pozostającej wobec niego w głęboko ambiwalentnym stosunku) oraz zmierzającej do reformy życia duchowego, społecznego i politycznego, a z drugiej strony gdy zwróci się uwagę na ciągle utrzymujące się zainteresowanie takimi kluczowymi dla polskiej recepcji modernizmu katolickiego twórcami, jak Marian Zdziechowski czy Stanisław Brzozowski. Zwłaszcza o filozoficznych i religijnych poglądach Zdziechowskiego trudno mówić w oderwaniu od zagadnienia modernizmu katolickiego, a przeprowadzone przez Rogalskiego obszerne analizy wydobywające i uwypuklające modernistycznokatolicką wymowę *Pesymizmu, romantyzmu a podstaw chrześcijaństwa* pozwalają wręcz odzyskać to dzieło dla współczesnej, aktualizującej lektury. Taki wysiłek ponownego odczytania *opus ma-*

gnum Zdziechowskiego jest potrzebny także dlatego, że obecnie wydaje się tracić na znaczeniu motyw, który był decydujący dla atrakcyjności intelektualnej autora *Wizji Krasieńskiego* w latach 80. ubiegłego wieku, następująco scharakteryzowany przez Tomasza Merte: „Marian Zdziechowski [...] powracał jednak nie tyle jako filozof, subtelny znawca romantyzmu i myśliciel próbujący pogodzić filozofię z wiarą chrześcijańską, ile jako radykalny krytyk współczesności, prorok nadciągającej zagłady. O jego atrakcyjności decydowała także rzucająca się w oczy odmienność rozumienia komunizmu” (Merta 2011: 257). Warto sięgać do Zdziechowskiego jako do wybitnego myśliciela religijnego – a w tym celu należy nie tylko koncentrować się na jego badaniach poświęconych polskiemu romantyzmowi czy na związkach z rosyjskim renesansem religijno-filozoficznym, lecz także na tym, jakie stanowisko zajmował w kluczowych sporach, które toczyły się w Kościele katolickim w jego czasach.

W rozprawie *Producenci margaryny? Marian Zdziechowski i polski modernizm katolicki* Rogalski uzupełnia tę istotną lukę w badaniach nad polskimi tradycjami intelektualnymi, jaką jest brak syntezy, która docelowo zajmowałaby się polskim modernizmem katolickim. Dowodzi nie tylko – wbrew antymodernistom – że modernizm katolicki w Polsce istniał i nie miał jedynie epizodycznego charakteru, lecz także tego, że odegrał on istotną rolę w dziejach polskiej kultury umysłowej. Warto przy tym podkreślić, że obiektywną prezentację historyczną analizowanego zagadnienia Rogalski umiejętnie łączy z zaangażowaniem w jego rozwiązywanie, czyli w oddawanie sprawiedliwości modernistom. Te dwa wymiary – obiektywizm i zaangażowanie – nie tylko występują w *Producentach margaryny?* obok siebie, lecz są ze sobą integralnie związane. Wspólnie tworzą one własny, oryginalny styl autora. Oba dają się usłyszeć w następującej deklaracji: „Działalność historyka filozofii stanowi dla mnie [...] próbę pisania historii znów na nowo, które możliwe jest dzięki niezmiennej dynamice procesu rozumienia. To, co próbowałem osiągnąć w tej pracy, to przekonać czytelnika, że coś takiego jak modernizm katolicki w ogóle się polskiej kulturze przydarzyło. Następnie zaś próbowałem zrozumieć, co się nam tak naprawdę przytrafiło. I o tym jest ta książka” (Rogalski 2018: 18).

Uważny czytelnik *Producentów margaryny?* bez trudu zauważy, że autor książki jest szczególnie przywiązany do tych wątków modernizmu katolickiego, które można zwięźle scharakteryzować jako „temat i postawę” (Karłowicz 2005: 8)¹ – i które w związku z tym mają odniesienie do wspól-

¹ Określenie to przejmuję z książki Dariusza Karłowicza *Sokrates i inni święci*, którą pod wieloma względami warto skonfrontować z pracą Rogalskiego, rozważanie zagadnień historycznych pro-

czesności². Jego podejście do analizowanego zagadnienia wyrasta z tradycji hermeneutycznej i realizuje następujący postulat Gadamera: „Muszę uznać roszczenie tradycji nie w sensie samego tylko uznania inności przeszłości, lecz w taki sposób, by miała ona mi coś do powiedzenia. Również to wymaga zasadniczej otwartości. [...] Świadomość efektywnodziejowa [...] pozwala, by tradycja stała się dla niej doświadczeniem, i jest otwarta na wezwanie do prawdy, jakie w niej spotyka” (Gadamer 2013: 492). Tym, co Rogalski odnajduje w tradycji polskiego modernizmu katolickiego, jest właśnie to wezwanie do prawdy, przyjmowane przez niego w warunkach jego czasów, określonych przede wszystkim przez nauczanie II Soboru Watykańskiego. Ma to podwójne znaczenie. Z jednej strony autor *Producentów margaryny?* jest przekonany, że modernizm katolicki antycypował zagadnienia, które znalazły się w centrum uwagi ostatniego Soboru (Rogalski 2018: 220). Z drugiej strony można wykazać – choć sam Rogalski tego nie czyni – że część poglądów modernistycznokatolickich bez trudu znalazłaby dla siebie miejsce we współczesnej debacie prowadzonej w Kościele katolickim jako jedno z uprawnionych stanowisk lub perspektyw opisu poszczególnych zagadnień. Dotyczy to choćby tego ujęcia wiary, które zostało zaprezentowane w jedynej odnalezionej przez Rogalskiego „pracy *stricte* teologicznej, którą można zaklasyfikować do nurtu recepcji modernizmu katolickiego w Polsce” (tamże: 183), czyli w studium *O akcie wiary ze stanowiska nowożytniej psychologii* Jana Ciemniewskiego. Ten książkę prowadzący przede wszystkim działalność katechetyczną (tamże: 165) dążył do wykazania, że formalizm religijny, który ujmuje wiarę wyłącznie jako akt intelektualny polegający na „przyjęciu pewnego zespołu twierdzeń objawionych przez Boga i podanych przez Kościół do wierzenia” (tamże: 187), nie uwzględnia „roli jednostkowego podmiotu w procesie wierzenia” (tamże: 188). Chciał zastąpić to ujęcie wiary innym, które Rogalski następująco charakteryzuje: „Kiedy Ciemniewski mówi o wierze, chodzi mu więc o będącą konsekwencją określonego nastawienia woli sytuację, w której człowiek nie tylko zdaje sobie sprawę z istnienia Boga i przyjmuje określone konsekwencje tego twierdzenia, ale całe swoje życie – wszystkie czyny, decyzje, pragnienia i plany – kieruje w taki sposób, jaki wynika z jego przekonania o istnieniu Boga i z pragnienia wypełniania tego, co uważa za Bożą wolę” (tamże: 186). Uważna lektura *Producentów margaryny?* może zresztą prowadzić do

wadzi w niej bowiem do podjęcia kwestii stosunku chrześcijan do takiej kultury, w której centrum duchowym nie znajduje się chrześcijaństwo.

² Warto przywołać w tym kontekście ostatnie zdanie książki, które otwiera ją na perspektywę późniejszego trwania omówionych w niej poglądów i postaw: „Jeżeli moderniści katolicycy w Polsce byli, to zapewne doczekali się swoich kontynuatorów i spadkobierców” (Rogalski 2018: 220).

wniosku, że dowartościowanie indywidualnego podmiotu aktów wiary i jego poszukiwań moralnych stanowi oprócz otwarcia na współczesną cywilizację najważniejszy wątek powracający u różnych przedstawicieli polskiego modernizmu katolickiego. Jest on kluczowy dla Zdziechowskiego (Rogalski zauważa, że „wizję oczyszczonego modernizmu przedstawioną przez Zdziechowskiego można nazwać zwrotem ku moralności” – tamże: 117), zostaje przejmująco postawiony przez Wysłoucha w chwili jego odejścia z kapłaństwa (tamże: 163) i daje o sobie znać nawet w dowartościowaniu codzienności przez życzliwie przyglądającego się modernizmowi katolickiemu Brzozowskiego (tamże: 205–206).

Pierwsza trudność, z którą musi sobie poradzić badacz modernizmu katolickiego, dotyczy definicji pojęcia. W części rozpoczynającej pracę Rogalski dokonuje istotnych dla dalszych rozważań wyborów terminologicznych i wprowadza ważne rozróżnienia. Rozpoczyna ją od rozdziału, w którym wybiera jedną z czterech występujących w literaturze przedmiotu strategii definiowania modernizmu katolickiego, polegającą na „poszukiwaniu jak najogólniejszej wspólnej definicji modernizmu, aby określić przy jego pomocy wiele rozmaitych stanowisk mieszczących się w obrębie pewnej wspólnej optyki” (tamże: 25), i podaje następującą definicję: „Modernizm katolicki jest wielonurtowym ruchem, dla którego wspólną płaszczyznę stanowi przekonanie o konieczności zbliżenia czy pogodzenia katolicyzmu przełomu wieków XIX i XX ze współczesną mu cywilizacją” (tamże: 26). Następnie autor wyznacza ramy chronologiczne interesującego go zjawiska oraz czyni bardzo ważne spostrzeżenie, zgodnie z którym myśliciele modernistycznych i antymodernistycznych łączy przekonanie, że „świat, współczesność, w której osadzony jest Kościół, znajduje się w kryzysie” (tamże: 30), dzieli ich natomiast opinia na temat tego, jaka powinna być reakcja na ten kryzys (tamże: 31). Rogalski słusznie wskazuje, że wiąże się z tym podstawowe napięcie występujące w myśli modernistycznokatolickiej, które można wyrazić w pytaniu: „Skoro [...] cywilizacja znajduje się w kryzysie, to czy dobrym pomysłem jest próba wyjścia z niego poprzez inkorporowanie do myśli katolickiej pomysłów filozoficznych i społecznych lub metod naukowych przez tę cywilizację stworzonych?” (tamże: 209). Podobnie złożona jest modernistycznokatolicka ocena ówczesnego stanu życia religijnego. Przełom XIX i XX wieku miałby być momentem, w którym odrodzenie życia religijnego po okresie dominacji pozytywizmu (stwierdzone choćby przez Ignacego Szmida – tamże: 197) współlistnieje z potrzebą znalezienia dla niego nowych podstaw, postulowaną w następujących słowach przez Zdziechowskiego: „[...] walą się te podstawy

rozumowe, na których budowano religię, trzeba nowych podstaw, nowej filozofii i teologii, nowej sterowniczkii dla tych najwyższych aspiracji, »co są potrzebą i żywotem Ducha«” (Zdziechowski 1993 [1914]: 143).

Powróćmy do przyjętej przez Rogalskiego definicji modernizmu katolickiego. Autor *Producentów margaryny?* podaje następujące argumenty, które mają przemawiać za wybraną przez niego strategią definiowania tego zjawiska: oddaje ona „sprawiedliwość wspólnocie losów modernistycznych”, „pozwala połączyć w jeden wielonurtowy ruch sprzeciw wobec integrystycznej wersji katolicyzmu”, „nie zamazuje różnorodności podstaw, a jedynie szuka ich wspólnej komponenty”, oraz „odpowiada popularnej katolickiej świadomości” (Rogalski 2018: 25). Niezależnie od poprawności i – jak sądzę – trafności tej argumentacji należy zauważyć, że wybór tego sposobu definiowania modernizmu katolickiego pociąga za sobą zarówno pewne konsekwencje, jak i istotne trudności. Najważniejszą konsekwencją jest ta, że ze względu na przyjętą ogólną definicję, która ma znaleźć wspólną podstawę dla nieraz odległych od siebie fenomenów intelektualnych, Rogalski zakłada, że w każdym z omawianych przez niego zagadnień dochodzi do głosu jedno i to samo dążenie – każda sprawa staje się dla niego „frontem większej bitwy o (krytyczne) otwarcie na współczesną cywilizację” (tamże: 115). Nawet jeżeli uznamy (a sądzę, że można się zgodzić z takim poglądem), że w przypadku samych modernistów katolickich taka interpretacja może zostać przekonująco obroniona, to jednak sprawa staje się znacznie bardziej skomplikowana, gdy zapytamy o to, czy przeciwstawną motywację da się tak samo bezwarunkowo przypisać przeciwnikom modernistów. Czy moglibyśmy uznać – a dychotomiczny obraz, w którym po jednej stronie znajdują się moderniści, a po drugiej antymoderniści, казалby konsekwentnie taki pogląd przyjąć – że motywacja stojąca na przykład za antymodernistyczną krytyką filozofii Immanuela Kanta daje się w każdym przypadku sprowadzić do zamknięcia na współczesną cywilizację? Negatywna odpowiedź na to pytanie prowadzi do istotnego wniosku: przyjęta przez Rogalskiego perspektywa opisu modernizmu katolickiego pociąga za sobą schematyczne ujęcie ich przeciwników. Co jednak istotne, badacz zdaje sobie z tego sprawę, skoro stwierdza, że polski antymodernizm to „zjawisko pod wieloma względami odrębne i wymagające innego podejścia niż przyjęte w tej pracy” (tamże: 15), i przyznaje się do potraktowania go w sposób „bardzo użytkowy i skrótowy” (tamże: 219).

Należy również zdać sprawę z trudności, które mogą wynikać z przyjęcia takiego sposobu rozumienia modernizmu katolickiego. Ma on u swych źródeł punkt widzenia właściwy dla krytyków modernizmu, zaprezen-

wany po raz pierwszy w encyklice Piusa X *Pascendi dominici gregis*. Jest to ważne nie tylko dlatego, że – jak w pracy niejednokrotnie zauważa Rogalski – ujęcie to łączy nurty, które istotnie się różnią (według autora recenzowanej publikacji etykieta „modernizmu katolickiego” została „spreparowana przez Piusa X i jego współpracowników na określenie bardzo różnorodnych prób reformy czy otwarcia rzymskiego katolicyzmu” – tamże: 216), lecz także z tego powodu, że prowadzi ono do odtworzenia założonego w ujęciu papieskim dualizmu. O ile jednak myślenie w kategoriach stanowczej opozycji jest w pełni zasadne wtedy, gdy modernizm uznaje się za potężną herezję przeciwstawną wobec ortodoksji, o tyle nie daje się ono uzasadnić, gdy nie zakłada się tak jednoznacznego wartościowania (czyli potępienia albo modernizmu, albo antymodernizmu³). Ta wynikająca z przyjętej strategii definiowania zjawiska modernizmu katolickiego trudność grozi tym, że odkrywany w drodze badań nad modernizmem katolickim pluralizm polskiego katolicyzmu przełomu XIX i XX wieku ulegnie redukcji do postaci dychotomii. Można jednak tej negatywnej konsekwencji zapobiec poprzez staranną i przede wszystkim oddzielnie prowadzoną analizę poglądów i postaw zajmowanych przez poszczególnych modernistów, co *de facto* uzupełnia przyjętą strategię opisu modernizmu o najistotniejszą zaletę jednego z odrzuconych podejść, akcentującego właśnie różnorodność modernizmów katolickich. Tak postąpił Rogalski w trzeciej części pracy, w której prezentuje sylwetki i poglądy poszczególnych przedstawicieli polskiego modernizmu katolickiego (Maurycego Straszewskiego, Izzydora Kajetana Wysloucha, Jana Ciemnowskiego, Ignacego Szmida, a także początkowo bliskiego liberalnemu katolicyzmowi, a potem zdecydowanie antymodernistycznego Ignacego Charszewskiego, oraz przyglądających się modernizmowi katolickiemu spoza Kościoła Stanisława Brzozowskiego i Ignacego Radlińskiego), a także w drugiej, najobszerniejszej części, wszechstronnie omawiającej związek Mariana Zdziechowskiego z modernizmem katolickim. Uważny czytelnik książki bez trudu zauważy, że poświęcone tym bohaterom procesu recepcji modernizmu katolickiego w Polsce analizy ukazują pełne spektrum postaw: od pozbawionego konkretnych postulatów, lecz wyrażającego jedynie ogólne reformatorskie na-

³ Dlatego jedyną perspektywą, która uzasadniałaby odtworzenie takiego dualizmu w pracy przychylny modernizmowi, jest ta, którą przyjmuje Ignacy Radliński. To nie przypadek, że mógł on pozytywnie wypowiadać się o skutkach encykliki Piusa X (co wydaje się paradoksalne, jest jednak całkowicie konsekwentne): „Nie ma więc [według Radlińskiego – T.H.] mowy o pogodzeniu wiary z wiedzą, można jedynie porzucić wiarę na rzecz jej doskonalszej postaci, a ten doniosły krok w dobrą stronę umożliwił modernistom Pius X, pokazując, że w katolicyzmie nie ma miejsca na sięganie do zdobyczy myślowych cywilizacji” (Rogalski 2018: 197).

stawienie Straszewskiego, przez formułującego takie postulaty Zdziechow-
skiego, aż do radykalnego Wysloucha, którego zaangażowanie w reformę
katolicyzmu doprowadziło aż do zerwania z Kościołem (tamże: 176).

Poprawne posługiwanie się szeroką definicją modernizmu katolickiego, konieczną – trzeba tu przyznać rację autorowi – ze względu na nie-
określoną, heterogeniczną naturę zagadnienia, sprawia, że niezbędna staje
się ciągła uważność, aby nie włączać do tego nurtu zbyt wielu zjawisk.
Wystarczy niewielkie tylko nadużycie, aby choćby Wincentego Lutosław-
skiego, słusznie przez Rogalskiego wyłączonego z grona modernistów ka-
tolickich, uznać za przedstawiciela tego nurtu. W takiej roli występował on
w literaturze antymodernistycznej, mimo że źródła jego światopoglądu są
wyraźnie odmienne (tamże: 157). Z kolei przykład twórczości Wysloucha
z lat 1908–1910 pokazuje, że szeroka definicja modernizmu katolickiego
zakłada istnienie warunku, bez którego spełnienia nie można uznać dan-
ego autora za przedstawiciela tego nurtu. Jest nim dążenie do reformy
katolicyzmu (tamże: 163–164), zakładające utrzymywanie związku z Ko-
ściołem, a nie – dokonane na podstawie własnej decyzji odejście od niego.

Jeżeli do zobrazowania wewnętrznego pluralizmu polskiego moder-
nizmu katolickiego posłużyła Rogalskiemu analiza poglądów i postaw
poszczególnych bohaterów jego recepcji w Polsce, to jego rozpiętość te-
matyczną autor ilustruje poprzez określenie czterech sporów, w których
moderniści uczestniczyli. Dotyczyły one historyczności (ten spór utożsa-
miany jest przez Rogalskiego z zagadnieniem historyczno-krytycznej eg-
zegezy tekstów biblijnych) i dogmatów (uznania ich zależności od czasu)
oraz jednostki (czyli miejsca indywidualnego doświadczenia w rozumieniu
wiary) i wielości (postawy dopuszczającej pluralizm rozwiązań) (tamże:
33–45). Warto zwrócić uwagę, że pierwsze dwa spory można zredukować
do jednego – oba one dotyczą bowiem stosunku do historii i do wpisanego
w nią (a także w inne dyscypliny naukowe) potencjału genetycznego (i za-
razem krytycznego) wyjaśniania zjawisk religijnych, który w odniesieniu
do dorobku Newmana został silnie zaakcentowany przez Brzozowskiego
(Brzozowski 1990: 437–440).

Choć jak wspomniałem, w *Producentach margaryny?* autor świadomie nie
podejmuje próby charakterystyki polskiego antymodernizmu, nie może zu-
pełnie abstrahować od niego, co więcej – musi jakoś (nawet jeżeli w sposób
niezglaszający pretensji do zupełności ani ostateczności) określić jego racje
w sporze z modernizmem. Jedyne istotne zastrzeżenie, które zgłaszam pod
adresem zaproponowanej przez Rogalskiego syntezy polskiego moderni-
zmu katolickiego, dotyczy właśnie sposobu, w jaki ujmuje on racje jego

przeciwników. Dobrego przykładu może dostarczyć fragment, w którym autor omawia sformułowaną przez Jana Rostworowskiego krytykę *Pestis perniciosissima* Zdziechowskiego. Rogalski podsumowuje stanowisko Rostworowskiego stwierdzeniem: „Znowu więc możliwość rozmowy zostaje zablokowana przez konieczność obstawania przy tym, co obiektywne i prawdziwe” (Rogalski 2018: 80–81). Trudno jednak nie uznać, że obstawanie przez Rostworowskiego przy obiektywizmie prawdy i wynikającym z niej sposobie uprawiania teologii nie daje się sprowadzić do „zablokowania możliwości rozmowy” czy do prowadzenia teologii w jakąś stronę jednowymiarową i homogeniczną, lecz odnosi spór na poziom fundamentalny. Jeżeli bowiem objawienie prawdy w Chrystusie ma mieć charakter powszechny, to bez uznania obiektywizmu prawdy trudno zrozumieć, czym ta powszechność miałaby być. Stawką sporu jest tu zatem zbawienie – dla obu stron. To troska o nie prowadzi zarówno do podejmowania działań na rzecz zbliżenia Kościoła i świata, jak i do napiętnowania określonych poglądów jako odwodzących od pobożności. „Pobożność [...] zostaje złamana i splamiona i nie ustrzeże się uszczerbku, gdy fałsz przedostaje się do duszy” – pisał w II wieku po Chrystusie święty Ireneusz z Lyonu, po czym dodawał, że heretycy są tymi, którzy „psują tych, którzy przyjmują truciznę ich nauki” (Ireneusz z Lyonu 1997: 22–23). W kontrowersji antymodernistycznej strategia znana z wcześniejszej historii chrześcijaństwa została zastosowana do nowych zjawisk, jakościowo różnych od tych, które znał Ireneusz, oraz doszło do jej konfrontacji z dynamicznie rozwijającą się nowoczesnością i jej stylem – tym samym, z którym konfrontowali się zwolennicy lub sympatycy liberalnego katolicyzmu, stylem następująco charakteryzowanym przez Brzozowskiego w jednym z jego listów: „Nie przypuszczałem, że Wiedeń zrobi na mnie tak poważne wrażenie. Zdumiewający jest Ś-ty Szczepan na tle tak całkowicie nowoczesnego miasta. [...] Powtarzam więc, że jako odpowiedź nowoczesnego Wiednia S[z]zczepanowi, hotele, kawiarnie, dworce kolei żelaznej – tj. nasz styl. Zupełnie odpowiada w gruncie rzeczy naszemu życiu. Jesteśmy tymczasowi. Ciągające się poprzez wieki pis-aller ludzkości, niezbędne tylko dla zachowania ciągłości” (Brzozowski 1970, I: 102–103).

Rezultat tej konfrontacji antymodernistycznej strategii z nowoczesnością nie mógł być jednoznaczny. Zdziechowski trafnie wykazywał słabość stanowiska Rostworowskiego, gdy przenosił punkt ciężkości na kwestię sposobu dochodzenia do wiary i istnienia w niej również wymiaru niepodającego się logice teologicznego racjonalizmu: „Nikt oczywiście, żaden nawet najfanatyczniejszy teolog nie odważyłby się twierdzić, że Objawie-

nie stoi tylko na rozumowym gruncie, ale wraz z uznaniem, że stoi na silnym rozumowym gruncie, rodzi się dążność do racjonalizowania religii i do zapoznawania moralnego czynnika wiary, który nie bez od-cienia pogardy nazywają sercem i traktują jako objaw sentymentalizmu” (Zdziechowski 1993 [1914]: 260). Temu samemu zagrożeniu mógł jednak zdaniem Zdziechowskiego podlegać także modernizm katolicki, a ta moż-liwość zrealizowała się w przypadku modernistycznej egzegezy biblijnej: „Nauka i krytyka zaprowadziły niektórych przedstawicieli i kierowników prądu modernistycznego tak daleko, że utracili zmysł chrześcijański, gorzej jeszcze, zmysł religijny” (tamże: 407)⁴.

W tym kontekście warto nieco uwagi poświęcić metaforze użytej w ty-tule książki Rogalskiego. Metafory nieraz poddają się przeciwstawnym in-terpretacjom, przez co stają się mieczami obosiecznymi. Jest tak z przeję-tych przez autora *Producentów margaryny?* z mowy biskupa Paula Wilhelma von Keplera określeniem modernizmu katolickiego jako „katolicyzmu margarynowego”. Wypowiedź Keplera wpisywała się w ówczesny kon-tekst, w którym margaryna była przedmiotem sporu (Rogalski 2018: 7–10). Zarówno ona, jak i liberalny prąd w katolicyzmie były „wytworami procesu gwałtownej i wielowymiarowej modernizacji cywilizacji zachodniej przelo-mu XIX i XX wieku” (tamże: 215). Jak stwierdza Rogalski, choć „intencją Keplera było niewątpliwie jednoznaczne potępienie dążeń reformator-skich”, metafora przez niego użyta „okazuje się [...] o wiele bardziej wie-loznaczna niż mógłby to przewidzieć jej autor” (tamże: 10). Margaryna nie musiała bowiem być odbierana jako zagrożenie, lecz można ją było równie dobrze postrzegać jako zdrową konkurentkę dla masła.

W *Producentach margaryny?* Rogalskiemu udaje się odwrócić znaczenie tej metafory – dowartościować wkład, jaki do rozwoju katolicyzmu i polskiej kultury umysłowej wnieśli ci, którzy byli odpowiedzialni za uformowanie i krzewienie „katolicyzmu margarynowego” (tamże: 219–220). Zastanów-my się jednak, czy metafora ta nie może podlegać ponownemu odwróce-niu, które przywraca ją Keplerowi. W cytowanej przez Rogalskiego wy-powiedzi na temat masła sztucznego (margaryny) czytamy, że „zastępuje ono w zupełności masło krowie w przygotowaniu potraw” (tamże: 9). Czy jednak nasze doświadczenia kulinarne pozwalają się nam z tą tezą zgo-dzić? Czy naprawdę żadnej różnicy nie czyni to, czy używamy masła, czy margaryny? Może zatem podobnie rzecz ma się, gdy chodzi o rywalizację

⁴ Porównaj także fragment recenzowanej książki poświęcony wcześniejszemu ujęciu tego zagad-nienia w opublikowanym po rosyjsku tekście Zdziechowskiego *Ruch modernistyczny w Kościele rzym-sko-katolickim* (Rogalski 2018: 96–97).

zwolenników katolickiej ortodoksji z tymi, których określili oni zbiorczym mianem modernistów katolickich?

Udzielenie odpowiedzi na to pytanie znacznie przekracza ramy recenzji. Niezależnie od tego, jaka ona będzie, trzeba zgodzić się z autorem *Producentów margaryny?*, że „katolicyzm margarynowy” nie tylko się nam przydarzył, lecz także odegrał istotną rolę w dziejach polskiej kultury umysłowej. Należy mieć nadzieję, że pierwsza synteza polskiego modernizmu katolickiego, która docelowo się nim zajmuje, wpłynie na dalszy rozwój tego obszaru badań. Jednym z zagadnień, które powinno zostać podjęte w toku dalszych prac (oprócz kluczowej sprawy, jaką jest stworzenie podobnej syntezy poświęconej polskiemu antymodernizmowi), powinna być kwestia związków ideowych występujących między naszym modernizmem katolickim a myślą religijną polskiego romantyzmu. O potrzebie podjęcia tego zagadnienia świadczy nie tylko sam fakt, że modernizm katolicki zyskał uznanie autorów tak ważnych dla recepcji romantyzmu polskiego i jego filozofii na początku XX wieku, jak Zdziechowski czy Brzozowski. To współwystępowanie obu zainteresowań nie jest bowiem pozbawione dostrzegalnych konsekwencji. Rogalski zauważa, że namysł nad reformą katolicyzmu służył Zdziechowskiemu nie tylko do celów uniwersalistycznych, lecz także lokalnych, czyli do refleksji nad polskością, oraz że wiązał się on ze zmianą jego stosunku do Towiańskiego i towianizmu (tamże: 87–88)⁵. Z kolei w przypadku Brzozowskiego zainteresowanie modernizmem katolickim łączyło się w czasie ze studiowaniem romantyzmu angielskiego, co stanowiło ostatni akt jego zmagania z romantyczną spuścizną (Bielik-Robson 2007: 297–315). Niepozbawiony znaczenia może być też fakt, że w artykule o Loisyem i zagadnieniach modernizmu katolickiego Brzozowski zestawiał filozofię Bergsona (będącą istotnym źródłem inspiracji dla części modernistów) ze światopoglądem wyrażonym w prelekcjach paryskich Mickiewicza (Brzozowski 1990: 446–447). Dokonane przez Straszewskiego powiązanie reformy katolicyzmu z koncepcją religii przyszłości, która ma być zinstytucjonalizowaną ideą nadającą cel i kierunek społeczeństwu, wykazuje z kolei zbieżność z romantycznym mesjanizmem. Podjęcie badań nad związkami ideowymi występującymi między myślą religijną polskiego romantyzmu a polskim modernizmem katolickim mogłoby z jednej strony przyczynić się do określenia specyfiki tego ostatniego, a z drugiej strony pozwoliłoby umieścić go w nurcie polskiej filozofii religijnej jako jedną

⁵ Związkom między nowymi prądami w Kościele a nauką Towiańskiego poświęca Zdziechowski ostatni fragment *Pesymizmu, romantyzmu a podstaw chrześcijaństwa*. Por. Zdziechowski 1993 [1914]: 412–420.

z jej najważniejszych formacji historycznych. Stworzona przez Michała Rogalskiego synteza polskiego modernizmu katolickiego przynosi przełom w badaniach nad tym fenomenem intelektualnym oraz czyni możliwym dalsze ich rozwijanie we wskazanym i w innych kierunkach.

Bibliografia:

/// Bielik-Robson A. 2007. *Syndrom romantyczny albo przeczczenie nowoczesności czerpane z lektury angielskich romantyków*, [w:] S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 297–315.

/// Brzozowski S. 1970. *Listy*, t. I: 1900–1908, red. M. Sroka, Wydawnictwo Literackie.

/// Brzozowski S. 1990. *Alfred Loisy i zagadnienia modernizmu katolickiego*, [w:] tegoż, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Wydawnictwo Literackie.

/// Gadamer H.-G. 2013. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Ireneusz z Lyonu. 1997. *Wykład nauki apostoelskiej*, tłum. W. Myszor, Wydawnictwo WAM.

/// Karłowicz D. 2005. *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Fronda, Ośrodek Myśli Politycznej.

/// Merta T. 2011. *Wracając do Zdziechowskiego*, [w:] tegoż, *Nieodżonność konsermatyzmu. Pisma wybrane*, red. T. Stefanek, Teologia Polityczna–Muzeum Historii Polski, s. 257–264.

/// Mikolejko Z. 1987. *Katolicka filozofia kultury w Polsce w epoce modernizmu (1895–1918)*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Rogalski M. 2018. *Producenci margaryny? Marian Zdziechowski i polski modernizm katolicki*, Universitas.

/// Zdziechowski M. 1993 [1914]. *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. II, IFiS PAN.

/// **Tomasz Herbich** – wykładowca w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Stały współpracownik „Teologii Politycznej”. Specjalizuje się w historii filozofii polskiej i rosyjskiej oraz w teologii biblijnej. Opublikował dwie książki: *Pragnienie Królestwa. August Cieszkowski, Mikołaj Bierdiajew i dwa oblicza mesjanizmu* (Teologia Polityczna, 2018) oraz *Teologia krzyża w Ewangelii według świętego Jana. Krzyż miejscem wynwyższenia Syna Człowieczego* (Kontrast, 2019). Publikował między innymi w następujących czasopismach: „Teologia Polityczna”, „Kronos”, „Rocznik Historii Filozofii Polskiej”, „Przegląd Filozoficzny”, „Filo-Sofija” oraz „Słowo Krzyża”. W 2017 roku otrzymał Stypendium Cieszkowskiego na realizację projektu badawczego „Filozofia polskiego romantyzmu i rosyjski renesans religijno-filozoficzny w perspektywie porównawczej”.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3552-3867>

E-mail: t.herbich@gmail.com



Czasopismo „Stan Rzeczy”
i wydawnictwo Campidoglio
zapraszają na spotkanie

///POCAŁUNEK ŚMIERCI

Rozmowa o książce
„Nietożsamości. Tillion,
Fanon, Bourdieu, Derrida
i dylematy dekolonizacji”

Piątek 8 listopada,
godzina 18:00

Księgarnia „Tarabuk”
ul. Nowy Świat 63
(wejście od ul. Świętokrzyskiej)

dr Roman Chymkowski
prof. Andrzej Mencwel
prof. Jacek Migasiński

Prowadzenie: dr Marcin Trepczyński



S /// Rz STANRZECZY

campidoglio
WYDAWNICTWO

POCAŁUNEK ŚMIERCI

ROZMOWA O KSIĄŻCE ROMANA CHYMKOWSKIEGO *NIETOŻSAMOŚCI. TILLION, FANON, BOURDIEU, DERRIDA* I DYLEMATY DEKOLONIZACJI

RELACJA ZE SPOTKANIA AUTORSKIEGO

Filip Łapiński
Uniwersytet Warszawski

8 listopada 2019 roku w księgarni „Tarabuk” odbyła się zorganizowana przez „Stan Rzeczy” i wydawnictwo Campidoglio dyskusja poświęcona książce dr. Romana Chymkowskiego (IKP UW) *Nietożsamości. Tillion, Fanon, Bourdieu, Derrida* (Campidoglio 2019). W rozmowie wraz z Autorem uczestniczyli prof. Andrzej Mencwel (Wydział Polonistyki UW) oraz prof. Jacek Migasiński (IF UW). Moderatorem spotkania był kierownik wydawnictwa Campidoglio, dr Marcin Trepczyński.

Opublikowana w zeszłym roku książka stanowi studium myśli czwórki tytułowych francusko-algierskich intelektualistów ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu ówczesnych wydarzeń dziejących się w obydwu krajach, z którymi związani byli wymienieni autorzy. Na współczesnej im epoce cieniem położyło się przede wszystkim zderzenie kultur francuskiej oraz algierskiej, które osiągnęło punkt kulminacyjny w wyjątkowo krwawej wojnie algierskiej (1954–1962) będącej zmaganiem między Francją dążącą do utrzymania kontroli nad swoją kolonią a walczącą o niepodległość Algierią. Stosowanie tortur na szeroką skalę przez wojska francuskie, blisko półtoramilionowa liczba ofiar konfliktu oraz związana z nimi moralna kompromitacja polityki francuskiej nie tylko stanowiły kluczowy czynnik

kształtujący myśl francusko-algierskich pisarzy, lecz położyły także fundamenty pod rozwój teorii postkolonializmu.

Istotnym zagadnieniem poruszonym w trakcie spotkania był zawarty w tytule książki problem „nietożsamości” oraz sposób jej rozumienia przez czterech tytułowych francusko-algierskich intelektualistów będących przedmiotem zainteresowania autora. Zgodnie ze spostrzeżeniami prof. Mencwela, „nietożsamości” w pojęciu analizowanych autorów odnoszą się do końcowego rezultatu „zmieszania się” dwóch odmiennych kultur. Innymi słowy, wynikiem wzajemnego uwikłania tożsamości francuskiej oraz algierskiej stała się tytułowa „nietożsamość” omawianych myślicieli – niczym pas ziemi niczyjej rozciągająca się w ich intelektualnym oraz osobistym życiu. Prof. Mencwel zwrócił jednak uwagę, że takie postawienie sprawy przez tytułowych intelektualistów ma charakter anachroniczny. Procesy rozdarcia, dyfuzji i uwikłania kultur leżą bowiem w samej naturze kształtowania się tożsamości – założenie, jakoby ich występowanie miało prowadzić do wyłonienia się „nietożsamości”, jest głęboko nieuzasadnione. W odpowiedzi, dr Chymkowski zwrócił uwagę, iż książkowe „nietożsamości” odnoszą nie tyle do zaprzeczenia tożsamości, ile raczej mają na celu przeciwstawienie sobie spójnej, solidnej tożsamości oraz bezpośrednio znanej owym intelektualistom wątpliwej i płynnej „nietożsamości”. Wątek ten poprowadził dalej prof. Migasiński, wskazując, iż pojęcie „nietożsamości” można zrozumieć wtedy, gdy patrzy się na indywidualne doświadczenie algiersko-francuskich pisarzy, nie zaś na abstrakcyjne teorie kulturoznawcze. Tak rozumiane „nietożsamości” stają się pojęciem-pomostem między indywidualnymi biografiami a szerszym fenomenem postnowoczesności i świata „nie-miejsce”, takich jak lotniska, autostrady czy internet, w których człowiek nie może znaleźć antropologicznej lokalizacji.

Już na początku paneliści zwrócili uwagę na kompozycyjne walory książki dr. Chymkowskiego ułatwiające zapoznanie się z przedstawionymi w niej problemami. Prof. Mencwel podkreślił tutaj zarówno lekki, „angielski” styl książki, jak i jej popularyzatorską zrozumiałość. Uwagę budzi także przypominająca pierścienie struktura tekstu – jak zauważył prof. Migasiński, autor nieprzypadkowo rozpoczyna od Tillion i Fanona, by potem przejść do Bourdieu i Derridy. Tytułowa „nietożsamość” w ten sposób narasta w trakcie pokonywania kolejnych rozdziałów, by dojść do pełnego rozwinięcia w myśli i osobie Jacques’a Derridy. Dr Trepczyński dodał, że szczególnie cennym w jego opinii atutem tej książki była dogłębna znajomość francuskiej oraz algierskiej kultury i specyfiki, które wraz z burzliwymi wydarzeniami połowy XX wieku wydają się kluczem do zrozumienia

algiersko-francuskich intelektualistów. Z obserwacją tą zgodził się prof. Mencwel, wskazując na „relacjonizm metodologiczny” książki, dzięki któremu widoczne staje się, jak dwójka kanonicznych intelektualistów francuskich (Bourdieu i Derrida) rozwiązuje problemy społeczne, bazując na materiale własnych doświadczeń biograficznych. Chymkowskiemu udało się więc w sensie mannheimowskim zrelacjonować myśl obydwu filozofów, ukazując jej kontekst społeczny. Jak wyjaśnił zresztą sam Autor, na powstanie książki w jej ostatecznym kształcie wpłynęła jego wizyta w Algierii i związane z nią głębsze zrozumienie wpływu historii tego kraju na kulturę światową.

Jednak jak teoria postkolonialna może oddziaływać na ogólny kształt humanistyki? W przekonaniu prof. Migasińskiego nauki humanistyczne zaczerpnąć mogą ze spojrzenia postkolonialnego głębsze zrozumienie faktu, że ich rozwój następuje nie dzięki teorii, lecz życiowemu doświadczeniu. Potwierdzeniem tego jest pierwsza postać opisywana w książce; Germaine Tillion, która w wyniku badań w terenie konfrontuje się z oderwanymi od życia teoriami, co w efekcie skutkuje docenieniem wagi bezpośredniego zetknięcia się z badaną rzeczywistością. Bohaterowie książki Chymkowskiego zaczynają w pewnym momencie dyskutować ze współczesną im humanistyką, a czytelnik może prześledzić przebieg tej dyskusji.

Na uwagę zasługuje w tym kontekście głębszy związek dekolonizacji z dekonstrukcją – obydwa zjawiska stanowią bowiem formę „zwijania się” europocentrycznego i nowoczesnego projektu. Intelektualnymi inicjatorami tego procesu stają się właśnie myśliciele stojący zarówno głęboko wewnątrz wydarzeń, jak i w pewnym sensie – jako reprezentanci „nietożsamości” – obok nich. Do tego właśnie odnosi się drugi kluczowy termin książki, czyli „pocalunek śmierci”. Jak podkreślił prof. Migasiński, był nim obwieszony w Algierii koniec europocentrycznego uprawiania humanistyki. Doskonałym wątkiem antropologicznym reprezentującym ten fenomen jest problem interpretacji algierskiego nikabu – mamy tu do czynienia z ciekawą dialektyką, pomagającą w zrozumieniu zarówno europejskich, jak i orientalnych społeczeństw. Dążenie do zerwania nikabu może być bowiem traktowane z jednej strony jako gest emancypacyjny, z drugiej zaś jako akt przemocy kolonizatorów wobec autochtonów i ich tożsamości.

Po dyskusji między prelegentami swoje pytania mogli zadać także goście z publiczności. Poruszane były tematy m.in. tożsamości żydowskiej, która choć przeszła ogromne ewolucyjne zmiany na przestrzeni wieków, nie stała się „nietożsamością” i zachowała samą siebie. Pytano także o uniwersalny potencjał eksplanacyjny teorii Bourdieu – czy jego metoda może

nadawać się do analizy niezachodnich kultur? Poruszano także zagadnienie wzajemnych stosunków pomiędzy wymienionymi w książce Chymkowskiego intelektualistami (np. wrogości Bourdieu do Fanona).

Wydarzenie zostało zakończone podsumowaniem Marcina Trepczyńskiego, który jeszcze raz podkreślił podstawowe walory książki Chymkowskiego: przystępne wprowadzenie do myśli tytułowych autorów oraz zrozumienie kontekstu jej powstania (ze szczególnym uwzględnieniem problemów dekolonizacji i płynnej, ponowoczesnej „nietożsamości”).

Do sprawozdania o książce dołączamy recenzję książki Chymkowskiego przygotowaną przez Marcina Darmasa.

NIEZATARTE PRĘGI

ROMAN CHYMKOWSKI, NIETOŹSAMOŚCI. TILLION, FANON, BOURDIEU, DERRIDA I DYLEMATY DEKOLONIZACJI

Marcin Darmas
Uniwersytet Warszawski

Jakaż dziwna koincydencja! Z jednej strony Państwowy Instytut Wydawniczy reaktywuje prestiżową serię „Plus Minus Nieskończoność” esejem Pascala Brucknera *Tyrania skruchy. Rozważania na temat samobiczowania Zachodu* (Bruckner 2019), a z drugiej wydawnictwo Campidoglio publikuje *Nietożsamości. Tillion, Fanon, Bourdieu, Derrida i dylematy dekolonizacji* Romana Chymkowskiego. Można odnieść wrażenie, że to nie przypadek i że pod wieloma względami obie publikacje prowadzą ze sobą zażartą polemikę. Jej przedmiotem – Algieria. Właściwie, stosunek Francji do bylej kolonii, rozrachunek ze wstydliwą przeszłością, wojną domową i procesem dekolonizacji. Dla Brucknera pręgi winny dawno zniknąć, bez tego ani Francja, ani Algieria nie pójdą do przodu; dla Chymkowskiego bez nich nie sposób zrozumieć współczesnej humanistyki francuskiej. Wszystko wskazuje na to, że kwestia algierska, a może szerzej – kwestia dekolonizacji – są aktualne, czekają na rozstrzygnięcie...

Bruckner zdaje się mówić: zostawmy już skruchę za krzywdy francuskiego kolonializmu. *Przeproszenie* to według Brucknera nadinterpretacja myśli chrześcijańskiej przez potomków pokolenia '68, jej wynaturzenie; jeszcze inaczej, to zafiksowanie perwersyjnego konfesjonalu – stworzonego bez możliwości rozgrzeszenia. Co gorsza, *przeproszenie* przeobraziło się w walutę: za cenę tytułowej skruchy zdobywa się nowe rynki, które niegdyś podbijało się żelazem. Tak oto dokonuje się nowoczesna rekonkwi-

sta za cenę własnej godności i zaprzeczenia tożsamości historycznej. Dprowadza to w ostateczności nie tylko do wstydu za siebie, ale również do zaprzeczania idei samego Zachodu – *antioccidentalisme*. Esej Pascala Brucknera jest czymś w rodzaju nowej wariacji na temat zdrady klerków. Został uruchomiony nowy handel intelektualny: klerkowie zostali wyznaczeni do jego utrzymania, jak niegdyś strażnicy ognia, wydają pozwolenie na myślenie, na mówienie...

Roman Chymkowski lokuje się w zgoła innym kręgu myślenia. Mówi: nie zdołamy zrozumieć Germaine Tillion, Frantza Fanona, Pierre'a Bourdieu, Jacques'a Derridy, ba!, całej współczesnej francuskiej humanistyki bez uwzględnienia rozrachunków z kolonialną przeszłością, a zwłaszcza bez wątków algierskich. Nawiasem mówiąc, nie sposób zrozumieć systemowego wyboru Chymkowskiego: dlaczego na liście intelektualistów znalazł się Fanon, marksistowski radykał namawiający do przemocy, a nie znalazł się portret najbardziej uprawniony i etycznie relewantny – Alberta Camusa? Każdy z wymienionych tuzów, mniej lub bardziej, osobiście, rodowodowo, związany był z Algierią. I wszyscy, z różną intensywnością i z różnych pozycji, występowali przeciwko polityce Francji, wzmacniając utrzymującą się po dziś dzień, według Brucknera, logikę skruchy. Wprost zastanawiające, do jakiego stopnia sprawa kolonialna, niegdyś dyskutowana jedynie na paryskich salonach, objawiła swoją moc dekretną dopiero w wieku XXI (*vide* ustawy Taubiry). Chymkowski w swoich rozważaniach dobrze pokazuje, jak *kontrowersyjne* były poglądy takich intelektualistów jak Tillion czy Bourdieu, gdy powstawały, by stać się w końcu obowiązującą doksą. Byli oni koryfeuszami przemiany myślenia kolonialnego. Poprzez nich Francja podjęła autorefleksję nad „wstydliwą przeszłością” i usankcjonowała prawem swoje przewiny.

Chymkowskiemu w dużej mierze, obok malowania portretów myślicieli i ich uwikłania w sprawy algierskie, chodzi o wskazanie momentu kresu myśli europocentrycznej w humanistyce francuskiej. Nie ulega jednak wątpliwości, że prezentowani przez Chymkowskiego intelektualiści zainicjowali nowe myślenie o peryferiach jako doświadczeniu konstytutywnym. Co więcej, introspekcja i dekonstrukcja, wyrastające bezpośrednio z logiki kultury indywidualizmu, stały się *conditio sine qua non* refleksji filozoficznej. Chymkowskiego nie interesuje przynależność do dyscyplin, nie chodzi mu nawet o „rekonstrukcję faktów z życia poszczególnych autorów”, lecz o „ponowną lekturę ich dzieł [...] w kontekście uwikłania w dwudziestowieczną historię Algierii” (Chymkowski 2019: 25). *Ergo* – skrzyżować spojrzenia, jak mawiają Francuzi, *croiser les regards*.

Nie sposób w pełni odmalować ich portretów intelektualnych bez dawnej kolonii, bez zrozumienia ich stosunku do kwestii algierskiej. Chymkowski pisze wprost: „chciałbym [...] sprawić, by kolonialne uwikłanie myśli autorów tu omawianych zostało nazwane wprost i odpowiednio docenione w kontekście całokształtu ich intelektualnych dokonań” (tamże: 27). W dalszej części rozważań zamykających przedmowę mówi o kryzysie nauk humanistycznych, by intrygująco zakończyć stwierdzeniem: „Poszukując w pracach Bourdieu czy Derridy dróg, którymi może podążać zachodnia myśl krytyczna, natrafiamy na świadectwa tego, że nie jest ona, a może nawet nigdy nie była «zachodnia» w sensie, jaki temu słowu nadaje język tożsamości, i że właściwie jej *nietożsamość jest warunkiem produktywności*” (tamże: 27). Myśl ta nie znalazła swojego rozwinięcia na stronach *Nietożsamości* – a szkoda...

Chymkowski uczciwie wskazuje różne paradoksy, między innymi ten: „z punktu widzenia nauki wyprawa badawcza Thérèse Rivière i Germaine Tillion była paradoksalna – z jednej strony została przygotowana przez grono wybitnych uczonych epoki i, czego bynajmniej nikt nie ukrywał, wpisywała się w oficjalną politykę państwa francuskiego wobec kolonii, z drugiej jednak stanowiła bardzo śmiały eksperyment, który niekoniecznie musiał zakończyć się sukcesem: oto bowiem wysyłano na ważną z różnych powodów misję osoby praktycznie bez doświadczenia i dorobku naukowego” (tamże: 33). Etnografowie, socjolodzy i antropologowie mieli za zadanie dostarczyć *odpowiedniej* wiedzy centrali, by mogła *wydatniej* sprawować władzę nad swoją afrykańską prowincją.

Wymyślając mnóstwo fint i forteli Tillion i Bourdieu zdobyli w dawnej kolonii etnograficzne szlify, nauczyli się technik obserwacji uczestniczącej, ale również dojrzewali politycznie i ideologicznie. Z pewnością, bez Algierii francuskiej, w sensie jakobińskim, czyli Francji *de facto* represyjnej, wyjście z naukowej i politycznej adolescencji nie byłoby dla nich możliwe. Dla Tillion badania w północnej Afryce stały się dodatkowo przebudzeniem etycznym, rozumiała wówczas ciężącą na naukowcu odpowiedzialność za badaną społeczność oraz odpowiedzialność „jako gotowość niesienia pomocy w osiągnięciu tych wartości, w które autorka wierzy i dzieli tę wiarę z wieloma innymi współczesnymi jej francuskimi intelektualistami” (tamże: 40). Bruckner powiedziałby, że to założenie ontologii badań *in bona fide* doprowadziło do nieszczęść w północnej Afryce, nie była ona bowiem gotowa ani na niepodległość, ani na suwerenność. W dramatycznych słowach podkreślał niegotowość Algierii do autonomii prezydent de Gaulle podczas konferencji prasowej 5 września 1961 r. *Grosso modo*, general

przestrzegal, że Francja poradzi sobie ekonomicznie i ustrojowo bez Algierii. I zadawał pytanie – czy poradzi sobie Algieria? Przestrzegal przed niepokojami społecznymi, myślami rewanżystowskimi i niepewnością co do przyszłego ustroju kraju¹. Obecne losy Algierii dobitnie pokazują, że de Gaulle się nie mylił.

Najtrudniejsze fragmenty *Nietożsamości* to te opisujące Frantza Fanona. Postać z jednej strony piękną i szlachetną, pomagającą chorym umysłowo, z drugiej strony radykalną i nawołującą do przemocy wobec francuskiego oprawcy. Wspierany przez Jean-Paula Sartre'a nawoływał współbraci w niewoli do makabrycznych czynów. Sartre zresztą zawarł skrajnie rewanżystowskie myśli w posłowie do *opus magnum* Fanona *Wykolety lud ziemi*. Warto je przytoczyć: „ślady gwałtu może zetrzeć jedynie gwałt. Mieszkaniec kolonii leczy się z kolonialnej nerwicy, wypędzając kolonistę siłą” (Sartre 1994: 227). Jakże daleko jesteśmy od myśli innego Francuza, Victora Hugo, który mówił, że krwi nie zmyje inna krew – bo krew zmyć mogą tylko lzy...

W rozdziale dotyczącym Pierre'a Bourdieu Chymkowski wiernie rekonstruuje hochsztaplerstwa Francuza związane z badaniem Kabylów. Powołuje się na badania Izabeli Wagner, która wskazała, że socjolog dość obficie korzystał z obserwacji i prac swojego współpracownika, Abdelmaleka Rayada, jednocześnie umniejszając jego wkład. Owe pominięcia, zdaje się, dość często były przezeń praktykowane. Bourdieu potrafił akceptować jedynie apologetykę własnej osoby; Chymkowski przywołuje Adama Podgóreckiego, który zaliczał Bourdieu do myślicieli „instrumentalno-narcystycznych” (Chymkowski 2019: 107). Tak czy inaczej, rozstrzygnięcia, które nakarmiły myśl Bourdiańską, zostały zainicjowane w Algierii. Tam autor *Dystynkcji* zrozumiał, że „u podstaw nie tylko kolonialnego, ale wręcz każdego prawnego-politycznego porządku leży przemoc” (tamże: 135).

I na końcu – „nietożsamość” Derridy, Franko-Maghrebczyka, o zaburzonej tożsamości i zdekonstruowanym obywatelstwie. Nie brakuje tu aluzji do Francji Vichy, do ustaw antyżydowskich, pamięci nie do końca rozliczonej w przekonaniu filozofa: „Algierskie pochodzenie i związane z nim traumy czyniły Derridę szczególnie wyczulonym na dramatyczne doświadczenie historyczne innych narodów” – pisze Chymkowski (tamże: 177). Niemniej przytaczane tu i ówdzie refleksje Derridy oddają hold, bądź co bądź, wielkości kultury francuskiej, możliwościom, jakie mu dała. A właściwie – dzięki możliwościom języka, w którym wedle jego własnych słów, zamieszkał pomimo „nostalgierii” zapisanej w jego genotypie...

¹ Zob. Nouschi 2013: 163–170.

Bruckner pisze: „Europa dużo szybciej zakończyła żalobę po utracie kolonii niż ich mieszkańcy po utracie Europy. Ponieważ ta ostatnia nie pogrążyła się po dekolonizacji w konwulsjach fizycznych i duchowych – co zaprzecza tezie, jakoby zawdzięczała swe bogactwo rabunkowi, na nierównoprawnych zasadach, Południa – można jedynie bez ustanku podkreślać jej perwersyjny charakter” (Bruckner 2019: 23). Chymkowski opisuje stopniowo odchodzącą w nielase familiję myślicieli, zanurzonych po uszy w marksistowskich reinterpretacjach Alexandra Kojève’a, która poniosła dotkliwą klęskę. Niewielu szaleńców stara się dziś negować nędzę francuskiego kolonializmu. A jeszcze mniej ma odwagę pokazywać jego blaski, lista mogłaby się okazać kłopotliwie długa: szeroko zakrojona alfabetyzacja, eksport republikańskiej szkoły (niedawno słynny dziennikarz Pierre Bénichou wyznał na falach Europe 1, że liceum w Oranie o głowę przewyższało w latach 50. większość szkół paryskich), prawo cywilne, laickość, infrastruktura... Intelktualiści opisywani przez Chymkowskiego, rzecz jasna nieświadomie, *in bona fide*, uruchomili siły, które trudno zatrzymać. Chymkowski zapomina określić naturę ich orientacji ideologicznej, polega ona na szukaniu win ciemieżców. Łatwo tę logikę zainicjować, trudniej – zakończyć. Ale to być może temat do innych rozważań...

Nie ulega jednak wątpliwości, że dzisiejsza Algieria znajduje się daleko od etycznych wyobrażeń Derridy *et consortes*. Nie stała się ani całkowicie wolna, ani całkowicie demokratyczna. Na miejsce dawnych kolonizatorów przyszli Ajatollahowie, o wiele groźniejsi niż ich poprzednicy. Gwizdzą na wolność i swobodę, Marksa nie czytali, nienawidzą Republiki, a na słowo „emancypacja” w najlepszym razie parszają śmiechem, a w najgorszym – biorą do ręki kamień.

Bibliografia:

/// Bruckner P. 2019. *Tyrania skrucy. Rozważania na temat samobiczowania Zachodu*, tłum. A. Szeptycki, PIW.

/// Chymkowski R. 2019. *Nietożsamości. Tillion, Fanon, Bourdieu, Derrida i dylematy dekolonizacji*, Campidoglio.

/// Fanon F. 1985. *Wykolety lud ziemi*, tłum. H. Ilgalson-Tygielska, PIW.

/// Nouschi A. 2013. *De Gaulle et la fin de la guerre d’Algérie*, „Guerres mondiales et conflits contemporains”, 2013/3 (nr 251), s. 163–170.

/// **Marcin Darmas** – socjolog kultury i dziennikarz. Adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Opublikował wiele prac o literaturze Michela Houellebecqa, m.in. w „Odrze”, „Znaku” oraz „Rzeczpospolitej”. Wydał m.in. *Obywatela rycerza. Zarys socjologii filmu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, *Jarżmo wielkości Francji* (wraz z Agatonem Kozińskim), Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, a ostatnio *Na dystans. Rozważania socjologiczne o boksie*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7252-6720>

E-mail: marcin.darmas@gmail.com

**ZASADY PUBLIKACJI
W „STANIE RZECZY”**

Przyjmujemy artykuły o długości max. 30 000–40 000 znaków. Teksty 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.

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**.

Abstrakt powinien zwięźle przedstawiać:

- cele autora tekstu – pytania, na które szukał odpowiedzi w trakcie badań (ang. *research questions*);
- zastosowaną metodologię;
- najważniejsze wnioski z przeprowadzonych badań/analizy.

Abstrakt powinien być zrozumiały niezależnie od samego artykułu, co oznacza, że nie powinien zawierać odwołań do ilustracji, tabel czy pozycji bibliograficznych z tekstu głównego, jako że w wielu bazach indeksujących czytelnik dysponuje wyłącznie abstraktem.

Prosimy też o przesłanie **biogramu** (długość: do 100 słów), w którym powinny się znaleźć następujące informacje:

- imię i nazwisko;
- afiliacja(e) instytucjonalna, adres e-mail;
- dziedziny badań, zainteresowań naukowych (nie więcej niż 3–4);
- ostatnie publikacje (nie więcej niż 4 pozycje);
- inne ważne informacje (funkcje, nagrody, stypendia itp.).

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:

Bloom A. 1997. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zaniwidło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo „Zysk i S-ka”.

Lefort C. 1988. *Democracy and Political Theory*, tłum. B. Macey, University of Minnesota Press.

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, 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.

Oznaczenie innego wydania/reprintu:

Leff G. 1958. *Medieval Thought*, Penguin. [II wyd. 1962.]

Książka napisana pod pseudonimem:

Paczkowski A. [Jakub Andrzejewski] 1986. *Gomułka i inni. Dokumenty z Archiwum KC PZPR 1948–1982*, Krag.

Internet:

Butterworth Ch. 2010. *Leo Strauss in His Own Write. A Scholar First and Foremost.* http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript_Butterworth.pdf; dostęp: dd.mm.rrrr.

Wzór przypisów dolnych w przypadku źródeł niepublikowanych jest następujący:

nazwa archiwum (za pierwszym razem pełna nazwa, w następnych – skrót), nazwa zespołu archiwalnego, sygnatura (numer działu, księgi, poszytu, teczki), numer karty (strony): tytuł dokumentu.

Na przykład: Archiwum Akt Jawnych Kancelarii Prezesa Rady Ministrów (AKPRM), Dokumenty Gabinetu Wicepremiera Leszka Balcerowicza (DGWLB), 2.10/1, k. 9, 10: Sprawy dotyczące reformy gospodarczej 1989–1990.

ZAPOWIEDZI

NASTĘPNY NUMER:

2/2019 /// A New Culture of Truth? On the Transformation of Political Epistemologies since the 1960s in Central and Eastern Europe

Recent years have seen the alleged rise of a “post-truth era,” in close association with the destabilisation of familiar epistemologies and the dismissal of their classic gatekeepers. Though “fake news” and “alternative facts” have predominantly been discussed with reference to the United States and Western Europe, this issue of *State of Affairs* will mainly focus on the former Warsaw Pact countries, where the negotiation of truth has a specific history. After 1989, Marxism lost its official monopoly on interpretation to other – often “Western” – truth regimes. Although dissidents and social movements had emphatically (re)claimed “truth” as a weapon against regimes before 1989, it afterwards lost its impact, perhaps as an effect of political pluralisation and/or the digital atomisation of perspectives. These shifts in epistemological landscapes cannot be observed and described easily along the well-known lines of propaganda, information, disinformation, and so forth. The idea of this issue is to systematically assess such changes. We will therefore examine the practical contexts in which truth claims are embedded, as well as the (trans-)formation or (de-) stabilisation of “truth scenes” (e.g., the trial) and “truth figures.”

POZOSTAŁE NUMERY W PRZYGOTOWANIU:

1/2020 /// Herezja

Herezja stanowi wezwanie do zmiany, jest zakwestionowaniem zastanego porządku. Wydaje się nam ciekawym zwierciadłem dla świata w okresie interesujących, a często nawet niepokojących przemian. Historycznie pojęcie herezji (gr. *hairesis* – „wybór” lub „rzecz wybrana”) jest jedną ze źródłowych kategorii myśli chrześcijańskiej. Herezja jest bowiem dialektycznie związana z pojęciem ortodoksji. Terminem tym określano wewnętrzne napięcia i konflikty we wczesnej chrześcijańskiej wspólnocie albo też wprost błędne nauczanie. Można jednak za pomocą tego pojęcia opisywać także zjawiska społeczne i kulturowe niezwiązane z tradycją chrześcijańską. Jak idea he-

rezji funkcjonuje nie tylko w teologii różnych religii, ale przede wszystkim w filozofii, naukach społecznych i humanistycznych? W jaki sposób koncepcja herezji może być wykorzystana przez antropologów, ekonomistów, kulturoznawców, filozofów, religioznawców bądź socjologów? Jesteśmy zainteresowani także analizą konkretnych, historycznych przypadków herezjarchów i ich losów.

2/2020 /// Pomniki

Pomniki to zjawisko równie dawne jak społeczeństwa historyczne. Wykute w kamieniu lub innym materiale niepoddającym się upływowi czasu, utrwały pamięć. Stawiane na postumentach, cokółkach czy kolumnach, zapewniały widoczność temu, co zyskało uznanie społeczne. Od najdawniejszych czasów eksponowanym, godnym upamiętnienia tematem były zwycięstwa militarne. Widok triumfującego wodza miał wybitnie polityczny cel: komunikować prawowitość jego władzy. Od czasów rewolucji francuskiej doszło w tej dziedzinie do fundamentalnej zmiany: pomniki zaczęły wznosić się tym, którzy dotychczas byli najmniej widoczni – ofiarom wojen, konfliktów czy zbiorowych tragedii. Postumenty takie stanowią element szerszego zjawiska – „politycznego kultu ofiar” (Koselleck), czyniące z poległych narzędzie polityczne. Reformacyjny i rewolucyjny ikonoklazm dowiódł, że pomniki są w stanie wywołać skrajne emocje i głębokie spory; bywają atakowane i burzone. Zarazem współcześnie większość z nich staje się coraz bardziej niezauważalnym elementem małej architektury. W numerze tym, pragniemy zaprosić do refleksji nad pomnikami w kontekście kształtowania tożsamości społecznej, upamiętniania zwycięstw, rozwoju politycznego kultu ofiar oraz przemocy wobec pomników.

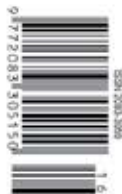


Figura intelektualisty totalnego, który przekracza wąskie ramy specjalizacji i autonomicznie wyznacza sobie własne ramy działania, to rewers Weberowskiego *specjalisty bez ducha* – kogoś, kto do perfekcji opanował wąskie, technicznie zdefiniowane obszary ekspertyzy. Intelektualiści totalni wymykają się logice biurokratycznej, która w XX wieku nabrała kluczowego znaczenia w nauce. Wykraczają poza standard uprawiania nauki w swoich środowiskach i przełamują wzorce kariery naukowej swoich czasów. Ich myślenie nie mieści się w wąskich ramach wyspecjalizowanych dyscyplin.

Autorzy artykułów zebranych w tym numerze „Stanu Rzeczy” przyglądają się intelektualistom totalnym zarówno w perspektywie ogólnej i pojęciowej, jak i przez pryzmat poszczególnych strategii i biografii. Zastanawiają się, gdzie – skoro nie w dostarczaniu wiedzy eksperckiej i proponowaniu praktycznych rozwiązań – leży wartość ich pozycji naukowej. Odsłaniają specyfikę funkcjonowania intelektualistów totalnych w kontekście wschodnioeuropejskim, naświetlając różnice względem Zachodu. Autorzy otwierają też dyskusję dotyczącą kryzysu figury intelektualisty w ogóle oraz pytają o sensy i sposoby społecznego zaangażowania intelektualistów. Wreszcie, sięgają do historii myśli społecznej, by sprobować intelektualistów totalnych przełomu XIX i XX wieku jako architektów odważnych, dalekosiężnych i kompleksowych odpowiedzi na konkretne kryzysy wpisane w ideę nowoczesności.

Tom uzupełniają rozmowy o książkach, czyli recenzje i relacje ze spotkań organizowanych przez Redakcję poświęconych pracom polskich humanistów i badaczy.

Wydawca

INSTYTUT SOCJOLOGII UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO