

STANRZECZY/01

TEORIA SPOŁECZNA. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA

PÓLROCZNIK
1(1)/2011
CENA: 29 PLN
(5% VAT)



/// DEMONY W NAUCE

/// LUHMANN TEOLOG

/// POLANYI: SZATAŃSKIE MŁYNY

/// PETERA BERGERA ZNIECHĘCENIE DO SOCJOLOGII

/// EWANGELIA WG BURAWOYA

/// ŚW. TOMASZ I PRZYBYSZEWSKI O SZATANIE

STAN RZECZY/01

TEORIA SPOŁECZNA. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA

Półrocznik

Wydawca

Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego



Wydanie czasopisma zostało dofinansowane przez
Fundację Uniwersytetu Warszawskiego

Redakcja:

Marta Bucholc, Michał Łuczewski (Red. Naczelny), Przemysław Sadura,
Joanna Wawrzyniak (Z-ca Red. Naczelnego)

Sekretarz Redakcji:

Paweł Marczewski
e-mail: pawel.marczewski@gmail.com

Z-ca Sekretarza Redakcji:

Grażyna Szymańska-Matusiewicz

Zespół Redakcyjny:

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

Redaktor prowadzący:

Maria Tolka

Przewodniczący Rady Naukowej:

Jerzy Szacki

Adres Redakcji:

Stan Rzeczy
Instytut Socjologii UW
ul. Karowa 18
00-927 Warszawa
e-mail: stanrzeczy@gmail.com

Wydawca:

Instytut Socjologii UW
ul. Karowa 18
00-927 Warszawa
www.is.uw.edu.pl

Projekt graficzny i skład:

Agnieszka Popek-Banach, Kamil Banach

#01

SPIS RZECZY

/ 006 Kłopoty z demonami

POWRÓT DEMONÓW

/ 010 Ernest Gellner – Diabeł w filozofii nowożytnej, przeł. Koło Naukowe Socjologii Teoretycznej przy Kolegium MISH UW

/ 016 Michał Łuczewski – Demoniczne źródła nauk społecznych

/ 048 Marek Kurowski – Socjologiczne opętanie

/ 064 Niklas Luhmann – Nakaz boży jako forma wolności, przeł. Kinga Marulewska

/ 082 Niklas Luhmann – Wyróżnicowanie się religii, przeł. Kinga Marulewska

/ 103 Tomasz Stępień – Grzech i kara złych duchów w kontekście ich niematerialnej natury. Ujęcie św. Tomasza z Akwinu

DEMONY W HUMANISTYCE

/ 117 Gabriela Matuszek – Demony u Przybyszewskiego, czyli o szatanie wczesnej nowoczesności

/ 131 Magdalena Zowczak – Ostrożnie z wyobraźnią. Uwagi o antropologii i demonologii

DEMONY W EKONOMII

/ 146 Piotr Koryś – Szatański młyn, czyli kilka uwag o *Wielkiej transformacji* Polanyiego

/ 155 Karl Polanyi – Samoregulujący się rynek i fikcyjne towary: praca, ziemia i pieniądz, przeł. Maria Zawadzka

EGZORCYZMY

/ 165 Tadeusz Szawiel – Obecność filozofii a nauki społeczne

/ 180 Peter Berger – Co się stało z socjologią?, przeł. Stanisław Burdziej

/ 185 Stanisław Burdziej – Pułapki socjologicznej mantry. Uwagi na marginesie Petera L. Bergera *Zniechęcenia do socjologii*

- / 193 Michael Burawoy – Krytyczny zwrot ku socjologii obywatelskiej, przeł. Karolina Mikołajewska
- / 209 Michael Burawoy – Socjologia anioła, z Michaelem Burawoyem rozmawia Michał Łuczewski

RECENZJE I POLEMIKI

- / 215 Tomasz Maślanka – Eupatrydzi ducha i obcość transcendentalna. Recenzja książki Andrzeja Waśkiewicza *Obcy z wyboru. Studium filozofii społecznej*
- / 228 Krzysztof Mularski – Jarosław Kuisz *Charakter prawny porozumień sierpniowych 1980–1981*
- / 238 Jarosław Kuisz – Odpowiedź na recenzję Krzysztofa Mularskiego
- / 248 Mariusz Ferenc – Więcej życia! Agata Bielik-Robson, *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*
- / 253 Arkadiusz Peisert – Tomasz Zarycki, *Kapitał kulturowy. Inteligencja w Polsce i w Rosji*
- / 259 Paula Płukarska – *Prywatyzując Polskę* Elizabeth Dunn: O socjalizmie i kapitalizmie z perspektywy moralnej
- / 273 Marcin Serafin – *Prywatyzując Polskę* Elizabeth Dunn: Antropologiczne spojrzenie na polską transformację
- / 281 Marek Krajewski – Narzędzie wielofunkcyjne. O książce Tomasza Rakowskiego *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*
- / 292 Elżbieta Ciżewska – Paweł Rojek, *Semiotyka Solidarności. Analiza dyskursów PZPR i NSZZ Solidarność 1981 roku*

BIOGRAMY

ZASADY PUBLIKACJI W „STANIE RZECZY”

- / 301 Zasady publikacji w „Stanie Rzeczy”

KŁOPOTY Z DEMONAMI

Diabeł jest najmodniejszą ze wszystkich istot. Zawsze idzie z duchem czasu, bo to on definiuje, czym ów duch jest. Bo to on jest tym duchem. Jeśli zatem chcemy zrozumieć stan rzeczy, musimy diabła odszukać.

Jest to zadanie dość ryzykowne. Ponieważ nauki społeczne i humanistyczne opierają się na zapominaniu o szatanie, już samo wspomnienie o nim może wydawać się nienaukowe. Przed takim zarzutem można się jednak obronić. A nawet jeśli to się nie uda, można z nim żyć. O wiele poważniejsze jest jednak niebezpieczeństwo metafizyczne. Otóż szukając tropów diabła, z konieczności za diabłem podążamy. W tej sytuacji nie sposób stwierdzić, czy to my go tropimy, czy to on nas ku sobie pociąga; czy idziemy jego śladami dlatego, żeby wiedzieć, dokąd idzie, czy też dlatego, że to on chce, żebyśmy za nim podążali. Nigdy nie będziemy w stanie rozstrzygnąć tych wątpliwości, gdyż – jak wynika z rzetelnych świadectw – diabeł jest inteligentny i przebiegły. Już w XIII w. św. Tomasz dowiódł – o czym przypomina Tomasz Stępień – że szatan ma naturę bezcielesną, a jego władza nad materią jest niemal nieograniczona. Do myślenia powinna nam dać także późniejsza konwersacja pomiędzy Mefistofeilesem a Czarownicą, którą zanotował Johann Wolfgang Goethe:

Cz: Z radości prawiem obląkana, że widzę znów mości szatana!

M: Zabraniam, aby mnie tak zwano!

Cz: Cóż zawiniło wam to miano?

M: Od dawna w bajki je wpisano, lecz ludzie mają stąd korzyści mało.

Zły wprawdzie ich opuścił, lecz zło pozostało.

Świadkiem tej interakcji był znany alchemik (znany na pewno szatanowi), Johann Georg Faust, zakładam więc, że miała ona miejsce gdzieś na przelomie XV i XVI w. Pomijając możliwe, nakładające się na siebie zniekształcenia pamięci (Goethe spisywał tę relację dużo później na podstawie źródeł pośrednich), można przypuszczać, że już wtedy diabeł nie tylko był postacią fikcyjną, lecz także chciał nią być. To demoniczne pragnienie skutecznie urzeczywistnili najwybitniejsi myśliciele

nowoczesności – począwszy od niemal rówieśnika Fausta, Niccolò Machiavellego. Demonologiczne debaty trwały jeszcze do końca XVII w., ale potem zapomnieliśmy nie tylko o diable, ale również o tym, że o nim zapomnieliśmy.

Wielką rolę odegrały tu także nauki społeczne, które wysłały diabła do świata ludowych fantazji. Typowe pod tym względem było postępowanie nestora polskiej etnografii, Kazimierza Moszyńskiego, który – jak pisze Magdalena Zowczak – traktował demony „równie przedmiotowo i systematycznie, jak cepy i konstrukcje dachowe”.

Dziś już nikt nie okazałby diabłu takiego lekceważenia. Za sprawą Kirsten Hastrup – o czym pisze w tym samym artykule Zowczak – antropologia otwiera się na wymiar jeśli nie transcendencji, to wyobraźni i zaczyna traktować demony poważnie. Marek Kurowski zauważa z kolei, że kontemplacja niewiedzy nieuchronnie prowadzi do tego, że szatan powraca również do socjologii. Tak się przynajmniej dzieje u „późnego” Niklasa Luhmanna, który opiera swoją analizę wyróżnicowania się systemu religijnego i moralnego na śmiałej interpretacji upadku aniołów. Powraca ona w jednym z jego najbardziej tajemniczych tekstów, *Nakaz Boży jako forma wolności*, w którym granice między socjologią a teologią zacierają się. Wystarczy zatem zmienić nieco perspektywę, a demony zaczynają się jawić jako centralny element naszego świata. Karl Polanyi we fragmencie *Wielkiej transformacji*, który przedrukowujemy z komentarzem Piotra Korysia, pokazuje, że wolny rynek jest Blake’owskim szatańskim młynem, mielącym od dwustu lat społeczeństwa Zachodu. Gabriela Matuszek zaś, biorąc za przewodnika Stanisława Przybyszewskiego, już u samych początków nowoczesności odkrywa demonizm, który stopniowo wnika w naszą politykę, kulturę, sztukę, wreszcie – w nas samych. W ostatecznym rachunku musimy więc przyznać rację Ernestowi Gellnerowi: dziś diabeł jest wszędzie i wszyscy w niego wierzymy.

Zgodnie ze starą teologiczną prawdą, o demonach należy myśleć, ale nie za dużo. Żeby myślenie o nich samo nie stało się formą opętania, musi nas przybliżać do Boga. Warto tę prawdę potraktować poważnie, tym bardziej że potwierdza ją zarówno nowoczesna teoria systemów (Luhmann), jak i modernistyczna literatura piękna (Przybyszewski). Dlatego nasze rozważania uzupełniamy egzorcyzmami. Zbawienia dla „opętanej socjologii” Tadeusz Szawiel upatruje w filozofii, Michael Burawoy – w zaangażowaniu na rzecz ruchów społecznych, a Peter Berger – na co kładzie szczególny nacisk Stanisław Burdziej, komentując jego głośne teksty – w braku takiego zaangażowania. Całość kończymy dużym blokiem recenzji książek dotyczących polskiej „wielkiej transformacji”, które o demonach taktownie milczą.

Jedno jest pewne. Z diabłem nie walczy się słowem, ale czynem. Takim czynem ma być nasze pismo. Prześladowające nas demony – dyscyplinarne podziały, brak wielkich pytań, imitacyjność – możemy pokonać tylko razem. Musimy zderzać ze sobą Wschód z Zachodem, Warszawę z Krakowem, Toruń z Gdańskiem i Olsztynem. Musimy zderzać teorię i zaangażowanie, pozytywizm i antypozytywizm, antropologię i prawo, teologię i ekonomię, historię i filozofię, filologię i socjologię. Musimy rozbijać sztuczne skorupy, pod którymi ukryte są iskry prawdy.

Michał Łuczewski
Redaktor Naczelny

POWRÓT DEMONÓW

DIABEŁ W FILOZOFII NOWOŻYTNEJ

Ernest Gellner

Filozofię nowożytną, poczynając od Kartezjusza aż po obecne pokolenie filozofów, można zdefiniować jako wiarę w diabła. Tym, co spaja pokartezjańską filozofię, jest demon. Stworzył go Kartezjusz, a wszyscy pozostali w niego wierzą. W jaki sposób i dlaczego go stworzył? Jak powszechnie wiadomo, badając chaos przeszłych błędów i zauważając, że zawsze znajdował się ktoś gotów uwierzyć w największy nawet absurd, Kartezjusz miał nadzieję, że rozum może własnymi siłami wyzwolić się od każdego możliwego błędu. Jednak by tego dokonać, trzeba zacząć od zera. Jeśli zaś chcemy rozpocząć od zera, podstawową trudnością jest znalezienie owego punktu zerowego – tego solidnego punktu, z którego będzie można rozpocząć zupełnie nowe, ale bezpieczne rozumowanie. W tym właśnie miejscu pojawia się hipoteza diabła: wyobraź sobie złośliwego i wszechpotężnego diabła, którego celem jest zwodzenie cię, przede wszystkim w twoich próbach dowiedzenia się czegoś o świecie.

A teraz spróbuj z pełną powagą przyjąć to założenie i zobacz, które z twoich przekonań wytrzymają tę próbę: bardzo nieliczne, jeśli w ogóle jakiegokolwiek. Może się okazać, że niektóre z nich przetrwają. Być może istnieją pewne przekonania, które – nawet przy założeniu o złośliwym demonie, ingerującym w nasze sprawy – muszą pozostać niepodważalnie prawdziwe. Jeśli takie rzeczywiście istnieją, to one właśnie stanowią ów punkt zerowy. Muszą być podstawą, solidną i naprawdę wiarygodną bazą, fundamentem dla nowego gmachu. Taką funkcję pełniła u Kartezjusza hipoteza diabła, użyta jako papierek lakmusowy, środek oddzielający to, co jest absolutnie pewne, od tego, co się takim jedynie wydaje. Zauważmy, że istnienie diabła nie jest tu wcale konieczne, potrzebna jest tylko hipoteza, a nie jego realne istnienie. Trzymając się faktów historycznych, trzeba podkreślić, że sam Kartezjusz nie wierzył w jego istnienie. Przeciwnie, uważał, że dojście do prawdy poprzez rygorystyczne myślenie zostało zagwarantowane przez łaskawego Boga.

Owa solidna podstawa, którą Kartezjuszowi udało się odnaleźć dzięki swojej metodzie, jest dobrze znana: myślę, więc jestem. Mogę wątpić

we wszystko, ale wątplenie samo w sobie jest przypadkiem myślenia, a więc istnieje.

Można wątpić we wszystko, wszystko podejrzewać o bycie diabelskim złudzeniem, oprócz własnego istnienia. Stwierdzenie to może być interpretowane na (co najmniej) trzy sposoby. Po pierwsze, jako to, co współcześni filozofowie nazwaliby „paradoksem pragmatycznym”, polegającym na tym, że samo pojawienie się wątpliwości jest przypadkiem myślenia, a więc samo wątplenie dowodzi istnienia myśli. Może być też rozumiane jako argument z pewności i niepodważalności bezpośrednich danych świadomości. Lub jeszcze inaczej, może być interpretowane jako argument głoszący, że działanie wymaga działającego, przejaw wymaga substancji, której jest przejawem. Którąkolwiek z tych interpretacji przyjmiemy, przedłożone argumenty mają interesujące następstwa. Co sam Kartezjusz zrobił ze swoją opoką, gdy ją odnalazł – w tym momencie nas nie interesuje.

Dla większości filozofów po Kartezjuszu diabeł bynajmniej nie był fikcją. Nie było tak, że zakładając jego istnienie, trwali zarazem w przekonaniu, że go nie ma. Wręcz przeciwnie, mocno wierzyli, że szatan istnieje. Kolejni filozofowie mogą być sklasyfikowani ze względu na to, z czym go utożsamiali.

Pierwsza teoria głosiła, że diabłem był nasz własny umysł. To właśnie on organizował tworzenie systematycznych fałszywych przedstawień, których Kartezjusz się obawiał, choć tak naprawdę nie sądził, że tak się dzieje. To nasz własny umysł sprawia, że wierzymy w istnienie rzeczy, których tak naprawdę nie ma, albo przesłania istnienie tych, które są. Istnieje wiele wariacji na ten temat. Przykładowo, można utrzymywać, że nasz umysł zwodzi nas przez zbytne zawierzenie zmysłom. Ale zakładano też, że zwodzi nas przez nadmierne oddawanie się abstrakcyjnemu myśleniu.

Druga ważna teoria głosi, że diabeł jest historią. Wyrosła ona zupełnie naturalnie z wcześniejszego utożsamienia demona z umysłem. Myśliciele tacy jak John Locke czy David Hume sądzili, że ich badania dotyczą ludzkiego rozumienia lub natury ludzkiej jako takiej, że poprzez wnikliwą analizę umysłu będą w stanie powiedzieć nam wystarczająco dużo o zwyczajach owego demona, by każdy i wszędzie mógł być zawczasu ostrzeżony. Nie było bynajmniej tak, żeby na przykład Hume nie był świadom tego, co moglibyśmy nazwać relatywizmem kulturowym; jednak koniec końców, umysł był wszędzie ten sam – i szatan był ten sam.

Przejsie od utożsamiania demona z umysłem do utożsamiania go z historią nastąpiło po Kancie i zapowiedź tego była być może zawarta *implicite* w niektórych jego poglądach. O ile dla Kanta prawda wciąż była jedna, to (już) błąd nie był przypadkowy. Błąd, tak samo jak prawda, odzwierciedlał strukturę umysłu (być może nawet bardziej) – podstawowe

błędy, jakie istnieją, są zewnętrznymi przejawami czegoś istotowego w nas i z tej racji będą pojawiać się w pewnych układach. Błędy, które dostrzegamy, patrząc wstecz na historię myśli, nie przypominają losowego rozrzutu strzałów wokół środka tarczy, nużącego zapisu prób i błędów z przewagą tych drugich. Wręcz przeciwnie, są raczej podobne do cyfr, pojawiających się regularnie na szwajcarskim zegarku.

Lecz skoro błąd może być głęboko odkrywczy, a nawet wykazywać tendencję do występowania w pewnych wzorach, dlaczego to samo nie ma dotyczyć prawdy? W istocie już tylko krok dzieli nas od takiej konkluzji. Po Kancie znacznie rzadziej przyjmowano za oczywiste, że umysł przybiera niemal identyczną postać u wszystkich ludzi. Źródła systematycznego błędu nie szukano już w mechanice umysłu, lecz w historii, w czasowym, geograficznym i społecznym podłożu wiedzy. Diabeł, który zakłóca nasze postrzeganie rzeczywistości, przybrał nowy kształt. Historycystyczne demonologie, takie jak marksistowska czy spenglerowska, ukazują, jak sama demonologia stanowi wyjątek od demonicznego wypaczenia, a nawet jak sam demon jest gwarantem jej prawdy. Historyczny diabeł jest dziś daleki od śmierci. Mimo iż doktryna głosząca, że człowiek jest niewolnikiem historii, pozostaje wciąż żywa i inspirująca, aktualnie to nie ona dominuje. Demon panujący dziś, przynajmniej w tym kraju, to język. Sposób, w jaki językowy diabeł rozwinął się z historycznego, to subtelna sprawa, jednak można wykazać logiczny związek.

Bieg wydarzeń wyglądał następująco: po Darwinie demon historii łączony był ze spokrewnionym z nim demonem natury – naturalizm towarzyszył historyzmowi lub wręcz zajął jego miejsce. Pod wpływem postępu w biologii rozkwitły teorie głoszące, że demon jest naturą. Najbardziej znaną spośród nich jest pragmatyzm. Myślenie, szacowanie, wiedza zaczęły być postrzegane jako naturalny proces, rządzący się prawami podobnymi do praw przyrody w ogóle. Kiel tygrysa i szyja żyrafy były zasadniczo zjawiskiem tego samego rodzaju, co wnioskowanie geometryczne oraz dziesięć przykazań. To sprowadzało się do wydania naturze związanej i zakneblowanej myśli. Niektórzy filozofowie opierali się różnym „izmom” – psychologizmowi, historyzmowi, naturalizmowi – interpretującym wiedzę i prawdę jako manifestację tej, tamtej czy jeszcze innej siły, kontrolującej myśl i nas wszystkich. Ci filozofowie poszukiwali schronienia przed wspomnianymi demonami w logice i przyczynili się tym samym do jej odrodzenia, które miało miejsce na przełomie XIX. i XX. stulecia. Nowe zainteresowanie logiką było motywowane po części determinacją, aby zobaczyć myśl raczej jako rzeczywiście prawdziwą lub rzeczywiście fałszywą niż jako pokaz diabelskich sztuczek.

Problemy powstały jednak nawet w logice – na skutek dociekań u jej podstaw uznano, że nie jest ona bynajmniej tak odporna na błędy. Logika jest zakorzeniona w języku – i w ten sposób narodził się nowoczesny diabeł językowy.

Jest też dość słynny demon psychoanalityczny lub nieświadomy, wywodzący się – dzięki Schopenhauerowi – od swego przodka, diabła umysłu z domieszką biologicznego członka diabelskiej rodziny.

Sugerowałem, że typy filozofii nowożytnej od czasów Kartezjusza mogą być postrzegane jako rywalizujące ze sobą utożsamienia demona z umysłem, historią, biologiczną naturą, nieświadomym umysłem, językiem. Można je nazwać diabologiami porównawczymi. Ale istnieje też inny interesujący sposób uszeregowania nowożytnych filozofów, który można by nazwać demonologią różnicującą.

Na jednym końcu skali możemy umieścić tych, którzy decydują się walczyć, którzy chcą przechytrzyć diabła. Doszedłszy do wniosku, że diabeł istnieje, że coś systematycznie zakłóca nasze dążenie do wiedzy, filozofowie ci uznają, że ich zadaniem jest znalezienie sposobów i środków zastawienia nań pułapek. To oni dają nam reguły myślenia, dostarczają gotowych metodologii, które – jeśli ich uważnie przestrzegać – działają jako talizmany przeciwko błędom. Filozofowie ci dają nam formalne recepty na to, jakie muszą być prawda lub znaczenie. Postrzegają się jako swego rodzaju tajne służby wiedzy, tropiące wśród nas agentów-prowokatorów i wysyłające szpiegów, aby przekazali nam plany wroga.

Na drugim końcu tej skali są filozofowie, którzy niejako wyciągają logiczny wniosek z faktu, iż demon jest wszechmocny. Jeśli zwodziciel rzeczywiście jest wszechmocny, jaki ma sens starać się go przechytrzyć? Jeśli jest wszechmocny i systematyczny, czy jego oszustwa nie mogą być „nazwaną-na-nowo” prawdą? Czy nie możemy poddać się i mieć to z głowy? Wśród filozofów było wielu takich kolaborantów. Trudno nazwać ich zdrajcami, choć zarzut zdrady klerków jest po części skierowany pod ich adresem. W tym przypadku nie była to jednak zdrada, jako że filozofowie ci utrzymywali, że przy założeniu wszechpotężnym wrogu ich strategia musi działać. Tego rodzaju filozofowie nie wymyślają w istocie strategii, ale próbują złagodzić drogę przez mękę, wyjaśniając bezcelowość oporu, a nawet samego życzenia sobie, by ktoś mógł ten opór stawiać. Bezcelowy lament, w najszerszym znaczeniu tego wyrażenia, stał się w najnowszej filozofii niemal terminem technicznym (filozofowie tego rodzaju tłumaczą nam, przykładowo, że bezcelowym jest chcieć wiedzieć, jakie rzeczy są naprawdę, w przeciwieństwie do tego, jakimi się wydają, gdy je widzimy czy ich dotykamy; że bezcelowym jest chcieć znać prawdę inną niż zapośredniczona przez język, i tak dalej).

Oczywiście, nie ma potrzeby, by każdy filozof był bez reszty buntownikiem lub bez reszty kolaborantem. Wielu, czy wręcz większość z nich, jest rozproszona gdzieś pomiędzy tymi dwiema skrajnościami. Można uważać się za zdolnego do przechrzta demona tylko w niektórych sferach. Dlatego na przykład Kant stał gdzieś pośrodku. Jego główne dzieło, trzy wielkie *Krytyki*, jest zasadniczo studium różnych zwyczajów i działań demona umysłu. Demon uchodził za niezwyciężonego do tego stopnia, że nie moglibyśmy obejść się bez niego i przelamać wywoływanych przezeń nawyków, choć nie na tyle, by móc ukryć swoje sztuczki – przynajmniej od czasu, gdy odkrył je nam Kant. Musimy z nimi żyć, ale przynajmniej wiemy, na czym polegają. Te groźniejsze, te, które wiedzą nas w ślepy zaułek, można było zneutralizować, jeśli nie wypełnić. Ale w jednej sferze Kant deifikował demona: zrównując moralność z racjonalnością, zrównał prawdę moralną z tym, co narzuca umysł. Ci, którzy kolaborują z diabłem, usprawiedliwiają to często, przypisując mu dobrą naturę. Istnieje teoria socjologiczna, która czyni oszustwo ważnym dla zachowania spójności społecznej. Człowiek podpisuje się w pewnym sensie pod przekonaniem, których nie uważa za prawdziwe, ponieważ są one w jego pojęciu narzędziami łaskawego, jeśli już nie wszechmocnego, demona. Dlatego też ludzie gotowi są podpisywać się pod mitologiami, które – jak sądzą – pełnią pożądane funkcje polityczne lub społeczne. Jest to zaprawdę przypadek pomagania biednemu diabłu, który już nie zwodzi, lecz występuje jako rzecznik dobrych chęci.

Współczesna filozofia w Wielkiej Brytanii dążyła w ostatnich dekadach do przechrzta diabła za pomocą perfekcyjnego języka i logiki; miały one stanowić wodę święconą, która trzymałaby go na dystans. Za każdym razem, gdy zatraćono siarką metafizyki czy z pozoru nierozwiązywalnego problemu, zakłęcie redukujące problem do starej dobrej gramatyki logicznej przywracało porządek. Od tego czasu, choć diabeł nadal był utożsamiany z językiem, doprowadzono do niemal zupełnego ubóstwienia języka. Tak więc, cokolwiek język uczyni, jest *ipso facto* w porządku. Najważniejsza szkoła – oksfordzka – ogłosiła entuzjastycznie powrót staromowy. Obecnie są oni tak entuzjastycznymi kolaborantami, że ich największą frajdą jest odnajdywanie buntowników, przyłapanych ze starą logiczną bronią w rękach.

Najnowsza wersja językowego demona jest o tyle ciekawa, że zakres, w którym trzeba z nim walczyć, w rzeczywistości bardzo się skurczył. Wszystkie powszechne aktywności – naukowe czy codzienne – są niemal całkiem wolne od niepożądanych machinacji. Tylko dawne teorie filozoficzne – metafizyczne czy pozytywistyczne – ujawniają sprawki diabła. Cóż za interesująca odmiana! Codzienne bezrefleksyjne doświadczenie i myśl

w przeszłości uważane były niekiedy za zasłonę, przez którą filozof musi przejść, by odnaleźć prawdziwą rzeczywistość. Według nowej szkoły to owa zasłona jest rzeczywistością; iluzją jest uznawanie jej wyłącznie za zasłonę. Kartezjusz dał początek nowej filozofii poprzez zwątpienie praktycznie we wszystko. Nowa szkoła rozpoczęła kolejną, poprzez systematyczny brak zwątpienia (nazywa się to zdrowym rozsądkiem lub szacunkiem dla potocznego użycia). Albo, odwołując się do innej przypowieści: filozofia jest nadal postrzegana w kategoriach platońskiej jaskini, jednak teraz zadaniem filozofa jest zaprowadzić nas do niej z powrotem.

Przekładu dokonało Koło Socjologii Teoretycznej przy Kolegium
MISH UW

/// Ernest Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, in: *Selected Philosophical Writings*, Volume 3, Copyright © 2003 Routledge. Reproduced by permission of Taylor and Francis Books, UK.

DEMONICZNE ŹRÓDŁA NAUK SPOŁECZNYCH

Michał Łuczewski

Nowoczesne nauki społeczne nie zrodziły się wtedy, gdy zapomnieliśmy o Bogu, lecz wtedy, gdy zapomnieliśmy o szatanie¹. Represja szatana była niezbędna, aby nauki społeczne w ogóle mogły powstać, to znaczy – aby mógł powstać właściwy im przedmiot, cel i metoda.

/// Kod, Bóg, szatan

Każdy funkcjonalny system kulturowy – tj. taki, który (a) posiada własną tożsamość, (b) interpretuje rzeczywistość i (c) daje wskazówki do działania – operuje binarnym kodem, pozwalającym oddzielić to, co do niego należy, od tego, co do niego nie należy².

Dla nauki, która jest jednym z najbardziej skutecznych systemów kulturowych, takim kodem jest prawda–fałsz, przy czym zmierza ona za każdym razem do dokonywania selekcji prawdy i deselekcji fałszu. Przy użyciu tego kodu nauka tworzy własną tożsamość, a jednocześnie

¹ Pierwotną inspirację tego tekstu stanowiła koncepcja demonologii politycznej autorstwa Z. Stawrowskiego (2008). Po raz pierwszy tezy dotyczące związku demonologii i socjologii, które na jej podstawie sformułowałem, przedstawiłem na seminarium Instytutu Socjologii, gdzie spotkały się z bardzo wnikliwą krytyką. Następnie przeformulowałem je tak, by pokazać związek demonologii i nowoczesności (Łuczewski 2009), z drugiej zaś strony zdecydowałem się uczynić zadość głosom krytycznym, co doprowadziło do całkowitej rewizji pierwotnego tekstu. Mam nadzieję, że obecna wersja będzie dla moich krytyków najlepszym wyrazem wdzięczności. W sposób szczególny chciałbym podziękować: A. Gendziłowi, M. Kurowskiemu i P. Marczewskiemu. Oczywiście, odpowiedzialność za głoszone tu tezy ponoszę jedynie ja sam.

² Formułując powyższą teorię, opieram się na koncepcji systemu kulturowego C. Geertz (2005: 81–125) jako modelu rzeczywistości (*model of*) i modelu dla rzeczywistości (*model for*; modelu przekształcenia rzeczywistości), który odnosił ją tak do sztuki, myśli potocznej, religii, jak i ideologii czy nauki. Korzystam także z teorii kodu binarnego, którą równolegle rozwijała antropologia strukturalna (Levi-Strauss 1970), semiotyka (Lotman 2002), socjologia systemów (Luhmann 1998) i socjologia kulturowa (Alexander 2001, Halas 2001). Z kolei inspirację i narzędzia do badania transformacji dogmatyki religijnej czerpię od N. Luhmanna (1998), Roberta Spaemanna (Spaemann i Löw 2008), E. Halasa (2001) i z interpretatywnej teorii ruchów społecznych (Snow i Benford 2000). W ostatecznym rachunku więc konstruowana przeze mnie teoria opiera się na zbiorze eklektycznych przesłanek. Nie będę jednak konstruował jej formalnego uzasadnienia. Powinien nim być oparty na niej wywód.

wyjaśnia, opisuje i definiuje rzeczywistość, generując odpowiednie programy badawcze, które formułują procedury prawidłowego wyjaśniania, opisywania i definiowania.

Bardziej skomplikowanie przedstawia się kwestia binarnego kodu w religii. Religia bowiem jest zjawiskiem, które trudno zdefiniować (Piwowarski 1984), a w konsekwencji można mówić o wielu właściwych jej kodach, takich jak na przykład: *sacrum–profanum* (Durkheim 1990, Eliade 2007), immanentny–transcendentny (Robertson 1984, Luhmann 2000), wiara–niewiara (zob. Luhmann 1998), zbawiony–potępiony (Beyer 2006), Bóg–szatan (Ossowski 1967: 51-56), a także piekło–niebo (Łotman 2002, Zalizniak i inni 1975: 79), prawda–fałsz (zob. Rzymowska 2002) oraz moralny–niemoralny (Zalizniak i inni 1975: 79, Malinowski 1984).

Nie rozstrzygnę tutaj tego, który z tych kodów jest podstawowy. Najbezpieczniej jest po prostu założyć, że religia operuje nimi wszystkimi naraz, co być może świadczy o jej specyficznym statusie pośród innych systemów kulturowych. Tę okoliczność można traktować albo jako oznakę braku specjalizacji religii, albo jako jej potencjalną przewagę nad innymi systemami społecznymi (zob. Luhmann 1998). Niezależnie jednak od tego, jaka będzie nasza ocena, będziemy musieli zmierzyć się z podstawowym faktem, że religia jest zjawiskiem wielowymiarowym, którego nie da się zamknąć w pojedynczej pojęciowej dychotomii.

Moim celem nie jest zatem opowiadać się za którąś z teorii religii, chciałbym za to zwrócić szczególną uwagę na dychotomię Bóg–s z a t a n i szerzej: boskie–demoniczne, której fundamentalne znaczenie jest niedoceniane – i to nie tylko w kontekście rozwoju nowożytnej nauki (zob. np. Becker i Barnes 1964, Berger i Berger 1972, Szacki 2002), ale także religii jako takiej (zob. Girard 2002: 162, Kościelniak 2003: 188–193, Russell 1986: 306–307). Wydaje się, że zwłaszcza socjologowie mają skłonność do niedostrzegania wagi problematyki demonologicznej (zob. Girard 2002: 12, Ratzinger 1986: 124).

Kluczowe znaczenie tego kodu jest oczywiste we wczesnej teologii chrześcijańskiej, w opozycji do której, a jednocześnie we współpracy z którą rodziła się nowożytna nauka (zob. Grant 2005). Jak zauważył Talcott Parsons (1984: 156),

mimo ujawnienia się konfliktu między nauką i religią, tylko w świecie zachodnim sama nauka rozwinęła się rzeczywiście w bardzo wysokim stopniu. [...] Nauka jest bez wątpienia w pełni prawowitym dzieckiem chrześcijaństwa (które jest jednak tylko jednym z rodziców).

Choć demoniczne figury zła są czymś uniwersalnym w kulturze ludzkiej (Kolakowski 1984: 174–193, Ricoeur 1992) i choć demonologia zajęła poczesne miejsce w Starym Testamencie, to dopiero Nowy Testament

przyniósł systematyczną doktrynę dotyczącą zła osobowego (Kolakowski 1984: 177–187; Kościelniak 2003). Operowanie kodem Bóg–szatan nie oznacza tu w żadnym razie dualizmu (Runciman 1996; Rousseau 1988). Teologia chrześcijańska nie stawia szatana na równi z Bogiem, który wszakże jest stwórcą wszystkich rzeczy, w tym i złych duchów. Oznacza to jednak, że szatan odgrywa w teologii chrześcijańskiej ważną funkcję. I to do tego stopnia, że teologia chrześcijańska pozbawiona „szatana” przestałaby być teologią chrześcijańską (Jan Paweł II 2009, Kolakowski 1984: 185–187, Ratzinger 1986: 117–134).

Przyjrzyjmy się bliżej roli demonów w dogmatyce chrześcijańskiej. Schematycznie rzecz biorąc, możemy wyodrębnić następujące, powiązane ze sobą jej wymiary: (a) ontologię (odpowiedź na pytanie: co istnieje?), (b) epistemologię (czym jest poznanie? jaki jest cel poznania? co możemy poznać?) i (c) metodologię (jak możemy poznawać?). Podczas gdy dwa pierwsze wymiary tworzą „model rzeczywistości”, wymiar ostatni jest „modelem dla rzeczywistości”. Na każdym z nich teologia rozwija kod binarny Bóg–szatan. Podstawowy jest tutaj poziom ontologii, który korzysta także z kodów: transcendentja i sacrum (Bóg i szatan należą do rzeczywistości transcendentnej i sakralnej), prawda–fałsz (Bóg reprezentuje prawdę, a szatan–fałsz), moralność–niemoralność (Bóg jest dobry, szatan – zły). Ten podstawowy kod przeniesiony na poziom epistemologii oznacza, że celem ludzkiego poznania może być albo Bóg, albo szatan, przy czym oczywiście chrześcijaństwo dokonuje selekcji Boga i deselekcji szatana. Na tym poziomie znajdują się także kody: immanencja, sacrum–profanum (poznanie powinno przekraczać sferę immanencji i profanum, by prowadzić do Boga), wiara–niewiara (żeby poznać Boga, trzeba w Niego wierzyć), zbawieni–potępieni (ci, którzy zbliżają się do Boga, są zbawieni, ci, którzy zmiernają do szatana, potępieni), moralność–niemoralność (poznanie powinno wieść do dobra, a nie do zła). Wreszcie, kod Bóg–szatan przeniesiony na poziom metodologii oznacza, że człowiek, dążąc do Boga, może być zwodzony przez szatana i w związku z tym, aby tego uniknąć, musi korzystać ze specjalnych praktyk moralno-religijnych, które można określić za Foucault (2000: 247–275) jako „techniki siebie”. Tutaj w grę ponownie wchodzi kod moralność–niemoralność oraz wiara–niewiara (tylko ci, którzy są moralni i nawracają się, mogą wejść na ścieżkę poznania Boga).

Opierając się na powyższych rozróżnieniach, możemy stwierdzić, że w światopoglądzie chrześcijańskim demony pełniły potrójną funkcję. Po pierwsze, poprzez powiązanie z Bogiem tworzyły binarny kod, który razem z innymi kodami binarnymi współkonstituował tożsamość i jedność systemu kulturowego religii (ontologia); po drugie ich istnienie wyjaśniało, dlaczego poznanie człowieka nie osiąga swego celu

(epistemologia), a po trzecie dła czego poznanie, nawet dążące do swego celu, jest niedoskonałe (metodologia).

Patrząc od strony nauki i jej binarnego kodu prawda–fałsz, demony stanowiły wyzwanie tak dla jej epistemologii, jak i dla metodologii. Z jednej strony, skoro jedynie Bóg jest Prawdą, teologia mogła zinterpretować działalność naukową i przyświecające jej cele jako demoniczne (nieprawdziwe, niemoralne, związane z immanencją i profanum, wiodące do piekła i potępienia) i tym samym dokonać ich deselekcji. Z drugiej zaś strony, nawet jeśli teologia zaakceptowałaby cele nauki (uznając je za zgodne z wolą Boga), to przed tą ostatnią stale pojawiała się widmo sceptycyzmu. Demony bowiem grożą nieustannie, że nauka, realizując swoje cele, ulega złudzeniom, że w obliczu złośliwego ducha jej metody są nieskuteczne.

Ten fundamentalny kłopot nauki z szatanem możemy ująć także w języku teorii systemów Niklasa Luhmanna. Każdy funkcjonalny system dla zachowania własnej tożsamości potrzebuje teorii samego siebie, która określi kluczowy dla niego kod binarny (dla religii taką teorią jest teologia). Dzięki takiej teorii może obserwować sam siebie (teologia określa, co należy do religii i co do niej nie należy). Dla rozwoju systemu naukowego szatan stanowi przeszkodę, gdyż z definicji jest obserwatorem wyższego rzędu niż teoria nauki – to znaczy zawsze widzi to, czego nie widzi teoria. Z tego paradoksu teoria może wyjść jedynie w ten sposób, że będzie starała się spojrzeć na siebie z punktu widzenia szatana. Problem polega jednak na tym, że szatan jako istota bardziej inteligentna niż człowiek może wspiąć się na jeszcze wyższy poziom. Prowadzi to do nieskończonego regresu, który uniemożliwia uprawianie samej nauki. Zamiast bowiem skupić się na praktyce badawczej, teoria nauki musi nieustannie ugruntowywać sam sens uprawiania nauki (zob. Sojak 2004: 81–96).

/// Transformacja teologii

Pora wreszcie sformułować kluczową tezę: rozwój nauki nie wymagał całościowej dekonstrukcji chrześcijańskiej teologii, lecz jej specyficznej transformacji (Snow i Benford 2000: 623–627). W szczególności nie wymagał upadku wiary w Boga – która, co więcej, jak chcę pokazać, była funkcjonalna wobec nauki – lecz upadku wiary w szatana. Kod Bóg–szatan jest pierwszym kodem, który zostaje uczyniony przez naukę niefunkcyjnym – dzieje się to jeszcze na długo zanim dekonstrukcji ulegną takie religijne kody, jak immanencja–transcendencja czy sacrum–profanum. Innymi słowy, nauka może rozwijać się, zakładając istnienie sfery transcendentnej i sakralnej, nie będzie się jednak rozwijać, gdy grożą jej demony.

Jeśli z przeciwstawienia Bóg–szatan usuniemy ten ostatni element, teologia automatycznie staje się niefunkcjonalna³. Z systemu binarnego przekształca się w system, który operuje jedynie formułą: Bóg. W ten sposób różnica między boskim a demonicznym definiowana przez kod binarny zastąpiona zostaje tautologiami (Bóg jest Bogiem⁴), paradoksami (teologia zamiast obserwować Boga w świecie, zaczyna go definiować. Ale to Bóg powinien określać teologię, a nie odwrotnie) i anomaliami (teologia nie potrafi odpowiedzieć na pytanie o obecność zła: śmierci, cierpienia i grzechu; Ricoeur 1992: 13). Zredukowany kod nie pozwala przeprowadzać granicy między tym, co religijne, a tym, co niereligijne. Co więcej, bez wprowadzenia różnicy niemożliwa staje się obserwacja środowiska i działanie w nim. W konsekwencji teologia nie potrafi konstruować funkcjonalnego modelu rzeczywistości w kategoriach boskie–demoniczne i nie potrafi kierować działaniem, które unikałoby tego, co demoniczne, i dążyłoby do tego, co boskie. W ostatecznym rachunku traci więc swoją tożsamość.

Właśnie tego typu operacja na kodzie religijnym została dokonana na progu nowożytności, w ostatecznym rachunku torując drogę nauce. Represja szatana nie była procesem automatycznym, który przebiegałby na mocy jakichś ogólnych praw sekularyzacji. Była procesem, w który zaangażowane były najwybitniejsze umysły nowych czasów: Machiavelli, Bacon, Kartezjusz i Hobbes. Wszyscy oni korzystali przy tym z takich strategii neutralizacji szatana, jak:

- (a) przemilczanie (pomijanie szatana)⁵;
- (b) anestezja („znieczulanie” szatana, zdejmowanie z niego grozy)⁶;
- (c) metaforyzacja (szatan przestaje być osobowym bytem, a staje się metaforą, obrazem, symbolem)⁷;
- (d) negacja (kwestionowanie istnienia szatana);
- (e) subwersja (odwrócenie znaczenia szatana)⁸.

³ R. Sojak (2004: 81–96), opierając się na teorii N. Luhmanna, bardzo dobrze opisuje problemy, na jakie natrafia teoria, która przestaje operować kodem binarnym.

⁴ Oczywiście teologia chrześcijańska korzysta nieraz z formuły „Bóg jest Bogiem”, ale nie jest ona tautologią. K. Barth na przykład, reprezentant protestanckiej neoortodoksji, czyniąc tę formułę podstawą swojego systemu, miał w istocie na myśli, że Bóg jest absolutnie inny, jedyny i święty, że z własnej decyzji spotyka człowieka, niezmiennie stoi nad nim i wobec niego jako Pan, Stwórca i Zbawca (Łuczewski 2007).

⁵ Tak tłumaczę pojęcie *silencing*, zob. Snow i Benford (2000: 623–627).

⁶ Pojęcie „anestezji” zaczerpnąłem od E. Hałas (2001: 316–336), jednocześnie nadając mu inne znaczenie niż autorka.

⁷ Na ten proces zwrócił uwagę J. Ratzinger (1986: 122–123) we współczesnej egzegezie katolickiej.

⁸ Procesy negacji i odwrócenia opisywane są przez rosyjską semiotykę kulturową (Rojek 2009: 23–49).

Zastosowanie tych strategii wobec teologii miało dwie podstawowe konsekwencje dla rodzącej się nauki. Po pierwsze, dogmatyka chrześcijańska straciła możliwość interpretacji systemu kulturowego nauki i formułowania względem niego zasad działania. Odtąd nauka nie musiała brać już pod uwagę, że może być interpretowana z innej niż jej własna perspektywy. Tym samym zaś otwarła się droga dla jej postępującej specjalizacji. Po drugie, likwidując relację pomiędzy symbolem Boga a szatana, przeobrażeniu uległo również znaczenie Boga (Bóg jest Bogiem, którego definiuje teologia). W takiej sytuacji stał się On elementem, z którym można było swobodnie łączyć inne elementy bez obawy, że wchodziłyby one w konflikt z elementami demonicznymi, a Bóg stałby się kategorią heteronomiczną. Oznaczało to także, że symbol Boga mógł zostać użyty w sposób instrumentalny do legitymizacji systemu naukowego.

/// Neoplatonizm

W wiekach średnich dominującą teologią był chrześcijański neoplatonizm (Beierwaltes 2003: 18, Louth 1997: 164, Gilson 1987: 8889, Pieper 2000: 125). To właśnie z niego zaczęła się wyodrębniać nauka. Właściwe mu założenie ontologiczne było następujące: istnieje ciągłość pomiędzy człowiekiem, społeczeństwem, kosmosem, demonami, aniołami i Bogiem; istnieje „wielki łańcuch bytu”, łączący harmonijnie wszystkie elementy wszechświata. Po drugie, neoplatonizm dowodził, że *p o z n a n i e* ma naturę teleologiczną i polega na przechodzeniu od antropologii i kosmologii do teologii, a więc jest rodzajem nieustannego *w z n o s z e n i a* się człowieka do Boga (zob. Spaemann i Low 2008). Po trzecie, głosił, że metoda poznania to stopniowe oczyszczanie duszy, które wymaga „technik siebie”, a także – współudziału Bożej łaski (Beierwaltes 2003, Waśkiewicz 2008: 109–111).

Wszystkie te poziomy były ze sobą ściśle związane, tworząc swoistą jedność, której podstawą było ontologiczne założenie o istnieniu Transcendencji. Filozofowie średniowieczni bowiem zawsze rozważali człowieka ze względu na Boga (Gilson 1958: 211) i podzielali fundamentalne przekonanie o jego związku z całością naturalnego poznania i bytu (Pieper 2000: 158). Kosmologia, antropologia i teologia nie stanowiły odrębnych dyscyplin, lecz tworzyły jednolity światopogląd (Wildiers 1987: 80–80). W tej perspektywie było jasne, że ponieważ świat empiryczny jest przeniknięty przez Boga, poznanie jest jednocześnie Jego poznaniem i odwróceniem się od szatana; ponieważ poznanie świata empirycznego wiedzie do Boga, ma ono charakter religijny i moralny. Chrześcijaństwo utożsamiano z racjonalnością, a rozum i wiara, *logos* i *pistis* nie były sobie przeciwstawiane. „Ojcowie Kościoła zasadniczo uznają, że Chrystus jest wcielonym *Logosem*,

a Jego objawienie – pełnią objawienia tego, co Racjonalne, że Rozum zamieszkał «pośród nas». Ich stanowisko można zawrzeć w prostej konstatacji – to, co rozumne, jest u nas” (Mech 2008: 76, 73–143).

W czystej formie tego typu myślenie odnajdziemy w klasycznych pismach Ewagriusza z Pontu i św. Augustyna, którzy stworzyli zręby chrześcijańskiej demonologii⁹.

W teorii poznania Ewagriusz (2006) wskazywał na trzy rodzaje myśli: myśl diabelską, myśl ludzką i myśl anielską¹⁰. Różnice między nimi rozpatrywał zaś na przykładzie złota. Podczas gdy myśl diabelska dąży do zdobycia danej rzeczy, myśl anielska bada jej naturę i jej duchowe podstawy (Ewagriusz 2006: 22), tj. samego Boga (Ewagriusz 2006: 16). Między obu typami myśli znajduje się zaś myśl ludzka, która wprowadza do umysłu ideę złota, lecz ani nie pożąda złota, ani nie wnika w jego istotę. W każdej chwili jednak może ona przejść albo do myśli diabelskich, jeśli ulegnie nieczystym pobudkom, popędliwym i pożądliwym, powodowanym przez demony (Ewagriusz 2006: 16), albo do myśli anielskich, jeśli zwycięży w niej woła ku lepszemu, pobudzana przez Ducha Świętego (Ewagriusz 2006: 43), który prowadzi nas do Boga (Ewagriusz 2006: 21). Wreszcie, Ewagriusz skonstruował specjalną metodę przechodzenia od myśli diabelskiej do anielskiej. Otóż aby uwolnić się od demonów, nie wolno grzeszyć, należy praktykować żarliwą modlitwę, ascezę (Ewagriusz 2006: 23), oddalać od siebie pamięć złego (Ewagriusz 2006: 53), wystrzegać się demona uwodziciela, tulacza, który odwodzi nas od Boga i sprawia, że stajemy się rozkojarzeni (Ewagriusz 2006: 22). W konsekwencji dusza beznamiętna uwalnia się z ciała, ulatuje poprzez kontemplację wszystkich światów i spoczywa w poznaniu uwielbionej Trójcy (Ewagriusz 2006: 42; zob. też Ewagriusz 2005: 244).

Podczas gdy pisma Ewagriusza wywarły zasadniczy wpływ na rozwój praktyk ascetycznych tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie, myśl św. Augustyna wpływała w decydujący sposób na całokształt światopoglądu chrześcijańskiego przez następne tysiąc lat¹¹. Zarówno we wczesnym (*Wyznania*), jak i późniejszym okresie swojego rozwoju (*O Trójcy Świętej*) powtarzał on trójdzielny schemat poznania, które rozpoczyna się od wycofania się ze świata zmysłów, skażonego przez szatana, i przechodzi

⁹ Do tych kluczowych myślicieli należałoby także dodać Pseudo-Dionizego Areopagite, który rozwinął koncepcję hierarchii anielskich, stanowiącą punkt odniesienia dla całego chrześcijańskiego średniowiecza. Kwestia demonów jednak znajdowała się na uboczu jego zainteresowań.

¹⁰ W swych pracach Ewagriusz korzystał z inspiracji platońskich, które na grunt chrześcijański przeschęcił Orygenes, pierwszy teolog, który w sposób systematyczny zajął się także zagadnieniem aniołów (Stępień 2006: 248). Więcej o teologii Ewagriusza znaleźć można w dwóch tomach pism ascetycznych (Ewagriusz 1998, 2005) oraz w Nieścior (1997).

¹¹ Oczywiście, nie sposób inaczej niż schematycznie podsumować w kilku akapitach myśl św. Augustyna. W opisie jego teorii poznania opieram się na Gilson (1953) i Kowalczyk (2007).

w zanurzenie w głąb duszy, aż wreszcie dzięki Bożej łasce wychodzi poza duszę ku iluminacji, ekstazie i kontemplacji Boga.

Inaczej niż Ewagriusz, św. Augustyn spośród „technik siebie” nie zwracał tak bacznej uwagi na praktyki ascetyczne, co na wzbudzanie w sobie miłości Boga. Intelktualne poznanie bowiem było dla niego zawsze ściśle zespolone z miłością. Nie można poznać tego, czego się nie kocha i nie można kochać tego, czego się nie zna. Najlepiej pokazuje to porównanie z aniołami. Podczas gdy anioły kontemplują, tzn. miłują i poznają Boga w doskonały sposób, aniołami upadłymi i ludźmi po grzechu pierworodnym powoduje miłość własna, tj. pycha, która powoduje ograniczenia poznawcze. Poznawanie polega więc na przechodzeniu od myśli skierowanej na siebie (myśli diabelskiej) do myśli skierowanej na Boga (myśli anielskiej). Te intuicje zawarł św. Augustyn w *Państwie Bożym* (2002), w którym pokazał, że podczas gdy *civitas Dei* jest państwem aniołów i chrześcijan, *civitas terrena* ma swój początek w buncie aniołów przeciwko Bogu, grzechu pierworodnym i morderstwie dokonany przez Kaina. *Civitas terrena* jest miastem szatana, które żyje według grzechu, *civitas Dei* – miastem aniołów, które żyje wedle Bożej woli. Chrześcijanin ma obowiązek stać się obywatelem tego drugiego miasta. Tylko wtedy pozna prawdę. „Boże – pisał św. Augustyn w *Soliloquiach* – Ty chciałeś, aby jedynie ludzie czystego serca poznawali prawdę” (św. Augustyn 1999: 240). To samo rozumowanie przeprowadzał przy pomocy pojęć *sapientia* (mądrość: intelektualne poznanie rzeczy wiecznych i połączona z nimi aktywność skierowana na rzeczy wieczne) i *scientia* (wiedza: rozumowe poznanie rzeczy tego świata). O ile mądrość zyskuje „człowiek wewnętrzny” przy pomocy intuicji, o tyle wiedza buduje na „człowieku zewnętrznym”. Mądrość przekracza wiedzę, bo pyta o racje dla poznawalnego świata. Wiedza z kolei może przeszkadzać mądrości, jeśli zamiast być środkiem, staje się celem. Ponieważ zaś naszym celem jest Bóg, św. Augustyn kwestionował niekiedy potrzebę wiedzy jako takiej (Kowalczyk 2007: 31–38).

/// Scholastyka i hermetyzm

Dominujący neoplatonicki światopogląd był transformowany przez dwa nurty obecne w średniowieczu: tomizm, który był zwińczeniem późnośredniowiecznej scholastyki, oraz tradycję hermetyczną. Oba nurty jednocześnie przygotowywały grunt pod rozwój myśli nowożytnej i nauki.

Późną scholastykę z neoplatonizmem łączyła ontologia i epistemologia. Scholastycy zakładali bowiem, że świat stanowi harmonię, a byty niższe, cielesne, związane są z bytami wyższymi, duchowymi, aż wreszcie – z Bogiem. Rozwój scholastyki prowadził jednocześnie do rozwoju demonologii, która wychodziła poza powtarzanie tego, co było zawarte w Piśmie i Tradycji,

i coraz częściej opierała się na rozumowej spekulacji (Russell 1986: 160). Podobnie jak w neoplatonizmie, poznanie polegało na wznoszeniu się od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne – do Boga. „Nie może się w nas wypełnić naturalne pragnienie poznania – pisał św. Tomasz (1984) w *Streszczeniu teologii* – dopóki nie poznamy pierwszej przyczyny i to nie w jakikolwiek sposób, ale przez jej istotę. Pierwszą zaś przyczyną jest Bóg” (św. Tomasz 1984: 48).

Różnica pomiędzy św. Tomaszem z Akwinu a neoplatonizmem polegała na metodologii¹². Św. Tomasz znacznie ograniczał niebezpieczeństwo ingerencji demonów w nasze poznanie, wierzył on bowiem, że istnieją pewne prawdy, które dostępne są wszystkim (Torrell 2005: 62, Humbrecht 2005: 152–153). Poznanie nie wymaga aktywnej walki z demonami, gdyż ludzki rozum został stworzony przez Boga i w związku z tym naturalne światło rozumu ludzkiego powinno spełniać swe funkcje, poznając rzeczywistość. Podczas gdy u św. Augustyna łaska Boża znajduje się niejako na końcu poznania, u św. Tomasza znajduje się ona już u jego początków – w rdzeniu istoty człowieka (Chenu 1997: 70–78). Ponadto św. Tomasz większym zaufaniem niż św. Augustyn darzył świadectwo zmysłów, które jest zawsze pierwszym etapem poznawania prawdy. Do poznania nie trzeba zatem ćwiczeń duchowych, wystarczy użycie zmysłów i rozumu. Dopiero przejście od wiedzy filozoficznej do wiary wymaga udziału woli. Z tego powodu w św. Tomaszu można upatrywać myśliciela, który jako pierwszy wprowadził podział między naturalnym rozumem a ponadnaturalną boskością (Mech 2008: 145–196)¹³.

Innego przeformułowania tradycji neoplatońskiej dokonywał hermetyzm, niezwykle ważny dla rozwoju nauki w epoce nowożytnej (Yates 1972). Ten charakterystyczny nurt dla magiczno-renesansowej wizji świata posiadał zabarwienie bądź bardziej chrześcijańskie, bądź bardziej pogańskie (Beierwaltes 2003: 160). Podobnie jak neoplatonizm zakładał on, że istnieją demony (zob. Ernst 2003: 157–181). Zakładał także, że wszystkie elementy wszechświata są ze sobą powiązane, a ostatecznie prowadzą do Boga (Rossi 1998: 71–72). Różnice między neoplatonizmem a hermetyzmem dotyczyły już jednak poziomu epistemologicznego. Choć magowie

¹² Podobnie jak w przypadku św. Augustyna, mój opis teorii poznania św. Tomasza należy traktować jako bardzo skrótowy. W rekonstrukcji jego myśli opieram się na: Gilson 1998: 242–288, Chenu 1997, Torrell 2005, Humbrecht 2005.

¹³ Różnice między św. Tomaszem a wcześniejszą tradycją są różnicami nie tyle jakości, ile stopnia. Również św. Augustyn z czasem łagodził swój silny osąd, że ludzie grzeszni nie mogą poznawać rzeczywistości (św. Augustyn 1999: 240, Kowalczyk 2007: 31–38). Z drugiej strony, św. Tomasz zakładał, że poznanie wymaga oprócz inteligencji również czystości, zapалу i uległości (Chenu 1997: 87). Różnice między nimi najlepiej uwidaczniają się nie w tym, co obaj myśliciele mówią, ale w tym, w jaki sposób to czynią.

zgodnie z neoplatonizmem twierdzili, że poznanie wiedzy od człowieka i kosmosu do Boga (Evans 1996: 59), to jednocześnie poznanie Boga miało przelożyć się na tym skuteczniejsze panowanie nad naturą. W tym sensie poznanie Boga przestawało być celem, a stawało się również środkiem. Chrześcijańska teleologia ulegała w ten sposób odwróceniu (zob. Spaemann i Low 2008: 118–120). Dobrze widać to na przykładzie podejścia wyznawców hermetyzmu do złota. Podczas gdy dla Ewagriusza czy św. Augustyna dążenie do posiadania rzeczy materialnych jest znakiem myśli diabelskich, dla magów to właśnie one były obiektem dążeń. Odwrócenie chrześcijańskiej teleologii było możliwe tylko za cenę redefinicji szatana. Z tego względu w tradycji hermetycznej zmniejszała się rola diabła (Russell 1990: 27–28), nastąpiły również pewne przesunięcia na płaszczyźnie metodologicznej. Wyznawcy hermetyzmu twierdzili, że należy oczyszczać swój umysł i napelniać duszę czcią, bojaźnią i wiarą w Boga (Rossi 1998: 77). Jeśli zaś tylko dusza pozbędzie się więzi ciała, powróci do złotego wieku i rozpocznie proces regeneracji (Rossi 1998: 74). Proponowana przez nich metoda miała jednak charakter tajemny i inicjacyjny, a jej wynikiem była niekwestionowana wiedza. W tym sensie hermetyzm oddalał się od chrześcijaństwa w kierunku prądów gnostycznych.

Tomizm i hermetyzm dokonywały następujących transformacji neoplatonizmu. Tomaszowa scholastyka obdarzała większą ufnością zmysły i rozum, co wymagało na poziomie metodologicznym wyciszenia elementów demonicznych. Ta operacja była możliwa, gdyż zakładano, że łaska Boża wspiera ludzkie poznanie od samego początku. Lecz choć punkt wyjścia poznania u św. Tomasza jest inny niż u św. Augustyna, ich punkt dojścia jest ten sam: obaj zdążają do kontemplacji Boga. Hermetyzm natomiast zmieniał punkt dojścia poznania, ogląd Boga miał być bowiem także środkiem do zdobycia tajemnic natury.

W przypadku obu systemów kulturowych demony istniały nadal, ale nie miały już przystępu na poziom metodologii (tomizm) i epistemologii (hermetyzm). Mimo tych ważnych przewartościowań ontologiczny rdzeń światopoglądu neoplatońskiego nie został przelamany. Świat nadal jawił się jako wielki łańcuch bytu, a poznanie nadal polegało na wznoszeniu się od człowieka do Boga. Powstanie nowożytnej nauki wymagało bardziej radykalnej transformacji.

/// Machiavelli, czyli koniec teleologii

Takiej transformacji dokonał Nicollo Machiavelli, który zneutralizował szatana, aby nauka mogła samodzielnie określać swoje cele. Nie bez przyczyny Florentczyk powszechnie bywa uznawany za twórcę nowożytnej myśli społecznej, a jednocześnie za prekursora socjologii (Berger i Berger

1972: 20, Kloskowska 1973, Szacki 2002: 51–53, Voise 1962: 256–268). Stefan Swieżawski (1987) zastanawiał się wręcz, czy jego analizy nie są w ogóle pierwszymi analizami socjologicznymi, gdyż jego twórczość jest „całkowicie nastawiona na problematykę społeczno-polityczną, [i] sprawia wrażenie bardzo realistycznych analiz zastanego stanu rzeczy w życiu społecznym i opartych na tych danych (już jakby socjologicznych) praktycznych wskazań politycznych” (Swieżawski 1987: 182).

Rozpocznijmy od tego, że światopogląd Florentczyka przestał być niezróżnicowaną, spójną jednością¹⁴. Wypowiadał on się w wielu formach, na różne tematy, niekoniecznie dbając o łączenie swoich poglądów w jeden myślowy system. Miało to określone konsekwencje dla jego demonologii. Otóż o ile w dziełach teoretycznych, zajmujących się naturą rządzenia, takich jak *Książę*, demony nie pojawiają się w ogóle, o tyle w okolicznościowych utworach poświęca demonom wiele miejsca (*Essortazione alla penitenza*, *Canto di Romiti*, *Mandragora*, *O Belfagorze Arcydiabie*; zob. Viroli 2006: 244–245, 306–307).

Na poziomie ontologii zmiany wprowadzone przez Machiavellego nie były z pozoru znaczne. Jeśli skupimy się na *Książcu*, zobaczymy, że przedstawiony tam świat jest światem, który przenika Bóg¹⁵. Florentczyk nie chciał, by władca zapomniał o Bogu, przeciwnie – pragnął, by poczuł się prawdziwie boskim posłannikiem, ziemskim zbawicielem, mesjaszem. Ufał bowiem, że państwo należy ufundować na władzy charyzmatycznej. Książę nie odniesie zwycięstwa i nie osiągnie swego celu, jeśli najpierw nie zostanie obdarzony boską charyzmą, jeśli najpierw jego cel nie zostanie uświęcony przez Boga (Nederman 1999). Ponieważ władca pozbawiony Bożej łaski byłby bezsilny, nic dziwnego, że jako przykład najdoskonalszego władcy Machiavelli podaje tego, który łaską był obdarzony w najwyższym stopniu: Mojżesza (Gaston 1988). Ze wszystkich innych wybitnych władców, których przywołuje – Romulusa, Cyrusa, Tezeusza – to on posiadał najmoźniejszego Nauczyciela, sam Bóg bowiem kierował jego działalnością. Idealny książę powinien zatem posiadać „duchową moc” Mojżesza (Machiavelli 1994: 112). Tak jak Izrael czekał na mesjasza-króla, tak rozbite narody czekają na nowego władcę.

Nie mam słów na wyrażenie – pisał Machiavelli – z jaką miłością byłby On przyjęty we wszystkich tych krajach, które cierpiały wskutek najazdu cudzoziemców, z jaką żądzą zemsty, z jaką trwałą wiernością, z jaką miłością,

¹⁴ Bardzo dobry wstęp do pism Florentczyka i ich różnorodnych interpretacji daje Waśkiewicz (1998).

¹⁵ Najważniejszą pracą na temat religijności Machiavellego jest *Machiavelli in Hell* S. de Grazii (1989). Machiavelli stanowił przykład chrześcijanina, dla którego najważniejsze były nie dogmaty, lecz dobre życie, przed śmiercią wypowiadał się i przyjął ostatnie namaszczenie (zob. Colish 1999: 599, Viroli 2006: 306–307).

z jakimi Izami! Jakież bramy zamknęłyby się przed Nim? Jakież lud odmówiłby Mu posłuszeństwa? Czyja zawiść stanęłaby Mu na drodze?

Żeby być prawdziwym Zbawicielem ludu, książę musi być rzeczywiście zesłany przez Boga, posiadać łaskę Jęgo i Kościoła (Machiavelli 1994: 113).

Najważniejsze zmiany, jakie Machiavelli wprowadził w porównaniu z neoplatońskim światopoglądem, dotyczą epistemologii. Mimo że nie neguje on związku Boga ze światem społecznym, to twierdzi, że ów związek wymyka się ludzkiemu rozumieniu. Mojżesz wydaje się mu tak wybitną postacią, że nie znajduje właściwych słów, aby go opisać. Twierdzi wręcz, że „o Mojżeszu nie powinno się mówić, gdyż był on jedynie wykonawcą poleceń Boskich, jednak zasługuje on na podziw dla tej choćby łaski, która uczyniła go godnym rozmowy z Bogiem” (Machiavelli 1994: 49). Dla Machiavellego najważniejsze było, że Mojżesz nie tylko założył państwo, lecz także – religię, co w jego oczach było największym osiągnięciem danym człowiekowi. Dzięki temu uczynił z Izraela doskonale społeczeństwo, które było zarazem państwem świeckim i boskim. W tym sensie przypominało ono jednak te księstwa kościelne, które są „rządzone przez siły wyższe, niedostępne dla umysłu ludzkiego” (Machiavelli 1994: 67). Celem poznania nie jest więc wzniesienie się do poznania Boga, które pozostaje dla nas niedostępne, lecz poznanie tego, w jaki sposób działają mechanizmy społeczne.

Ponieważ aby zrozumieć społeczeństwo nasza dusza nie musi już odbywać wędrówki do Boga, u Machiavellego metoda poznania traci swój charakter moralny i religijny. Na poziomie metodologii dokonuje on zdecydowanego rozdziału pomiędzy „technikami siebie” a poznaniem. Nie wymaga już ono kształtowania cnoty ani walki z demonami. Potrzeba za to sumiennej obserwacji historii i wyciągania z nich odpowiednich wniosków (Barnes i Becker 1964: 403–412). Co więcej, sama cnota otrzymuje zgoła inne rozumienie niż w chrześcijańskim neoplatonizmie. W słynnym liście do Francesco Vettoriego (1527) stwierdził wprost: „Kocham swe rodzinne miasto bardziej niż mą duszę”. Cnota, *virtu* została w ten sposób upolityczniona. Nie prowadzi ona do zbawienia duszy, lecz do zbawienia państwa. Jest jednoznaczna z politycznym sukcesem, z samym państwem, gdyż praktykować można ją jedynie w państwie, a ono może być stabilne jedynie dzięki politycznej cnocie (Pocock 1975: 156–158).

Dokonując podwójnej transformacji na poziomie metodologii i epistemologii, Machiavelli powtarza transformacje dokonane przez tomizm (metodologia) i przez hermetyzm (epistemologia). Podobnie jak tomiści, ufa w swe zmysły i rozum. Podobnie jak wyznawcy hermetyzmu, zrywa z teleologią poznania, przy czym to zerwanie jest głębsze, gdyż aby poznać świat, nie musimy sięgać Boga, by następnie do świata powracać. Możemy pozostać na poziomie świata, więcej – musimy się do niego

ograniczyć, bo rzeczywistość boska jest niedostępna naszemu umysłowi. W ten sposób Machiavelli rozpoczynając od metodologii i epistemologii odwraca charakterystyczny dla neoplatonizmu schemat myślenia, który rozpoczynał od ontologii.

Ta transformacja była możliwa dzięki temu, że Florentczyk przyznał Bogu ważne miejsce w swej ontologii, a jednocześnie wyeliminował z niej demony. Neutralizacja demonów u Machiavellego przybrała dwie formy: przemilczania i anestezji. O ile przykładu pierwszej strategii dostarczają teoretyczne pisma Florentczyka, o tyle interesujący przykład strategii drugiej możemy odnaleźć w *Canto di Romiti, Mandragorze* i nowelce, której bohaterem jest arcydiabeł Belfagor, będącej notabene bezpośrednią inspiracją dla *Pani Twardowskiej* (Machiavelli 1978).

O ile w świecie *Księcia* szatan się nie pojawia, o tyle „Machia” we własnym życiu z upodobaniem się z niego śmiał (Viroli 2006: 244). Na łożu śmierci miał stwierdzić, „że woli iść do piekła w towarzystwie wielkich ludzi starożytności, aby rozmawiać z nimi o polityce, niż przebywać w niebie z błogosławionymi i świętymi” (Viroli 2006: 307). Współgrało to ze stwierdzeniem, które włożył w usta jednego z bohaterów *Mandragory*: „W najgorszym wypadku umrzesz i pójdziesz do piekła. Tyłu już umarło! I tyłu jest w piekle porządných ludzi! A ty miałbyś wstydzić się tam pójść?” (Viroli 2006: 245). W podobnym, prześmiewczym duchu twierdził, że „najwłaściwszy sposób dostania się do raju to poznanie drogi do piekła w celu jej uniknięcia” (Viroli 2006: 248) i że jeśli ktoś naprawdę ujrzy diabła, „widzi go z krótszymi rogami i nie aż tak czarnego” (Viroli 2006: 244). Najwięcej miejsca poświęcił znieczulaniu szatana w nowelce o arcydiabie Belfagorze (Machiavelli 1978). Odwołując się do konwencji karnawałowej, typowej dla średniowiecza, autor przedstawia szatana jako kogoś, kogo człowiek najpierw może wykorzystać do swoich celów, a następnie przechytrzyć (zob. Bachtin 1975). Nowela dzieli się na dwie części. W części pierwszej arcydiabeł Belfagor, wysłany przez władcę piekła, Plutona, przybywa na ziemię, aby zobaczyć, czy rzeczywiście – jak twierdzą potępieni – źródłem wszystkich ich grzechów są kobiety. W tym celu przybiera ludzką postać Roderiga de Castiglia, który żeni się z Onestą, zubożałą szlachcianką ze znamienitej rodziny Donati. Jego życie bardzo szybko zmienia się w koszmar, a on sam po wielu perypetiach ucieka przed swoją żoną do... piekła. W ludowej konwencji kultury śmiechu Machiavelli zdejmuje z diabła całą groźbę. Piekło zamienia się w karnawałowe przedstawienie. Z jednej strony antyczni bogowie zostają sprowadzeni do rządu nieporadnych diabłów, a z drugiej – same diabły z ucieleśnienia zła stają się ucieleśnieniem ambiwalencji. Zły duch zostaje zdetronizowany z pozycji księcia tego świata do pozycji bojaźliwego męża, który ucieka przed

despotyczną kobietą (Bachtin 1975: 524, 530, 533, 537). W ten sposób demonologia oficjalnego światopoglądu chrześcijańskiego została u Machiavellego przezwyciężona przez żywioł zabawy (Bachtin 1975: 533–535).

Neutralizując szatana, Machiavelli z jednej strony czyni teologię chrześcijańską nieoperatywną, eliminując ją jako niezależną instancję oceny rzeczywistości politycznej, z drugiej zaś strony – może wykorzystać symbol Boga w sposób instrumentalny dla legitymizacji rzeczywistości politycznej. Neutralizacja demonów prowadzi do tego, że teologiczne kody zbawiony–potępiony oraz moralny–niemoralny tracą swoją transcendentną sankcję, a w konsekwencji mogą być poddane zabiegom transformacji. „Kiedy chodzi bowiem o ocalenie ojczyzny – czytamy w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liviusza* – nie wolno się kierować tym, co słuszne lub niesłuszne, litościwe lub okrutne, chwalebne lub sromotne. Nade wszystko inne zważać należy wtedy na to, aby zapewnić jej przetrwanie i uratować jej wolność” (Machiavelli 1994: 253). W kluczowym fragmencie Machiavelli pisze o wymarżonym władcy: „Nie powinien porzucić dobrego, gdy można, lecz umieć czynić zło, gdy trzeba” (Machiavelli 1994: 88). A zatem to już nie Bóg, lecz ziemski ojczyzna oferuje zbawienie i to nie Bóg, lecz ojczyzna definiuje to, co jest moralne. Bóg może księcia wciąż obdarzać łaską, ale nie może go potępić; może dawać siłę, ale nie może wtrącać w otchłań; wynagradza za dobro, ale nie każe już za zło. Książę może trafić do nieba, ale nie grozi mu piekło.

Dzięki takiemu zabiegowi książę może działać bardziej skutecznie. Książę z wątpliwościami, wyrzutami sumienia, książę, który lękałby się potępienia, nie mógłby być przecież sprawnym władcą. Choć jego cele są bez wątpienia szczytne – zakończenie bratobójczych wojen, przywrócenie pokoju, wygnanie barbarzyńców – to do ich realizacji musi przecież używać środków, które już szczytne nie są. Książę nie może zawahać się przed ich użyciem, gdyż inaczej zostałby pokonany przez tych, którzy okazali się bardziej od niego bezwzględni.

W ten sposób Machiavelli przygotowywał grunt pod rozwój nauk społecznych. Odtąd rozum ludzki mógł skupić się na badaniu świata społecznego bez potrzeby dążenia do Boga i bez obawy o to, że zostanie potępiony. Skoro zaś Bóg przestał być celem ludzkiej myśli, jej cel mógł być swobodnie wybierany. Machiavelli nie chciał przy tym zadowalać się „konstatacją pewnego stanu rzeczy, rezygnując po stoicku z wszelkiej ingerencji w bieg zdarzeń” (Szacki 2002: 51). W jego twórczości nie chodziło jedynie o opisywanie i wyjaśnianie świata społecznego, lecz w ostatecznym rachunku także o to, by go zmienić. Cele, jakie pragnął realizować, nie wywodziły się z tradycyjnej etyki czy religii, lecz ze społeczeństwa. Zapominając o demonach, mógł zacząć mu służyć.

/// Bacon i Kartezjusz, czyli koniec „technik siebie” i Bożej łaski

W swoich analizach Machiavelli stosował metodę, którą można za Butterfieldem nazwać indukcjonizmem (Szacki 2002: 52). Z obserwacji świata próbował on wywodzić generalizacje, dotyczące prawideł ludzkiego zachowania. Sama metoda nie była jednak przedmiotem jego namysłu. Stosował ją, lecz w sposób bezrefleksyjny i nie zajmował się tym, w jaki sposób ją ulepszyć. Z tego powodu jego wnioski w każdej chwili mogły zostać zakwestionowane. Stąd rozwój nowoczesnej metody naukowej należy łączyć z jego następcami: Francisem Baconem i Kartezjuszem, którzy zneutralizowali szatana, aby zrobić miejsce dla metody naukowej.

Francis Bacon uznawany jest za jednego z ojców nauk społecznych (Berger i Berger 1972: 20, Szacki 2002: 54, Voise 1962: 256–268), nie zrywa jednak z tradycyjną ontologią. Swoje kluczowe dzieło *Z wielkiej odnowy* rozpoczyna modlitwą do Boga. Zadanie przeobrażenia nauk, jakie sobie stawia, należy bowiem rozpoczynać od Niego. „Sprawa – pisał w *Novum Organum* (1955) – o którą chodzi, ze względu na swój wyraźny charakter dobra, niewątpliwie pochodzi od Boga, który jest sprawcą dobra i ojcem światłości” (Bacon 1955: 124). Sam Bacon znany był z tego, że przeciwstawiał się ateizmowi, w tym również pogańskiej wizji wiecznego świata, reprezentowanej choćby przez Machiavellego, która kwestionowała potrzebę istnienia Stwórcy (Rossi 1998: 32–33).

Poważna transformacja teologii chrześcijańskiej zaszła natomiast na poziomie epistemologii. Choć autor twierdził niekiedy, że poznanie powinno wieść do Boga (Bacon 1955: 33), to jasne było, że to, na czym mu zależało, to panowanie człowieka nad przyrodą i zapewnienie trwałego dobrobytu (Bacon 1955: 368). W tej drodze, podobnie jak dla wyznawców hermetyzmu, dużą rolę miała odgrywać także umiejętność zdobywania złota (Bacon 1955: 362; Leśniak 1961: 42). Wbrew chrześcijańskim neoplatonikom, Bóg został tu potraktowany nie jako cel, który uwalnia naszą duszę od tego, co przyziemne, lecz jako środek, który wiedzie do tym skuteczniejszego zapanowania nad materią (Speaman i Low 2008: 118). Bacon zachował bardzo duży szacunek dla hermetyzmu, a mieszkańcom *Nowej Atlantydy* nadal cechy wywodzących się z tej tradycji różokrzyżowców (Yates 2001: 156–169, Rossi 1998: 70–75).

Chociaż epistemologia hermetyzmu i Bacona (1955) była podobna, poważne różnice pojawiły się na poziomie metodologii. Autor *Nowej Atlantydy* określał bowiem hermetyczną metodę jako „próżne magiczne ceremonie” (Bacon 1955: 369) i chciał na jej miejsce stworzyć swoją własną naukową metodę. Szedł on tutaj śladem scholastyki, ufając w siłę zmysłów i rozumu. Więcej, stawiał sobie za cel jeszcze wzmocnić ich powagę (Bacon 1955: 66) i tym samym zwiększyć do nich zaufanie (Bacon 1955: 21). Widać u niego

również wiarę w łaskę Bożą, „Boską dobroć”, jako ostatecznego gwaranta trafności poznania (Bacon 1955: 21, 33). Łaska jednak nie wystarczała. Człowiek bowiem w wyniku grzechu pierworodnego „stoczył się z tronu królewskiego do rzędu stworzeń” (Bacon 1955: 368–369), a jego poznanie stało się niedoskonałe. Źródłem tej niedoskonałości zaś Bacon upatrywał, podobnie jak św. Ewagriusz i św. Augustyn, w „opętaniu zmysłów” (Bacon 1955: 32), w demonach, tj. „zjawach”, „fantomach”, „falszywych bożkach”, które nazywał „idolami”. „Wielka zachodzi różnica – pisał – między idolami umysłu ludzkiego a ideami umysłu boskiego; to jest między jakimiś pustymi urojeniami a prawdziwymi znakami i piętnami wyciśniętymi na stworzeniach stosownie do tego, jakie są naprawdę” (Bacon 1955: 62). Inaczej jednak niż chrześcijańscy neoplatonicy zawieszał pytanie o źródła tych urojeń. Choć sugerował, że przyczyną prawidłowego oglądu rzeczy jest Bóg, nie rozwijał wątku, kto jest przyczyną błędów poznawczych. W konsekwencji demony-idole przechodziły u niego z płaszczyzny ontologicznej na epistemologiczną: nie oznaczały już realnie istniejących bytów, ale złudzenia, którym ulega ludzki umysł. W przypadku takiego przewartościowania znaczenia idoli możemy mówić o zabiegu *metaforyzacji*. Na marginesie dodajmy, że podobnego zabiegu dokonywał Bacon również w krytyce filozofii Arystotelesa, którego z racji na blokowanie przez niego postępu nauki porównywał z Antychrystem i Księciem Oszustów (Rossi 1998: 24).

Skoro niebezpieczeństwa powodowane przez idole są tak poważne, należy zastosować specjalną metodę, która pozwoli ich uniknąć. Tutaj, podobnie jak Machiavelli, Bacon rozdziela „techniki siebie” od technik poznania rzeczywistości empirycznej, które mają charakter nie moralno-religijny, lecz ściśle intelektualny. Paradoksalnie jednak do opisu owego procesu zastosował metaforykę charakterystyczną dla chrześcijaństwa.

Otóż poznanie, według niego, miało polegać na stopniowym *oczyszczeniu umysłu*, przechodzącego poprzez krytykę systemów filozoficznych, sposobów dowodzenia i wrodzonych ograniczeń poznawczych (Bacon 1955: 33). Następnie dzięki opracowanej przez Bacona wczesnej koncepcji indukcji i eksperymentów rozum człowieka miał stopniowo przechodzić „z ciemności rzeczy do jasności” (Bacon 1955: 62). Ostateczna iluminacja nie była tutaj już dziełem Boga, lecz natury. Bacon poszedł jeszcze o krok dalej i sugerował, że przy pomocy rozwoju nauki i stopniowego opanowania przyrody, nastanie na ziemi nie tylko „królestwo człowieka”, lecz nawet po części „królestwo Boże” (Bacon 1955: 124), albowiem zostaną przezwyciężone w nim niektóre skutki grzechu pierworodnego (Bacon 1955: 368–369). Tak jak u Bacona metaforyzacji ulegały symbole zła: demony, grzech i Antychryst, tak ulegały jej również symbole dobra:

Bóg i królestwo Boże. Systematycznie dokonywał on bowiem tłumaczenia języka religii i moralności na język wiedzy (Rossi 1998: 75).

Aby ugruntować swoją metodę, Bacon zmuszony był do zneutralizowania demonów przy pomocy metaforyzacji. Nie był to jednak zabieg wystarczający, gdyż cały czas nie można było wykluczyć, że szatan rzeczywistość nas zwodzi. To zagadnienie podjął Kartezjusz, którego postępowanie stało się wzorem dla takich prekursorów socjologii, jak Monteskiusz i Comte. Ten pierwszy pisał o szkole Kartezjusza, że „[s]wiadomość pięciu czy sześciu prawd uczyniła filozofię tych ludzi pełną cudowności i pozwoliła im dokonać nieomal tylu dziwów i cudów, ile ich czytamy w żywotach naszych świętych i proroków” (cyt. za. Toeplitz 1980: 7). Ten ostatni zaś uznał *Rozprawę o metodzie*, obok *Novum Organum*, za najważniejsze książki, jakie muszą przyswoić sobie adepci pozytywizmu.

Kartezjusza z Baconem łączyła ontologia (Bóg istnieje)¹⁶ i odwrócenie teleologii w poznaniu (Bóg nie jest jedynie celem myśli, lecz także jej środkiem. Myśl człowieka dąży do Boga po to, aby mogła powrócić do świata i siebie). Kartezjusz (1980) nie rezygnował przy tym ze starej idei wznoszenia umysłu ku Bogu. „To natomiast – pisał w *Rozprawie o metodzie* – że wielu ludzi żyje w przeświadczeniu, iż trudno go [Boga] jest poznać, a również, że trudno poznać, czym jest ich dusza, pochodzi stąd, że nie wnoszą nigdy umysłu ponad rzeczy postrzegalne” (Descartes 1980: 57). Najważniejsza różnica między nimi polegała na metodologii. Autor *Rozprawy* chciał nie tylko pokazać, czym jest skuteczna metoda, lecz zamierzał ją także ugruntować i zrekonstruować warunki jej możliwości. Żeby ten cel zrealizować i dostarczyć filozofii Archimedesowego punktu oparcia, w *Medytacjach o pierwszej filozofii* istnienie złego ducha, zwodziciela zostało z całą mocą wykluczone. W przeciwieństwie do swych poprzedników autor do neutralizacji demona zastosował strategię *n e g a c j i*.

Cały metodologiczny projekt Kartezjusza polegał na tym, by znaleźć jakąś pewną myśl. Można zaś ją znaleźć, podobnie jak u Bacona, stopniowo *o c z y s z c z a j ąc* swój umysł ze wszystkiego, co wątpliwe. Właśnie w tym kontekście w kluczowym fragmencie *Medytacji* pojawił się zły duch, zwodziciel (*deus deceptor*):

Przyjmę więc, że nie najlepszy Bóg, źródło prawdy, lecz jakiś duch złośliwy, a zarazem najpotężniejszy i przebiegły wszystkie swe siły wyteży w tym kierunku, by mnie zwodzić. Będę uważał, że niebo, powietrze, ziemia, barwy, kształty, dźwięki i wszystkie inne rzeczy zewnętrzne są tylko zwodniczą grą snów, przy pomocy których zastawił on sidła na mą łatwowierność.

¹⁶ O chrześcijaństwie Kartezjusza w sposób autorytatywny pisali F. Alquié (1999) i przede wszystkim Z. Janowski (2002).

W *Pierwszej medytacji* takiej podstawy jednak nie znajduje, wszystko bowiem podlega wątpieniu, a w konsekwencji ogarniają go „nieprzeniknione ciemności” (zob. Descartes 2001: 45–47, 50). Upagnioną jasność odkrywa dopiero w stwierdzeniu: „Ja myślę, ja jestem”. Nawet jeśli wszystko można podać w wątpliwość, nie można jednak podać w wątpliwość tego, że to ja właśnie mam wątpliwości, a skoro mam wątpliwości, zatem istnieje. Jednak prawdziwie niewzruszone oparcie Kartezjusz znajduje dopiero w Bogu (Descartes 2001: 68–72). Na podstawie Jego idei dochodzi bowiem do wniosku, że Bóg istnieje, a Jego istota wyklucza, że mógłby być zwodzicielem. Skoro Bóg istnieje, nie może być zwodzony i może ufać temu, co widzę jasno i wyraźnie. „Kaźde jasne i wyraźne pojęcie jest niewątpliwe prawdziwe” (Descartes 2001: 80). Krótko mówiąc, poznanie jest wątpliwe tylko dopóty, dopóki człowiek „nie uzna, że został stworzony przez prawdziwego i nie umiejącego zwodzić Boga” (Descartes 2001: 319)¹⁷.

W perspektywie Kartezjusza dobry i doskonały Bóg zneutralizował zwodziciela. Zły duch okazał się jedynie hipotezą, którą przytacza się tylko po to, aby ją obalić. Nie mógł on przecież posiadać mocy Boga, „ponieważ niemożliwe jest, żeby Bóg był zwodzicielem” (Descartes 1998: 55; 1994: 4, 100). „Czyż może być coś bardziej głupiego – pytał retorycznie autor – niż udawanie, jakoby owe fałszywe opinie [że Bóg może nas oszukiwać] były przez autora przyjmowane, przynajmniej w tym czasie, gdy je przytacza i dopóki ich nie obali?” (Descartes 1996: 94). W ten sposób Bóg uchronił Kartezjusza przed radykalnym wątpieniem i stał się źródłem niepodważalnych prawd. Demon nie grozi już dłużej naszemu poznaniu, jeśli tylko przyjmować będziemy to, co jasne i oczywiste.

Dla Kartezjusza znalezienie odpowiedniej metody nie wymaga zastosowania „technik siebie”, metoda jest czynnością czysto intelektualną. W *Przeglądzie treści* całych *Medytacji* bardzo mocno podkreślał, że jego rozważania o zlu ograniczają się jedynie do sfery rozumu.

Należy na tym miejscu jednak zwrócić uwagę, że nie chodzi tam zupełnie o grzech, czyli błąd, jaki się popelnia w dążeniu do dobra i zła, lecz tylko o ten, który zdarza się przy rozsądzaniu, co jest prawdą, a co fałszem. Nie bada się też tego, co odnosi się do wiary czy do postępowania w życiu, lecz wyłącznie prawdy spekulatywne i prawdy poznane jedynie dzięki przyrodzonemu światłu rozumu (Janowski 1998: 31).

Demon-zwodzićiel został pokonany przez Kartezjusza już nie przy pomocy praktyk moralnych, lecz siły ludzkiej myśli. Ta sama myśl

¹⁷ Zaznaczmy, że dowód ontologiczny Kartezjusza ma inny status niż dowód ontologiczny św. Anzelma, który w istocie rzeczy nie jest dowodem, ale uracjonalnieniem wiary. Według św. Anzelma prawda jest zgodnością intelektu i życia, nie można odkryć jej przy pomocy czystego intelektu, potrzebny jest także autorytet Pisma Świętego i spekulacji metafizycznej, w ostatecznym rachunku wymaga ona wiary (Grzesik 2004).

zagwarantowała niejako pewność łaski, jakiej Bóg udziela naszemu poznaniu. To, co było prawdą wiary u św. Tomasza, u Kartezjusza stało się dowiedzionym faktem (Mech 2008: 193).

Podczas gdy w *Medytacjach* Kartezjusz zneutralizował szatana przy pomocy strategii negacji, w swych pozostałych pismach stosował on strategię przemilczania. Systematycznie więc dystansował się od „kontrowersji” (Janowski 1998: 31–51), a nawet „studiów teologicznych” (Descartes 2001: 319–321) i unikał rozważań demonologicznych. W *Rozmowie z Burmanem* na przykład (Descartes 2001: 452–453) skrytykował św. Tomasza, który

chciał, aby wszyscy aniołowie różnili się postacią między sobą, i tak poszczególnych opisał, jak gdyby przebywał pośród nich. [...] Ale choć prawie nigdzie nie zadal sobie więcej trudu, nigdzie nie był bardziej bezradny. Poznanie aniołów prawie całkiem jest nam niedostępne, skoro – jak powiedziałem – nie czerpiemy go z umysłu. [...] Lepiej, abyśmy wierzyli zgodnie z Pismem, że istotnie byli to młodzieńcy, skoro jako tacy się zjawiali itp. (Descartes 2001: 463).

Pod tym względem ciekawa jest wymiana zdań między nim a neo-platonikiem z Cambridge, Henrym More’em, który poprosił go o odniesienie się do kwestii, czy „istnieją demony i anioły” (Descartes 2005: 10).

Co się bowiem tyczy tych, którzy chępią się, iż nie uznają owych substancji zwanych oddzielnymi, takich jak demony, aniołowie i dusze bytujące po śmierci, [...] to ja ich stanowiska bynajmniej nie podzielam – pisał More. – Uznaję istnienie duchów oraz Boga, którego nie mogę inaczej sobie przedstawić niż Tego, którego istnienia pragnęliby, gdyby nie istniał, wszyscy najlepsi i najmądrzejsi ludzie (Descartes 2005: 81).

Na to Descartes odpowiada, że nie chce wypowiadać się na temat aniołów, gdyż „nie posługuje się przypuszczeniami” (Descartes 2005: 85). I dalej:

Uznaję to, co mówisz o Bogu – że mianowicie nie możemy rozmyślać o Nim inaczej jak o Tym, którego istnienia wszyscy dobrzy ludzie pragnęliby, gdyby nie istniał (Descartes 2005: 85).

Choć Kartezjusz nominalnie zgadzał się z chrześcijańską ortodoksją, to pozbawiał ją funkcjonalności. Po pierwsze, pozbawiona swego binarnego kodu przestała ona stanowić spójny system, który mógł interpretować proces poznania i formułować odpowiednie jego zasady. W konsekwencji Kartezjusz mógł stawiać przed ludzkim poznaniem własne cele, a jednocześnie gwarantować mu trafność bez odwoływania się do religijnych praktyk. Po drugie, Bóg pozbawiony odniesienia do szatana został wykorzystany do legitymizacji metody i ludzkiej wiedzy, stał się więc elementem już nie religijnego, lecz naukowego systemu kulturowego. Można rzec, że w ostatecznej instancji to nie Bóg był celem metody, ale metoda celem Boga. Wewnątrz chrześcijańskiej teologii taka operacja byłaby niemożliwa, gdyż – jak pokazywał Ewagriusz – poczucie, że ujrzelibyśmy Boga, może nam podsuwać demon chępliwości (Louth 1997: 134).

/// Hobbes, czyli koniec transcendencji

Machiavelli sprawił, że nauka mogła samodzielnie stawiać sobie cele, Bacon i Kartezjusz – że znalazła skuteczną metodę, służącą do ich realizacji. Hobbes budował swoją teorię na tych transformacjach, ale w sposób o wiele bardziej konsekwentny¹⁸. W wyniku tego dokonał dalszej dekonstrukcji teologii i uczynił ostatni przełom kluczowy dla rozwoju nowożytnych nauk społecznych: wydzielił ich przedmiot (zob. Voise 1962: 350–353).

Podobnie jak jego poprzednicy na poziomie ontologii zakładał on istnienie Boga¹⁹. W ślad za Machiavellim na poziomie epistemologicznym kwestionował teleologię poznania. Jak Florentczyk nie chciał służyć Bogu, lecz księciu, tak Hobbes chciał służyć suwerenowi. Na poziomie metodologicznym zaś opierał się na wypracowanej przez Kartezjusza doktrynie, która kazała przyjmować tylko to, co jasne i oczywiste, i w ten sposób oddzielała metodę poznania od „technik siebie”. Hobbes nie tylko demontował kod binarny teologii, lecz mógł pójść już o krok dalej i zastosować konkurencyjne kody binarne przeciwko teologii. W konsekwencji nie tylko przestała być ona „modelem rzeczywistości” i „dla rzeczywistości”, lecz sama stała się obiektem obserwacji. Z rzędu obserwatora została sprowadzona na poziom obserwowanego.

W porównaniu ze swymi poprzednikami autor *Lewiatana* zastosował najbardziej wyrafinowane środki neutralizacji diabła, który dotąd pozwalał teologii zachować status obserwatora, widząc zawsze więcej niż obserwowany. Podczas gdy Machiavelli stosował przeciw szatanowi broń śmiechu, Bacon – metaforyzacji, a Kartezjusz odwoływał się do Boskiej dobroci, Hobbes znacznie wzbogacał paletę strategii ekspulsji szatana. Podczas gdy ci pierwsi przede wszystkim starali się przemilczać szatana, ten ostatni zaoferował bardzo rozbudowane analizy demonologiczne. Podczas gdy tamci kwestiami teologicznymi zajmowali się niejako pobocznie, on poświęcił im większą część *Lewiatana*.

I tak, Hobbes dokonywał metaforyzacji demonów. Udowodniał, że nie są złymi duchami, lecz po prostu nieprzyjaciółmi Kościoła (Hobbes 1954: 407). Wstąpienie szatana w Judasza przedstawiał jako powzięcie wrogiego zamiaru (Hobbes 1954: 574); wodzenie na pokuszenie

¹⁸ W pismach Hobbesa nie znajdziemy żadnych bezpośrednich odwołań do Machiavellego. Jest jednak rzeczą nieprawdopodobną, by autor *Lewiatana* nie znalazł jego pism. Dokładnie natomiast znalazł prace Kartezjusza, sformułował nawet szereg zarzutów do *Medytacji*. Najlepsze wprowadzenie do filozofii Hobbesa stanowi numer specjalny „Dialogów Politycznych”, *Powrót Hobbesa* (2009).

¹⁹ W przypadku religijności Hobbesa największym współczesnym autorytetem jest P. Springborg (1995). W 1647 r. Hobbes w obliczu śmierci przyjął ostatnie namaszczenie. Po niespodziewanym powrocie do zdrowia rozpoczął pracę nad swym najbardziej religijnym dziełem, *Lewiatanem* (Tokarczyk 1987: 21), w którym rozwinął swój stosunek do chrześcijaństwa. Podczas gdy wcześniej był przykładowym anglikaninem i rojalistą, w *Lewiatanie* wprowadził ideę chrześcijaństwa wolnego od wpływów Greków (pogan) (Nauta 2002).

– jako uleganie złym wizjom (Hobbes 1954: 574). Po drugie, przeprowadzał negację szatana. Podobnie jak Kartezjusz, opierając się na analizie przymiotów Boga, twierdził, że ponieważ Bóg jest miłosierny, piekło i ogień wieczny nie istnieją (Hobbes 1954: 559). Po trzecie, nie wahał się także sięgnąć po anestezję. Oto zastanawiając się nad tym, jak Jezus mógł wypędzać złe duchy, skoro złe duchy nie istniały, dochodził do wniosku, że Jezus traktował je jak chorobę i pytał ironicznie: „Czyż choroby mogą slyszeć?” (Hobbes 1954: 573).

Novum, jakie wprowadził do tego repertuaru, było zastosowanie narzędzi naukowych do negacji szatana. A zatem, opierając się na analizach historycznych, wiarę w szatana, kultywowaną przez chrześcijaństwo, tłumaczył pozostałościami pogaństwa, w którym władcy i kapłani popierali zabobony, aby trzymać lud w karbach (Hobbes 1954: 543). Z kolei na podstawie egzegezy Pisma Świętego dochodził do wniosku, że obrzędy opisane w Biblii, interpretowane tradycyjnie jako wypędzenie złych duchów, były prostą konsekracją, oczyszczającą i upiększającą kapłana etc. (Hobbes 1954: 552, 556–557, 618, 624)²⁰. Wreszcie, opierając się na zdobyczach fizjologii, wywodził, że „opętanie” to nietrafne określenie obłąkania i padaczki (Hobbes 1954: 572). Demony zaś nie są „niczym innym, niż obrazami czy fantazmatami mózgu i [...] nie mają realnego istnienia poza fantazją ludzką; takie są duchy zmarłych ludzi, czarownice i inne twory, o których mówią opowiadania starych kobiet” (Hobbes 1954: 542). Wykazywał dalej, że tego typu złudzenia pojawiają się

zupelnie tak samo, jak wówczas, gdy człowiek mocno przyciska swe oko i gdy ukazuje mu się światło na zewnątrz i przed nim, którego nie widzi nikt inny poza nim, jako że w istocie rzeczy nie ma poza nim żadnej takiej rzeczy, lecz jedynie zachodzi pewien ruch w organach wewnętrznych, który przez to, iż powstaje opór, jest skierowany ku zewnątrz, i który sprawia, że ten człowiek myśli, iż światło jest na zewnątrz. Otóż ruch, wywołany przez to ciśnienie w kierunku zewnętrznym, trwa nadal, gdy rzecz, która go wzbudziła, zostanie usunięta; i to właśnie nazywamy wyobrażeniem i przypomnieniem, zaś we śnie, a czasem przy wielkim zaburzeniu w organach wskutek choroby czy wstrząsu widzeniem sennym (Hobbes 1954: 570).

W ten sposób nauka zaczęła interpretować prawdę wiary. Hobbes posunął się nawet do tego, by poprawiać słowa Chrystusa. „Jeśli jednak takie wierzenie [w demony] nie jest słuszne – pytał – to dlaczego, może ktoś zapytać, nie przeciwstawiał się mu nasz Zbawiciel i nie nauczał przeciwnie? Co więcej, dlaczego przy różnych okazjach posługuje się on takimi zwrotami,

²⁰ Hobbes przyjmuje jednak, że istotnie w czasach biblijnych można było dokonywać egzorcyzmów, lecz tylko tak długo, „jak długo ludzie ufali całkowicie Chrystusowi”, a „gdy zaczęli szukać władzy i bogactwa i zawierzili swej przemyślności w królestwie doczesnym, te dary nadprzyrodzone Boga były im znowu odjęte” (Hobbes 1954: 576–577).

które zdają się to wierzenie potwierdzać?” (Hobbes 1954: 573). „Dlaczego nasz Zbawiciel i jego apostołowie nie uczyli tak ludu, i to w słowach tak jasnych, iżby lud nie mógł mieć co do tego wątpliwości?” (Hobbes 1954: 575). W końcu Hobbes znajduje odpowiedź: „Nasz Zbawiciel, prowadząc nas ku swemu Królestwu Niebieskiemu, nie usunął wszelkich trudności, jakie przedstawiają zagadnienia dotyczące natury, lecz pozostawił je, iżby się ćwiczyła nasza dociekliwość i nasz rozum” (Hobbes 1954: 575). Dla autora zatem demony są niejako lamiglówką, którą zadał nam Bóg, nagrodą za jej rozwiązanie jest zaś odkrycie pustego piekła.

Podobnie jak w pozostałych przypadkach, usuwając szatana z teologii chrześcijańskiej, Hobbes osiągał dwa cele.

Po pierwsze, jak widzieliśmy, dekonstruował chrześcijańską dogmatykę jako funkcjonalny system kulturowy. Nie poprzestawał jednak na tym i dokonywał odwrócenia jej znaczeń. Otóż po tym, jak teologiczny symbol szatana został zneutralizowany, zastosował go przeciw samej teologii. I tak, według niego, to właśnie Kościół po św. Piotrze z całą hierarchią urzędniczą stał się prawdziwym „królestwem ciemności” (Hobbes 1954: 622), które poprzez zabieg metaforyzacji stało się nie tyle metafizycznym piekłem, lecz upiornym stanem, w którym nie kierujemy się rozumem i prowadzimy nieustanne spory o to, co nie istnieje (Hobbes 1954: 542). Kościół przypomina przez to świat rządzony przez wróżki z papieżem-Belzebubem na czele (Hobbes 1954: 622). Wiara w diabła nie tylko jest niezgodna z prawdziwym chrześcijaństwem, lecz także ten, kto w diabła wierzy, sam jest diabłem. Wiarę tę bowiem „rozwijają ci, co mówią kłamstwa obłudnie albo, jak to jest powiedziane w oryginale (1 Tm 4,2): »w obłudzie kłamstwo mówiący, z wypalonym sumieniem«” (Hobbes 1954: 543)²¹. Teologia nie jest już tu dłużej źródłem kodu moralny–niemoralny; tym źródłem staje się – Hobbes.

Ów proces subwersji znaczeń teologicznych można odnaleźć już u Machiavellego (Machiavelli 1994: 179–190), który tłumaczył słabość współczesnych mu republik „błędными poglądami” i „wadliwym wychowaniem”, wypływającymi wprost z chrześcijaństwa. Doszukiwał się nawet w postępowaniu papieża „diabelskiego ducha” (Viroli 2006: 143). Niemniej wciąż utrzymywał, że „nasza religia wskazywała nam prawdę i właściwą drogę” (Machiavelli 1994: 179–190), a papieża od diabła może wybawić Bóg (Viroli 2006: 143). Prowadziło to do tego, że Machiavelli używał naraz dwóch kodów moralne–niemoralne: religijnego i republikańskiego. Do głosu dochodziła u niego pewna ambiwalencja, od której Hobbes był już wolny.

²¹ Na proces odwrócenia symboliki chrześcijańskiej, która to, co magiczne, utożsamia z diabelskim, zwracał uwagę w protestantyzmie Weber (Krasnodębski 1999: 62).

Drugim skutkiem neutralizacji szatana był fakt, że Hobbes mógł wykorzystać Boga do legitymizacji własnego projektu, w szczególności do sakralizacji suwerena, a także postawienia nowego celu przed nauką: służenia nie Bogu, lecz suwerenowi. Dla Hobbesa moc władzy zwierzchniej wielokrotnie przerasta moc pojedynczego człowieka i ucieleśnia moc całego społeczeństwa.

Wielość ludzi – pisze – zjednoczona w jedną osobę, nazywa się państwem, po łacinie *civitas*. I tak powstaje ten wielki Lewiatan, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten Bóg Śmiertelny, któremu, pod władztwem Boga Nieśmiertelnego, zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę. Przez to bowiem upoważnienie, jakie mu daje poszczególny człowiek w państwie, rozporządza tak wielką mocą i siłą mu przekazaną, że strachem przed tą mocą może kształtować wolę wszystkich tych ludzi (Hobbes 1954:151).

Aby żyć, Lewiatanowi nie wystarczy władza zwierzchnia, potrzebuje także sprawnego aparatu administracyjno-urzędniczego (Hobbes 1954:5). Mamy tutaj do czynienia ze świadomym przejściem od charyzmatycznej (przednowoczesnej) do racjonalnej (nowoczesnej) legitymizacji władzy (Weber 2001). Choć Hobbes dzielił z Machiavellim bardzo wysoką ocenę Mojżesza, to była ona oparta na innych przesłankach. U Machiavellego Mojżesz był najdoskonalszym wcieleniem charyzmatycznego księcia, u Hobbesa (1954) – państwowego prawodawcy, suwerena w królestwie Bożym Żydów (Hobbes 1954: 388, 421, 533), który posiadał „władzę najwyższą, czyli supremację w sprawach zewnętrznego kultu Boga, i reprezentował osobę Boga, to znaczy: osobę Boga Ojca” (Hobbes 1954: 429).

„Władztwo Boga Nieśmiertelnego” nad suwerenem oznacza, że Bóg ofiaruje mu możliwość stanowienia prawa, zgodnego z prawem boskim i naturalnym. Ale do tego, żeby stwierdzić, czym jest prawo boskie i naturalne, suweren nie potrzebuje już odwoływać się do Boga, lecz do naukowej obserwacji świata społecznego. Co więcej, wydaje się, że „śmiertelny Bóg” zajmuje miejsce Boga nieśmiertelnego, gdyż ten staje się niemy i nie może kontaktować się ze światem inaczej, niż właśnie przez swego najwyższego reprezentanta. Suweren posiada swoisty religijny monopol. „Atrybuty, jakie suweren ustanawia w kulcie Boga jako znaki czci, ludzie prywatni w swym kulcie publicznym winni przyjmować i używać jako takie” (Hobbes 1954: 327). Czas cudów i przepowiadania przyszłości bezpowrotnie się skończył (Hobbes 1954: 333-335). Tylko suweren ma prawo zezwolenia lub zakazania prorocत्व,

jak uzna za właściwe. Jeśli suweren ich [proroków] nie uzna, wówczas nie powinien nikt słuchać ich głosu; jeśli zaś uzna, to każdy powinien dawać im posłuch jako ludziom, którym Bóg dał część ducha ich władcy.

Gdy bowiem chrześcijanie nie uznają swego chrześcijańskiego suwerena za proroka Bożego, to muszą albo przyjmować swoje własne sny za prorocstwo, [...] albo też muszą zgodzić się na to, iż będzie nim kierował obcy władca, [...] [a] rząd i społeczność sprowadzone zostaną do pierwotnego chaosu, w którym panuje przymus, do stanu wojny domowej (Hobbes 1954: 388).

W ten sposób suwerenowi zostaje przyznane prawo do oceny tego, czym jest słowo Boże. Tym samym, tak jak w Izraelu, różnica między królestwem świeckim i boskim została zatarta. Píše Hobbes:

Kościół więc, który zdolny jest rozkazywać, sądzić, rozgrzeszać i potępiać [...], jest tym samym, co państwo, które się składa z chrześcijan; i jako takie państwo nazywa się państwem świeckim [...] Nie ma więc w tym życiu żadnej innej władzy niż władza państwa; i nie ma innej religii niż doczesna; i nie może być nauczania jakiejś doktryny, zgodnego z prawem, jeśli władca, zarówno państwowy jak i religijny, zabrania jej nauczać (Hobbes 1954: 417).

Dzięki nauce, która uzasadnia roszczenia suwerena, Bóg zostaje wyparty ze świata Hobbesa. O ile u Machiavellego książę jeszcze potrzebował łaski Boga, o tyle u Hobbesa suweren może już sprawnie działać bez jej pomocy. Hobbes nie wierzy w żadne zjawiska ponadnaturalne, w żadną *f o r t u n ę*, które są jedynie innym imieniem własnej niewiedzy, lecz w rozum (Hobbes 1954: 98). O ile dla pewności poznania Kartezjusz potrzebował dobrego Boga, o tyle u Hobbesa poznanie jest pewne bez boskich gwarancji. W ten sposób zostało zdekonstruowane chrześcijańskie założenie, że świat jest przenikany przez Boga. Ostatecznie oddzielając świat empiryczny od transcendencji, która – jeśli nawet istnieje – może jedynie potwierdzać nasze decyzje, ale nie może ich zmieniać, Hobbes dokonał kluczowej transformacji dla rozwoju nauk społecznych. Ich przedmiot został oczyszczony ze śladów tego, co ponadspołeczne.

/// Zakończenie

Jest rzeczą zdumiewającą, że transformacje dokonane przez Machiavellego, Bacona, Kartezjusza i Hobbesa były w przyszłości systematycznie powtarzane przez najwybitniejszych myślicieli. Oto kolejne pokolenia poświęcały swe najlepsze intelektualne energie, aby udowodnić, że szatana nie ma. Rozumne chrześcijaństwo Locke'a i Monteskiusza, ufne w dobrego i miłosiernego Boga, Boga-gentelmana, wiodło wprost do doktryny pustego piekła (Delumeau 1998: 535), a nawet do zanegowania jego istnienia (Delumeau 1998: 603). Z kolei Spinoza (1961: 326) wywodził wprost, że wiara w demony to „niedorzeczność” i „urojenia”. „Jeśli diabeł jest rzeczą całkowicie Bogu przeciwną – twierdził – i niczego z Boga w sobie nie ma, to

jest dokładnie tym samym, co nicość. [...] Zastanówmy się wszakże, czy byt tak nędzny mógłby przez chwilę choćby istnieć, a stwierdzimy natychmiast, iż jest to niemożliwe” (Spinoza 2009: 321). Wreszcie sam Kant, podobnie jak przed nim Hobbes, skorzystał z całej palety argumentów przeciwko szatanowi. I tak, przeciwstawiał się z całą mocą religijnym urojeniom, idolatrii, teurgii i demonologii, twierdząc, że wiara w demony wypływa z lęku, lecz nie znajduje żadnych rozumowych argumentów na swoją rzecz (Kant 1986: 445, 448, 467–468; Kant 1993: 207). Co więcej, dokonywał także zabiegu metaforyzacji demonów, przekształcając je z ontologicznej zasady zła w zasadę moralną (Kant 1993: 104–110), na koniec zaś stosował zabieg odwrócenia symboliki chrześcijańskiej. Otóż definiował on Królestwo Boże jako zastępowanie wiary kościelnej, czyli tradycyjnego chrześcijaństwa, przez panowanie czystej, rozumowej wiary religijnej. Chrześcijaństwo, które nie wyrzekłoby się wszystkich nierozumnych elementów, przestałoby być dla niego „godne miłości”, a wtedy Antychryst – jak pisał w *Końcu wszystkich rzeczy* – „który i tak jest uznawany za zwiastuna dnia ostatecznego, rozpocząłby swe krótkie wprawdzie rządy (oparte najprawdopodobniej na strachu i chciwości), potem jednak, choć chrześcijaństwo zostało wprawdzie wyznaczone na powszechną religię światową, ale przeznaczenie nie sprzyjało temu, by się nią stało, nastąpiłby (odwrócony) koniec wszystkich rzeczy w aspekcie moralnym” (Kant 2005: 163). W ten sposób, poprzez odwrócenie znaczenia, pojęcie Antychrysta, stosowane przez teologię chrześcijańską do opisu rzeczywistości społecznej, zostało użyte do interpretowania chrześcijaństwa. Samo chrześcijaństwo stało się antychrześcijańskie.

Dokonując w sposób tak systematyczny neutralizacji szatana, wszyscy ci myśliciele nieustannie pozbawiali teologię chrześcijańską operatywności. Choć żaden z nich nie był ateistą, stosowane przez nich strategie wiodły nieodmiennie do tego, by teologia stała się tautologicznym i paradoksalnym systemem kulturowym. Bóg bowiem coraz bardziej oddzielony był od świata, coraz bardziej stawał się tylko Bogiem i coraz częściej okazywał się zależny od teologicznych definicji. W takiej sytuacji wyeliminowanie Go było jedyną logiczną konsekwencją.

Augustowi Comte’owi wystarczył jedynie drobny ruch, by zniszczyć walący się gmach teologii. Nie musiał już nawet neutralizować szatana, choć i od tego nie stronił (Pickering 1993: 540), teraz mógł się skupić na wyeliminowaniu drugiego elementu religijnego kodu. Co więcej, uważał, że socjologia rozwine się jedynie wtedy, gdy pozbedziemy się już nie tylko teologii, ale nawet opartej na niej filozofii. „Obecnie – pisał – istnieją tylko dwa obozy: jeden zacofany i anarchiczny, gdzie wśród nieładu rządzi Bóg, i drugi, twórczy i postępowy, oddany na zawsze sprawie Ludzkości” (Comte 1973: 588).

Stawiając jednak w ten sposób sprawę, Comte przesłaniał rzeczywisty rozwój nauki. Bóg przecież był jej sprzymierzeńcem, to szatan stanowił dla niej przeszkodę. W konsekwencji nie tylko zapomnieliśmy o demonach, lecz także zapomnieliśmy o tym, że o nich zapomnieliśmy. Związek między nimi a naszą pracą stał się „czarną skrzynką”, której istnienia przestaliśmy być świadomi. Ale przecież „praca mediacji” między demonologią a naukami społecznymi nieustannie trwała i wciąż trwa. Nauka, raz zapomniawszy o demonach, w każdej chwili musiała ponawiać akt amnezji, jej codzienna praktyka była bowiem na takim akcie ufundowana i pozwalała nam określać nasze cele, korzystać z naszych metod i rugować to, co ponadnaturalne²².

Spośród socjologów najbliższej rozmontowania owej „czarnej skrzynki” czy też – lepiej powiedzieć – „puszki Pandory” był Max Weber, który dostrzegł, że po wyeliminowaniu demonów przez naukę, powracają one pod innymi postaciami. Naukowiec nie może się ludzi – twierdził – że cele, które wybiera, są niewinne. Dla Webera decyzja badacza za każdym razem jest decyzją, która posiada określone znaczenie moralne, gdyż opiera się na wartościach. Naiwnością jest zakładać, że jest czymś neutralnym, ani tym bardziej – dobrym, nie można jej bowiem w żaden sposób racjonalnie usprawiedliwić. „Nie wiem, w jaki sposób chce się »naukowco« rozstrzygnąć, czy wartościowsza jest kultura francuska czy niemiecka” – pisał (Weber 1999: 212). W swojej istocie decyzja naukowca jest zatem zawsze oddaniem się jakiemuś bogu. Bóg ten zaś może mieć diabelskie oblicze, zwłaszcza jeśli nauka zaczyna służyć polityce. Polityka bowiem, która sama posiada własnego „demon”, kierowana jest przez „diabelskie moce” (Weber 1987: 36–37). Weber powtarzał starą, chrześcijańską prawdę: „Kto obcuje z polityką, to znaczy używa władzy i przemocy jako środków, ten zawiera pakt z mocami diabelskimi” (Weber 1987: 34). Ale demony nie zamieszkują tylko polityki, można odnaleźć je w każdym porządku wartości. „Liczni odczarowani bogowie przybierają postać bezosobowych mocy, powstają ze swoich grobów, dążą do zapanowania nad naszym życiem i zaczynają ponownie ze sobą odwieczną walkę [...]. Przypomina to stary, nie odczarowany jeszcze z bogów i demonów świat.” (Weber 1999: 212). Weber pokazywał więc, że szatan istnieje tam, gdzie Comte, Hobbes i Machiavelli dokonali jego ekspulsji. Służba swojemu krajowi,

²² B. Latour, od którego czerpię pojęcie „czarnej skrzynki” i „pracy mediacji”, stosował je w odniesieniu do procesów społecznych konstytuujących naukę. Rozwijając jego myśl R. Sojak (2004: 240) pisze, że w naukę wbudowana jest amnezja o procesie jej społecznej konstrukcji oraz zepchnięcie w nieświadomość jej powiązań z innymi porządkami społecznymi. Nie ma powodu jednak ograniczać tego typu analiz jedynie do tego, co społeczne. Podobny proces – jak chciałem pokazać – zaszedł również w przypadku wypierania elementów metafizycznych, w tym – demonicznych.

swojemu suwerenowi czy swojej Ludzkości nie jest nigdy z definicji czymś zbożnym, za każdym razem jest służeniem demonom, nad którymi nie potrafimy zapanować.

Podczas gdy dla Durkheima wyjściem z sytuacji wszechobecnego chaosu wartości była próba odbudowy jedności społecznej przy pomocy socjologii, a więc na powrót postawienie na miejsce wielu bogów – jednego Boga (zob. Berger i Berger 1972: 24), Weber chciał, aby socjologia w ogóle z tej walki się wycofała, aby ową walkę z godnością obserwowała i wyjaśniała. Ale nawet nauka wolna od wartości może służyć demonom. Jej osiągnięcia mogą być bowiem łatwo wykorzystane w starciu bogów. „Coś może być prawdziwe – ciągnął Weber (1999: 212) – chociaż nie jest ani piękne, ani święte, ani dobre”. Vilfredo Pareto wypowiedział to bardziej dosadnie: prawda naukowa może prowadzić do piekła (Kojder 1994: XIV).

Już sama ta obserwacja powinna stanowić cios dla nauk społecznych. Jak możemy być w sposób odpowiedzialny naukowcami, skoro nauka w ostatecznym rachunku może oznaczać oddanie się złym mocom? Jak możemy ufać naszym metodom, skoro może nas zwodzić *deus deceptor*? Otworzenie „czarnej skrzynki” z demonami powinno przecież doprowadzić do zwiększenia naszej samoświadomości do tego stopnia, że zamiast uprawiać naukę, próbowalibyśmy wzorem dawnych anachoretów obserwować szatana, by mu się wreszcie wymknąć. Tymczasem nic takiego się nie stało. Co więcej, od czasów Webera nauki społeczne dynamicznie się rozwinęły. I to on słusznie uchodzi za prawdziwego ich ojca. Wygląda to więc tak, jakby moment rozszyfrowania ich demonicznej natury był jednocześnie początkiem ich nieokielznanego rozwoju. Czyżby po raz kolejny okazywało się, że to nie my obserwujemy szatana, lecz że to on nas obserwuje?

Bibliografia:

/// Alexander, J. 2001. *Towards a Sociology of Evil. Getting beyond Modernist Common Sense about the Alternative to „the Good”*. W: Lara, M.P. (red.). *Rethinking Evil: Contemporary Perspectives*. Berkley: UCP, s. 153–172.

/// Alquié, F. 1989. *Kartezjusz*. Warszawa: PAX.

/// św. Augustyn. 1999. *Dialogi filozoficzne*. Kraków: Znak.

/// św. Augustyn. 2002. *Państwo Boże*. Kęty: Antyk.

/// Bachtin, M. 1975. *Twórczość Franciszka Rabelais’go a kultura ludowa średnio-wieczna i renesansu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

/// Bacon, F. 1955. *Novum Organum*. Warszawa: PWN.

/// Becker, H. i Barnes, H. 1964. *Rozwój myśli społecznej*, t. I. Warszawa: Książka i Wiedza.

- /// Beierwaltes, W. 2003. *Platonizm w chrześcijaństwie*. Kęty: Antyk.
- /// Benford, R.D. i Snow, D.A. 2000. *Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment*. „Annual Review of Sociology” 26: 611–639.
- /// Berger, P.L. i Berger, B. 1972. *Sociology. A Biographical Approach*. New York: Basic Books.
- /// Beyer, P. 2006. *Religions in Global Society*. London: Routledge.
- /// Chenu, M.-D. 1997. *Śm. Tomasz z Akwinu i teologia*. Kraków: Znak.
- /// Colish, M.L. 1999. *Medieval Foundations Of The Western Intellectual Tradition 400-1400*. New Haven: YUP.
- /// Comte, A. 1973. *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*. Warszawa: PWN.
- /// De Grazia, S. 1989. *Machiavelli in Hell*. New Haven: YUP.
- /// Delumeau, J. 1998. *Skrzydła anioła. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu*. Warszawa: Volumen.
- /// Descartes, R. 1980. *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwaniu prawdy w naukach*. Warszawa: PIW.
- /// Descartes, R. 1995. *Listy do księżniczki Elżbiety*. Warszawa: PWN.
- /// Descartes, R. 1996. *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*. Warszawa: PWN.
- /// Descartes, R. 1998. *List do Voetiusa*. Warszawa: PWN.
- /// Descartes, R. 2001. *Medytacje o pierwszej filozofii*. Kęty: Antyk.
- /// Descartes, R. 2005. *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze. Korespondencja z Hyperaspistem, Arnaudem i More'em*. Kęty: Antyk.
- /// Durkheim, E. 1990. *Elementarne formy życia religijnego*. Warszawa: PWN.
- /// Eliade, M. 2007. *Sacrum a profanum*. Warszawa: Aletheia.
- /// Ernst, G. 2003. *Profecja, natura i polityka. Studia nad myślą Tommaso Campanelli*. Warszawa: IFiS.
- /// Evans, G.R. 1996. *Filozofia i teologia w średniowieczu*. Kraków: Znak.
- /// Ewagriusz z Pontu. 1998. *Pisma ascetyczne*, t. 1. Kraków: Tyniec.
- /// Ewagriusz z Pontu. 2005. *Pisma ascetyczne*, t. 2. Kraków: Tyniec.
- /// Ewagriusz z Pontu. 2006. *O różnych rodzajach złych myśli. O ośmiu duchach zła*. Kraków: Wyd. „M”.
- /// Foucault, M. 2000. *Filozofia, historia, polityka*. Warszawa–Wrocław: PWN.
- /// Gaston, V. 1988. *The Prophet Armed. Machiavelli, Savonarola, and Rosso Fiorentino's Moses Defending the Daughters of Jethro*. „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” LI: 220.
- /// Geertz, C. 2005. *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*. Kraków: WUJ.
- /// Gilson, E. 1953. *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*. Warszawa: PAX.
- /// Gilson, E. 1958. *Duch filozofii średniowiecznej*. Warszawa: PAX.

- /// Gilson, E. 1987. *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Warszawa: PAX.
- /// Gilson, E. 1998. *Tomizm*. Warszawa: PAX.
- /// Girard, R. 2002. *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*. Warszawa: PAX.
- /// Grant, E. 2005. *Średniowieczne podstawy nauki średniowiecznej*. Warszawa: Prószyński.
- /// Grzesik, T. 2004. *Anzelm z Canterbury*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- /// Hałas, E. 2001. *Symbole w interakcji*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- /// Hobbes, T. 1954. *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Warszawa: PWN.
- /// Humbrecht, T.-D. 2005. *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*. W: Paluch, M. (red.). *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*. Warszawa – Kęty: Instytut Tomistyczny – Antyk, s. 136–209.
- /// Jan Paweł II. 2009. *O aniołach i szatanie*. Kraków: Wyd. „M”.
- /// Janowski, Z. 1998. *Teodycea Kartezjańska*. Kraków: Arcana.
- /// Kant, I. 1986. *Krytyka władzy sądzienia*. Warszawa: PWN.
- /// Kant, I. 1993. *Religia w obrębie samego rozumu*. Kraków: Znak.
- /// Kant, I. 2005. *Rozprawy z filozofii historii*. Kęty: Antyk.
- /// Kłoskowska, A. 1973. *Spoleczna teoria Machiavellego*. W: Machiavelli, N. *Paradoksy losów doktryny*. Warszawa: KiW.
- /// Kojder, A. 1994. *Wstęp*. W: Pareto, V. *Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne*. Warszawa: PWN, s. IX-XXXVI.
- /// Kołakowski, L. 1984. *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn: Aneks.
- /// Kościelniak, K. 2002. *Zło osobowe w Biblii: egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe. Aspekty demonologii biblijnej*. Kraków: Wyd. „M”.
- /// Kowalczyk, S. 2007. *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*. Lublin: KUL.
- /// Leśniak, K. 1961. *Bacon. Wybór pism*. Warszawa: WP.
- /// Levi-Strauss, C. 1970. *Antropologia strukturalna*. Warszawa: PWN.
- /// Louth, A. 1997. *Początki mistyki chrześcijańskiej*. Kraków: Wyd. „M”.
- /// Luhmann, N. 1998. *Funkcja religii*. Kraków: Nomos.
- /// Luhmann, N. 2000. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- /// Łotman, J. 2002. *Kultura i eksplozja*. Warszawa: PIW.
- /// Łuczewski, M. 2007. *Europa i Mesjasz: Denis de Rougemont między Karlem Barthem a Brukselą*, „Teologia Polityczna” 4.
- /// Łuczewski, M. 2009. *Gdy demony śpią, budzi się rozum*. „Magazyn Apokaliptyczny 44” 2.
- /// Machiavelli, N. 1978. *O Belfagorze Arcydiable*. W: Gałuszka, J. (red.). *Dawna nowela włoska*. Warszawa: PIW.

- /// Machiavelli, N. 1994. *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liviusza*. Warszawa: PIW.
- /// Malinowski, B. 1984. *Spoleczne i indywidualne źródła religii pierwotnych*. W: Adamski, F. (red.). *Socjologia religii. Wybór tekstów*. Kraków: WAM, s. 14–24.
- /// Mech, K. 2008. *Między boskością a racjonalnością*. Kraków: IMJT.
- /// Nauta, L. 2002. *Hobbes on Religion and the Church between „The Elements of Law” and „Leviathan”. A Dramatic Change of Direction?* „Journal of the History of Ideas” 4 (63).
- /// Nederman, C.J. 1999. *Amazing Grace. Fortune, God, and Free Will in Machiavelli’s Thought*. „Journal of the History of Ideas” 4 (60).
- /// Nieścior, L. 1997. *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*. Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.
- /// Ossowski, S. 1967. *Z zagadnień psychologii społecznej*. Warszawa: PWN.
- /// Parsons, T. 1984. *Religia jako źródło innowacji twórczej*. W: Adamski, F. (red.). *Socjologia religii. Wybór tekstów*. Kraków: WAM, s. 153–157.
- /// Pickering, M. 1993. *Auguste Comte: An intellectual biography*. Cambridge: Cambridge.
- /// Pieper, J. 2000. *Scholastyka*. Warszawa: PAX.
- /// Piwowarski, W. 1984. *Socjologiczna definicja religii*. W: Adamski, F. (red.). *Socjologia religii. Wybór tekstów. Op. cit.*, s. 51–68.
- /// Pocock, J.G.A. 1975. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: PUP.
- /// Ratzinger, J. 1986. *Raport o stanie wiary*. Warszawa–Kraków: Michalineum.
- /// Ricoeur, P. 1992. *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*. Warszawa: PAX.
- /// Robertson, R. 1984. *Podstawowe problemy definicyjne*. W: Adamski, F. (red.). *Socjologia religii. Wybór tekstów. Op. cit.*, s. 40–51.
- /// Rojek, P. 2009. *Semiotyka solidarności. Analiza dyskursów PZPR i NSZZ Solidarność w 1981 roku*. Kraków: Nomos.
- /// Rossi, P. 1998. *Zatonięcie bez świadka. Idea postępu*. Warszawa: IFiS PAN.
- /// Rousseau, H. 1988. *Bóg zła*. Warszawa: Czytelnik.
- /// Runciman, S. 1996. *Manicheizm średniowieczny*. Gdańsk: Marabut.
- /// Russell, J.B. 1986. *Lucifer, the Devil in the Middle Ages*. Ithaca: CUP.
- /// Russell, J.B. 1990. *Mephistopheles: The Devil in the Modern Word*. Ithaca: CUP.
- /// Rzymowska, L. 2002. *Istota gnostycyzmu w świetle interpretacji pojęcia prawdy. Na przykładzie wybranych pism apokryficznych*. Wrocław: WUWr.
- /// Sojak, R. 2004. *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*. Wrocław: WUW.
- /// Spaemann, R. i Low, R. 2008. *Cele naturalne*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- /// Spinoza, B. 1961. *Listy*. Warszawa: PWN.

- /// Spinoza, B. 2009. *Pisma wczesne*. Warszawa: PWN.
- /// Springborg, P. 1995. *Hobbes's Biblical Beasts. Leviathan and Behemoth*. „Political Theory” 2.
- /// Stawrowski, Z. 2008. *Niemoralna demokracja*. Kraków: OMP.
- /// Stępień, T. 2006. *Pseudo-Dionizy Areopagita chrześcijanin i platonik: polemiczne aspekty pism*. „Corpus Dionysiacum” w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17, 22–31). Warszawa: UKSW.
- /// Swieżawski, S. 1987. *U źródeł nowożytnej etyki*. Kraków: Znak.
- /// Toeplitz, K. 1980. *Wstęp*. W: Descartes, R. 1980. *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*. Warszawa: PIW.
- /// Tokarczyk, R. 1987. *Hobbes*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- /// św. Tomasz. 1984. *Wybór pism*. Poznań: W drodze.
- /// Torrell, J.P. 2005. W: Paluch, M. (red.). *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*. *Op. cit.*, s. 210–230.
- /// Viroli, M. 2006. *Uśmiech Machiavellego. Biografia*. Warszawa: WAB.
- /// Voise, W. 1962. *Początki nowożytnych nauk społecznych*. Warszawa: KiW.
- /// Waśkiewicz, A. 1997. *Interpretacja teorii politycznej. Spór o metodę we współczesnej literaturze anglosaskiej*. Warszawa: Scholar.
- /// Waśkiewicz, A. 2008. *Obcy z wyboru. Studium filozofii społecznej*. Warszawa: Prószyński.
- /// Weber, M. 1987. *Polityka jako zawód i powołanie*. Warszawa: Krytyka.
- /// Weber, M. 1999. *Wybór pism*. W: Krasnodębski, Z. (red.). *Weber*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- /// Wildiers, N. 1986. *Obraz świata a teologia*. Warszawa: PAX.
- /// Yates, F. 2001. *The Rosicrucian Enlightenment*. London: Routledge.
- /// Zalizniak, A., Iwanow, W. i Toporow, W. 1975. *O możliwościach strukturalno-typologicznych badań semiotycznych*. W: Janus, E. i Mayenowa, M.R. (red.). *Semiotyka kultury*. Warszawa: PIW.

/// **Abstrakt**

Celem niniejszej pracy jest ukazanie represji szatana w myśli Zachodu oraz udowodnienie, że był to proces niezbędny dla rozwoju nauk społecznych. Rozpaczynam od szkicu teorii religii i teologii jako funkcjonalnych systemów kulturowych – opisujących, wyjaśniających i zmieniających rzeczywistość – które operują binarnym kodem Bóg–szatan, tworzącym jednocześnie ich tożsamość. Następnie wskazuję na pięć strategii neutralizacji demonicznego elementu tego kodu: przemilczanie, anestezję, metaforyzację, negację i subwersję, które czynią teologię niefunkcjonalną, a tym samym podatną na instrumentalizację. Przy użyciu tych pojęć śledzę

wreszcie neutralizację szatana i dekonstrukcję teologii od chrześcijańskiego neoplatonizmu poprzez scholastykę i tradycję hermetyczną po – co stanowi główną oś mojego wywodu – Machiavellego, Francisca Bacona, Kartezjusza i Hobbesa. Pokazuję przy tym, że żaden z ojców nauk społecznych nie negował istnienia Boga, lecz każdy – na swój własny sposób – neutralizował szatana. Machiavelli czynił to po to, aby zakwestionować teleologiczność poznania (epistemologia), Bacon i Kartezjusz, aby ugruntować metodę naukową (metodologia), a Hobbes – aby wyodrębnić właściwy przedmiot nauki (ontologia). Te operacje były następnie powielane przez kolejne pokolenia myślicieli aż do naszych dni, sprawiając, że początkowe wyparcie demonów samo uległo wyparciu. Naukowcy zapomnieli o tym, że zapomnieli o demonach. Dopiero Max Weber na powrót odkrył demoniczność nauki. Nie doprowadziło to jednak do jej dekonstrukcji, lecz do dalszego rozwoju.

Słowa kluczowe: socjoteologia, historia nauk społecznych, demoniczność, Machiavelli, Bacon, Kartezjusz, Hobbes, Weber.

/// Abstract. Demonic Origins of Social Sciences

The aim of this paper is both to trace the process of repression of the demonic in history of Western thought as well as to prove that it was necessary for development of social sciences. I start with a theory of religion and theology as functional cultural systems, which employ a binary code God/Satan to describe, explain and change social world. I then go on to show five strategies of neutralization of the demonic: silencing, anesthesia, metaphorization, negation and subversion, which render theology unfunctional and prone to instrumentalization. With the help of these concepts I investigate transformations of theology starting with neo-Platonism through scholasticism and hermetic tradition to Machiavelli, Bacon, Descartes and Hobbes. I show hereby that they did not question existence of God but – each in their own way – neutralized Satan. Machiavelli did it to free science from scholastic teleology (epistemology), Bacon and Descartes to ground scientific method (methodology), and Hobbes to define object of science (ontology). Since then this repression has been repeated time and again by most prominent thinkers of modern era. It is only Max Weber who rediscovered the demonic in social sciences. Surprisingly, this did not bring about deconstruction of social sciences, but to their further development.

Keywords: sociotheology, history of social sciences, demonism, Machiavelli, Bacon, Descartes, Hobbes, Weber.

SOCJOLOGICZNE OPĘTANIE

Marek M. Kurowski

Jakieś dwadzieścia pięć lat temu brałem udział w projekcie badań nad religijnością społeczeństwa polskiego. Wtedy po raz pierwszy spotkałem się z poglądem, usłyszonym z ust pewnego księdza jezuitę, że socjologia jest dziełem szatana¹. Ten epizod przypomni mi się ostatnio, gdy Michał Łuczewski (Łuczewski 2011) postawił trochę dalej idącą tezę, że nauki społeczne zrodziły się nie tyle z podszeptu szatana, co z zapomnienia o nim. Tak więc zagrożenie dla socjologii, ale i dla samej religii, która także wypiera myślenie o nim, bierze się nie tyle z podszeptów szatana, co z braku świadomości jego istnienia. Jeśli bowiem zapomnimy o szatanie, to nawet nie przyjdzie nam do głowy, by walczyć z jego podszeptami. Ratunek dla socjologii, a być może dla społeczeństwa, płynąłby zatem z rozpoznania szatana i wskazania dla niego miejsca i w świecie, i w samej socjologii. W niniejszym szkicu spróbuję przedstawić, na ile teoria społeczeństwa, zbudowana przez niemieckiego socjologa Niklasa Luhmanna (1927–1998), może pomóc nam na nowo skonfrontować się z szatanem.

Poszukiwania zapoznanych, demonicznych źródeł socjologii, jakich podejmuje się M. Łuczewski, wprowadzają nas bezpośrednio do wielokrotnie podejmowanego problemu genezy nauk społecznych. Wypada zauważyć, że tego typu rozważania są powiązane *implicite* lub *explicite* z narracją dotyczącą powstania nowoczesnego społeczeństwa. Dosyć często polega ona na dowodzeniu, że poszczególne sfery życia społecznego, takie jak polityka, ekonomia czy nauka, emancypują się z tradycyjnych, tj. religijnie motywowanych uzasadnień ludzkich działań i ładu świata. Właśnie przekształcenia w poszczególnych sferach często uznaje się jako nadające kierunek procesowi dziejowemu. Najbardziej prominentnym przykładem takiego myślenia jest marksowska teoria materializmu dialektycznego, która twierdzi, że źródło historii bije z przekształceń w sferze ekonomicznej.

¹ Wyniki badań tego projektu zostały zebrane w tomie Grabowska – Szawiel (2005). Wtedy próbowałem wykazać, że socjologia polska w swych koncepcjach i metodach wypiera dające zadość zjawisku badanie religijności.

W wersji marksowskiej proces postępującego zróżnicowania społeczeństwa jako wylaniania się kolejnych antagonizmów klasowych jest jednocześnie procesem sekularyzacji. Religia ma odchodzić do lamusa historii. W tym kontekście oświeceniowa idea nauk społecznych przeciwstawiona zostaje religijnemu obskurantyzmowi i postuluje być nie tylko opisem, ale także narzędziem sekularyzacji. Zarówno Bogu, jak i szatanowi już dziękujemy.

Tej optymistyczno-oświeceniowej narracji przeciwstawia się nurt bardziej sceptycznej, konserwatywnej refleksji. Po pierwsze, kwestionuje on monokausalne wyjaśnienia procesu modernizacji. Po drugie, wskazuje jak bardzo konstytucyjne dla wytworzenia nowożytności są motywacje wynikające z przekonań religijnych. Po trzecie, przypisuje socjologii czy naukom społecznym raczej rolę zrezygnowanego obserwatora, niżli aktywnego współbudowniczego nowego, lepszego świata. Tutaj refleksja nad społeczeństwem nie jest narzędziem pochodzenia ludzkości na drodze racjonalnego układania świata w duchu pomyślności wszystkich ludzi (jak to przedstawiał Condorcet i inni), ale raczej otrzeźwieniem, wynikającym z porażenia dokonującymi się dookoła przemianami i płynącej z tego intelektualnej próbie załagodzenia tego niepokoju. Najbardziej znanym przedstawicielem tego rodzaju diagnozy jest M. Weber wraz z jego analizą wpływu etyki protestanckiej na powstanie współczesnego mu kapitalizmu (Weber 1920a) oraz dokonaną przez niego charakterystyką powołania nauki (Weber 1922).

Luhmann, którego uznaje się za największego teoretyka socjologii w II połowie XX w. (Bechmann – Stehr 2002) niewątpliwie jest przedstawicielem owego sceptyczno-konserwatywnego nurtu i prezentuje uwspółcześioną wersję podstawowych intuicji M. Webera. Luhmann, rozwijając swoją teorię społeczeństwa za pomocą kategorii zaczerpniętej z cybernetycznej teorii systemów², podejmuje na nowo teorię funkcjonalnego zróżnicowania społeczeństwa zaprezentowaną przez M. Webera jako proces racjonalizacji i wytwarzania się autonomicznych, odznaczających się własną racjonalnością i niewspółmierną aksjologią „demonicznych” sfer życia³. Luhmann nazywa współczesność społeczeństwem funkcjonalnie zróżnicowanym i wskazuje na jego policentryczność. Nowoczesne społeczeństwo nie posiada jakiegoś politycznego czy też religijnego centrum, organizującego i podporządkowującego sobie pozostałe sfery życia. Poszczególne podsystemy funkcjonalnie zróżnicowanego społeczeństwa są wobec siebie autonomiczne, a ich odrębność i reprodukcja gwarantowana jest przez specyficzną organizację ich operacji, tj. posługiwanie się binarnym

² Pełny wykład tej koncepcji zawiera *opus magnum* Luhmanna (Luhmann 1997).

³ Por. Weber (1920b). Aktualność rozważań M. Webera w świetle późniejszych teorii zróżnicowania społecznego, zwłaszcza wobec propozycji Luhmanna, przedstawił Th. Schwinn (Schwinn 2001).

kodelem, ułatwiającym coraz bardziej nieprawdopodobną komunikację wewnątrz coraz bardziej złożonej całości oraz programy, będące stabilizatorami tych operacji. Luhmann poprzez owe nowe pojęcia chce wprowadzić analizę rzeczywistości na wyższy poziom, na którym nie potrzeba odwoływać się ani do motywacji poszczególnych podmiotów, ani też do nie wiadomo z jakiego powodu mających obowiązywać wartości, tak jak to się dzieje u M. Webera.

Na podstawie rozważań Luhmanna dotyczących wyróżnicowania się religii oraz opisu jej funkcji można zarówno uzyskać wgląd w podstawowe kategorie teorii systemów społecznych, jak również przyrzeć się jego wersji narracji o procesie modernizacji. Rozważania te doprowadzą nas do Luhmannowskiej charakterystyki socjologii, co pozwoli sformułować tezy dotyczące możliwości występowania szatana w socjologii dzisiaj.

Jedna z naczelnych tez Luhmanna w odniesieniu do religii głosi, że podsystem ten spełnia specyficzną funkcję dla społeczeństwa, a zrozumienie jej pozwala wnikać w pierwotną i zarazem paradoksalną zasadę funkcjonowania wszelkich systemów społecznych⁴. Spróbujmy skrótkowo opisać tę zasadę. Systemy społeczne (czyli to, co ma według Luhmanna opisywać socjologia) charakteryzują się złożonością, która nieuchronnie przerasta możliwości jej ogarnięcia przez system (Luhmann 1997: 136–137). Już podstawowe rozróżnienie na system i jego otoczenie, a więc pierwotne doświadczenie tożsamości, stwarza trudność. Kiedy koncentrujemy się na sobie, wyodrębniając się z otoczenia, wymyka się ono z obszaru naszej uwagi. Jeśli zaś skupiamy uwagę na otoczeniu, przestajemy widzieć siebie. Autoreferencja i heteroreferencja, bo tak nazywa Luhmann te operacje, to dwa sposoby odniesień systemu do samego siebie. Każde z nich niesie ze sobą jakąś redukcję złożoności systemu, gdyż ich sposób operowania zasadza się na umykaniu z pola widzenia którejsz z dwóch stron fundującego je rozróżnienia. Z tego wynika także trudność i nieoczywistość ujmowania obu stron rozróżnienia na raz. Według Luhmanna sens religii sprowadza się do skupiania uwagi i wytwarzania komunikacji wokół tego obserwacyjnego paradoksu.

W owym obszarze nieobserwowalności, w którym obserwacja i świat, jako warunek możliwości tej obserwacji nie mogą być rozróżniane [...] odnajdujemy punkt wyjścia dla problemów, które potem zostaną ujęte i będą

⁴ Taką funkcję religii podaje Luhmann już w swej pierwszej książce o religii (Luhmann 1977) i utrzymuje to stanowisko także w ostatniej, pisanej tuż przed śmiercią, niedokończoną pracą (Luhmann 2000b), do której będę przede wszystkim się odwoływał, przedstawiając dalej jego rozważania o religii. Do tego tematu Luhmann powracał wielokrotnie w swej twórczości. Jego istotne rozważania dotyczące religii znaleźć można w dwóch tekstach, prezentowanych w niniejszym tomie: w obszernym, zamieszczonym tutaj we fragmencie studium o wyróżnicowaniu się religii (Luhmann 1989) oraz w eseju poświęconym systemowo-teoretycznemu znaczeniu pojęcia Boga (Luhmann 1990b).

ulegać ewolucji w religijnej formie sensu. [...] Religia gwarantuje określoność całości sensu pomimo współprzeżywanego odsyłania w nieokreśloność (Luhmann 2000b: 31).

Jej tematem jest ta wymykająca się pełnemu oglądowi całość tego, kto dokonuje rozróżnień przy świadomości źródłowej niemożliwości sukcesu operacji jednoczesnego ujmowania siebie i swojego otoczenia, świadomości własnej niewiedzy. „Nieusuwalna niewiedza może być refleksytowana na różne sposoby, np. jako religijna akceptacja tajemnicy świata lub też niepoznawalność wyroków boskich” (Luhmann 1989: 171). Rozpoznanie płynące z religii to akceptacja niepoznawalności traktowanej jako tajemnica wiary. Ta funkcja religii jako „procesu szyfrowania, w którym nieokreśloność przekształcana jest w określoność, czy raczej w mimo wszystko określoność” (Luhmann 1977: 33) przesądza, według Luhmanna, o żywotności religijności nawet w dzisiejszym, zsekularyzowanym świecie (Luhmann 2000b: 143–146).

Ów intymny związek pomiędzy religią a zasadą funkcjonowania systemów powraca w kolejnym kroku analizy Luhmanna, dotyczącym określenia tego, co właściwie stanowi o autonomii systemowej religii. Według Luhmanna systemy społeczne mają tendencję do podnoszenia swojej złożoności, co wynika z dokonywania wewnątrz siebie kolejnych zróżnicowań. Muszą przy tym przewyżczać, potęgując się wraz z podnoszeniem się złożoności systemu, nieprawdopodobieństwo komunikacji. Ewolucyjnie zaawansowana forma społeczeństwa funkcjonalnie zróżnicowanego charakteryzuje się tym, że jego podsystemy posiadają autonomię operacyjną (możliwość ich auto(re)produkcji gwarantuje posługiwanie się historycznie wytworzonym kodem binarnym). To on upraszcza i podnosi prawdopodobieństwo skutecznej komunikacji. Formalnie taki kod jest kopią paradoksu komunikacji, który próbuje rozwiązać.

Jakim zatem binarnym kodem operuje religia? Według Luhmanna religia ma za zadanie umożliwianie komunikacji o niemożliwości ogarnięcia własnych operacji, a jej kod zasadza się na rozróżnieniu immanencja – transcendencia (Luhmann 2000b: 77). To, co jest w zasięgu, to, co rozpoznane, jest po naszej, dostępnej działaniom i doświadczeniu, stronie. Doczesność ma jednak swoją odwrotną stronę, przeczuwaną i rozpoznawalną jako negacja doczesności, jako przekroczenie ludzkich ograniczeń i niepewności ze śmiercią na czele. Z komunikacją religijną mamy do czynienia wtedy, gdy doczesność (immanencja) rozpatrywana jest z punktu widzenia pozaświatowego (transcendencji), kiedy świat jest niemożliwym złożeniem tego, czym jest i czym zarazem nie jest. Do wykształcenia tego kodu binarnego dochodzi stopniowo wraz z instytucjonalizacją podwójnego wkroczenia owego wiodącego rozróżnienia do obu stron wytwarzanej

przez nie różnicy. Najpierw więc mamy do czynienia z wyznaczaniem granicy pomiędzy doczesnością a zaświatami, jak choćby w obrzędach pochówku oraz sakralizacji i tabuizacji miejsc podziemnych (pozaświatowych). Dalej jedność tego rozróżnienia gwarantuje możliwość oscylacji pomiędzy jego stronami, tj. wymagani są pośrednicy do owych podróży w zaświaty, którzy potrafią rozpoznać niespodziewane interwencje z zaświatów lub też je wywoływać lub też są wprost przybyszami z nie tego świata.

Zarówno znaczniki granic, jak i pośrednictwo służą do tego, aby leżąca u podstaw znanego świata transcendentja mogła się w tym znanym świecie pojawić. [...] Ujmując konstytutywne dla religii rozróżnienie w jej źródłowo-konkretnej formie jako rozróżnianie znanego i nieznanego, religia powstaje dopiero poprzez powtórzenie tego rozróżnienia wewnątrz tej formy: poprzez ponowne wprowadzenie różnicy znane–nieznane w obszar znanego i przystępnego (Luhmann 2000b: 83).

Same zjawiska ujmowania transcendentji, jakie mogą się zdarzać na poziomie religijności społeczeństw segmentarnych, nie pozwalają jeszcze w pełni mówić o binarnym kodowaniu. Tego typu operacje zaczynają być obserwowalne na poziomie religii światowych, czego najlepszym przykładem jest judaizm. Tutaj obserwacja niemożności obserwacji nieobserwowalnego znajduje swoją kulminację już w samym fakcie, że Bóg nie może posiadać swojego imienia, jest nienazywalny. Nie poddaje się On już żadnym zabiegom poznania lub też wpływu. Bóg jawi się jako przyszłość, która dopiero ma nadejść, a wszelkie zdarzenia interpretowane są jako Jego plan. Dzieje świata są tekstem pisanym przez Boga. Czytając go i interpretując dokonujemy jego obserwacji (w ten sposób nierozpoznane wkracza w obszar poznawalności). Ale też Bóg rozumiany jest jako obserwator własnego stworzenia, poprzez swoje działanie daje się poznać sobie (w ten sposób to, co zostaje rozgraniczone jako rozpoznawalne, powraca na stronę tego, co pozostawało niepoznawalne):

Dopiero wraz z tym dochodzi do całkowicie rozwiniętego kodowania religii, obie strony formy rozróżnienia pojawiają się ponownie po obu stronach tegoż rozróżnienia. Nie chodzi już tylko o podział świata na obszary widzialnego – niewidzialnego, znanego – nieznanego, bliskiego – dalekiego, gdzie należało zakładać, że jedna strona rozróżnienia nie jest jego drugą stroną. Teraz obie strony kodu nadają sobie wzajemnie sens i odgraniczają przez to znaczenia religijne od innych kodowań (Luhmann 2000b: 90).

W stosunku do innych kodów binarnych współczesnego społeczeństwa specyfika kodu religijnego polega na tym, że jego wartość negatywna, owo systemiczne *au delà*, jest podstawą i źródłem kodowania. Dla przedstawienia owej osobliwości warto wspomnieć, że np. w przypadku nauki operującej kodem binarnym prawda–nieprawda pozytywna wartość

kodu – prawda, a więc poszukiwanie prawdy poprzez eliminację nieprawdy – nadaje kierunek operacjom⁵.

Przedstawiając Luhmannowskie rozważania o kodzie binarnym religii nie można pominąć jeszcze jednej, niezwykle istotnej kwestii. Dotyczy ona systemicznej refleksywności i dodatkowo objaśnia zasadę binarnego kodowania. Lecz nie tylko – to tutaj w rozważaniach Luhmanna niespodziewanie pojawia się sam szatan.

Poprzez powtórzenie rozróżnienia po którejś z jego stron pojawia się jeszcze jedno odniesienie systemu do siebie samego, możliwość swego rodzaju apercpcji jedności fundującego go rozróżnienia, jedności kodu. Luhmann nazywa taką operację refleksją⁶. Za sprawą refleksji pojawia się obserwacja tego, że przed systemem pojawiają się możliwości operacji, tak auto-, jak i heteroreferencyjnych. Operacje te Luhmann nazywa też obserwacjami pierwszego rzędu. Jednoczesne widzenie obu stron rozróżnienia jest możliwe tylko wtedy, gdy dokonuje się specyficznego powtórzenia pierwotnego rozróżnienia – jako autoreferencji lub heteroreferencji – w jego wnętrzu. W owym wytwarzającym czas powtórzeniu system może się stać obserwatorem swoich własnych operacji, staje się wtedy obserwatorem drugiego rzędu. Obserwator drugiego rzędu może dostrzegać nieoczywistość, przygodność oznaczania jednej ze stron przez obserwatora pierwszego rzędu, ale widzi też konieczność tego, że możliwość wszelkiej obserwacji pojawia się wraz z tym przypadkowym, bo zwracającym się tylko ku jednej stronie, rozróżnieniem. Dla uwypuklenia paradoksalności tej sytuacji należy przypomnieć, że obserwator drugiego rzędu tylko pozornie jest w lepszej sytuacji poznawczej od obserwatora pierwszego rzędu. On także dokonuje rozróżnienia, które nieuchronnie zwraca się ku jednej z wyróżnionych stron – pozostaje więc *de facto* obserwatorem pierwszego rzędu (Kneer 2003). Zinstytucjonalizowanie tego paradoksu Luhmann nazywa formułą przygodności systemu (*Kontingenzzformel*), która właśnie poprzez paradoks obrazuje jedność jego kodu. W przypadku religii według Luhmanna miałoby nim być pojęcie Boga (Luhmann 1989: 310–321; Luhmann 1992: 104–115; Luhmann 2000b: 147–187). Na podkreślenie zasługuje fakt, że w tradycji judeochrześcijańskiej Bóg przedstawiany jest jako obserwator. To właśnie obnaża ów refleksyjny moment, zawarty w religijnej formule kontyngencji. Bóg jest jednością

⁵ Z powyższego wynika, że nie każda, nawet bardzo istotna dla historycznej semantyki operacja rozróżniania, może być utożsamiona z pojęciem kodu binarnego, używanym przez Luhmanna (Luhmann 2000b, 64–73). Niestety, niektórym autorom ta różnica pojęciowa umyka, co prowadzi do znacznej dewaluacji analizy dokonywanej w języku teorii systemów, por. np. R. Sojak (Sojak 2004, 79–96) oraz idący za nim M. Łuczewski (Łuczewski 2011).

⁶ Refleksja jest zatem oprócz wspomnianych wcześniej autoreferencji (*Selbstreferenz*) i heteroreferencji (*Fremdreferenz*) trzecią fundamentalną operacją systemu (Luhmann 1990a, 75–86).

obserwacji i obserwatora. Jest obserwatorem, o którym się zakłada, że żadna „ślepa plamka” widzenia go nie dotyczy. Refleksyjny paradoks religii polega wszakże na problemie, jak można być obserwatorem Boga.

Jeśli się już założy, że Bóg wszystko obserwuje (nic mu nie umyka) i stąd też musi być od wszystkiego różny, nie może być obserwowalny ani w świecie, ani też poprzez niego; z doczesności nie daje się wywieść, ani jego istnienia, ani też jego nieistnienia [...] Jak zatem człowiek może obserwować Boga—obserwatora, czy też stawiając tę kwestię socjologicznie: jak należy obchodzić się z różnicą poglądów, jakie się pojawiają wraz z obserwacją nieobserwowalnego? (Luhmann 2000b: 165).

Według Luhmanna w tradycji religii⁷ występują trzy rozwiązania tej trudności: mistycyzm, objawienie oraz szatan (Luhmann 2000b: 164–167). Każde z tych rozwiązań jest swego rodzaju trickiem, niedoskonałą próbą zniesienia paraliżującego działania paradoksu. Mistycyzm odwołuje się do doświadczenia, w którym nie dokonuje się już rozróżniania. Obserwator i obserwowany stają się jednością. Praktyczny problem, jaki się z tym rozwiązaniem wiąże, polega na tym, że doświadczenie mistyczne jest w zasadzie niewyraźne i przekreśla możliwości adekwatnej komunikacji o nim z innymi, którzy go nie doświadczyli. Paradoks jednak powraca w tym sensie, że mistyk nie może milczeć, lecz musi komunikować niewyraźność swego doświadczenia. W drugim rozwiązaniu Bóg—Obserwator sam daje się poznać poprzez objawienie. Ma ono sens tylko wtedy, gdy jego inicjatywę przypisze się Bogu. Jednakże komunikacja wokół objawienia zawsze rodzi problemy interpretacyjne: czy Bóg faktycznie się objawia, przez co—kogo się objawia oraz wreszcie, co faktycznie objawia. Jedynym pewnikiem pozostaje w zasadzie rozpoznanie, że zamysły boskie są nieodgadnione mimo ich objawiania się. To rozwiązanie problemu załamuje się więc w momencie rozstrzygnięcia co do konkretnych nakazów: co mamy robić, jak mamy żyć. W tym sensie obserwacja Boga, owej formuły przygodności religii, przedstawia się jako absolutna forma wolności, jako nakaz dokonywania operacyjnych rozróżnień na własną odpowiedzialność (chwałę bądź zgnębienie) (Luhmann 1990b). Wreszcie trzecia możliwość to figura szatana. Tutaj trick polega na wprowadzeniu do gry innego obserwatora Boga – szatana. „Szatan wylania się z próby obserwacji Boga” (Luhmann 1987: 256). To szatan jest obserwatorem Boga, a my widzimy go jako obserwatora Boga i odróżniamy się od niego. Tak więc nie wprost, ale poprzez negację i opór wobec podszeptów szatana możemy obserwować Boga i partycypować w Jego dziele. To szatan staje się w końcu gwarantem rozróżniania dobra i zła, właściwego i niewłaściwego odczytania planów Bożych. Luhmann

⁷ Warto zauważyć, że rozważania o religii u Luhmanna, w odróżnieniu do M. Webera, koncentrują się wokół tradycji judeochrześcijańskiej, co bywa przedmiotem krytyki, por. D. Pollak (Pollak 1988: 179).

przywołuje i interpretuje wywodzący się z tradycji sufizmu mit o szatanie (Ibisie), aby pokazać na tym przykładzie, w jaki sposób nałożenie się dwóch obserwacji drugiego rzędu przyczynia się do wypracowania religijnej formuły przygodności – Boga (Luhmann 1989: 284–285).

O autonomii i reprodukcji (pod)systemu przesądza nie tylko wykształcenie kodu binarnego. Ułatwia on i organizuje proces komunikacji, ale nie pozwala na ocenę, czy ta komunikacja coś daje. Innymi słowy, nie wiadomo, co skłania nas do tego, że będziemy holdować temu „demonowi”. Luhmann powiada, że kod binarny potrzebuje pewnego uzupełnienia, suplementu, swego rodzaju instrukcji obsługi, dla którego rezerwuje pojęcie programu. Program upewnia nas w chęci i potrzebie stosowania kodu binarnego. W odniesieniu do podsystemu religii Luhmann zgłasza kolejną tezę, że religia ma problem z wytwarzaniem swojego programu. „Religia poszukuje i znajduje pewne logiczne rozwiązanie dla ewolucyjnego nieprawdopodobieństwa swojego kodowania przez to, że zdaje się na pewien (pozostający chwiejnym) alians z moralnością” (Luhmann 2000b: 95). Na czym polega ów alians i dlaczego pozostaje chwiejny? Moralność pozwala na deparadoksalizację świętości. Dostrzeganie jedności kodu immanentny–transcendentny, owo niemożliwe spojrzenie na Boga jako formułę całości świata i zaświatów, jest paraliżujące, na co wczesne formy religijności reagowały trwogą, wycofaniem się i tabuizacją. Moralność dokonuje zamiany dualizmu błogości i trwogi w kod moralny, polegający na rozróżnianiu dobrych i złych zachowań. Przy dobrym zachowaniu można czuć się bezpiecznie w pobliżu Boga, a przy złym – powinno się Go obawiać (Luhmann 1986: 184). Jednak religia, posługując się dla swojej stabilizacji moralnością, żeruje na już wytworzonym, innym kodzie binarnym. Luhmann rozumie funkcję kodu moralnego w swoisty sposób⁸. Nośność moralności ma swoje źródło w sposobie funkcjonowania języka. Język będący medium sensu (a więc wszelkich operacji rozróżniania) bazuje na tym, że propozycje zawarte w zdaniach mogą być przyjęte albo odrzucone. Niepowodzenia komunikacyjne zatem mogą być postrzegane za pomocą upraszczającego schematyzmu poważania i wzgardy. Kod moralny dobry i zły jest sublimacją tego rozróżnienia⁹. Religia, przejmując jako stabilizator własnych operacji kod moralny, staje się pasożytem moralności¹⁰. Powoduje

⁸ Taka funkcja moralności została przedstawiona na już dosyć wczesnym etapie rozwoju teorii Luhmanna w 1978 r. i nie uległa później rewizji (Luhmann 2009). Por. też C. Kostro (Kostro 2001).

⁹ Luhmann odmawia uznania zarówno języka, jak i moralności za samoistne systemy społeczne, gdyż stanowią one zbyt poważny fundament dla wszelkiej komunikacji oraz symbiotycznego powiązania z systemami psychicznymi, by mogły się wyróżnicować. Krytykę tej osobliwości teorii Luhmanna przeprowadza I. Srubar (Srubar 2009, 221–258).

¹⁰ Luhmann posługuje się tutaj szczególnym, zaczerpniętym od M. Serresa pojęciem pasożyta (Luhmann 2000b, 102–103).

to ciągle napięcie między moralnością a religijnością, która co i rusz stawia się poza dobrem i złem.

Z tego powodu kodowanie religijne musiało klócić się z moralnością [...]. Na ile mocno religia była w pewnym czasie zrośnięta z kosmologiami moralnymi, np. poprzez rozróżnienie nieba i piekła, to moralne sortowanie osób nie było przecież jej właściwym zadaniem i było, zwłaszcza w późnym średniowieczu, widziane jako dzieło szatana, któremu Bóg przeciwdziałał dzięki wstawiennictwu Maryi. Już wydawanie sądu o dobrym i złym było poprzez grzech dziełem szatana. Jakoś zawsze już istniało rozpoznanie, że moralność pochodzi od szatana (Luhmann 1986:185).

Tak więc, wraz z wytworzeniem swoistego kodu binarnego, religia zyskuje wewnątrzsystemową autonomię, a ze względu na swój podstawowy sens zajmowania się problemami obserwacji nieobserwowalnego znajduje się pod szczególną presją organizowania swoich operacji jako obserwacji drugiego rzędu. Dzięki tej refleksywnej nadwrażliwości religia jest tym obszarem, w którym przekształcanie się społeczeństwa w nową formę zróżnicowania rozpoczyna się najwcześniej. To powoduje, że już w społeczeństwach zróżnicowanych stratyfikacyjnie, społeczeństwach religii światowych, religii udaje się narzucić swoje widzenie relacji części do całości. Semantyka religijna, hierarchiczny opis świata podany w języku gry immanencji i transcendencji, tworzy reprezentację społeczeństwa stratyfikacyjnego dla siebie samego. Ten wczesny sukces religii obraca się później przeciwko niej. Wraz ze stabilizowaniem nieoczywistości wytwarzanego przez siebie kodu religia wskazuje innym różnicującym się podsystemom możliwość wykorzystania moralności, którą aktywnie promuje w idei grzeszności, jako stabilizatora własnych kodów. We wczesnej nowożytności powoduje to hipertrofię kwestii moralnych w różnych wyróżnicowujących się podsystemach (Luhmann 1997: 1036–1045), a wraz z osiaganiem przez nie własnej autonomii, tj. wytwarzaniem dla siebie specyficznych kodów binarnych i programów, a w niektórych przypadkach takich szczególnych osiągnięć ewolucyjnych, jakimi są symbolicznie zgeneralizowane media komunikacji (prawda, pieniądz, władza)¹¹, prowadzi to do porzucenia uzasadnień moralnych oraz doktryny grzeszności w aurze postępowego optymizmu (Luhmann 1989: 291–309). W policentrycznym świecie funkcjonalnego zróżnicowania religia ze swojego punktu widzenia może za pomocą religijnego kodu skutecznie nadawać sensy, dokonując obserwacji innych podsystemów (np. interpretując zdarzenia w kategoriach cudu lub łaski Bożej, oceniając działania jako niezgodne

¹¹ W sprawie pojęcia symbolicznie zgeneralizowanego medium komunikacji por. Luhmann (1982: 21–39); o trudności z wykształceniem takiego medium przez religię (Luhmann 1977: 121–125, 134–145; Luhmann 2000a: 39–54; Luhmann 2000b: 201–210).

z Boskimi przykazaniami, itd.), ale jej interpretacja świata nie jest już dla nich zobowiązująca. Pozostając w swej niszy, religia może świadczyć na rzecz swojego otoczenia posługi pocieszenia i troski, co ma szczególnie znaczenie dla stabilizacji jednostkowych tożsamości. Na tym polu religia konkuruje z podsystemem miłości (Luhmann 1977: 58–59). Z drugiej strony religia, sama ignorowana przez inne podsystemy, często łączy się z formami kontestacji logiki funkcjonalnego zróżnicowania. Luhmann wskazuje tutaj na przykłady społecznych ruchów protestu (w tym na polski ruch „Solidarność”), gdzie religijne uzasadnienia łączą się z politycznymi decyzjami (Luhmann 2000b: 224–225).

Powyższe, z racji miejsca szkicowe i niepełne przedstawienie teorii powstania nowoczesnego społeczeństwa według Luhmanna, obrazuje sposób, w jaki zrywa on z analizą motywacji i odsłanianiem towarzyszących im wartości w stylu M. Webera, a w jej miejsce wprowadza analizę dylematów (nie)możliwości i paradoksów komunikacji, których przewyższanie ma przesądzać o rozwoju społeczeństw. Ta nowa podstawa teoretyczna pozwala bardziej rozwinąć analitykę owych weberowskich, wylaniających się z procesu racjonalizacji, „demonów” współczesności¹². Ponadto także odsłonięcie sensu jednego z nich, jakim jest także współcześnie religia, wydaje się wzbogacać¹³ problem wyparcia szatana z nowożytnej religii i nauki (w tym socjologii) w nowym świetle.

Jak już było powiedziane, w realiach społeczeństwa funkcjonalnie zróżnicowanego religia straciła monopol na reprezentowanie zasady zróżnicowania społeczeństwa w historycznie obowiązującej semantyce. Policentryczne społeczeństwo wytwarza opisy samego siebie (tj. paradoksalnej wizualizacji jedności siebie i swego otoczenia) pod inną postacią: poprzez system mediów masowej komunikacji, w towarzyszących debacie ekologicznej i dyskursie ryzyka ruchach protestu, w końcu w refleksji socjologicznej.

Luhmann stwierdza, że każda forma zróżnicowania społecznego wykształca obserwację zasady tego różnicowania, osadzającą się w historycznych semantykach. Takie podkłady systemowej refleksywności nazywane są samoopisami (Luhmann 1997: 876–893). Tak więc, po pierwsze, mamy do czynienia z samoopisem wewnętrznego zróżnicowania. Luhmann wskazuje, że obserwacja otoczenia tego, na co składa się nowoczesne społeczeństwo – czyli wzajemne obserwacje dokonywane przez podsystemy, organizacje i interakcje – wyznacza wewnątrz społeczeństwa sferę samoobserwacji, sferę publiczną, która staje się żywiołem dla wykształcającego się podsystemu mediów masowej komunikacji (Luhmann 1996: 183–189;

¹² Bilansu luhmannowskiej teorii zróżnicowania społecznego dokonuje U. Schimank (Schimank 2003).

¹³ Opis istoty religii pozostaje u M. Webera bardzo szczątkowy, por. H. Tyrell (Tyrell 1992). Kwestię, na ile logika kodu binarnego jest w stanie ująć „istotę” religii, stawia M. Welker (Welker 1992).

Luhmann 1997: 1096–1109). Ów szczególny podsystem za pomocą kodu informacji – nieinformacji staje się irytatorem dla tychże podsystemów, organizacji i interakcji. Irytacje te są przetwarzane w wewnętrzne komunikaty, kanalizowane przez systemowo specyficzne kody i wiodące rozróżnienia. Tam, gdzie dawna semantyka religijna opisująca społeczeństwo stratyfikacyjne wskazywała na działanie Ducha Świętego, dziś skłonni jesteśmy mówić o oddziaływaniu opinii publicznej, kanalizowanej przez media masowej komunikacji (Luhmann 1997: 1108). Po drugie, napotykamy samoopis odniesienia społeczeństwa do swojej jedności z współtworzącym go środowiskiem, uwidaczniający się we współczesnej debacie ekologicznej oraz towarzyszącym jej dyskursie ryzyka. Tutaj wizualizacja owego „zewnątrza” społeczeństwa w jego wnętrzu przyjmuje formę ruchów protestu (Luhmann 1986: 227–236; Luhmann 1991: 135–154). W ruchach protestu nowoczesne społeczeństwo „znalazło pewną formę *autopoiesis*, aby się samemu obserwować: w sobie przeciwko sobie” (Luhmann 1997: 864). „Społeczeństwo może w ten sposób dojść do ładu z niewiedzą o swoim otoczeniu” (Luhmann 1997: 865). Protest jest formą reakcji na doświadczenie niepowodzeń. Tam, gdzie dawniej występowała semantyka grzeszności, współcześnie pojawia się jej funkcjonalny ekwiwalent w pojęciu ryzyka (Luhmann 1991: 17). Doświadczenie nieokreśloności świata odbywa się w perspektywie otwartego horyzontu czasowego poprzez ocenę ryzyk, szans i zagrożeń, w medium kalkulacji uprawdopodobniania nieprawdopodobnego, w podwójnej obserwacji samego siebie, raz jako podejmującego szansę (ryzyko), raz jako stwarzającego zagrożenie (Luhmann 1992: 140–147). Pojęcie ryzyka, podobnie jak figura szatana, jest kolejnym trickiem w ewolucji społeczeństw dostrzegania nieobserwowalnego (1990c: 147). Nawiązując do przytoczonych na wstępie niepokojów Łuczewskiego, wypada stwierdzić, że dzisiaj o wiele większym problemem społeczeństwa i opisującej go socjologii wydaje się być nie tyle zapomnienie czy wyparcie szatana, co konstatacja *the greatest risk is when there is no risk*¹⁴. Semantyka ryzyka nie jest w stanie jednak całkowicie zastąpić semantyki religijnej z pojęciem Boga na czele. Miłujący i miłościwy Bóg zawsze może nam wybaczyć nasze niepowodzenia. Oceniając działania jedynie w aspekcie ryzyka przychodzi nam rozgrzeszać się samemu. Żyjemy ze świadomością nieuchronnego dokonywania nieoptymalnych, a czasem fatalnych wyborów i możemy co najwyżej liczyć na to, że jednoznaczne

¹⁴ Przedstawiona przez Łuczewskiego rekonstrukcja zapomnienia o szatanie w socjologii (Łuczewski 2011) wydaje się w świetle powyższego rozpoznania zjawiska ryzyka niepełna, gdyż nie wskazuje na rolę myśli Pascala w eliminacji szatana z rozważań teologii i nauki ani też nie zdaje sprawy z faktu, że metodologicznym żywiołem nauk społecznych staje się rozpoznawanie społeczeństwa w probabilistycznej perspektywie poznawczej. Dla obu problemów instruktynne są prace J. Hackinga (Hacking 1975, Hacking 1991) i A. Desrosièresa (Desrosières 1993).

przypisanie odpowiedzialności będzie niemożliwe lub nadejście ponieważ (Luhmann 1992: 146–147). Stąd też dla kompensacji doświadczenia ryzyka wciąż pozostaje pole dla semantyki religijnej, świadczącej posługę pocieszenia.

Współczesna socjologia pasożytuje na obu tych samoopisach społeczeństwa, proponując dokonywanie obserwacji nowożytności policentrycznego społeczeństwa w skrótowych i redukujących rzeczywistość formułach „społeczeństwa informacyjnego” bądź „społeczeństwa ryzyka” (Luhmann 1997: 1088–1096). Luhmann proponuje dla niej inne rozwiązanie. Oba wyżej wspomniane samoopisy współczesności (media masowe i dyskurs ryzyka) czerpią swoją autoprodukcję z wiedzy o niewiedzy. Produkcja wciąż nowych informacji zakłada permanentne „niepoinformowanie” społeczeństwa. Debata o ryzykach toczy się z jaskrawą świadomością możliwości realizacji ryzyka szacowania ryzyka, tj. wystąpienia zdarzeń, których prawdopodobieństwo zaistnienia jest niedostrzegane lub zbagatelizowane. Socjologia, która chciałaby opisywać takie społeczeństwo, musi również przyjąć podobną perspektywę wiedzy o swojej niewiedzy i przyjąć odpowiednie do niej instrumentarium (Luhmann 1997: 1133). To, którym się posługuje obecnie, jest nieadekwatne do otaczającej ją rzeczywistości. Przede wszystkim oświeceniowa socjologia cały czas próbuje postawić się ponad społeczeństwem. Przyjmuje postawę lepiej wiedzącego. Luhmann wskazuje tu na jedność, składając teoretycznie i metodologicznie wielowątkowej, praktyki socjologicznej. Wyjaśnianie socjologiczne odbywa się w manierze rozpatrywania opisywanej rzeczywistości poprzez stawianie dwóch operacyjnie zobowiązujących pytań: „co jest faktem?” oraz „co się za tym kryje?” (Luhmann 1993). Socjologia gromadzi najpierw wiedzę o faktyczności poprzez obserwowanie zachowań i badanie opinii, a następnie porządkuje, odnosząc ją do jakiegoś zewnętrznego wobec tej faktyczności uwarunkowania: do struktury społecznej, do konstytucji psychicznej albo biologicznej, do „logiki” języka czy komunikacji czy też do natury rzeczy. Inaczej mówiąc, socjologia poszukuje prawdy w permanentnym podejrzeniu niewiedzy obiektów swojego badania o sobie samych. Jej optykę cechuje swego rodzaju imperatyw ideologiczny (Kurowski 2010). Zaslugą Mannheim’a było zwrócenie uwagi na ową cechę socjologiczności i jednoczesne ukazanie paradoksu myślenia w kategoriach ideologii (Mannheim 1952). Jednocześnie socjologia, wznosząc się ponad obiekt swego badania, próbuje do niego z powrotem wejść. Przyjmuje wtedy postawę „krytyczną”, pasożytując na wyluskiwanych ze społecznej rzeczywistości wartościach uzurpuje sobie prawo do reprezentowania całości społeczeństwa lub przynajmniej w jej mniemaniu upośledzonych jego części. Tak więc, opętana poprzez

ujawniający się w operacyjnej jedności dwóch pytań „co jest faktem?” i „co za tym stoi?” imperatyw ideologiczny, oświeceniowa socjologia w celu stabilizacji swych operacji bezczelnie posługuje się kodem moralnym, realizując swój program krytyki społecznej. W świetle przedstawionych wcześniej rozważań na temat roli figury szatana w religii można to uznać za isticie diabelską sztuczkę.

Aby socjologia mogła wznieść się na poziom refleksywności adekwatny do współczesnego społeczeństwa, powinna, zdaniem Luhmanna, zrezygnować z moralizowania analizowanej przez siebie rzeczywistości oraz konsekwentnie przyjąć optykę obserwatora drugiego rzędu bez ambicji rozwiązywania „problemów społecznych”. Jej praktyką byłoby nie poszukiwanie wyjaśnień, co kryje się pod zasłoną potocznych opinii o świecie, ale badanie, jak ich głosiciele radzą sobie z rosnącą u nich wiedzą o swojej ignorancji. Socjologiczne oświecenie powinno się przeistoczyć w ekologię niewiedzy (Luhmann 1992: 149–170)¹⁵. Można więc pokusić się o przypuszczenie, że dla uratowania socjologii z zapomnienia o diable przydałaby się metodyczna kontemplacja społecznej i socjologicznej (tj. dotyczącej samych socjologów) niewiedzy. W tej dziedzinie widać już pierwsze próby¹⁶.

Bibliografia:

- /// Baecker, D. 2002. *Wozu Systeme?* Berlin: Kadmos.
- /// Bechmann, G. i Stehr, N. 2002. *The Legacy of Niklas Luhmann*. „Society” 2(39)/2002: 67–75.
- /// Beetz, M. 2010. *Gesellschaftstheorie zwischen Autologie Und Ontologie*. Bielefeld: Transcript.
- /// Desrosières, A. 1993. *La politique des grandes nombres*. Paris: Découverte.
- /// Grabowska, M. i Szawiel, T. (red.) 2005. *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80*. Warszawa: WFiS UW.
- /// Hacking, I. 1975. *The Emergence of Probability*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- /// Hacking, I. 1991. *The Taming of Chance*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.

¹⁵ Należy zauważyć, że i samemu Luhmannowi nie udaje się radykalne zerwanie z ideologicznym imperatywem. Mimo postulatu zmiany paradygmatu w kierunku analityki obserwacji drugiego rzędu nadal rozwijając opis współczesnego społeczeństwa posługuje się odnośniami historycznych semantyk do rozpoznawanych przez niego przekształceń form zróżnicowania społecznego. W kwestii oceny programu socjologicznego oświecenia Luhmanna por. M. Beetz (Beetz 2010).

¹⁶ W tej sprawie istotne przyczynki przedstawili D. Baecker (Baecker 2002: 126–169) i P. Wehling (Wehling 2006).

- /// Kneer, G. 2003. *Reflexive Beobachtung zweiter Ordnung*. W: Giegel, H.J. i Schimank, U. (red.). *Beobachter der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, s. 301–332.
- /// Kostro, C. 2001. *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*. Kraków: Nomos.
- /// Kurowski, M. 2010. *Tożsamość socjologii*. W: Śpiewak, P. (red.). *Dawne idee, nowe problemy*. Warszawa: WUW, s. 193–214.
- /// Luhmann, N. 1977. *Funktion der Religion*, Frankfurt/Main: Suhrkamp. (Wyd. pol. Tenże. 1998. *Funkcja religii*. Kraków: Nomos.)
- /// Luhmann, N. 1982. *Liebe als Passion*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- /// Luhmann, N. 1986. *Ökologische Kommunikation*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- /// Luhmann, N. 1987. *Die Unterscheidung Gottes*. W: Tenże. *Soziologische Aufklärung 4*. Opladen: Westdeutscher Verlag, s. 250–268.
- /// Luhmann, N. 1989. *Ausdifferenzierung der Religion*. W: Tenże. *Gesellschaftsstruktur und Semantik III*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, s. 259–358.
- /// Luhmann, N. 1990a. *Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- /// Luhmann, N. 1990b. *Die Weisung Gottes als Form der Freiheit*. W: Tenże. *Soziologische Aufklärung 5*. Opladen: Westdeutscher Verlag, s. 75–92.
- /// Luhmann, N. 1990c. *Risiko und Gefahr*. W: Tenże. *Soziologische Aufklärung 5*. Opladen: Westdeutscher Verlag, s. 122–62.
- /// Luhmann, N. 1991. *Soziologie des Risikos*. Berlin–New York: de Gruyter.
- /// Luhmann, N. 1992. *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- /// Luhmann, N. 1993. „Was ist der Fall?“ und „was steckt dahinter?“. Bielefeld: Universität Bielefeld.
- /// Luhmann, N. 1995. *Die Soziologie des Wissens*. W: Tenże. *Gesellschaftsstruktur und Semantik IV*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, s. 151–180.
- /// Luhmann, N. 1996. *Die Realität der Massenmedien*. wyd. 2. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- /// Luhmann, N. 1997. *Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- /// Luhmann, N. 2000a. *Das Medium der Religion*. „Soziale Systeme“ (6) 1/2000: 39–51.
- /// Luhmann, N. 2000b. *Religion der Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- /// Luhmann, N. 2008. *Soziologie der Moral*. W: Tenże. *Die Moral der Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, s. 97–122.
- /// Łuczewski, M. 2011. *Demoniczne źródła nauk społecznych*, „Stan Rzeczy” 1.
- /// Mannheim, K. 1952. *Ideologie und Utopie*, wyd. 3. Frankfurt/Main: Luchterhand. (Wyd. pol. Tenże. 1992. *Ideologia i utopia*. Lublin: Test.)

- /// Pollak, D. 1988. *Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung*. Frankfurt/Main: P. Lang Verlag.
- /// Srubar, I. 2009. *Kultur und Semantik*. Wiesbaden: VS Verlag, s. 221–258.
- /// Schimank, U. 2003. *Theorie der moderner Gesellschaft nach Luhmann – eine Bilanz in Stichworten*. W: Giegel, H.J. i Schimank, U. (red.). *Beobachter der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, s. 261–298.
- /// Schwinn, Th. 2001. *Differenzierung ohne Gesellschaft*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- /// Sojak, R. 2004. *Paradoks antropologiczny*. Wrocław: WUWr.
- /// Tyrell, H. 1992. „Das Religiöse” in *Max Webers Religionssoziologie*. „Saeculum” 43/1992: 173–230.
- /// Weber, M. 1920a. *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus*. W: Tenze. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr Verlag, s. 17–206.
- /// Weber, M. 1920b. *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*. W: *Ibidem*, s. 536–573.
- /// Weber, M. 1922. *Wissenschaft als Beruf*. W: Tenze. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr Verlag. s. 582–613.
- /// Wehling, P. 2006. *Im Schatten des Wissens? Perspektiven der Soziologie des Nichtwissens*. Konstanz: UVK.
- /// Welker, M. 1992. *Einfache oder multiple Kontingenzen? Minimalbedingungen der Beschreibung von Religion und emergenten Strukturen sozialer Systeme*. W: Krawietz, W. i Welker, M. (red.). *Kritik der Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, s. 355–370.

/// **Abstrakt**

W artykule podejmuje się dyskusję z tezą o wyparciu myślenia o szatanie z nowożytnej nauki, filozofii i teologii. Obecność figury szatana w socjologii najdobitniej dochodzi do głosu w rozważaniach Maxa Webera na temat procesu racjonalizacji i wykształcania się „sfer życia”. Autor przedstawia główne tezy Niklasa Luhmanna, dotyczące autonomii podsystemu religii we współczesnym funkcjonalnie zróżnicowanym społeczeństwie, jako rewizję weberowskiej teorii zróżnicowania społecznego, odwołującej się do motywacji aktorów społecznych. Przy tej okazji wskazany jest diaboliczny charakter oświeceniowej socjologii oraz luhmannowski postulat jego przezwyciężenia, wyrażający się w rezygnacji z krytycznej roli socjologii i moralizowania rzeczywistości społecznej.

Słowa kluczowe: teoria systemów, zróżnicowanie funkcjonalne, socjologia religii, Luhmann, diabeł.

/// Abstract. Sociological Possession

In the paper the proposition on the repression of the awareness of the existence of the devil from modern social science, philosophy and theology is discussed. The figure of devil is prominent in Max Weber's description of rationalization and differentiation process of autonomic „spheres of life”. The author presents Niklas Luhmann's characteristics of autonomy of religion subsystem in modern functional differentiated society as a revision of social differentiation theory based on actors' motivations presented by Weber. In this perspective the demonic features of enlightenment sociology are indicated as well as Luhmann's desiderata of its overcoming: abandonment of critical stance practiced by sociology and resignation from moralization of social reality.

Keywords: system theory, functional differentiation, sociology of religion, Luhmann, devil.

NAKAZ BOŻY JAKO FORMA WOLNOŚCI

Niklas Luhmann

/// 1.

Chcąc na wstępie osiągnąć porozumienie w kwestii tematu, rozsądnie będzie rozpocząć przypowieścią (Rumi 1925–1940: 185 i nn.). Pewien ogrodnik spostrzegł, że jakiś człowiek wspiął się na jedno z jego drzew i zjada owoce. Zaczął robić mu wyrzuty, lecz człowiek ów odparł: „Nie miałbym chęci jeść tych owoców ani nie wspiąłbym się na to drzewo bez woli Bożej. Wszystko to stało się z jej przyczyny, nie masz więc powodu, by czynić Bogu wymówki”. Usłyszawszy to, ogrodnik wziął „laskę Boga” i bił nią złodzieja tak długo, póki ów nie porzucił swej teologii i nie przyznał, że była to jego nieskrępowana decyzja. Uzupełniając i interpretując: po złych doświadczeniach z wolą strony zamiast do niej, odwołują się do rozróżnienia, a mianowicie do kodu prawa i niesprawiedliwości, który pozwolił w zróżnicowany sposób (wraz z rozwojem cywilizacji „z umiarem” = sprawiedliwie) warunkować zachowanie. W ten sposób powstała wolność jako możliwość wyboru jednej strony tego rozróżnienia. Tak najwyraźniej stało się z wiedzą i wolą Bożą. Można ten fakt zaakceptować. Jednak jeśli chodzi o refleksję nad tą akceptacją, czyli o teologię, pojawia się pytanie, jak można to zrozumieć, zinterpretować, pojąć i oczyścić teoretycznie.

Dopiero na poziomie teorii refleksyjnej istnieją powody – z perspektywy religioznawczej lub też socjologicznej – by obserwować czasowe uwarunkowanie teologicznych figur refleksji. Gdyby nawet można było przyjąć, że „ostatecznie” zawsze chodzi o to samo (ujmując to socjologicznie – o jedną i tę samą funkcję), mogłoby być tak, że ta funkcja, a przede wszystkim jej refleksja, przyjmie różne formy semantyczne w zależności od tego, w jakim społeczeństwie pragnie zdobyć wiarygodność. Już same pojęcia zawarte w tytule, jak „nakaz”, „Bóg”, „forma” czy „wolność”, były z pewnością odmiennie rozumiane w różnych czasach i społeczeństwach, choćby przez to, że prawdopodobnie przeciwstawiano je całkowicie odmiennym pojęciom przeciwnym. Tak przedstawia się kwestia „nowoczesnej” teologii.

/// 2.

Dzisiejsze społeczeństwo stoi w obliczu faktu, że jego forma zróżnicowania nie pozwala już na reprezentowanie jedności społeczeństwa w społeczeństwie. Nie istnieje ani odpowiednia elita (na przykład arystokracja czy monarcha), ani też centrum (na przykład miasta w przeciwieństwie do wsi), gdzie jedność całości mogłaby zostać przedstawiona w sposób zasadniczy i bezalternatywny. Nie istnieją również stanowiska, z których można by autorytatywnie obwieścić wiedzę, jak gdyby z nich i tylko z nich można było obserwować rzeczywistość i relacjonować ją innym. Jean Lyotard scharakteryzował niemożność całościowego przedstawienia jako *condition post-moderne*¹ (Lyotard 1997). Jeśli zważyć na związek ze strukturami społecznymi, a szczególnie z formami zróżnicowania społeczeństwa, oczywiste jest dostrzeżenie osobliwego samodoświadczenia nowoczesności, która u schyłku minionego stulecia odrzuciła wszystkie przejściowe semantyki i spostrzegła, co się rozwinęło.

W związku z tym na znaczeniu zyskały analizy z punktu widzenia teorii różnicy. Prawdopodobnie najcelniejszym przykładem jest lingwistyka Ferdynanda Saussure'a, innym byłaby filozofia Jacques'a Derridy. Nie jest przypadkiem, że dawne założenia co do bytu i podmiotu zostały „zdekonstruowane”. Nie należy się jednak zbyt szybko przerażać. Prawdziwym przesłaniem jest to, że wszystkie ustalenia mają sens wyłącznie w kontekście rozróżnienia i dlatego za każdym razem trzeba odróżnić, od jakiego rozróżnienia się wychodzi. W terminologii Gottharda Günthera można powiedzieć: myślenie monokontekstualne jest zastępowane myśleniem polikontekstualnym (Günther 1979: 283–306).

Po dziś dzień teorie poznania wychodzą od aksjomatu niesprzeczności. To znaczy, że zmuszają poznanie, gdziekolwiek natknie się ono w przedmiotach lub działaniach na cechy przeciwstawne, do ich usunięcia przez rearanżację zdań – czy to przez analizę, czy przez relatywizację. Doprowadziło to do ogromnych postępów poznawczych, a w odniesieniu do działania – do postępów w koncepcjach etycznych i racjonalistycznych. Z tego powodu aksjomat niesprzeczności zachowuje ważność jako rekurencyjnie ustabilizowany, a przynajmniej jako pragmatycznie niepodważalny. Z drugiej strony, w obiektach fizycznych istnieją dziś stany faktyczne, które nie poddają się takiemu postępowaniu i mogłoby być tak, że teoria poznania zostałaby zmuszona do zmiany swej orientacji, mianowicie na konieczność rozróżniania, która została wprowadzona jako nakaz i pojmuje wykorzystywane za każdym razem rozróżnienie jako

¹ fr. kondycja ponowoczesna [Wszystkie objaśnienia wyrazów obcych w tekście pochodzą od tłumacza].

„ślepa plamkę” określić, które zostały przez nią umożliwione; jako ślepa plamkę lub też jako niedostrzegalny paradoks, który nie powinien ukazać, że wychodzi się od jedności tego, co zróżnicowane.

Najbardziej radykalną formę zwrotu ku myśleniu z perspektywy teorii różnicy można odnaleźć u George’a Spencera Browna, który starał się na jej podstawie ponownie sformułować tradycyjną arytmetykę i uwzględniwszy czas, zmienić ją w równie sprawny program operacyjny, by dzięki temu móc zająć się paradoksami (Spencer Brown 1979). Nie odnosząc się do samej logiki, chcemy wykorzystać ten pomysł.

Przed każdym określeniem pozytywności (zdolność do nawiązywania) i negatywności (zdolność do refleksji) należy coś rozróżnić i określić. Spencer Brown rozpoczął nakazem: *draw a distinction!*². O nic innego nie ma się teraz co martwić³. Każde postępowanie rozpoczyna tryb nakazujący, jako wykonanie nakazu. Można zatem zadać pytanie: Kto wydaje nakaz?⁴ Lecz czy człowiek może o to pytać? Można nie podjąć tego pytania lub też zastąpić je warunkiem: jeśli chcesz rozwinąć rachunek form, musisz rozpocząć od rozróżnienia; każdy, kto tego pragnie, musi w ten sposób określać swoje działanie. W tej mierze działa kalkulacja z autorem, który pozostał anonimowy. Jednak taki warunek już zakłada, że człowiek – czy tego chce, czy nie – może odróżniać. To zaś ponownie prowadzi do pytania: kto zmusza mnie do rozróżniania?

Kiedy człowiek pyta w taki sposób i poszukuje autora nakazu, to już odróżnił nakaz, a w pytaniu o autora przyjął rozróżnienie. Rozpoczął już zatem i musi zadać sobie pytanie: dlaczego tak, a nie inaczej? Logika Spencera Browna wymaga nierozróżnialnego rozróżnienia, jako początku jakiegokolwiek rozróżnienia, które nie jest określone przez swoją różnicę w stosunku do innych odróżnień. W innym razie nie da się naprawdę rozpocząć postępowania. Dopiero kiedy określi się rozróżnienie i przeprowadzi się linię graniczną, może ono ze swojej strony zostać rozróżnione (każda racjonalizacja to postracjonalizacja.) Kiedy owo *draw a distinction!* zostało powiedziane lub napisane, cisza jest już naruszona, biel papieru zniszczona i człowiek zastanawia się potem: dlaczego można to zrobić, dlaczego trzeba?

² ang. przeprowadź rozróżnienie.

³ Należy jeszcze przezornie zauważyć, że to, co pozytywne i to, co negatywne będzie traktowane jako rezultat (a nie jako warunek wstępny) rozróżniania – jako powtórzenie (*law of condensation*) lub przejście z jednej na drugą stronę (*law of cancellation*) rozróżnienia.

⁴ Pytanie to zadawał na przykład R. Glanville (1979: 70–74. Przekład niemiecki: Glanville 1998: 149–166; 150 i n.).

/// 3.

Teologia może teraz czuć się wywołana, by podjąć ciężar odpowiedzi. Autorem nakazu, który nie jest w nim nazwany i nie może zostać odróżniony, mógłby być Bóg. Wbrew temu, co często przyjmowano, świat widzialny nie zostałby stworzony dla podziwiania i poznania Boga, lecz jako sposobność do rozróżnień i określeń. Dlatego stwarzanie dokonuje się poprzez słowo i nadaje rzeczom nazwy, by uczynić je odróżnialnymi. Wiążący się z tym paradoks nieodróżnialnego rozróżnienia i początku bez początku okazałby się od dawna znanym problemem, którym zajmowano się w różny sposób odkąd powstało pismo. Zaczyna się on od logosu, który nie byłby ani potencją, ani rozsądkiem, ani też słowem jako słowem, lecz różnicą poczynioną, gdy jakieś słowo zostaje wypowiedziane i okazuje się zdolne do łączenia⁵. Wolność zostałaby stworzona poprzez rozkaz: „Bądź posłuszny!” i przez daną tym samym możliwość nieposłuszeństwa oraz zapoznania się z jego konsekwencjami. Historię o złodzieju i ogrodniku można teraz zinterpretować w następujący sposób. Albo Bóg powiedział: „weź owoc”, albo „weź łaskę”. Jego nakaz brzmi: „Odróżniajcie!” Naturalnie, złodziej odróżnił owoc, a ogrodnik łaskę. W innym wypadku żaden z nich nie mógłby ich chwycić. Jednak kiedy odróżniają oni w odmienny sposób (i tylko wtedy), pojawia się odróżnialne rozróżnienie, stanowiące sposobność do rozwinięcia wyspecjalizowanego odróżnienia, jak na przykład prawa i niesprawiedliwości z całym aparatem norm i wykroczeń, reguł i wyjątków.

Czy Bóg może zostać zredukowany do przykazania rozróżniania, a więc do tworzenia fatalizmu, polegającego na tym, że człowiek nie umie spostrzec, kiedy nie może rozróżniać i że również ślepe działanie czyni różnicę dla tego, kto je obserwuje? W ten sposób jako rozróżnienie zaistniałby ograniczający związek wolności i związania, wolności wyboru jednej lub drugiej strony i związania rozróżnieniem, które człowiek bierze za podstawę wyboru. Ponadto tym samym założono, że wszystko, co czyni człowiek, pozostaje odróżnialne, a zatem obserwowalne. W terminologii Spencera Browna brzmi to następująco: stworzenie świata jest naruszeniem *unmarked state*⁶, które następuje po tym, co nowe, kiedy człowiek rozpoczyna. Dawny związek wolności i konieczności nie byłby niczym innym jak zrozumieniem, że wskazywanie i odróżnianie (*indication and distinction*) są składowymi jednej, jedynej operacji i mogą zostać rozróżnione (!) tylko przez obserwatora.

⁵ Również tutaj można powrócić do Lyotarda, a szczególnie do sposobu, w jaki widzi on *phrase* i *enchainement* jako proces, który wytwarza różnicę i *nie może czynić inaczej*. Zob. (Lyotard 1983).

⁶ ang. stan nieoznaczony.

Dla tego, który może i jednocześnie musi odróżniać, widzialne pozostaje zawsze tylko za każdym razem stosowane przez niego rozróżnienie. Rodzaj jego świata zawsze jest konstruowany wyłącznie jako identyczność w różnicy, czy to jako paradoksalna formuła, oznaczająca, że jedność dobrego i złego jest dobra (przykładowo w myśl teorii transcendentaliów), czy też w sensie kontinuum równań cząstkowych fizyki kwantowej, które oznacza, że istnieje obliczenie, za pomocą którego obserwator może obliczyć wynik obliczeń innego obserwatora⁷.

Ponieważ rozróżnienie zaznacza granicę, wskutek czego można przejść z jednej strony na drugą tylko przez jej przekroczenie, stanowi ono *f o r m ę* (nie istnieje żadna inna forma formy). Ta terminologia pozwala dołączyć dawne rozważania dotyczące pojęcia Boga. Sam Bóg, o ile nadaje formę, jest formą i brakiem formy, jest również tym, co unika każdej formy, i znów tym nie jest. Jan Szkot Eriugena sformułował to następująco: „Forma est, forma non est, informitas est, informitas non est” (Eriugena 1978 [przekład polski Eriugena 2009]). Postęp leży w interpretacji tego, co oznacza *f o r m ę*, w rozumieniu, że nie stanowi ona specyfikacji bytu, lecz rozróżnienie. Nie trzeba zatem posuwać się daleko, by zredukować Boga do przykazania rozróżniania czy mówić, że odróżnianie stanowi egzystencję podmiotu, który rozróżnia (Glanville 1998: 152). Odniesienie do Boga można raczej dostrzec w tym, że każde odróżnianie implikuje odróżnienie rozróżnienia bez możliwości upewnienia się co do założonego rozróżnienia. Zgodnie z tym Bóg byłby w tym, co w sposób nieunikniony obecne, a co Francisco Varela nazwał *selfindication*⁸ rozróżnienia (Varela 1975: 5–24).

Nie daje to jednak zbyt wiele w odniesieniu do pojęcia Boga, a przede wszystkim nie przyczynia się do wyjaśnienia Jego stosunku do siebie. Konsekwencja tej interpretacji jest w pełni znana teologom, widać to na przykład w pismach Eriugeny. Bóg nie może sam siebie rozpoznać, ponieważ nie może się sam od niczego odróżnić. Jest również dla samego siebie niedefiniowalny, niepodzielny i nieokreślalny⁹. Z tego wynika, że ani teologia pozytywna, ani negatywna nie jest zadowolająca, bowiem skąd wzięłoby się rozróżnienie? Tylko konieczność odróżniania jest sama w sobie zrozumiała, a z tego powodu Bóg jest zrozumiały wyłącznie przez nakaz: „Odróżnij!”.

⁷ Nie powinno nas zwieść, że fizycy mówią o indeterminizmie czy determinizmie. Jest nazbyt jasne, że to, co mają oni na myśli, nie może być nieokreślone, ponieważ negatywność istnieje zawsze jedynie w mowie jako sposób operacji myślenia lub komunikacji.

⁸ ang. wskazywanie na siebie.

⁹ „Quomodo igitur divina natura se ipsam potest intelligere quid sit cum nihil sit?” oraz „Deus itaque nescit quid est quia non est quid, incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui” (Eriugena 1972: 142).

Jeśli za pomocą tego wszystkiego nie wyjaśniliśmy stosunku Boga do siebie, to jednak powiodło się objaśnienie (prawie można by powiedzieć: „unowocześnienie”) Jego stosunku do świata. Bóg wydał – jak musieliby powiedzieć teologowie – nakaz: „Odróżniaj!” i umożliwił nim istnienie świata, jednak On sam pozostał w sferze tego, co nieodróżnialne, na świecie może być obecny jedynie jako ślepa plamka każdej praktyki rozróżniania, nieodróżnialność jedności rozróżnienia stosowanego za każdym razem. Nie można pojmować świata jako zbioru materialnych i niematerialnych rzeczy, lecz jako kondensat praktyki rozróżniania, która jako praktyka, chociaż nie w momencie swojej realizacji, obserwuje się i określa, pozwalając na rozróżnianie i opisywanie.

/// 4.

Visio Dei stanowi obietnicę doświadczenia świętości. Jednak teolodzy (większość czy też wielu z nich) obserwują Boga już za swojego życia, tak jak gdyby wiedzieli, wedle jakich kryteriów On ocenia (ostatnio najwyraźniej wedle ekologicznych). Kiedy wyszło na jaw stosowanie hormonów u cielaków, teologowie zaraz ogłosili, że Bóg nie stworzył ich przecież po to, by były tuczone w przepelnionych oborach. Choć będzie to coraz trudniejsze, powinni oni nadal podejmować starania, by jednak uczynić ludzi podstawą dla swoich działań – a jeśli nie wszystkich, to przynajmniej powiązanych z Kościołem. Rozróżnienia nie są obojętne, lecz przedkładane już z pewnym opowiedzeniem się. Należy jednak rozróżnić między wyborem rozróżnienia i opowiedzeniem się w jego ramach za którąś opcją w ramach tego rozróżnienia – za obydwa człowiek powinien wziąć odpowiedzialność.

Nawet gdy teolodzy odrzucają rozróżnienie na *sacrum* i *profanum* (przypuszczalnie dlatego, że pozostaje ono związane z rytualizacją i tabuizacją), nierzadko sprawiają wrażenie, jak gdyby istniały szczególne czasy i miejsca, w których Bóg jest bliżej ludzi niż w pozostałych. W szczególnie sposób odnosi się to do szabat, niedzieli, świąt kościelnych i życzenia, by w wyznaczonym czasie nawiedzać budynki, powszechnie określane mianem kościołów. W przykazaniu, by święcić szabat–niedzielę, czyli wyłączać je, być może chodzi tylko o przeprowadzenie rozróżnienia, gdyż w ten sposób można doświadczyć Boga po obu stronach rozróżnienia i niejako bez preferencji.

Dystans w stosunku do tradycyjnych założeń myślowych, ukazujący się w powyższych rozważaniach, najlepiej uobecnia się przez sprawdzanie ich w szczególnie ważnych rozróżnieniach tradycji. Nakaz: „Rozróżniaj!” nie narzuca żadnego konkretnego rozróżnienia, lecz jedynie samo rozróżnianie. Wymaga ono dostatecznej określoności, tak że można ustalić, czy stanowi się punkt wyjścia dla dalszych operacji po jednej lub po drugiej stronie, a także

kiedy przechodzi z jednej na drugą (Spencer Brown: *crossing*). Porządek, biorący się z rozróżnienia, wynika z sekwencji działań pozwalających się ze sobą powiązać, a nie opiera się jedynie na treści samego rozróżnienia. Innymi słowy: rozróżnienie, od którego wychodzi człowiek, jest albo zasadą, albo podstawą dla porządku¹⁰. Zgodnie z tym, każde określone rozróżnienie stanowi już pewien wybór, jest już kontyngentne, a zatem także w inny sposób możliwe. Żadna strona nie jest narzucona nakazem lub wyróżniona jako słuszna (istotna, naturalna, świątobliwa itd.). W większym stopniu zależy to od tego, co się w ten sposób rozpocznie i dokąd dotrze. Obowiązuje to również w stosunku do rozróżnień, które na pierwszy rzut oka wydają się nieuniknione i nieodparte.

Rozróżnienie na byt i niebyt nie jest konieczne¹¹. Prowadzi ono ku ontologii (Luhmann 1990: 15–30), odłącza niebyt od bytu, rezerwując go tym samym dla obserwatora, który orientuje się za pomocą logiki dwuwartościowej tylko z jedną wartością desygnowaną i z jedną wartością refleksyjną, służącą do kontroli błędów i który ostatecznie marnieje do [formy] pozaświatowego podmiotu albo wręcz do niczego. Niewątpliwie jest to schemat skuteczny, lecz w obliczu rozmaitych (w dużej mierze logicznych) trudności należałoby rozważyć czy nakaz: „Rozróżniaj” interpretować jako: *zaczynij jak Parmenides* (zgodnie z Bożym nakazem, a nie jak frywolny, eksperymentujący sofista) *od rozróżnienia bytu i niebytu*.

Niekonieczne jest także rozróżnienie dobrego i niedobrego czy dobrego i złego. Gdy ktoś wybiera to rozróżnienie (a więc je jabłko z drzewa poznania), dochodzi do moralności. W przeciwieństwie do ontologii, było to zabronione. Zakaz musiał jednak najpierw zostać ustanowiony jako nakaz odróżniania. Rozróżnienie przynosi ze sobą podobne zadanie dla Boga oraz diabła, ma mianowicie umożliwić człowiekowi rozróżnianie; anioł podjął się go jako diabeł, by oddać do dyspozycji możliwość rozróżnienia dobrego i złego w określeniach¹². Wybór tego rozróżnienia

¹⁰ Patrząc wstecz, łatwo jest rozpoznać metaforykę jedności, która stanowi podstawę takich elementarnych pojęć, jak zasada czy podstawa. I także to, że trzeba rozróżniać *metapherein* i *diapherein*.

¹¹ Spojrzenie na taoizm uczy, że to rozróżnienie nie jest konieczne religijnie. Por. na przykład Smullyan (1977). To, czy pojęcie Boga zmusza do postawienia pytania o byt i niebyt i do potwierdzenia za pomocą tego pytania wiary w Boga, zależy niewątpliwie od ujęcia tego pojęcia.

¹² Czasem przedstawia się to stanowisko jako skrajny przypadek miłości do Boga – jak w przypadku diabła Iblisa. W każdym razie, ów diabeł zna jedność operacji rozróżniania i wie, że jego miłość do Boga cierpi z powodu odejścia. W każdym razie podobnie zakłada interpretacja J. Rumi (Rumi 1926: np. 360). „Although these twain – good and evil – are different, yet these twain are (engaged) in one work”. Analogicznie, Bóg nie mógł przyjąć skruchy Adama, ponieważ sam zmusił go do rozróżniania: „After his repentance, He (God) said to him, «O Adam, did not I create in thee that sin and (those) tribulations? Was it not My foreordainment and destiny? How didst thou conceal that at the time of excusing thyself?»” (Rumi 1926: 82). Wydaje się oczywiste, że ta nieprzejrzystość powstaje przez podstęp diabła. Jednak jak Bóg mógł to zarzucić Adamowi? Por. Awn 1983, szczególnie rozdział III. Na temat żydowskiego i chrześcijańskiego kontekstu: Jung 1925, Zwemer 1937.

jest grzechem (jeśli nie jako wina, to jako *habitus*). Jedność dobrego i złego jest zatem również – na przekór długiej tradycji – nie dobra, lecz zła¹³ i jeśli się wybiera to rozróżnienie, jedyną rzeczą, jakiej może się nauczyć, jest cierpliwość wobec innych¹⁴. Ograniczenie do moralności obciążało religię wystarczająco długo (Luhmann 1989), prowadząc aż do nerwic lękowych w odniesieniu do zbawienia czy potępienia duszy oraz silnie wiążąc religię o integracyjnych funkcjach moralności z wykluczeniem potępianych. Powstająca wczesnonowożytna teoria państwa wykorzystywała religię jako instancję moralną; dziś teolodzy są powoływani do komisji etycznych, gdy chodzi o zadania państwa. Kiedy w ten sposób moralnie kodować religię, jej osobliwość musi zaznaczyć się w formie ocalającego ostrzeżenia dla grzeszników, a zatem jako akt łaski. W konsekwencji każdy musi być grzesznikiem, żeby wszyscy mogli mieć udział w lasce. Rozstrzygnięcia co do form teologii zależą zatem stosunkowo bezpośrednio od wyjściowego wyboru jednego z wielu możliwych rozróżnień. Dziś nie jest to tak przekonujące, dlatego wprowadzanie ładu musi posługiwać się taką sekwencją.

Jeśli raz wybrano ontologię i moralność jako podstawowe rozróżnienia w pytaniach kognitywnych lub normatywnych, ma to wpływ na pytanie o jedność obecnego rozróżnienia, zgodnie z rozumieniem „i” między bytem i niebytem oraz dobrym i złym. Nacisk jest kładziony jednostronnie na stronę pozytywną. Zamiast szukać jedności w różnicy, łączy się pozytywne strony różnych rozróżnień w jedność: *ens et verum et bonum convertuntur*. Kto nadal obserwuje tę wyjątkową jedność, czyli pragnie odróżniać, stanie się diabłem. Obserwacja transcendentnej jedności wymaga granicy, która wyłączy obserwującego. Na uwagę zasługuje osobliwie wysoka pozycja obserwatora, pochodzi on zawsze z najwyższej arystokracji i jest związany wytycznymi tego, co chce obserwować. Jest najintensywniej żyjącym¹⁵. Staje się ofiarą tego, co obserwatorowi wydaje się paradoksem (w islamie jako Iblis, ofiara paradoksalnego nakazu Allacha), a z tego powodu także obserwatorem, który nie może określić swojej własnej pozycji. Abstrahując od wpływów prymitywnej demonologii, diabeł jest tragiczną postacią narzucenia dominującego rozróżnienia, nie bez melancholii wypełniająca zadanie polowu dusz oraz program, który można nazwać sprawiedliwością

¹³ Należy podkreślić, że nie oznacza to, że dobro nie jest dobre, a zło złe. Chodzi tu o *jedność* tego rozróżnienia, a więc o rozróżnienie tego rozróżnienia od innych rozróżnień. Chodzi o moralizowanie.

¹⁴ Podobnie autor z czasów szesnastowiecznego zamętu religijnego – Marconville (1564) (broniąc Ewy).

¹⁵ P. Awn (1983: 124) określił go mianem „perfekcyjnego monoteisty”.

dla grzeszników¹⁶. Być może Bóg ceni obserwatora, który nie powtarza bezmyślnie, lecz przynajmniej próbuje podejść do granicy i rzucić ponad nią okiem¹⁷. Bóg wynagradza mu to wiecznym wygnaniem – permanencją jego pozycji jako obserwatora.

W końcu, istnieje również rozróżnienie, za pomocą którego określa się akt czystej miłości – przebac grzesznikom albo wymaż mię natychmiast z Twej księgi (Wj 32,32) – jako jedno z wielu roszczeń przelicytowujących diabła¹⁸. Jeśli gra będzie rozgrywana na płaszczyźnie ontologiczno-moralnej, w rachubę wchodzi ekstremalne pozycje tego rodzaju. Jeśli nie będzie, to wówczas nie ma o nich mowy. Ontologicznie-moralna gra zna tylko jedną skłonność, za każdym razem prawdziwą¹⁹.

Co jednak pozostaje do obserwowania? W *Listach z Ziemi* autorstwa Marka Twaina Bóg ogłosił (ku przerażeniu Szatana) prawo natury jako *automatic law*²⁰. Szatan, Gabriel i Michał komentują jako obserwatorzy (do pewnego stopnia z łoża szyderców): „Byliśmy świadkami wspaniałego zjawiska, co do tego oczywiście się zgadzamy. Natomiast znaczenie tego zjawiska – jeśli ono w ogóle istnieje – osobiście nas nie dotyczy. Możemy na ten temat mieć tyle opinii, ile nam się podoba i na tym koniec. Nie mamy głosu”. Po dokonaniu stworzenia Bogu pozostaje jedynie możliwość poprawy, to znaczy stworzenia dalszego automatyzmu z wbudowaną moralną złożonością, człowieka – eksperymentu, który wedle ziemskich obserwacji Szatana okazuje się wątpliwy (Twain 1962: 3 [polskie wydanie Twain 1966: 20]).

/// 5.

Niekiedy filozoficzna teologia dociera do granic swojej tradycji i podnosi kwestię przekroczenia wszystkich rozróżnień. W większym stopniu, niż tradycyjna teoria poznania, teologia była w stanie odnieść wszystko, co

¹⁶ Prawny charakter sposobu postępowania diabła rzuca się w oczy przede wszystkim w tekstach średniowiecznych (zob. Russel 1984: 80 i nn., 104 i nn.; Spangenberg 1987: 233 i nn). Analogicznie, wczesnonowożytna literatura sama niekiedy charakteryzuje zbawienie jako zbawienie od prawa – a zatem od *tego* rozróżnienia. „Delivering us from [...] the Severity, Justice and Curse of the Law”, jak stwierdza Reynolds (1640).

¹⁷ „Mais moi, ajoutait-il, je suis le dieu de ceux qui me résistent en tant que je suis, et qui me désirent en tant que je ne suis pas”, jak stwierdził P. Valéry (Valéry 1960: 440).

¹⁸ Utarta interpretacja teologiczna tego stanowiska jako propozycji ofiary pokutnej osoby niewinnej, zmierzającej do uwielbienia ofiarności, przysyłania tym samym prowokację Boga, która leży w tym żądaniu. Zob. interpretację jako propozycję pokuty Gese (1977: 87 i nn.); Janowski (1982: 142 i nn). (To wskazanie zawdzięczam M.Welkerowi).

¹⁹ Raz jeszcze zacytujmy Rumię na temat Iblisa: „Since there was no play but this on His board, and He said «Play», what more can I do? I played the one play (move) that there was, and cast myself into woe. Even in woe I am tasting His delights: I am mated by Him, mated by Him, mated by Him!” (Rumi 1926: 358).

²⁰ ang. prawo automatyczne.

jest i co nie jest, do nadania nazwy, a zatem do rozróżnienia (*differentia* lub *distinctio*), ponieważ posiada ona tę transcendentującą zasadę w pojęciu Boga. Szczególnie dobitnie ukaże się to na przykładzie Mikołaja z Kuzy.

Pojęcie Boga wedle Kuzańczyka znajduje się poza wszystkimi rozróżnieniami, także poza rozróżnieniem samego Boga oraz rozróżnieniem na rozróżnione i nierozróżnione. Bóg jest według niego *ante omnia quae differunt* (Mikołaj z Kuzy, *De venatione sapientie* 1964a: 56)²¹. W Bogu nie da się pojmować rozróżnienia i nierozróżnienia jako sprzeczności: *distinctio est indistinctio*²². W rozróżnieniu każda strona służy jako różna od tej drugiej. Jest inna niż ta druga, co oznacza rozróżnienie. Przeciwnie, *samo rozróżnienie* należy zatem rozumieć jako nie-inne tego, co rozróżnione. O ile rozróżnione ma udział w rozróżnieniu, nie jest ono różne od wszystkiego innego. *Non-aliud* jest dla Kuzańczyka absolutem²³.

W rozróżnieniu leży granica między jedną a drugą stroną. By między nimi przejść, potrzebny jest czas. Logika Spencera Browna jest w tym sensie logiką niestatyczną, włączającą czas. *Rozróżnienie samo w sobie* jest dwustronną formą, równoczesnością rozróżnionego. Tylko wtedy, gdy się chce znów samodzielnie rozróżniać i określać, musi powrócić do czasu bez możliwości uniknięcia jednoczesności wykorzystanego teraz rozróżnienia dla rozróżnień.

Wraz z przekroczeniem rozróżnienia bytu i niebytu Mikołaj Kuzańczyk przekroczył również podstawę ontologii i przyporządkowaną jej logikę *quodlibet est vel non est*²⁴. Rezerwat teologii jest mocno oparty na granicach różnicy, również jeśli można ją rozpoznać jedynie jako granice różnicy (w szczególności jako granice wzrostu i zmniejszania). W *docta ignorantia* intelekt porzuca posiadającą wiedzę, ale nie prowadzącą do celu (ograniczoną) irytację i w ten sposób zachęca się do chwalenia Boga.

Teologia pozostaje jednak związana swymi przesłankami. Dla Kuzańczyka działanie Boga jest darem bytu, a nie na przykład konstytutywnym nakazem: „Rozróżniaj!”. Z tego powodu nie można opisać Boga

²¹ W wyjaśnieniu stwierdza, że: „On jest przed każdą różnicą, przed różnicą między faktycznością i możliwością, możliwością istnienia i możliwością działania, światła i mroku, również przed różnicą bytu i niebytu, czegoś i niczego oraz przed różnicą między brakiem różnicy a różnicą, zgodnością i niezgodnością itd.”. Czy w tym „itd.” ukrywa się różnica między *bonum* a *malum*?

²² W kontekście doktryny o Trójcy Świętej – por. *De docta ignorantia* I, XIX (Mikołaj z Kuzy 1964b: 260) [przekład polski: Mikołaj z Kuzy 1997].

²³ Zob. *De non-aliud* (Mikołaj z Kuzy 1966: 433–465).

²⁴ Por. *Apologia Doctae Ignorantiae* (Mikołaj z Kuzy 1966: 546). Zob. także: *De docta ignorantia* I, VI (Mikołaj z Kuzy 1964: 212): „maxime igitur verum est ipsum maximum simpliciter esse vel non esse, vel esse et non esse, vel nec esse nec non esse; et plura nec dici nec cognitari possunt”. Konsekwencją jest oczywiście to, że teologia nie jest możliwa w znaczeniu normalnego, logicznie pewnego poznania, lecz istnieje jedynie w *docta ignorantia*, to znaczy w pełnym zrozumieniu wglądzie, że (i dlatego) nie jest to możliwe.

jako bytu w opozycji do niebytu²⁵. Przejście od tego, co nierozróżnione, do tego, co rozróżnione (czyli od nieokreślonej do określonej złożoności), a tym samym od *complicatio* i *explicatio* do jedności różnicy, jest określane mianem emanacji lub stworzenia. To, co nierozróżnione, jest interpretowane jako jedność zawierająca się w każdym rozróżnieniu; właśnie ona, najpierw umożliwiając rozróżnianie, zostaje zdemaskowana jako trójjedyny Stwórca. Konsekwencje ujawniają się w przednowożytnym podejściu do świata. Z tego, co nierozróżnione, wywodzi się to, co rozróżnione w określonej, pięknej, harmonijnej, muzyczno-matematycznej formie. Tylko w ramach ustanowionej formy może ono ulegać zmianom czy też – przez jej opuszczenie – przechodzić w inną. Świat działa należycie, dlatego jego *bonitas*²⁶ jest zrozumiała sama przez się. Został on dobrze (a nie źle!) stworzony i tylko diabeł może w to wątpić.

Stworzony świat określa się jako *contractio*, jako uniwersum rzeczy – a nie coś, co samo z siebie rozwinęło się dzięki wyjściowemu poleceniu: rozróżniaj dobro i zło (wedle obserwatora). Kuzańczyk przypuszczalnie zauważył, że możliwości – w tym możliwości rozróżniania – są możliwe wyłącznie w świecie będącym przedmiotem umowy (co później upoważniło Kanta do pytania o warunki możliwości) oraz że człowiek musi odróżniać możliwości rozróżniania od nierozróżnialności, stanowiącej ich podstawę²⁷. Dla Mikołaja z Kuzy ostateczna podstawa wszystkich rozróżnień jest jedna, podczas gdy istnieje wiele zależnych od niej możliwości rozróżniania.

Nie dostrzeżono jednak, że można traktować jako jedność ekstremalne strony rozróżnienia o tyle, o ile one się same nie pozwolą rozróżnić. Rozróżnianie napotyka tutaj na własne paradoksy, postuluje bowiem początek i koniec rozróżniania jako różnicę. Lecz raz jeszcze: czy coś jest jednością, jeśli jest paradoksem? Czy może nie pozostaje żadna różnorodność o tyle, o ile zawsze się musi pytać, wedle jakich rozróżnień (inaczej: dla jakiego obserwatora) jest to paradoks. Logika George’a Spencera Browna poszłaby w tym miejscu inną drogą niż teologia, szczególnie drogą złożoności budującej się z czasu, drogą trzeciej wartości *self-indication*²⁸ i *re-entry*²⁹, ponownego wkroczenia rozróżnienia w to, co zostało przez nie zróżnicowane; prowadziłaby do tego, że każde rozróżnianie jest działaniem obserwatora³⁰. Nie daje to więcej, niż „postmodernistyczna” figura obserwatora, który

²⁵ Zob. *Apologia Doctae Ignorantiae* (Mikołaj z Kuzy 1966: 536): „dat omne esse” oraz „Deum nemquam concipi debere habere esse”.

²⁶ łac. dobroć.

²⁷ Zob. passusy o rzeczywistości (actus) i możliwości (potentia) w *De docta ignorantia* II, VII (Mikołaj z Kuzy 1964: 361 i nn.). Tylko dla Boga możliwość *jest* rzeczywistością (possesst).

²⁸ ang. samowskazanie.

²⁹ ang. ponowne wkroczenie.

³⁰ Por. ważny w tym kontekście tekst: R. Glanville (1981: 638–641).

ze zmienianymi za każdym razem rozróżnieniami obserwuje, co obserwują inni obserwatorzy, a czego nie mogą obserwować. Taka odpowiedź nie jest religijnie satysfakcjonująca. Z drugiej strony teologiczna interpretacja religii nie może powrócić do owego średniowiecznego porządku obserwowania (*definieren* = *placieren*), w którym zakładano rozróżnienie wyższych oraz niższych bytów, przy czym wyłącznie wyższe mogły definiować niższe³¹.

/// 6.

Pozostawmy teraz teologii jej własne troski i skierujmy się ku innym możliwościom wyjaśnienia pochodzenia rozróżniania – ku teorii René Girarda³². Jej wyjątkowość polega na tym, że nie zakłada po prostu początkowego stanu nierozróżnionego (*unmarked state*), lecz ze swojej strony próbuje go wyjaśnić jako *indifférentiation primordiale* (Girard 1982: 48). Powstaje ona dzięki naśladowaniu umożliwiającym pożądanie. Ewentualne różnice zaciera się przez to, że poprzez swoje pożądanie doprowadza się innego do pożądanego tej samej rzeczy. W ten sposób powstaje mimetyczna rywalizacja, która włączona w porządek poprzez przemoc (*violence*), musi zostać zmieniona w rozróżnienie. Każdy porządek jest niejako już odwyróżnicowaniem. Wszystkie kryzysy stanowią naprawę *indifférentiation primordiale*. Każde ustawodawstwo jest grzechem (różnica), wymaga zatem ofiary: ofiary ustawodawcy.

To, co można zrozumieć jako mechanizm późnofreudowski, a w każdym razie antropologiczny, okazuje się w późniejszych pracach Girarda w coraz większym stopniu automatyzmem zamkniętego, samoodnoszącego się systemu. Każda biologicznie nadana różnica musi zostać zniesiona, musi stać się indyferentna, by możliwy był specyficznym społeczny porządek. Istnieje zatem jedynie społecznie wzbudzone i społecznie uwarunkowane pożądanie. Społeczeństwo wprawdzie nie uchyla swoich podstaw biologicznych, ale zaczyna samodzielnie fundować swój automatyzm.

W najstarszej mitologii przedstawiano to zjawisko jako kolektywny mord i obwiniano o niego przede wszystkim bogów³³. Mord unicestwiał życie i tym samym symbolizował wyłonienie się innego porządku. Figura ta została stopniowo ucywilizowana wraz z rozwojem mitów (rozwojem społeczeństwa) i zharmonizowana z moralną jakością bogów – Boga jako

³¹ Na przykład Jan Szkot Eriugena (1978: 132 i nn.), wraz z rozróżnieniem, że anioł i człowiek wprawdzie mogą odróżnić, że istnieją, ale nie ja ko c o istnieją („nulla natura sive rationalis sive intellectualis est quae ignoret se esse quamvis nesciat quid sit”, Eriugena 1978: 144).

³² Zob. przede wszystkim: Girard (1972 [przekład polski Girard 1993]), Girard (1978 [fragment w przekładzie polskim: Girard 1983]), Girard (1982 [przekład polski Girard 1987, 1991]).

³³ Girard broni wyłącznego roszczenia tej wersji. Należałoby jednak przyznać, że można by dodać do niej ekwiwalenty funkcjonalne (przykładowo w mitologiach płodzenia), które mniej drastycznie symbolizują porządek nadany biologicznie.

symbolu dobra. Społeczeństwu w coraz większym stopniu przyznawano wyjaśnienie powstania różnic, jednocześnie ludzie przynajmniej współuczestniczyli w grzechu pierwotnym (wedle Milтона – będąc jednocześnie prawie niewinni) i zamordowaniu ofiary. Tymczasowy punkt końcowy buduje chrześcijański mit samobójstwa Boga, w którym sprawca i ofiara zbiegają się w jedno; tylko jeszcze Judasz i inni Żydzi dźwigają winę³⁴. To, że dla początku rozróżniania konieczny jest mord, można zapomnieć dopiero na końcu. Przedmoralna jedność dobrodziejstwa i mordu, świętego i przekłętego, odnalazła formę, która jest zgodna ze społecznym odróżnieniem dobrego od złego. Trzeba jedynie pamiętać, że się nie może wiedzieć w sposób pewny, wedle jakich kryteriów (jeśli w ogóle wedle kryteriów, czyli wedle rozróżnień) będzie osądzał Sędzia Świata.

Wychodząc poza Girarda, samą teologię można teraz zinterpretować jako konflikt naśladowania. Jej wysiłki kierowane są na błogosławieństwo (*beatitudo*), ma ona nadzieję, że odnajdzie ją w *visio Dei*, czyli obserwacji Boga, tradycyjnie rozumiejąc obserwację jako *assimilatio*. Jak w przypadku każdego pożądanego, musi istnieć pewien pierwowzór, który człowiek będzie naśladował. Tym wzorem jest anioł, który jako pierwszy tego spróbował. Prawdą jest, że ta próba, jak każda obserwacja, zakłada delimitację. Musiałoby to obowiązywać również *electi*. Jednak w konflikcie naśladowania powstaje – jak sądzi Girard – rywalizacja. Ona wymaga rozróżnienia, a rozróżnienie – przemocy. Zgodnie z teologią, anioła wygnano z nieba i stał się diabłem (*diabolo*s). Rozróżnienie, które wyjaśnia to wydarzenie, posiada quasi-feudalne tło. Jest to zwykle rozróżnienie dumy i szacunku, buntu i posłuszeństwa, egoizmu i służby, wyłączenia i włączenia. Za pomocą takiego rozróżnienia teologowie wyjaśniali upadek, skłonność ludzi do grzechu i tym samym pojawienie się rozróżnienia na dobre i złe, a zatem powstanie moralności. Wciąż chodzi jednak jedynie o to, by znaleźć się po dobrej stronie. Ta doktryna zapomniała o swoich źródłach i we wczesnej nowożytności stała się ponaglącą przestrogą, by mieć na uwadze zbawienie duszy i przestrzegać niezbędnych dla niego reguł³⁵.

To rozwiązanie pozostaje powiązane z religią jako formą uzasadnienia, która ukrywa źródło obowiązywania rozróżnień. Jeśli religia nie jest

³⁴ Można podzielać zdanie Girarda, że w ten sposób ostatecznie przyjęto niewinność ofiary, czyli fikcję mitu. Jednakże zostaje jeszcze Judasz! Jest jedynym, o którym nie można powiedzieć, że nie wiedział, co czyni (Łk 23,24) i jedynym, który naprawdę próbował zbadać (obserwować), czy ten rzekomy Bóg naprawdę jest Bogiem i *przez to* poniósł klęskę. Jest mordercą, na którym wszystko się skupiło. Należałoby wyciągnąć wnioski i przyznać, że Jezus był jedynie wyeksponowaną ofiarą, a Judasz był w rzeczywistości Chrystusem. Tak twierdzi Borges (1981: 215–221).

³⁵ W najprostszym przypadku dzieje się to również bez tego. Jezuici z Pekinu donoszą, że co roku porzuca się około 20 do 30 tysięcy noworodków, zostawiając je na pewną śmierć. Zakon robi, co w jego mocy, jednak wskutek braku personelu może na czas ochrzcić około 3000 dzieci i w ten sposób je uratować. Zob. Noel (1780–1781: 160–183; 166 i nn.)

w znacznej mierze zastępowana przez ekonomię, to przynajmniej przez nią marginalizowana, a mimetyczna rywalizacja (por. Dumouchel 1979, Anglietta 1984) wymknęła się kontroli, gdy nowożytne społeczeństwo ukazało się we własnych strukturach. Bank centralny byłby w każdym razie przeciążony tą funkcją. Mechanizm pieniądza wyzwala każdy rodzaj rywalizacji pragnienia (szkoccy filozofowie moralności próbowali pokazać, że za tym idzie seksualność)³⁶, a zatem porządek może jedynie wynikać rekurencyjnie, a więc wyłącznie historycznie z każdorazowego rezultatu wyzwolonego działania komunikacji społecznej.

/// 7.

Jeśli założyć, że przejście od tradycyjnych formacji społecznych do nowożytnego społeczeństwa przyniosło ze sobą radykalne załamanie struktury i wykorzenie wszystkich konwencjonalnych semantyk, nie można już więcej polegać na dawnych europejskich wytycznych – czy to na ontologii, czy etyce. Lecz nakaz: „Rozróżniaj!” pozostaje. Bez rozróżnień i określeń nic nie będzie funkcjonowało ani razu.

W nowoczesności życie oznacza orientowanie się w polikontekstualnym świecie, czyli akceptację rezygnacji z autorytatywnych wytycznych co do określonych rozróżnień i określeń. Nikt w społeczeństwie nie ma takiej pozycji, by móc z niej narzucić swoje rozróżnienie jako słuszne i obowiązujące. Innymi słowy, każde rozróżnienie, którego ktoś używa do obserwacji i opisywania, jest ze swej strony obserwowalne. Obserwując obserwatora, można zawsze zobaczyć, co on widzi za pomocą swojego rozróżnienia, a czego widzieć nie może – kiedy ktoś zdecyduje się go obserwować poprzez rozróżnienie na widoczne-dla-niego-ukryte-przed-nim. Nie każda codzienna komunikacja stawia tak złożone wymagania. Nasze społeczeństwo nie zostałoby poprawnie opisane, gdyby przemilczano istnienie tej możliwości – od czasów nowożytnej powieści, romantyzmu, Marksa, Freuda. Cybernetyka drugiego rzędu, cybernetyka obserwacji systemów obserwujących, jak dotąd oferuje najbardziej abstrakcyjne sformułowanie tego problemu (Foerster 1981, przekład niemiecki: Foerster 1985).

Łatwo wyjaśnić, że nie zmierza to wcale do samowoli i dowolności, do *anything goes*. Każde przypuszczenie o samowoli ma dla tego sposobu postrzegania jedynie przejściową jakość. Ponieważ dowolność nie istnieje empirycznie, samowolą nazywa się wyłącznie postawę: „obserwuj obserwatora, a rozpoznasz, że nie ma żadnej samowoli”. To sens nowożytnego pojęcia interesu. Z tego powodu monarcha potrzebował doktryny

³⁶ Zob. na przykład Home (1788: 1 i nn.) na temat rozwoju apogeum rycerskiego szacunku dla kobiet i jego upadku wraz ze wzrostem luksusu („a more substantial gallantry took place, not always, innocent” Home 1788: 87).

suwerenności, a Marks teorii klas społecznych. Trzeba jedynie wiedzieć, czyje obserwacje człowiek może obserwować w różnych kontekstach i jakie rozróżnienia poczynić. Ujrzy wówczas, że zakładana samowola charakteryzuje się porządkiem zdeterminowaną strukturą. Zaszczepienie nam strachu przed „relatywizmem” było prawdopodobnie ostatnim podstępem diabła – ostatnim wysiłkiem w próbie ponownego przekroczenia monokontekstualnego obserwowania. W społeczeństwie bez elity i centrum stało się to bezsensowne³⁷.

Wcale jednak nie dostrzeżono, w jaki sposób teologia daje sobie radę w świecie społecznym. Pytanie to ma wiele aspektów. Socjologicznie najpilniejszym do rozwiązania jest prawdopodobnie ten, że teologia obserwując siebie samą musi mieć świadomość, że wprawdzie tych, którzy ją obserwują, może w odpowiedzi obserwować ze schematem wierzący–niewierzący, ale nie jest w stanie adekwatnie pojąć, za pomocą jakich rozróżnień obserwują ją inni (np. socjolodzy). Pod przewodnictwem teologii, samodzielnie decydującej o tym, jak chce obserwować obserwatora, system religijny stał się zamkniętym systemem, który dopóki działa, reprodukuje się przez własne rozróżnienia.

Gdy się to zaakceptuje, zawsze pozostaje pytanie, jaką technikę rozróżnienia dopuszcza teologia, by w podanych warunkach rozważyć religię. Stary problem, jak można obserwować Boga, jest niewątpliwie źle postawiony (tak było zawsze), ponieważ zmierza do paradoksu rozróżnienia tego, co nierozróżnione. Można jednak odzwierciedlać nakaz, który mówi, że musi dokonywać rozróżnień i że to, jakie rozróżnienie się zastosuje, ma swoje konsekwencje. Każde rozróżnienie, określone operacyjnie, stwarza różnicę. Jest ono tym i żadnym innym rozróżnieniem. Kiedy się je rozróżnia od innych rozróżnień (przykładowo moralność od korzyści), dla tego rozróżniania obowiązują te same zasady. Określiśmy już klasyczne ujęcie problemu: konieczność wolności. Można by również powiedzieć, że odpowiedzialność leży w samym wyborze rozróżniania, na przykład w moralizowaniu czy w poszukiwaniu racjonalności. Żaden fanatyzm form rozróżniania nie może powoływać się na naturę, ale także i na Boga, aby zdjąć z siebie ciężar (tego wyboru).

Jest możliwe, że należy to pojmować jako nakaz Boga i akceptować nieuchronność samodzielności. W kontekście chrześcijaństwa ten krok nie byłby na tyle duży, by widzieć w nim wolność dawaną z miłością.

Tak określany Bóg nie kalkuluje. Nie potrzebuje form.

Kto zawsze kalkuluje, postępuje zgodnie z nakazami, które z kolei przedstawia i wyjaśnia kalkulacja Spencera Browna. Jeśli ktoś tak postępuje,

³⁷ W odniesieniu do tego por. interpretację totalitaryzmu M. Gauchet (1976: 3–28).

może kalkulować, jeśli zaś nie – to nie. Nie potrzebuje autora, dalszej podstawy czy Boga. Może wystarczyć mu konieczność sekwencji działań, kiedy chce coś osiągnąć, a logika upewni go, że każdy, kto tak postępuje, dojdzie do analogicznych rezultatów. Tylko w ten sposób nie można wykluczyć pytania o różnicę, która powstaje, kiedy człowiek postępuje w ten sposób, a dalej – pytania o „motywy” (jak to się zdradliwie nazywa u Spencera Browna) każdej oceny rozróżniania w odróżnieniu od innej. Jedyną odpowiedzią na to pytanie jest w naszej tradycji wskazanie na Boga.

Przełożyła Kinga Marulewska
Przekład przejrzał Marek M. Kurowski

/// *Die Weisung Gottes als Form der Freiheit*, w: *Soziologische Aufklärung*, Band 5, s. 75–88 © 1990 VS Verlag, Wiesbaden 1990.

Bibliografia:

- /// Anglietta, M. i Orléan, A. 1984. *La violence de la monnaie*. Paris: PUF.
- /// Awn, P. 1983. *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*. Leiden: E.J. Brill.
- /// Borges, J. 1981. *Drei Fassungen von Judas*. W: *Gesammelte Werke. Erzählungen 1*. München: Hanser.
- /// Burton Russel, J. 1984. *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- /// Dumouchel, P. i Dupuy J.-P. 1979. *L'enfer des choses: René Girard et la logique de l'économie*. Paris: Seuil.
- /// Eriugena, Jan Szkot. 1968. *Periphyseon (De divisione naturae)*, t. I. Sheldon-Williams, I.P. (red.). Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.
- /// Eriugena, Jan Szkot. 1972. *Periphyseon (De divisione naturae)*, t. II. Sheldon-Williams, I.P. (red.). Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.
- /// Eriugena, Jan Szkot. 2009. *Periphyseon (De divisione naturae)* Ks. 1. Przel. Kijewska, A. Kęty: Antyk.
- /// Foerster von, H. 1981. *Observing Systems*. Seaside Cal.: Intersystems Publications.
- /// Foerster von, H. 1985. *Sicht und Einsicht: Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie*. Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn.
- /// Gauchet, M. 1976. *L'expérience totalitaire et la pensée de la politique*. „Esprit” Juli/August: 3–28.
- /// Gese, H. 1977. *Zur biblischen Theologie: Alttestamentliche Vorträge*. München: Kaiser.
- /// Girard, R. 1972. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.

- /// Girard, R. 1978. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset.
- /// Girard, R. 1982. *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset.
- /// Girard, R. 1983. *Rzeczy ukryte od założenia świata*. Przel. Goszczyńska, M. „Literatura na świecie” 12: 74–182.
- /// Girard, R. 1987. *Kozioł ofiarny*. Przel. Goszczyńska, M. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- /// Girard, R. 1993. *Sacrum i przemoc*. Przel. Plecińscy, M. i J. Poznań: Brama.
- /// Glanville, R. 1979. *Beyond the Boundaries*. W: Ericson, R.F. (red.). *Improving the Human Condition: Quality and Stability in Social Systems*. Washington: SGSR.
- /// Glanville, R. i Varela F. 1981. „Your Inside is Out and Outside is In” (Beatles 1968). W: Lasker, G. E. (red.). *Applied Systems and Cybernetics*, t. II. New York: Pergamon Press.
- /// Glanville, R. 1988. *Objekte*. Przel. Baecker, D. Berlin: Merve Verlag.
- /// Günther, G. 1979. *Life als Polycontextuality*. W: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. t. II. Hamburg: Meiner.
- /// Home, H. (Lord Kames) 1788. *Sketches of the History of Man*. t. II. Edinburgh.
- /// Janowski, B. 1982. *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*. Neukirschen: Neukirchener Verlag.
- /// Jung, L. 1925. *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature: A Study in Comparative Folklore*. „The Jewish Quaterly Review” 15: 467–502. 1926, 16: 45–88, 171–205, 287–336.
- /// Luhmann, N. 1989. *Die Ausdifferenzierung der Religion*. W: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, t. III. Frankfurt/Main: Suhrkamp, s. 259–357.
- /// Luhmann, N. 1990. *Identität - was oder wie?*. W: *Soziologische Aufklärung*, t. V. *Konstruktivistische Perspektiven*. Opladen: Westdeutscher Verlag, s. 15–30.
- /// Lyotard, J.-F. 1979. *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- /// Lyotard, J.-F. 1983. *Le Différend*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- /// Lyotard, J.-F. 1997. *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*. Przel. Kowalska, M., Migasiński, J. Warszawa: Aletheia.
- /// Marconville de, J. 1564. *De la bonté et mauvaistié des femmes*. Paris.
- /// Mikołaj z Kuzy. 1964a. *De venatione sapientie*. W: Gabriel, L. (red.). *Philosophisch-theologische Schriften*, t. I. Wien: Herder.
- /// Mikołaj z Kuzy. 1964b. *De docta ignorantia*. W: Gabriel, L. (red.). *Philosophisch-theologische Schriften*, t. I. Wien: Herder.
- /// Mikołaj z Kuzy. 1966. *De non-aliud*. W: Gabriel, L. (red.). *Philosophisch-theologische Schriften*, t. II. Wien: Herder.
- /// Mikołaj z Kuzy. 1997. *O oświeconej niewiedzy*. Przel. Kania, I. Kraków: Znak.

- /// Noel, P.F. 1780–81. *Mémoire sur l'état des Missions de la Chine...* (1703). W: *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères*. Paris: Chez J.G. Merigot.
- /// Reynolds, E. 1971. *A Treatise of the Passions and Faculties of the Soule of Man (1640)*. Gainesville, Fla.: Scholars; Facsimiles & Reprints.
- /// Rumi, J. 1925–1940. *Mathnawi-i ma'nawi*, t. VI. Nicholson, R.A. (red.). London: Luzac.
- /// Rumi, J. 1926. *Mathnawi-i ma'nawi*, t. III. Nicholson, R.A. (red.). London: Luzac.
- /// Smullyan, R. 1977. *The Tao is silent*. New York: Harper & Row.
- /// Spangenberg, P.-M. 1987. *Maria ist immer und überall: Die Alltagswelten des spätmittelalterlichen Mirakels*. Frankfurt: Suhrkamp.
- /// Spencer Brown, G. 1979. *Laws of Form*. New York: E.P. Dutton.
- /// Twain, M. 1962. *Letters from the Earth*. New York: Harper & Row.
- /// Twain, M. 1966. *Listy z ziemi*. Przeł. Kydryński, J. Warszawa: Książka i Wiedza.
- /// Valéry, P. 1960. *Histoires brisées*. W: Tegoż. *Œuvres*, t. II. Paris: Gallimard.
- /// Varela, F. 1975. *A calculus for self-reference*. „International Journal of General Systems” 2: 5–24.
- /// Zwemer, S. 1937. *The Worship of Adam by Angels (with Reference to Hebrews 1:6)*. „The Moslem World” 27: 115–127.

WYRÓŻNICOWANIE SIĘ RELIGII

Niklas Luhmann

/// 4.

W cywilizacjach starożytnych religia miała za zadanie przede wszystkim wytwarzać schemat moralności. Można uznać to za wystarczający opis jej funkcji w tym okresie. Kosmologiczne ustanowienie moralności wymagało semantycznych warunków ramowych. Można jednocześnie wywnioskować, że religia opierała się na powszechnym interesie społecznym, a mianowicie na interesie uzasadnienia różnicy między dobrem a złem, z którą każdy miał do czynienia w codziennym życiu – albo samodzielnie wybierając między tymi dwiema możliwościami, albo stojąc w obliczu problemu, jak pozostać dobrym, jeśli inni źle mnie traktują.

W powszechnym micie emanacji, wyjaśniającym, jak z jedności powstała różnica, a nawet opozycja, powstawanie moralności jest jedynie przypadkiem powstawania porządku. Podobnie objaśnia się powstanie czasu, ruchu, prawdy oraz błędu. W tym kontekście można odnaleźć takie opowieści, które w szczególny sposób służą uzasadnieniu rozróżnienia, praktykowanemu następnie jako moralność i nieuchronnie wystawiającemu ludzi na konfrontację ze złem. Jeden z mitów powiela ten problem, rozdzielając powstanie różnicy na aniołów i ludzi, prowadzącej do pytania, jak mają się zachowywać aniołowie w stosunku do ludzi i ludzie w stosunku do aniołów¹. Podczas gdy aniołowie, kochając Boga, żyją błogo blisko Niego, stworzenie człowieka wywołuje pewien problem. Na pierwszy rzut oka chodzi tutaj o kwestię pozycji i w tej formie objaśniają ją teksty. Aniołowie od samego początku podzielili się w nastawieniu do nowego zjawiska – daje to możliwość wyjaśnienia upadku części z nich z powodu braku akceptacji dla stworzenia. Problem wyostrza się w islamskim micie Iblisa². Iblis zajął wyższą pozycję i dzięki wyjątkowym zasługom znajdował się szczególnie blisko Boga, co stanowiło jednocześnie zagrożenie. Zabieganie o bliskość i wspomnienie zasług prowadzą do dumy, a ona do upadku (i do tego momentu ta paradoksalna opowieść służy za ostrzeżenie dla

¹ Zob. ściśle oparty na materiałach: Jung (1925).

² Por. szczególnie Awn (1983) wraz z dalszą literaturą na ten temat. Dodatkowo Calasso (1970: 71–90).

religijnych gorliwców). Ten problem stał się palący wraz ze stworzeniem Adama. Bóg nakazał wszystkim aniołom, by się pokłonili Adamowi. Jeden z nich odmówił – czy to z powodu dumy, czy dlatego, że wiedział lepiej niż Bóg, że należy czcić jedynie Boga, doświadczając nakazu jako paradoksu, sprzeczności między samym nakazem a rzeczywistą wolą Boga (rozróżnienie stworzone dla wyjaśnienia jego zachowania). Uważał nakaz za test swojej wiary w Boga. Nieposłuszeństwo przyniosło mu wieczne potępienie, czyli oddzielenie od Boga. Z racji tego, że od tej chwili stał się obserwatorem, mógł sobie je wyjaśnić jako dowód miłości Boga i nagrodę za długą służbę. Wyłącznie od niego można było wymagać, by stał się zły, ponieważ tylko on kocha wszystko, co Bóg czyni. Z tego powodu nie może wzbudzić w sobie żalu i tym samym będzie wiecznie potępiony. Wiedzie ludzi na pokuszenie, ponieważ uznaje to zadanie za sens swojego wygnania.

Jest to oczywisty przypadek podwójnego wiązania (*double bind*), a więc schizofrenii. Dzięki głębszej analizie można ponadto dostrzec, że chodzi tutaj o rywalizację w rolach obserwatora. W przeciwieństwie do aniołów, Adama od razu stworzono jako obserwatora, wyposażając go w nazwy rzeczy i tylko drażliwy schemat obserwacyjny moralności został przed nim ukryty. Aniołowie powinni się skłonić (gest uniemożliwiający im obserwowanie Adama). Iblis sprzeciwił się temu nakazowi, uzasadniając, że jest z ognia, zaś Adam jedynie z gliny. Nie odgadł, że jego natura jako (bezdymnego) ognia jest warunkiem bycia obserwowanym (odpowiednio „Lucyfer”), nie umożliwiając mu obserwowania. Został sprowokowany przez paradoksalny (z jego punktu widzenia) nakaz obserwowania i dokończył dzieło stworzenia, z pomocą węża i Ewy pozwalając Adamowi rozróżniać moralnie.

Oczywiście, jest to socjoteologiczna interpretacja o wiele prostszego mitu założycielskiego. Tym niemniej ukazuje ona, jak współczesne racjonalności, biegnące ponad semantyką stosunków pozycji, posłuszeństwa i dumy, służby i samolubstwa – i w tym sensie pouczające – są powiązane w złożoną kaskadę rozróżnień, pośredniczącą między perfekcyjnym metamoralnym monoteizmem a moralnością, wyjaśniając genezę możliwości dokonywania rozróżnień przez człowieka. Główną rolę gra tutaj paradoks (rozwiązywalny tylko przez rozróżnienia). Ten ostatecznie arbitralny monoteizm można odczytać jako symbol transcendencji. Sens historii leży jednak nie tutaj, lecz w ustanowieniu moralności nieosądzającej z góry Boga.

Gdy porządek zostanie zaprowadzony (co zawsze oznacza dyfuzję „wielkiej tradycji” w społeczeństwie) i stanie się podstawą dla bieżącego przetwarzania informacji, wytwarza wiedzę, która możliwa jest w jego ramach. Zdarzenia zewnętrzne w stosunku do środowiska społecznego, doświadczane początkowo jako zakłócenia lub irytujące szумы, w schemacie moralnym systemu zostają sklasyfikowane jako grzechy. System religijny,

który kieruje się taką semantyką, będzie skłonny do uznawania społeczeństwa za grzeszne i traktowania go w perspektywie historycznej jako zepsucia początkowo świętego porządku. Na poparcie tej tezy istnieje wiele dowodów w świecie starożytnym. Również średniowiecze reagowało na mnożące się doświadczenia życia miejskiego, handlu, bogactwa i luksusu tendencją, którą można określić mianem eksplozji grzechu³. Obsesja na punkcie grzechu wiąże się ściśle z instytucją spowiedzi oraz – z ogólnego punktu widzenia – z profesjonalną troską o duszę. Niezbędnych generalizacji dostarcza tutaj przede wszystkim schemat grzechu pierwotnego. Z punktu widzenia teologii grzechem jest początkowo po prostu *habitus*, który skłania ludzi do tego, by wiodli życie niezgodnie z wolą Boga. Instytucja spowiedzi umożliwiła, a wręcz wymusiła powstanie poczucia winy co do grzechu, jego obserwację i uznanie za winę⁴. Z jednej strony, można zatem wykorzystać dogmat grzechu pierwotnego, który obejmuje wszystkich niezależnie od ich winy. Uprawnia on do założenia, że każdy musi chodzić do spowiedzi, nie dopuszczając wniosku, że ten, kto się spowiada, potrzebuje tego w szczególny sposób, innymi słowy, nie pozwala na umieszczenie spowiadającego się na szczególnej pozycji. To podejście umożliwiło odłączenie się od religii domowej, kultu przodków czy kultu zmarłych poprzez kościelnie zorganizowane „wstawiennictwo” za zmarłych, ponieważ bez schematu grzechu pierwotnego taka forma kultu stanowiłaby wyraz uderzającego lekceważenia „grzesznych” przodków⁵. Z drugiej strony w spowiedzi rozwija się kazuistyka obarczania winą – od spowiadającego się wymagano samokontroli. Grzech pierwotny jako punkt wyjścia, porównywalny z zakazem odmowy oddania sprawiedliwości, zmusza do powstania profesji pewnego rodzaju uniwersalnej kazuistyki, przez której generalizacje można traktować problemy klientów jako swoje własne⁶. W dużej mierze każda profesja, która dba o swoje dobre imię, będzie musiała przedstawiać swoje zadanie jako „trudne”: grzechy są

³ Por. Spangenberg (1987). Podobnie co do tendencji, choć zupełnie inaczej w odniesieniu do semantyki, reagowała starożytna filozofia Platona i Arystotelesa na komercjalizację i demokratyzację życia miejskiego: moralną dewaluacją. Por. odnośnie do tego Spahn (1984). Jako brzemienne w skutki przypadek można widzieć to, że akurat ten rodzaj literatury się zachował i wpłynął na średniowiecze, podczas gdy teksty, które zabiegały o racjonalną „ekonomikę” gospodarstwa domowego w obliczu gospodarki pieniężnej i rynkowej, prawie całkowicie zaginęły.

⁴ Wprowadzone w ten sposób niezwykle brzemienne w skutki (choć kontrowersyjne) *ograniczenie* będzie znaczące dla każdego, kto zajmuje się semantyką tego, co przekłete. Por. (co prawda w odniesieniu do winy niewystarczająco selektywny) Ohly (1976).

⁵ Odnośnie do podobnego problemu w stosunku chińskiego kultu przodków do buddyjskiej praktyki prośby za zmarłych por. Gernet (1978: 222).

⁶ Rosengren (1970) określa to następująco: wytwarzanie *convertible values* [wartości wymiennalnych], których można wymagać od klientów oraz odebrać im poprzez procesowanie wewnątrzprofesyjne lub wewnątrzorganizacyjne. Jako rekompensatę za wyznanie grzechów klienci otrzymują następnie – w pewnym rodzaju semantyki wymiany – przekonanie o zbawieniu duszy.

zakorzenie głęboko i silnie, nie jest łatwo uratować dusze. Nie istnieje żadna bezpośrednia droga od prostoty niewinności do złożoności cnotliwej pobożności. Poddane szumowi świata i spowiedzi sumienie deformuje się w przenikliwe wyrzuty sumienia oraz pedanterię w odniesieniu do unikania kontaktu z grzechem⁷, która w rezultacie może wywołać u obserwatora wątpliwości co do motywacji religijnej.

Ten schemat grzechów jest zatem odpowiedni jak żaden inny, by jednocześnie wypełniać wiele funkcji: odrzucić od społecznych centrów dyfuzję Wielkiej Tradycji, umożliwić bieżącą, profesjonalną opiekę nad ludnością odnośnie do problemów, które przez tę opiekę najpierw zostały wywołane, uruchomić rodzaj semantycznej ewolucji kazuistyki moralnej i przez to wszystko utrzymać silnie rozwinięte funkcjonalne wyodrębnienie się systemu religijnego. Jednocześnie ten schemat dawał również możliwość obserwacji systemu religijnego, gdyż zależy ona od sposobu, w jaki informacje są wewnętrznie przetwarzane. Wskutek tego od XIII w. stan grzechu zaczął coraz bardziej fascynować, odpowiadając obawie przed nieosiągnięciem życia wiecznego⁸. Zwiększały się odstępstwa i dystans w stosunku do normalnego zachowania i aprobaty moralnej. Stosując pojęcie wywodzące się z lingwistyki, można mówić o „hiperpoprawności”⁹. Przez wyznaczenie reguł, przykładów, portretów czy dawanie wzoru dobrego zachowania poprawiano nie tylko rzekomo pełne winy, grzeszne zachowanie, lecz także warstwa semantyczna tego, co prawidłowe, przesunęła się w kierunku „jeszcze lepszego” i „jeszcze pełniejszego” zrozumienia stanu faktycznego. Wizje piekła stają się coraz straszniejsze, bardziej drastyczne i dziwaczne, by przyzwyczajeniu przeciwstawić hartowanie i umacnianie się serca. Taki proces mógł przebiegać w cieplarnianych warunkach literatury, nie mając względu na prawdziwą zdolność motywowania, do czasu gdy w XVI/XVII w. samodzielnie skorygował się przez rozdzielenie silniejszych i łagodniejszych form obchodzenia się z grzechem.

Oczywiście w miejscu, gdzie zarządza się skarbem łaski, czyli w Rzymie, można było nadal utrzymywać, że jest ona obficie dostępna, a świat nadzwyczajnie urządzony. W każdym razie w kontekście renesansu do dyspozycji były środki retoryczne¹⁰. Odpowiednio traciły na znaczeniu wiara w Maryję, w cuda oraz wyrzuty sumienia w odniesieniu do

⁷ Na ten temat imponująca praca: Brun 1987.

⁸ Por. *Le diable* 1979; Delumeau (1983 [polskie wydanie: Delumeau 1994]). Znaczący z naszego punktu widzenia jest bardzo wysoki udział faktów ekonomicznych, które ewoluja świadomość grzechu. Por. Delumeau (1983: 246 i nn). Wprawdzie należy zwrócić uwagę, że już tradycyjny schemat grzechu chciwość–luksus–ambicja kierował uwagę w dużej mierze na fakty ekonomiczne, nie będąc zależnym od impulsów płynących z rosnącego dobrobytu gospodarczego. Zob. również Howard (1966).

⁹ Por. co do przekazania ekspresyjnego zachowania: Van Parijs (1977: 138 i nn).

¹⁰ Por. analizę kazań *coram papa*: O'Malley (1979).

zbawienia duszy. Jednak nawet tutaj nie porzucono wyobrażenia upadku świata, a zagrożenie ze strony Turków mogło zwiastować nadchodzący koniec chrześcijaństwa.

Aż do XVII w. Europa żyła pod wrażeniem upadku, które sama wytworzyła; stopniowo dostrzegano wiele pozytywnych znaków postępu nowożytności¹¹. W spowiedzi, ale także poprzez retoryczną technikę ukazywania cnoty i przedstawiania bohaterów, reprodukowano świadomość odstępstwa, która mogła kończyć się zachętą, ale i melancholią, w każdym razie społeczną rzeczywistość przedstawiano nieadekwatnie¹². W opozycji do moralności zyskiwały popularność ważne innowacje strukturalne, które dotyczyły zachowania i semantyki.

Kiedy więc grzech krążył w systemie, wiążąc dające się zdiagnozować irytacje i tworząc przeciwności, jak sama religia mogła reagować na wzmaganie się reakcji immunologicznej¹³? To pytanie prowadzi w skomplikowany sposób do historii powstania nowożytnego, zróżnicowanego funkcjonalnie społeczeństwa i zmusza nas, by jednocześnie mieć na uwadze więcej czynników: ponieważ religia jako podsystem w dużym stopniu już osiągnęła zróżnicowanie funkcjonalne, tym samym stała się znaczącym, semantycznie wiodącym podsystemem społeczeństwa, a przez wyróżnicowanie się innych podsystemów została skłoniona do skomplikowanych przemian strukturalnych i semantycznych. Inne systemy funkcjonalne muszą narzucać swoją autonomię kontroli religijnej i nadawać sobie charakter „sekularny”, jeszcze respektując religię, a często skrycie nią pogardzając jako zacofaną, okultystyczną materią. Sama religia nie może reagować adekwatnie (jak to sobie zawsze wyobrażano), lecz wyłącznie wedle tego, co nadaje sens jej własnemu systemowi. Tym istotniejsze jest pytanie, czy sposób, w jaki się to dokonuje, opóźnia czy przyspiesza przestawienie całego społeczeństwa na funkcjonalne zróżnicowanie.

¹¹ Charakterystyczna jest tendencja będąca w sprzeczności z tytułem książki (*Le Roy* 1577: 113 i nn). Ta często zauważana tendencja, by dostrzegać upadek, wcale nie opierała się na szczegółowym porównaniu starożytnych i nowożytnych prac czy bohaterów. O wiele bardziej zyskał na popularności retoryczny schemat rozdziału pochwały i nagany, który mógł być stosowany niezależnie od okoliczności zarówno do starożytnych, jak i do nowożytnych. Można również z odniesień wnioskować o świadomości epoki, jak to zazwyczaj czyniła literatura, patrząc od *querelle* wstecz. Por. (Margiotta 1953, Buck 1973, Gössmann 1974, Black 1982).

¹² Postępująca nieadekwatność retoryki jako możliwości dysponowania moralnością wymagała gruntownej, prowadzonej teoretycznie analizy (Hardison 1962). Należy jednak w większym stopniu uwzględnić to, że retoryka utrwalala odstępstwa, a jej moralność uzmysławiała nienormalny przypadek, tak że należy liczyć się z pewnym rodzajem skutku nawrócenia: człowiek nie jest wprawdzie bohaterem, ale nie jest także tak zły jak Iotr. Z tego punktu widzenia interesująca jest praca Marinella (1600) z ukrytą tezą, że damy rzadko osiągają w rzeczywistości swój poziom cnoty, podczas gdy mężczyźni są mniej źli, niż można by oczekiwać.

¹³ Prowadzone z punktu widzenia teorii decyzji rozważania dotyczące kwestii, jak przy wzrastającym stanie grzechu można utrzymać ilość zbawienia przynajmniej na stałym poziomie (Lehner 1980).

/// 5.

Jak człowiek radzi sobie z dużą ilością grzechów? W samym systemie nie dopuszcza się do przekonania, że to system wytwarza grzech i w ten sposób reaguje na swój brak zrozumienia. Przyjmując samoobserwację systemu, odsłoniłoby ono strukturalny paradoks i doprowadziło do zatrzymania funkcjonowania systemu. Każde działanie byłoby jednocześnie za grzechem i przeciwko niemu. Na to może sobie pozwolić co najwyżej sam Bóg, a na pewno nie religia. Dla odciążenia religii paradoks musi zostać przeniesiony do transcendencji.

Również wówczas, gdy zagadka, jak Bóg może chcieć tego, czego nie chce, jest zniesiona w Bogu, nadal pozostają nierozwiązane bardziej praktyczne problemy radzenia sobie z grzechem. Są one tym bardziej naglące, kiedy nie można się ograniczyć do grzechów innych ludzi. Każdy jest dla siebie tym drugim jakiegoś innego drugiego, jest *alter* dla jakiegoś *alter ego* i w kontekście tej kosmiczno-moralizującej religii musi być świadomy własnego stanu grzechu.

W każdym razie teoria systemu religijnego z pewnych względów, które jeszcze zostaną omówione, wyciąga wniosek na temat tego, co mogą sądzić ci, którzy są zadowoleni z prowadzenia swojego życia w moralny sposób. Schemat grzechu funkcjonuje poprzez grzech pierworodny jako schemat dla komunikacji, a więc jako schemat samoobserwacji systemu społecznego; nie istnieje żadna pozycja, z której ktoś mógłby powiedzieć, że sam jest wolny od grzechu.

Świadomość grzechu jest generalizowana i w znacznym stopniu psychologicznie nieuwarunkowana. Kto uważa się za wolnego od grzechu, tym beznadziejniej jest w niego uwikłany. Kiedy jednak się napomina – ta skłonność aż do XVII w. raczej przybierała na sile niż traciła – trzeba jednocześnie znać drogę wyjścia. Musi przynajmniej istnieć możliwość, by zrobić coś wbrew – albo po to, żeby religia pozostała w ramach psychologicznej możliwości, albo by uniknęła odkrycia całego teatru grzechu i ukazania się *pluralistic ignorance*, nierozpoznanie prawdziwych motywów i nastawienia innego człowieka.

Późne średniowiecze eksperymentowało z dwoma bardzo odmiennymi rozwiązaniami tego problemu. Najpierw zwiększało sprawność mechanizmów, które mimo wszystko otwierały grzesznikowi Królestwo Niebieskie. Mógł on próbować pozyskać dla siebie Maryję lub dzięki opanowaniu *ars moriendi* osiągnąć to, że nie umrze w stanie grzechu. Z kapłańską pomocą w wierze mógł się wewnętrznie zasugerować, że żałuje swoich grzechów. Mógł wyprosić rozgrzeszenie i je otrzymać¹⁴.

¹⁴ Por. z materiałem z obszaru kultu świętych i kultu maryjnego Spangenberg (1987).

Wszystkie te strategie są bez wyjątku wysoce refleksyjne, próbując manipulować systemem od dołu. Jeśli bez grzechu nie jest to możliwe, to trzeba się przyjrzeć, jak można to zrobić z nim, a Kościół jest tym samym zmuszony do odpowiedzi, której nie może uniknąć. To wciąż poddawane obserwacji niezwykle pragmatyczne obchodzenie się z rzeczami świętymi przeniosło się z rytuału na pragmatykę zbawienia. Kościół, który wywołał tę problemową sytuację, nie może sprzeciwić się oczekiwaniu, by oferował rozwiązania dla przetrwania. Może on nie całkiem oddać świat diabłu, który w imieniu sprawiedliwości grzeszników protestuje na rzecz piekła. Dramatyzacja grzeszności prowadzi ostatecznie do tego, że sam diabeł może zachowywać się jak zdrajca sprawiedliwego porządku i należącej do niego kary (Russell 1984: 80 i nn.). Może zakraść się do moralności przez naleganie na moralnie nienaganne prowadzenie życia, w ten sposób powodując bezkrytyczną arogancję i doprowadzając do tym pewniejszego upadku. Warunki ratunku przenoszą się w sferę irracjonalności, a z osobliwej okazjonalności i „systemowej niezgodności” dróg wyjścia można odczytać, jak silny musiał być ten nacisk.

Ponieważ istnieje poza tym również teologia, ta „refleksja od dołu” nie jest całkowicie pozostawiona sama sobie. Konkuruje ona niejako z „refleksją od góry”, z teoretycznym autoopisem systemu. Teologia czuje się zobowiązana, by pozwalać na więcej, jeśli coś wydaje jej się dobre. Zastanawia się jednak również nad swoimi własnymi rozwiązaniami. W tych staraniach rozpoczęto oddziałujące po dziś dzień rewizje podstaw, widocznych w rozłamach kościelnych, które wzięły się z teologii. Ich sensacyjność i konsekwencje przykryły to, że istniały również inne reakcje, które w znacznym stopniu odpowiadały wzorowi, za pomocą którego inne systemy reagowały na różnicowanie funkcjonalne. Różnicowanie funkcjonalne wymaga „silniejszego różnicowania i reintegracji kodowania i programowania” w pojedynczy system funkcji. Ta tendencja jest widoczna również w religii i prowadzi do rozpadu kosmologicznie ufundowanej moralności, która, jak pokazano, dźwigała dotychczasową semantykę religii, odnoszącą się do świata i społeczeństwa.

Kosmologiczna moralność zakładała związek między dobrym lub złym zachowaniem a perspektywami na życie po śmierci. Troszczyła się o odpowiednie miejsce przeznaczenia, rozróżniała niebo i piekło, zbawienie i potępienie, poprawiała niekompletność sankcji moralnej. W porównaniu do antycznych fatalizmów¹⁵, schemat zbawienie lub potępienie musiał

¹⁵ Fakt, iż było to osiągnięcie ewolucyjne, widać po tym, że wiele starożytnych religii pytanie o możliwość i sposób dalszego życia po śmierci przez przyczynowość przyłączania uczyniło zależnym od samych okoliczności śmierci, a nie od całościowej oceny biografii. Por. np. Führer-Haimendorf (1953); Barth (1975: 127). Wraz z przejściem do oceny całościowej jako punktu wyjścia dla późniejszego losu, wzrastała różnica, którą można było sobie wyobrazić między życiem tutaj i po drugiej stronie.

działać jak oswobodzenie. Wiadomo było (gdyż zostało to objawione), w jaki sposób osiągnąć zbawienie. Była to z pewnością nieodzowna, bezkonkurencyjna innowacja semantyczna. Tam, gdzie autentyczne źródła tego nie podają, teologia jest wystarczająco konsekwentna, by poprawiać teksty – mniej więcej tak, jak z Ewangelią według św. Mateusza (25,31 i nn). Integracja religii i moralności nie funkcjonowała już perfekcyjnie, gdy społeczeństwo stało się bardziej złożone, a jego moralność wieloznaczna lub też gdy system religijny się wyróżnicował i nie mógł w pełni narzucić własnych postulatów moralnych polityce czy warstwie arystokratycznej. Semantyczna jedność zasad moralnych nie pasowała do funkcjonalnego różnicowania.

Zastrzeżenia ukazują się już we wspomnianym wyżej fragmencie Ewangelii. Sąd Ostateczny nadchodzi niespodziewanie, dzieląc grzeszników i sprawiedliwych na podstawie końcowego położenia, które ich czeka. Nie jest to zgodne z powszechną moralnością i zainteresowani mogli tego nie przewidzieć. Nie jest to sprawiedliwe, ponieważ przyniosłoby piekło wszystkim, w tym ludziom dobrym¹⁶. Tekst jest niekonsekwentny o tyle, o ile nie rozważa siebie jako tekstu, będąc objawieniem przynajmniej u czytelników znosi zaskoczenie, na którym się opiera¹⁷. Nie powinno być to jedynie omyłkowo ocenione samoodniesienie, które zdradza tekst i pozbawia go mocy; w tym niepowodzeniu znajduje się raczej wskazanie na to, że problem w formie „zaskoczenia”, a zatem w formie informacji, nie jest odpowiednio traktowany. To, co deklarowane jest jako zaskoczenie, jest w rzeczywistości problemem, który nie może rozwikłać moralnego kodowania religii na dobro i zło – problemem, który rozsądza ten kod i wskazuje na inny rodzaj kodowania, tj. na różnicę oceny immanentnej oraz transcendentnej: podstawę Sądu Ostatecznego stanowią inne kryteria niż moralny osąd w świecie¹⁸. Jak jednak można opisać jedność społeczeństwa, jeśli tak jest?

Filozoficznie imponujące rozwiązanie tego problemu można odnaleźć u Mikołaja z Kuzy. Za jego podstawę bierze on problem rozróżniania

¹⁶ Maria przed swoim Synem, Sędzią Świata, opowiadała się przeciwko diabłu – nawet jeśli w niezbyt typowy dla sądu sposób – tj. łzami i wskazaniem na macierzyństwo itd. (Gros 1979: 237–258).

¹⁷ Również inne teksty biblijne przedstawiają zaskoczenie, w ogóle nie rozważając, że tym samym wyklucza się jego powtórzenie. Po tym, jak ofiara Izraela została przeniesiona i uniemożliwiona, a powtórne działanie tego rodzaju jest wykluczone, pozostaje jedynie samopoświęcenie Boga, które w swojej jedyności raz na zawsze dało możliwość, by żyć i umrzeć zgodnie z wolą Boga.

¹⁸ Por. interpretację Scholza (Scholz 1987: 107–136). Nawijając on do momentu zaskoczenia i odczytuje go jako wskazanie na to, że zbawienie nie nadejdzie na podstawie uwarunkowań, lecz leży w akceptacji samej Ewangelii. Teologiczny wynalazek Sądu Ostatecznego jest tym samym w szczęśliwy sposób unieważniony i zastąpiony powołującym się na siebie argumentem: Ewangelia mówi, niech się stanie Ewangelia. Pozostaje pytanie, przez jakie rozróżnienie ta tautologia zostanie rozwiązana.

rozdzieleniu oraz pojęcie Boga, które poprzedza wszystkie różnice¹⁹. Wyrok Chrystusa pozostaje nieprzewidywalny i niepojęty (nawet gdy można go opisać), ponieważ osądza on jednostki nie przez pryzmat ich wzajemnej odmienności, czyli nie przez porównanie, lecz przez pryzmat ich indywidualności²⁰. Ich pojedyncze istnienia, ich *non aliud* pozostaje nierozpoznawalne w stosunku jednostek do siebie nawzajem i otwiera się jedynie na łaskę. Tutaj leży nieużyteczność łaski w praktyce społecznej. Nastawienie na rozróżnienie zbawienia i potępienia, a być może nawet wyobrażenie życia po śmierci, jest przydatne jedynie wówczas, gdy można wiedzieć już w teraźniejszym życiu, od czego zależy życie pozagrobowe. Kryteria muszą być znane i przydatne praktycznie. Na początku XVIII w. jezuici sądzili, że to całkiem prosta sprawa²¹, jednak obecnie taki pogląd jest już anachroniczny. Jedność moralności nie nadąża już za rozwojem złożoności społeczeństwa i odkrywaniem paradoksów moralnych. Prawo naturalne przedstawia swoją argumentację z oczekiwania zbawienia duszy na oczekiwanie korzyści²², a niepewność odnosi się do nieprzewidywalnej przyszłości na tym świecie. Gdy nie można założyć konsensusu moralnego (choć w ramach sekt lub wyznań), orientowanie się na życie po śmierci w znacznym stopniu traci swój sens lub dewaluje się do prostego wyobrażenia pociechy w obliczu śmierci.

Rozwiązanie, które pojawia się od średniowiecza, można opisać przede wszystkim jako podwójne kodowanie moralności. Podkreśla ono konieczność łaski Bożej. Dołączyło ono do moralnego rozróżnienia na dobre i niedobre (w wersji zsubiektywizowanej: na dobre i złe), lecz nie ujawnia na razie kwalifikacji moralnej. Grzesznik pozostaje grzesznikiem, ale może mimo to mieć nadzieję na zbawienie, jeśli jest świadomy swoich grzechów i za nie żałuje²³. Z drugiej strony nawet sprawiedliwy nie może być pewien swej sytuacji. Musi zastanawiać się zgodnie z drugim kodem, jak

¹⁹ Por. Mikołaj z Kuzy (1964a: 56). Bóg jest „ante omnia quae differunt”. W dalszych wyjaśnieniach odnaleźć można przede wszystkim rozróżnienie byt–niebyt czyli ontologię, a nie biorące się z moralności rozróżnienie dobre - złe. Najwyraźniej Bóg jest obojętny odnośnie do rozróżnienia na byt i niebyt, ale nie co do rozróżnienia dobrego i złego.

²⁰ Por. Mikołaj z Kuzy (1964b: 486) (*non discussione comparativa vel praesumptiva ac prolatione vocali ac signibus talibus*). Dlatego poza czasem i w zejściu się sądu oraz zmartwychwstania.

²¹ Por. na przykład Villiers (1700–1702).

²² Zob. na temat tej różnicy między Seldenem a Hobbesem – (Luck 1979: 94, 127).

²³ Por. Payen (1967). Niezbędne do tego warunki są przeciwieństwem szczegółowej i drobiazgowej dyskusji nad tym, czy wystarcza sam strach przed piekłem (*attritio*), czy też musi dojść do niego szczerą skruchą; i dalej, czy wystarcza żal za przeszłe grzechy, czy też należy uwzględnić przyszłość w tym znaczeniu, że późniejsza skrucha może okazać się nieszczerą, kiedy grzesznik nie podtrzymuje decyzji o lepszym prowadzeniu życia. Jednak jak zawsze szczegóły: cała konstrukcja zakłada nienaruszoną moralność, której człowiek może się trzymać. Szczególnie jezuici nie ustalali w podkreślaniu, że każdy może sobie na to pozwolić. (Por. na przykład Villiers 1700–1702: t. II, 93, 104 i nn.) Jednocześnie skończono ze szczególnymi szansami kapłanów lub mnichów. Niebo i piekło są otwarte dla każdego.

to z nim jest przy wszystkich staraniach, by żyć nienagannie. Jego grzechy mogłyby polegać na tym, że jest nazbyt pewny swojej moralnej wartości i chce sam osiągnąć to, co może zostać osiągnięte jedynie dzięki łasce Bożej. Jak pokazała siedemnastowieczna dyskusja o szczerej i fałszywej pokorze, nie można zdobyć w tej kwestii ostatecznej pewności, ponieważ specyfiką fałszywej pokory jest to, że bazuje na samooszukiwaniu i nie potrafi się przejrzeć²⁴. To rozwiązanie zakłada, że różnica między zbawieniem a potępieniem została przeniesiona do transcendencji, stamtąd wypełniając funkcję łączenia. Służy na tamtym świecie jako moralny ekwiwalent dla tego, co na tym świecie rozgrywa się pod wpływem społecznej moralności. Z punktu widzenia religii należy zmienić stosunek pierwszego i drugiego kodu. W religii – zgodnie z jej tradycjami – chodzi przede wszystkim o różnicę immanencji i transcendencji, która jest dopełniana i operacjonalizowana za pomocą drugiego kodowania moralnego. Religia może się ostatecznie dać pogodzić z rozwojem historycznym każdej moralności oraz ze względnością wszystkich znaczeń moralnych, choć trudno, by pragnęła, żeby należało to do społeczeństwa. Tylko to, że w ogóle można rozróżniać między dobrym a złym, jest dla niej niezbędne jako kod binarny. Poszczególne programy szacunku–pogardy w moralności mogą się zmieniać. Religia jest związana świętymi tekstami swojej tradycji, co jednak wywołuje problemy, ponieważ utrwały one zawsze również współczesne im wyobrażenia moralności, tak więc obecnie wymagają interpretacji. Jedną z możliwości sprzęgnięcia obydwu kodów jest temporalizacja stosunku czasu i wieczności (czyli immanencji i transcendencji). Z perspektywy indywidualnego życia różnica zostanie zaznaczona przez śmierć. Ma się czas do śmierci, potem rozpoczyna się wieczność. Do swojej śmierci jest czas, by się moralnie sprawdzić lub też zawieść, a potem na wieczność dźwiga się konsekwencje i nie można już nic zmienić (Nierembert 1676). Moralności doświadczą się jako pokusy. W obliczu grzechu pierwotnego najlepiej jest oczywiście umrzeć zaraz po narodzinach, o ile chrzest zapewni ocalenie duszy²⁵. Początkowo pytanie, jaka moralność prowadzi do jakiej wieczności, nie jest problematyczne. We frapującej analogii do rozwoju innych systemów funkcjonalnych system religijny również zdaje się zatem poszukiwać podwójnego kodowania, dzięki

²⁴ Po stronie katolickiej odgależnia się wariant teorii spowiedzi, zakładający, że człowiek właśnie dlatego musi zdać się na swojego duchowego doradcę, *directeur de l'âme* [przewodnik duszy], który może sobie wyrobić opinię z zewnątrz, na podstawie swojego profesjonalnego doświadczenia. Dla purytania niezbędna jest wypełniająca podobną funkcję teoria zewnętrznych wskaźników, które wskazują na powołanie do życia wiecznego.

²⁵ Jak relacjonowali jezuita z Pekinu, co roku porzucano i zostawiano na śmierć 20 000 do 30 000 noworodków. Każdego dnia zakon wysyłał swoich katechetów, ale było ich zbyt mało. Udało się ochrzcić maksymalnie ok. 3 000 dzieci, zanim umarły. Zob. Noel (1780–1781: 166 i nn.).

któremu można podkreślić wartość własną (*Eigenwert*) religii i ostatecznie wyróżnicować jej wiodące operacje. W przypadku gospodarki analogia leży w drugim kodowaniu własności przez pieniądze, w przeformułowaniu różnicy posiadanie–nieposiadanie na różnicę płacenie–niepłacenie, która w efekcie „likwiduje” cały porządek własności starego świata. W systemie politycznym analogia polega na drugim kodowaniu władzy politycznej przez prawo, zgodnie z którym oficjalne władze mogą zostać zmobilizowane do wprowadzenia w życie za pomocą siły fizycznej decyzji każdego, kto ma prawo (ją wydać), podczas gdy z drugiej strony, osoba pełniąca daną funkcję może prawomocnie działać jedynie w ramach prawa. Drugi kod prawa–bezprawa całkowicie przekształca dostęp do przeważającej władzy politycznej, redukując go do dostępu zgodnego z prawem i tym samym znacznie ów dostęp poszerzając, ponieważ prawo – podobnie jak pieniądze – może realizować znacznie większą zdolność generalizacji i tworzenia oczekiwań niż sama przemoc.

We wszystkich tych przypadkach drugie kodowanie zależy od dalszego funkcjonowania pierwszego kodowania. Pieniądze są bez własności tak samo nie do pomyślenia, jak prawo bez zabezpieczenia fizyczną władzą przymusu i terytorialnie przeważającą kontrolą polityczną²⁶. Chodzi tutaj o dodatkowe warunki, które staną się możliwe i sensowne, kiedy funkcjonalne zróżnicowanie pogłębi się i wywoła dostateczną złożoność. To porównanie wskazuje jednak jednocześnie, gdzie sytuują się problemy dotyczące wyodrębniania się religii. Drugie kodowanie wymaga podstawowego kodu moralności. Zakłada ono istnienie funkcjonującej różnicy między zbawieniem i potępieniem oraz dotyczy jedynie nastawienia religijnie zdeorientowanego, a następnie ponownie konstruowanego na moralną jakość własnego zachowania. Swoboda funkcjonowania kodu jest ustanowiona przez ustanowienie wymiaru pewności: najpierw poprzez negację niepewności co do zbawienia i potępienia ku pewności w odniesieniu do społecznych standardów moralności.

Pytanie o współdziałanie religii w genezie nowożytnego społeczeństwa jest w istocie rzeczą pytaniem o skutki tej przestrzeni dla podwójnego kodowania, jak również o skutki kodu przez nią oferowanego. Można zaobserwować przynajmniej dwa pośrednie szeregi oddziaływań, tj. społeczne zezwolenie na wyższą amoralność oraz tendencję do indywidualizacji całkowitej odpowiedzialności jednostki za samą siebie. Ograniczamy się tutaj do tego pierwszego zjawiska [...].

²⁶ Należy odróżnić kodowanie podwójne od kodowania zastępczego, które pojawia się wówczas, gdy pierwszy kod nie działa wystarczająco – na przykład prywatne oddziały dla zabezpieczenia jeśli nie pokoju, to własnych interesów itp.

Wraz z własnym podwójnym kodowaniem stosunku do moralnej podstawy zachowań społecznych religia wychodzi naprzeciw tendencji innych obszarów funkcjonalnych – z pewnością tego nie chcąc – by ze swej strony oddzielić się w krytycznych przypadkach od zobowiązań moralnych. Można to obserwować w sferze dyskusji o „racji stanu” czy też w niepowstrzymanym wzroście namiętnej miłości. Wprawdzie zasady polityczne Machiavellego zwalczano gorliwie jako hańbę natury religijnej i moralnej, ale można odnieść wrażenie, że oburzenie kwitło jedynie w literackiej cieplarni. Machiavelli dobitnie sformułował to, co zaaprobowano w postanowieniach soborowych Kościoła katolickiego – chodzi tu o uzasadnienie morderstwa Jana Husa w Konstancji²⁷, a w XVII w. nikt więcej nie negował tego, że coś takiego jak *ius eminens* należy jeśli nie do „statusu” księcia, to do koniecznych przywilejów władzy państwowej. Z punktu widzenia nauki chrześcijańskiej rady dawane przez „perfidnego” Machiavellego jako prawo do złamania prawa ze względu na wyższą korzyść stały się przywilejem państwa²⁸, przeciwko czemu rozwijano następnie z całą prawniczą biegłością konieczne środki ochrony²⁹. Moralne oburzenie działa jak zasłona, faktycznie chodzi zaś o ocalenie dogmatu o szczególnej opatrności Bożej, zwłaszcza w kontrreformacji, przeciwko zasadniczo antyprowidencjonalistycznej, okazjonalistycznej teorii praktyki politycznej³⁰. Dogmat musiał obejmować całą politykę³¹, podczas gdy religia coraz bardziej traciła dostęp do merytorycznych problemów. W tej sytuacji korzystne mogło być rozstrzygnięcie sporu na gruncie moralnym i zadowolenie się wyrażeniem oburzenia i pogardy.

Teorię namiętności i afektów również określa prymat schematu moralności. Ponieważ ponad pasjami i afektami istnieją motywy, nie znaczy to jednak, że podobnie jak w tradycji stoickiej namiętności oceniane byłyby w kategoriach moralnych. Są one elementem stworzenia i można je wykorzystać zarówno dobrze, jak i źle. Podobnie rzecz się ma w kolejnym podziale: na miłość i nienawiść. Nie da się już jednak osiągnąć zgodności w znaczeniu miłość–dobro, a nienawiść–zło. Różnica, jaką wprowadził na świecie grzech pierworodny, sprawiła, że miłość jest równie ambiwalentna jak nienawiść. Obydwie te namiętności zawierają cechy moralnie pozytywne

²⁷ Odnośnie do ciągłych linii tradycji por. przede wszystkim pracę: Mattei (1969), a także Bonucci (1906).

²⁸ Zob. wraz ze spornym wyjątkiem prawa naturalnego (Spontone 1599: 13, 17 i nn., 138).

²⁹ Por. np. Gierke (1958: 268 i nn., Stödter 1933: 57 i nn., Luhmann 1965: 37 i nn.). Ograniczenie takiego prawa nie musiało być bezwzględnie nieprzyjemne dla księcia, jak – przestrzegając przed tworem legend XIX w. – pokazuje Ogorek (1984).

³⁰ Podkreśla to Ceñal (1951: 61–67). Trzeba prócz tego spostrzec, że stabilność reżimu politycznego w Hiszpanii dawała mniejszą okazję wywodzącej się stamtąd kontrewolucji do wczucia się w sytuację polityczną Machiavellego. (Mora 1949: 417–449).

³¹ Por. na przykład Mesnard (1953: 109–116).

i negatywne. Miłość własna jest początkowo jedynie autoreferencją własnej tożsamości, lecz może zmienić się w coś niedobrego i pożądanego. Nienawiści do samego siebie nie uważa się za coś dobrego, ale może być ona dobra i uzasadniona, jeśli zwraca się przeciwko grzechom³². Miłość i nienawiść nie są zatem moralnie definiowalne jako zdolności umysłowe dlatego, że różnica moralna pojawiła się na świecie jako grzech. Ze względu na religijną podstawę moralność celuje w stopniowanie miłości i nienawiści, za każdym razem eliminując te formy, które nie mogą zostać przez nią zaakceptowane. Jakże to będą formy, jeśli również inne systemy funkcjonalne zaczynają formułować wymagania w stosunku do moralności?

Co się tyczy namiętności, a szczególnie namiętnej miłości, to wedle dawnej doktryny można je zwalczyć, dokładając wszelkich starań; do rozsądnego i moralnego prowadzenia życia niezbędne jest opanowanie namiętności. Z drugiej strony samo pojęcie namiętności nadawało się do wyrażenia intensywności oraz zażyłości związków religijnych. W dużej mierze pojęcie namiętności dlatego wywołuje religijną fascynację, ponieważ zajmuje dziwną, wieloznaczną pozycję, początkowo między *res corporales* i *incorporales*³³, działaniem wewnętrznym i zewnętrznym, rozsądkiem a zmysłami³⁴, a od XVII stulecia również między podejściem aktywnym i biernym, między znajdowaniem się pod wpływem a własną dynamiką. Te wieloznaczności stanowią typowe ognisko religijnego wytwarzania symboli i unikania paradoksów. W tym przypadku można było się najpierw trzymać reguły, że wartość (rozumianej biernie) namiętności zależy od wartości przedmiotu, który ją wywołał³⁵. Namiętność była zatem z jednej strony możliwa do umieszczenia w hierarchicznej strukturze świata, mogła też zostać odniesiona do piękna kobiety. Przez „aktywizację” namiętności³⁶, która zyskiwała popularność od połowy XVII w., załamała się możliwość takiej konstrukcji. Namiętność ustanawiała się sama i możliwe było, że powstawała na drodze iluzji odnośnie do cech jej przedmiotu. Stała się ona punktem wyjścia własnej architektury moralnej, która naśladowała hierarchiczny schemat, służący za podstawę świata (Luhmann 1989: 277 i nn.): namiętność jako taka jest moralnie obojętna, ani dobra, ani też zła. Można ją wykorzystać dobrze lub źle, wymaga ona kontroli rozsądku³⁷. Nadal jednak *przedmiot* namiętności kwalifikował ją jako

³² „The principal object of a right hatred Sin”, jak stwierdził Reynolds (1971: 142).

³³ Por. na ten temat oraz odnośnie do sporu o współistotność duszy i ciała (Chenu 1974: 11–18).

³⁴ Zob. jasno wskazujący na *betwixt* [pomiędzy]: (Wright 1971: 7 i nn.).

³⁵ Powszechnie uznawane jeszcze w XVII w. Zob. np. Reynolds (1971: 32 i n., 51 i n.).

³⁶ Szczególnie wpływowym dziełem były *Namiętności duszy* Kartezjusza z 1649 r.

³⁷ Podobnie (przeciwko stoikom) Wright (1971: 15 i nn.). Również Senault (1641 datowanie cenzury) traktował przekazaną systematykę namiętności wedle tego wzoru. Zob. Senault (1641: 1 i n., 124 i nn.). Odpowiadało to doktrynie średniowiecznej: namiętności są „podmiotem” cnoty, tzn. są kwalifikowane dzięki cnotom lub przywarom.

dobrą lub złą. W XVIII w. ocenę moralną uzależniono wyłącznie od skutków kierowanego namiętnością zachowania. Następnie dodano nowe, modne pojęcie dla aspektów pasywnych: pojęcie wrażliwości. Również ono było moralnie dwuznacznie kwalifikowane jako pojęcie dystansowania i stopniowania moralności: „dusze wrażliwe posiadają więcej istnienia niż inne: rzeczy dobre i złe zwiększają je” (Duclos 1970: 235). Po przesunięciach semantycznych potrzebna była tylko modyfikacja: wyobrażenie, że jeden jedyny obiekt wywołuje namiętność lub też został do tego wybrany, a wszystkie paradoksy, które przez religię zostały włączone w kult, okazują się ujawnioną semantyką szczególnego kodu namiętnej miłości, która jako „suweren” we własnym zakresie sprzeciwia się rozsądkowi i moralności (Luhmann 1982: 57 i nn., wydanie polskie: Luhmann 2003). Religia już wcześniej została rozbrojona – tak bardzo chciano podkreślić w dawnej pilności, że dla opanowania namiętności niezbędne jest *secours surnaturel*^{38 39}. Inną drogą pojmowanie interesów gospodarczych wyzwoliło się od kompleksu grzechu *avaritia*⁴⁰, pleoneksji i źle skierowanych namiętności (Hirschman 1980). Oto nowe pojęcie interesu⁴¹, który służy do dyscyplinowania namiętności, nie odsyłając do *secours surnaturel*. Podobnie jak *plaisir*⁴², zawiera ono rodzaj autoreferencji, która nie akceptuje żadnych zewnętrznych kryteriów (czy to religijnych, czy moralnych). Jedynie ten, kto się czymś interesuje, może powiedzieć, co czyni i co jest przedmiotem jego zainteresowania. Jednocześnie musi rozwijać interesy, by formować swoją naturę. Kto zaprzecza własnym interesom, tym samym ściąga na siebie podejrzenie⁴³; będzie jawnie uchylał się od społecznej kalkulacji, komercji interesów. Arbitralność określenia interesów pozostaje wprawdzie zakryta do XVII w., ponieważ początkowo ma się na względzie jedynie obiektywne pożytki czy korzyści, w każdym razie to pojęcie uprzytamnia możliwości kalkulacji w obszarze polityki i gospodarki, które są zakotwiczone w rzeczywistości, a nie w moralności.

^{38 39} fr. nadnaturalna pomoc.

Tak u pisarzy moralnych, jak np. Des Coustures (1687: 168). Wyżej omówiona ambiwalencja zyskuje poza tym popularność również w tym aspekcie: miłość własną (*amour propre*) wyjaśniano grzechem pierwotnym (Des Coustures 1687: 81 i n., 167 i nn.), a *morale universelle* miłością własną jako jedyną namiętnością ludzi. Grzech jako podstawa moralności i grzech pierwotny jako warunek możliwości wszechświata, który się moralnie udoskonala! Analogicznie: współczesny optymizm i krytyka teorii „złotego wieku” oraz historia jako upadek. Dawniejsze epoki nie były szczęśliwsze niż dzisiejsza! (s. 218 i nn.).

⁴⁰ łac. chciwość.

⁴¹ Generalizacja tego pojęcia zdaje się, w każdym razie we Włoszech, rozpoczynać już w XV w. Zob. np. z drugiej połowy XV w. Pontano (1556: 792–931; 806: „Quantum nostra interest, atque ad nos ipsos spectat”). Por. także Gerhardt (1976: 479–494). Przeciwwstawianie interesu prywatnego i dobra publicznego jest starsze, niż się często przyjmuje np. Spontone (1599: 212).

⁴² fr. przyjemność, rozkosz.

⁴³ „Robić podejrzaną sztukę”, jak stwierdził Silhon (1661: 103).

Przez to pojęcie można ucieleśnić nieskończoność, przede wszystkim jako dążenie do większej ilości pieniędzy, które w przeważającej mierze zdaje się sensowne i uzasadnione. Siedemnastowieczna teoria gospodarki zaczęła się tym interesować wyłącznie z powodu ekonomicznych restrukcji racjonalnego zastosowania kapitału.

W miarę, jak obszary funkcjonalne porzucały grzech z powodu semantycznych manewrów tego rodzaju i akumulowały we własnym kodzie doświadczenia sukcesu, pojawił się optymizm co do postępu, który wpłynął na doktrynę grzechu pierwotnego. Została ona pod koniec XVII stulecia ponownie oceniona pozytywnie, włączona w dyskusję o teodycei i tym samym skorzystała na (ledwie do uniknięcia) usprawiedliwieniu Boga⁴⁴. Grzech pierwotny zakończył ekonomiczno-społeczną stagnację raju i stał się warunkiem postępu. Można niemal powiedzieć, że zaznaczył przejście do gospodarki pieniężnej, która umożliwiła powstanie większej ilości pracy, koniecznej dla utrzymania, oraz wykorzystanie pracy dodatkowej dla zysku i poprawy sytuacji życiowej⁴⁵. Został uroczyście określony jako forma umowy (*covenant*) między Bogiem i Adamem (Gouge 1690: 30 i nn.) (widocznie w owocowym delikcie chodziło tylko o to, by postawić Adama w niekorzystnej pozycji negocjacyjnej). Stała formuła grzechu, *contemptus Dei*, okazała się elastyczna – można ją było mieć przy sobie jako zignorowanie oferty Boga, gdy istniało jeszcze wiele innych, być może pilniejszych problemów do rozwiązania. W ten sposób można było porzucić doktrynę jako teorię ontologicznej korupcji ludzi i zastąpić ją wyobrażeniem dekadencji lub cywilizacji. Jak osądził Charles Hall na podstawie swojej dokładnej znajomości położenia warstw pracujących w Anglii: „uważam, że wszystko lub prawie wszystko, co nazwano pierwotnym zepsuciem i dyspozycją do zła, jest rezultatem systemu cywilizacji, a szczególnie tej jego znaczącej cechy, jaką jest wielka nierówność własności”⁴⁶. Równoległe – i także pod koniec XVII w. – moralność stała się przedmiotem własnego zainteresowania, a nawet stanowiskiem, które umożliwiło ocenianie religii⁴⁷. Odwrócenie pozycji, stawiające moralność nad religią, oznaczało, że problemy religijne mogą koncentrować się na religii, a wszystkie inne systemy funkcyjne, jak

⁴⁴ Por. Marquard (1981: 53–71). Sformułowanie i temat paradoksu *felix culpa* ma korzenie antyczne, służyły one jednak najpierw wychwalaniu Chrystusa i Jego dzieła zbawienia, a dla teodycei zyskały znaczenie po raz pierwszy w XVII w.

⁴⁵ Por. z perspektywy społeczno-antropologicznej i szczególnie odnośnie do wzrostu pracy w czasie ewolucji Sahlins (1968: 79 i nn.).

⁴⁶ Hall (1965: 269 i n). Aranżowanie grzechu pierwotnego przez Boga jest dla dzisiejszego autora „jednym z jego praktycznych żartów, obawiam się, że w niezbyt dobrym smaku”. Podobnie Keys – alias G. Spencer Brown – (1971: 24). To oznacza w dużej mierze, że każdy optymizm odnośnie do skutków jest niestosowny.

⁴⁷ Często opisywany problem. Por. szczególnie Certeau (1972: 31–94). Przykład wpływowego tekstu z XVIII w. zob. przede wszystkim Anthony, Earl of Shaftesbury (1968a: 1–176).

sama religia, społecznie muszą się liczyć jedynie z problemami moralnymi. W stuleciu moralności, tj. w XVIII w., społeczeństwo pozwoliło przedstawiać się w społeczeństwie poprzez moralność. Na miejsce strachu przed piekłem wkroczył strach przed śmiesznością, który zakładał istnienie sprawnego, stanowego społeczeństwa⁴⁸. Z tego punktu widzenia religia stała się sprawą wymagającą wyjaśnienia, historyczną warstwą niepotrzebnych zawiloci, źródłem sporów i nienawiści, maską dla chęci rządzenia, ideologią – lecz również pozytywnie: formą kanonizacji spornych tekstów i poglądów (Shaftesbury) lub środkiem udomowienia i wychowania niższych warstw społecznych.

Kiedy moralność w ten sposób wzniosła się ponad religię, nie mogła uniknąć pojawienia się w swoich ramach paradoksów, które tamta zasłoniła. Kiedy w myślach eksperymentowano z moralnością, w pojęciu Boga znów pojawiły się paradoksy i obwieszczono podłość lub też śmierć Boga. Podobnie u Sade'a: „Jeśli Bóg w tych samych okolicznościach może chcieć i nie chcieć, jeśli to samo może Go zadowalać i nie zadowalać” (Sade 1976: 60 [polskie wydanie Sade 2006]). W formie, która nadała nadchodzącemu utylitaryzmowi takie przekonanie, określono, że złe zamiary mogą mieć dobre skutki i odwrotnie⁴⁹. To przekonanie musiało zablokować moralność braną na poważnie lub przemienić ją w nauki społeczne. Niezwykła anomalia tego paradoksu ułatwiła rozwiązanie problemu. Obydwa warianty paradoksu nie mają równej wartości. Jeśli ktoś działa kierując się godnymi potępienia zamiarami, to nie można mu przeszkodzić, jeżeli jego działania mają dobre skutki. Paradoks blokuje jedynie dobre zamiary. Te jednak, w dużej mierze wbrew Kantowi, są usprawiedliwione same z siebie. Cały paradoks zawiera osobliwą bliskość działania, tendencję do odblokowywania wynikających z paradoksu blokad. To przesunięcie – owa sekularyzacja moralności, owa zbyteczność religijnej osłony paradoksu w optymistycznej co do postępu epoce, która postęp przypisywała samej sobie – przynależy do semantyki religijno-moralnej.

Druga osobliwość moralnego paradoksu ukazała się po raz pierwszy w czasie rewolucji francuskiej. Można przyporządkować obydwie warianty paradoksu dwóm różnym systemom funkcjonalnym. Dobre skutki godnych potępienia zamiarów pojawiają się w gospodarce i uzasadniają prywatne dążenie do celu. Przeciwnie, złe skutki dobrych zamiarów są typowe dla polityki i wymagają szczególnych środków zaradczych, przede wszystkim w konstytucji. W naturalny sposób problem, który początkowo dotyczył religii, zmienił się, przechodząc przez moralną fazę przejściową

⁴⁸ Por. Bellegarde (1701); Anthony, Earl of Shaftesbury (1968b). Zob. także Schwanitz (1986: 426–446).

⁴⁹ Jeden z najbardziej znanych przykładów: Mandeville (1924).

w strukturalny problem systemów funkcjonalnych – w każdym razie doktryna liberalna pozwala nam wierzyć, że znalazł on dobre rozwiązanie.

Gdy społeczeństwo zmieniało formę swego różnicowania, szczelna, semantyczna opieka religii nad wieloma zakresami zadań społecznej komunikacji okazała się po tym wszystkim przyczyną napięć i rozdarć. Najbardziej wyodrębniony system funkcjonalny, który nie może skorzystać ze zmiany, ponieważ własną semantykę traktował jako semantykę dla całego społeczeństwa, jest tym samym najsilniej dotknięty. Przebudowa społeczeństwa stanowi podstawę dla oderwania się od religijnego ustanowienia świata, a religia wspiera ją – po części dlatego, że chce jej zapobiec i przez to wymusić doświadczenie różnicy, a po części dlatego, że pozwala sobie na prymat własnych funkcji, sugerując to samo innym systemom.

Przełożyła Kinga Marulewska
Przekład przejrzał Marek M. Kurowski

/// *Ausdifferenzierung der Religion*, w: *Gesellschaftstruktur und Semantik*, tom 3, s. 283–309 © 1989 Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989. Published with permission of Suhrkamp Verlag. Dziękujemy za zgodę na opublikowanie przekładu.

Bibliografia:

/// Anthony, Earl of Shaftesbury. 1968a. *An Inquiry Concerning Virtue of Merit (1709)*. W: Tenże. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, t. II. Farnborough Hants.

/// Anthony, Earl of Shaftesbury. 1968b. *An Essay of the Freedom of Wit and Humour (1709)*. W: Tenże. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, t. I. Farnborough Hants.

/// Awn, P. 1983. *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*. Leiden: E.J. Brill.

/// Barth, F. 1975. *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. Oslo: Universitetsforlaget.

/// Bellegarde, J.B.M. de. 1701. *Réflexions sur le ridicule, et sur les moyens de l'éviter*. Amsterdam: Henri Schelte.

/// Black, R. 1982. *Ancients and Moderns in the Renaissance: Rhetoric and History in Accolti's Dialogue on the Preeminence of Man of His Own Time*. „Journal of the History of Ideas” 43: 3–32.

/// Bonucci, A. 1906. *La derogabilità del diritto naturale nella scholastica*. Perugia.

/// Buck, A. 1973. *Die „quarrelle des anciens et des modernes” im italienischen Selbstverständnis der Renaissance und des Barock*. Wiesbaden: Steiner.

- /// Calasso, G. 1970. *Intervento d'Iblis nella Creazione dell'uomo*. „Rivista degli studi orientali” 45: 71–90.
- /// Ceñal, R. 1951. *Anti-Maquiavelismo de los tratadistas políticos de los siglos XVI y XVII*. W: Castelli E. (red.). *Umanesimo e scienza politica*. Milano: Marzorati, s. 61–67.
- /// Certeau, M. de. 1972. *Du système religieux à l'éthique des Lumières (17^e-18^e s.)*. *La formalité des pratiques*, „Ricerche di Storia Sociale e Religiosa” 1, 2 : 31–94.
- /// Chenu, M.-D. 1974. *Les passions vertueuses: l'antropologie de saint Thomas*, „Revue philosophique Louvain” 72: 11–18.
- /// Delumeau, J. 1983. *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIII^e–XVIII^e siècles)*. Paris: Fayard.
- /// Delumeau, J. 1994. *Grzech i strach: poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVIII w*. Przel. Szymanowski, A. Warszawa: PAX.
- /// Des Coustures, J. 1687. *La Morale Universelle*, Paris.
- /// Duclos, Ch. 1970. *Considérations sur les Mœurs de ce Siècle (1751)*. Lausanne: Rencontre.
- /// Führer-Haimendorf, Ch. von. 1953. *The After-Life in Indian Tribal Belief*. „Journal of the Royal Anthropological Institute” 83: 37–49.
- /// Gerhardt, V. 1976. *Interesse*. W: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. IV. Basel-Stuttgart: Schwabe Verlag.
- /// Gernet, J. 1978. *La vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole 1250–1276*, Paris: Hachette.
- /// Gierke, O. von. 1958. *Johannes Althusius und die Entwicklung naturrechtlicher Staatstheorien*. Aalen: Scientia.
- /// Gössmann, E. 1974. *Antiqui und Moderni im Mittelalter: Eine geschichtliche Standortbestimmung*. München: F. Schöningh.
- /// Gouge, T. 1690. *The Principles of Christian Religion*. London.
- /// Gros, G. 1979. *Le diable et son adversaire dans l'Advocacie de Nostre Dame (un poème du XIV^e siècle)*. W: *Le diable au moyen âge*. Aix-en-Provence–Paris, s. 237–258.
- /// Hall, Ch. 1965. *The Effects of Civilization on the People in European States*. New York: A.M. Kelley.
- /// Hardison, O.B. 1962. *The Enduring Monument: A Study of the Idea of Praise in Renaissance Literary Theory and Practice*, Chapel Hill, N. C.: The University of North Carolina Press.
- /// Hirschman, A.O. 1980. *Leidenschaften und Interessen: Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*. Przel. Offe, S. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- /// Howard, D.R. 1966. *The Three Temptations: Medieval Man in Search of the World*. New Jersey: Princeton University Press.
- /// Jung, L. 1925. *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature: A Study in Comparative Folklore*. „The Jewish Quaterly Review” 15: 467–502.

1926, 16: 45–88, 171–205, 287–336.

/// Keys, J. (Spencer Brown G.) 1971. *Only Two can play This Game*. Cambridge: Cat Books.

/// Le Brun, J. 1987. *Das Geständnis in den Nonnenbiographien des 17. Jahrhunderts*. W: Hanh, A., Kapp, V. (red.). *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*. Frankfurt, s. 248–264.

/// *Le diable au moyen âge (doctrine, problèmes moraux, représentations)*. 1979. Aix-en-Provence–Paris.

/// Le Roy, L. 1577. *De la vicissitude ou variete des choses en l'univers*. Paris.

/// Lehner, H. i Meran G., Möller J. 1980. *De statu corruptionis: Entscheidungslogische Einübungen in die höhere Amoralität*. Konstanz: Libelle-Verlag.

/// Luhmann, N. 1965. *Öffentlichrechtliche Entschädigung, rechtspolitisch betrachtet*. Berlin: Duncker & Humblot Verlag.

/// Luhmann, N. 1982. *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

/// Luhmann, N. 1989. *Die Ausdifferenzierung der Religion*. W: Tenze. *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, t. III. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

/// Luhmann, N. 2003. *Semantyka miłości. O kodowaniu intymności*. Przel. Łoziński, J. Warszawa: Scholar.

/// Mandeville, B. 1924. *The Fable of the Bees: Or Private Vices, Publick Benefits*. Oxford: Clarendon Press.

/// Margiotta, G. 1953. *Le origini italiane de la querelle des anciens et des modernes*. Roma: Editrice Studium.

/// Marinella, L. 1600. *Le nobilità et eccellenze delle donne: et i difetti, e mancamenti de gli huomini*. Venetia.

/// Marquard, O. 1981. *Felix culpa? – Bemerkungen zu einem Applikationschicksal von Genesis 3*. W: Fuhrmann, M. i in. (red.). *Text und Applikation: Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch. Poetik und Hermeneutik*, t. IX. München: Fink, s. 53–71.

/// Mattei, R. de. 1969. *Dal Premachiaavellismo al Antimachiaavellismo europeo del Cinquecento*. Firenze: Sansoni.

/// Mesnard, P. 1953. *Barbosa Homem et la conception baroque de la raison d'Etat*. W: Castelli, E. (red.). *Christianesimo e ragion di stato*. Roma–Milano: FratelliBocca, s. 109–116.

/// Mikolaj z Kuzy. 1964a. *De venatione sapientie*. W: Gabriel, L. (red.). *Philosophisch-theologische Schriften*, t. I. Wien: Herder.

/// Mikolaj z Kuzy. 1964b. *De docta ignorantia*. W: *Ibidem*.

/// Mora, F. de la. 1949. *Maquiavelo, visto por los Tratadistas politicos españoles de la Contrar-Reforma*. „Arbor 13” 43–44: 417–449.

/// Nierembert S.J., Jean E. 1676. *La balance du temps et de l'éternité*. Le Mans.

- /// Noel, P. F. 1780–1781. *Mémoire sur l'état des Missions de la Chine...* (1703). W: *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères*, t. XVII. Paris, s. 160–183.
- /// O'Malley, J. W. 1979. *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450–1521*. Durham, N. C.: Duke University Press.
- /// Ogorek, R. 1984. *Das Machtspruchmysterium*. „Rechtshistorisches Journal” 3: 82–107.
- /// Ohly, F. 1976. *Der Verfluchte und der Erwählte: Vom Leben mit der Schuld*. Opladen: Vorträge G 207 der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften.
- /// Payen, J.-Ch. 1967. *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale (des origines à 1230)*. Genf: Librairie Droz.
- /// Pontano, I.I. 1556. *De Fortuna*. W: Tenze. *Opera Omnia*, t. I. Basilea.
- /// Reynolds, E. 1971. *A Treatise of the Passions and Faculties of the Soule of Man (1640)*. Gainesville, Fla.: Scholars; Facsimiles & Reprints.
- /// Rosengren W. R. i Lefton, M. (red.). *Organizations and Clients: Essays in the Sociology of Service*. Columbus, Ohio: Barnes & Noble, s. 205–222.
- /// Russell, J.B. 1984. *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- /// Sade, Marquis de. 1776. *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice (1797)*, t. I. Paris: Union Generale d'Éditions.
- /// Sade, Marquis de. 2006. *Julietta – powodzenie nystępkę*. Przel. Banasiak, B., Matuszewski, K. Kraków: Mireki.
- /// Sahlins, M.D. 1968. *Tribesmen*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- /// Scholz, F. 1987. *Heil statt Verdammnis – der religiöse Code im Licht des Evangeliums: Zugleich eine Einladung zum Gespräche mit Karl Barth*. W: Baekket, D. i in. (red.). *Theorie als Passion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, s. 107–136.
- /// Schwanitz, D. 1986. *Natürlichkeit und Lächerlichkeit: Probleme der Verhaltensstilisierung in der englischen Restaurationskomödie*.
- /// H. U., Pfeiffer, K. L. (red.). *Stil: Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*. Frankfurt: Suhrkamp, s. 426–446.
- /// Senault, J. F. 1641. *De l'usage des Passions*. Paris.
- /// Silhon, J. de. 1661. *De la certitude des connoissances humaines*. Paris: Fayard.
- /// Spahn, P. 1984. *Die Anfänge der antiken Ökonomik*. „Chiron” 14: 301–323.
- /// Spangenberg, P.-M. 1987. *Maria ist immer und überall: Die Alltagswelten des spätmittelalterlichen Mirakels*. Frankfurt: Suhrkamp.
- /// Spontone, C. 1599. *Dodici libri del governo di Stato*. Verona: Pigozzo & de Rossi.
- /// Stödter, R. 1933. *Öffentlich-rechtliche Entschädigung*. Hamburg: Lütcke & Wulff.

/// Tuck, R. 1979. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.

/// Van Parijs, P. 1977. *Distributions and Contrepied Strategies: A Contribution to a Pure Theory of Expressive Behaviour*. „Journal for the Theory of Social Behaviour” 7: 129–160.

/// Villiers, P. de. 1700–1702. *Pensées et reflexions sur les égaremens des hommes dans la voye du salut*. Paris: Collombat.

/// Wright, T. 1971. *The Passions of the Minde in Gerenall (1601)*. Urbana Illinois: University of Illinois Press.

GRZECH I KARA ZŁYCH DUCHÓW W KONTEKŚCIE ICH NIEMATERIALNEJ NATURY. UJĘCIE ŚW. TOMASZA Z AKWINU

ks. Tomasz Stępień

Wśród starożytnych i średniowiecznych autorów chrześcijańskich zajmujących się naturą aniołów od samego początku ścierały się ze sobą dwie tradycje. Oczywiście żadna z nich nie podważała istnienia istot pośrednich, które w układzie świata znajdowały się pomiędzy Bogiem a światem ludzi. Ich istnienie było bowiem oczywiste nie tylko dla chrześcijan czytających Pismo Święte, ale także potwierdzone autorytetem niemal wszystkich greckich filozofów, którzy również umieszczali ich w harmonijnie działającym kosmosie. Grecy nazywali je najczęściej demonami (*daimonia*), a termin ten nie miał dla nich pejoratywnego znaczenia, które otrzyma w księgach Pisma Świętego (zwłaszcza w Nowym Testamencie). Dla chrześcijan termin *daimonion* będzie posiadał już tylko negatywne znaczenie, odnoszące się do istot upadłych i złych, zaś na określenie istot pośrednich kosmosu chrześcijanie przyjmą biblijny termin *angelous* – posłaniec.

/// Duchy materialne czy niematerialne?

Widzimy więc, że niezależnie od tego, jak je nazywano, istnienie takich istot pozostawało całkowicie oczywiste zarówno dla niechrześcijańskich filozofów, jak i dla Ojców Kościoła. Czego więc dotyczyła wspomniana wyżej rozbieżność? Otóż ciągle nie do końca jasna była ich natura. Częste było przekonanie, że mają one ciała, a do ich istoty musi należeć jakaś postać materii. Pogląd ten sięga jeszcze kosmologii medioplatoników, którzy łączyli kolejne sfery wszechświata z odpowiednimi żywiołami. Został on przekazany zachodniemu średniowieczu przez św. Augustyna, który był pod wpływem poglądów łacińskiego medioplatonika, Apulejusza z Madaury. Biskup Hippony, podobnie łącząc aniołów ze sferą powietrza,

zdaje się przypisywać im ciała o takiej właśnie naturze¹. Posiadanie przez istoty pośrednie ciał, czy szerzej – materii – stało się czymś oczywistym nie tylko z powodu autorytetu Nauczyciela Zachodu – biskupa Hippony. Scholastycy widzieli tutaj także pogląd, który bezpośrednio wypływał z nauki Arystotelesa o naturze bytu. Wszelkie niejasności w tej materii zostały rozwiane przez żydowskiego filozofa Ibn Gabirola, który rozwiązał część trudności zawitych tekstów Stagiryty poprzez wprowadzenie poglądu o wielości form. To właśnie jego dzieło – *Źródło życia* – ostatecznie przekonało wszystkich chrześcijańskich autorów średniowiecznych, że aniołowie muszą składać się z materii i formy. Naturalną konsekwencją tego poglądu było stwierdzenie, że także muszą oni posiadać ciała o bliżej nieokreślonej, powietrznej bądź nawet eterycznej naturze. W najbardziej interesującym nas okresie XIII w. poglądy Awicebrona (gdyż tak właśnie łacinnicy nazywali Ibn Gabirola) były w zasadzie powszechnie przyjmowane (Dillon 1992: 43–59).

Jednak istniał także drugi pogląd, który na nazwę tradycji zasłużył nie tyle z powodu licznych chrześcijańskich autorów, którzy go bronili, ale raczej znów z powodu jednego autora, który cieszył się w średniowieczu autorytetem równym biskupowi Hippony. Mowa tutaj o Pseudo-Dionizym Areopagicie, autorze słynnej *Hierarchii niebiańskiej*, który w XIII w. wciąż cieszył się autorytetem ucznia św. Pawła, nawróconego przez apostoła na Ateńskim Areopagu². Pseudo-Dionizy jako jeden z nielicznych twierdzi, że aniołowie posiadają całkowicie niematerialną naturę i są istotami całkowicie intelektualnymi³. To właśnie na jego autorytet powoła się św. Tomasz z Akwinu w *sed contra* słynnego artykułu 2 kwestii 50 pierwszej części *Sumy*, kiedy będzie rozpoczynał uzasadnienie niematerialności aniołów (ST I, q.50,

¹ Poglądy św. Augustyna w tej kwestii nie są jednoznaczne. W najbardziej znanym fragmencie komentarza do Księgi Rodzaju zdaje się on przypisywać powietrzne ciało jedynie duchom potępionym, co miałyby być związane z ich karą (zob. *De Genesi ad litteram*, III, 10: „Quapropter, etsi daemones aëria sunt animalia, quoniam corporum aeriorum natura vigent; et propterea morte non dissolvuntur; quia praevalent in eis elementum...”). Wśród czytelników św. Augustyna trwała jednak dyskusja dotycząca tego, czy ciała powietrzne posiadają jedynie złe duchy, czy aniołowie w ogóle. Najlepszym świadkiem istniejących tu wątpliwości jest św. Tomasz, który odnosząc się do nauki biskupa Hippony również zauważa jej niejednoznaczność. W kwestii dyskutowanej w *De spiritualibus creaturis* (a.6, co.) zauważa, że: „Augustinus vero relinquit sub dubio...”. W *Sumie teologii* Akwinata broni św. Augustyna pisząc, że nie jest to jego własny pogląd, a jedynie referuje on w tej materii poglądy platoników (ST I, q.51, a.1. ad 1).

² Dopiero pod koniec XIX w. ostatecznie została podważona autentyczność pism Corpus Dionysiacum. Obecnie wiadomo, że żył on w Syrii na przełomie V i VI w. oraz że najprawdopodobniej był mnichem. Dyskusję nad identyfikacją tego nieznanego autora referuje najobszerniej R. Rogues (Rogues 1954: 245–264).

³ Jak się wydaje, taki pogląd Pseudo-Dionizego ukształtował się w dużej mierze dzięki neoplatonńskiej nauce o intelektualnej rzeczywistości (zob. Stępień 2010: 268–283).

a.2, s.c.)⁴. W momencie, w którym Akwinata dyktuje ten artykuł *Sumy*, staje w opozycji do większości sobie współczesnych chrześcijańskich autorów. Jednak może to uczynić, ponieważ pozwala mu na to nowa metafizyka, która dużo precyzyjniej wyjaśnia naturę aniołów.

To nowe ujęcie będzie od Akwinaty wymagało odmiennego spojrzenia na całą angelologię, problem materialności aniołów okazuje się bowiem jednym z najważniejszych zagadnień chrześcijańskiej nauki o istotach duchowych⁵. Rzutuje on w zasadniczy sposób na postrzeganie relacji substancji oddzielonych do materii w ogóle. Dlatego też niecielesność aniołów ciągle powraca w nauce o istotach niebiańskich, co jest także bardzo dobrze widoczne w jej najdoskonalszym sformułowaniu – *Traktacie o aniołach z Sumy teologii*. Skoro aniołowie nie mają ciała i w ogóle materii w istocie, to zupełnie inaczej trzeba traktować to, czy przebywają w jakimś miejscu oraz w jaki sposób mogą się poruszać. Kiedy Akwinata zastanawia się, czy aniołowie przybierają ciała, twierdzi, że choć mogą to czynić, to jednak w przybranych ciałach nie wykonują czynności życiowych, ponieważ cielesność nie jest częścią ich natury (ST I, q.51, a.3, co). Podobnie w przypadku poznania anielskiego okazuje się, że nie mogą oni czerpać danych poznawczych przez abstrakcję z rzeczywistości zmysłowej. W końcu także nowego ujęcia doczeka się problem grzechu aniołów, jak również kary, którą za niego ponoszą.

/// Niematerialność i władza nad materią

Zanim jednak przejdziemy do tych zagadnień, warto zwrócić uwagę na jedną konsekwencję ogólną, którą św. Tomasz zdaje się wysnuwać z takiego ujęcia natury aniołów. Oderwanie aniołów od konkretnej materii sprawia, że posiadają oni o wiele większą władzę nad materią w rozumieniu ogólnym. Widać to najlepiej w rozważaniach Akwinaty, w których porównuje on relację anioła i duszy ludzkiej do materii. Zastanawiając się nad tym, czy aniołowie przebywają w jakimś miejscu, posługuje się właśnie tym porównaniem. Dusza ludzka obejmuje ciało tak, jak akt odnosi się

⁴ „Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod primae creaturae sicut incorporales et immateriales intelliguntur”. Jak się wydaje, św. Tomasz cytuje tutaj właśnie Pseudo-Dionizego, ponieważ jest on w tej kwestii najbardziej jednoznaczny. Podkreśla on bowiem zarówno niecielesność, jak i niematerialność aniołów. Choć wielu autorów twierdziło, że aniołowie są niecielesni (np. św. Jan Damasceński czy nauczyciel Akwinaty – św. Albert Wielki), to jednak nie twierdzili oni jednoznacznie, iż są także niematerialni (niezłożeni z materii i formy). Zagadnienia te także oddziela sam św. Tomasz, rozważając najpierw w kwestii 50, czy są oni złożeni z materii i formy (ST I, q.50, a.2: „Videtur quod Angelus sit compositus ex materia et forma”), a dopiero w drugiej kolejności, czy posiadają ciała (ST I, q.51, a.1: „Videtur quod Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita”).

⁵ Ponieważ uzasadnienie niematerialności aniołów nie jest bezpośrednio przedmiotem tego artykułu, pomijam tutaj całą argumentację Akwinaty oraz jej trzon – polemikę z poglądami Awicebrona. Tę polemikę, jak również jej konsekwencje dla rozumienia istot duchowych, przedstawiam w: (Stępień 2009: 167–182).

do możliwości. W tym jednak przypadku dusza jest ograniczona do tego właśnie ciała, ponieważ jest formą określonej materii. Skoro jednak anioł nie jest formą jakiegś konkretnej materii, żadna materia go nie ogranicza i nie zamyka w danym miejscu (ST I, q.52, a.1)⁶. Z pewnym przybliżeniem możemy więc powiedzieć, że anioł jest w akcie w stosunku do dowolnego miejsca, które zajmuje i w którym działa, tak jak dusza ludzka jest aktem konkretnego ciała. Z tego zaś wynika, że aniołowie mogą kształtować materię w sposób o wiele doskonalszy od człowieka. Zastanawiając się nad tym, czy złe duchy mogą czynić cuda, św. Tomasz zauważa, że doskonałość kształtowania materii przez złe duchy jest tak wielka, że człowiek często uważa, iż demony czynią cuda, choć w rzeczywistości niczego nie stwarzają, ale tylko przemieniają materię już istniejącą. Aby lepiej ukazać działanie aniołów, które z jednej strony jest doskonałe, ale jednak mniej doskonałe od działania Bożego, Akwinata posługuje się przykładem kucharza, który gotuje posiłek. Działanie anioła jest podobne do kucharza, który nie stwarza posiłku, ale niejako komponuje go ze składników, które posiada, posługując się ogniem (ST I, q.110, a.2, ad 3).

/// Grzech duchowej natury

Problem konsekwencji posiadania niematerialnej natury pojawia się znowu, kiedy św. Tomasz zaczyna rozważać grzech aniołów. Odróżnia on najpierw grzech w aspekcie ponoszenia za niego winy (*secundum reatum*) od grzechu od strony tego, w czym złe duchy znajdują upodobanie (*secundum affectum*) (ST I, q.63, a.2, co.). Pierwsze znaczenie odnosi się do nakłaniania ludzi do wszystkich grzechów, za co demony ponoszą winę. Jednak właściwe znaczenie to znaczenie drugie, ponieważ dotyczy ono tego, jaki grzech w sensie ścisłym mogły one popełnić. W tym miejscu Akwinata pisze: „Jeżeli zaś chodzi o upodobanie, to te tylko grzechy anioł może popełniać, w których natura duchowa może mieć upodobanie” (ST I, q.63, a.2, co.)⁷. Dobro, które jest celem działania anioła, nie może być materialne, a zatem odpowiedź na pytanie, jaki grzech popełniły demony, to jednocześnie pytanie o to, jaki grzech ma czysto niematerialną naturę. Pojawia się tutaj kilka problemów. Pierwszy został wspomniany w trudnościach wcześniejszego artykułu. Św. Tomasz pisząc o wiedzy aniołów dowodził, że nie mogą się oni mylić w sprawach rzeczy stworzonych. Skoro więc nie mogą się mylić, to także nie mogą uznać za dobro czegoś, co tylko wydaje się dobrem, ale dobrem nie jest. Inaczej mówiąc, dla nich każde

⁶ „Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea...”

⁷ „Secundum affectum vero illa solum peccata in malis Angelis esse possunt, ad quae contingit affici spiritualement naturam.”

dobro jest prawdziwe i rzeczywiste (ST I, q.63, a.1, 4.). Drugi problem dotyczy tego, że, jak zauważa sam św. Tomasz, pragnienie dóbr duchowych jako takich nigdy nie może być złe (ST I, q.63, a.1, 4.). Rozwiązując te trudności Akwinata stwierdza, że zło moralne i grzech pojawiają się nie tylko wtedy, kiedy pożąda się dobra, które tylko wydaje się dobrem, ale nim nie jest. Grzech może także polegać na tym, że pragnie się rzeczywistego dobra, ale w zły sposób, a mianowicie w sposób niezgodny z wolą Bożą. „W takim wypadku brak stanowiący o grzechu nie jest ze strony rzeczy wybranej, ale jedynie ze strony wyboru, który nie odbył się z zachowaniem należnego porządku” (ST I, q.63, a.1, ad 4.)⁸. Takie właśnie pragnienie dobra, które odbywa się bez posłuszeństwa Bogu i Jego woli, to po prostu pycha i dlatego właśnie pierwszy grzech, jaki popełniły złe duchy, był grzechem pychy (*superbia*) (ST I, q.63, a.2, co.)⁹.

Z grzechu pychy wynika kolejny grzech o duchowej naturze – zazdrość (*invidia*). Akwinata wyjaśnia, że za każdym razem, kiedy upodobanie nastawia nas pozytywnie do jakiejś rzeczy, jednocześnie nastawia także wrogo do tego, co się pożądaną rzeczy sprzeciwia. To właśnie nazywamy zazdrością – widzenie cudzego dobra jako przeszkody własnego szczęścia. Złe duchy w swojej pysze pragnęły dla siebie szczególnego wywyższenia, a ich wielkość zawsze stawała się mała wobec wielkości drugiego – czy to anioła, czy człowieka (ST I, q.63, a.2, co.)¹⁰. Zatem dobro drugiego widzą one zawsze jako przeszkodę własnego szczęścia.

Niematerialność aniołów jest także kryterium negatywnym pozwalającym na odrzucenie innych grzechów, które mogą być przypisane złym duchom. I tak chciwość (*avaritia*) jest w ścisłym sensie nieumiarkowanym pożądaniem dóbr doczesnych, a tych niematerialne duchy nie pragną. Dopiero w sensie szerszym, jako pragnienie posiadania wszelkich dóbr stworzonych, może być przypisana grzesznym aniołom, ale taki zły czyn można uznać za część pychy, która przecież polega właśnie na nieuporządkowanym pragnieniu dóbr, które się złym duchom nie należą (ST I, q.63, a.2, ad 2.)¹¹. Pozostałe grzechy przypisywane aniołom łączą się z uczuciami (*passiones*), te zaś są dążeniami pożądawczych władz zmysłowych i dlatego nie mogą istnieć w aniołach. Władze zmysłowe zawsze potrzebują do swojego działania organów cielesnych, których istoty

⁸ „...ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quae non habet debitum ordinem, non ex parte rei electae...”.

⁹ „Et hoc est peccatum superbiae, non subdi superiori in eo quo debet. Unde peccatum primum Angelī non potest esse aliud quam superbia”.

¹⁰ „...Angelum malum, nisi in quantum affectavit excellentiam singularem, quae quidem singularitas per alterius excellentiam cessat”.

¹¹ „Sed si avaritia dicatur omnis immoderata cupiditas habendi quodcumque bonum creatum, sic avaritia continetur in superbia quae est in Daemonibus”.

niematerialne posiadać nie mogą. Dlatego właśnie grzechy takie jak gniew (*ira*), pożądliwość (*concupiscentia*) czy oziębłość (*acedia*)¹² nie mogły być grzechami złych duchów. Podsumowując św. Tomasz pisze: „Jak widać, tylko pycha i zazdrość są grzechami czysto duchowymi i one też mogą pojawić się w demonach; z tym zastrzeżeniem, że zazdrość bierzemy tu nie w znaczeniu uczucia, ale woli wrogo usposobionej wobec dobra cudzego” (ST I, q.63, a.2, ad 2.)¹³.

/// Zepsucie niematerialnej natury

Zagadnienie kar, jakie za swój grzech ponoszą złe duchy, to jedna z najciekawszych konsekwencji radykalnego twierdzenia o niematerialności aniołów. Problem ten możemy podzielić na dwie zasadnicze kwestie. Po pierwsze rodzi się pytanie, czy w wyniku grzechu natura aniołów została w jakiś sposób zepsuta i zniszczona. Aby lepiej problem ten naświetlić, przypomnijmy, że skutkiem grzechu, jaki popełnia człowiek, jest pewien „rozstrój” czy nieład, który wprowadza on we władze człowieka. Naturalny porządek, jak pisze św. Tomasz, polega na tym, że władze zmysłowe związane z ciałem i jego organami powinny być podporządkowane władzom duchowym, które są doskonalsze. Oczywiście źródłem porządku jest rozum, który najpierw rozpoznaje porządek w relacji człowieka do Boga. Człowiek powinien słuchać Boga, ponieważ jest On jego Stwórcą i Panem. Poza tym rozum wprowadza ład pośród innych władz człowieka, które w stanie sprawiedliwości pierwotnej są poddane całkowicie rozumowi (ST I/II, q.85, a.3, co.). Jednak w wyniku grzechu (zwłaszcza grzechu pierworodnego) ten naturalny porządek ulega zepsuciu i wola nie jest już w stanie wprowadzać porządku odnajdowanego przez rozum w działanie niższych władz człowieka. Grzech osłabia więc wolę i sprawia, że rozumowi jest dużo trudniej dochodzić do prawdy.

Jak jest jednak w przypadku złych duchów, których natura jest całkowicie niematerialna? Aniołowie nie czerpią treści intelektualnych z doznań zmysłowych poprzez abstrakcję, ale posiadają od momentu stworzenia wszystkie treści poznania intelektualnego (ST I, q.55, a.2, co.). Formy poznania intelektualnego są więc na stałe związane z ich naturą, która, będąc całkowicie niematerialną, jest zarazem niepodzielna. Dlatego właśnie ich poznanie intelektualne nie może ulec osłabieniu czy zepsuciu, ale oczywiście chodzi tutaj tylko o takie poznanie, które mają z natury.

¹² Zazwyczaj termin *acedia* (gr. *akedia*) tłumaczy się jako lenistwo, jednak przekład ten bardzo zubaża jego sens, słowo to odnosi się bowiem do pewnego rodzaju duchowej niemocy. O źródłach rozumienia tego terminu pisze L. Misiarczyk (Misiarczyk 2007: 309–344).

¹³ „Et sic patet quod sola superbia et invidia sunt pure spiritualia peccata, quae Daemonibus competere possunt, ita tamen quod invidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius”.

Tajemnice łaski zaś objawiane są im na tyle, na ile Bóg chce im je objawić (ST I, q.64, a.1, co.)¹⁴. W przypadku woli dokładnie z tego samego powodu – doskonałości substancji oddzielonej – została ona całkowicie zepsuta i zatwardziała w złu. Anioł zawsze w sposób konieczny i bezbłędny poznaje prawdę i dlatego jego wola także w sposób konieczny i bezwzględny wybiera to, co zostało doskonale poznane. Dlatego też wola dobrych aniołów po wyborze, którego dokonali, została utwierdzona (*confirmata*) w dobru, a wola złych duchów pozostała zatwardziała (*obstinata*) w złu (ST I, q.64, a.2, co.).

/// Niecielesny ból

Drugim problemem, dotyczącym konsekwencji grzechu popelnionego przez złe duchy, jest pytanie o kary, jakie spotkały ich za to, że sprzeciwili się Bogu. W tym miejscu rozważania św. Tomasza stają się niezwykle wysublimowane, ponieważ niematerialnych duchów nie można ukarać tak, jak istoty materialne. Czy na przykład można zadać duchowi ból albo czy można zaszkodzić mu, wtrącając go w ogień? Wydaje się, że nie, ponieważ, jak pamiętamy, to raczej istoty duchowe wpływają na materię niż materia na nie. Tymczasem Pismo Święte wypowiada się o karach złych duchów w niezwykle konkretny sposób. Chyba najbardziej znamionym tekstem jest fragment Ewangelii wg św. Mateusza, w którym Sędzia (Syn Człowieczy) mówi do potępionych w czasie Sądu Ostatecznego: „Idźcie precz ode mnie, przekłęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom!” (Mt 25, 41). Ogień wieczny w tym tekście to bez wątpienia miejsce odbywania wiecznej kary, której w pierwszym rzędzie podlegają złe duchy. Czy tekst ten jest tylko przenośnią, czy rzeczywiście mówi o konkretnej karze? A jeśli tak, to czy w tym miejscu św. Tomasz zmuszony jest odstąpić od twierdzenia o niematerialności złych duchów, które jako takie nie mogłyby cierpieć od materialnego ognia? Doktor Anielski odpowiada na te pytania w jednej z kwestii dyskutowanych, zawartej w *De veritate* i, co ciekawe, nie porusza tego zagadnienia w takiej postaci w *Sumie teologii*.

Zanim jednak przejdziemy do wspomnianego fragmentu, potrzebna jest jeszcze odpowiedź na pytanie o to, na czym w ogóle polega istota jakiegokolwiek kary. Akwinata podpowiada nam rozwiązanie, zajmując się nieco innym pytaniem, które zadaje w trzecim artykule 64. kwestii. Czy karą złych duchów jest to, że doznają one bólu? Oczywiście ból jako taki jest doznaniem czy też uczuciem (*passio*), które jest przede wszystkim

¹⁴ „Harum autem trium cognitionum prima [per naturam] in Daemonibus nec est ablata, nec diminuta. Consequitur enim ipsam naturam Angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus vel mens, propter simplicitatem autem suae substantiae, a natura eius aliquid subtrahi non potest, ut sic per subtractionem naturalium puniatur...”

zmysłowe. Jednak nie każde przykre doznanie ma zmysłową naturę. Akwinata precyzuje, że złe duchy mogą odczuwać ból nie jako doznanie zmysłowe, ale jako prosty akt woli (*simplex actus voluntatis*) (ST I, q.64, a.3, co.)¹⁵. Ból w szerszym znaczeniu jest doznaniem czegoś, co jest w jakimś sensie sprzeczne z naturą i działaniem istoty, która go doznaje. Można tu podać przykład choroby, która sprawia człowiekowi ból, szkodzi ciału i niszczy je. W przypadku istoty duchowej nie może być mowy o sprzeczności w niej samej, ponieważ nie można wyróżnić jej części. Przeciwnie może być tylko coś, co ogranicza jej wolę. Podobnie w przypadku człowieka, który jest zmuszany do czegoś przez potężniejszą osobę, następuje ograniczenie woli, a zmuszany człowiek, nie mając wpływu na zaistniałą sytuację, w pewien sposób doznaje bólu. Złe duchy także doznają ograniczenia swojej woli. Chcą one wielu rzeczy, które są niemożliwe do zrealizowania, ponieważ sprzeciwiają się woli Bożej o wiele potężniejszej od woli złych duchów. Akwinata precyzuje:

Cierpienie bowiem czy ból – o ile oznacza prosty akt woli – jest sprzeciwem woli przeciw temu, co jest lub czego nie ma. Jasne jest, że demony chciałyby, żeby wiele z tego, co jest, nie było, a było, co nie jest; np. ponieważ są zazdrośni, chcieliby potępienia tych, co dostępują zbawienia. I dlatego należy twierdzić, że cierpią ból

i dodaje

wszak do istoty kary to należy, że ma być przeciw woli (ST I, q.64, a.3, co.)¹⁶.

W ten sposób uzyskujemy oczekiwaną odpowiedź. Kara jest w istocie czymś, czemu wola się przeciwstawia i z czym walczy (*repugnet*). Wola upadłych aniołów sprzeciwia się temu, iż są oni pozbawieni wiecznej szczęśliwości, której naturalnie pragną. Poza tym Bóg zbawiając człowieka i sprawiając, że dobro zwycięża nawet najokrutniejsze zło, czyni wiele rzeczy, których nie chcą i którym przeciwstawia się ich wola zatwardziona w złu. One zaś, skoro nie mogą równać się z mocą Boga, cierpią ból, który jest ich karą.

/// Ogień wieczny, przygotowany upadłym aniołom

Możemy teraz wrócić do pytania postawionego wcześniej, dotyczącego tego, jak św. Tomasz wyjaśnia tekst Ewangelii o ogniu przygotowanym diabłu i jego aniołom. Czyni to zastanawiając się, jak może doznawać czegośkolwiek dusza, która jest oddzielona od ciała (*De veritate*, q.26, a.1, co.). Wyjaśnia on najpierw, że dusza oddzielona od ciała (podobnie jak substancja oddzielona od materii) może doznawać czegoś jedynie w sensie

¹⁵ „dolor, gaudium, et huiusmodi, secundum quod sunt passiones, in Daemonibus esse non possunt, sic enim sunt propriae appetitus sensitivi, qui est virtus in organo corporali. Sed secundum quod nominantur simplices actus voluntatis, sic possunt esse in Daemonibus”.

¹⁶ „de ratione poenae est, quod voluntati repugnet”.

szerszym, ponieważ w ścisłym sensie doznanie czy uczucie (*passio*) może być przypisywane tylko bytom materialnym. Jak to wyżej zauważyliśmy, jest to dążenie zmysłowych władz pożądawczych, których nie posiadają istoty duchowe. Przedstawiając bliżej owo metaforyczne znaczenie św. Tomasz pisze: „W trzecim zaś znaczeniu, w którym nazwę doznania rozumie się metaforycznie, dusza może doznawać w ten sposób, że jej działanie zostanie utrudnione” (*De veritate*, q.26, a.1, co.)¹⁷. Mamy tutaj więc odpowiedź podobną do wyjaśnienia, które wcześniej widzieliśmy w *Sumie teologii* odnośnie do bólu, jaki cierpią demony. Istotą tego bólu i kary jest właśnie to, że ich woła, czyli ich działania, są ograniczane przez wolę Bożą.

W dalszej części odpowiedzi Akwinata odrzuca wszystkie poglądy, które starają się wyjaśnić tekst Ewangelii, przypisując mu jedynie znaczenie alegoryczne. Oznacza to bowiem, że dusza potępiona (tak samo jak upadłe anioły) nie doznaje ognia w sposób rzeczywisty. Ogień rozumiany jako narzędzie Bożej sprawiedliwości musi w rzeczywisty sposób dręczyć grzeszników. Tutaj św. Tomasz odwołuje się właśnie do wspomnianego na początku trzeciego rodzaju doznawania, które polega na pewnym ograniczeniu istoty duchowej. Problem jest jednak jeszcze bardziej skomplikowany niż w przypadku bólu doznawanego przez istoty duchowe, ponieważ ograniczenie przez ogień dotyczy nie tylko woli demonów, ale także miejsca ich przebywania. Wynika to zresztą z tekstu Ewangelii, wskazującego konkretne miejsce, do którego mają się udać potępieni.

Wcześniej zastanawiając się nad tym, gdzie przebywają aniołowie, św. Tomasz dowodził, że muszą działać i przebywać w konkretnym miejscu, bo inaczej musieliby tak jak Bóg być wszechobecni. Dlatego właśnie działanie i przebywanie anioła w jakimś miejscu nie oznacza wcale, że posiada on wspólną miarę z tym miejscem (*commensuretur loco*) czy też, że zajmuje jakieś miejsce w przestrzeni (*quod habeat situm in continuo*), ponieważ to możemy twierdzić tylko o bytach, które posiadają ilość rozciągłą i przez to są „ulokowane” w jakimś miejscu (ST I, q.52, a.1, co.)¹⁸. Substancja oddzielona działająca w jakimś miejscu nie jest także ograniczana czy objęta przez to miejsce (*contineatur a loco*), ponieważ to raczej ona styka się (*continet*) z jakimś miejscem i je obejmuje (ST I, q.52, a.1, co.)¹⁹. Widzimy więc, że ogień czy jakakolwiek inna substancja materialna nie może ograniczać istoty duchowej w sposób naturalny. Dlatego właśnie św. Tomasz pisze: „lecz

¹⁷ „Tertio vero modo quo nomen passionis transumptive sumitur, anima potest pati eo modo quo eius operatio postes impediri”.

¹⁸ „Et secundum hoc patet quod non oportet dicere quod Angelus commensuretur loco; vel quod habeat situm in continuo. Haec enim conveniunt corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva”.

¹⁹ „Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea...”.

by substancja duchowa w ten sposób zjednoczona z cielesną była przez nią zagarnięta, ograniczona i jakby związana – to jest ponad naturą” (*De veritate*, q.26, a.1, co.)²⁰. Zatem takie ograniczenie duchowej substancji do konkretnego miejsca przebywania jest specjalnym działaniem Boga, które przekracza porządek natury.

W ten sposób dochodzimy do istoty kary, którą ponoszą złe duchy. Jeżeli przypomnimy sobie, że rozważania św. Tomasza, w których uzasadnia on niematerialność aniołów, pozwoliły na nadanie substancjom oddzielnym statusu istot o wiele doskonalszych od ludzi i panujących nad rzeczywistością materialną, to możemy także zobaczyć, że ich niematerialna natura czyni kary, jakich doznają, jeszcze straszniejszymi. Jako doskonale duchowe istoty aniołowie powinni panować nad materią i kształtować ją wedle miary swojej doskonałości. Jednak właśnie ta materia, nad którą z natury mieli sprawować władzę, teraz, dzięki nadnaturalnemu działaniu Boga, wiąże ich, więzi i ogranicza.

Warto jeszcze na koniec zwrócić uwagę na to, że Akwinata, wyjaśniając tekst Ewangelii mówiący o karach potępionych i złych duchów, przechodzi z płaszczyzny filozoficznej na teologiczną. Kiedy zastanawiał się nad miejscem przebywania aniołów, to w czasach, kiedy byty pośrednie były naturalną częścią kosmosu, dla niego była to filozofia, a więc nauka oparta tylko i wyłącznie o rozważania rozumu. Jednak w momencie, kiedy rozważany jest tekst Ewangelii, św. Tomasz stwierdza (patrzac w szerszej perspektywie na jego odpowiedź), że nie wyjawia ona tajemnic naturalnego, ale nadnaturalnego działania Boga, czyli wyjawia tajemnice niedostępne dla rozumu nieoświeconego prawdą Objawienia.

/// Podsumowanie

Wnioski, jakie nasuwają się podczas rozważania poglądów św. Tomasza z Akwinu na temat grzechu, a zwłaszcza kary za grzech, jaką ponoszą złe duchy, mogą wydać się nam zaskakujące. Oto bowiem powraca koncepcja piekła jako miejsca. Choć dzisiaj teologia woli twierdzić, że piekło jest stanem, a nie miejscem, to jednak rozważania Akwinaty zdają się w sposób bardzo konsekwentny prowadzić do wniosku, że istnieje miejsce, w którym złe duchy i potępieni ludzie odbywają karę za przeciwstawienie się Bogu. Co więcej, piekło tak rozumiane możemy traktować jak pewnego rodzaju więzienie. Mimo to niepokój, jaki budzą w nas teksty Akwinaty wobec współczesnych form łagodzenia obrazu piekła, a także próba konfrontacji poglądów Doktora Anielskiego w tej materii ze współczesnymi ujęciami, muszą być pozostawione dalszym badaniom. Myślę jednak, że powyższe

²⁰ „Sed quod substantia spiritualis hoc modo corporali unita ab ea detineatur et impediatur, et quasi ligetur, est supra naturam”.

rozważania pokazały, w jak konsekwentny sposób św. Tomasz wysnuwa wnioski ze swojego stwierdzenia o całkowitej niematerialności aniołów. Jedność dowodzonych tez widać nie tylko w samym tekście *Sumy teologii*, ale także, w jego konfrontacji z wcześniejszymi *Kwestiami dyskutowanymi*. Choć w *Sumie* Akwinata nie omawia tak szczegółowo kar złych duchów, to, jak widzieliśmy, podstawowe tezy co do natury samej kary są jednobrzmiące. Dlatego też, niezależnie od tego, czy zgadzamy się, czy też nie, z tezami św. Tomasza, śledzenie problemów w jego tekstach pozostaje świetną szkołą konsekwentnego myślenia.

Bibliografia:

- /// św. Augustyn z Hippony. 1989. *De Genesi ad litteram. (Opere di Sant' Agostino. t. IX/1: La Genesi alla lettera)*. Roma: Citta'Nuova Editrice.
- /// Dillon, J. M. 1992. *Solomon Ibn Gabirol's Doctrine of Intelligible Matter*. W: Goodman, L.E. (red.). *Neoplatonism and Jewish Thought*. Albany: State University of New York Press, s. 43–59.
- /// Misiarczyk, L. 2007. *Osiem „logismoŃ” w pismach Ewagriusza z Pontu*. Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- /// Rogues, R. 1954. *Denys l'Aréopagite*. W: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XVIII–XIX. Paris: Beauchesne, s. 245–264.
- /// Stępień, T. 2009. *Nowe ujęcie natury aniołów w metafizycznej angelologii św. Tomasza z Akwinu*. „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2: 167–182.
- /// Stępień, T. 2010. *Pseudo-Dionizy Areopagita chrześcijanin i platonik. Polemiczne aspekty pism Corpus Dionysiacum w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu* (Dz 17, 22–31). Warszawa: Fronda.
- /// św. Tomasz z Akwinu. 1888–1889. *Pars prima Summae theologiae. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4–5. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- /// św. Tomasz z Akwinu. 1891–1892. *Prima secundae Summae theologiae. Opera omnia (...)*, t. 6–7. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- /// św. Tomasz z Akwinu. 1966–1998. *Summa teologiczna*, t. 1–35. Przekład zbiorowy Belch, S. (red.). Londyn: Veritas.
- /// św. Tomasz z Akwinu. 1975–1970–1972–1976. *Quaestiones disputatae de veritate. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22. Roma: Editori di San Tommaso.
- /// św. Tomasz z Akwinu. 1998. *Kwestie dyskutowane o prawdzie*. Tłum. Aduszkiewicz, A., Kuczyński, L. i Ruszczyński, J. Kęty: Antyk.
- /// św. Tomasz z Akwinu. 2000. *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis. Opera omnia (...)*, t. 24/2. Cos, J. (red.). Roma–Paris: Éditions Du Cerf.

/// św. Tomasz z Akwinu. 2008. *Dysputy problemowe o zmysłowości. O uczuciach*. Tłum. Białek, A. Lublin: Wydawnictwo KUL.

/// **Abstrakt**

Kary, które upadłe anioly ponoszą za odwrócenie się od Boga były zawsze tematem bardzo interesującym teologów. Jednak nie do końca zgadzali się oni odnośnie tego, na czym dokładnie owe kary miałyby polegać. Pośród autorów zajmujących się tym zagadnieniem szczególne miejsce należy się św. Tomaszowi z Akwinu. Jego rozważania dotyczące aniołów, ich natury i działań, były poważane do tego stopnia, że przyznano mu tytuł Doktora Anielskiego. W jego tekstach szczególnie jasno można zobaczyć w jak wielkim stopniu spekulacje na temat kary złych duchów zależą od tego, jak wcześniej została zidentyfikowana ich natura.

Akwinata bardzo mocno podkreśla, że natura aniołów jest całkowicie niematerialna. Nie posiadają oni ani ciała, ani nawet nie możemy twierdzić, że w ich istocie jest jakaś postać materii. Św. Tomasz zauważa, że niematerialność natury sprawia, iż aniołowie posiadają bardzo wielką władzę nad rzeczywistością fizyczną, ale jednocześnie broni tezy, że choć nie są ograniczani przez materię, to jednak muszą przebywać w jakimś miejscu. Zgodnie z tymi poglądami grzech, który popełniły złe duchy także musi mieć czysto duchową naturę i z tej racji zostaje on zidentyfikowany jako grzech pychy i zazdrości. Rozważając skutki grzechu św. Tomasz twierdzi, że tylko w ograniczonym stopniu mógł on zniszczyć ich naturę, właśnie z racji jej niematerialności. Mimo to karą za odejście od Boga jest pewien rodzaj bólu, który, choć nie ma zmysłowej natury, jednak jest rzeczywisty i dotkliwy. Innym aspektem ich kary jest odebranie złym duchom możliwości swobodnego poruszania się, które jest nadnaturalnym ograniczeniem ich woli przez moc Boga.

Słowa kluczowe: anioł, demon, św. Tomasz z Akwinu, kara demonów.

/// **Abstract. Sin and Punishment of Demons with regard to their immaterial nature. Approach of St Thomas Aquinas**

Punishment of the demons was always a problem of great interest among theologians, but they did not always agree about a nature of the punishment. One of the most important authors who wrote about the subject was St Thomas Aquinas. Because of his extensive analysis of the spiritual beings he was called Doctor Angelicus. In Aquinas' texts we can clearly see that speculations on the punishment of demons strictly depend on understanding of their nature.

St Thomas Aquinas underlines that the nature of angels is entirely immaterial. They do not have bodies and we even cannot claim that there is matter in their nature. Immateriality of angels causes in a great power over physical reality, but this does not mean that they exist totally independent of place. Matter does not constrain them, but they must exist in a certain place. According to those opinions sin of angels is considered as having immaterial nature and therefore identified as pride and envy. Considering the effects of sin of angels Aquinas claims that, regarding their immateriality, sin could destroy their nature only in certain aspect. Although punishment of demons is a limitation of their free will which is no match for a will of God. Firstly it is limited in achieving Supreme Good and happiness which causes a kind of spiritual pain. Secondly will of demons is restricted because God limits their free movement.

Keywords: angel, demon, St Thomas Aquinas, punishment of demons.

DEMONY W HUMANISTYCE

DEMONY PRZYBYSZEWSKIEGO, CZYLI O SZATANIE WCZESNEJ NOWOCZESNOŚCI

Gabriela Matuszek

/// 1. Pusta transcendencja

Jednym z centralnych zdarzeń wczesnej nowoczesności była „śmierć Boga” i wynikające z tego faktu nihilistyczne konsekwencje (Por. Sheppard 1998). Antropoteizm Ludwiga Feuerbacha, anarchizm metafizyczny Maxa Stirnera, pozytywistyczny materializm, naturalizm i ewolucjonizm przygotowały paradygmatyczny uskok, który dobitnie wskazał Fryderyk Nietzsche. W odpowiedzi na radykalną zmianę poczucia sensu rzeczywistości rodzi się, z jednej strony, dekadenski nihilizm, z drugiej – odradzają się alternatywne systemy religijne oraz ezoteryka¹, traktowana jako ponętna forma komunikacji ze zdegradowanym przez myśl filozoficzną transcendentnym sacrum.

Twórczość Przybyszewskiego, który był nadzwyczaj wrażliwy na przemiany cywilizacyjne, wyczulony na ich podziemne prądy, znakomicie oddaje stan anomii, w jakim znalazło się nowoczesne indywiduum, pozbawione egologicznej podmiotowości, systemu aksjonormatywnego i perspektywy wieczności. Polski pisarz, który katolicyzm miał niejako „zakodowany we krwi” (ślady tłumionej religijności przebijają przez całą jego twórczość), dojrzewający artystycznie w europejskiej przestrzeni – w wielokulturowej berlińskiej metropolii – mocno reagował na ledwo rozpoznawalne symptomy choroby ówczesnej kultury. Obecne w jego

¹ Przypomnijmy, że koniec XIX w. to okres rozwoju tajnych stowarzyszeń i rozkwitu ezoterycznej wiedzy, zwłaszcza w Paryżu, m.in. w kręgu C. Debussy’ego, w którym obracali się S. Mallarmé i J. Péladan, twórca Zakonu Katolickiego Różanego Krzyża, Świątyni i Graala (założonego w 1890 r.; zakon ten uniknął papieskiego potępienia). Debussy (który powiedział, że Przybyszewski należy do jego ulubionych pisarzy) przyjaźnił się z S. de Guaitą, czołowym satanistą epoki i założycielem Kabalistycznego Różanego Krzyża (1888). W tym okresie powstało też najsłynniejsze brytyjskie towarzystwo okultystyczne, Zakon Złotego Świtu (1887), założone przez M.G. Mathersa, szwagra H. Bergsona (członkiem tego zakonu był przez jakiś czas A. Crowley, najsłynniejszy satanista XX w.). Powstaje też coraz więcej rozmaitych ugrupowań okultystyczno-teozoficznych, nawiązujących do założonego w Nowym Jorku przez H. Bławatską Towarzystwa Teozoficznego (1875). Pod koniec XIX w. odżywiają także herezje katarskie, w 1890 r. powstał w Langwedocji Kościół neokatarski (założony przez J. Doinela i P. Pusa), który spotkał się z ostrym potępieniem papieskim.

twórczości blasfemie i demonomanie są ekspresją pankosmicznej traumy, wyrażają wewnętrzną psychomachie epoki, rozgrywającą się między sakralnością, będącą w stanie utraty i nihilistycznymi prądami, podmywającymi jej fundamenty².

/// 2. Pakty z szatanem

Pakt z szatanem – metaforą poznania ciemnej strony egzystencji – zawarł Przybyszewski już we wczesnej fazie twórczości, kiedy w Królewskiej Bibliotece Berlińskiej zgłębiał pisma dawnych mistyków, teologów, teozofów i alchemików, m.in. Pierra Abelarda, Bernharda z Clairvaux, Awerroesa, Jeana Bodina, Remigiusza, Alphonsa de Spiny, Jakuba Sprenglera (zwłaszcza słynne *Malleus Maleficarum*), studiował protokoły z procesu czarownic, a także czytał dzieła współczesnych mu okultystów i diabologów, takich jak Éliphas Lévi, Johan Joseph von Görres, Jules Michelet, Papus, Leo Taxil, Stanisław de Guaita, Karl Kiesewetter i wielu innych. Intensywne studia z zakresu satanizmu zaowocowały obszerną rozprawą nt. historii kościoła szatana (Przybyszewski 1997b)³ i usytuowały Przybyszewskiego w pozycji czołowego „niemieckiego satanisty” (por. Matuszek, 1996, w *różnych miejscach*), któremu powierzono redakcję ezoteryczno-okultystycznego pisma „Metaphysische Rundschau”⁴. Problemat szatańskości (demoniczności) świata zajmował Przybyszewskiego przez całe życie – jego ostatnim literackim tekstem będzie demonologiczna powieść *Il regno doloroso* (1923), osnuta wokół słynnego procesu czarownic, jaki miał miejsce w baskijskiej prowincji Labourt w 1610 r., w której postawione zostaje fundamentalne pytanie o ontologiczny status człowieka i teologiczną strukturę świata.

Dialog z koncepcjami ontologicznego nihilizmu („świata bez Boga”) Przybyszewski prowadzi, wykorzystując satanistyczno-gnostyckie fantazmaty, które umożliwiają mu werbalizację trwogi przed metafizyczną pustką i pozwalają uporządkować absurd i chaos świata, przyporządkowując zło sferze materii. Teologia gnozy, która u początków wszechświata dostrzega kosmiczną katastrofę (rozpad pierwotnej Jedni, boskiej pleromy), pozwala wskazać przyczyny zła i wyjaśnić fiasko teodycei, a także wytłumaczyć

² Niektóre z zawartych w tym tekście tez mają szersze rozwinięcie w mojej książce (Matuszek 2008).

³ *Die Synagoge des Satans. Ihre Entstehung, Einrichtung und jetzige Kritik*, Berlin 1897. Znamienne, że w Polsce opublikowane zostały tylko fragmenty książki: w „Życiu” 1899 nr 4 i 5 (*Synagoga szatana. I. Powstanie i tworzenie*, z powodu druku tej rozprawy numer 5 skonfiskowany został przez cenzurę) oraz w „Młodości” 1900 z. 2. W tłumaczeniu autora ukazała się także zmieniona wersja innego fragmentu niemieckiego oryginału, zatytułowana *Synagoga szatana. Przyczynek do psychologii czarownic*, Warszawa 1902. Całość została udostępniona w przekładzie na język polski (autorki niniejszej książki) dopiero w sto lat po jej napisaniu (w publikacji: Przybyszewski 1997b).

⁴ Po przejściu pisma przez R. Wrede i przekształceniu go w „Metaphysische Rundschau” właśnie Przybyszewskiemu powierzono stanowisko redaktora, które sprawował od lipca do września 1897 r.

źródło pierwotnego, archetypicznego lęku, przypisanego kondycji ludzkiej, bardzo mocno odczuwanego w epoce *fin de siècle*'u.

Jak słusznie zauważyła Agata Bielik-Robson, zawierzenie głoszonemu przez gnozę lękowi prowadzi do pomylenia „odrazy do bytu doczesnego z pragnieniem duchowości” (Bielik-Robson 2000: 321) i sprzyja spekulacjom metafizycznym, opartym na repulsji wobec bytu i istnienia. Taką inwersyjną konstrukcją zdaje się być satanizm Przybyszewskiego, uruchamiający heretycki „archetekst”, zbudowany na gnostycko-manichejskim micie dobrego i złego boga⁵, nicujący semantykę wielkiej fabuły chrześcijaństwa. W swej satanologicznej rozprawie polski autor tworzy mitohistorię satanizmu od czasów średniowiecznych po współczesne, próbując udowodnić, że był on skrajną inwersją religii judeochrześcijańskiej i konsekwencją rozwoju instytucji Kościoła, który narzucił ideał uległości i naśladowania, a tym samym stłumił naturalną witalność człowieka. Wprowadzenie celibatu, wykluczenie kobiety, religijne i instytucjonalne restrykcje „grzechu” miały – jego zdaniem – działanie patogenne i wywołały nie tylko powrót do archaicznych wierzeń i obrzędów, ale także transgresyjnych zachowań.

Polski modernista zapewne podpisałby się pod stwierdzeniem Jeana Baudrillarda, że „wszystko, co wyzbywa się swej części przeklętej, przypieczętowuje własny zgon” (Baudrillard 2009: 119), bowiem energia Zła jest konieczna dla wewnętrznej równowagi świata. Fiksację Przybyszewskiego na psycho- i onto-patologii można więc traktować jako rozpaczliwą próbę scalenia rozpadającego się świata. Zło i jego bóg, szatan, staje się ważnym przedmiotem literackich eksploracji. Należy jednak podkreślić, że figura szatana jest u Przybyszewskiego bytem wielofunkcyjnym, oznacza bowiem zarówno boga ciemności (złej materii) i demona nierządu (plciowych orgii), jak i metaforę pozytywnego buntu, intelektualnej anarchii, twórczej dynamiki życia.

Można powiedzieć, że eksploracją królestwa szatana, jakiej podejmuje się Przybyszewski, steruje nowożytna, faustyczna ciekawość poznawcza, za którą kryje się narkotyczne pragnienie poznania przez zło (por. Riceur 1986). Główną przestrzenią transgresywnych penetracji staje się pierwotna przestrzeń sabatu, jeszcze nie poddana kulturowej represji i ekskluzji. Jean Baudrillard napisze sto lat później, że „orgia stanowi eksplozywny moment nowoczesności, moment wyzwolenia, dokonującego się we wszystkich możliwych sferach” (Baudrillard 2009: 5), które prowadzi do wyzwolenia

⁵ Przybyszewski pisze w pierwszym akapicie swojej rozprawy: „Istnieją dwaj odwieczne przeciwstawieni sobie bogowie, dwaj stwórcy i dwaj władcy, bez początku i końca. Dobry bóg stworzył duchy, czyste istoty. Jego królestwo jest niewidzialne i doskonałe, nie zna ni walki, ni bólu. Zły bóg stworzył świat widzialny, cielesny, przemijający. Stworzył ciało i namiętność, ziemię z jej walką, cierpieniem i rozpaczą, niezmierny padół płaczu. Stworzył naturę, która wytwarza tylko ból, rozpacz i zbrodnie” (Przybyszewski 1997b: 158).

politycznego, seksualnego, rozmaitych mocy destrukcyjnych i nieświadomych popędów, a w konsekwencji do zaniku wartości. Przybyszewski był jednym z pierwszych, który w orgii dostrzegł wyzwolenie, prowadzące ku totalnej destrukcji i rozpoznał, że nowoczesne doświadczenie życia jest potworne, „człowiek orgiastyczny”, zredukowany do popędu seksualnego i popędu śmierci, a świat dotknięty nicestwieniem.

Fantazmaty satanistyczne poddane zostają w jego tekstach (przede wszystkim w *Synagodze szatana* i powieści *Il regno doloroso*) „naukowej” wizualizacji⁶. Przybyszewski na podstawie wielu źródeł rekonstruuje przebieg sabatu i wizerunek boga ciemności, co warto tu przytoczyć ze względu na malarską precyzję odtwarzania szatańskiego symulakru:

Od kolan ma nogi kozła ohydneho z kopytami. Twarz czarnego, obrosłego kozła, dwa olbrzymie rogi wyrastają na głowie, a między nimi pali się ogromna pochodnia, której luna oświeca cały sabat. Oczy, osadzone w głębokich dolach, jarzą się jak rozpalone węgle. Gdy pysk otworzy, jest jak głęboka jama, z której się dymy siarki wydobywają. Piersi ma kobiece, które aż do brzucha zwisają, jedno ramię grube i męskie, drugie miękkie, okrągłe i kobiece, brzuch pokryty jest luskami i odgraniczony od piersi jakby jakąś krwawoczerwoną tęczą, a u ramion ma dwa olbrzymie skrzydła nietoperza (Przybyszewski 2003a: 79).

Diabelski wizerunek, jaki rysuje jedna z czarownic z powieści *Il regno doloroso*, przypomina androgynicznego szatana z kompozycji symbolicznych Heinricha Khunratha, wywodzących się z kabały. Równie szczegółowe i oparte na satanologicznych źródłach są opisy sabatu, począwszy od przygotowań czarownicy do udziału w sabatowych transgresjach, poprzez stenogram celebracji szatańskiej mszy, po zapisy orgii. Przybyszewski, doskonale zaznajomiony z satanistyczną literaturą, inkrustuje swe relacje „autentycznymi” cytatami, np. formułą zaprzysiężenia, jaką składa neofita bogu ciemności podczas sabatu:

Zapieram się Boga, Jezusa Chrystusa, Ducha Świętego, Najświętszej Marii Panny, Wszystkich Świętych, Świętego Krzyża. Oddaję się cały twej potędze. Nie będę miał innego boga nad tobą, ponieważ ty jesteś moim bogiem, a ja twoim służebnikiem (Przybyszewski 1997ba: 203).

Przymierze z szatanem oparte zostaje na inwersji Dekalogu i skrajnej negacji chrześcijańskich wartości:

Neofita całuje Szatana w twarz położoną poniżej pępka i w ten sposób oddaje się w wieczną niewolę i absolutne władanie Zła. Diabeł zeszkrobuje z jego czoła znamię chrztu świętego, a następnie w brudnej chrzcielnicy odbywa

⁶ Modernistyczny „satanista” wierzy w sabaty, podobnie jak Michelet w *Czarownicy* (1862), a także niektórzy późniejsi historycy. Np. M. Summers, *The History of Witchcraft and Demonology* (1926), A. Runeberg, *Witches, Demons and Fertily Magic* (1947), J. Russel, *Witchcraft in the iddle Age* (1972). Trwające prawie trzy stulecia (od końca XIV aż do początków XVII w.) represje przeciw czarownicom budziły już zainteresowanie romantycznych historyków.

się nowy chrzest, podczas którego nowicjusz przysięga nie przyjmować sakramentów, chyba że do nieczystych celów, opluwać i zożydzać święte relikwie, strzec tajemnic sabatu, pozyskiwać nowych członków szatańskiego kościoła i oddawać Szatanowi wszystkie swoje siły. Uwieńczeniem całej ceremonii jest straszliwa prośba chrzczonego, by Szatan wymazał go z księgi żywota i wpisał w księgę śmierci. Diabeł naznacza jego ciało stygmatami – na powiekach, ramionach, wargach, kobiety otrzymują diabelskie piętno na sutkach i wargach vaginy (Przybyszewski 1997a: 204).

Szatańska liturgia opiera się na profanacji świętości, organizują ją zasady transgresji i inwersji oraz estetyka potworności i blasfemii⁷. Sabat jest wyklętą ekstazą, doświadczaniem anty-raju („sabat jest istotnym rajem, a rozkoszy, jaką daje, wysłowić nie można” Przybyszewski 2003a: 73), erupcją negatywnego żywiołu, prowadzącego do (samo)zatrąty. Szatańskie królestwo jawi się jako świat bluźnierczego, nonsensownego kontrtekstu, perwersyjnego zatracenia:

Orgia przeradza się w tych najdzikszych skokach w szaleńcze rozpasanie. Wyzwolona została bestia w człowieku, namiętne pożądanie stapia się z żądzą krwi, obłęd rozkoszy rozpała się w delirium bólu, które przechodzi w odurzenie. Taniec powoli wygasa, ludzie rzucają się na siebie, mężczyźni i kobiety, bez różnicy, ojciec na córkę, brat na siostrę, mężczyzna na mężczyznę, i wszyscy tarzają się w najplugawszym nierządzie, jak psy leżą jedni na drugich, zdrętwiali w konwulsyjnych skurczach iż coraz straszliwszym jękiem nieludzkiej, bolesnej kopulacji wydobywa się z nich ochryply ryk: Har! Har! (Przybyszewski 1997a: 201–202).

Sabat pokazany jest jako antyrzeczywistość, wyzwalająca zwierzęce instynkty w człowieku, przeżywana w histero-epileptycznym transie, wywołanym hipnogennymi narkotykami i konwulsyjnymi ruchami ciała. To zwrócenie uwagi na wewnętrzny związek między horyzontem doświadczeń seksualnych a śmiercią – unicestwieniem Boga wyprzedza konstatacje Georges’a Bataille’a i Michela Foucaulta⁸.

Królestwo szatana jest „samopożerającą się witalnością” (por. Gutowski 2001: 284), co znalazło symboliczny wyraz w scenie uśmiercenia noworodka przez wepchnięcie go do kobiecych narządów rodnych. Przestrzeń orgii destrukcyjnie porządek kultury, dokonuje nicestwienia wszelkiego sensu, wyzwala regresywną transgresję prowadzącą do śmierci.

⁷ Przestrzeń sabatu jest przestrzenią profanacji chrześcijańskich rytuałów i wszelakich zbrodni: kazi-rodztwa, dzieciobójstwa, bezczeszczenia ludzkich zwłok. Przybyszewski przywołuje szereg przykładów, potwierdzających sabbatową „antyrzeczywistość”, takich jak kropienie „wiernych” stęchłą gnójką, odurzanie się smrodliwym dymem z trujących ziół, wywołującym konwulsje, całowanie szatana w miejsce skryte pod ogonem, przyjmowanie hostii sporządzonej z ropuch i krwi dzieci, naśladowanie zwierzęcych zachowań itp.

⁸ Foucault pisze, powołując się na Bataille’a: „Być może ważność seksualności w naszej kulturze [...] bierze się z jej nierozłącznego związku ze śmiercią Boga” (Foucault 1999: 49).

W „diabologicznych” tekstach Przybyszewskiego ukryta jest jeszcze inna, ważna supozycja: pytanie o to, czy szatan (i sabat) naprawdę istnieje, czy jest tylko symulakrem, złudnym tworem przerażonej wyobraźni, kłamstwem zastępującym pusty znak boskiej (nie)obecności. W powieści *Il regno doloroso* w maski średniowiecznych inkwizytorów przebrał się podmiot nowoczesny, który rozlicza Boga i lituje się nad marnością świata, jaki stworzył⁹. Sędzia-inkwizytor, w nic nie wierzący cynik i „literat”, rozpoznaje w sabacie przestrzeń imaginacyjną – piekło indywidualnej i zbiorowej nieświadomości. Odkrywa, że sabat jest tylko symbolem *missa desperationis* oszalałej ludzkości, wizualizacją ontologicznej i egzystencjalnej „nędzy” i wynikającej z niej rozpacz.

Szatańska przestrzeń orgii nie zanika wraz z rozwojem kultury i naporem racjonalizmu, lecz podlega, zdaniem Przybyszewskiego, dalszym transformacjom: w czasach nowoczesnych przekształca się w „czarne msze”¹⁰, tingel tangle, a zwłaszcza diabelskie ideologie, zacadzające umysły. Świętą satanologiczną rozprawę kończy supozycją, że szatan zagraża także współczesnej kulturze. Figurę szatana można traktować zatem jako ostrzeżenie przed demonami nowoczesności, takimi jak toksyczne – demoniczne ideologie (nihilizm i anarchizm), diabelskie patologie (demony lęku, pychy i obłędu), szaleństwa ciała i duszy (demony płci i sztuki).

/// 3. Demony nowoczesności – nihilizm i anarchizm

Przybyszewski obnaża dwie najbardziej zagrażające ideologie, jakie zrodziła nowoczesność: nihilizm i anarchizm (o którym pisał w „Gazecie Robotniczej”, że jest „czystym obłąkaniem”; Przybyszewski 1892), które zdiagnozowane zostają przez niego jako niebezpieczne narzędzia w rękach „złego boga” – prolog przeczuwanej Apokalipsy. Diabelski bohater *Dzieci szatana*, który wyciągnie ostateczne konsekwencje z nauk głoszonych przez rewelatorów epoki (Stirnera i Nietzschego), dokona rzeczywistego odwrócenia wszystkich wartości. Gordon chce zniszczyć świat dla czystego *acte gartuit*. „Zniszczenie jest moim dogmatem, moją wiarą”,

⁹ Warto zaznaczyć, że spod demonologicznych opisów boga ciemności prześwituje dekadenccki obraz smutnego szatana, cierpiącego, znudzonego, przepelnionego melancholią: „Wyglądał zmęczony, jakby z tortur zdjęty, a cały był odziany płomieniami [...]. Przemawiał głosem nieartykułowanym, bardzo znudzonym, nie mniej jednak rozkazującym i tak strasznym, że wszystko naokół drżało. A jednak głos był przepelniony, jak gdyby głębokim smutkiem, a cała jego postać wyrażała dumę wysokiego, ale melancholijnego dostojnika, który jest ustawicznie znudzony” [podkr. GM] (Przybyszewski 2003a: 79).

¹⁰ Przybyszewski relacjonuje przebieg tych szatańskich ceremonii, które zaczynały się od celebracji katolickiej mszy nad nagim kobiecym ciałem, utoczeniem krwi do kielicha z szyi zabijanego dziecka i „wypatroszeniem” jego ciała. Następnie kapłan mieszał krew z winem i hostią sporządzoną ze spalonych ciał dziecięcych. Po konsekracji i przyjęciu tej blasfemicznej komunii następowała seksualna orgia (Przybyszewski 1997b: 219–220).

„Całe miasta, całe prowincje, cały kraj, świat cały zniszczyć – to dopiero będzie p r a w d z i w y m szczęściem” (Przybyszewski 1993: 7, 156).

Demon nihilizmu zacadza umysły bohaterów Przybyszewskiego. Jego źródłem jest ontologiczna rozpacz, nienawiść oraz uczucie obrzydzenia wobec świata:

Przecież ty szerzysz zniszczenie jedynie tylko dlatego, że nosisz w sobie całe piekło nieszczęścia i obrzydzenia. Nie, nie obrzydzenia – obrzydzenie osłabia i pęta energię, ale nienawiści – nienawiści! Nigdy nie wyobrażałem sobie, by człowiek mógł tak chorobliwie nienawidzić... (Przybyszewski 1993: 95)

– powiada o Gordonie Ostap, jego *alter ego*.

Przybyszewski pokazuje, że źródłem szatańskiej pandestrukcji nie są (lub nie tylko) społeczno-polityczne uwarunkowania, lecz historyczna nienawiść do społeczeństwa i jego instytucji. Anarchistyczny akt podporządkowany jest zewnętrznym i wewnętrznym przymusom (kompleksom). Terror w *Dzieciach szatana* zdiagnozowany zostaje jako zastępcza reakcja na zahamowane libido¹¹ i pokazany jako paranoiczna idea, która łatwo zakaża „wykluczonych”, ówczesnych *homo sacer* (używając terminu G. Agambena: 2008):

Każdy trawiony lękiem, każdy zrozpaczony, co zgrzyta zębami w bezsilnej wściekłości, każdy, kto ociera się o więzienie, każdy, kto głód znosi i upokorzenie, niewolnik i pan syfilityczny, nierządnicą i zhańbioną dziewczyną, opuszczoną przez kochankę, więzień i złodziej, literat bez powodzenia i aktor wygwizdany – wszyscy oni są m o i ! Pomagają mi w pracy. Oni szerzą rozpacz, bunt i wzburzenie. [...] Oni wszyscy, my wszyscy spojeni jesteśmy tym jednym łącznikiem, tą jedną zbrodnią: rozpaczą. Jeden nie zna drugiego, ale wszyscy jesteśmy braćmi (Przybyszewski 2003: 50).

Nowoczesny Antychryst bez trudu gromadzi wokół siebie współczesne „dzieci szatana”. Ruch anarchistyczny pokazany zostaje jako przejaw działalności szatana, kolejny krok zmierzający do unicestwienia świata. Stirnerowski indywidualistyczny anarchizm staje się w ujęciu polskiego pisarza anarchizmem metafizycznym – satanizmem.

Nihilizm pojęty w aspekcie ontologicznym zakłada, że sam byt dotknięty jest „nicestwieniem”, rozpada się, staje się „anarchiczny”. Bycie jawi się jako osłabienie i zniknięcie. Taki scenariusz zagłady realizuje się w *Dzieciach nędzy* (1913), jednej z bardziej interesujących powieści Przybyszewskiego. Dzieło szatańskiej pandestrukcji rozgrywa się tu w trzech planach: indywidualnej autodestrukcji obłąkanych bohaterów, zniszczenia rodzinnego gniazda,

¹¹ Cierpienie Gordona wynika bowiem z braku zaspokojenia potrzeby aktu defloracji, ponieważ jego ukochana należała wcześniej do innego mężczyzny. Obsesja *virgo intacta* (dręcząca niemal wszystkich bohaterów Przybyszewskiego) w *Dzieciach szatana* przekształca się w manię niszczenia. I to zwrócenie uwagi na dialektyczne połączenie popędu erotycznego i agresji wyprzedza o wiele lat odkrycia Freuda. Pisałam o tym szerzej w szkicu *Nędza świata bez Boga. O „Dzieciach szatana” Stanisława Przybyszewskiego* (Matuszek 1993).

symbolu rodzaju ludzkiego, oraz projektu unicestwienia świata¹². Zwłaszcza te dwie ostatnie metafory zagłady są szczególnie interesujące. Ród Krywłów, naznaczony preontologiczną skazą istnienia, staje się wzorem – znakiem rodzaju ludzkiego, stworzonego i porzuconego przez Boga-Ojca, złośliwego demiurga, który ludzi człowieka mirażem nieistniejących rajów. Blasfemiczny bunt wobec „podejrzanego” Stwórcy przeradza się w nihilistyczną konstatację boskiego oszustwa i odkrycie, że Raj jest symulakrem, gatunek ludzki skażony patologią, a życie szaleństwem.

/// 4. Demony Ja

Utwory Przybyszewskiego przełamują społeczne tabu nie po to, by epatować odbiorcę, lecz rozpoznać to, co wykluczone i „inne”, „niesamowite” i demoniczne, a co ujawnia się poprzez osobowości zde-integrowane, dręczone przez upiory i sobowtóry, poddawane wewnętrznym psychomachiom. Freud, to co wyparte przez świadomość i powodujące uczucie dziwności istnienia, określił jako Niesamowite (*das Unheimliche*). Przybyszewski ową „dziwność” ujmuje w bardziej uniwersalnych, archetypicznych kontekstach (antycypujących teorie Junga i Lacana). Psychoanalityczna szkoła Freudowska twierdziła, że zachowanie człowieka wymuszone jest przez moce nieświadomości, które są irracjonalne i amoralne. Przybyszewski dodaje, że są d e m o n i c z n e. Odkrywa, że człowiek nowoczesny ma w sobie pokłady obcości („To coś obcego, znajdującego się poza mną”; Przybyszewski 1997a: 69), jest podmiotem chorym, zdecentrowanym, doświadczającym nieustannego rozpadu.

De(kon)strukcja symulowanego *cogito* (obnażenie mistyfikacji świadomości) przybiera postać destruuującej eksplozji, na zgliszczach której pozostają tylko negatywne uczucia i instynkty: rozpacz, lęk, nienawiść, żądza niszczenia. Można powiedzieć, że w utworach Przybyszewskiego ujawnia się to, co Hugo Ball wiele lat później nazwie „anarchią wyzwolonych demonów”¹³, a co było rezultatem załamania się symbiotycznej relacji między stabilną jaźnią i uporządkowanym światem.

/// Demon pychy

Megalomania jest pierwszym wyrazistym sygnałem podmiotowości bohaterów Przybyszewskiego. Lucyfer, demon pychy, przebiera się w różne maski, kusząc bohaterów, jak biblijny wąż, obietnicą transgresyjnego

¹² Interesującą interpretację *Dzieci między* jako scenariusza zagłady rodu ludzkiego przeprowadził W. Gutowski (Gutowski 2008).

¹³ Jest to określenie H. Balla użyte w wykładzie o W. Kandinsky’em (Hugo Balls Vortrag über Wassily Kandinsky in der Dada in Zürich am 7.4.1917, „Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, t. 51, 1977, s. 689).

poznania. Stirnerowskie „Ja jestem Ja” urasta do megalomańskiego *grandiose self*, które całą libidalną energię angażuje w narcystyczną kontemplację siebie i wyłonionych z lustra Ja wielkościowych fantazmatów (idealnej kochanki, wewnętrznego Boga czy też megadziela). Tak jak w mitologii grzechu pierworodnego, opisanym w trzecim rozdziale Księgi Rodzaju, człowiek daje się oszukać demonowi pychy i zaczyna wierzyć w swą wszechmoc.

Przybyszewski zdaje się być blisko rozpoznania „syndromu Narcyza”, jaki rodził się u progu nowoczesności. Niemal wszyscy jego męscy bohaterowie kierują libido na własne ego, tamując w ten sposób możliwość afirmującego kontaktu ze światem i z samym sobą (por. Lowen 1995). Demon pychy i fałszywego samozachwytu prowadzi te postaci poprzez niszczenie innych i świata do autodestrukcji.

/// Demon sztuki

Można rzec – pomijając wszystkie inne konteksty i interpretacje – że koncepcja sztuki, jaką głosił Przybyszewski, zrodziła się z lucyferycznej pychy. Autor *Confiteor* przeświadczony był, że sztuka umożliwia poznanie absolutne, jest transmitterem treści pozaracjonalnych i pozasemiotycznych – ma potencję rozpoznania „istoty bytu”. Wierzył również w status artysty jako boskiego demiurga, nawiązującego kontakt z treściami uniwersum i stwarzającego nowe światy. Znaczące, że pod koniec życia ta *idée fixe* poddana została ostatecznej falsyfikacji. W jednej z najlepszych swych powieści, ekspresjonistycznym *Krzyku* (1917), kreuje postać malarza, który pragnie stworzyć mega-dzieło, przedstawiające syntezę życia i śmierci i odsłaniające metafizyczny fundament bytu. Artysta chce namalować obraz mający być „potężną syntezą ulicy”, rozumianej jako symbol esencji życia, eksplozje barw przekształcić w transmitter treści, pochodzących z *universum semanticum*.

Epifanijne przeżycie „krzyku śmierci”, jakiego malarz doznaje, widząc samobójczy skok prostytutki, uruchamia jego twórczą obsesję. Krzyk topielicy staje się dla niego kolektorem wglądu w transcendentne przestrzenie bytu, nasyca artefakty silną emocjonalnością i ma umożliwić oddanie „nagiej prawdy” ludzkiej egzystencji. Epistemologiczny i estetyczny „głód” kieruje go ku ostatecznym transgresjom – zbrodni na Innej i na sobie samym oraz odsłania swą fantazmatyczną postać w chwili śmierci.

Nowoczesny artysta nie jest w stanie stworzyć epifanijnego pejzażu *krzyku*, nie udaje się transpozycja momentalnego doświadczenia w sferę ikoniczną, nie zostaje zrealizowany koncept sztuki obdarzonej gno-seologiczną potencją ostatecznej syntezy. Artysta *maudit* słyszy ów eschatologiczny krzyk dopiero w momencie zabicia swego psychosobowtóra – czyli siebie samego. Sztuka, która pragnie oddać demoniczne, transgresyjne

i ekstatyczne doświadczenie bytu, musi łączyć się – jak zdaje się sugerować Przybyszewski – z (samo)unicestwieniem.

/// Demon płci

Także życie, zachłanne w swej libidynalnej eksplozji, zmierza na skraj przepaści. Demon płci rządzi nie tylko bohaterami utworów Przybyszewskiego, ale całym światem, zgodnie z koncepcją ontogenezy z płci, jaką twórca zaprezentował już w pierwszym swym literackim tekście, *Totenmesse* („Na początku była chuć”¹⁴). Cieleśność, artefakt materii – królestwa szatana, jest elementem unicestwianym (przymus śmierci) oraz unicestwiającym (więzieniem duszy). Bohaterowie Przybyszewskiego uwikłani są w aporetyczne relacje z własną płciowością. *Sexus* fascynuje i przeraża, a często budzi manichejski wstręt i lęk przed kobietą jako emisariuszką szatana, wciągającą mężczyznę w piekło grzesznej materii.

Jak pisze A. Lowen, „nasze osobiste piekło tkwi głęboko w trzewiach ciała, w jamie miednicznej, gdzie znajduje się nasza zakuta w kajdany seksualność” (Lowen 1992: 164). To piekło przedstawione zostało już w utworach Przybyszewskiego, w których autor niejednokrotnie sięga do „szatańskiego” sztafażu (wampiryczność, sukkubat, orgiastyczność). Podmiotem sabatowych orgii jest przecież seksualne ciało, Królestwem Szatana – światem „złej” materii – rządzi Chuć¹⁵.

Ciało naznaczone płciowością jest ciałem asemantycznym, zdekomponowanym przez demony popędów i zahamowań. Czasem owe demony ujawniają się w historycznej eksplozji, która jest szyfrem kulturowego dyskomfortu i wielorakiego zranienia: sfery symbolicznej (osaczenie przez społeczne i kulturowe więzy), tożsamości (rozbicia spójnego Ja i niepewności płciowej), a zwłaszcza „rany” ciała skazanego na przemijalność i śmierć.

Teksty Przybyszewskiego pokazują, że język hysterii był uniwersalną, ponadpłciową formą przekazu, której ulegał także męski podmiot. Jego bohaterowie czują w sobie jakiś podziemny wulkan, który nieustannie

¹⁴ *Totenmesse* opublikowana została w Berlinie w 1893 r., polski przekład, zatytułowany *Requiem aeternam*, ukazał się w wersji czasopiśmiennej w 1900 r., a w wydaniu książkowym w 1904 we Lwowie. Utwór rozpoczyna cytowane zdanie, otwierające koncepcję ontogenezy z płci. Szerzej piszę o tym w książce *Stanisław Przybyszewski – pisarz nowoczesny. Eseje i proza – próba monografii*, (rozdział: *Nowoczesna msza żałobna*).

¹⁵ Np.: „Do jej największych rozkoszy należało mieszanie ciała Jezusa do brudnych maści, wpychanie go do organów płciowych” (Przybyszewski 1997b: 198). Por. opis orgiastycznego masakrowania dzieci. Przybyszewski pisze, że czarownica jest „straszliwie okrutna, nie zna żadnej litości, tylko ekstatyczną żądze zadawania cierpienia. Kocha okrucieństwo i jej seksualne pożądanie zawsze jest z nim związane. Sadyzm i masochizm opanowały jej chuć, ale nie wystarcza jej chłostać i być chlostaną. Trochę zadowolenia odczuwa dopiero wówczas, kiedy wgrzebuje się chciwymi rękoma we wnętrzności zamordowanego dziecka, gdy rozrywa zębami jego pierś, by wydrzeć stamtąd drgające, jeszcze ciepłe serce, kiedy może wrzeszcząc z rozkoszy tarzać swój goły zadek w otwartej jamie brzusznej” (Przybyszewski 1997b: 197).

wybucha, a jego eksplozje są nieobliczalne, destrukcyjne zarówno otoczenie, jak i sam historyczny – demoniczny podmiot. Uobecniona w twórczości autora *De profundis* historia odsłania kryzys męskości i pokazuje siłę demona lęku nie tyle przed śmiercią, ale głównie przed życiem („przymusem życia”).

/// Demon lęku

Przybyszewski pisał wręcz o „psychozie przerażenia” jako egzystencjalnej sygnaturze swoich czasów. Polski autor już w 1893 r. zauważył (w *Totenmesse – Requiem aeternam*), że nowoczesny człowiek doświadcza lęku przed głębią – przed tajemnicą istnienia. Freud wiele lat później stwierdzi, że lęk to cień odczarowania, które tylko z pozoru kroczy w pełnym świetle rozumu. „Chory” i „szalony” podmiot Przybyszewskiego w poczuciu zagrożenia nicością sięga po mity o(s)calającej miłości (*idea fixe* Androgyne) i język gnostyckich herezji. Uniwersum posiada wszak gnostycką (szatańską) ontyczną strukturę. Przybyszewski, podobnie jak współcześni interpretatorzy, zainspirowani jungowską psychologią głębi, wiąże pierwotny lęk, pojawiający się w momencie narodzin, z mitami kosmogonicznymi i antropologicznymi, przedstawiającymi narodziny świata i człowieka jako wynik rozpadu boskiej *pleromy*. Bohaterowie Przybyszewskiego cierpią z powodu separacji od Matki – indywidualnej i zbiorowej rodzicielki (Chuci)¹⁶. Dręczy ich egzystencjalny lęk, niczym niedający się ukoić, nawet odurzeniem. Jest to bowiem lęk przed kulturą i eschatologiczną katastrofą, i zagrożeniami, jakie niesie ze sobą „martwa transcendencja”. Tkwienie w kleszczach lęku prowadzi do indywidualnego i zbiorowego obłądzenia.

/// Demon obłądzenia

Przybyszewski wyczuwał (jak później surrealiści), że nerwice i psychozy stanowią najbardziej wyraziste ekspresje ukrytych szyfrów kultury. Kody te próbował złamać lub przynajmniej rozpoznać. Wszyscy jego bohaterowie są *ch o r z y*. Przybyszewski sugeruje, że wgląd w istotę bytu dają tylko stany anormalne. W swych utworach przedstawia osobowości zdeintegrowane, transgresywne, znajdujące się w nieustannym alkoholowym transie, dręczone przez zwidy, majaki i upiory, jakby demon obłąkania opanował ich umysły i dusze. Zamiast charakterów społecznie aprobowanych pojawiają się osobowości dewiancy, zredukowani do poziomu psychoanalitycznego („eksplodujące podświadomości”), a ich urojenia przybierają realne kształty, kompleksy treści nieświadomych inscenizują psychosobowtóry, destrukcja Ja przyjmuje formy wewnętrznych

¹⁶ Szerzej piszę o tym w książce *Stanisław Przybyszewski – pisarz nowoczesny* (Matuszek 2008).

psychomachii. W utworach tego niedoszłego psychiatry można znaleźć niemal kliniczne opisy nerwicowych zaburzeń i psychicznych schorzeń, takich jak narcyzm, melancholia, sadomasochizm, narkolepsja, paranoja, schizofrenia, Dämmerungszustände itp.

Bohaterowie Przybyszewskiego toczą schizofreniczne zapasy z fundamentalnymi treściami kolektywnej – kulturowej (nie)świadomości, ożywianymi w procesie rozpadu osobowości. Demoniczne „obląkanie” polski twórca ukazywał w wymiarze indywidualnym i zbiorowym. Jego powieści (zwłaszcza *Dzieci szatana* i *Dzieci nędzy*) przynoszą psychoanalityczne i ontologiczne diagnozy upadku obląkanej rodziny ludzkiego rodu, które można uznać za jeden z bardziej interesujących, katastroficznych dokumentów „zbiorowego oblędu”, pokazujących, że ludzkość skażona jest ontyczną i antropologiczną „patologią”, życie więc musi być szaleństwem.

Zarazem jednak demonizm Przybyszewskiego jawi się jako subwersja pragnienia żarliwej wiary, *sui generis* „teologia rozpaczy”, będąca odpowiedzią na nihilizm epoki i katastrofizm ontologiczny, jaki coraz wyraźniej rysował się na horyzoncie nowoczesności. Figura szatana, obecna w jego eseistyce i twórczości, jest negatywnym stygmatem współczesności, ostrzegającym przed konsekwencjami odczarowania świata. Jego twórczość oddaje wewnętrzną psychomachię epoki, rozgrywającą się między sakralnością, będącą w stanie utraty, i nihilistycznymi prądami podmywającymi jej fundamenty.

Przybyszewski podejmuje „wielką narrację” chrześcijaństwa w sposób inwersyjny, traktując satanizm jako doświadczenie mistyczne à rebours. Wiara w szatana jest wszak zamaskowaną wiarą w istnienie Boga¹⁷.

Figurę szatana można czytać jednak także jako formę symulakrum, uznać (co wiele lat później odkryje M. Foucault; por. Foucault 1999: 131), że Szatan nie jest Innym, lecz Tym Samym, a kuszenie toczy się w przestrzeni lustra.

Bibliografia:

/// Baudrillard, J. 2009. *Przejrzystość zła. Esej o zjawiskach skrajnych*. Przel. Królak, S. Warszawa: Wydawnictwo Sic!

/// Bielik-Robson, A. 2000. *Horror! Horror! Lęk jako tabu nowoczesności*. W: Taż. *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*. Kraków: Universitas.

¹⁷ Piszę o tym szerzej w szkicach: *Nędza świata bez Boga. O „Dzieciach szatana” Stanisława Przybyszewskiego* (Matuszek 1993) oraz *Między pustką transcendencji a szaleństwem zmysłów. O wczesnej eseistyce Stanisława Przybyszewskiego* (Matuszek 1997).

- /// Foucault, M. 1999. *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*. Wyb. i oprac. Komendant, T. posł. Markowski, M.P. przeł. Banasiak, B. Komendant, T., Kwietniewska, M., Lewińska, A., Markowski, M.P., Pieniążek, P. Warszawa: Aletheia.
- /// Gutowski, W. 2001. *Z próżni nieba ku religii życia. Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- /// Gutowski, W. 2008. *Rodzina jako egzystencjalna pułapka. O „Dzieciach nędzy” Stanisława Przybyszewskiego*. W: Tenże. *Konstelacja Przybyszewskiego*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 106–129.
- /// Lowen, A. 1995. *Narcyzm zaprzeczenie prawdziwemu Ja*. Przeł. Wojtyśko, P. Warszawa: Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza.
- /// Matuszek, G. 1993. *Nędza świata bez Boga. O „Dzieciach szatana” Stanisława Przybyszewskiego*. W: Przybyszewski, S. *Dzieci szatana*. Kraków: Oficyna Literacka, s. 169–195.
- /// Matuszek, G. 1996. *„Der geniale Pole?” Niemcy o Stanisławie Przybyszewskim (1892–1992)*. Kraków: Universitas.
- /// Matuszek, G. 1997. *Między pustką transcendencji a szaleństwem zmysłów. O wczesnej eseistyce Stanisława Przybyszewskiego*. W: Przybyszewski, S. *Synagoga szatana i inne eseje*. Matuszek G. (red.). Kraków: Oficyna Literacka, s. 5–40.
- /// Matuszek, G. 2008. *Stanisław Przybyszewski – pisarz nowoczesny. Eseje i proza – próba monografii*. Kraków: Universitas.
- /// Przybyszewski, S. 1897. *Co to jest anarchizm?* „Gazeta Robotnicza” 27.
- /// Przybyszewski, S. 1993. *Dzieci szatana*. Matuszek, G. (red.). Kraków: Oficyna Literacka.
- /// Przybyszewski, S. 1997a. *Z psychologii jednostki twórczej. II. Ola Hansson*. Przeł. Matuszek, G. W: Przybyszewski, S. *Synagoga szatana i inne eseje*. Matuszek G. (red.). Kraków: Oficyna Literacka, s. 66–89.
- /// Przybyszewski, S. 1997b. *Synagoga szatana. Powstanie, rozwój i dzisiejsze znaczenie*. Przeł. Matuszek, G. W: Przybyszewski S. *Synagoga szatana i inne eseje*. Matuszek, G. (red.). Kraków: Oficyna Literacka, s. 158–225.
- /// Przybyszewski, S. 2003a. *Il regno doloroso*. Kraków: Zielona Sowa.
- /// Przybyszewski, S. 2003b. *Requiem aeternam*. W: Tenże. *Poematy prozą*. Matuszek, G. (red.). Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 43–95.
- /// Ricoeur, P. 1986. *Symbolika zła*. Przeł. Cichowicz, S. i Ochab, M. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- /// Sheppard, R. 1998. *Problematyka modernizmu europejskiego*. Przeł. Wawrzyszko, P. W: Nycz, R. (red.). *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*. Kraków: Universitas, s. 71–140.

/// Abstrakt

Artykuł „Demony Przybyszewskiego, czyli o szatanie wczesnej nowoczesności” na przykładzie twórczości polsko-niemieckiego artysty, czulego barometru ówczesnych przemian cywilizacyjnych, pokazuje patologie i ideologie, w jakie wciela się szatan nowoczesności. Blasfemie i demonomanie wyrażają wewnętrzną psychomachię epoki, rozgrywającą się między sakralnością, będącą w stanie utraty, i nihilistycznymi prądami, podmywającymi jej fundamenty. Satanistyczno-gnostyckie fantazmaty oraz figurę szatana można traktować jako obronę przed nihilizmem i anarchizmem oraz metafizyczną pustką „świata bez Boga”. Autorka artykułu szatana nowoczesności dostrzega również w Ja, opanowanym przez demoniczne moce nieświadomości oraz demony pychy, lęku i obłędu, a także szaleństwa ciała i duszy (demony płci i sztuki). Twórczość Przybyszewskiego jawi się jako interesujący dokument katastroficznego „zbiorowego obłędu”, suponujący, że ludzkość skażona jest ontyczną i antropologiczną „patologią”, a życie jest szaleństwem.

Słowa kluczowe: Przybyszewski, nowoczesność, szatan, satanizm, nihilizm.

/// Abstract. Przybyszewski's Demons or the Satan of Early Modernity

The article uses Przybyszewski's writing as a litmus paper for testing different incarnations of „the Satan of modernity” – civilizational developments, pathologies and ideologies. Blasfemies and demonomanias express internal psychomachia of the era, torn between fading sacrality and nihilistic currents undermining its foundations. Partially Satanist, partially Gnostic phantasmata and the figure of satan can be treated as a defence against nihilism and anarchism, against the metaphysical void of the „world without God”. The author also traces „the Satan of modernity” in the individual consumed by demonic power of unconsciousness, hubris, fear and madness, as well as insanity of the body and soul (demons of gender and art). Works of Przybyszewski can be viewed as an interesting documentation of catastrophic „collective insanity”, suggesting, that the mankind is flawed with ontic and anthropological „pathology” and life itself is insanity.

Keywords: Przybyszewski, modernity, satan, satanism, nihilism.

OSTROŻNIE Z WYOBRAŹNIĄ! UWAGI O ANTROPOLOGII I DEMONOLOGII

Magdalena Zowczak

Inni szatani byli tam czynni
J. Kaczyński 2007/ K. Ujejski 1847

Mam wrażenie, że kariera demonów rozwinęła się na przelomie wieków w opozycji wobec duchowości spod znaku New Age, która przywróciła kulturze anioły, przekształcając je w samoistne opiekuńcze duchy, a w formie pop – nawet duszki. New Age dawno już jednak przestał być „nową” erą. Jakby w reakcji na jego rozbudowaną angelologię przeżywamy obecnie raczej popularność obrazów Apokalipsy, a aniołki zmieniły się w demoniczne anioły zagłady. Media w dużym stopniu utraciły rolę informacyjną na rzecz wspomagania, a nawet wywoływania psychoz indywidualnych, a także zbiorowych. Medialna popularność tworców zbiorowej wyobraźni, których osobiście niby nikt nie traktuje poważnie, idzie w parze ze wzrostem zapotrzebowania na egzorcystów. Popyt na ich usługi rósł gwałtownie w ciągu ostatnich dekad w znanych mi Kościołach chrześcijańskich. Czyżby to proces sekularyzacji prowadził do odnowy demonologii? Zapewne można go dostrzec w wypieraniu religii przez słabo określoną duchowość, naszpikowaną pseudoracjonalizacjami (symptomatyczne jest np. nadużywanie słów takich jak „energia”, „geny” czy „feromony”, którym przypisuje się uniwersalną, acz bliżej niesprecyzowaną, moc wyjaśniającą, przynależną zmytizowanej wiedzy potocznej). Wydaje mi się jednak, że dla opisu polskiej rzeczywistości kulturowej bardziej użyteczne jest pojęcie rozproszenia *sacrum*, które wymknęło się instytucjom, przemieszczając się do różnych dziedzin życia społecznego (Hervieu-Léger 1999: 60–80).

We współczesnej antropologii kładzie się nacisk na to, że wyobrażenia są faktami społecznymi; zatem tak właśnie będzie też postrzegany przedmiot demonologii, która należy do kosmologii jako pewnej koncepcji ładu świata. To jednak nie wystarczy. Aby „wyjaśnić”, czy też raczej zinterpretować

demonologię, antropolog od czasów Ruth Benedict odwołuje się zazwyczaj do psychoanalizy, a zwłaszcza do mechanizmu projekcji. Problem polega na tym, że etnografia, która nadal stanowi fundament wszelkiej poważnej praktyki antropologicznej, została wypracowana dla pogłębionych badań małego kadru, wycinka życia społecznego, związanego z konkretnym kulturowym fenomenem. W tej sytuacji uprawiana przez antropologa psychoanaliza łatwo przenosi – czy nawet nie całkiem świadomie projektuje – obserwacje dotyczące jednostki na „reprezentowaną” przez nią zbiorowość. W piśarstwie antropologicznym, którego najbardziej adekwatną formą jest esej lub monografia, do pewnego stopnia nieuniknione jest posługiwanie się metaforą i synekdochą, skoro część w jakimś stopniu „reprezentuje” całość. Toteż naturalnym efektem politycznym badań etnograficznych bywa przyjęcie przez badacza roli adwokata albo (co obecnie rzadsze, ale nie mniej spektakularne) oskarżyciela opisywanej przez niego społeczności. Tropiąc projekcje, antropolog zwykle dokonuje projekcji własnych, a zdystansowana lektura studiów antropologicznych pozwala śledzić anatomię przesądów kulturowych ich autorów.

Efekt „obserwacji uczestniczącej” jest tym trudniejszy do wyważenia, kiedy przedmiotem opisu stają się wyobrażenia zbiorowe. Pojawia się tu kolejny problem: podczas gdy zrationalizowany obserwator przejawia tendencję do ich lekceważenia jako irracjonalnych fantazji ludu, „uczestnik”, odczuwając ich uwodzicielską siłę, może nadawać im znaczenie przerastające ich funkcje w kulturze badanej. Zanim przejdę do skontrastowanych przykładów przeciwstawnych postaw badaczy, skoncentrowanych bądź na „obserwacji”, bądź „uczestnictwie”, chciałabym zwrócić uwagę na bardziej wyważoną perspektywę, zarysowaną przez Michaela Herzfelda, jednego z najbardziej prominentnych współczesnych antropologów.

Spoleczna rola demonów polega na zadośćuczynieniu potrzebie obarczania kogoś lub czegoś odpowiedzialnością i winą, której w końcu człowiek sam nie może w całości brać na siebie. „Jeśli nawet nie ma mowy o winie, to nieszczęście wymaga jednak pewnego wytłumaczenia: w obliczu chaosu ludzie najwyraźniej poszukują źródeł otuchy” – pisze Herzfeld. Nazywa ten egzegetyczny aspekt kosmologii teodyceą, której celem jest „wytłumaczenie tego, co wydaje nam się wszechobecną niesprawiedliwością zamieszkiwanego przez nas świata”. W tym kontekście „obietnica ładu staje się najpełniejszą formą nadziei” (Herzfeld 2004: 279). Ta sformułowana przez Herzfelda teza przypomina pocieszenie, jakie Pan ofiarował Hiobowi, mówiąc do niego z wichru: „Gdzieś był, gdy zakładałem ziemię? Powiedz, jeśli znasz mądrość” (Hi 38,4). Bo przecież w opisie stworzeń, który Jahwe roztacza przed Hiobem, trudno się dopatrzeć jakiegokolwiek wyjaśnienia jego tragedii. Hiob nie usłyszał niczego, „co mogłoby być

uważane za odpowiedź, za rozwiązanie problemu cierpienia i śmierci, nic, co mogłoby być użyte na usprawiedliwienie Boga w obrębie jakiejś teodycei” (Ricoeur 1985: 51).

Proponowana przez Herzfelda perspektywa interpretacji wyobrażeń zbiorowych nie wydaje się sprzeczna z judeochrześcijańską demonologią, z główną postacią Satanaela-Samaela-Szatana jako „trucizny Boga” i „Przeciwnika”, a pierwotnie Oskarżyciela, któremu dana została władza dręczenia i wystawiania nas na próby, o czym opowiada Księga Hioba¹. Przenosi jednak punkt ciężkości na człowieka, więc właściwsze byłoby może określenie tej kategorii racjonalizacji jako homodycea. Współczesnych antropologów zajmuje bowiem – jak się rzekło – przede wszystkim społeczna rola demonów. Nie da się jej jednak opisać bez odwołania do symbolicznych kategorii kultury. W perspektywie semantycznej operacje myśli symbolicznej są zaś te same dla religii i magii, ofiary bezkrwawej i krwawej, Boga i szatana. Dlatego też w języku antropologii religii sfera *sacrum* obejmuje obie instytucje. Również w praktyce nieraz bardzo trudno, a nawet nie sposób, określić konkretne praktyki jako religijne bądź magiczne, ponieważ kryteria tego podziału mają charakter etyczny albo moralny i rzadko są otwarcie werbalizowane. Inaczej mówiąc, różnica między nimi zależy od woli i intencji aktora społecznego, a te zazwyczaj nie są dostępne badaczowi².

Teodycea, jak zauważa Herzfeld, daje początek oskarżeniom o działania magiczne, które – w odróżnieniu od czarnoksięstwa – nie wiążą się ze złą wolą i nie muszą być kierowane przeciwko konkretnym osobom. Również jednak i takie oskarżenia – o praktyki czarnoksięskie – „pełnią funkcję strategii społecznej” i bez względu na to, czy konkretni aktorzy społeczni „wierzą” w ideę czarnej magii, czy też nie, pozwalają one zachować społeczną harmonię (Herzfeld 2004: 280)³. Tak postrzegana rola magii zaskakująco współbrzmi z „terapeutyczną” interpretacją Malinowskiego, zgodnie z którą funkcją tej instytucji miałoby być wspomaganie optymizmu w sytuacjach kryzysowych. Z drugiej jednak strony – co od początku zarzucano tej teorii – te same praktyki magiczne stają się przyczyną psychozy i kryzysu, wprowadzają społeczną destrukcję, wywołując lęki i podejrzenia nawet wobec najbliższego otoczenia.

¹ Traktuję tu „zbiorczo” szatana i demony. Jak pisze ks. K. Kościelniak: „ważne rozróżnienie terminologiczne demony – szatan, jakkolwiek przydatne w systematyzacji, w próbie syntezy demonologicznej nie może być izolowane. Można powiedzieć, że postać szatana ujawnia się w sposób wyrazistszy na tle (czasem ogólnie przedstawianego) świata bytów złych” (Kościelniak 2002: 142).

² „Jak ktoś zapala świeczkę u Matki Bożej w Ostrej Bramie, albo wrzuca pieniądź do skarbonki, to nigdy pani nie wie, czy nie zapala na panią [zamiast z a p a n i ą – MZ], żeby Pan Bóg pokarał”, jak tłumaczyli mi rozmówcy na Wileńszczyźnie w początkach lat dziewięćdziesiątych.

³ Praktyki magiczne opierają się na mocy o działaniu mechanicznym, funkcjonującej niezależnie od religijnego *sacrum*, z którego jednak czerpią energię.

Teodycea jako przedsięwzięcie racjonalizujące wiarę religijną jest, według Paula Ricoeura, drogą fałszywą, która więzi człowieka w starych kulturowych schematach odpłaty, pomiędzy oskarżeniem a pocieszeniem, skazując go na bałwochwalstwo. Bóg moralności karze i otacza opieką, stając się idolem – projekcją ludzkich wyobrażeń o sprawiedliwości, wyobrażeń partykularnych i doczesnych (tu właśnie znajdują pole do popisu hermeneutyki redukcyjne Freuda i Nietzschego). Jako myśliciel protestancki Ricoeur odrzuca tę „religijną” strukturę, przeciwstawiając jej tragiczną wiarę Hioba, „daleką od wszelkiego poczucia bezpieczeństwa i pozostawania pod opieką” (Ricoeur 1985: 45–46). Takie stanowisko wydaje się właściwe zwłaszcza tam, gdzie podważa racjonalizacje w kategoriach popularnej „kary Bożej”. Opowieści o niej łatwo bowiem popadają w pułapkę wniosowania „wstecz”: gdzie jest cierpienie, tam musiał być grzech. Kierując się taką właśnie zasadą, przyjaciele Hioba przemienili się w inkwizytorów, nakłaniając go do przyznania się do winy. Ich wizja świata okazała się bluźniercza w oczach Jahwe. Nie na darmo to szatan jest głównym inkwizytorem.

Działanie zła osobowego po Zmartwychwstaniu Chrystusa jest, zgodnie z Biblią, tajemnicą, *mysterium iniquitatis* (2 Tes 2,7). Biblia nie daje podstaw do uznania demonów za istoty równe Bogu, ani też za osobowe emanacje ostatecznej zasady zła, rządzącej w świecie (Kościelniak 2002). To ostatnie rozwiązanie można natomiast obserwować w wierzeniach ludowych oraz w apokryfach. Z perspektywy biblijnej tego rodzaju przekonania wiążą się z myśleniem magicznym, sprzecznym z zasadami religii monoteistycznej.

Wiara tragiczna, postulowana przez Ricoeura, może być jednak udziałem tylko tych nielicznych, którzy w obliczu kryzysu oprą się psychozie, nie wpadną w pułapkę oskarżeń i pseudoracjonalizacji. Jeśli odrzucimy idola odpłaty, tracimy tym samym prawo do prostych rozstrzygnięć w kategoriach Herzfeldowskiej (czyli w duchu postdurkheimowskiej) teodycei. A wraz z nią demony tracą grunt pod nogami – a w każdym razie swoją ugruntowaną pozycję w kulturze. Religia powszechnie dostępna *implicite* niesie jednak ze sobą konieczność demonologii wraz z obietnicą łatwego do sklecenia ładu, którego fastrygi przypominają raczej *patchwork* niż *bricolage*. Demony to w perspektywie chrześcijańskiej „postacie peryferyjne, ale potrzebne”⁴.

Wyobrażeniom zbiorowym, acz nieco innym niż lud, podlegają także – a czasem mi się wydaje, że szczególnie – uczeni. O wrażliwości uczonych na zmiany kulturowe świadczyć może zmienność ich strategii wobec

⁴ „Ostatecznie umiejscawia się ich [demony – sic], podkr. MZ] w ramach historii zbawienia, która dla wszystkich stworzeń obdarzonych wolnością opiera się na ofercie zbawienia ze strony Stwórcy i na wolnej odpowiedzi ze strony stworzeń tak anielskich, jak i ludzkich. Stąd działanie demona – kusiciela – ujmowane będzie zasadniczo – poza wypadkiem opętania – w relacji do wolności człowieka” (Panteghini 2001: 207).

zjawisk nadnaturalnych. Kiedy myślę o zwrocie, jaki się dokonał na tym polu w polskiej etno-antropologii w ciągu ostatnich trzydziestu lat, mam wrażenie, że można go postrzegać jako symptomatyczny dla lokalnych przekształceń dyskursu dyscypliny. Etnografia połowy lat siedemdziesiątych XX w. pod wieloma względami ma się tak do współczesnej antropologii kulturowej, jak poglądy na demonologię Kazimierza Moszyńskiego do analogicznych – Kirsten Hastrup. Trudno sobie wyobrazić bardziej przeciwstawne postawy uczonych studiujących zjawiska kultury, niż Kazimierz Moszyński, nestor i klasyk polskiej etnologii, i Kirsten Hastrup, współczesna duńska antropolożka, która, pomimo pewnych kontrowersji wokół sposobu uprawiania przez nią tej dyscypliny, również należy już do jej klasyków. Z jednej strony „ewolucjonizm krytyczny”, z drugiej – „refleksyjność zwrotna”⁵, która wiąże się z interpretacją doświadczanych przez badaczkę zdarzeń o znaczeniu symbolicznym dla kultury badanej. Z jednej strony porównawcza systematyka „zobiektywizowanych” z lotu ptaka faktów kulturowych, dla których kontekst stanowi cała Słowiańszczyzna, a nawet świat, z drugiej – daleko posunięte uczestnictwo w życiu określonej społeczności (np. w charakterze dojarzki czy pracownicy przetwórci ryb; Hastrup 2008: 29–30; 67), w ograniczonej przestrzeni. Dzięki temu z czasem każde obserwowane przez antropologa wydarzenie czy działanie może być interpretowane w kontekście lokalnych kodów symbolicznych. Opis „rozrzedzony” Moszyńskiego, dla którego wzorem jest sposób, w jaki przedmiot zostaje utrwalony na fotografii, przeciwstawia się „opisowi gestemu”, który wyodrębnia i splata ze sobą szczegóły zachowań, wierzeń, rytuałów. Irytujące, często naciągane racjonalizacje Moszyńskiego, przeciwstawić można emocjonalności studiów Hastrup, której oddanie „matce antropologii” i drobiazgowa analiza własnych reakcji w trakcie badań przybiera niekiedy nie mniej irytującą postać quasi-religijną. Podczas gdy Moszyński niczym Sherlock Holmes bada niejako pod lupą każdy szczegół opisu demonicznej istoty, Kirsten Hastrup w trakcie swoich islandzkich studiów etnograficznych po prostu pewnego dnia widzi mityczny „ukryty lud” (*huldufólk*, czyli ludzi przypominających elfy), chociaż ma pełną świadomość, że „jako taki jest zupełnie nierzeczywisty” (Hastrup 2008: 83).

Nasz wielki systematyk, Kazimierz Moszyński, był jednym z etnologów (i etnografów), którzy konsekwentnie stosowali trójpodział kultury na materialną, społeczną i duchową. Jego gigantyczne dzieło *Kultura ludowa Słowian*, właśnie wznowione, w czasach moich studiów było rodzajem

⁵ *Reflexivity*, pojęcie kluczowe dla antropologii, tłumaczone było jako refleksyjność bądź zwrotność; tłumaczenie E. Klekot zawiera element opisowy i kompromisowy, najlepiej, jak sądzę, oddając istotę rzeczy (Hastrup 2008: 74, przypis 3).

elementarza dla etnograficznego narybku, od którego oczekiwano wyuczenia się na pamięć typów narzędzi orackich i konstrukcji drewnianych chałup. Zresztą tom pierwszy, dotyczący kultury materialnej, w dużym stopniu zachował tę funkcję do dziś i trudno by było go czymkolwiek zastąpić. Myślę, że rolę tego właśnie tomu we współczesnej polskiej etno-antropologii można porównać do roli dzieła *O niektórych zagadnieniach sztuki marynarskiej*, które kapitan Marlow odnalazł niespodziewanie w kongijskiej dżungli. „Książka może nie porywała, lecz już na pierwszy rzut oka wyczuwano się w niej szczerą intencją i uczciwą troską o właściwe ujęcie tematu”, dzięki czemu Marlow odniósł wrażenie, iż natrafił „na coś niewątpliwie prawdziwego” (Conrad 2000: 43).

Uprawiany przez Moszyńskiego ewolucjonizm krytyczny, który dobrze się komponował z materialistyczną ideologią marksistowską, dawał jednak słabsze rezultaty w przypadku pozostałych działów kultury, a szczególnie – kultury duchowej. Sam mistrz sygnalizował ten problem we wstępie do swojego dzieła, kreśląc całościową wizję Kultury, której celem jest „wzrastająca ekspansja człowieczeństwa na drodze podboju otaczającego je świata” (Moszyński 1967: 20). Dokonuje się ona poprzez postępowy rozwój techniki i wiedzy oraz instytucji społecznych (tu już postęp jest trudniejszy do wykazania, nie podlega jednak – według Moszyńskiego – wątpliwościom). Natomiast religia i sztuka nie poddają się wprawdzie ocenie według żadnych kryteriów obiektywnych, ale jednak pełnią rolę wspomagającą wspomniany „podbój świata”. „Z naukowego, a zarazem ogólnoludzkiego punktu widzenia możemy więc mówić o rozwoju religii czy jej wytworów tylko w sensie ich zmienności w przestrzeni i czasie” (Moszyński 1967: 16). Wartość religii polega „na potęgowaniu wewnętrznej odporności i mocy człowieka”, nic więc dziwnego, że rozdział poświęcony magii znajduje się w części pt. *Życie religijne* (wskazuje zatem tę samą psychologiczną funkcję „zabobonów”, o której wspominałam wcześniej). Demony Moszyński traktuje równie przedmiotowo i systematycznie, jak cepy i konstrukcje dachowe, a wyjaśnia je w sposób genetyczny.

Pozbawienie ludzkiego świata transcendencji, spłaszczenie go do trzech wymiarów, przynosi osobliwe efekty. I tak np. rozpowszechnioną cechę demonów i postaci półdemonicznych, którą jest posiadanie ogona, Moszyński komentuje następująco:

Główne źródło tego motywu zdaje się być jasne: jak wiadomo, zdarzają się niekiedy wśród ludzi osobniki obdarzone przez naturę tzw. ogonem szczałkowym, powstałym stąd, że ogon płodu nie uległ zupełnemu zanikowi, jak to normalnie następuje. Słowianie bardzo często oskarżają czarownice o posiadanie ogona, zwłaszcza, o ile chodzi o wiedźmę z urodzenia, a nie taką, co się wiedźmiarstwa nauczyła u innej (Moszyński 1967: 621).

Trudniej zastosować ten rodzaj wyjaśniania w przypadku śladów stóp w kształcie pentagramu, jakie pozostawiają zmore i skrzat, ale w końcu można ten przypadek postrzegać „w związku” z wierzeniami o ptakokształtnych nogach demonów (gęsia stopa a pentagram to w końcu dla zabobonnego chłopca niewielka różnica).

Często spotykane wierzenie o wyposażeniu demonów w jedno oko umieszczone pośrodku czoła również

znajduje usprawiedliwienie w anormalnych właściwościach niektórych ludzkich potworów. Jak powszechnie wiadomo, od czasu do czasu – na ogół bardzo rzadko – rodzą się wśród ludzi niemowlęta, zaopatrzone w jedno tylko oko, znajdujące się na środku czoła. Widok tego rodzaju potwora sprawia wstrząsające wrażenie nawet na niejednym inteligentnym, rozumiejącym przecież naturalność zjawiska; cóż dopiero mówić o ludzkiej (Moszyński 1967: 610).

Można też przyjąć jeszcze inne źródło tego „motywu wierzeniowego”: gdy Białorusini prawią nam o ukrytych skarbach, że ukazują się one w postaci staruszka o jednym oku i że, gdy on biega po bagnach, jedyne jego oko świeci się jak błędny ogień, geneza tej cechy jest całkiem jasna: błędny ogień, przenoszący się z miejsca na miejsce, pojęto tu jako świecące oko (Moszyński 1967: 610).

Z kolei w interpretacji wielkoruskiego (tzn. rosyjskiego) przesądu z zachodniej Syberii,

że czart odwiedzający nocą kobietę w postaci znajomego jej mężczyzny (np. w postaci zmarłego męża) jest zupełnie pozbawiony pleców i wnętrzości jego leżą w klatce piersiowej jak w korycie,

Moszyński odstępuje od zasady genetycznej, skłaniając się ku hipotezie przedstawicieli dziewiętnastowiecznej szkoły mitologicznej.

Oczywiście chodziłoby w tym wypadku o mityczną interpretację obrazu, jaki daje księżyc w ciągu pierwszych i ostatnich dni okresu widzialności: wypukłość jasnego sierpa ma być interpretowana jako przód, wklęsłość («brak pleców») jako tył.

Pomimo „pozorów fantastyczności” Moszyński twierdzi, że „dziwaczny wątek braku pleców [...] inaczej objaśnić się nie da”.

Stosując tego rodzaju naturalistyczne czy anatomopatologiczne interpretacje można zapewne „wyjaśnić” wszystkie ludowe dziwactwa, nieustępujące powyższemu „pod względem dzikości”, np. ukraińskie „zdemonizowane” wichry – wiry powietrzne, które wloką za sobą „trzewia wywalone z brzucha na zewnątrz”, małopolskiego upiora, który ma piłę zamiast kręgosłupa, albo wyobrażany jest jako „rodzaj wypełnionego krwią człekokształtnego »worka«” (Moszyński 1967: 616). To, co stanowi symboliczną ekspresję lęków, odnoszących się (przynajmniej potencjalnie) do transcendencji, zostaje sprowadzone do anormalnych właściwości

„ludzkich potworów”, rzekomo należących do porządku natury. W końcu zresztą można tego rodzaju wyobrażenia skwitować „pełnym ponoszeniem przez fantazję” pod wpływem silnego przeżycia. „Na wsi, jak zresztą i wśród inteligencji, szczególnie łatwo można to obserwować u dzieci, dalej u dziewcząt, u kobiet i wreszcie u wrażliwszych mężczyzn” (Moszyński 1967: 615). Ale żeby etnograf?

Nigdy chyba się nie dowiemy, jakiego rodzaju demony nawiedzały Moszyńskiego w trakcie jego badań na Polesiu. Przecistawiając fantazję rozumowi, dostrzega jej źródło w traumie, ale nie zajmuje się jej społecznym kontekstem, innymi słowy – nie traktuje „wyobrażeń jako faktów społecznych”⁶. Zgodnie z pozytywistycznym modelem praktyki badawczej on sam, jako uczoney, stosuje politykę alienacji, wyłączając swoje traumy i fantazje poza dyskurs.

Jaki jest sens zestawiać ze sobą stanowiska tak odmiennych uczonych? Sądzę, że są one w pewien sposób komplementarne, łączy je etnografia postrzegana jako praktyka empiryczna, chociaż inne w każdym przypadku przypisuje się jej znaczenie. Reprezentowany przez Moszyńskiego model pozytywistyczny pozostaje w obrębie nowoczesnych metanarracji, w kartezjańskiej przestrzeni, podczas gdy Hastrup poza nie wykracza, ponieważ nie pretenduje do uchwycenia w swoim opisie rzeczywistości obiektywnej. Uważa, że jedynie współkonstruuje rzeczywistość wraz ze „swoim ludem” na mocy doświadczenia, zdobytego w trakcie praktyki etnografki. Poza tym jednak można przypisać reprezentowanemu przez nią modelowi wiele cech dawnego „naturalizmu”⁷, wypracowanego w kontekście hermeneutyki.

„Zadanie antropologii nie polega [...] na wyjaśnianiu tego, co już jest, lecz na tworzeniu nowego sensu” – pisze Hastrup w *Drodze do antropologii*. Duch etnografii „prowadzi nas wprost do koncepcji wyobraźni jako zjawiska zbiorowego i społecznego [...] i nie pozwoli nam *a priori* oddzielać racjonalności od przesądu. Jeżeli przesąd ma skutki społeczne, należy do empirii, a reakcji ludzkich nie można zbywać określeniem «irracjonalne»”. Skoro więc *húdufólk* są „częścią doświadczeniowej rzeczywistości w pamięci żyjących obecnie ludzi”, to etnografka musi przyjąć tę informację jako fakt empiryczny. Bo „kimże byłam ja, by sprowadzać miejscową historię do przesądu albo określać moich świetnie zorientowanych przyjaciół mianem ludzi przednowoczesnych i irracjonalnych, którzy ulegają wyobraźni z powodu braku rozumu. Niemożliwe” (Hastrup 2008: 83).

Jest w tej deklaracji rodzaj pokory, który może drażnić uczonych pozorami naiwności. Warto jednak zwrócić uwagę, że pokora ta otwiera

⁶ Tak brzmi tytuł słynnego eseju P. Rabinowa (Rabinow 1999).

⁷ Odwołuję się tu do terminologii Hammersleya i Atkinsona (2000: 13–20).

drogę pojęciu wyobraźni, które ma łączyć badacza i jego lud. „Jeśli istnieje coś wspólnego dla całej ludzkości, to fakt, że jesteśmy dla siebie nawzajem wyobraźni” – pisze Hastrup. Dla wielu współczesnych antropologów jest to jednak teza co najmniej dyskusyjna. Zastąpienie kartezjańskiego rozumu wyobraźnią jako uniwersalną podstawą porównawczej praktyki antropologa nie wydaje się pomysłem łatwym do obrony⁸. Hastrup wprowadza to pojęcie niejako w miejsce nieprzewidywalnej „fantazji”, lekceważąco potraktowanej przez Moszyńskiego. Przypisując antropologii profetyczny charakter, łączy go właśnie z rolą wyobraźni. To z jej pomocą dokonuje się „przejście od tego, co wyraźnie dostrzegalne, do tego, co hipotetyczne”. *Etnografia*, odwołując się do Charlesa Taylora, bardziej niż na jego koncepcji *imaginarium społecznego*⁹ koncentruje się jednak na wyobraźni własnej. Interpretuje ją w duchu romantycznym, jako „kreację, która coś odsłania, lub też objawienie, które jednocześnie określa i uzupełnia to, co ujawnia” (Hastrup 2008, s. 80–81).

Nie mniejszą wagę niż Hastrup przywiązuje do wyobraźni Arjun Appadurai, który nadaje jej kontekst globalny, łącząc z mediami i mobilnością. Wyobraźnia, która według niego jest procesem społecznym i zarazem „polem działania”, przeciwstawiona zostaje bardziej prywatnej i autotelicznej fantazji, uznanej za „opium mas” i „pole ucieczki” od życia codziennego. Wyobraźnia, zwłaszcza w postaci kolektywnej, stała się głównym czynnikiem negocjacji pomiędzy społecznym usytuowaniem jednostki bądź grupy a jej globalnie określonymi polami możliwych działań i przemieszceń. Appadurai określa znaczenie wyobraźni w kontekście wyobrażeń zbiorowych, proponując połączenie koncepcji obrazów, zwłaszcza

wytwarzanych mechanicznie (w sensie nadanym temu określeniu przez szkołę frankfurcką) z koncepcją wspólnoty wyobrażonej (w znaczeniu wprowadzonym przez Andersona) i francuską koncepcją *imaginarium* jako konstruowanego krajobrazu zbiorowych aspiracji, nie mniej i nie bardziej realnego od zbiorowych przedstawień Emila Durkheima, a przepuszczonego teraz, jak przez pryzmat, przez złożoną strukturę nowoczesnych mediów (Appadurai 2005: 48–49).

O ile w konstrukcji Hastrup można zauważyć swoisty powrót do tradycyjnego modelu antropologii jako metaprojektu o problematycznych podstawach, w entuzjazmie Appaduraja dla sprawczości i krytycznej ironii

⁸ Takie rozumienie wyobraźni Hastrup formułuje wprost: „Antropolog stara się konceptualnie przekroczyć niemożność dopasowania do siebie różnych systemów odniesień czy kultur, której doświadcza podczas badań terenowych, odwołując się do wspólnej wszystkim ludziom zdolności posługiwania się wyobraźnią” (2008: 24).

⁹ Por. jego interpretację tego pojęcia, bliskiego *common sense*, w pracy *Nowoczesne imaginaria społeczne*: jest to sposób, „w jaki zwyczajni ludzie «wyobrażają» – «imaginują» sobie swoje społeczne otoczenie nie w kategoriach teoretycznych, lecz raczej za pośrednictwem obrazów, opowieści i legend” (Taylor 2010: 37).

odbiorców mediów dostrzegam dozę populizmu. Z pozoru nasze demony należałoby lokować w wyznaczonej przez niego przestrzeni fantazji, która „nie liczy się ze zdrowym rozsądkiem” (tu postmodernista zgadza się z pozytywistą), podczas gdy „wyobraźnia, zwłaszcza zbiorowa, może się stać motorem do działania” (Appadurai 2005: 16). Granica między nimi jest jednak płynna i trudno mi oprzeć się wrażeniu, że Appadurai ją ideologizuje. Jego dyskurs otwiera z pewnością nowe możliwości analizy, ale efekt działań, inspirowanych według niego wyobraźnią, a zwłaszcza ich opis w dużej mierze sprowadza się do tropienia transnarodowej wędrówki idei bądź wątpliwych karier prowincjuszy, migrujących do miejskiej dżungli, aby spełniać swe marzenia w podejrzanych barach.

Demony usystematyzowane przez Moszyńskiego zostały oderwane od własnego kontekstu – lokalnych kosmologii i teodycei, które nadawały im sens, dlatego łatwo ulokować je po stronie „fantazji”. Ale bez wątplenia były to (a niekiedy jeszcze dziś nimi pozostają) twory wyobraźni zbiorowej i to w nie mniejszym stopniu, niż *h u d u f ó l k*, a także filmowe wersje dzieł Tolkiena, historii Harry’ego Pottera czy choćby *Gwiezdne wojny*. Produkcja filmowa jest wszak rodzajem *bricolage’u*, produkowanego w sytuacji niewyobrażalnej niegdyś różnorodności dostępnych źródeł.

Przywołałam tu epistemologie graniczne, które pozwalają konstruować typ idealny stosunku etno-antropologii do demonów. Między nimi rozciąga się przestrzeń rozwiązań pośrednich, z której wywodzi się pojęcie *bricolage’u*. Między Moszyńskim a Hastrup lokuje się strukturalistyczno-semiotyczne podejście do postaci mitycznych jako reprezentacji wyobraźni zbiorowej. *Pensée sauvage* Lévi-Straussa, czyli, jak to ładnie przełożył Andrzej Zajączkowski, myśl nieoswojona, konstruuje opowieści mityczne o znaczeniu równoważnym zachodniej historii w jej funkcji interpretowania świata. Rządzi się tymi samymi zasadami logicznymi, chociaż stosuje je wobec innych kategorii kulturowych. Ponadto traktuje owe kategorie właśnie na wzór *bricoleura* – majsterkowicza, który klejąc swoją konstrukcję posługuje się wszystkim, co znajdzie pod ręką; używa przy tym tego samego elementu to jako narzędzia, to znów jako materiału. Przeciwnie do celowej i przemyślanej działalności inżyniera, majsterkowicz tworzy konstrukcję na polu racjonalną, na polu poetyckie dzieło sztuki – *bricolage*. Stosunek Lévi-Straussa do tego rodzaju twórczości w pewnym stopniu odpowiadał praktykom systematyzacji Moszyńskiego. Każda interpretacja mitu musi uwzględniać wszystkie znane badaczowi warianty, ponieważ każdy z nich na swój sposób reprezentuje jego ukryty mechanizm: strukturę. Jest ona już jednak dla Lévi-Straussa konstrukcją badacza, co zbliża go do Kirsten Hastrup (choć ona nie zakłada oczywiście istnienia żadnej ukrytej struktury).

Na moim rodzinnym poletku – w dawnej Katedrze Etnografii UW – pierwsza praca magisterska o aktualnym życiu duchowym ludu polskiego pojawiła się w 1971 r., zwiastując przełom w dotychczasowym zestawie tematów dozwolonych, które koncentrowały się na zjawiskach tzw. kultury materialnej i społecznej (etnografia w tamtym systemie figurowała jako „nauka pomocnicza historii”). Praca Andrzeja Mariusza Wieczorkowskiego *Legenda i podania z Oporowa. Wizje czasu i przestrzeni* zaprezentowała wierzenia o środku świata w Oporowie pod Kutnem, a centralną lokalizację tej miejscowości w skali uniwersum potwierdziły informacje rozmówców o Smoku, który „załagał się” w podziemnym przejściu pomiędzy zamkiem a kościołem. Smok, którego wyjście z podziemi ma poprzedzić koniec świata, został zinterpretowany przez Wieczorkowskiego jako postać analogiczna do Bestii z biblijnej Apokalipsy, „smoka, węża starodawnego, którego zowią diabłem, albo szatanem” (Wieczorkowski 1971: 69)¹⁰. Tę tezę – a dokładniej, tożsamość diabła i węży, powstałych z prochów mitycznego Smoka – opracowali szczegółowo Ryszard i Joanna Tomiccy w kontekście semantycznego uniwersum ludowej demonologii w wydanej cztery lata później książce *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*. Jej celem była systemowa interpretacja sensu fragmentarycznych słowiańskich materiałów wierzeniowych jako wyrazu ludowej filozofii życia (Tomiccy 1974: 21–22), która połączyła elementy mitu i chrześcijaństwa na sposób *pensée sauvage*. Autorzy wykorzystali jednak raczej założenia teoretyczne i interpretacje mitologii słowiańskiej semiotyków z tzw. szkoły tartuskiej¹¹, niż strukturalizm Lévi-Straussa.

Dokonajmy tu, w ramach przerywnika, małej tekstowej interludy. Trzeba wyjaśnić, że zgodnie z ludowymi wierzeniami, które wykazują synkretyczną zbieżność z Apokalipsą św. Jana oraz niektórymi tekstami apokryfów, szatan, znany pod imieniem Lucyfera, został przykuty przez św. Michała Archaniola do kosmicznego słupa w centrum świata. Żelazne łańcuchy, które go więżą, powoli słabną pod wpływem wysiłków pomniejszych diabłów i ludzkich grzechów – aż do czasu Wielkanocy. Wtedy łańcuch zostaje ponownie skuty pierwszym wiosennym gromem. Kiedyś jednak łańcuchy się zerwą i uwolniony szatan zapanuje nad światem, po czym nastąpi jego koniec. Wierzenie to stanowiło jedną z głównych struktur czasowych ludowego obrazu świata, nadając mu cykliczny rytm. Odpowiadał mu wyobrażony proces społeczny: przemiana światów, które jednak następują po sobie nie w porządku ewolucyjnym, ale zstępującym. Każdy kolejny „świat” – a mieszczą się w tym pojęciu czas, przestrzeń i „naród” bądź „rasa”

¹⁰ Wieczorkowski korzystał z tłumaczenia Biblii w tłumaczeniu J. Wujka (1966), Ap 20,7.

¹¹ Mam tu na myśli prace Wiaczesława Iwanowa i Władimira Toporowa, przede wszystkim *Słowiańskie językonijne modelirujuszcze sistemy* (1965), które nie znalazły się w bibliografii *Drzewa Życia*.

ludzka – jest mniej doskonała, gorsza od poprzedniego. Biblijna Apokalipsa zbiega się z obrazami zagłady, następującej w wyniku kataklizmów, które oddzielają kolejne światy. Różni się od niej przede wszystkim tym, że degrengolada według ludowej koncepcji ma charakter cykliczny i nigdy się nie kończy (Zowczak, 1993; 2000: 88–138). Strach pomyśleć, ku czemu nas prowadzi analogiczny proces społecznego marnienia, projektowany na ludzką populację.

Praca Tomickich została wydana w LSW, niestety (zgodnie z duchem czasów) w wersji popularnej, ze szczątkową bibliografią, która zaledwie sygnalizuje bogactwo uwzględnionej w analizie literatury. Jest to najpełniejsze, jak mi się zdaje, poważne opracowanie demonologii w polskiej powojennej etnologii, kontynuowane przez Ryszarda Tomickiego w świetnych artykułach na temat powstania świata i człowieka w mitach słowiańskich (1977; 1980) oraz w syntetycznym opracowaniu *Religijność ludowa* (1981). Pewnym uzupełnieniem tych semiotyczno-strukturalnych studiów poświęconych przede wszystkim rekonstrukcji mitu były prace Ludwika Stommy, zwłaszcza *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku* (1986). Uwzględnił on – w przeciwieństwie do Tomickiego – współczesne (tzn. z lat 80.) materiały etnograficzne i poprowadził analizę demonologicznej symboliki w stronę jej społecznego kontekstu, interpretując ją w kategoriach myślenia magicznego. Inaczej też niż Tomicki potraktował problem odrębnie w stosunku do religijności, co spowodowało zawężenie i spłylenie demonologii do sfery zjawisk z zakresu „izolacji świadomościowej”, czyli faktycznie irracjonalnego zabobonu. Analiza demonologii jako dziedziny faktów społecznych została następnie rozwinięta w jednym tylko, choć istotnym aspekcie: w studiach poświęconych demonicznym cechom obcego. Ale to już kolejna historia, na którą brakuje tu miejsca. I nie zmienia to faktu, że nadal w rodzimym kontekście kulturowym całe przestrzenie demonologii, postrzeganej w perspektywie społecznej, a więc jako swoiste teo- albo homodyce, czekają na swojego odkrywcę.

Bibliografia

/// Appadurai, A. 2005. *Nowoczesność bez granic. Kulturowe nymiary globalizacji*. Przel. Pucek, Z. Kraków: Universitas.

/// Conrad, J. 2000. *Jądro ciemności*. Przel. Socha, I. Kraków: Wyd. Zielona Sowa.

/// Hammersley, M. i Atkinson, P. 2000. *Metody badań terenowych*. Przel. Dymczyk, S. Poznań: Wyd. Zysk i S-ka.

/// Hastrup, K. 2008. *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Przel. Klekot, E. Kraków: WUJ.

- /// Hervieu-Léger, D. 1999. *Religia jako pamięć*. Przel. Bielawska, M. Kraków: Nomos.
- /// Herzfeld, M. 2004. *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*. Przel. Piechaczek, M.M. Kraków: WUJ.
- /// Kościelniak, K., ks. 2002. *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*. Kraków: Wyd. „M”.
- /// Lévi-Strauss, C. 1969. *Mysł nieoswojona*. Przel. Zajączkowski, A. Warszawa: PWN.
- /// Moszyński, K. 1967. *Kultura ludowa Słowian. T. 2: Kultura duchowa*, cz. 1. Warszawa: Książka i Wiedza.
- /// Panteghini, G. 2001. *Aniołowie i demony. Powrót tego, co niewidzialne*. Przel. Gancarz, B.A. OFMConv. Kraków: Wyd. OO. Franciszkanów „Bratni Zew”.
- /// Rabinow, P. 1999 *Wyobrażenia są faktami społecznymi*. W: Buchowski, M. (red.). *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. Warszawa: Instytut Kultury, s. 88–122.
- /// Ricoeur, P. 1985. *Religia, ateizm, wiara*. Przel. Bortnowska, H. W: Ricoeur, P. *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Wyb. i oprac. Cichowicz, S. Przel. Bieńkowska, E. i in. Warszawa: PAX, s. 31–57.
- /// Stomma, L. 1986. *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*. Warszawa: PAX.
- /// Taylor, Ch. 2010. *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Przel. Puchejda, A., Szymaniak, K. Kraków: Wyd. Znak.
- /// Tomicka, J. i Tomicki, R. 1975. *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*. Warszawa: LSW.
- /// Tomicki, R. 1977. *Słowiański mit kosmogoniczny*. „Etnografia Polska” 20: 47–97.
- /// Tomicki, R. 1980. *Ludowe mity o stworzeniu człowieka. Z badań nad synkretyzmem mitologicznym w Europie Wschodniej i Południowej oraz w Azji Północnej*. „Etnografia Polska” 24: 49–118.
- /// Tomicki, R. 1981. *Religijność ludowa*. W: Biernacka, M. i in. (red.). *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2. Wrocław: Ossolineum–PAN, s. 29–70.
- /// Wieczorkowski, A.M. 1971. *Legendy i podania z Oporowa. Wizje czasu i przestrzeni*. Praca mag. w Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.
- /// Zowczak, M. 1993. *Zagłada światów. Między mitologią lokalną a Biblią*. „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 3-4: 96–106.
- /// Zowczak, M. 2000. *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze wsi*. Wrocław: FUNNA.

/// Abstrakt

Demonologia w antropologii a refleksyjność zwrotna. Teodycea jako kosmologiczna egzegeza i strategia społeczna: zrzucenie na kogoś–coś winy za niesprawiedliwość świata; punkt wyjścia oskarżeń o praktyki magiczne (Michael Herzfeld). Teodycea ślepym zaułkiem racjonalizacji wiary religijnej w hermeneutyce Paula Ricoeura: krytyka schematu odpłaty. Przemiany w polskiej etno-antropologii ostatnich 30 lat na przykładzie stosunku do demonologii. Systematyka demonów Kazimierza Moszyńskiego a doświadczenie „niewidzialnego ludu” Kirsten Hastrup: opozycja wyjściowa dla konstrukcji typu idealnego, przedstawiającego stosunek badacza do zjawisk nadnaturalnych: pomiędzy rejestracją faktów a ich konstruowaniem, irracjonalną fantazją ludu a wyobraźnią jako potencjalnym czynnikiem społecznej zmiany. Mechanizm *bricolage’u* techniką wyobraźni – i myśli symbolicznej. Uniwersum demonologii opracowane w polskiej etnologii lat 70/80. otwarte na analizę w kategoriach faktów społecznych.

Słowa kluczowe: antropologia, demonologia, teodycea, wyobraźnia, bricolage.

/// Abstract. Be Careful with Imagination! Remarks on Anthropology and Demonology

Demonology in anthropology and the reflexivity. Theodicy as a cosmological exegesis and a social strategy blaming someone/something for the injustice of the world; the starting point for accusations of magical practices (Michael Herzfeld). Theodicy as a *cul-de-sac* of rationalizing religious faith in Paul Ricoeur’s hermeneutics; critique of the retribution scheme. Transformations of Polish ethno-anthropology in the last 30 years from the perspective of demonology. Between the Kazimierz Moszynski’s taxonomy of demons and the Kirsten Hastrup’s experience of the „invisible people”: the basic dichotomy for constructing of the „ideal type” of the anthropologists’ attitude to the supernatural phenomena; between the recording of facts and their construction, irrational folk fantasy and imagination as a potential agent of social change. Bricolage as a technique of imagination and of symbolic thinking. The universe of demonology elaborated by Polish ethnology in the 70s and 80s open to analysis in terms of social facts.

Keywords: anthropology, demonology, theodicy, imagination, bricolage.

DEMONY W EKONOMII

SZATAŃSKI MŁYN, CZYLI KILKA UWAG O WIELKIEJ TRANSFORMACJI KARLA POLANYIEGO¹

Piotr Koryś

Karl Polanyi, autor *Wielkiej Transformacji*, urodził się w 1886 r. w Wiedniu, wychował i studiował w Budapeszcie. Był dzieckiem swojego czasu – dorastał w schyłkowym okresie istnienia imperium Habsburgów, ale jakże intelektualnie płodnym. Jego brat, Michael Polanyi, był wybitnym filozofem i fizykiem. Wśród przyjaciół z Budapesztu byli György Lukács i Karl Mannheim. W krajach imperium dynamicznie rozwijały się nauki społeczne – w Krakowie jego niemalże rówieśnikiem był Bronisław Malinowski, w Grazu na przełomie wieków u szczytu kariery był Ludwik Gumplowicz. W Wiedniu rozwijała się austriacka szkoła ekonomii, z Carlem Mengerem i Eugenem von Böhm-Bawerkiem, a nieco tylko starszy od Polanyiego był jeden z głównych przedstawicieli młodszej szkoły austriackiej – Ludwig von Mises. Również Joseph Schumpeter, jeden z najoryginalniejszych ekonomistów XX w., był niemal jego równolatkiem. Jego rówieśnikami byli też wybitni austriaccy przedstawiciele pozytywizmu logicznego w filozofii, Kurt Goedel i Karl Popper. Uliczkami Wiednia przechadzał się twórca psychoanalizy, Zygmunt Freud. Podobnie jak wielu powyżej wymienionych, lata wojny i powojenne Polanyi spędził w krajach anglosaskich: najpierw w Oksfordzie, a potem zza oceanu obserwował przebieg II wojny światowej, pisząc *Wielką Transformację*, która stała się jego *opus magnum*.

W jego analizach da się odkryć podobieństwo do współczesnej mu socjologii francuskiej – jego socjalistyczne poglądy są podobne do poglądów Marcela Maussa i Émile’a Durkheima (Hann i Hart 2009: 46). Przeczucie upadku współczesnej cywilizacji zachodu, tak wyraźnie zaznaczone w *Wielkiej Transformacji*, oraz zagrożeń i negatywnych konsekwencji industrializacji oraz kapitalizmu było obecne w zachodniej myśli przynajmniej od połowy XIX w., ze szczególnym nasileniem

¹ Podczas przygotowywania tego wprowadzenia wykorzystałem m.in. następujące publikacje: Benería 1999; Hann i Hart 2009; MacIver 1968; Smelser i Swedberg 2005; Stanfield i Stanfield 2006.

w czasach *fin de siècle'u* i okresu międzywojnia. Dostrzec je można w pismach Marksa i Nietschego, Bierdiajewa, Toynbee'ego, Znanieckiego i wielu innych. Proces upowszechniania się cywilizacji przemysłowej i formowania się społeczeństwa przemysłowego analizowali m.in. Max Weber, z pewną melancholią piszący o nieodwracalnym procesie odczarowywania świata, Zygmunt Freud – psycholog i doktor leczący z psychoz nowoczesności czy John M. Keynes, ekonomista i myśliciel szukający recept na uzdrowienie kapitalistycznej gospodarki z problemów, które ujawniły się po I wojnie światowej, a w szczególności z choroby wielkiego kryzysu. Jasne było też już w latach 40., że nie mylili się ci, którzy ostrzegali przed totalitarnym niebezpieczeństwem utraty jednostkowej i zbiorowej wolności. Polanyi zaś, pisząc *Wielką Transformację*, znając poglądy i analizy wielu spośród tu wymienionych, podsumował niejako doświadczenia i idee mu współczesne.

Wielka Transformacja to książka o historii gospodarczej Zachodu, o tym, dlaczego gospodarka rynkowa nie jest efektem spontanicznego procesu społecznego, ale konstruktem – wynalazkiem XVIII- i XIX-wiecznym i o tym, co uczyniło świat takim, jak dziś go znamy. Książka Polanyiego jest jedną z najbardziej spektakularnych i oryginalnych analiz czasów rewolucji przemysłowej, w której autor wykazał się kompetencjami historyka gospodarki i historyka myśli ekonomicznej, socjologa, antropologa i ekonomisty. Opisana przez niego wielka transformacja była procesem formowania się nowoczesnego społeczeństwa kapitalistycznego, a dokładniej nowoczesnej gospodarki rynkowej i społeczeństwa rynkowego. Były one społecznym wytworem przemian XIX w. – obu rewolucji przemysłowych, formowania się nowoczesnych instytucji kapitalistycznych i państw narodowych. Nie da się jednak, zdaniem Polanyiego, dowieść, że powstały wskutek naturalnych przemian dawnych struktur gospodarczych i społecznych system musiał nabrać takich właśnie cech.

Polanyi uważał (Smelser, Swedberg 2005: 13) – co opisał w późniejszych niż *Wielka Transformacja* pracach – że każda gospodarka zawiera w sobie mieszaną integrujących społeczeństwo relacji ekonomicznych: wzajemności, wymiany i redystrybucji. Pierwsza z tych relacji ma miejsce w grupach o symetrycznym charakterze relacji ekonomicznych (rodzina, sąsiedztwo itp.), druga jest nawiązywana za pośrednictwem rynków, na których ustalane są ceny dóbr, w trzeciej dystrybucja dóbr odbywa się za pośrednictwem decyzji pochodzących z ośrodka centralnego dla danej społeczności (np. instytucji państwa). Dominujący model relacji ekonomicznych, któremu podporządkowane są pozostałe, formuje społeczeństwo. Cechą specyficzną nowego – ukształtowanego w wyniku rewolucji przemysłowej – społeczeństwa przemysłowego i jego gospodarki jest centralne miejsce, które zajmuje w nim wymiana, a zwłaszcza rynek,

traktowany jako samoregulujący się mechanizm. „Gospodarka rynkowa jest systemem ekonomicznym kontrolowanym, regulowanym i sterowanym przez ceny rynkowe. Porządek produkcji i dystrybucji towarów powierzony zostaje samoregulującemu się mechanizmowi”.

Samoregulujące się mechanizmy rynkowe, które mają działać bez ingerencji jakichkolwiek instytucji publicznych, jak twierdzi Polanyi, wynaleziono dopiero w XIX w. Wskutek tego radykalnie zmieniła się rzeczywistość społeczna. W czasie wielkiej transformacji ogromnej dynamiki nabrały współzależne procesy powstawania nowoczesnych państw europejskich i nowoczesnej gospodarki kapitalistycznej – najpierw o zasięgu lokalnym, potem regionalnym, a wreszcie globalnym. Procesy te przyczyniły się do trwałego, stuletniego okresu pokoju w Europie, opierającego się na liberalnej koncepcji rynku, państwa i pokoju międzynarodowego. Jednocześnie jednak wskutek tego nastąpiła zmiana relacji pomiędzy porządkiem ekonomicznym a organizacją społeczną. Podczas gdy w społeczeństwach tradycyjnych porządek ekonomiczny był jedynie pochodną organizacji społecznej, w nowym modelu społeczeństwa rynkowego stał się odrębnym systemem społecznym², a z czasem wręcz zaczął kształtować organizację społeczną.

Zwykle ład gospodarczy stanowi jedynie funkcję ładu społecznego. Ani w warunkach plemiennych, ani feudalnych, ani w doktrynie merkantylizmu nie istniał w społeczeństwie [...] odrębny system ekonomiczny. Dziewiętnastowieczne społeczeństwo, w którym działalność gospodarcza była wyizolowana i podporządkowana szczególnej motywacji ekonomicznej – stanowiło pod tym względem nadzwyczajny zwrot.

Idea samoregulującego się, niezależnego od świata polityki i – właściwie – od społeczeństwa rynku zdominowała funkcjonowanie mechanizmów gospodarczych. Przekonanie, że wolna wymiana handlowa gwarantuje korzyści wszystkim jej uczestnikom i otwiera możliwości wzrostu bogactwa i rozwoju stało się, zdaniem Polanyiego, od czasów, gdy Adam Smith opublikował swoje *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, dominującym sposobem myślenia o gospodarce i fundamentem polityki gospodarczej świeżo powstałych państw narodowych. Smith pisał jeszcze w kategoriach szkockiego Oświecenia, marząc o „pokojowym postępie”, który zapewni dbałość o suwerenność mechanizmów rynkowych. U Thomasa Malthusa to marzenie przemieniło się w przekonanie, że bieda i nierówności są częścią naturalnego porządku rzeczy, co stało się fundamentem liberalnego myślenia od lat 30. XIX w. przez całe to stulecie. Przede wszystkim dlatego, że zdaniem liberalnych ekonomistów

² „Instead of the economic system being embedded in social relationships, these relationships were now embedded in the economic system” (Polanyi [1947] 1982: 70).

i polityków sięgających do ich koncepcji, próba ich wyrugowania ze społeczeństwa mogła grozić naruszeniem samoregulującego się mechanizmu rynkowego.

Wreszcie okazało się, że samoregulujące się rynki nabrały charakteru świeckiego zbawienia, jak ujął to Polanyi. Choć nie były one, jak przekonywali pierwsi ekonomiści, trwałą cechą ludzkiego społeczeństwa, ale właśnie ich wynalazkiem, to idea samoregulujących się rynków stała się podstawą nowej filozofii polityki, a rekomendacje dotyczące zasad prowadzenia polityki przekształciły się w powszechnie akceptowane prawa, opisujące naturalny porządek rzeczy: „Kolejny zbiór założeń dotyczy państwa i jego polityki. Nic nie ma prawa hamować tworzenia rynków, a dochodom nie można pozwolić, by generowane były w inny sposób, niż poprzez sprzedaż. Nie powinno być jakichkolwiek ingerencji w proces regulacji cen w stosunku do przekształceń warunków rynkowych – niezależnie od tego, czy chodzi o ceny towarów, pracy, ziemi czy pieniądza. Muszą zatem istnieć rynki zbytu na wszystkie elementy przemysłu. Nie mogą być też tolerowane żadne rozwiązania ani decyzje polityczne, które wpływałyby na funkcjonowanie tych rynków”. W ten sposób angielska ekonomia polityczna wpłynęła na rozwój koncepcji politycznych w Wielkiej Brytanii, a za sprawą brytyjskiej potęgi gospodarczej i politycznej oraz procesów globalizacji, ufundowany na niej liberalizm rozprzestrzenił się w świecie.

W *Wielkiej Transformacji* zakwestionowana została owa swoista nowa liberalna antropologia, próbująca mechanizm rynkowej wymiany potraktować jako niezbywalną cechę każdego, a w szczególności nowoczesnego społeczeństwa, ignorując pozostałe wskazywane przez Polanyiego reguły wymiany spajające społeczeństwo: wzajemność i redystrybucję. Mechanizm rynkowy, zgodnie z założeniami XIX-wiecznej ekonomii, miałby pełnić w społeczeństwach funkcję regulacyjną i mieć uniwersalny, zarówno w czasie, jak i w przestrzeni, charakter. Dzięki temu założeniu cała ekonomia nabiera charakteru swoistej uniwersalnej fizyki społecznej, dającej nie tylko narzędzia poznawcze, ale i instrumenty do tworzenia liberalnej polityki gospodarczej i narzucania przez światłe rządy i elity – wbrew woli społeczeństw liberalnych – zasad leseferyzmu. Polanyi opisał więc liberalizm gospodarczy nie jako powrót do naturalnych reguł gospodarowania, ale kolejną formę inżynierii społecznej, mającą na celu zaprowadzenie – dość łagodnymi wprawdzie metodami – wymyślnego (skonstruowanego) liberalnego ładu społeczno-ekonomicznego. I z takim podejściem się radykalnie nie zgadzał.

Zatem zdaniem Polanyiego przekonanie o wyjątkowości i uniwersalności mechanizmu rynkowego oraz kryjących się za nim zasad racjonalnego działania jest fałszywe. Wskutek zaś upowszechniania i stosowania owych

falszywych przekonaniach, wspieranych przez liberalną politykę państw narodowych, za sprawą coraz bardziej wszechogarniających mechanizmów rynku zniszczeniu uległy tradycyjne struktury społeczne. To zaś sprawiło, że fałszywe przekonanie Smitha jednak się, w konkretnym czasie i przestrzeni społeczeństwa przemysłowego, uprawomocniło. Kluczowe składniki organizacji społecznej przekształciły się w towary – ziemię, kapitał i pracę. Następnie poddane zostały rynkowym regulom wymiany. „Sednem przedstawionej wyżej koncepcji jest następujące założenie: praca, ziemia i pieniądz to kluczowe elementy przemysłu. Także i one muszą być zorganizowane w rynki. W istocie, te rynki stanowią absolutnie podstawową część systemu ekonomicznego. Jednak w rzeczywistości praca, ziemia i pieniądz towarami nie są”. Są to zatem – jak przekonuje Polanyi – towary fikcyjne, bo nigdy towarami nie były i jako takie nie powstawały. Jednak mimo tego ich społeczny i cywilizacyjny wymiar, odwołujący się do relacji człowieka ze światem, natury ludzkiej i znaczenia państwa jako dostarczyciela niektórych dóbr i gwaranta wartości, został sprowadzony do zasad rządzących samoregulującymi się rynkami. Gospodarka rynkowa zaś zaczęła działać jak „szatański młyn”, za pomocą którego kapitał społeczny przemienia się w pieniądz, ludzka praca w towar, a społeczeństwo zostaje zmielone na atomy pojedynczych ludzkich istnień. W ten sposób zagrożona została sama możliwość dalszego trwania i tak coraz bardziej zatowarowanego społeczeństwa. Relacje społeczne, jak już wspomniałem, zostały zredukowane do jednej: skłonności do wymiany. A ona z kolei została ograniczona tylko do wymiaru rynkowego i w tej formie przekształcona w społeczeństwie rynkowym w podstawową normę społeczną. „Ślepa wiara w spontaniczny postęp zawładnęła ludzkimi umysłami i nawet najbardziej oświeczone postaci epoki z niemal religijnym fanatyzmem parły w stronę bezgranicznych i nieuregulowanych przemian społecznych. Skutki tych działań stały się ogromnym obciążeniem dla zwykłych ludzi. Bez wątpienia społeczeństwo zostałoby unicestwione – gdyby nie pojęto decyzji, które osłabiły działanie autodestrukcyjnego mechanizmu”. A tę rolę wzięło na siebie państwo narodowe, w sposób wymuszony. Liberalne państwo – „nocny stróż” – realizujące funkcję regulacyjną stało po stronie rynku, w szczególności zaś dbało o swobodę (wolność) przepływów kapitałowych, by pozostać w zgodzie z ekonomicznymi teoriami swoich czasów. Jednak nacisk kolejnych grup społecznych wymusił działania państwa, zmierzające w odwrotnym kierunku i uformowanie się u schyłku wieków podstaw nowoczesnego państwa dobrobytu.

Wskutek tego w obronie społeczeństwa wytworzył się mechanizm, nazwany przez Polaniego podwójnym ruchem: „rozszerzeniu organizacji rynkowej i objęciu przez nią rzeczywistych towarów towarzyszyło jej

ograniczenie w stosunku do towarów fikcyjnych. Podczas gdy z jednej strony rynki rozrastały się na całym świecie, a liczba oferowanych towarów dynamicznie rosła – cały szereg rozwiązań politycznych regulował funkcjonowanie potężnych instytucji, mających kontrolować oddziaływanie rynku na pracę, ziemię i pieniądz. Podczas gdy organizacja światowych rynków towarowych, kapitałowych i walutowych pod egidą waluty złotej nadała niespotykany rozmach mechanizmowi rynkowemu, powołano jednocześnie do życia dobrze umocowany ruch, którego celem było przeciwstawienie się niebezpieczeństwom, jakie wiązały się z gospodarką kontrolowaną przez rynek. Społeczeństwo broniło się w ten sposób przed zagrożeniami tkwiącymi w samoregulującym się systemie rynkowym”.

Kolejne ustępstwa liberalnego państwa wobec społeczeństwa, dziejące się za sprawą podwójnego ruchu, prowadziły do rozregulowania rynków (które w międzyczasie zajęły centralne miejsce w nowo ukształtowanej organizacji społecznej, a przynajmniej wszystkim tak się zdawało), a ich samoregulujące mechanizmy przestały koordynować działanie gospodarki światowej – jak stało się przy okazji wybuchu I wojny światowej. To zaś poskutkowało rozpadem europejskiej równowagi sił. Wtedy załamał się standard złota, rozpadowi uległa polityka międzynarodowa, oparta o ideę równowagi sił, znaczenie utracił liberalizm polityczny, a ludzie przestali wierzyć w samoregulujące się mechanizmy rynku. Próby odtworzenia tego mechanizmu po wojnie za pośrednictwem odtworzenia standardu złota w ciągu dekady do 1929 r. doprowadziły do upadku światowego systemu finansowego. Sam wielki kryzys Polanyi traktował jako przejaw ostatecznego upadku starego systemu – dowód, że tylko złudzeniem było przekonanie, iż samoregulujący się mechanizm rynkowy jest czymś naturalnym.

Jak to zwykle bywa w naukach społecznych, indywidualne doświadczenia i grupowe doznania wpływają na kształt formułowanych teorii. Polanyi pisał swoją historię XIX-wiecznej wielkiej transformacji wiedząc, co stało się z Europą i światem w ciągu trzech dekad po tym, jak zachwiał się porządek ustanowiony w Wiedniu, a potem podtrzymywany rozwojem rynków lokalnych i międzynarodowych. By wyjaśnić przyczyny rozpadu systemu, który wszak sprawdzał się z mniejszym bądź większym powodzeniem sto lat albo i dłużej, zakwestionował fundujące ekonomię polityczną przekonanie o naturalnym i spontanicznym charakterze mechanizmów rynkowych oraz centralny dla ekonomii aksjomat o rzadkości zasobów i wynikających stąd uniwersalnych cech racjonalnych działań na rynku.

Jego analiza funduje nowoczesną antropologię ekonomiczną. Ostateczny z niej wniosek jest taki, że brak zakorzenienia nowych struktur w tradycji, nadmierna wiara w rynek, aktywna polityka wspierania leseferyzmu, zignorowanie konsekwencji podwójnego ruchu, budowa relacji politycznych

i stosunków międzynarodowych w oparciu o mechanizmy rynkowe to podstawowe przyczyny upadku XIX-wiecznej cywilizacji. Dlatego współczesne społeczeństwa powinny wrócić do dawnych mechanizmów zarządzania rozdziałem dóbr – takich, jakie działały w społeczeństwach dawnych i pierwotnych, a rynek na powrót powinien zostać sprowadzony do właściwej sobie, jedynie wspierającej te mechanizmy i podrzędnej roli. Rolę zaś podstawowych zachowań ekonomicznych powinno się przywrócić zasadom wzajemności i redystrybucji, jak było to w większości ludzkich społeczeństw (jak pisał: „przychody i zyski z wymiany nigdy wcześniej [przed XIX w.] nie odgrywały istotnej roli w gospodarce”³).

Stąd podstawowym wyzwaniem dla Polanyiego stała się taka konceptualizacja gospodarki przemysłowej kapitalistycznej, by przestała ona odgrywać rolę czynnika dehumanizującego jednostki i społeczeństwo. Oceniał on, że taką rolę odegrać mogą rozwiązania socjalistyczne – ale nie w wydaniu sowieckim. Bliski był raczej ideom brytyjskich chrześcijańskich socjalistów, *guild socialism*, a potem z nadzieją przyglądał się próbom reform systemu komunistycznego na Węgrzech w 1956 r. Pomimo pozornych podobieństw pomiędzy marksowską analizą kapitalizmu i jego analizą społeczeństwa rynkowego nigdy nie czuł sympatii do idei komunistycznych. Wielokrotnie podkreślał, że jego wnioski i przesłanki do zmian, wynikające z przeprowadzonych przez niego analiz, są odmienne od marksowskich. Nie wierzył w rewolucję jako mechanizm upadku kapitalizmu, zamiast tego uważał, że kluczową rolę odgrywają kolejne grupy narażone na straty przez wahania koniunktury w gospodarce rynkowej, poszukujące ochrony państwa – robotnicy, kupcy, bankierzy, uruchamiający mechanizm podwójnego ruchu...

Czy możemy się dziś jeszcze czegoś nauczyć z analiz Polanyiego? Pochwała demokratycznego socjalizmu, którą tak chętnie z jego dzieła wyczytują lewicowi zwolennicy (Beneria 1999; Hann i Hart 2009), pokładanie nadziei na przyszłość w socjalistycznym ruchu „którego celem było przeciwstawienie się niebezpieczeństwom, jakie wiązały się z gospodarką kontrolowaną przez rynek”, nie wydaje mi się kluczową kwestią analizy jego prac. Demokratyczny socjalizm lub socjaldemokratyczny kapitalizm, który byłby pewnie najpełniejszą realizacją jego idei, wydawał się inspirującym rozwiązaniem po doświadczeniu komunizmu, nazizmu, faszyzmu i Wielkiego Kryzysu, stąd pewnie jego obecność w różnych formach w intelektualnym dyskursie lat 40. Od analiz, wskazujących na jego nieuchronność i schyłek kapitalizmu – o czym pisał choćby w słynnej książce *Kapitalizm, socjalizm, demokracja* Joseph Schumpeter – po radykalnie krytyczne rozważania

³ „Gain and profit made on exchange never before [the 19th century] played an important part in human economy” (Polanyi [1944] 2001: 45).

o socjalizmie jako fundamentalnym zagrożeniu dla wolności (jak w *Droździe do źniewolenia* Friedricha Hayeka). Nadzieje związane z „usocjalnieniem” kapitalizmu, wyrażane w latach 30. i 40., zmateralizowały się w dużym stopniu w postaci powojennego europejskiego państwa dobrobytu. Dziś jednak nowy potencjał poznawczy analiz sprzed siedemdziesięciu lat w tym względzie wydaje mi się już niewielki.

Krytyka Polanyiego nie odmieniła też losów teorii ekonomii, która coraz śmieiej wchodzi w obszary kolejnych nauk społecznych – socjologii, politologii, prawa. Jednocześnie krytyka ta nie zmieniła też zasad funkcjonowania powiązanego z rozwojem neoklasycznej ekonomii „liberalnego imperializmu”, który przy wsparciu państwa przemienia tradycyjne struktury społeczne. Sięga już dziś znacznie głębiej, niż w XIX w., gdy penetrował tylko rzeczywistość gospodarczą, zastępując tradycyjne zasady wzajemności, redystrybucji i samowystarczalnego gospodarowania żelaznymi i uniwersalnymi regulami rynku. A mechanizm podwójnego ruchu, choć, jak mam nadzieję, wciąż działa, coraz słabiej chroni społeczeństwo przed liberalnymi zmianami.

Czy jednak rzeczywiście przyczyna tego, że proces zmian ma taki, a nie inny charakter, leży w koncepcjach ekonomicznych? Czy ekonomia opiera się na błędnych przekonaniach odnośnie do rynku i natury ludzkiej – jak chciał Polanyi? Czy rzeczywiście Smithowska mylna (zresztą, czy na pewno mylna?) interpretacja rzeczywistości okazała się prorocza tylko dzięki mechanizmom przemian politycznych, które uruchomiła?

* * *

Polanyiego czytać warto. Niekoniecznie po to, by na nowo odkryć zalety demokratycznego socjalizmu i nie tylko po to, by jego argumentami dowodzić słabości analizy ekonomicznej. Choć dziś po kolejnych kryzysach gospodarki kapitalistycznej, po dekadach doświadczeń nauczyliśmy się, że rozczarować mogą zarówno zbyt socjalistyczne, jak i zbyt liberalne rozwiązania, to wiele jego spostrzeżeń nie utraciło świeżości. Dzięki temu, pomimo rozwoju dyscypliny, książka Polanyiego pozostanie jednym z najoryginalniejszych ujęć historii gospodarczej Zachodu ostatnich wieków.

Wielka Transformacja przypomina także, że warto dyskutować o samych fundamentach teorii społecznych, do których odwołujemy się, analizując funkcjonowanie społeczeństw. I warto pamiętać, że zachowała ona swoje znaczenie również jako przyczynek do metodologicznych debat w naukach społecznych. Jest przecież nie tylko jedną z pierwszych analiz sięgających do tego, co jakiś czas po jej pierwszym wydaniu zostanie nazwane konstruktywizmem, ale także źródłem powszechnych w niektórych

nurtach antropologii pojęć wzajemności, wymiany i redystrybucji, a także koncepcji zakorzenienia.

Bibliografia

/// Benería, L. 1999. *Globalization, gender and the Davos man*. „Feminist Economics” 5, 3: 6183.

/// Hann, K. i Hart, K. (red.). 2009. *Market and Society. The Great Transformation Today*. Cambridge: Cambridge University Press.

/// MacIver, R.M. 1968. *Introduction*. W: Polanyi, K. *The Great Transformation*. Boston: Beacon, s. IX–XII.

/// Polanyi, K. [1944] 2001. *The Great Transformation. The Political and Economical Origins of Our Times*. Boston: Beacon Press.

/// Polanyi, K. [1947] 1982. *Our Obsolete Market Mentality*. W: Dalton, G. (red.). *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*. Boston: Beacon, s. 59–77.

/// Smelser, N.J. i Swedberg, R. (red.). 2005. *The Handbook of Economic Sociology*. Princeton: Princeton UP.

/// Stanfield, J.R. i Stanfield, J.B. 2006. *Karl Polanyi*. W: Beckert, J. i Zafirovski, M. (red.). *International encyclopedia of economic sociology*. London: Routledge, s. 513–517.

/// Abstrakt

Artykuł przedstawia poglądy Karla Polanyiego na tle myśli pierwszej połowy XX wieku. Zrekonstruowane w nim zostały główne tezy Wielkiej Transformacji dotyczące formowania się dziewiętnastowiecznego kapitalizmu, który niszczył dawne struktury, i nowoczesnego społeczeństwa, które zapoznało jego rolę.

Słowa kluczowe: Karl Polanyi, kapitalizm, kryzys Zachodu, antropologia ekonomiczna.

/// Abstract. Satanic Mill. Remarks on Karl Polanyi's The Great Transformation

The article presents the ideas of Karl Polanyi against the background of worldview of the first half of 20th century. It reconstructs basic concepts of The Great Transformation, concerning capitalism in 19th century, destroyed old structures, and modern society, which misinterpreted the role of the market exchange.

Keywords: Karl Polanyi, capitalism, crisis of the West, anthropological economy.

SAMOREGULUJĄCY SIĘ RYNEK I FIKCYJNE TOWARY: PRACA, ZIEMIA I PIENIĄDZ

Karl Polanyi

Przedstawiony wyżej ogólny zarys systemów ekonomicznych i historii rynków pokazuje, że do naszych czasów rynki nigdy nie były niczym więcej, niż dodatkami do życia gospodarczego. Z reguły system ekonomiczny stanowił część systemu społecznego. Niezależnie od tego, jakie reguły dominowały w gospodarce, obecność modelu rynkowego pozostawała z nimi w zgodzie. Zasada wymiany czy handlu wymiennego, leżąca u podłoża tego modelu, nie wykazywała tendencji do rozwoju kosztem pozostałych. Tam, gdzie rynki były najbardziej rozwinięte – jak w przypadku merkantyliżmu – kwitły one pod kontrolą scentralizowanej administracji, która wzmacniała autarkię zarówno w gospodarstwach chłopskich, jak i w stosunku do życia całego kraju. Regulacja i rynki rozwijały się równolegle. Samoregulujący się rynek nie był jeszcze znany. W rzeczywistości pojawienie się koncepcji samoregulacji stanowiło kompletne odwrócenie istniejących wcześniej tendencji. Jedynie w świetle tych faktów możliwe jest pełne zrozumienie niezwykłych założeń, które dały początek gospodarce rynkowej.

Po pierwsze: gospodarka rynkowa jest systemem ekonomicznym kontrolowanym, regulowanym i sterowanym przez ceny rynkowe. Porządek produkcji i dystrybucji towarów powierzony zostaje samoregulującemu się mechanizmowi. Gospodarka tego typu stanowi wynik założenia, że ludzie dążą do maksymalnie dużych zysków. System ten zakłada istnienie rynków, na których podaż towarów (włącznie z usługami) dostępnych w określonej cenie – będzie równa popytowi. Postuluje obecność pieniądza, który funkcjonuje w rękach swoich właścicieli jako siła nabywcza. Produkcja jest zatem kontrolowana przez ceny – zyski osób, które nią kierują, będą od owych cen zależały. Także dystrybucja towarów zależy od cen – tworzą one dochody, a z pomocą tych dochodów wyprodukowane towary są dystrybuowane pomiędzy członków społeczeństwa. Porządek produkcji i dystrybucji towarów jest zatem gwarantowany wyłącznie przez ceny.

Samoregulacja prowadzi do sytuacji, w której produkcja zostaje przeznaczona na sprzedaż na rynku i wszystkie zyski pochodzą właśnie z takiej sprzedaży. Istnieją zatem rynki zbytu na wszystkie elementy przemysłu, nie tylko na towary (zawsze włącznie z usługami), ale także na pracę, ziemię i pieniądź. Ceny nazywane są tu odpowiednio cenami towarów, płacami, czynszem oraz odsetkami. Przytoczone terminy wskazują, że ceny generują dochody: odsetki są ceną za wykorzystywanie pieniądza i tworzą dochody tych, którzy ów pieniądź zapewniają; czynsz to opłata za korzystanie z ziemi – generuje dochód tych, do których ta ziemia należy; płace to wynagrodzenie siły roboczej – w ten sposób kształtują się dochody osób sprzedających pracę; wreszcie ceny towarów częściowo generują dochody tych, którzy sprzedają swoją przedsiębiorczość – dochód określany jako zysk jest tu w rzeczywistości różnicą między ceną wyprodukowanych towarów a ich kosztem, czyli ceną elementów niezbędnych do ich produkcji. Jeżeli te warunki są spełnione, wszystkie zyski pochodzą ze sprzedaży na rynku i będą wystarczająco wysokie, żeby wszystkie wyprodukowane towary mogły zostać kupione.

Kolejny zbiór założeń dotyczy państwa i jego polityki. Nic nie ma prawa hamować tworzenia rynków, a dochodom nie można pozwolić, by generowane były w inny sposób, niż poprzez sprzedaż. Nie powinno być jakichkolwiek ingerencji w proces regulacji cen w stosunku do przekształceń warunków rynkowych – niezależnie od tego, czy chodzi o ceny towarów, pracy, ziemi czy pieniądza. Muszą zatem istnieć rynki zbytu na wszystkie elementy przemysłu. Nie mogą być też tolerowane żadne rozwiązania ani decyzje polityczne, które wpływałyby na funkcjonowanie tych rynków. Ani cena, ani popyt, ani podaż nie powinny podlegać zewnętrznym regulacjom czy ustaleniom. Dopuszczalna jest tylko taka polityka i takie środki, które pomagają zapewnić samoregulację rynku poprzez zapewnienie warunków, które uczynią go jedyną siłą organizującą sferę ekonomiczną¹.

By w pełni zrozumieć, co niosą ze sobą te założenia, wróćmy na chwilę do merkantylizmu i rynków krajowych. W czasach feudalizmu i systemu cechowego ziemia i praca stanowiły część organizacji społecznej (instytucja pieniądza jeszcze nie była wówczas na tyle rozwinięta, by stać się istotną częścią przemysłu). Ziemia, centralny element porządku feudalnego, stanowiła podstawę systemu militarnego, sądowego, administracyjnego i politycznego. Jej status i funkcje określane były przez przepisy prawne oraz prawo zwyczajowe. Czy posiadaną ziemię można przekazywać, a jeśli tak, to komu i na jakich warunkach? Co pociąga za sobą prawo własności?

¹ H.D. Henderson. *Supply and Demand*. 1922. Rynek ma podwójną funkcję: rozdział czynników pomiędzy różne metody ich wykorzystania oraz organizacja sił wpływających na ogólną podaż owych czynników.

Do czego można wykorzystywać określone typy ziemi – wszystkie te kwestie były wyłączone z organizacji kupna i sprzedaży. Określał je zupełnie inny zbiór przepisów instytucjonalnych.

To samo dotyczyło organizacji pracy. W systemie cechowym – podobnie jak w każdym innym wcześniejszym systemie ekonomicznym – motywy i okoliczności aktywności produkcyjnej były częścią ogólnej organizacji społeczeństwa. Relacje mistrza, czeladnika i terminatora, warunki pracy, liczba terminatorów, płace robotników – wszystkie te elementy regulował obyczaj i przepisy cechu oraz miasta. Merkantyizm jedynie ujednoczył te zasady albo za pomocą ustawy – jak w Anglii – albo poprzez „nacionalizację” cechów, jak we Francji. Feudalny status ziemi został zniesiony jedynie w takim stopniu, w jakim związany był z lokalnymi przywilejami. W innych kwestiach ziemia pozostała *extra commercium* zarówno w Anglii, jak i we Francji. Do czasu Wielkiej Rewolucji 1789 r. własność ziemska pozostawała źródłem przywilejów społecznych we Francji; nawet w późniejszym okresie w Anglii prawo zwyczajowe dotyczące ziemi było w zasadzie średniowieczne. Merkantyizm, przy wszystkich swoich tendencjach do komercjalizacji, nigdy nie uderzał w zabezpieczenia, chroniące te dwa podstawowe czynniki produkcji – pracę i ziemię – przed tym, by stały się przedmiotami handlu. W Anglii ustawodawstwo wdrażające „upaństwowienie” pracy za pośrednictwem *Ustawy o rzemiośle* (1563) oraz *prawa ubogich* (1601) wyłączyło pracę ze strefy zagrożenia, a prowadzona przez Tudorów i na początku rządów Stuartów walka z groźbą powstania stanowiła konsekwentny protest przeciw nastawionej na zysk eksploatacji własności ziemskiej.

To, że merkantyizm – niezależnie od nacisku, jaki kładł na komercjalizację w polityce krajowej – traktował rynki w sposób dokładniej odwrotny niż gospodarka rynkowa, najlepiej pokazuje szeroko zakrojona ingerencja państwa w przemysł. W tej kwestii nie istniała żadna różnica między zwolennikami merkantyizmu a feudalizmem, centralizującymi biurokratami a konserwatywnymi partykularystami. Dzieliła ich głównie ocena metod regulacji: cechy, miasta i prowincje odwoływały się do siły obyczaju i tradycji, natomiast nowa władza państwowa opowiadała się za ustawami i rozporządzeniami. Wszyscy byli jednak w tym samym stopniu przeciwni idei komercjalizacji pracy i ziemi – stanowiącej warunek konieczny gospodarki rynkowej. Cechy i przywileje feudalne zostały we Francji zniesione dopiero w 1790 r., w Anglii *ustawę o rzemiośle* uchylono dopiero w latach 1813–1814, a wprowadzone w czasie rządów Elżbiety I *prawa ubogich* – w 1834 r. Przed ostatnim dziesięcioleciem XVIII w. w żadnym z tych krajów nie rozważano nawet możliwości stworzenia wolnego rynku pracy. Koncepcja samoregulacji życia gospodarczego znajdowała

się całkowicie poza horyzontem ówczesnych wyobrażeń. Merkantylista koncentrował się na rozwoju krajowych zasobów – włącznie z dążeniem do pełnego zatrudnienia – za pośrednictwem handlu. Tradycyjną organizację ziemi i pracy uważał za oczywistą. Pod tym względem był równie daleki od dzisiejszych koncepcji, jak daleki był w dziedzinie polityki – tutaj jego wiary w absolutną władzę oświeconego despoty nie hamowały żadne przeczucia demokracji. I podobnie jak przejście do demokracji i systemu przedstawicielskiego pociągało za sobą całkowite odwrócenie tendencji epoki, tak i przejście od rynków regulowanych do rynków samoregulujących się, które nastąpiło pod koniec XVIII w., stanowiło kompletną transformację struktury społeczeństwa.

Samoregulujący się rynek wymaga instytucjonalnego podziału społeczeństwa na sferę gospodarczą i polityczną. W istocie, taka dychotomia jest – z punktu widzenia społeczeństwa jako całości – jedynie potwierdzeniem istnienia samoregulującego się rynku. Można by twierdzić, że rozdział tych dwóch sfer obowiązywał w każdym typie społeczeństwa w całej naszej historii. Taki wniosek byłby jednak oparty na błędnym rozumowaniu. Istotnie, żadne społeczeństwo nie może istnieć bez pewnego rodzaju systemu, który gwarantuje porządek w sferze produkcji i dystrybucji towarów. Nie oznacza to jednak, że muszą istnieć odrębne, powołane tylko w tym celu instytucje. Zwykle ład gospodarczy stanowi jedynie funkcję ładu społecznego. Ani w warunkach plemiennych, ani feudalnych, ani w doktrynie merkantylizmu nie istniał w społeczeństwie – jak już się przekonaliśmy – odrębny system ekonomiczny. Dziewiętnastowieczne społeczeństwo, w którym działalność gospodarcza była wyizolowana i podporządkowana szczególnej motywacji ekonomicznej, stanowiło pod tym względem nadzwyczajny zwrot.

Taki model instytucjonalny nie mógłby funkcjonować, gdyby społeczeństwo nie było podporządkowane jego wymogom. Gospodarka rynkowa może istnieć jedynie w społeczeństwie rynkowym. Do tej ogólnej konkluzji doszliśmy wcześniej, analizując sam model rynkowy. Teraz możemy określić nieco bardziej precyzyjnie przyczyny skłaniające nas do takiego twierdzenia. Gospodarka rynkowa musi obejmować wszystkie czynniki przemysłu, włącznie z pracą, ziemią i pieniądzem. (W takiej gospodarce także pieniądz stanowi kluczowy element życia przemysłowego, a jego włączenie w mechanizm rynkowy ma – jak się przekonamy – daleko idące konsekwencje natury instytucjonalnej). Jednak praca i ziemia nie są niczym innym, niż ludźmi, tworzącymi każde społeczeństwo, oraz naturalnym otoczeniem, w których oni funkcjonują. Włączenie ich w mechanizm rynkowy oznacza podporządkowanie samej istoty społeczeństwa prawom rynku.

Możemy obecnie omówić bardziej szczegółowo instytucjonalną naturę gospodarki rynkowej oraz zagrożenia, jakie niesie ona dla społeczeństwa.

Najpierw opiszemy metody, za pomocą których mechanizmowi rynkowemu umożliwiał się kontrolę nad elementami życia przemysłowego, następnie zaś spróbujemy ocenić skalę i wpływ tego mechanizmu na społeczeństwo, które poddane jest jego działaniu.

Mechanizm rynkowy przystosowuje się do różnego rodzaju czynników życia przemysłowego dzięki koncepcji towarów. Towary są tu definiowane empirycznie jako przedmioty wyprodukowane po to, by zostać sprzedane na rynku. Rynki określa się z kolei – także w empiryczny sposób – jako rzeczywiste kontakty pomiędzy kupującymi a sprzedającymi. W związku z tym każdy element przemysłu uważa się za wyprodukowany na sprzedaż – dopiero wtedy zaczyna on podlegać mechanizmowi podaży i popytu. W praktyce oznacza to, że muszą istnieć rynki zbytu na wszystkie elementy przemysłu, że w ramach tych rynków każdy z elementów zorganizowany jest w ramach mechanizmu podaży i popytu, i że ma cenę, która wchodzi w interakcje z popytem i podażą. Te niezliczone rynki są ze sobą połączone i tworzą Jeden Wielki Rynek².

Sednem przedstawionej wyżej koncepcji jest następujące założenie: praca, ziemia i pieniądz to kluczowe elementy przemysłu. Także i one muszą być zorganizowane w rynki. W istocie, te rynki stanowią absolutnie podstawową część systemu ekonomicznego. Jednak w rzeczywistości praca, ziemia i pieniądz towarami nie są. W żadnym wypadku nie można do nich odnieść twierdzenia, które mówi, że wszystko, co jest sprzedawane i kupowane, musiało zostać wyprodukowane na sprzedaż. Innymi słowy, w perspektywie empirycznej definicji towarów – nie są one towarami. Praca określa jedynie ludzką aktywność, która nie jest inicjowana z myślą o sprzedaży – procesem tym powodują zupełnie inne przyczyny – ponadto nie można jej oddzielić od pozostałych elementów ludzkiego życia, nie można jej też przechować czy zmobilizować. Ziemia to z kolei inna nazwa natury, niebędącej przecież wytworem człowieka. Pieniądz – w rozumieniu materialnym – stanowi znak siły nabywczej, która z reguły wcale nie jest produkowana, ale powstaje za pośrednictwem mechanizmu bankowości czy finansów publicznych. Żaden z tych elementów nie powstaje z myślą o sprzedaży. Dlatego też używanie kategorii towaru w odniesieniu do pracy, ziemi i pieniądza – to czysta fikcja.

Niemniej jednak dzięki tej fikcji zostały zorganizowane rynki pracy, ziemi i pieniądza³. Ich podaż i popyt zyskują charakter rzeczywistych wartości, a jakiegokolwiek kroki czy rozwiązania, które blokowałyby tworzenie

² G.R. Hawtrey, tamże. Hawtrey uważa, że funkcja takiego rynku polega na czynieniu „rynkowej wartości względnej wszystkich towarów wzajemnie spójną”.

³ Twierdzenie Marksa o fetyszowym charakterze wartości towarów odnosi się do wartości wymiennej prawdziwych towarów i nie ma nic wspólnego z towarami fikcyjnymi, o których mowa w tekście.

takich rynków, w naturalny sposób zagrażałyby samoregulacji systemu. Fikcja towarowa dostarcza zatem podstawowej zasady, organizującej całe społeczeństwo. Ma ona duży i wielowymiarowy wpływ na prawie wszystkie jego instytucje. Zgodnie z tą zasadą nie mogą istnieć żadne ustalenia czy działania, które mogłyby przeszkodzić funkcjonowaniu mechanizmu rynkowego, opierającego się na fikcji towarowej.

Taki postulat nie może być utrzymany w mocy w odniesieniu do pracy, ziemi i pieniądza. Przyzwolenie na to, by losem ludzkim i otoczeniem człowieka kierował jedynie mechanizm rynkowy, spowodowałoby rozpad społeczeństwa. „Siła robocza” fikcyjnego towaru nie może być bowiem przenoszona, ślepo wykorzystywana czy nawet pozostawiana samej sobie bez wpływu na człowieka, który jest akurat właścicielem owego dziwnego towaru. Pełna kontrola nad siłą roboczą, reprezentowaną przez danego człowieka, pozwałaby systemowi jednocześnie rozporządzać psychiczną i moralną istotą człowieka. Pozbawiony warstwy ochronnej, jaką stanowią wytworzone przez kulturę instytucje, zginąłby on wskutek społecznego obnażenia. Stałby się tym samym ofiarą przejmującej społecznej destabilizacji, której emanacjami byłyby występki, perwersja, zbrodnia i śmierć głodowa. Natura zostałaby zredukowana do swoich elementów: krajobrazy skalane, rzeki zanieczyszczone, bezpieczeństwo militarne zagrożone, a możliwość produkcji pożywienia i surowców – zaprzepaszczona. Rynkowa organizacja siły nabywczej okresowo prowadziłaby do likwidacji przedsięwzięć gospodarczych, bowiem braki i nadwyżki pieniądza okazałyby się dla nich równie katastrofalne w skutkach, co powódzie i susze w społeczeństwach prymitywnych. Nie ulega wątpliwości, że rynki pracy, ziemi i pieniądza są kluczowe w gospodarce rynkowej. Jednak żadne społeczeństwo nie wytrzymałoby – nawet przez krótki czas – skutków systemu opartego na tak czystej fikcji, gdyby człowiek i natura, a także organizacja handlu nie były chronione przed spustoszeniami, dokonywanymi przez ów szatański młyn.

Skrajna fikcyjność gospodarki rynkowej opiera się w tym przypadku na tym, że proces produkcji opiera się tu na mechanizmie kupna i sprzedaży. W społeczeństwie komercyjnym niemożliwy jest jakikolwiek inny sposób organizacji produkcji rynkowej⁴. W późnym średniowieczu przeznaczona na eksport produkcja przemysłowa znajdowała się w rękach zamożnego mieszczaństwa i odbywała się pod jego bezpośrednim nadzorem w miastach. Później, w społeczeństwie merkantylnym, produkcję organizowali kupcy i nie była ona już ograniczona wyłącznie do miast. W tym okresie funkcjonował „system nakładczy”, przemysł krajowy zaopatrywali w surowce kupcy–kapitałiści, którzy kontrolowali proces produkcji, stanowiący

⁴ W. Cunningham, *Economic Change*, w: *Cambridge Modern History*, tom I.

czysto komercyjne przedsięwzięcie. To właśnie wówczas produkcja przemysłowa znajdowała się w dużym stopniu pod kontrolą kupca. Znal on i rozumiał rynek – wiedział, na jakie produkty istnieje popyt, jaką ma on skalę. Ręczył też za zaopatrzenie – głównie w drewno, indygo i niekiedy elementy dziewiarek wykorzystywanych w chałupnictwie. Jeżeli zaopatrzenie zawiodło, najbardziej dotknięty był właśnie chałupnik, który tracił na pewien czas zatrudnienie. Jednak przy takiej organizacji nie potrzebowano żadnych kosztownych zakładów przemysłowych, a kupiec nie ponosił większego ryzyka, biorąc na swoje barki odpowiedzialność za produkcję. Przez wieki opisywany system umacniał się i rozszerzał swój zasięg; w Anglii, przemysł wełniany – podstawowa branża przemysłu krajowego – opanował ogromne sektory kraju. Ten, kto kupował i sprzedawał, mimo woli zapewniał też produkcję. Wytwarzanie towarów nie wymagało odwzajemniania darów czy pomocy, towarzyszącego głowie rodziny niepokoju o tych, których potrzeby należało zaspokoić, dumy rzemieślnika z wykonywania własnego zawodu, satysfakcji płynącej z publicznych wyrazów uznania – wystarczyła jedynie żądza zysku, motywacja tak bliska owemu człowiekowi, którego zawód polegał na kupnie i sprzedaży towarów. Do końca XVIII w. produkcja przemysłowa w Europie Zachodniej była tylko jedną z gałęzi ówczesnego handlu.

Dopóki machina ta stanowiła niedrogie i „proste” narzędzie, nie pojawiała się potrzeba wprowadzania w niej jakichkolwiek zmian. Teraz chałupnik mógł – w tym samym czasie – produkować więcej towarów. Wydaje się, że taki stan rzeczy powinien skłaniać go do wykorzystywania maszyn, których użycie pozwalało zwiększyć zarobki. Jednak opisywane tu możliwości nie wpłynęły w istotnym stopniu na organizację produkcji. To, czy tanie maszyny należały do robotnika, czy do kupca, miało do pewnego stopnia znaczenie dla pozycji społecznej obydwu stron i decydowało o wysokości dochodów pracownika – były one wyższe, kiedy używane narzędzia należały do niego. Jednak nie wymagało to od kupca, by stał się kapitalistą przemysłowym. Strumień towarów rzadko wysychał. Większe trudności dotyczyły zaopatrzenia w surowce, które z założenia nie mogło mieć charakteru ciągłego. Nawet w takich przypadkach straty poniesione przez kupca, do którego należały maszyny, nie były duże. To nie nadejście maszyny jako takiej, ale powstanie urządzeń o złożonej konstrukcji i zakładów przemysłowych radykalnie przekształciło relację między kupcem a produkcją. Choć nowa organizacja produkcji została wprowadzona właśnie przez kupca – fakt ten wpłynął na cały późniejszy bieg transformacji – wykorzystanie maszyn o złożonej konstrukcji zakładów przemysłowych wymagało rozwinięcia sieci fabryk, tym samym stanowiło decydujący zwrot. W konsekwencji handel stracił swoją pozycję

na rzecz przemysłu. Produkcja przemysłowa przestała być jedynie elementem handlu organizowanego przez kupca w ramach mechanizmu kupna i sprzedaży. Stała się ona długoterminową, związaną z ryzykiem inwestycją. Jeżeli ciągłość produkcji nie była zapewniona, takie ryzyko stawało się wręcz niemożliwe do zniesienia.

Jednak im bardziej złożona stawała się produkcja przemysłowa, tym liczniejsze były czynniki, których nie mogło zabraknąć. Trzy spośród nich miały oczywiście kluczowe znaczenie: praca, ziemia i pieniądz. Ich przepływ w społeczeństwie opartym na handlu musiał przyjąć formę kupna. Wprowadzono je zatem na rynek – innymi słowy funkcjonowały jako towary. Rozszerzenie mechanizmu rynkowego na elementy przemysłu – pracę, ziemię i pieniądz – stanowiło nieuchronną konsekwencję wprowadzenia systemu fabryk w społeczeństwie opartym na działalności handlowej. Elementy przemysłu musiały być w sprzedaży.

W tej sytuacji powstała potrzeba stworzenia systemu rynkowego. Wiemy, że w takim systemie dochody zapewnione są jedynie wówczas, gdy samoregulacja zabezpieczona jest przez współzależne rynki konkurencyjne. Ponieważ rozwój systemu fabryk stanowił część procesu kupna i sprzedaży – praca, ziemia i pieniądz musiały zostać przekształcone w towary po to, by zapewnić ciągłość produkcji. Oczywiście w rzeczywistości nie mogły w ten sposób zostać przekształcone w towary, bowiem nie były pierwotnie produkowane z myślą o sprzedaży na rynku. Fikcja, która pozwalała wierzyć, że właśnie takie jest ich przeznaczenie, stała się nadrzędną organizującą społeczeństwo zasadą. Warto zwrócić szczególną uwagę na jeden spośród trzech omawianych tu elementów, a mianowicie skupić się na pracy. Praca to pojęcie techniczne, które w rzeczywistości odnosi się do ludzi (mówimy tutaj o pracownikach, nie o pracodawcach). Od tego czasu organizacja pracy przekształcała się równoległe z organizacją systemu rynkowego. Jednak organizacja pracy jest po prostu innym określeniem, opisującym życie codzienne zwykłych ludzi. Oznacza to, że rozwój systemu rynkowego miał dać początek zmianom w organizacji samego społeczeństwa. W którymś momencie społeczeństwo stało się jedynie dodatkiem do systemu ekonomicznego.

Pamiętamy przedstawioną przez nas paralelę pomiędzy spustoszeniami, dokonаныmi przez proces groduzenia pól w Anglii, a katastrofą, która dotknęła społeczeństwo po rewolucji przemysłowej. Udoskonalenia i postęp – jak podkreślaliśmy – są z reguły osiągane kosztem destabilizacji społecznej. Jeżeli tempo owej destabilizacji jest zbyt gwałtowne, zbiorowość musi ulec osłabieniu. Tudorowie i Stuartowie w początkach swojego panowania uratowali Anglię przed losem Hiszpanii, regulując tempo przemian w taki sposób, że stało się ono możliwe do udźwignięcia, a jego skutki zostały

w odpowiedni sposób uregulowane. Nic jednak nie uchroniło prostych ludzi w Anglii przed tragicznymi skutkami rewolucji przemysłowej. Ślepa wiara w spontaniczny postęp zawładnęła ludzkimi umysłami i nawet najbardziej oświecone postaci epoki z niemal religijnym fanatyzmem parły w stronę bezgranicznych i nieuregulowanych przemian społecznych. Skutki tych działań stały się ogromnym obciążeniem dla zwykłych ludzi. Bez wątplenia społeczeństwo zostałoby unicestwione, gdyby nie podjęto decyzji, które osłabiły działanie autodestrukcyjnego mechanizmu.

Historia społeczna XIX w. była zatem konsekwencją podwójnego ruchu: rozszerzeniu organizacji rynkowej i objęciu przez nią rzeczywistych towarów towarzyszyło jej ograniczenie w stosunku do towarów fikcyjnych. Podczas gdy z jednej strony rynki rozrastały się na całym świecie, a liczba oferowanych towarów dynamicznie rosła, cały szereg rozwiązań politycznych regulował funkcjonowanie potężnych instytucji, mających kontrolować oddziaływanie rynku na pracę, ziemię i pieniądź. Podczas gdy organizacja światowych rynków towarowych, kapitałowych i walutowych pod egidą waluty złotej nadała niespotykany rozmach mechanizmowi rynkowemu, powołano jednocześnie do życia dobrze umocowany ruch, którego celem było przeciwstawienie się niebezpieczeństwu, jakie wiązały się z gospodarką kontrolowaną przez rynek. Społeczeństwo broniło się w ten sposób przed zagrożeniami, tkwiącymi w samoregulującym się systemie rynkowym.

Przełożyła Maria Zawadzka

/// Samoregulujący się rynek i fikcyjne towary: praca, ziemia i pieniądź, w: „Wielka transformacja”, s. 83–92, PWN, Warszawa 2011. Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic of Our Times* © 1944, 1957, 2001 by Karl Polanyi, copyright © for the Polish edition by Wydawnictwo Naukowe PWN S.A. Warszawa 2011. Published with permission of PWN. Dziękujemy za zgodę na opublikowanie przekładu.

EGZORCYZMY

OBECNOŚĆ FILOZOFII A NAUKI SPOŁECZNE

Tadeusz Szawiel

Każda pojęciowość zakłada obecność tego, co filozoficzne i co wymaga uzasadnienia, jakiego nie jest w stanie dostarczyć nauka, ponieważ sama nauka już zakłada to, co ewentualnie miałoby zostać uzasadnione. Rodzaj dyskursu, który prowadzi do prezentacji takich uzasadnień, zaliczamy do sfery filozofii. Próba zbycia problemu przez wskazanie, że w naukach zasadniczy argument stanowi odwołanie do empirii, nie jest trafne. Nie istnieją przecież pojęcia „czysto empiryczne”¹. Przeciwstawienie „teoretyczny–empiryczny” ma swój sens, jest wygodną abstrakcją i uproszczeniem, ale już na gruncie konkretnej nauki i w jej ramach. To w ramach konkretnej teorii i jej założeń metodologicznych można sensownie odpowiedzieć na pytanie o to, co „liczy” się jako fakt empiryczny i jakie są jego sposoby badania. Dwa proste przykłady: dla teoretyka społeczeństwa obywatelskiego ważne jest członkostwo w dobrowolnych organizacjach i aktywność w nich, jednak dopiero teoria kapitału społecznego wprowadza nowy fakt empiryczny, różnicując dobrowolne organizacje o masowym członkostwie na takie, które kreują kapitał społeczny i takie, które go nie tworzą. Teoria kapitału społecznego dostarcza również kryteriów, pozwalających zidentyfikować oba rodzaje masowych organizacji. Podobnie fizyka Arystotelesa operowała pojęciami ciała ziemskiego i ciała niebieskiego oraz pojęciem miejsca przynależnego ciała zgodnie z jego naturą. W fizyce Newtona nie występują takie pojęcia, a zatem nie istnieją na jej gruncie odpowiadające im „fakty empiryczne”, jak „ciało ziemskie” czy „ciało niebieskie”; podobnie nie istnieje w jej ramach taki fakt, jak „przynależne ciało miejsce zgodne z jego istotą”.

Obecność filozofii w naukach (społecznych) można ujmować na wiele sposobów. Zasadniczą tezą tego tekstu jest stwierdzenie, że jej obecność ujawnia się w nich na zasadniczo dwóch poziomach. Jeden to poziom najogólniejszych – posługując się terminologią Thomasa

¹ Przekonują o tym krytyki spostrzeżenia zmysłowego, zwracające uwagę na to, że nie istnieje bezzałożeńowe, niczym nieuwarunkowane, „czyste” spostrzeżenie.

Kuhna – paradygmatycznych założeń, wskazanie podstawowych pojęć, konstytuujących przedmiot, punkt widzenia lub podstawowy proces. Takie paradygmatyczne założenia, stanowiące najogólniejsze ramy pojęciowe, zapoczątkowują tradycje badawcze. Egzemplifikacje tego najogólniejszego poziomu stanowią: powstanie nowożytnej nauki (Galileusz, Newton), nowożytnej filozofii politycznej (Hobbes), oraz filozofii dziejów (Max Weber i Carl Schmitt). Dla tego rodzaju najogólniejszych, paradygmatycznych ram odniesienia charakterystyczna jest współpierwotność filozofii i nauki, co jako konsekwencja wyklucza możliwość planowania i kontroli „spotkania” filozofii z nauką.

Drugi poziom obecności filozofii ujawnia się w sytuacji praktyki badawczej wewnątrz konkretnej nauki. W naukach społecznych badacz pracujący w ramach konkretnej teorii i metodologii w zasadzie nie spotyka się z problemami, które domagają się filozoficznych rozstrzygnięć, ponieważ zostały one już dokonane, świadomie bądź nie, przez jego poprzedników. Problem obecności filozofii pojawia się wówczas, gdy teoria i metodologia przestają być skutecznym narzędziem lub gdy pewnego rodzaju dociekliwość i presja pytań badawczych wiedzie nas do punktu, w którym nie ma już odpowiedzi w ramach podejścia, którym się posługujemy. W obu typach sytuacji pojawia się miejsce na metarefleksję, rodzaj aktywności filozoficznej, która może być pomocna w przełamaniu impasu badawczego. W części drugiej analizuję na wybranych przykładach oba typy sytuacji.

W części trzeciej pracy odnoszę się do problemów praktycznych. To, na ile obecność filozofii może okazać się kreatywna, jest sprawą praktyki instytucjonalnej i intelektualnej. Podstawowy problem polega na wskazaniu granic, jakie napotyka świadome praktyki kształtowania obecności filozofii wobec nauk.

/// 1.

Pierwszy, najogólniejszy poziom obecności tego, co filozoficzne, wiąże się z powstaniem nowożytnej nauki. Martin Heidegger w swoim wykładzie *Pytanie o rzecz* (Heidegger 2001: 74) zwraca uwagę, że struktury myślenia i pojęciowości, będące podstawą nowożytnej nauki, nie są związane z jakimś jednym, konkretnym okresem. Pierwsze przejawy takiego myślenia pojawiają się w XV w., w czasach późnej scholastyki. Jednak dopiero w XVII w. następuje przełom pod względem jasnego ujęcia nowego projektu i jego uzasadnienia. W pewnym sensie koniec tego procesu następuje wraz z opublikowaniem przez Newtona w latach 1686–87 *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Jednak zasadniczego przełomu dokonał wcześniej Galileusz w opublikowanych w 1638 r. *Discorsi*, gdzie

czytamy: „*Mobile [...] mente concipio omni secluso impedimento* – myślę sobie coś poruszającego się pozostawionego *samemu sobie*”. W tym określeniu pojawia się całkowicie nowe ujęcie ciała. Problem polega na tym, że takie ciało nie istnieje. Nie mogło być zatem rezultatem żadnej obserwacji ani nie mogło wyjść na jaw w żadnym eksperymencie (Heidegger 2001: 84)². Jak mogło się pojawić takie myślenie i nastawienie do przyrody? Heidegger zauważa: „To podstawowe określenie rzeczy nie jest ani dowolne, ani oczywiste. Dlatego potrzebna była długa walka, aby doprowadzić je do panowania. Potrzebna była zmiana sposobu podejścia do rzeczy wraz z uzyskaniem nowego sposobu myślenia” (Heidegger 2001: 85). Nacisk położony jest na zmiany w długim okresie, Heidegger upatruje ich początków w później scholastyce (koniec XV w.). Nie były one rezultatem żadnego świadomego zamiaru (stworzenia nowożytnej nauki!). W pewnym sensie do przelomu, tzn. do poziomu filozoficznej samoświadomości „nowy sposób myślenia” doprowadził Kartezjusz. To nowe myślenie znalazło pełny wyraz w mechanice klasycznej Newtona, a zatem pod koniec XVII w. Ale dopiero cały wiek później Kant przedstawił pełne filozoficzne uzasadnienie matematycznego projektu nowożytnego przyrodoznawstwa.

To wskazuje na ważną rzecz, kiedy rozpatrujemy wzajemne relacje między filozofią a naukami. Nie jest to relacja pomiędzy dwiema dobrze wyodrębnionymi całościami intelektualnymi, bo w momencie, kiedy Galileusz pisał swoje *Discorsi* nie było ani „tej” filozofii, ani „tej” nauki. W konsekwencji relacja ta nie może być ujmowana instrumentalnie. Wiedza filozoficzna nie może być rozumiana jako instrument pomocny w osiąganiu pewnego rodzaju rezultatów w nauce, stąd rady kierowane pod adresem naukowców, by sięgnęli do filozofii, są bezużyteczne. Po pierwsze to, co filozoficzne i to, co naukowe, jest współpierwotne. Po drugie, w okresach najbardziej produktywnych to, co filozoficzne, nie jest stematyzowane, nie jest „wiedzą przedmiotową”, ale operacyjną.

W refleksji społecznej (filozofii polityki, czy, jak powiedzielibyśmy dziś, w naukach społecznych) nowożytna struktura myślenia pojawia się w formie klasycznej u Hobbesa, dla którego teoretycznym punktem wyjścia jest jednostka, indywiduum w stanie natury (*condition of nature*). Z tej całkowicie nowej perspektywy Hobbes odpowiada na pytanie: jak możliwe jest społeczeństwo (*civil society*)? Odpowiedzią jest teoria umowy społecznej – przejścia od stanu natury do *civil society*. Podobnie jak dzieło Galileusza i Newtona, tak i dzieło Hobbesa nie wzięło się znikąd. Symptomów zmian można upatrywać w początkach XVI w. wraz z protestancką rewolucją religijną. Nowa perspektywa oznaczała odrzucenie klasycznej

² Heidegger (2001): „Takiego ciała nie ma. Nie ma również żadnego eksperymentu, który kiedykolwiek mógłby doprowadzić do naoczego przedstawienia takiego ciała”.

(Arystotelesowskiej) teorii polityki, zwrot od wspólnoty ku indywidualizm³. Dwa aspekty religijnej rewolucji XVI w. mają znaczenie dla zmiany perspektywy. Po pierwsze, protestantyzm dowartościował indywidualizm poprzez eliminację kapłana jako pośrednika między jednostką a Bogiem (spowiedź bez pośrednictwa kapłana) oraz wyeliminowanie pośrednika (Kościoła jako instytucji rozstrzygającej poprawność interpretacji i strażnika tradycji, będącej źródłem rozumienia Pisma) między wiernym a Pismem Świętym. Bezpośrednia odpowiedzialność przed Bogiem i swoboda studiowania prawd wiary stanowiły dowartościowanie jednostki. Związany z tym wzrost roli indywidualnego sumienia sprawił, że jednostka przesunęła się ku centrum wiary. Po drugie, nowe zjawisko religijnych wojen domowych XVI i XVII w., które nie tylko pozbawiały bezpieczeństwa jednostki, ale wyniszczały wspólnoty polityczne. Oba problemy – indywidualizm jako systematyczny punkt wyjścia (nieprzypadkowo pierwsza część *Lewiatana* nosi tytuł *O człowieku*) oraz bezpieczeństwo jednostki i trwałości wspólnoty politycznej – podejmuje Hobbes w swojej filozofii społecznej. Warto dodać, że on sam był bardzo przejęty duchem nowożytnej nauki (wówczas: filozofii natury). W czasie podróży na kontynent spotkał się w 1635 r. z Galileuszem i jemu zawdzięczał intelektualną inspirację:

Zaczął [Hobbes] pojmować świat jak to sugerował Galileusz. W swojej surowej wersji prawa bezwładności Galileusz utrzymywał, że ruch, a nie spoczynek, jest naturalnym stanem ciała. Ciała poruszają się, dopóki nie natrafiają na przeszkody. Wszystko porusza się. Hobbes rozciągnął tę ideę na człowieka i społeczeństwo. I tak narodziła się jego wyobrażona idea: „życie nie jest niczym innym jak ruchem członków; bo czymże jest serce jak tylko sprężyna; a nerwy tylko wielką ilością sznurków; a stawy, wielością kół, nadającą ruch całości”. Nawet samo myślenie było tylko ruchem pewnej wewnętrznej substancji w głowie (Peters 1997: 9–10).

Ale to nie Galileuszowi zawdzięczał Hobbes ideę umowy społecznej, której podmiotami są indywidualia, raczej metodę prezentacji argumentów na „sposób geometryczny”, co jednak miało drugorzędne znaczenie dla jego nauki społecznej, było jedynie daniną złożoną duchowi epoki.

Hobbes był pierwszym wielkim myślicielem, dla którego procesy, które ujawniły się w XVI i XVII w., stały się wyzwaniem. Ich „rozpoznanie” i „ujęcie w system pojęć” nie da się od siebie oddzielić. Element tego co filozoficzne – *mente concipio* – był zawsze zasadniczy w rozpoznaniu i ujęciu procesów, których wyjaśnienie jest celem teorii społecznej na najwyższym poziomie.

Weber widział te procesy i podciągał je pod pojęcie „racjonalizacji”. Dzięki temu pojęciu upatrywał w nich kierunkowe procesy, które swój

³ W ujęciu klasycznym to wspólnota polityczna konstryuuje jednostki, natomiast w nowożytnym (teoriach umowy społecznej) to jednostki konstryuuja wspólnotę polityczną.

początek miały w starożytnej Grecji. Weber pyta: „jaki splot okoliczności doprowadził do tego, że właśnie na glebie Zachodu i tylko tu wystąpiły zjawiska kulturowe, które – przynajmniej w naszym mniemaniu – rozwinęły się w powszechnie obowiązującym, mającym uniwersalne znaczenie kierunku?” (Weber 1994: 1). We wszystkich zjawiskach, które Weber wymienia – racjonalny i uporządkowany system uprawiania nauki, teologia, prawo kanoniczne, racjonalna nauka prawa, racjonalna muzyka harmoniczna, zawodowy urzędnik i racjonalna biurokracja i „najistotniejsza dla naszego losu potęga współczesnego życia – kapitalizm” – widzi on ten uniwersalny kierunek rozwoju: racjonalizację. „Chodzi o to – pisał Weber – by rozpoznać szczególną specyfikę zachodniego, zwłaszcza współczesnego, racjonalizmu i wyjaśnić jego powstanie” (Weber 1994: 13). Można to nazwać weberowską filozofią dziejów: dzieje jako proces racjonalizacji, obejmujący wszystkie istotne zjawiska kulturowe.

Na najwyższym poziomie teorii społecznej procesy, które zaczęły się w XVI w., nadal są określane jako procesy racjonalizacji, sekularyzacji, modernizacji, a ich konsekwencje są przedmiotem badań do dziś, by wspomnieć chociażby ostatnie prace Charlesa Taylora (*Źródła podmiotowości i A Secular Age*) (Taylor 2001, 2007).

Co najmniej od lat 80. przedmiotem intensywnego zainteresowania i recepcji stały się prace Carla Schmitta, które na innym materiale podejmują ten sam temat przebiegu, sensu i konsekwencji procesów sekularyzacji⁴. Schmitt *explicite* podejmuje problematykę Webera. Pierwsze trzy rozdziały *Teologii Politycznej* ukazały się pt. *Socjologia pojęcia suwerenności a teologia polityczna* w pracy zbiorowej *Główne problemy socjologii. Ku pamięci Maxa Webera* (Schmitt 1923)⁵. Zwłaszcza w trzecim rozdziale *Teologii Politycznej* Schmitt objaśnia, co rozumie przez „socjologię pojęcia”, także w odróżnieniu od Webera (Schmitt 2000: 66–68). Jacob Taubes w deklaracji Schmitta widzi bezpośrednią kontynuację dzieła Webera:

Jesteśmy świadomi, że nauka prawa jest zjawiskiem specyficznym europejskim. Nie jest jedynie praktyczną mądrością ani umiejętnością techniczną. Jest głęboko uwikłana w przygodę zachodniego racjonalizmu. Jej duch ma szlacheckich rodziców. Jej ojcem jest odrodzone prawo rzymskie, a matką rzymski kościół. Oddzielenie od matki dokonało się ostatecznie po wielu wiekach trudnych zmaganiań w epoce wojen wyznaniowych. Dziecko trzymało się ojca, prawa rzymskiego, i opuściło dom matki. Szukało nowego domu i znalazło go w państwie (Taubes 1987: 12–13)⁶.

Schmitt sam nawiązuje bezpośrednio do motywu sekularyzacji mówiąc

⁴ W świecie anglosaskim ważny był numer specjalny „Telos” (72) z lata 1987 roku zatytułowany: *Carl Schmitt: Enemy or Foe?*

⁵ Stosunek Schmitta do socjologii Webera omawia R. Mehring (Mehring 2009: 124–129).

⁶ Cytowany przez Taubesa fragment pochodzi z: (Schmitt 2002a: 69).

o „epoce całego szeregu neutralizacji”, związanych z czterema stadiami europejskich dziejów: teologicznym, metafizycznym, moralnym, ekonomicznym i ostatnim, technicznym, na którym, jego zdaniem, kończy się epoka neutralizacji. Pierwsza i najważniejsza zmiana dokonała się w XVII w.: przejście od stadium teologicznego do stadium metafizycznego, związane z rozwojem nowożytnej nauki: „zmiana ta aż po dziś dzień określiła kierunek, który musiał przybrać późniejszy rozwój”. Pojęcie neutralizacji odnosi się do istoty zmiany, którą był, zdaniem Schmitta, określający całe stulecie motyw dążenia do „sfery neutralnej”. XVI- i XVII-wieczne spory i wojny religijne doprowadziły do poszukiwania neutralnego obszaru, na którym możliwe byłoby porozumienie. Takim nowym obszarem okazały się „naturalne”⁷ systemy teologii, metafizyki, moralności i prawa. Stary obszar tradycyjnej teologii został zneutralizowany przez to, że przestał być centralny, a na „gruncie nowego centralnego obszaru miano nadzieję na znalezienie minimum porozumienia i wspólnych przesłanek umożliwiających bezpieczeństwo, oczywistość (*Evidenz*), porozumienie i pokój”. Problem jednak zdaniem Schmitta polega na tym, że odtąd Europejczycy przemieszczają się z jednego obszaru walki do nowego obszaru neutralnego, a ten nowy neutralny obszar natychmiast staje się nowym obszarem walki, zatem ponownie pojawia się konieczność szukania nowej sfery neutralnej. W XX w. takim neutralnym obszarem, „ostatecznie i absolutnie neutralnym”, miała być technika (Schmitt 2002: 88–95). Schmitt argumentuje, że nadzieje łączone pod tym względem z techniką są złudzeniem. Jest ona neutralna w innym sensie niż wszystkie poprzednie neutralne obszary. Technika jest zawsze instrumentem (lub bronią), która służy każdemu, kto się nią posłuży i w tym sensie nie jest neutralna („Technika nie jest w stanie dokonać niczego innego jak pokój lub wojnę wzmocnić, jest w równym stopniu zdolna do jednego jak i drugiego...”). Wraz ze sferą techniki dobiegł do końca zapoczątkowany w XVII w. proces neutralizacji. Schmitt uważał, że technika nie tworzy żadnego nowego neutralnego obszaru. Zafascynowanie i wiara w jej możliwości – co Schmitt określał mianem „religii techniczności” w odróżnieniu od samej techniki – stanowi pewnego rodzaju okres przejściowy. Sądził, że dopiero okaże się, „jaki rodzaj polityki jest wystarczająco silny, by posłużyć się techniką i jakie to rzeczywiście, na tym nowym gruncie, powstaną grupowe krystalizacje przyjaciół–wróg” (Schmitt 2002: 94).

Schmitt zdawał sobie sprawę, jakiego rodzaju rozumienie dziejów kryje się za jego analizą procesu sekularyzacji jako procesu neutralizacji i odpolitycznienia. Przemiany, które zidentyfikował, były jednorazowym, niepowtarzalnym następowaniem po sobie „obszarów centralnych”. Nie

⁷ Naturalne w sensie racjonalne.

upatrywał tu działania żadnego ogólnego prawa ani żadnej dziejowej konieczności. Jak sam to wyraził:

Dzieje to nie przebieg naukowo-przyrodniczych, biologicznych lub jeszcze innych reguł i norm. Ich istotną i specyficzną treścią jest wydarzenie, które jeden jedyny raz wydarza się i nigdy się nie powtarza. Tu nie liczą się ani eksperymenty, ani funkcjonalizm, ani kontrfaktyczne okresy warunkowe w postaci sformułowań, co by się było wydarzyło, gdyby to czy tamto wydarzenie nie miało miejsca; np. gdyby Arabowie nie przegrali bitwy pod Poitiers, gdyby Kolumb nie odkrył Ameryki, gdyby Napoleon nie przegrał bitwy pod Waterloo lub jeszcze inne uchronić⁸. To wszystko nie ma sensu wobec niepowtarzalności dziejowych wydarzeń. Dziejowe wydarzenie dzieje się tylko raz i jego jedyność ulega unicestwieniu przez racjonalizm filozofii dziejów (Schmitt 2005: 851).

Podane tu przykłady teorii na najwyższym poziomie, teorii epokowych procesów społecznych wyraźnie wskazują, że są one nierozzerwalnie związane z opcjami filozoficznymi.

/// 2.

W jakich momentach pojawia się „potrzeba filozofii” na niższych poziomach badań społecznych? Przyjrzyjmy się dwóm przykładom, które pokazują, kiedy analiza filozoficzna okazuje się produktywna.

/// A.

Pierwsza sytuacja wiąże się ze zmianą samoświadomości badawczej. Założmy, że przedmiotem naszych analiz jest tzw. religijność ludowa, rozumiana zazwyczaj jako religijność „gorszego rodzaju” lub jako religijność co najmniej ulomna, gdzie obrzędowość, rytuał odgrywa bardzo dużą rolę⁹.

W charakterystykach religijności ludowej podkreśla się szczególnie dwie cechy: przeakcentowanie religii rytualnej i spetryfikowanie prawd wiary i zasad moralności. Rytualizm, obrzędowość, ubóstwo doktrynalne, brak religijnego życia wewnętrznego (Czarnowski 1958: 90)¹⁰ to najczęściej podnoszone atrybuty ludowej religijności. Przywiązanie do rytuału i obrzędu, dla niej charakterystyczne, prowokuje sądy o jej powierzchowności i bywa interpretowane jako przejaw jej słabości, zwłaszcza w sytuacji zmiany społecznej, zmiany warunków życia i mobilności.

Nie inaczej uważa Stefan Czarnowski:

Obrzędy stają się w ich oczach zespołem gestów i formuł potrzebnych i świętych, ale nie zawierających innej treści pojęciowej niż ta,

⁸ Uchronia – w analogii do utopii oznacza czasokres, którego nie było – „Napoleon nie przegrał bitwy pod Waterloo” – nie było takiego czasookresu, bo nie było takiego wydarzenia.

⁹ Fragment zaadaptowany z: Szawiel 2008.

¹⁰ Czarnowski (1958): „Nie ma nigdy mowy o życiu religijnym wewnętrznym”.

którą nadaje im codzienne życie chłopa rolnika. Zrozumiałe wydaje się przeto, że mimo iż akty religijne zajmują w życiu ludu polskiego tak wiele miejsca, religia tego ludu jest tak niesłychanie uboga z punktu widzenia doktrynalnego.

I dalej:

Wyraża się to także w stosunku włościanina do zagadnienia osobistego życia religijnego i osobistego zbawienia. Wystarczy mu wiara w to, że go Jezus odkupił i że opiekuje się nim Matka Boska, on zaś sam łamać sobie głowy nie potrzebuje nad nauką prawd objawionych – to rzecz księży – aby tylko zachowywał starannie nakazy obrzędowe, aby uczęszczał na nabożeństwa, śpiewał w kościele, *zdejmował czapkę i zęgnął się przed krzyżem*. [...] Jak dalece ten rytualizm jest zakorzeniony w ludzie polskim, dowodem opór stawiany przez lud ten wszelkim próbom najdrobniejszych nawet zmian w praktykach, bez względu na to, że są dozwolone przez powołaną do tego władzę kościelną (Czarnowski 1958: 96–97).

Obrzędowość i rytualizm pojmowane są, także przez Czarnowskiego, jako niemal czysto zewnętrzne zachowanie, niezawierające religijnej treści pojęciowej. Założmy, że chcemy przedstawić inną perspektywę spojrzenia na ten aspekt religijności ludowej, która bynajmniej nie musi być rozumiana jako religijność „gorszego rodzaju”. Czy rzeczywiście rytuał jest czymś zewnętrznym? Uwagi Ludwiga Wittgensteina mogą być pomocne:

U podstaw religijnego symbolu nie ma żadnego *przekonania*. [...] Oprócz czynności, które by można nazwać zwierzęcymi, [...] ludzie wykonują również czynności, które mają szczególny charakter i które mogłyby być nazwane rytualnymi. Jednak czymś nonsensownym byłoby twierdzenie, że charakterystyczną cechą tych czynności jest to, że są wynikiem błędnych poglądów na fizykę rzeczy. [...] Przeciwnie, to, co znamionuje działania rytualne, nie jest wcale żadnym poglądem czy przekonaniem, słusznym czy też fałszywym, choć przekonanie – wiara – samo może być rytualne, może należeć do rytuału (Wittgenstein 1998: 20–21).

Objasniając swoje rozumowanie, Wittgenstein odwołuje się do następującego przykładu:

Pomyślmy o tym, jak po śmierci Schuberta brat pocałował jego partytury na niewielkie kawałki i rozdał ulubionym uczniom fragmenty zawierające pojedyncze takty. Działanie to jest dla nas tak samo zrozumiałe jako znak czci, jak postępowanie odmienne – pozostawienie partytur nietkniętych, niedostępnych nikomu. A jeśliby brat Schuberta spalił partytury, byłoby to również zrozumiałe jako wyraz czci (Wittgenstein 1998: 17).

Za działaniami brata nie kryje się żaden pogląd na temat oddziaływania partytury na uczniów czy związku między partyturą a uczniami (które to poglądy mogłyby być prawdziwe lub fałszywe). Są to działania – a tym samym nie przysługują im kwalifikacja w kategoriach prawdy i fałszu – będące wyrazem czci dla brata. Nie są one ani wyrazem, ani ilustracją jakichś treści. W nich, jeżeli można tak powiedzieć, ucieleśniła się cześć

dla brata. Podobnie jeżeli w momencie ogłoszenia przez sąd wyroku pada wezwanie „proszę wstać”, to za tym rytualnym zachowaniem nie kryje się żadne przekonanie typu: jeżeli nie wstaniemy, to zmniejszy się szansa na uznanie przez nas wyroku za sprawiedliwy bądź prawomocny. Parafrazując Wittgensteina (Wittgenstein 1998: 14)¹¹, można powiedzieć, że powstanie jest wyrazem majestatu sądu. Powstanie i majestat stanowią jedno, podobnie jak „oddanie czci bratu” i „rozdanie pociętych partytur”.

Objaśniając rytuał (ceremonię) Wittgenstein pisze:

Nie może istnieć wystarczająca *przyczyna*, to znaczy w ogóle nie istnieje żadna przyczyna, która pewnym rasom ludzkim kazalaby czcić drzewo dębu, lecz to tylko, że one i dąb zjednoczone były we wspólnocie życia, a zatem nie z wyboru, lecz stąd, że zrodziły się razem niczym pies i pchła. (Gdyby pchły stworzyły jakiś rytuał, odnosiłby się on do psa). Można powiedzieć, że to nie ich zjednoczenie (dębu i człowieka), lecz ich, w pewnym sensie, oddzielenie, spowodowało te rytuały.

Bowiem przebudzenie się intelektu następuje wraz z oddzieleniem od pierwotnej *gleby*, pierwotnego podłoża życia. (Powstanie *wyboru*). (Formą budzącego się ducha jest oddawanie czci) (Wittgenstein 1998: 30).

To nie są rezultaty empirycznej obserwacji, ale próba zrozumienia, kim jest człowiek i czym jest życie. Można to nazwać rehabilitacją ceremonialu, rytuału, obrzędu czy religijnego symbolu jako nieredukowalnego zachowania, jako pierwotnego wyrazu życia. Nie są czymś dodanym, zewnętrznym, ozdobą. Są przejawem życia, przebudzenia ducha: „Żadne zjawisko bowiem nie jest szczególnie tajemnicze samo przez się, lecz każde może stać się takim, i to właśnie jest charakterystyczne dla budzącego się ludzkiego ducha, że zjawisko ma dla niego znaczenie. Można by niemal powiedzieć, że człowiek jest ceremonialnym zwierzęciem” (Wittgenstein 1998: 20).

/// B.

Drugi przykład pokazuje, jak wewnętrzna logika pytań badawczych prowadzi do momentu, w którym w sposób niejako naturalny pojawia się pytanie o filozoficzne podstawy. W sposób niemal paradygmatyczny taka właśnie sytuacja ujawnia się w analizach przedstawionych przez Roberta Putnama w swojej pracy „*E pluribus Unum*”: *wspólnota i różnorodność w XXI w.* (Putnam 2007).

W tekście autor przedstawia rezultaty przeprowadzonego w 2000 r. ogromnego badania empirycznego (próba liczyła 30 tysięcy respondentów), którego celem było ustalenie, czy i jaki wpływ ma etniczne zróżnicowanie na społeczną solidarność, obywatelskie zaangażowanie i kapitał społeczny,

¹¹ „Gdy z opowiadaniem o królu–kapłanie Nemi zestawia się wyrażenie «majestat śmierci», widać, że stanowią jedno. [...]. Kto jest pod wrażeniem majestatu śmierci, może dać temu wyraz takim właśnie życiem”.

a przede wszystkim na zaufanie społeczne. Najważniejszy rezultat przeprowadzonych pogłębionych analiz autor przedstawia w następujący sposób:

Różnorodność nie wytwarza „złych stosunków rasowych” lub etnicznie zdeterminowanej międzygrupowej wrogości. Nasze badania wskazują raczej, że mieszkańcy zróżnicowanych [etnicznie] społeczności (*diverse communities*) przejawiają tendencję do wycofania się z życia społeczności (*collective life*), braku zaufania wobec sąsiadów niezależnie od koloru ich skóry, a nawet wycofania się z bliskich przyjaźni, oczekiwania najgorszego ze strony wspólnoty i jej liderów, rzadszego angażowania się w dobrowolne przedsięwzięcia, mniejszego lożenia na dobroczynność i rzadszego angażowania się w prace nad projektami na rzecz konkretnej zbiorowości, rzadziej rejestrują się do wyborów, agitują wprawdzie bardziej za społecznymi reformami, ale nie wierzą, by przyniosły one rzeczywistą zmianę, i lgną do siebie nieszczęśliwi przed ekranami telewizorów. Zauważmy, że ten wzór obejmuje postawy i zachowania, kapitał pomostowy i więziowy, prywatne i publiczne relacje. Różnorodność, przynajmniej na krótką metę, zdaje się ujawniać żółwia w każdym z nas (*bring out the turtle in all of us*) (Putnam 2007: 150–151).

Putnam zwraca uwagę, że w bardziej zróżnicowanych etnicznie środowiskach Amerykanie nie ufają nie tylko ludziom, którzy wyglądają odmiennie od nich, ale także ludziom, którzy wyglądają dokładnie jak oni. Jeżeli jako biały mieszkam w zróżnicowanym środowisku, to nie tylko nie ufam czarnemu sąsiadowi, ale także sąsiadowi białemu jak ja. Ponadto reagowanie nieufnością jest niewrażliwe na wiele rodzajów społecznych kontekstów: na przykład różnorodność generuje *bunkering* („kulenie się w sobie”) zarówno w zbiorowościach o wielkich nierównościach ekonomicznych, jak i w zbiorowościach relatywnie egalitarnych. Żeby wyeliminować możliwą pozorną związką między etniczną różnorodnością a społecznym wycofaniem się (termin Putnama: *bunker down*) i reagowaniem nieufnością, Putnam bierze w analizach pod uwagę kilkadziesiąt zmiennych i to zarówno na poziomie jednostkowym (wiek, wykształcenie, dochód itp.), jak i na poziomie kontekstu społecznego (wskaźnik ubóstwa, wskaźnik przestępstw w danej społeczności, gęstość zaludnienia, stopień zasiedlenia mieszkańców, stopień nierówności dochodowych itp.). Jednak wpływ różnorodności nie znika. Na odmienną reagujemy wycofaniem się ze sfery społecznej, „kuleniem się w sobie” (*bunker down*). Putnam posuwa się nawet do stwierdzenia, że reakcja na odmienną produkuje „paranoidalnego, pochłaniającego telewizję introwertyka”.

Kontynuując logikę pytań badawczych Putnam poszerza zakres zmiennej niezależnej (wyjaśniającej). W oryginalnym schemacie badawczym zróżnicowanie (*diversity*) oznaczało zróżnicowanie etniczne społeczności miejsca zamieszkania respondenta. Putnam, powołując się na wcześniejsze badania, uogólnia „zróżnicowanie”. Ilustracje, które podaje, świadczą,

że rozumie różnorodność bardzo szeroko. Wskazuje na przykład, że zróżnicowanie grupy pracowniczej wedle wieku, stopnia doświadczenia zawodowego, pochodzenia etnicznego i stażu pracy wiąże się z niższym poziomem spójności grupy, niższym zadowoleniem z pracy, większą fluktuacją. W północnym Pakistanie większe zróżnicowanie klanowe, religijne, polityczne tamtejszych społeczności wiąże się z niepowodzeniami kolektywnego dbania o infrastrukturę. Eksperymenty prowadzone w ramach teorii gier wykazały, że im bardziej różnią się od siebie gracze, tym większe prawdopodobieństwo, że zdradzą lub będą oszukiwać. Ale także wykorzystanie dokumentów historycznych dostarcza nowych możliwości uogólnienia zmiennej niezależnej. W okresie wojny secesyjnej w Armii Unii zaobserwowano, że w jednostkach o większym poziomie heterogeniczności (ze względu na wiek, miejsce zamieszkania, zawód żołnierzy) częstsze było zjawisko dezercji (Putnam 2007: 142–143).

Kiedy weźmiemy pod uwagę wszystkie analizy Putnama i ukierunkowanie jego pytań badawczych, z wielką siłą narzuca się jedno wrażenie, a mianowicie, że przebija z nich „metafizyczna melancholia”, coś niepokojącego – tysiące analiz i zawsze ten sam rezultat – na odmiennosc reagujemy „kuleniem się w sobie”. Nie ma wyjaśnienia ani zrozumienia tego zjawiska w obrębie socjologii, bo wzięcie pod uwagę wszystkich zmiennych społecznych nie usuwa efektu *hunkering down*. Putnam co prawda wspomina o różnych mechanizmach, począwszy od fizjologicznych, a skończywszy na politycznych, ale wszystkie proponowane przez niego wyjaśnienia tylko odsuwają problem, na który mógłby rzucić światło jedynie jakiś rodzaj antropologii filozoficznej. Putnam w swojej pracy dotarł do punktu, gdzie należałoby zadać innego rodzaju pytania, takie, które wymagają innego rodzaju kompetencji, których ani on, ani członkowie jego zespołu prawdopodobnie nie posiadali. Ale i tak ich praca stanowi wielkie osiągnięcie. Rzadko zdarza się, by analizy w naukach społecznych prowadziły aż tak daleko.

/// 3.

Związki filozofii i nauk społecznych mają też kontekst instytucjonalny. Instytucje stwarzają pewne warunki możliwości, ale same w sobie niczego nie gwarantują. Instytucjonalna, a nawet fizyczna bliskość filozofii i nauk społecznych, jak to się jeszcze czasem dzieje na uniwersytetach, nie musi oznaczać synergii.

Konkretne produktywne związki mogą być dziełem przypadku, a zdarza się, że wydają się wręcz nieprawdopodobne w świetle naszej uprzedniej wiedzy. Tak było w przypadku Carla Schmitta i Waltera Benjamina. W grudniu 1930 r. Benjamin w liście do Schmitta zapowiada przesłanie mu

swojej książki *Źródła niemieckiej tragedii (Trauerspiel)*. W liście czytamy:

pisząc te słowa chciałbym nie tylko zapowiedzieć [swoją książkę][...], Natychmiast Pan zauważy, jak wiele moja książka zawdzięcza Panu tam, gdzie przedstawiam naukę o suwerenności w XVII w. Niech wolno mi będzie także powiedzieć, że także w Pana późniejszych pracach, przede wszystkim w *Dyktaturze* rozpoznałem potwierdzenie mojego sposobu badań w sferze filozofii sztuki poprzez Pana badania w sferze filozofii państwa. Jeżeli w trakcie lektury mojej książki stanie się to zrozumiałe, to zamiar jej przesłania Panu zostanie spełniony (Taubes 1987: 27).

Tego rodzaju nieoczekiwane inspiracje są możliwe dzięki specyficznej konstelacji okoliczności, które są jedyne i nie powtarzają się nigdy. Takim specyficznym środowiskiem w XX w. była w latach 20. Republika Weimarska.

Same rozwiązania instytucjonalne nie gwarantują, że przyniosą jakąś wartość dodaną, wynikającą ze współpracy filozofa i badacza z dziedziny nauk społecznych. Można wskazać udane przykłady, kiedy struktury instytucjonalne (a zatem i odpowiednie praktyki), mające być miejscem pracy i spotkania badaczy z różnych dyscyplin, były tworzone świadomie. Przykładem sukcesu był niewątpliwie Instytut Frankfurcki z przełomu lat 20. i 30., gdzie filozofia, socjologia i psychologia wiele sobie wzajem zawdzięczały. Inny przykład to działalność Instytutu Maxa Plancka w Starnbergu w latach 1971–1983, kiedy to jego twórcy, Jürgenowi Habermasowi udało się stworzyć produktywne środowisko filozoficzno-społeczne. Rezultatem była jego książka *Teoria działania komunikacyjnego* i wiele prac jego ówczesnych kolegów i współpracowników. Ten sukces udało mu się powtórzyć w latach 80., kiedy na uniwersytecie we Frankfurcie w oparciu o wielomilionowy grant stworzył zespół, badający rolę prawa we współczesnych demokratycznych systemach społecznych. Sam Habermas tak opisuje swoje doświadczenia:

W tym samym czasie [1986] Leibniz-Programm [...] umożliwił mi uruchomienie na pięć lat własnego projektu badawczego. Ten przypadkowy splot okoliczności dał mi sposobność do założenia zespołu pracującego nad zagadnieniami teorii prawa. Stworzył on niezwykle pobudzający i pouczający kontekst, w którym mogłem rozwinąć podjęte wówczas wątki. Odczuwałem tę współpracę, z której obok wielu innych publikacji powstała pewna seria monografii, jako szczególnie szczęśliwą. Bez twórczej pomocy kompetentnych współpracowników nie zdobyłbym się na odwagę, by podjąć projekt filozofii prawa; nie zdołałbym też przyswoić sobie tych argumentów i rozeznań, które były potrzebne do jego realizacji (Habermas 2005: 13–14).

Udanych przykładów jest zbyt mało, by starać się o uogólnienia. Nawet praktyka tzw. instytutów zaawansowanych studiów (*advanced studies*), starających się tworzyć szczególne warunki pracy badaczom z różnych dyscyplin, nie wytwarza środowisk, gdzie znacząco częściej dochodzi do przełomowych osiągnięć.

Wspomniałem już, że w najbardziej ambitnych koncepcjach teoretycznych relacja „filozofia–nauka” ze względów logicznych nie może być ujmowana w kategoriach związku instrumentalnego – po prostu dlatego, że oba człony tej relacji są współpierwotne. Stanowi to podstawowe ograniczenie świadomego (zaplanowanego) kształtowania praktyki. Dzieła Galileusza czy Hobbesa nie były rezultatem „zastosowania” czy pouczenia ze strony filozofii, ponieważ one same były jednymi z pierwszych artykulaacji nowej filozofii.

Jeżeli w ogóle w dzisiejszych instytucjonalnych strukturach nauki mają szansę zaistnieć możliwe relacje filozofii i nauk społecznych, to raczej w formach analizowanych w II części. Ale i tu napotykaemy na dwie bariery. Pierwsza to bariera instytucjonalna. Mimo popularności wezwań do interdyscyplinarności specjalizacja badawcza i tematyczna wymusza na badaczach poruszanie się w obszarze „istotnych publikacji”, „ważnych konferencji” czy „kluczowych badaczy”. Twórcza praktyka badawcza nie wymaga zboczenia z utartych szlaków, zatem normalnie nie ma powodu ani też motywacji, by zboczyć w kierunku filozofii. Wyjątkiem są sytuacje, kiedy pojawiają się trudności bądź impas, który może skłaniać do szukania inaczej i gdzie indziej. Druga bariera związana jest z samą filozofią jako specyficznym rodzajem wiedzy wraz z jej często bardzo technicznym aparatem pojęciowym. Badaczowi w naukach społecznych filozofia jawi się najczęściej jako autonomiczna, specjalistyczna, operująca wysoce technicznym językiem dyscyplina, której trudno wyjść poza własny dyskurs. Tak postrzegana i nauczana (jeżeli w ogóle) na użytek innych dyscyplin filozofia nie kształci ani motywacji do filozoficznych dociekań, ani wrażliwości na pewien typ pytań. Obu tym barierom próbują zaradzić kreowane, najczęściej spontaniczne, różnorodne płaszczyzny spotkań – w postaci seminariów, projektów badawczych, pism, nieformalnych środowisk – stwarzające szanse filozofii i naukom na wspólny dyskurs i współobecność.

Bibliografia:

/// Czarnowski, S. 1958. *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*. W: Tenże. *Kultura*. Warszawa: PWN.

/// Habermas, J. 2005. *Faktyczność i obowiązki. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Przel. Romaniuk A., Marszałek R. Warszawa: SCHOLAR.

/// Heidegger, M. 2001. *Pytanie o rzeczą*. Przel. Mizera J. Warszawa: Wydawnictwo KR.

- /// Mehring, R. 2009. *Carl Schmitt, Aufstieg und Fall. Eine Biographie*. München: Verlag C. H. Beck.
- /// Peters, R.S., 1997. *Introduction*. W: Hobbes T. *Leviathan*. Oakeshott M. (red.). New York: A Touchstone Book.
- /// Putnam, R.D. 2007. *E pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century. The 2006 Johan Skjette Prize Lecture*. „Scandinavian Political Studies” 30 (2).
- /// Schmitt, C. 1923. *Soziologie des Souveränitätsbegriffs und Politische Theologie*. W: Palyi, M. (red.). *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*. München.
- /// Schmitt, C. 2000. *Teologia polityczna i inne pisma*. Przel. Cichocki, M.A. Kraków–Warszawa: Znak–Fundacja im. Stefana Batorego.
- /// Schmitt, C. 2002. *Das Zeitalter der Neutralisierungen*. W: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin: Duncker & Humblot.
- /// Schmitt, C. 2002a. *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*. Berlin: Duncker & Humblot.
- /// Schmitt, C. 2005. *Die Einheit der Welt*. W: Maschke, G. (red.). *Frieden oder Pazifismus?* Berlin: Duncker & Humblot.
- /// Szawiel, T. 2008. *Religijność ludowa: perspektywy spojrzenia*. „Znak” 3/2008.
- /// Taubes, J. 1987. *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*. Berlin: Merve Verlag.
- /// Taylor, Ch. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- /// Taylor, Ch. 2001. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Warszawa: PWN.
- /// Weber, M. 1994. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Przel. Miziński J. Lublin: TEST.
- /// Wittgenstein, L. 1998. *Uwagi o „Złotej Gałęzi” Frazera*. Przel. Orzechowski A. Warszawa: Instytut Kultury.

/// **Abstrakt**

Zasadniczą tezą tekstu jest stwierdzenie, że obecność filozofii ujawnia się w naukach na zasadniczo dwóch poziomach. Pierwszy to paradygmatyczne osiągnięcia, najogólniejsze założenia teoretyczne oraz pojęciowość, która wyznacza przedmiot i problematykę badań. Przykładem takich osiągnięć jest nowożytna nauka (Galileusz), nowożytna filozofia społeczna (Hobbes), teorie procesów dziejowych (Max Weber, Carl Schmitt). Dla tego rodzaju najogólniejszych, paradygmatycznych osiągnięć charakterystyczna jest współpierwotność filozofii i nauki, co wyklucza możliwość planowania i kontroli „spotkania” filozofii z nauką. Drugi poziom dotyczy

wewnętrznych problemów nauk społecznych, kiedy dane podejście lub teoria przestają pełnić rolę skutecznych narzędzi badawczych, lub kiedy pytania badawcze wiodą do punktu, w którym nie istnieją odpowiedzi w ramach danego podejścia. Wówczas pojawia się miejsce na refleksję filozoficzną. W końcowej części wskazuje się możliwości i ograniczenia wiążące się ze świadomymi praktykami kształtowania obecności filozofii w naukach społecznych.

Słowa kluczowe: filozofia, socjologia, filozofia dziejów, rytuał, zaufanie.

/// Abstract. Social Sciences and the Presence of Philosophy

The main claim of the article is that what counts as the contribution of philosophy is present in the sciences (and humanities) on two levels. The first one can be described as the level of paradigmatic achievements. It includes the most general theoretical conditions, notions, and methods delimiting object of the science, what counts as a relevant fact and what are the fundamental research problems. Examples of such achievements are modern science (Galilei), modern social philosophy (Hobbes) and philosophies of history (M. Weber, C. Schmitt). Characteristic of paradigmatic achievements is the instantaneousness (coincidence) of science and philosophy which precisely excludes the very possibility of a planned and controlled “encounter” of science and philosophy because at the very moment of the origin of the new paradigm “that” science and “that” philosophy do not yet exist (e.g. at the beginning of XVII century). The second level concerns the internal problems in sciences in moments when theories cease to be effective research tools or when the research questions are pushed beyond limits of existing approaches. And these are the situations which make place for philosophical reflection. A detailed analysis of two examples shows what exactly the contribution of philosophy might be in such a situation.

Keywords: philosophy, sociology, philosophy of history, ritual, trust.

CO SIĘ STAŁO Z SOCJOLOGIĄ?

Peter L. Berger

Zawarte w tytule pytanie wielokrotnie zadawano w ostatnich latach, zarówno w obrębie naszej dyscypliny, jak i poza nią. Myślę, że stosunkowo łatwo o odpowiedź: socjologia padła ofiarą dwóch poważnych deformacji. Pierwsza sięga lat 50., nazwałbym ją metodologicznym fetysyzmem. Druga była częścią rewolucji kulturalnej, jaka rozpoczęła się w latach 60. Starła się ona przekształcić socjologię z nauki w narzędzie zabiegów ideologicznych. Gdy szersza publiczność zdała sobie sprawę z tych zmian, socjologia straciła swój prestiżowy status, jaki niegdyś zajmowała w amerykańskim życiu kulturalnym, straciła zdolność do przyciągania najzdolniejszych studentów oraz, nieprzypadkowo, straciła wiele ze swych źródeł finansowania.

Nie jestem obojętnym obserwatorem tych wypadków. Jako młody socjolog, wciąż pełen zapału dla wybranej przez siebie dyscypliny, napisałem *Zaproszenie do socjologii*. Opublikowano je w 1963 r., zanim rozpoczęła się druga deformacja i gdy pierwsza jeszcze wydawała się możliwa do powstrzymania. Ta mała książeczka jest nadal drukowana i wzbudza zainteresowanie studentów socjologią. Mój własny pogląd na tę dyscyplinę nie zmienił się jakoś fundamentalnie od tamtego czasu i nie żałuję tego, co wówczas napisałem. Zawsze jednak, gdy jestem pytany (zwłaszcza przez studentów) o tę książkę, muszę przyznać, że obraz socjologii, jaki w niej nakreśliłem, niewiele ma wspólnego z tym, co się w niej dzisiaj dzieje. Związek jednego z drugim przypomina związek utopii Marksowskiej z tym, co zwykle się nazywa „realnym socjalizmem”.

Lata 50. były złotym okresem dla socjologii, nawet mimo tego że zaczynała się już rozwijać pierwsza deformacja. Istniały trzy potężne centra akademickie, z których pełni zapału młodzi nauczyciele rozpierzchali się po prowincjonalnych zaściankach. Na Harvardzie była to wybitna postać Talcotta Parsonsa, który książka po książce konstruował system teoretyczny, znany jako „funkcjonalizm strukturalny” i kształcił rosnące grono aktywnych uczniów. Parsons pisał straszonym językiem (który czytało się jak fatalne tłumaczenie z niemieckiego), ale zajmował się „wielkimi pytaniami”, które były przedmiotem zainteresowania socjologii od jej początków: Co

zapewnia trwanie społeczeństwa? Jaki jest związek między wierzeniami a instytucjami? Jak dochodzi do zmian? Czym jest nowoczesność? Na Columbii działały dwie inne postaci: niemal tak samo wielki Robert Merton, nauczający teorii, którą można by nazwać umiarkowaną wersją „funkcjonalizmu strukturalnego” oraz Paul Lazarsfeld, który rozwijał coraz bardziej wymyślne metody ilościowe, nie zapominając jednak o „wielkich pytaniach”, w odpowiedzi na które te metody miały pomagać. I wreszcie w Chicago nadal żywe były dwie specyficznie amerykańskie tradycje badawcze: mieszanka socjologii z psychologią społeczną, zwana „symbolicznym interakcjonizmem”, zapoczątkowana pracami Georga Herberta Meada (który nauczał tam przez większość swego życia) oraz tak zwana „szkoła chicagowska” w socjologii miasta, która wydała z siebie całą bibliotekę wnikliwych studiów empirycznych na temat wielu aspektów życia w Ameryce. Również Columbia i Chicago wysyłały swych absolwentów na cały kraj, a także, w coraz większym stopniu, na uniwersytety zagraniczne; Europejczycy przyjeżdżali do Ameryki studiować socjologię, zaś europejska socjologia przez chwilę miała charakter amerykańskiego przedsięwzięcia misyjnego. Przez „fetyszizm metodologiczny” rozumiem dominację metod nad treścią. Zasadniczo mogłoby się to przydarzyć każdej metodzie w naukach humanistycznych; w rzeczywistości niezmiennie były to metody ilościowe. Statystyka stała się nauką macierzystą dla socjologów. Oczywiście, nie ma wątpliwości, że analiza statystyczna jest użytecznym narzędziem w wielu obszarach. Żyjemy w społeczeństwie, składającym się z milionów ludzi i właśnie statystyka ma odnajdywać jego prawidłowości bez konieczności przeprowadzenia wywiadu z każdym członkiem z osobna. Takie stwierdzenie jest jednak dalekie od zgody na szeroko przyjmowane założenie, że nic nie jest warte badania, jeśli nie da się tego przeanalizować ilościowo.

By móc analizować dane statystycznie, należy je najpierw wywołać za pomocą standaryzowanego kwestionariusza. Oznacza to w sposób nieunikniony, że prosi się ludzi o udzielanie odpowiedzi na ograniczoną liczbę zazwyczaj prostych pytań. Czasem to działa, czasem nie. Weźmy przykład socjologii religii. Można zdobyć użyteczne dane, pytając ludzi, jak często byli w kościele w ciągu ostatnich czterech tygodni (pomijam fakt, że, jak wykazano, ludzie czasem będą kłamać w tej kwestii). Ale takie kwestionariusze próbują objąć, oprócz zachowania, także wierzenia, a wówczas znaczenie odpowiedzi jest dużo mniej jasne. Nawet tak proste, zdawałoby się, pytanie, jak: „Czy wierzysz w Boga?” będzie interpretowane przez respondentów na tak wiele sposobów, że trudno jest analizować ich odpowiedzi, nie mówiąc już o umożliwieniu badaczowi skonstruowania, na przykład, wskaźnika ortodoksji. Nie oznacza to, że nie da się wyjaśnić

intencji, jakie stoją za tymi odpowiedziami – znaczy to tylko tyle, że sondaż nie jest na to dobrym sposobem.

Przyczyny kultu metod ilościowych są prawdopodobnie dwojakie. Jak często dzieje się w historii intelektualnej, mamy mieszanek czynników „idealnych” i „materialnych” (socjologia wiedzy stanowi próbę uporządkowania takich mieszanek). Na poziomie idei dostrzegalny jest ogromny prestiż nauk przyrodniczych, w których metody ilościowe są niezbędne, do niewielu zaś socjologowie tak bardzo chcą się upodobnić, jak do swoich starszych braci w fizyce. Na poziomie interesów materialnych wielu z tych, którzy finansują badania społeczne (jak np. agencje rządowe), chce wyników, które mieszczą się w bardzo niewielkim „marginesie błędu” i dlatego mogą być zaprezentowane jako bezspornie naukowe argumenty na rzecz takiego czy innego kierunku działania. To także skłania do stosowania metod ilościowych. W socjologii, jak i w wielu innych obszarach, ten, kto płaci, wyznacza cele.

Fetyszyzm metodologiczny doprowadził do tego, że wielu socjologów stosuje coraz bardziej skomplikowane metody do badania coraz bardziej trywialnych zagadnień. Oznacza to także, że badania socjologiczne stały się bardziej kosztowne. Wcześniejsi socjologowie (jak choćby ci ze „szkoły chicagowskiej”) szli do jakiejś społeczności, meldowali się w tanim hotelu i spędzali następne miesiące obserwując i rozmawiając z osobami ze swego sąsiedztwa. Dzisiejsi socjologowie, jak ujmuje to pewien żart, potrzebują grantu na milion dolarów, by znaleźć drogę do najbliższego przybytku złej sławy. W sposób nieunikniony w tej wersji socjologii „wielkie problemy” zazwyczaj się gubią. Jej wyniki nadal mogą być przydatne dla tej czy innej instytucji (powiedzmy, agencji rządowej, która chce się dowiedzieć, ile osób korzysta z jednego z jej programów, a być może nawet, co ludzie o tym programie sądzą), ale nie będą raczej ciekawe dla szerszej publiczności. Ideologizacja socjologii była jeszcze bardziej destrukcyjna. Jakkolwiek trywialne lub prostackie nie byłyby wyniki metodologicznego fetyszyzmu, były one przynajmniej tworzone przez obiektywne badania, które zasługują na miano nauki. Ideolodzy, którzy przejęli inicjatywę na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat, zdeformowali naukę, czyniąc z niej narzędzie agitacji i propagandy (komuniści nazywali to „agitpropagandą”), niezmiennie na rzecz kwestii z lewej strony ideologicznego spektrum. Kluczowa naukowa zasada obiektywizmu była ignorowana w praktyce, zaś jej mocy zaprzeczano w teorii. W ten sposób wielka liczba socjologów stała się aktywnymi uczestnikami walk w „wojnach kulturowych”, niemal zawsze po jednej stronie linii frontu. To zaś, oczywiście, odstręczyło wszystkich, którzy nie podzielają przekonań i wartości tego obozu ideologicznego.

Ideologiczny amalgamat, jaki niesie ze sobą ta kampania propagandowa, jest, ogólnie rzecz biorąc, pochodzenia marksistowskiego. Szeregi wyznawców samego marksizmu znacznie się jednak przeredziły (w wyniku upadku realnego socjalizmu ci, którzy pozostali, posiadają pewien status heroiczny, tak jak wyznawcy teorii płaskiej ziemi po rewolucji kopernikańskiej). Ta ideologia jest nie tyle marksistowska, ile marksizująca w swej wrogości wobec kapitalizmu oraz kultury burżuazyjnej, w swym zaprzeczeniu naukowej obiektywności, w swym poglądzie na bojową rolę intelektualistów i, *last but not least*, w swym fanatyzmie. W ostatnich latach ta wersja socjologii zaintonowała mantrę „klasy, rasy i płci społecznej (gender)”.

Pierwsze określenie tej mantry pozostaje nadal w sposób najbardziej wyraźny marksizujące, z wyjątkiem podstawienia w miejsce klasy pracującej innych kategorii rzekomych ofiar, takich jak, w sposób szczególnie, członków społeczeństw rozwijających się, tak jak opisują je teorie neoimperializmu. Antykapitalizm tej ideologii wyraża się także za pośrednictwem troski o ochronę środowiska a ostatnio także sprzeciwem wobec globalizacji. „Rasa” i „gender” oczywiście odnoszą się do całego szeregu kategorii ofiar – mniejszości rasowych i etnicznych, kobiet, gejów i lesbijek (kategorię ostatnio rozszerzono, włączając do niej transwestytów i transseksualistów – można się zastanawiać, czy jest ich wystarczająco dużo, by utworzyli wiarygodną grupę ofiar). Ten ideologiczny amalgamat czerpie od teoretyków multikulturalizmu i feminizmu. W odróżnieniu od doktryn ortodoksyjnego marksizmu, niektóre jego składniki pozostają ze sobą w napięciu. Na przykład, jak multikulturaliści i feministki negocjują tematy takie, jak „skromność islamska”? Jednak logiczna niespójność rzadko tylko stanowiła przeszkodę w drodze do ideologicznej dominacji (leniniści byli wyjątkiem w swym naciskaniu na bezwzględny konformizm). Jak już wykazano w wielu pracach, ta szczególna ideologia ze swą ogłupiającą mantrą stała się dominująca nie tylko w socjologii, ale także w wielu innych naukach humanistycznych. Obok metodologicznego fetyszyzmu propaganda ideologiczna stanowiła kluczowy czynnik zmierzchu socjologii, i to nie tylko w Ameryce.

Nie chciałbym przesadzać. Tu i ówdzie można wciąż znaleźć socjologów, wykonujących wspaniałą robotę. Skoro wymieniałem socjologię religii, pozwólcie, że odniosę się tutaj do prac Nancy Ammerman, Josego Casanovy, Jamesa Davisona Huntera i Roberta Wuthnowa. Wciąż istnieją socjologowie, którzy w taki czy inny sposób podejmuje „wielkie pytania”, np. Irving Louis Horowitz i Orlando Patterson w Ameryce czy Anthony Giddens i niedawno zmarły Niklas Luhmann w Europie. Ale wkład tych socjologów, z których żaden nie stworzył niczego na kształt szkoły myśli,

służy tylko podkreśleniu ogólnie przygnębiającej kondycji tej dyscypliny. Trzeba by ogromnego i wytrwałego wysiłku, by ją odmienić. Z ulgą zauważam, że jestem zarazem zbyt stary i zbyt zajęty na innych polach, by uczestniczyć w tym wysiłku.

Socjologia zrodziła się z próby zrozumienia głębokich przekształceń, jakie przyniosły ze sobą procesy modernizacji. Jej podstawowe pytanie – parafrazując pytanie zadawane podczas paschalnego rytuału – brzmiało: „Dlaczego ta epoka różni się od każdej innej epoki?”. W swym okresie klasycznym, mniej więcej pomiędzy rokiem 1890 a 1930, socjologia kwitła głównie w trzech krajach: Francji, Niemczech i Stanach Zjednoczonych. W każdym z nich to podstawowe pytanie przybierało nieco odmienne formy z powodu różnic w otoczeniu intelektualnym i politycznym. Socjologia wydała takich intelektualnych gigantów, jak Émile Durkheim i Max Weber, oraz potężne szkoły, czerpiące z ich prac. Pod względem struktury nowoczesnego życia akademickiego stała się odrębną dyscypliną i profesją. Można by jednakże przekonywać, że w odróżnieniu od innych dyscyplin (takich jak nauki polityczne czy ekonomia), socjologia nie zajmuje się określonym obszarem ludzkiego życia. Stanowi raczej perspektywę (którą, nawiasem mówiąc, próbowałem opisać w *Zaproszeniu do socjologii*) niż obszar. Ta perspektywa (czasem błędnie rozumiana, często poprawnie stosowana) silnie wpłynęła na niemal wszystkie inne nauki społeczne, jak również na niemal całą humanistykę. Być może zatem socjologia spełniła swoje zadanie i jej potencjalny koniec nie powinien być postrzegany jako katastrofa intelektualna.

/// Whatever Happened to Sociology?, „First Things. A monthly journal of religion and public life”, 126/2002: 27–29. Published with permission of www.firstthings.com. Dziękujemy autorowi za zgodę na opublikowanie przekładu.

PUŁAPKI SOCJOLOGICZNEJ MANTRY. UWAGI NA MARGINESIE PETERA L. BERGERA ZNIECHĘCENIA DO SOCJOLOGII

Stanisław Burdziej

Na *Zaproszeniu do socjologii* Petera L. Bergera kształciły się przynajmniej dwa pokolenia studentów i badaczy-socjologów w Polsce. Zapewne pamiętają do dziś pełną entuzjazmu książeczkę, której autor jak mało kto potrafił rozbudzić ciekawość i przedstawić swą dyscyplinę jako intelektualną przygodę i wyzwanie. Po ponad 45. latach od ukazania się pierwszego amerykańskiego wydania (i 22. latach od ukazania się pierwszego polskiego) dowiadujemy się, że dziś autor takiej książki nie mógłby już napisać. Przyczyny swego rozczarowania już kilkanaście lat temu wyłożył w artykule zatytułowanym *Sociology: a Disinvitation* (Berger 1992). Kilka lat temu ponownie przedstawił swe rozczarowanie w jeszcze bardziej gorzkim tekście pt. *Whatever Happened to Sociology?*, zamieszczonym w konserwatywnym czasopiśmie „First Things” w 2002 r., a po raz pierwszy przedrukowanym w polskim tłumaczeniu w niniejszym numerze. Zatem: co, jego zdaniem, stało się z socjologią?

Berger wskazuje na dwie przyczyny upadku socjologii: dominację metod ilościowych (a także wiążące się z nią, jego zdaniem, odejście od fundamentalnych problemów, jakie zajmowały klasyków dyscypliny) oraz ekspansję politycznej poprawności w badaniach (a szerzej: ideologizacji dyscypliny). Ten pierwszy zarzut trudno uznać za nowy: wszak już w latach 60. w reakcji na tzw. drugą falę pozytywizmu powstało wiele orientacji teoretycznych (jak np. socjologia fenomenologiczna, etnometodologia, skodyfikowano także zapoczątkowany wcześniej interakcjonizm symboliczny itp.), które sprawiły, że metody jakościowe stopniowo zyskały prawomocność w akademickim świecie socjologów. Dziś zresztą wydaje się, że to właśnie metodologia jakościowa jest bardziej podatna na ideologizację w duchu politycznej poprawności, który Berger określa mianem „mantry klasy, rasy i płci kulturowej”. Metody ilościowe, ze swym oparciem w empirii, większą standaryzacją metod badawczych i zachowaniem wiary w obiektywizm badań (przynajmniej jako pewnego

ideału) zdają się silniej opierać ideologicznej manipulacji, choć z pewnością jej nie uniemożliwiają. Nierzadko to metody jakościowe sprzyjają ucieczce od problemów podstawowych w luźne rozważania o „tożsamości”, w pseudokrytyczną „krytyczną analizę dyskursu” itp. W każdym razie bardziej trafny jest chyba zarzut ideologizacji badań, choć i tu warto pamiętać, że i klasycy dyscypliny miewali bardzo sprecyzowane poglądy i uczestniczyli (jak np. Émile Durkheim, o czym dalej) w życiu politycznym swej epoki w stopniu nie mniejszym, niż wielu socjologów dzisiejszych.

Jak wspomniałem, wiele z tych zarzutów Berger stawiał swej dyscyplinie już wcześniej, np. w artykule z 1992 r., znamienne zatytułowanym *Sociology: A Disinvitation?* Wymienił tam cztery symptomy, które wskazują na upadek socjologii: zaściankowość, trywialność, przesadny racjonalizm oraz ideologizację. Jego zdaniem, zaściankowość przejawia się m.in. w wąskiej specjalizacji współczesnych socjologów, w braku znajomości przynajmniej jednego społeczeństwa niezachodniego. Trywialność ma być wynikiem bezrefleksyjnego naśladowania nauk przyrodniczych; zarzut ten powtarza Berger w tekście późniejszym, gdzie mówi wręcz o fetyszyzmie metodologicznym. Dla pocieszenia dodaje, że inne nauki humanistyczne nie są w lepszej kondycji.

Krytyka Bergera to zresztą tylko jeden z wielu głosów, jakie wpisują się w szerszą debatę nad poprawnością polityczną oraz kondycją nauk społecznych i humanistyki. W Stanach Zjednoczonych dyskusja ta toczy się od dobrych kilkudziesięciu lat, choć, jak się zdaje, do tej pory koncentrowała się na kwestii kanonu lektur, wykorzystywanych na uniwersytetach w nauczaniu „podstaw kultury Zachodu” (później kurs przemianowano na „Great Books”; zob. Berman red. 1992) oraz postępów dekonstruktywizmu w takich dziedzinach, jak filozofia, literaturoznawstwo czy architektura (por. Kimball 1998). Jeden z głównych uczestników debaty, Allan Bloom, w *Umyśle zamkniętym* (2007) narzekał przede wszystkim na podważanie autorytetu tradycji, jej relatywizację i deprecjonowanie myślicieli od Platona do Szekspira jako „białych, martwych mężczyzn”. Jak natomiast procesy powyżej wymienione (dodajmy – przez nastawionych konserwatywnie krytyków) przebiegały w obszarze socjologii?

Kondycji socjologii poświęcono specjalny numer czasopisma „Sociological Forum” z 1994 r. We wprowadzeniu do zbioru artykułów na ten temat Stephen Cole (1994) jako główne przejawy schyłku wymienił zauważalny spadek prestiżu dyscypliny, ograniczenie środków na badania i zmniejszenie się liczby studentów; Martin Seymour Lipset (1994) w swym artykule dodał jeszcze upolitycznienie socjologii, przejawiające się m.in. w niszczących konfliktach w łonie stowarzyszeń i wydziałów. W tym miejscu warto podać konkretny przykład takiego upolitycznienia, jaki wiązał

się z inicjatywą prezydenta American Sociological Association (dalej: ASA), Michaela Burawoya. W 2004 r. Burawoy, zdeklarowany zwolennik socjologii publicznej (Burawoy 2005, 2009; por. Tittle 2004), która miałaby angażować się w bieżące dyskusje publiczne, nie stroniąc od jasnego opowiadania się po jednej stronie danego konfliktu, zaproponował, aby ASA podjęło uchwałę potępiającą projekt poprawki konstytucyjnej, który definiując małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny miał uniemożliwić zawieranie małżeństw pomiędzy osobami tej samej płci. Propozycja ta padła w kontekście debat i sporów sądowych, jakie na temat prawnej definicji małżeństwa toczyły się ówczesnie w wielu stanach USA (największe kontrowersje wzbudziła w Kalifornii, gdzie po serii decyzji sądów różnej instancji oraz referendum nie zezwolono na zawieranie takich małżeństw). Inicjatywa Burawoya została wprawdzie przyjęta większością głosów (grono to – podobnie jak i przedstawiciele amerykańskiego świata akademickiego w ogóle – trudno uznać za bastion konserwatyzmu), ale i spotkała się z oburzeniem wielu socjologów. Mathieu Deflem (2004) sposób podjęcia uchwały uznał za rażące naruszenie zasad demokracji (wzywając wręcz do obywatelskiego nieposłuszeństwa wobec władz ASA) oraz działanie, które poprzez daleko posuniętą ideologizację przyczyniłoby się do dalszego upadku prestiżu dyscypliny, zamiast upadek ten powstrzymać i odwrócić.

Podobne rezolucje ASA podjęło zresztą potępiając wojnę w Iraku oraz uwięzienie egipskiego socjologa Saada Ibrahima. Choć inicjatywy te prezentowano jako oddolne, wiele wskazuje na to, że były one inspirowane przez władze stowarzyszenia, w tym jego prezydenta – samego Burawoya. Tak chyba w praktyce ma wyglądać socjologia publiczna. Rezolucja o treści przeciwnej powinna oczywiście spotkać się z podobną krytyką. Czy takie głośnie i kontrowersyjne posunięcia mogą oddalić widmo marginalizacji i schyłku dyscypliny? W świetle tego, co pisał Berger oraz wielu innych autorów, z całą pewnością nie. Szkoda tym bardziej, że z pewnością są takie obszary funkcjonowania państwa, w których socjologia jest w stanie okazać swą przydatność, dostarczając danych, jakie mogą posłużyć do kształtowania polityki. Sam fakt podejmowania badań w tych często „trudnych” obszarach może okazać się bardziej istotny, niż przyjęcie jakiejś rezolucji przez towarzystwo socjologiczne. Socjologia naraża się na zbędność i marginalność nie wtedy, gdy nie zajmuje jasno wyartykułowanego stanowiska w palących kwestiach, jakie nurtują opinię publiczną, lecz raczej wtedy, gdy unika badania kwestii ważnych z punktu widzenia państwa i społeczeństwa. Tymczasem wielu socjologów programowo tych kwestii unika.

Już sto lat temu Weber dostrzegał zjawisko podobne do dzisiejszej ideologizacji na współczesnych sobie uniwersytetach niemieckich, gdy w eseju *Nauka jako zawód i powołanie* pisał (zapewne nie tylko o przedstawicielach nauk społecznych): „Tysiące profesorów, występując w charakterze opłacanych lub uprzywilejowanych przez państwo pomniejszych proroków, próbuje przejąć jego [proroka albo zbawiciela] rolę w salach wykładowych” (Weber 1998: 136). Zjawisko to uznaje Weber za jedną z (negatywnych) konsekwencji procesu racjonalizacji, wiążącego się z odczarowaniem świata:

Nowa wiara nie powstanie jednak nigdy jedynie dlatego [...], że kilku współczesnym intelektualistom zachciało się nagle – by tak rzec – umeblować własną duszę prawdziwie starymi przedmiotami. Przypomnieli sobie, że należy do nich religia, której jednak teraz nie mają, dlatego w jej zastępstwie tworzą coś w rodzaju domowej kapliczki przystrojonej zgromadzonymi przez nich bez trudu obrazkami świętych ze wszystkich wierzeń świata. Albo też znajdują jej namiastkę we wszelkich możliwych rodzajach przeżyć (Weber 1998: 138).

Sklonność intelektualistów do „proroctw głoszonych z katedr” uniwersyteckich (Weber 1998: 136) nie jest więc całkiem nowa. Pierwszym z brzegu przykładem wśród klasyków dyscypliny mógłby być Durkheim. Zygmunt Bauman przytacza zdanie francuskiego filozofa, który następująco widział zadania socjologii: „Musimy znaleźć racjonalne substytuty dla motywów religijnych, które przez długi czas służyły jako źródła najistotniejszych idei moralnych” (cyt. za: Bauman 2009: 61). Tak postawione zadanie zdaje się przyświecać wielu socjologom, choć rzadko bywa z taką jasnością artykułowane czy choćby uświadamiane sobie przez samych badaczy, jak czynił to Durkheim lub jak do pewnego stopnia czyni to Burawoy w wywiadzie zamieszczonym w niniejszym numerze.

Zakończenie artykułu Bergera z 2002 r. ma prowokować: czyżby socjologia spełniła swe zadanie? Nie jest do końca jasne, na jakich podstawach autor opiera tak radykalny postulat: przecież przejściowa dominacja jednej metodologii (niezbyt zresztą trafnie, jak próbowałem wykazać, zdiagnozowana jako źródło „wypaczeń”), a nawet ideologizacja badań nie są przeszkodami nie do usunięcia. Moim zdaniem, można by zadać pytanie bardziej zasadne i dalej idące, mianowicie: pytanie o „wady konstrukcyjne” socjologii, w tym zwłaszcza o bagaż przesądów i nadziei, jakie współcześni socjologowie odziedziczyli po XIX-wiecznych założycielach dyscypliny. Chodzi tu o pewien zestaw poglądów, obejmujący m.in. wiarę w naukę i naukowe rozwiązania problemów społecznych i egzystencjalnych, o konkurencyjny charakter socjologii wobec religii – a w wymiarze naukowym – wobec teologii. O próbę zawłaszczenia obszaru badań społecznych, jego monopolizację i delegitymizację innych

sposobów diagnozowania i interpretowania rzeczywistości społecznej (mam tu na myśli nie tylko tradycyjnie pierwotną perspektywę religijną, ale także np. literaturę, do XIX w. pełniącą takie „socjologiczne” funkcje z powodzeniem). W tym względzie zamiast roić o kresie socjologii, warto chyba raczej odkryć i uświadomić sobie ten bagaż, który popycha socjologów do moralizowania; potrzebna jest więc socjologia „skromniejsza”, pozbawiona ambicji parareligijnych, skoncentrowana natomiast na rzetelnym opisie oraz analizie rzeczywistości, w szczególności zaś – tych jej aspektów, które wymagają rozumnej interwencji państwa lub organizacji pozarządowych. Jest to postulat powrotu do „społecznej diagnostyki” w miejsce moralizatorstwa. W tym dziele pomoc może zresztą krytyczny potencjał samej socjologii. Sam Berger w pracy pt. *A Rumor of Angels* (1969) zarysował projekt „zrelatywizowania relatywistów”; jego zdaniem, perspektywa konstruktywistyczna prowadzi do odkrycia, że socjologia to jedna z wielu opowieści, zaś jej roszczenia nie są fundamentalnie odmienne od roszczeń innych narracji, np. religijnych.

Wiele z wymienionych przez Bergera problemów było już przedmiotem uwagi polskich socjologów. Na niebezpieczeństwa związane z podejściem krytycznym oraz moralizatorstwem wskazywał już Jerzy Szacki w 1977 r. we wprowadzeniu do zredagowanego przez siebie wyboru przekładów tekstów zachodnich socjologów krytycznych. Pisał tam z wyczuwalną ironią: „Nie każdy, kto mówi o systemie społecznym jako takim, a nie, dajmy na to, o ucisku Murzynów, jest koniecznie reakcyjną świnia” (Szacki 1977: 18). Wówczas oczywiście zagrożenie ideologizacją polegało na czymś zupełnie innym niż dzisiaj. O tej samej trosce w nowych warunkach społeczno-politycznych świadczy na przykład ostatnie wystąpienie przewodniczącego Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, prof. Piotra Glińskiego, na Zjeździe PTS w Zielonej Górze w 2007 r., a także numer specjalny „Studiów Socjologicznych” z tego samego roku. Mimo wyrażanych przez Glińskiego obaw o zachowanie apolityczności PTS i uniknięcie zwykłej sondażystyki – a te dwa zarzuty ściśle odzwierciedlają to, o czym pisze Berger w kontekście amerykańskim – wydaje się jednak, że dzięki splotowi okoliczności historycznych i współczesnych polska socjologia w dużym stopniu zdołała uniknąć bezkrytycznego powtarzania mantry „rasy, klasy i płci”. Po pierwsze, homogeniczność polskiego społeczeństwa sprawia, że kwestia rasy jest u nas bezprzedmiotowa. Po drugie, analiza klasowa przez długie lata PRL-u w dostatecznym stopniu była socjologom narzucona, by przynajmniej częściowo zdyskredytować tę kategorię w oczach badaczy. (Nie znaczy to, rzecz jasna, że wszyscy polscy socjologowie przed 1989 rokiem stosowali tę kategorię w swych pracach, a tym bardziej, że robili to w sposób zideologizowany). Trzeci człon bergerowskiej mantry,

gender, a przynajmniej najbardziej radykalne jego ujęcie, wyemigrowało z polskiej socjologii do nowo powstałych *gender studies*. Wszystko to sprawia, że w porównaniu z socjologią zachodnią (zwłaszcza amerykańską) socjologia polska pozostaje zbawiennie „zapóźniona”. Nie znaczy to, że nie istnieją próby ideologizacji czy upolitycznienia. Być może po prostu przybierają na polskim gruncie formę specyficzną, odmienną od zachodniej poprawności politycznej. Zamiast przedwcześnie cieszyć się, iż udało się polskiej socjologii uniknąć bezmyślnego klepania wspomnianej mantry, warto chyba zapytać, czy polscy socjologowie nie mają swojej własnej „mantry”. Izabella Bukraba-Rylska (2004) mówi na przykład o kolonialnej mentalności wielu rodzimych badaczy, którzy nastawieni na kopiowanie „europejskich” czy „światowych” wzorców lekceważą specyfikę polskiego społeczeństwa. Zdaniem autorki, polscy socjologowie wraz z elitami politycznymi przyjęli „zasadę imitacji” (Bukraba-Rylska 2004: 161), w myśl której zachodnie instytucje powinny zostać automatycznie narzucone Polakom z góry, zaś zadaniem polskiego społeczeństwa jest dostosowanie się do tych zmian: „Jak niegdyś socjalistyczna droga rozwoju, tak teraz standardy UE i globalizacja pozostają celem »zadany« do realizacji, a w wypełnieniu tego zadania liczy się nadal skwapliwy pośpiech i wierność naśladownictwa” (Bukraba-Rylska 2004: 159). Opisywane przez Bukrabę-Rylską zjawisko można zaobserwować w niemal każdym obszarze badań socjologicznych; zdaniem autorki, w sposób najbardziej jaskrawy widać je jednak w polskiej socjologii wsi (a także, gwoli sprawiedliwości, w dyskursie prasowym na temat wsi). Pisz:

również dzisiaj polskich chłopów i mieszkańców wsi opisuje się tak jakby żyli „w anachronicznej cywilizacyjnej niszy sięgającej głęboko w przeszłość”; mają być efektem pojawienia się i utrwalenia „głębokiego pęknięcia cywilizacyjnego oddzielającego podstawową masę ludności wiejskiej od reszty społeczeństwa”, nie mieszczą się „w strukturze danego społeczeństwa”, są „sprzeczni z tą strukturą”, „nie pasują do jej logiki”, są skazani na „status człowieka z gorszego świata”. Sam fakt ich istnienia „jest dziś świadectwem zacofania kraju”, a określenia „chłopski rozum” czy „baba ze wsi” „to pojęcia do opisu świata, który opisującemu jawi się jako obcy i podrzędny” (Bukraba-Rylska 2004: 165).

Dodajmy, że przytoczone przez Bukrabę-Rylską cytaty pochodzą z pracy jednego z wybitnych polskich socjologów.

Konsekwencją takiej optyki jest ograniczenie podmiotowości polskiego społeczeństwa oraz instrumentalizacja szeregu pojęć socjologicznych. Przykładem tej ostatniej może być stosowanie kategorii „społeczeństwo obywatelskie”, terminu, który często pojawia się w charakterze komplementu, bądź przeciwnie, jako świetlanego ideału, do którego polskie społeczeństwo wciąż jeszcze nie dorasta. Zamiast traktować „społeczeństwo

obywatelskie” jako termin opisowy, dający się zoperacjonalizować np. w oparciu o kryteria dobrowolnego uczestnictwa w inicjatywach pozarządowych oraz deklarowanej troski o dobro wspólne, używa się go jako etykiety do nagradzania grup i pomysłów „politycznie poprawnych”, a piętnowania tych uznawanych za nieprawomyślne (jak np. słuchacze Radia Maryja).

Jak się zdaje, socjologia w Polsce do niedawna przynajmniej cieszyła się nieuzasadnionym dużym prestiżem; ulegnie on szybkiej erozji, jeśli polscy socjologowie w tym akurat zakresie nie będą uczyć się od kolegów z Zachodu. Nauka w tym wypadku musiałaby polegać jednak na unikaniu powtórzenia ich błędów.

Bibliografia:

- /// Bauman, Z. 2009. *Sztuka życia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- /// Berger, P.L. 1969. *A Rumor of Angels*. New York: Doubleday.
- /// Berger, P.L. 1992. *Sociology: A Disinvitation?* „Society” 30(1): 12–18.
- /// Berman, P. (red.). 1992. *Debating P.C.: The Controversy Over Political Correctness on College Campuses*. New York: Dell Publishing.
- /// Bloom, A. 2007. *Umysł zamknięty. O tym jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokrację i zubożyło duszę dzisiejszych studentów*. Poznań: Zysk i S-ka.
- /// Bukraba-Rylska, I. 2004. *Socjolog czasu transformacji – portret z negatywu*. W: Marody, M. (red.). *Zmiana czy stagnacja?* Warszawa: SCHOLAR, s. 153–174.
- /// Burawoy, M. 2005. *For Public Sociology*. „American Sociological Review” 70(1): 429.
- /// Burawoy, M. 2009. *The Public Sociology Wars*. W: Jeffries, V. (red.). *Handbook of Public Sociology*. Lanham: Rowman & Littlefield, s. 449–473.
- /// Cole, S. 1994. *Introduction: What’s Wrong with Sociology?* „Sociological Forum” 9(2): 129–131.
- /// Collins, R. 1994. *Why the Social Sciences Won’t Become High-Consensus, Rapid-Discovery Science*. „Sociological Forum” 9(2): 155–177.
- /// *Debata socjologiczna na 50-lecie IFiS PAN*. „Studia Socjologiczne” 184(1).
- /// Deflem, M. 2004. *There’s the ASA, But Where’s the Sociology?* „Footnotes. ASA Newsletter” 32(6): 9.
- /// Gliński, P. 2007. *Socjologia polska i Polskie Towarzystwo Socjologiczne w roku 2007*. „Studia Socjologiczne” 187(4): 11–29.
- /// Kimball, R. 1998. *Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Our Higher Education*. Chicago: Ivan R. Dee.
- /// Lipset, M.S. 1994. *The State of American Sociology*. „Sociological Forum” 9(2): 199–220.

/// Szacki, J. 1977. *Czy kryzys socjologii?* W: Tenże (red.). *Czy kryzys socjologii?* Warszawa: Czytelnik, s. 535.

/// Tittle, Ch. 2004. *The arrogance of public sociology*. „Social Forces” 82: 1639–1643.

/// Weber, M. 1998. *Nauka jako zawód i powołanie*. Kraków–Warszawa: Znak i Fundacja Stefana Batorego.

/// **Abstrakt**

W głośnym artykule sprzed kilku lat Peter Berger mówi o marginalizacji i rosnącej nieistotności socjologii, wskazując na dwie przyczyny jej upadku: dominację metod ilościowych oraz ideologizację dyscypliny, która – jego zdaniem – przejawia się w niejednokrotnie jałowym powtarzaniu „mantry klasy, rasy i gender”. W artykule zastanawiam się nad zasadnością tych zarzutów, przedstawiając je na tle szerszej debaty nad kondycją nauk społecznych i humanistyki. Pytam również o stan socjologii w Polsce, a także o przyczyny, dla których w polskim kontekście zarzuty Bergera można uznać za tylko w części trafione.

Słowa kluczowe: poprawność polityczna, socjologia publiczna, ideologizacja.

/// **Abstract. Pitfalls of Sociological Mantra. On Peter L. Berger's *Disinvitation to Sociology***

In his well-known paper published several years ago Peter Berger wrote about marginalization and increasing irrelevance of sociology pointing to the two factors contributing to its demise: domination of quantitative methodology and ideologization. In his view the latter is reflected in the often unproductive repetition of the mantra of „class, race, and gender“. In my paper I ask whether these charges are somehow justified and discuss them in the wider context of recent debates over the condition of social sciences and the humanities. I ask also what is the condition of Polish sociology, and why it is so that Berger's charges are only partially valid in the Polish context.

Keywords: political correctness, public sociology, ideologization.

KRYTYCZNY ZWROT KU SOCJOLOGII OBYWATELSKIEJ¹

Michael Burawoy

Punktem widzenia dawnego materializmu jest społeczeństwo „obywatelskie”; punktem widzenia nowego materializmu jest społeczeństwo ludzkie, czyli uspołeczniona ludzkość.

Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić².

Karol Marks

Powrót do „radikalnej socjologii” lat 70. nie przynosi nic innego, jak tylko zdumienie nad jej nieokazującym skruchy akademickim charakterem, zarówno w kwestii jej analitycznego stylu, jak i oddalenia od rzeczywistości. Stanowiła ona odbicie świata, który miała zwyciężyć. Przy całym swoim radykalizmie była nastawiona na transformację socjologii, a nie społeczeństwa. Tak jak młodohegliści, o których tak pogardliwie wyrażali się Marks i Engels, frazę zwalczaliśmy frazą, robiąc rewolucję za pomocą słów. Obsesja na punkcie teorii brała się nie z doświadczenia życiowego lub ze zdrowego rozsądku klas niższych, ale ze sprzeczności i anomalii abstrakcyjnych programów badawczych. Publicznością dla naszych reinterpretacji marksizmu i śmiertelnie poważnych diatryb przeciw socjologii burżuazujnej nie były jednak podmioty historycznej zmiany – pracownicy, rolnicy, przedstawiciele mniejszości – ale wąskie grono intelektualistów, w większości odciętych od świata, który chcieli reprezentować. Ważny wyjątek stanowił feminizm, o którym Catherine

¹ Podziękowania dla Rhondy Levine, Eddiego Webstera i Erika Wrighta za ich komentarze do wcześniejszego szkicu niniejszego artykułu. Ten artykuł został opublikowany pierwotnie w pracy Levine (2004) i przedrukowany za jej zgodą.

² K. Marks, 1975. *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, i F. Engels, *Dzieła*, t. 3. Warszawa: KiW, s. 5–8.

MacKinnon (1989: 83) pisała, że był „pierwszą teorią, której dane było wyłonić się spośród tych ludzi, których interesów dotyczyła”, ale nawet on, choć wymagał związków z doświadczeniem, nie był wolny od ryzyka przeteoretyzowania.

Z pewnością część radykalnych socjologów podejmowała działalność polityczną w okopach społeczeństwa obywatelskiego, lecz głównie ze względu na przepaść oddzielającą ją od pracy akademickiej – zaiste, ironiczne wcielenie idei oddzielenia polityki i nauki Maxa Webera. Taka aktywność polityczna mogła bowiem stanowić ukrytą siłę napędową socjologii krytycznej, lecz rzadko kiedy dostarczała ona tej ostatniej wkładu merytorycznego lub kierunku. Celem tego eseju jest wydobyć owej siły napędowej na światło dzienne, nazwać ją, udoskonalić i poszerzyć o nią socjologii obywatelskich (*public sociologies*). Uważam, że socjologia krytyczna (*critical sociology*) zajmuje się rozwojem socjologii obywatelskich i powinna to czynić w większym stopniu, choć tylko w odniesieniu do określonego ich typu.

/// Pięćdziesiąt lat socjologii: od ideologii do utopii

Jeśli przedstawiona tu przeze mnie kolekcja przykładów jest typowa, to zadaniem „socjologii radykalnej” nie było wyprodukowanie konkretnej wizji, mogącej opanować wyobraźnię i pobudzić zapał klasy niższej, lecz przekonanie intelektualistów, w szczególności akademików, do potęgi myśli marksistowskiej. Wywracając powszechne przekonania, chcieliśmy zademonstrować, że marksizm był prawdziwą nauką, podczas gdy socjologia była jedynie ideologią. Gdy zwracaliśmy się do grona naukowców, czasem nawet wierzyliśmy, że w istocie to my jesteśmy tą klasą czy też jej frakcją, która ma pisać historię – porównywalną z „klasą specjalistów i kierowników (*professional-managerial class*)” Ehrenreichów (1977) lub wszechobecną „nową klasą”, jak ją często nazywano. Jest to dość ironiczne, gdyż przez większość czasu zachowywaliśmy się jak zupełnie przeciętni naukowcy, którzy zajmowali się grzebaniem w pismach Marksa i Engelsa (i ich kontynuatorów) w poszukiwaniu materiału pomocnego w zrozumieniu granic i szans współczesnego kapitalizmu.

Prześwietlaliśmy *Kapitał* i inne sztandarowe teksty pod kątem uwarunkowań autodestrukcji kapitalizmu. Czy źródłem pogłębiającego się kryzysu była nadprodukcja, czy też malejąca stopa zysku? Jak niebezpieczny był międzynarodowy system kapitalistyczny? Jak państwo kapitalistyczne – a może państwo w społeczeństwie kapitalistycznym – panowało nad tymi kryzysami i jednocześnie regulowało walkę klas? Jakie były relacje państwa i klasy panującej? Czy klasa panująca w ogóle kiedykolwiek rządziła? Czym w ogóle są klasy? Czy są obserwowalne? Jak rozpoznać czyjaś

klasowość? I bardziej konkretnie, jak wyjść poza marksowską dwubiegową koncepcję struktury klasowej? Co jest średniego w klasie średniej? Przechodząc do nadbudowy: Jak klasy się reprodukują? Kto produkuje idee wiodące – ideologię – i jak to się dzieje, że są one przyjmowane przez rządzących? Jaka jest rola edukacji – czy jest narzędziem mobilności, czy panowania klasowego? Co z płcią? Czy marksiści mogliby zaadaptować patriariat do dziedziny analiz klasowych? Czy małżeństwo marksizmu z feminizmem było od początku skazane na niepowodzenie? A co z rasą? Czy podział rasowy był jedynie sposobem podziału klasy pracującej, czy raczej metodą reprodukcji taniej siły roboczej? Jaka była szansa na koalicję klasową ludności białej i czarnej? To tylko niektóre z zagadnień, pojawiających się w zbiorze Levine (2004), wyrażających namietność, z jaką poszukiwaliśmy nowego świata.

Nie ma wątpliwości, że pisaliśmy przede wszystkim dla siebie – aspirowaliśmy do tego, by stworzyć, jak ujął to Dick Flack (1972), „socjalistyczną socjologię”. Przypuściliśmy atak na dwa fronty w celu zastąpienia socjologii marksizmem – stanowczo krytykując tę pierwszą i wprowadzając twórczą reinterpretację tego ostatniego. Nasze wysiłki skierowane były głównie ku „teoretycznej praktyce”, wprowadzonej przez Louisa Althussera – ku próbie wyzwolenia marksizmu ze stalinowskiego brzemienia w postaci francuskiej Partii Komunistycznej. Jednakże, czy nie było dziwne, że marksiści uważali idee za tak ważne? Czy nie było niepokojące, że włożyliśmy tak mało wysiłku w przekonanie ludzi niezwiązanych z uniwersytetem o wadze i sile naszych idei?! Co zamierzaliśmy?

Wbrew pozorom, nasze działania nie były tak absurdalne, jak mogłoby się zdawać. Zarysowanie kontekstu uchyli rąbka tajemnicy. Świat stał wówczas w płomieniach – ruchy studenckie przypuszczały gwałtowne i często brutalne ataki na cytadele władzy, od Meksyku po Pekin (pamiętajmy o *Kulturalnej rewolucji na Uniwersytecie w Pekinie* Victora Nee), od Berlina po Tokio, od Manili po Seul, od Berkeley aż do Paryża. Była to era protestów w obronie praw obywatelskich w całych Stanach Zjednoczonych, a przez wszystkie kraje zaawansowanego kapitalizmu – i nie tylko – przetoczyły się fale demonstracji przeciw wojnie w Wietnamie. Był to też czas wybuchu Praskiej Wiosny, a także rewolucji w krajach Trzeciego Świata spod znaku Regisa Debraya, Franza Fanona i Che Guevary. Był także ruch kobiecy, atakujący tak wiele instytucji. Amerykańskie Towarzystwo Socjologiczne nie uciekło z pola bitwy: walczący Afroamerykanie, Latynosi, kobiety, socjologowie wyzwolenia – wszyscy oni domagali się reprezentacji w swoim stowarzyszeniu. Rodził się nowy porządek, który musiał początkowo zmierzyć się z silnym oporem ze strony mainstreamowej socjologii. Radykalni socjologowie lat 70.

usiłowali wpisać w teorię to, co działo się w praktyce, próbując nadać za światem brzemieniom w swoje przeciwieństwo. My zaś jedynie kontynuowaliśmy rewolucję na uniwersytetach – bastionach władzy w społeczeństwie wiedzy.

Los socjologii mimo wszystko spoczywał nadal w rękach mesjanistycznej profesury, która, podczas gdy getta stały w płomieniach, a na ziemię spadały bomby z napalmem, sławiła nieśmiertelne cnoty „Ameryki” – jej liberalną demokrację, otwartość, dynamikę gospodarki, dobrobyt, wysławiając ją jako „pierwszy nowy naród”. Wykształceni w duchu strukturalnego funkcjonalizmu ci socjologowie–misjonarze widzieli siebie jako obrońców konsensusu, wynalazców teorii stratyfikacji, demistyfikujących działania zbiorowe jako w pełni irracjonalne, gorących zwolenników też o współistnieniu ras i komplementarności ról płciowych, no i, oczywiście, apostołów końca ideologii. Socjologia, pogrzebana przez Alvina Gouldnera (1970) – socjologa krytycznego *par excellence* – popadła w głęboki kryzys z powodu swoich założeń oraz dominujących teorii, które nie dotrzymywały kroku społeczeństwu, choć miały służyć jego zrozumieniu.

Ów radykalny atak na powojenną socjologię okazał się zaskakująco skuteczny. Począwszy od wczesnych lat 70., kolejne jej bastiony padały pod naporem najeżdżających sił: teoria stratyfikacji ustąpiła miejsca analizie klasowej, a potem szerszym badaniom nierówności, analizę warunków istnienia liberalnej demokracji porzucono na rzecz badania państwa i rewolucji, społeczno-psychologiczna adaptacja do warunków pracy umożliwiła rozwój teorii alienacji i transformacji pracy, role płciowe wyparła koncepcja dominacji płciowej, konsensus co do wartości zastąpiony został ideą dyfuzji ideologii panujących za pośrednictwem szkoły i mediów, teoria irracjonalnych zachowań zbiorowych przerodziła się w politykę ruchów społecznych. Twierdza ostatecznie upadła: starzy klasycy odeszli, a w ich miejsce pojawili się nowi. Marks i Engels stali się częścią kanonu, a Durkheim i Weber zostali poddani radykalnym reinterpretacjom. Niedługo potem do drzwi zapukał feminizm i Foucault.

Kolejne klęski wydawały się przekraczać możliwości naszej dyscypliny, lecz socjologia w istocie reorganizowała się od środka, aczkolwiek z naszą pomocą. W wyniku ledwie uświadomionej wojny pozycyjnej socjologia wymyśliła swój kształt na nowo poprzez selektywne przywłaszczenie sobie socjologii radykalnej. Rezultat był zatem daleki od naszego wyobrażonego projektu socjologii socjalistycznej. W rzeczy samej, pojęcie socjalizmu zostało wymazane z socjologicznego słownika nawet przed upadkiem muru berlińskiego. Z pewnością główny nurt socjologii wchłonął zbyt dużą, niemal śmiertelną dawkę marksizmu i feminizmu. Jednakże nie zginął od niej, a jedynie podduśił się i wypluł sporo spośród krytycznych

składników. Zostaliśmy ostrzeżeni. Od samego początku krytyczni teoretycy, będący pod wpływem frankfurczyków, pozostawali sceptyczni co do konkurowania z nauką burżuazyjną na jej własnym boisku ze względu na zagrożenie utratą zmysłu krytycznego i stopienia zdolności do myślenia o tym, co mogłoby być w miejscu tego, co jest teraz. Nauka stanowiła problem, a nie rozwiązanie. Omijając niewygodną debatę o celach i wartościach, nowy marksizm mógł skończyć, reprodukując stosunki dominacji, które miał zwalczać. Foucault zaś wbijał ostatni gwóźdź do trumny nauki, dając wyraz swojemu przekonaniu o żelaznym uścisku wiedzy i władzy. To zaś wprowadziło socjologię radykalną w ślepy zaułek – jakże daleko od jej podmiotów historii – zepchnęło w defensywę. Socjologia radykalna została wchłonięta przez praktyki socjologii jako takiej.

Postulaty teoretyków krytycznych i poststrukturalistów nie były do końca chybione, ale utracili oni to, co już zostało zdobyte. Nawet jeśli marksizm i feminizm udowodniły, że nie ciągną socjologii na dno, lecz wręcz przeciwnie – dążą ku jej ocaleniu, to jednak nowa dyscyplina wyparła starych strażników funkcjonalizmu strukturalnego razem z jej namaszczonego następcami. Ci z kolei potwierdzili swój kres, manifestując swoje niezadowolenie z powodu kondycji dyscypliny. W latach 80. i 90. słyszeliśmy wiele o rozpadzie socjologii, o jej niespójności, fragmentacji i wreszcie o tym, że brak jej rdzenia, wokół którego by się skupiała. W takich książkach, jak na przykład *Socjologia amerykańska w poszukiwaniu tożsamości* (tytuł oryg.: *The Impossible Science*) Stephena Turnera i Jonathana Turnera (1990) [wyd. polskie 1993 – przyp. K.M.], *The Decomposition of Sociology* Irvinga Louisa Horovitz (1993) czy w *What's Wrong with Sociology?* (1993), w której Stephen Cole zawarł głównie lamente starej gwardii nad tym, w jak złej kondycji jest nasza dziedzina. W ostatniej z wymienionych książek Seymour Martin Lipset narzekał na upolitycznienie – w przeciwieństwie do nowego pokolenia jako młody człowiek był uczony, by koniecznie oddzielać politykę i naukę. James Coleman napisał wiele (1990-1991) o inwazji „norm” (które wszak zawsze stanowią potencjalne zagrożenie w świecie teorii racjonalnego wyboru), zakłócających swobodny przepływ idei na uniwersytecie. Turnerowie spisali zaś na nowo historię socjologii (1990) – teraz wszak nauki niemożliwej (*impossible science*). Od samego początku była za słaba, by stanąć na własnych nogach, pozbawiona zasobów i sponsorów, zaszczuta przez kontrowersje opinii publicznej. Jakaż zmiana tonu po triumfalizmie lat 50., kiedy Merton, Lazarsfeld, Stouffer, Parsons i Shils widzieli w socjologii naukę nowej ery!

Teraz natomiast, gdy pokolenie starych mistrzów zostało wyrzucone poza nawias, socjologia straciła swój program, stanowiący amalgamat wielkiej teorii i roztargnionego empiryizmu, z „teorią średniego

zasięgu”, rozpiętą między tymi dwiema skrajnościami, budowany pod nadzorem sieci oldboyów, sięgającej zaledwie kilku elitarnych wydziałów. Od tamtej pory Amerykańskie Towarzystwo Socjologiczne przeszło proces demokratycznej decentralizacji, zdemonopolizowano czasopisma socjologiczne, sekcje, nagrody. Dla tych, którzy stracili kontrolę, oznaczało to nastanie anarchii, przerywającej wzajemne porozumienie konieczne dla rozwoju nauki i dlatego znamionujące nadchodzącą zapaść socjologii. Ci spośród starej gwardii, którzy mieli zacięcie polityczne, szukali możliwości cofnięcia czasu. W latach 80. i 90. próbowali doprowadzić do ponownej centralizacji, zapewnić sobie kontrolę nad pismami naukowymi lub założyć nowe, wspierać zwierzchnictwo instytucji elitarnych, zniszczyć reprezentację demokratyczną w Amerykańskim Towarzystwie Socjologicznym, uciąć kariery niewiernych i narzucić nowe hegemoniczne projekty, oparte na metodach ilościowych lub teorii racjonalnego wyboru. Wszystko to z małym pożytkiem. Stara gwardia nie mogła przeżyć swojej porażki. Pokolenie ich sukcesorów, wychowane na socjologii krytycznej, przejęło kontrolę nad procesem decentralizacji, otworzyło drzwi dla grup mniejszościowych, pogłębiło partycypację i zabrało się za tworzenie alternatywnych socjologii.

Jeśli impulsem stojącym za „radykalną socjologią” lat 70. była chęć dotrzymania kroku burzliwie zmieniającemu się światu, wieszczącemu rewolucyjną zmianę, to dziś zmierza on w przeciwnym kierunku. Świat bowiem jest daleko w tyle za socjologią. Teraz nie chodzi już o reformę socjologii, lecz o zmienienie świata. Przywołując określenia Karla Mannheim’a (1936), możemy powiedzieć, że w przeciągu ostatnich pięćdziesięciu lat socjologia zmieniła się z „ideologii” afirmującej status quo na coś pokrewnego „utopii”, zagrażającej „granicom istniejącego porządku”. Nie chodzi tylko o to, że socjologia stała się bardziej „radykalna” – świat stał się także bardziej reakcyjny (a zarazem bardziej podstępny i zdradziecki w naturalizacji przerażających wyczynów). Mówiąc wprost, tyrania rynku i despotyzm państwa spowodowały pogłębienie nierówności i zniesienie wolności zarówno wewnątrz, jak i między narodami – obie te tendencje rozpętały się po upadku komunizmu i skonsolidowały w wyniku ataków z 11 września 2001 r. Jeżeli są jakieś punkty oporu wobec naporu tych sił, to należy ich szukać w społeczeństwie obywatelskim, wylęgarni ruchów broniących praw człowieka, sprawiedliwości ekologicznej, uczciwych warunków pracy itp. To jest właściwy grunt socjologii. W tych walkach ma ona do odegrania ważną rolę, zarówno w kwestii podtrzymywania społeczeństwa obywatelskiego, jak i w szkoleniu organizacji i ruchów związanych ze swoją dziedziną.

Czemu socjologia miałaby wziąć na siebie takie brzemie? Jeśli politologia może być wydzielona ze względu na jej przedmiot i przesłankę, to jest państwo i obronę porządku, jeśli ekonomia może także być wydzielona ze względu na te kryteria, którymi w jej przypadku są rynek i jego ekspansja, to przedmiotem i wartością stojącą za socjologią są społeczeństwo obywatelskie i jego żywotność. Z pewnością są to jedynie ogólnikowe twierdzenia, które nie pozwalają zgłębić różnorodności tych dyscyplin i powodują zignorowanie na przykład pierestrojki w przypadku politologii i pojawienia się prominentnych dysydentów w obrębie ekonomii – Josepha Stieglitza, Amaty Sena i Paula Krugmana, by wymienić tylko kilku. W rzeczy samej, żadna dziedzina nie jest jednorodna, choć każda z nich ma swój rdzeń, swoją główną tendencję, która ustala linię opozycji. Tak więc socjologia także nie stanowi monolitycznej awangardy, podsycającej płomień społeczeństwa obywatelskiego. Ona także ma swoje frakcje opozycyjne, tak konserwatywne, jak i radykalne, które czerpią zarówno z ekonomii czy politologii, jak i – choć w mniejszym stopniu – z antropologii, nauk humanistycznych, czy nawet biologii. Dyscypliny naukowe nie są wodoszczelne. Tak jak socjologia czerpała od swoich sąsiedzkich dyscyplin, tak twórcy politologicznej pierestrojki i dysydenci ekonomii czerpią z zasobów socjologii. Lecz – znowu – te przeszczepy odbywają się przy zachowaniu generalnych ram poszczególnych dyscyplin. Zatem państwa i rynki stanowią pola zainteresowania socjologów, ale tylko o tyle, o ile mają związek ze społeczeństwem obywatelskim lub są zanurzone w tkance społecznej.

Niechaj wyrażę się jasno – projekt kształtu naszej dyscypliny nie może i nie powinien ograniczać się do socjologii krytycznej, która nie ma sensu wobec braku socjologii akademickiej (*professional sociology*), którą można by krytykować, lub nawet socjologii, którą można by natchnąć jej zobowiązaniami, a wszystkie trzy znajdują swoje dopełnienie w *policy sociology*, która cechuje się bardziej instrumentalnym rozkładem wiedzy. Celem tego artykułu nie jest szczegółowe wyłożenie koncepcji podziału naszej dyscypliny na te cztery składowe. Niechaj czytelnikowi wystarczy stwierdzenie, że dobra kondycja socjologii zależy od współzależności i wzajemnych powiązań pomiędzy tymi czterema socjologiami, nawet gdy uznamy, że nie są one równie istotne (patrz: Burawoy i in. 2004). Profesjonalna socjologia, czyli taka, w obrębie której rozwijane są programy badawcze, działa głównie w polu akademickim. To ona w szczególności dostarcza pozostałym trzem komponentom legitymizacji i wiedzy eksperckiej. Z drugiej strony, to ona definiuje cały projekt socjologii jako taki, który nierozzerwalnie związany jest ze społeczeństwem obywatelskim.

Związek socjologii ze społeczeństwem obywatelskim jest dla naszej dziedziny tak samo niezbędny, jak unia ekonomii i gospodarki, a oba te powiązania są wypadkowymi historii³. Socjologia wzrastała w XIX w. wraz z narodzinami społeczeństwa obywatelskiego – którego historia w Stanach Zjednoczonych rozpoczęła się od narodzin ruchów reformatorskich, naprawczych, wspólnot religijnych, by osiągnąć pełnoletniość w Europie u schyłku wieku razem z rozwojem powszechnego szkolnictwa, partii politycznych, związków zawodowych, organów opinii publicznej i całej gamy stowarzyszeń. Tam, gdzie umarło społeczeństwo obywatelskie, jak na przykład w Związku Radzieckim za czasów Stalina, w faszystowskich Włoszech czy też w Chile pod wodzą Pinocheta, zanikła także socjologia. Tam, gdzie się odrodziło – w brzasku pieriestrojki w ZSRR, z rozkwitem wspólnot pracowniczych w Południowej Afryce i stowarzyszeń walczących o prawa obywatelskie w Stanach – tam socjologia również się wskrzeszała. Los współczesnej socjologii jest zatem zależny od jej spokrewnienia z dynamicznym społeczeństwem obywatelskim i z tego powodu jej interes pokrywa się z uniwersalnym interesem ludzkości, jakim jest powstrzymanie terroru państwowego i utowarowienia wszystkich dóbr, tzn. neoliberalizmu, jak zwykliśmy nazywać mieszanekę tych dwu śmiercionośnych składników.

/// XXI wiek: perspektywy dla socjologii obywatelskiej

Moja teza zatem brzmi następująco: socjologowie krytyczni winni nie skupiać się aż tak bardzo na radykalizowaniu socjologii profesjonalnej, gdyż na to z a w s z e będzie czas, lecz raczej wspierać socjologie obywatelskie, by te z kolei dopingowały rozrost społeczeństwa obywatelskiego. To tyle, jeśli chodzi o decydujące zadanie dla socjologii obywatelskiej, lecz co z jej perspektywami na przyszłość? Istnieje sporo dowodów na to, że taki otwarty projekt ma wsparcie dzięki nastrojom narastającym wśród amerykańskich socjologów⁴.

Spektrum ich inicjatyw odpowiada wachlarzowi politycznych opcji. Możemy zacząć od wariantu najmniej radykalnego, w który wpisuje się nowe pismo „Contexts”, rozpowszechniające wyniki najlepszych i najistotniejszych dla opinii publicznej badań społecznych. Mimo że ów periodyk nie znalazł jeszcze szerokiego grona czytelników, został entuzjastycznie przyjęty przez socjologów. Innym wskaźnikiem zewnętrznej aktywności jest działalność kierownictwa ASA, które pod naciskiem członków towarzystwa

³ Jak pokazała Marion Foucarde-Gourinchas (2003), relacja ekonomii i gospodarki jest dużo bardziej samoświadoma i przejrzysta, co oczywiście jest po części przyczyną jej – ekonomii – sukcesu.

⁴ Oczywiście, w wielu krajach Trzeciego Świata socjologia jest socjologią obywatelską. Tylko w Stanach Zjednoczonych, gdzie profesjonalna socjologia jest tak silna trzeba było ukuć pojęcie socjologii obywatelskiej. W niniejszym eseju zajmuję się głównie Stanami Zjednoczonymi, lecz patrz także: Burawoy (2003a).

prowadziło kampanię na rzecz obrony prawa do prowadzenia eksperymentów na ludziach w takich dziedzinach, jak życie seksualne, co zostało uprzednio podważone przez Kongres i Ministerstwo Zdrowia. Dalej, kierownictwo ASA broniło socjologów, uwięzionych za działalność w obronie praw człowieka, na przykład Egipcjanina Saada Ibrahima. Oprócz tego udzielało wsparcia tym wydziałom socjologii, tak w kraju, jak i za granicą, którym groziło zamknięcie.

Jednakże w 2003 roku Amerykańskie Towarzystwo Sojologiczne występowało w sprawach przekraczających jego korporacyjny interes. Przedłożyło, jako przyjaciel sądu, list do Sądu Najwyższego w obronie akcji afirmatywnej w Michigan Law School, a także wyraziło swój sprzeciw wobec kalifornijskiej Racial Privacy Initiative⁵. Co bardziej kontrowersyjne, a zarazem stanowcze, większością dwóch trzecich poparła zainicjowaną przez członków ASA uchwałę przeciwko wojnie w Iraku. Członkowie głosowali w pełni świadomi jej niekorzystnych skutków dla naszej dyscypliny. W 1968 roku, u szczytu protestów przeciw wojnie w Wietnamie, analogiczna uchwała została odrzucona przez większość dwóch trzecich. Podczas gdy w sondażu nieco ponad połowa (54%) badanych sprzeciwiała się wojnie w Wietnamie, trzydzieści pięć lat później aż trzy czwarte respondentów było przeciwnych wojnie w Iraku. Wszystko to świadczy o tym, że socjologowie stali się bardziej krytyczni w stosunku do państwa i lepiej przygotowani, by dać wyraz swojemu niezadowoleniu⁶.

Nie tylko zbiorowe sentymenty predysponują socjologię do decyzji o wejściu do debaty publicznej – także zdecentralizowana struktura dyscypliny stała się lepiej przystosowana do docierania do wielu różnych publiczności. Jeśli decentralizacja sekcji, pism naukowych, hierarchii prestiżu itd. zdaniem niektórych zwiastowała upadek socjologii, to dla innych oznaczała postęp i ocalenie dialogu publicznego. Podział na częściowo

⁵ The Racial Privacy Initiative: projekt poprawki do Konstytucji Kalifornijskiej, odrzucony w referendum w październiku 2003. Twórcy Racial Privacy Initiative domagali się zakazu klasyfikowania studentów, pracowników i wykonawców zleceń według kryterium rasy, etniczności, koloru skóry. Według inicjatorów miał to być pierwszy krok w kierunku społeczeństwa „ślepego na kolor” (*colorblind society*) [przyp. tłum.].

⁶ Oczywiście nie obyło się bez sprzeciwów. Sześćdziesięciu dziewięciu socjologów podpisało się pod petycją skierowaną do komisji etycznej ASA, w której napisano, że rezolucja wyrażająca sprzeciw wobec wojny w Iraku stanowi pogwałcenie kodeksu postępowania Towarzystwa. Panowała atmosfera niepokoju związana z obawą, że ASA może przerodzić się w polityczną grupę nacisku i porzucić swoją rolę jako ciała zaangażowanego w dążenie do rozwoju nauki. Komisja etyczna odrzuciła petycję jako niemieszczącą się w zakresie jej kompetencji i na tym sprawa się skończyła. Demokratyczna struktura ASA znów dała o sobie znać, gdy zażądano, by władze ASA podpisały jakiegokolwiek postanowienie członków, jeśli tylko zostanie poparte przez 3% działaczy, zaś gdyby kierownictwo ASA nie zgodziło się na taką propozycję, domagano się poddania tego pod głosowanie wszystkim członkom ASA. Dla porównania, Amerykańskie Towarzystwo Politologiczne (APSA) i Amerykańskie Towarzystwo Ekonomiczne (AEA) mają konstytucyjny zakaz wydawania uchwał, których treść wykracza poza ich zawodowe interesy.

pokrywające się, lecz spójne subdyscypliny – pleć i gender, socjologia medycyny, pracy, związków zawodowych, rasy i etniczności, przestępczości i dewiacji, imigracji itd. – określa zasięg aktualnej debaty publicznej i tematów, ku którym socjologowie powinni kierować swoją uwagę. Ważne, żeby tym różnorodnym polom nadać pewną podstawową spójność i z tego powodu także większe działy – jak kultura, polityka, socjologia, teoria – mają do odegrania swoją ważną rolę. Te filary nadają naszej dyscyplinie najszersze znaczenie, stanowią wizje, które są kultywowane, wspierane, przekierowywane i rekonstruowane przez socjologię krytyczną – refleksywny rdzeń naszej dyscypliny lub jej zbiorową świadomość, jeśli ktoś woli takie określenie.

Likwidatorzy socjologii – hegemoni zeszłej ery – życzyliby sobie innej dyscypliny, tzn. takiej, która byłaby zbliżona do ekonomii, gdzie obserwowane obiekty i zbiór założeń nie tworzą rozproszonej świadomości zbiorowej, lecz spójny zestaw przesłanek, modeli, przykładów. Jedność jest ceną, którą wszyscy muszą ponieść. Ekonomia zorganizowana jest niczym partia komunistyczna: ma swoje politbiuro, które steruje dyscypliną w kraju i rozpowszechnia doktrynę rynkową za granicą – wszystko to pod hasłem wolności wyboru. Taki scentralizowany despotyzm prowadzi do efektywnych interwencji na arenie politycznej, gdzie ceni się stanowcze twierdzenia. Jest to wizja bardzo daleka od szerokiego wachlarza częściowo pokrywających się subdyscyplin socjologii, której zdecentralizowany świat sprzyja wielogłosowym dyskusjom wśród różnych publiczności. Jesteśmy mniej efektywni jako służba władzy, ale lepiej sprawdzamy się mobilizując, edukując, zwiększając świadomość, zmieniając prywatne problemy w sprawy publiczne. Heterogeniczność naszej dyscypliny sprawia, że lepiej nadajemy się do roli w debacie publicznej niż w służbie polityce.

Oczywiście może się okazać, że to nie struktura naszej dyscypliny upośledza nas w polu politycznym, lecz także przesłanie, jakie chcemy przekazać. Władze Stanów Zjednoczonych są coraz mniej zainteresowane zapewnieniem praw społecznych i ekonomicznych – zagwarantowaniem minimum socjalnego, ochroną wolności cywilnej, zwalczaniem rasizmu, ulepszaniem publicznej służby zdrowia dla wszystkich obywateli, tworzeniem coraz bezpieczniejszego świata dla każdego. Być może na szczeblu lokalnym, gdzie władze miejskie są bardziej wyczułone na potrzeby obywateli, jest więcej możliwości dla interwencji socjologicznych. W rzeczy samej, jako że państwo narodowe coraz mniej troszczy się o swoją misję publiczną, staje się coraz mniej społecznie odpowiedzialne, a bardziej dba o swój prywatny interes, coraz więcej zadań, takich jak zapewnienie edukacji, godnych warunków życia, opieki zdrowotnej i bezpieczeństwa spada na barki władz lokalnych. To jest teren bardziej

sprzyjający obywatelskiej socjologii⁷. Odkładając kwestię *polity sociology* (socjologii stosowanej) na bok musimy się jednakże zastanowić, czy nasze przesłanie nie jest za bardzo na lewo od przekonań opinii publicznej w Stanach? Czy możemy wywołać iskry, który rozpocznie dyskusję?

Błędem byłoby niedocenienie luki, lecz równie nierozsądne byłoby zignorowanie dotychczasowych sukcesów. Dla przykładu, zaobserwowałem wielkie podekscytowanie związane z założeniem nowej sekcji ASA, która ma zajmować się nową pracą i ruchami pracowniczymi a także założeniem Instytutu Pracy i Zatrudnienia na Uniwersytecie w Kalifornii, który w swej krótkiej historii wslawił się wsparciem niecodziennej współpracy między światem pracy a socjologią, polegającej na przykład na obserwacji podrzędnych warunków pracy, strategii organizacji kampanii i zmieniającego się wizerunku rynku pracy, urlopów macierzyńskich, nie mówiąc o roli edukacyjnej centrów pracy⁸. Ich żywotność i sukces kontrastowały z chłodną obserwacją ze strony pravicowych think-tanków i prasy konserwatywnej. Mimo poważnej batalii ta inicjatywa stała się jedną z pierwszych ofiar reżimu Schwarzeneggera. Obserwując inne obszary działania socjologów, należy powiedzieć o ich zaangażowaniu w dialog ze wspólnotami religijnymi, społecznościami więźniów, wspólnotami sąsiedzkimi i grupami imigrantów. Trzeba zatem uważać, by nie zredukować socjologii obywatelskiej do jej „tradycyjnej” formy – działu opinii w państwowych gazetach. Mimo że te interwencje na szczeblu narodowym są istotne, to zasłaniają one bogatą paletę socjologii obywatelskich tworzonych oddolnie lub „organicznie”, mniej zauważalnych, lecz nie mniej ważnych. Musimy odnaleźć to, co dotychczas było traktowane jako marginalne i przynależne do sfery prywatnej, aby uprawomocnić socjologię obywatelską – we wszystkich jej odcieniach – poprzez postawienie jej w roli towarzysza socjologii profesjonalnej. Z pewnością truizmem jest twierdzenie, że studenci są naszą pierwszą publicznością i że to oni przenoszą dyskusję na tematy socjologiczne do innych grup, które możemy nazwać publicznością wtórną. Możemy jednakże pomyśleć o socjologii obywatelskiej jako o rozwinięciu naszej roli jako nauczycieli – jako o dostarczaniu wiedzy socjologicznej do wielu różnych odbiorców. Tak samo bowiem jak w przypadku studentów, którzy

⁷ Możliwości dla rozwoju socjologii obywatelskiej różnią się w zależności od stanu. W czasach Nowego Ładu i Ery Praw Obywatelskich socjologia głębiej wnikała w struktury agencji federalnych niż w czasach państwa neoliberalnego. W tym samym czasie obserwujemy, że w takich państwach jak Norwegia, Finlandia czy Szwecja socjologia cieszy się dużo silniejszą pozycją na szczeblu rządowym. Jednakże w dalszym ciągu obstawałbym przy tym, że stosunkowa przewaga socjologii i jej spontaniczny sprzeciw ma swoje źródła w społeczeństwie obywatelskim i autonomia *polity sociology* (socjologii stosowanej) będzie zależała od siły socjologii obywatelskiej.

⁸ W ten sposób Edna Bonacich, autorka artykułów na temat rozpadu rynku pracy, podążała za tropem socjologii obywatelskiej, badając przemysł odzieżowy, ściśle współpracując z Unią (UNITE) i kampanią przeciw zakładom zatrudniającym niskopłatnych pracowników (Bonacich i Appelbaum 2000).

początkowo mogą nie przyjmować naszej wiedzy, by po jakimś czasie stać się jej gorącymi zwolennikami, może stać się z naszymi odbiorcami z kręgów poza uniwersytetem.

Nie skończyliśmy jeszcze rozprawy z siewcami ponurych wizji dotyczących przyszłości socjologii. Politolodzy, tacy jak Robert Putnam (2000) czy Theda Skocpol (2003), zachęceni i wspomagani przez socjologów, biją na alarm w sprawie społeczeństwa obywatelskiego, wchłanianego przez państwo, biurokrację i media. Rezultaty ich badań nie są jednoznaczne, lecz – pomijając ten wątek – jeśli zasoby kapitału społecznego rzeczywiście maleją, to właśnie naszym zadaniem jest powstrzymanie tego procesu. Powinniśmy w tym miejscu pomyśleć o ruchach feministycznych, w które zaangażowanych było także wielu socjologów, a których wielkim sukcesem była zmiana pozycji społecznej kobiet, przekształcenie ich z biernych w podmioty aktywne na arenie publicznej gotowe do walki o swoje interesy. Jako socjologowie nie tylko tworzymy nowe kategorie, ale także nadajemy im wartość zarówno normatywną, jak i polityczną. Jeśli tu ponosimy porażkę, to dajemy wolną rękę państwu i rynkowi, które ową nieopisaną przez nas pustkę znaczeniową wypełniają w sposób odpowiadający ich własnym potrzebom. Wspieramy takie grupy docelowe, jak ubodzy, przestępcy, więźniowie, kobiety z rakiem piersi, osoby chore na AIDS, samotne kobiety, homoseksualiści itd. nie po to, by je kontrolować, lecz po to, by zwiększyć ich potencjał do samookreślenia. Nie powinniśmy powierzać ich losu państwu, lecz angażować ich bezpośrednio. Kiedy badamy ruchy społeczne, zarazem potwierdzamy ich obecność w sferze publicznej. Powinniśmy być bardziej samoświadomi w kwestii naszych relacji z ludźmi, których badamy i skutków, jakie wywołują nasze badania.

Jeśli w dalszym ciągu pozostaje trochę sceptyków wobec postulatów socjologii obywatelskiej – takich, którzy uważają, że gleba, na której wzrasta społeczeństwo obywatelskie, jest zbyt jałowa – zawsze możemy uciec się do poparcia wśród członków naszych własnych organizacji. Jedną ze specyficznych cech amerykańskiego społeczeństwa obywatelskiego jest obecność silnych i niezależnych organizacji, skupiających przedstawicieli określonych zawodów. Z pewnością zazwyczaj zabezpieczają one swoje własne zbiorowe interesy, ale nie w każdym przypadku. Na przykład jeśli chodzi o obywatelskie zaangażowanie profesji, prym wiodą tu prawnicy, troszczący się o ochronę praw człowieka i praw obywatelskich. Te zabiegi mogą nie przekraczać działań koniecznych do stworzenia przyjaznego wizerunku, maskującego wielką potęgę tych organizacji, lecz mimo wszystko jest to niezmiernie istotne zjawisko. Socjologia jako dyscyplina naukowa narodziła się jako bliska krewna reform moralnych, tak jak

indywidualni socjologowie „rodzą się” do tego zawodu w efekcie moralnej walki. Profesjonalizm próbował zdusić instynkt moralny w obrębie nauki, tak jak i nas zmusił do karier, w których każe się nam zdystansować wobec zobowiązań moralnych. Problem moralności jednakże, nawet jeśli jest marginalizowany i represjonowany, może zostać zawieszony albo odroczone, ale nigdy nie znika. Wraca on niczym bumerang w najmniej oczekiwanym momencie. Jak zaobserwowaliśmy, pozytywne nastawienie względem obywatelskiego zaangażowania swojej profesji wśród socjologów przybiera na sile. Jest pewną – korzystną w tym przypadku – ironią, że kiedy społeczeństwo było silne, socjologia krytyczna zwracała się do wewnątrz, zaś teraz, gdy społeczeństwo osłabło, socjologia krytyczna zwraca się na zewnątrz.

Próbując obalić argumenty sceptyków nie chcę jednakże zabrzmieć jak ktoś zbyt pewny swego zwycięstwa. Nie wolno nam bowiem zapomnieć, że jesteśmy jedynie socjologami krytycznymi, których szkolono, by widzieć nie tylko to, co złe, ale i to, co dobre! Uwypuklając tak szanse, jak i konieczność podnoszonych przez nas kwestii, nie możemy tracić z oczu przeciwvagi socjologii obywatelskiej, jaką stanowi profesjonalna socjologia. Nie chodzi tu tylko o jedno, raczej obojętne, pokolenie, lecz – jak ujął to Andrew Abbot (1988) – o tendencję wpisaną w istnienie zawodów, która polega na budowaniu ich statusu poprzez dystansowanie się wobec całego społeczeństwa i fetyszyzowanie niedostępności ich wiedzy dla zwykłych obywateli. Zawsze będzie obecne pewne napięcie między socjologią profesjonalną a obywatelską, którym zarządzać musi socjologia krytyczna.

/// Realne utopie: agenda dla krytycznej socjologii obywatelskiej

„Krytyczny zwrot” ku socjologii obywatelskiej ma dwa różne znaczenia. Dotychczas zajmowaliśmy się tylko jednym z nich, mianowicie potrzebą i możliwością zaistnienia socjologii obywatelskiej. Potrzebą i możliwością przejścia od interpretacji do zaangażowania, od teorii do praktyki, od środowiska akademickiego ku społeczeństwu. Jednakże, konieczność istnienia socjologii obywatelskiej wynika z ruchu „nożyc” – pole naszej dyscypliny przemieszcza się na lewo, podczas gdy polityka i ekonomia przesuwają się coraz bardziej na prawo.

Istnieje jednakże drugie znaczenie terminu „krytyczny zwrot”, jest to mianowicie zwrot ku krytyce, ku socjologii obywatelskiej, która jest „krytyczna wobec” (*critical of*), jak i „krytycznie zaangażowana w świat, któremu służy” (*critical to*), ku socjologii obywatelskiej, która ma na celu raczej przekroczyć niż podtrzymać to, co istnieje w świecie społecznym. Innymi słowy, socjologia krytyczna nie może popierać każdego zwrotu na zewnątrz, każdego działania rozszerzającego pole społeczeństwa

obywatelskiego. Nie możemy ufać tendencjom wspólnotowym, w których patrzy się na społeczeństwo obywatelskie i obywateli, którzy są w nie wpleceni, jako szlachetnych przeciwników despotyzmu państwa i tyranii rynku. Społeczeństwo obywatelskie równie dobrze może być narzędziem reżimów autorytarnych i faszystowskich, jak bronić ludzkości przed dyktaturą. Jego rozrost i wewnętrzna odporność to warunki konieczne, ale niewystarczające, by skutecznie zwalczać terrorystyczne państwo. Ogólnie rzecz biorąc, społeczeństwo obywatelskie stanowi zaplecze współpracy dla wszystkich państw kapitalistycznych, z którymi łączy je tysiące nitek zależności, odtworząc zarazem uprawomocnienie kapitalistycznej dominacji. Co więcej, państwa w coraz większym stopniu propagują społeczeństwo obywatelskie, lecz tylko po to, by przeciążyć je obywatelskimi obowiązkami – cedując na nie odpowiedzialność za publiczny dobrobyt, służbę zdrowia, opiekę nad starszymi, edukację, bezrobocie, biedę, degradację środowiska i tym podobne. W końcu, społeczeństwo obywatelskie samo inicjuje formy dominacji – podziały rasowe, rozproszone systemy hegemonii ról płciowych i seksualności, władzę kapilarną – które nawołują do swoistej wojny pozycyjnej. Nawet jeśli społeczeństwo obywatelskie nie stanowi samo w sobie panaceum, to mimo wszystko pozostaje najlepszym, a właściwie jedynym polem dla socjologów, w którym mogą nawigować swoje inicjatywy publiczne.

Przyjmując tezę o Janusowym obliczu społeczeństwa obywatelskiego – które stanowi instrument dominacji, a zarazem pas startowy dla odolnej inicjatywy – musimy nastawić się na rozwijanie kryteriów normatywnych i instytucjonalnych postępującej interwencji. Musimy wspierać takie społeczeństwo obywatelskie, które jest nie tylko silne i autonomiczne, ale także samorządne, reagujące na rozmaite potrzeby i, ponadto, infiltrujące działania państwa jako takiego. Za społeczeństwo obywatelskie musimy uczynić odpowiedzialnym państwo, które winno rozwijać, promować i chronić zasady demokracji uczestniczącej. To jest wizja, która stała za projektem Wzmocnionego Współrządzenia Partycypacyjnego (*EPG: empowered participatory governance*) autorstwa Archona Funga i Erika Wrighta (2003) – modelu aktywnego, samorządnego społeczeństwa obywatelskiego, który wyprowadzili z wnikliwych badań nad partycypacyjnym tworzeniem budżetu w Porto Alegre, reformami panczajatu w Kerali, sąsiedzkim zarządzaniem szkołami publicznymi w Chicago i planowaniem ochrony środowiska w Stanach Zjednoczonych. Z obserwacji tych eksperymentalnych metod zarządzania Fung i Wright wywiedli zestaw zasad politycznych, regul tworzenia i warunków koniecznych dla rozwoju EPG, nad którymi debatowano na wielu konferencjach na całym świecie.

To przedsięwzięcie wyznacza program dla krytycznego podejścia w socjologii obywatelskiej. Ma ono swój początek w prześwietlaniu wiedzy zdroworozsądkowej różnych wspólnot, którą bada się pod kątem wyluskania z niej zasad dających się uogólnić, a następnie szkicuje się przystępny projekt, który zarazem stanowi punkt wyjścia do dyskusji w innych społecznościach. Innymi słowy, staje się realną utopią, to jest utopią opartą na istniejącym świecie. Ale analiza nie kończy się w tym miejscu, bowiem zbliża się ona do bogactwa wiedzy socjologicznej, jej naukowego dziedzictwa, by odpowiedzieć na trzy istotne kwestie: jakie są warunki narodzin realnej utopii – czy mogą być przenoszone na grunty innych wspólnot? Jakie są warunki jej istnienia – czy może się ona reprodukować w kolejnych pokoleniach? I wreszcie, jakie są jej wewnętrzne i zewnętrzne niespójności – jaka jest jej długofalowa trajektoria? W tym miejscu znowu odsłaniają się możliwości konwergencji profesjonalnej, obywatelskiej i stosowanej (*policy*) socjologii na warunkach zdefiniowanych przez socjologię krytyczną.

Możemy powiedzieć, że zaangażowanie socjologów krytycznych w budowanie realnych utopii jest integralną częścią projektu socjalizmu socjologicznego. Jest to taka wizja socjalizmu, w której centrum umieszczone jest społeczeństwo ludzkie lub uspołeczniona ludzkość, wizja, która miała kapitalne znaczenie dla Marksa, ale została na długo utracona, zanim podjęli ją Gramsci i Polanyi (Burawoy 2003b). Jeśli socjologia obywatelska ma mieć coraz większy wpływ, będzie musiała zawsze być odpowiedzialna przed pewną wizją demokratycznego socjalizmu.

Przełożyła Karolina Mikołajewska
Przekład przejrzał Przemysław Sadura

/// *The Critical Turn to Public Sociology*, „Critical Sociology” 31/2005: 313–326
© Koninklijke Brill NV, Leiden. Published with permission of Koninklijke Brill NV. Dziękujemy za zgodę na opublikowanie przekładu.

Bibliografia:

- /// Abbott, A. 1998. *The System of Professions*. Chicago: University Press.
/// Bonacich, E. i Appelbaum, R. 2000. *Behind the Label*. Los Angeles: University of California Press.
/// Burawoy, M. 2003b. *For a Sociological Marxism: The Complementary Convergence of Antonio Gramsci and Karl Polanyi*. „Politics and Society” 31: 193–261.

- /// Burawoy, M., Gamson, W., Ryan, C., Pfohl, S., Vaughan, D., Derber, C., Schor, J. 2004. *Public Sociologies: A Symposium from Boston College*. „Social Problems” 51(1): 103–130.
- /// Cole, S. 2001. *What's Wrong with Sociology?* Nowy Brunzwick: Transaction Publ.
- /// Coleman, J. 1990–1991. *The Sydney Hook Memorial Award Address: On the Self-Suppression of Academic Freedom*. „Academic Questions” 4(1): 17–22.
- /// Ehrenreich, B. i Ehrenreich, J. 1977. *The Professional-Middle Class*. „Radical America” 11(2)/1977.
- /// Flacks, R. 1972. *Toward a Socialist Sociology*. „Insurgent Sociologist” 2(2): 18–27.
- /// Foucarde-Gourinchas, M. 2003. *The Construction of a Global Profession: The Case of Economics*. Niepublikowany rękopis, Wydział Socjologii Uniwersytetu Kalifornii w Berkeley.
- /// Fung, A. i Wright, E. 2003. *Deepening Democracy*. Londyn: Verso.
- /// Gouldner, A. 1970. *The Coming Crisis of Western Sociology*. Nowy Jork: Basic Books.
- /// Horowitz, I.L. 1993. *The Decomposition of Sociology*. Nowy Jork: Oxford University Press.
- /// Levine, R. (red.) 2004. *Enriching the Sociological Imagination: How Radical Sociology Changed the Discipline*. Lejda–Boston: Brill Publishers.
- /// Lipset, S.M. 2001. *The State of American Sociology*. W: Cole, S. *What's Wrong with Sociology?* Nowy Brunzwick: Transaction Publ.
- /// MacKinnon, C. 1936. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge.
- /// Mannheim, K. 1936. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Nowy Jork: Harcourt Brace Jovanovich (wyd. polskie: 2008. *Ideologia i utopia*, Warszawa: Aletheia).
- /// Nee, V. 1969. *Cultural Revolution at Peking University*. Nowy Jork: Monthly Review Press.
- /// Putnam, R. 2000. *Bowling Alone*, Nowy Jork: Simon & Schuster (wyd. polskie: 1996. *Bowling alone. Malejący kapitał społeczny Ameryki*, „ResPublica Nowa” 6).
- /// Skockpol, T. 2003. *Diminished Democracy*. Norman: University of Oklahoma Press.
- /// Turner, S. i Turner, J. 1990. *The Impossible Science*. Newbury Park: Sage Publications.

SOCJOLOGIA ANIOŁA

Z Michaelem Burawoyem, byłym przewodniczącym Amerykańskiego Towarzystwa Socjologicznego (ASA) i wiceprzewodniczącym Międzynarodowego Towarzystwa Socjologicznego (ISA), rozmawia Michał Łuczewski

Michał Łuczewski: Jesteś ewangelistą?

Michael Burawoy (śmiech): O tak, socjologia obywatelska to dla mnie prawie religia.

MŁ: Co chcesz nam ogłosić?

MB (śmiech): Ewangelię socjologii, która reprezentuje interes społeczeństwa, narodu i ludzkości, socjologii, która stara się być odpowiedzialna nie tylko przed samą sobą, ale również przed ludźmi. Wymaga to przetłumaczenia naszego języka na język, który jest zrozumiały. Naukowiec nie powinien być tylko naukowcem, ale również obywatelem. To jest istota, *raison d'être* socjologii. Mam doktorantów, którzy to rozumieją. Są zdumieni, jak wszystko wokół nas, na uniwersytetach zostało profesjonalizowane. Jeśli nie pozwolono by im być socjologami obywatelskimi, odeszliby. To nie ma być konwersacja między nami, ale konwersacja ze społeczeństwem! Nie ma to nic wspólnego z polityką prawicy czy lewicy, z takimi czy innymi moralnymi podstawami, bo samo społeczeństwo obywatelskie mieści w sobie bardzo różne moralne podstawy.

MŁ: Głosisz to już od sześciu lat we wszystkich zakątkach globu. Gdzie cię najlepiej przyjmują? Czy gdzieś potraktowali cię jak mesjasza?

MB: Nie jestem mesjaszem dla nikogo. Spontaniczna reakcja na to, co mówię, to krytyka. Profesjonalni socjologowie są zawsze poirytowani. Charles Tilly krzywił się: „socjologia obywatelska? To socjologia charytatywna?”. To wszystko zależy od miejsca w polu narodowej socjologii. W Ameryce zawsze znajdzie się kilka osób na marginesie, spychanych na bok, które

czują się podbudowane przez to, że przewodniczący ASA czy wiceprzewodniczący ISA ich wspiera. W Chinach zaimportowano po prostu socjologię amerykańską. Mam przyjaciół na elitarnych chińskich uniwersytetach, którzy są bardzo zaangażowani w socjologię obywatelską. Traktują to jako reakcję na amerykańską hegemonię w socjologii chińskiej. Oczywiście, nie traktują mnie jak mesjasza, ale używają do tego, by zrobić miejsce dla krytycznej socjologii obywatelskiej. W Brazylii kilka osób było urzeczonych tą ideą, ale tam jest to oczywiste, że socjologia musi być obywatelska. W Południowej Afryce mają mi za złe, że wyżej cenię socjologię obywatelską niż stosowaną, ukierunkowaną na *policy*, ponieważ żeby tam przetrwać, musisz pracować dla rządu. Nie podoba im się moja idea i mówią, że socjologia obywatelska jest luksusem, na który może sobie pozwolić tylko socjologia zachodnia.

MŁ: Ale czy rzeczywiście nie jest to luksus? Czy do zajmowania się socjologią obywatelską nie trzeba mieć najpierw stabilnej pozycji naukowej?

MB: Nie. Moi przyjaciele w Południowej Afryce zostali zamordowani za to, że zaangażowali się społecznie. Nawet mój najbliższy przyjaciel! Jeśli byleś zaangażowany w projekt socjologii obywatelskiej, było to naprawdę niebezpiecznym zajęciem. Bourdieu uważał, że najpierw musisz zebrać intelektualny kapitał i kiedy jesteś już na szczycie, np. w College de France, wtedy możesz być, a nawet powinieneś być socjologiem obywatelskim. Pod koniec życia również Tilly chciał być socjologiem obywatelskim, stąd brało się jego zainteresowanie terroryzmem, zagrożeniami demokracji. Ale to za późno. Socjologiem obywatelskim możesz być od początku. Jest miejsce w akademii, żeby uprawiać socjologię obywatelską. Jest na to miejsce w Polsce, jeśli chcesz, jeśli naprawdę bardzo chcesz.

MŁ: Skoro projekt socjologii obywatelskiej jest projektem moralnym, dlaczego – jak zauważasz – tak wielu ją demonizuje? Skoro jesteś ewangelistą dobrej sprawy, dlaczego traktują cię jak antychrysta?

MB: Tak przecież jest zawsze. Choć uważam, że socjologia nie może rozwijać się bez socjologii profesjonalnej, to widzę również, że sama jest polem dominacji. Jeśli podważasz dominację, pojawia się konflikt. Socjologowie mają swoje interesy, ich reputacja oparta jest na wiedzy, którą produkują, walidowanej przez recenzje. Obawiają się, że kiedy zaczną być odpowiedzialni również przed współobywatelami, naukowość ich pracy zostanie podana w wątpliwość. Interes socjologii profesjonalnej jest sprzeczny z interesem socjologii obywatelskiej. To wojna, to konflikt.

W moich artykułach pokazuję, jak pozycja moich adwersarzy zależy od ich miejsca w polu naukowym. I jestem zadowolony z tego, że jest konflikt, że jest debata. Dążę do tego.

MŁ: Czym w takim razie jest dla Ciebie socjologia?

MB: Definiuję socjologię poprzez miejsce, z którego przemawia. Socjologia genetycznie wzrastała razem ze społeczeństwem obywatelskim. Weber, Marks, Durkheim – każdy z nich zastanawiał się nad istotą społeczeństwa obywatelskiego.

MŁ: Ale w takim rozumieniu socjologii nie ma miejsca na takie pojęcia, jak wyjaśnienie, opis, prawda.

MB: Wierzę w rozwój programów badawczych w sensie Lakatosa, paradygmaty jednak są różne. Oprócz twierdzeń naukowych posiadają również moralne podstawy. I to, co odróżnia socjologię od ekonomii czy politologii, to miejsce, z którego mówimy. Ekonomiści zajmują się gospodarką, politologowie – państwem, a socjologowie – społeczeństwem obywatelskim. Muszą oni bronić społeczeństwa, bo inaczej straciliby podstawę swojej własnej dyscypliny.

MŁ: Takie widzenie socjologii wydaje mi się bardzo defensywne. Raymond Boudon np. definiuje ją poprzez styl wyjaśnienia i pokazuje, że wyjaśnienia sformułowane przez psychologię, politologię czy ekonomię są wyjaśnieniami cząstkowymi. Zadanie socjologii polega na tym, by łączyć wyjaśnienia cząstkowe w ogólne schematy wyjaśniające. A zatem podczas gdy Boudon widzi w socjologii królową nauk, Tobie wystarczy, że wykrawasz dla niej kawałek przestrzeni życiowej między ekonomią i politologią.

MB: Masz rację. Boudon, podobnie jak Parsons, jest socjologicznym imperialistą. Ale ja też nim jestem. Jesteśmy socjologicznymi szowinistami, tyle że rozpoczynamy od różnych punktów wyjścia. Być może jestem defensywny wobec ekonomii i politologii, ale ekspansywny w stronę społeczeństwa. My mamy reprezentować interes ludzkości! To jest prawdziwy imperializm. Boudon nie troszczy się o ludzkość, interesuje go tylko pieprzona nauka!

MŁ: Ale Boudon powiedziałby, że właśnie dlatego, że interesuje go ludzkość, zajmuje się nauką.

MB: To tylko gest. Ja robię coś więcej, niż gest. Ja naprawdę chcę być zaangażowany w sprawy społeczeństwa obywatelskiego.

MŁ: Nie myślisz jednak, że pozycja Boudona jest silniejsza, bo może łatwo określić, czym jest dobra i czym jest zła socjologia? Twoja pozycja wydaje się bardziej chwiejna, bo trudniej znaleźć standardy tego, czym jest dobra socjologia obywatelska. Peter Berger np. boi się tego, że socjologię zniszczy zaangażowanie w *race, gender, class*, ponieważ zaczną w niej obowiązywać dwa standardy: socjologii profesjonalnej i socjologii zaangażowanej.

MB: To, co opowiada Berger, to nonsens. Nie można uprawiać nauki bez moralnych podstaw. Skąd się wzięła socjologia ruchów społecznych Tilly'ego? Przecież z moralnej rewolty 1968 r.! Oczywiście problemem jest, jak połączyć moralne podstawy z badaniem naukowym. W każdym programie badawczym istnieją pytania, których się nie zadaje i naukowcy odmawiają przyznania, że moralne podstawy w ogóle istnieją. Gdy krytyczni socjologowie to pokazują, wywołuje to powszechną wściekłość. Profesjonalna nauka może się rozwijać tylko wtedy, kiedy nie kwestionuje swoich zasad, kiedy nie zastanawia się nad swoimi podstawami. I to jest dobre. To tak, jak gra w szachy: grając w nie, nie zastanawiasz się, skąd biorą się reguły i jakie jest ich moralne znaczenie. Berger nie lubi, kiedy się to pokazuje – i ja to rozumiem. Nie będziesz się rozwijał jako profesjonalista, jeśli nie weźmiesz w nawias swoich moralnych przekonań. Ale socjologia nigdy nie stworzy jedności, zawsze będzie oparta na konflikcie. Właśnie tak rozwija się nauka. Nie poprzez narzucenie swojego zdania innym, ale poprzez konflikt. Berger jest przerażony, gdy to mówię. Twierdzi, że niszczy socjologię, a ja odpowiadam, że dopiero dzięki temu socjologia staje się nauką.

MŁ: Jak łączyć moralne przekonania z badaniem? W swoich artykułach sugerujesz, że socjologia powinna to robić i w ostatecznym rachunku przekształcić się w ruch społeczny. Sam nawet taki ruch tworzysz, walczysz o społeczeństwo obywatelskie przeciw systemowi: rynkowi i państwu. Jako człowiek, który próbuje mobilizować innych, używasz określonego repertuaru. Nawet ubierasz się w sposób antysystemowy. Używasz też bardzo moralnej retoryki, która czerpie z retoryki religijnej: ewangelia, ludzkość, antychryst, demony, anioły. Dla mnie nie jest to retoryczny ornament, ale istota tego, co mówisz. Bez tego typu języka nie byłbyś w stanie porywać ludzi.

MB: Myślę, że masz rację, jestem również członkiem ruchu społecznego. Istnieje na pewno napięcie między nauką a ruchem, ale twierdzę, że czasami, choć to bardzo niebezpieczne, możliwe jest ich połączenie. Kluczowa jest tutaj autonomia socjologii. Socjologia nie może być patologią, nie może być instrumentem ruchów społecznych.

MŁ: A czy może być instrumentem anioła historii?

MB: To był tylko symbol, którego użyłem na początku mojej przemowy, gdy zostałem przewodniczącym American Sociological Association w 2004 r. To był czas administracji Busha. Byłem bardzo pesymistyczny co do kierunku, w którym zmierza świat. Wszyscy socjologowie zgadzali się, że sytuacja USA jest fatalna. To był największy zjazd w historii ASA. Przyjechał Alain Touraine i myślał, że przeniósł się w lata 60. Nie mógł uwierzyć w to, co widzi, nie wiedział, co się dzieje. Nikt by nie pomyślał, że socjologia amerykańska będzie kiedyś zdolna do czegoś takiego. Wokół nas panował niesamowity entuzjazm. Tysiące osób z całego świata! To był ten moment, kiedy mogłem się odwołać do Benjamina i jego figury anioła historii. W społeczeństwie, które się rozpadało, my, socjologowie, musieliśmy zebrać się razem. Touraine powiedział, że ma tylko jedno wyjaśnienie tego, co się dzieje: *Bush is good for public sociology*.

MŁ: Według Benjamina jednak anioł nie może nic zrobić, może tylko obserwować ruinę świata, którą przynosi postęp – obserwować i czekać na apokalipsę. Dopiero wtedy tę ruinę może odkupić mesjasz, który przyjdzie spoza historii. Może również, razem z aniołem, powinniśmy czekać na prawdziwego mesjasza?

MB: Nie, musimy próbować już teraz.

RECENZJE I POLEMIKI

EUPATRYDZI DUCHA I OBCOŚĆ TRANSCENDENTALNA. ANDRZEJ WAŚKIEWICZ, *OBCY Z WYBORU.* STUDIUM FILOZOFII ASPOŁECZNEJ

Tomasz Maślanka

Do rzadkości należą książki napisane przez socjologów, które można by z czystym sumieniem polecić czytelnikowi nieobeznanemu z socjologicznym żargonem i problemami, nurtującymi współczesną socjologię. Książka Andrzeja Waśkiewicza stanowi wyłom w fundamentalistycznym monolicie prac pisanych przez socjologów dla socjologów, jakkolwiek jej autor nie ukrywa swoich inspiracji socjologicznym impresjonizmem Georga Simmla. Kategoria obcości, dogłębnie analizowana w pracy, uznana być może za twórczą kontynuację jednego z kluczowych dylematów platońskiej filozofii: antagonizmu pomiędzy społeczeństwem a filozofią, permanentnego rozdarcia i napięcia pomiędzy pogrążonymi w ignorancji mieszkańcami platońskiej pieczary a obcymi im filozofami. Jest to w istocie strukturalny konflikt pomiędzy obcym – filozofem a społeczeństwem, którego to konfliktu żadną miarą nie daje się usunąć. Wydedukowane pośrednio z simmlowskiej socjologii pojęcie obcości nie jest w pracy Waśkiewicza abstrakcyjną, analityczną kategorią, którą narzucaliby następnie niczym sieć na tytułowych obcych, lecz harmonijnie rozwija się wraz z jej egzemplifikacjami. Warunkiem funkcjonowania społeczeństwa jest, według Simmla, swego rodzaju emocjonalna próżnia, obcość i dystans. Choć często obcy znajdują się blisko siebie w sensie przestrzennym, to pozostają obcy w sensie emocjonalnym, jak choćby Kazimierz Moczarski i Jürgen Stroop, zamknięci w jednej celi więziennej (byliby to simmlowscy „absolutnie obcy”). Społeczeństwo dla Simmla było w zasadzie wspólnotą wyobrażoną, w ramach której dystans dzielący ludzi stanowił warunek jej funkcjonowania. Zdawał on sobie sprawę z tego, że nie wszystkie komponenty indywidualnej tożsamości posiadają genezę społeczną. Oznacza to, podobnie jak u Platona, przekonanie o istnieniu niespolecznego elementu w człowieku, części duszy pogrążonej w ignorancji, nie

dążącej do wiedzy. Simmel był również, jak wiadomo, konsekwentnym krytykiem społeczeństwa industrialnego, w którym indywidualizm uległ umasowieniu i tym samym unicestwieniu. W swej *Filozofii pieniądza* ukazuje on proteuszowe oblicze tego podstawowego medium sterowania, które z jednej strony prowadzi do technicyzacji świata życia oraz urzeczowienia stosunków między ludźmi, z drugiej zaś generuje konieczne minimum dystansu społecznego w przesyconym ilościowo społeczeństwie. W kontekście społecznej obcości rola pieniądza okazuje się nie do przecenienia. Zapośredniczając stosunki między ludźmi, pieniądz także izoluje ich od siebie, tworząc funkcjonalny dystans i stając się w istocie medium wymiany (interakcji) oraz dystansu (izolacji) jednocześnie. Obcy, analizowani przez autora, żyją w ramach społeczeństwa tak jak ludzie w rzeczywistości zobiektywizowanej przez pieniądz, co oznacza *de facto* reifikację stosunków wewnątrzspołecznych. Jednocześnie żyją oni na marginesie kultury, są ludźmi wiary, nauki, natury; przestrzenie te tworzą pola ich wewnętrznego *sacrum*. Sam Waśkiewicz jasno deklaruje, dlaczego sięga do socjologii Simmela:

W istocie konstrukt ten [simmlowski – podkr. TM] nie pozwala stopniować dystansów między ludźmi żyjącymi w jednej społeczności, pozwala natomiast skonceptualizować kondycję obcych żyjących obok niej i rozróżnić w niej świat aspołeczny *sacrum* i społecznego *profanum* (Waśkiewicz 2008: 31).

Konstrukt Simmela jest więc bezużytecznym narzędziem w rękach socjologów empirycznych, którzy chcieliby za jego pomocą badać stopnie dystansu społecznego i następnie porządkować je w układy hierarchicznych współzależności, niczym kreski na termometrze.

Nieprzypadkowo panteon obcych otwiera dygresja na temat Sokratesa, którego uznać można w pewnym sensie za archetyp obcego. Jakkolwiek Sokrates przypomina obcych, o których traktuje książka, ponieważ żyje pośród ludzi, dla których pozostaje obcy, to jednak w przeciwieństwie do bohaterów wybranych przez Waśkiewicza, na swój wyrok poniekąd sobie zasłużył. Rzucając bowiem perły przed wieprze, postąpił nieroztropnie, mniemając, iż lud bez wyjątku chce znać prawdę, jak zakładali oświeceniowi filozofowie. Mit oświecenia przez wiedzę, pozwalającą opuścić platońską jaskinię, który nie przysłużył się antycznemu mistrzowi, opiera się na fałszywej przesłance, zakłada mianowicie, że umiłowanie prawdy jest uniwersalnym dążeniem. Nie chodzi przy tym o to, że sokratejska mądrość odstaje jakościowo od mądrości ludowej, lecz o to, iż ludzie z natury niechętni są mądrości. Tytułowym obcym z wyboru brak właśnie tej sokratejskiej pasji oświecania, co nie czyni z nich ludzi wyobcowanych. Żyją oni obok społeczeństwa, ale nie poza nim ani nie przeciw niemu. Jednocześnie wyróżnia ich względna obojętność wobec spraw doczesnych oraz swego rodzaju taoistyczny pasywizm, brak inklinacji do zmiany na lepsze ludzi i świata.

Stoicki mędrzec, jeden z obcych, pojawiających się na kartach książki, pozostaje zawieszony pomiędzy światem ludzkim a boskim, co sprawia, że wie dzie swój żywot między ludźmi, lecz nie z nimi. Stoicyzm w potocznym rozumieniu zwykle się utożsamia z beznamiętnym stosunkiem wobec śmierci i umierania. Charakterystyka taka czyni jednak ze stoickiego mędrca postać nieco karykaturalną. W rzeczywistości to właśnie pojęcie obcości wpisane jest w całą filozofię stoicką. Podstawowe etyczne kategorie, takie jak dobro i zło, mają swe źródło, przeciwnie niż w filozofii politycznej Arystotelesa, we wnętrzu człowieka, co powoduje, iż szczęście można osiągnąć niezależnie od wydarzeń zewnętrznych. Życie szczęśliwe to życie zgodne z cnotą, ponieważ jedynie cnota stanowi wartość samą w sobie, nie wytwarzając szczęścia jako czegoś różnego od niej samej. Dlatego też przyjemność czy nawet zbawienie nie mogą być utożsamiane ze szczęściem, a sam stoicki mędrzec jest samowystarczalny, gdyż nie potrzebuje do szczęścia dodatkowych ziemskich rozkoszy czy obietnicy życia po śmierci; one nic nie dodają do doskonałości, jaką jest cnota. Biorąc pod uwagę fakt, że cnota to doskonałość rozumu, a dobra moralne to wyłącznie te dobra, które powodują wzrost racjonalności i *logosu*, nietrudno zauważyć, iż ideały te pozostać muszą obce dla większości społeczeństwa. W swym pragnieniu dotarcia do rzeczy samej w sobie, niezapośredniczonej przez językowe doświadczenie rzeczywistości, stoickiego mędrca traktować można, jak zauważa autor, jako pierwszego fenomenologa. Nie dodaje on jednak, iż iluzoryczność tego typu doświadczenia zaprzecza jednocześnie realności takiej postaci. Fenomenologicznej jedności aktów transcendentalnej świadomości (noezy) oraz jej intencjonalnych korelatów (noemat), mającej w zamierzeniu Edmunda Husserla stanowić gwarancję pewności naszego poznania, niepodobna wyobrazić sobie w oderwaniu od konkretnej, historyczno-dziejowej artykulacji w medium języka. Świat stoickiego mędrca wspiera się tym samym na pewnej fikcji, tj. przeświadczeniu o możliwości istotowego (jak powiedziałby Husserl – ejdetycznego) doświadczenia rzeczywistości, doświadczenia pozajęzykowego i pozapodmiotowego. Trudno jednak zaprzeczyć oczywistości konkluzji Leszka Kołakowskiego, który w swym *Horror metaphysicus* pisze: „Po prostu nie możemy posunąć się dalej, nie dysponujemy narzędziami do wyważania drzwi wiodących poza język, poza zespół przygodnych norm kulturowych, poza praktyczne imperatywy urabiające nasze myślenie”. Wiele miejsca poświęca autor *Obcych z wyboru* na charakterystykę stoickiego Państwa Rozumu. Jego egalitarny charakter zostaje zradykalizowany przez fakt włączenia w jego poczet niewolników oraz barbarzyńców. Dla Arystotelesa taki egalitaryzm byłby rzecz jasna nie do pomyślenia. Starogrecy niewolnicy według Stagiryty byli ludźmi, którym brak wewnętrznej harmonii, stanowiącej niezbędny warunek nie

tylko wolności, ale i szczęścia. Status niewolnika skazywał tym samym w starożytnej Grecji na absolutną obcość. Inkluzywny charakter stoickiego Państwa Rozumu nie koresponduje w żadnej mierze z arystotelesowską wizją rozumnego obywatela, którego wolność zasadzała się na zdolności używania dialogicznego rozumu w politycznym wymiarze sfery publicznej. W ten właśnie sposób rozum, czyli *logos*, staje się w istocie *dialogos* – rozumnym dialogiem wolnych i równych obywateli na temat dobra wspólnego. Wolność taka objawia się – na co zwrócił uwagę Benjamin Constant – możliwością partycypacji w zbiorowym podejmowaniu decyzji. O ile więc dla stoików dobro i zło pochodzą z wnętrza człowieka, o tyle u Arystotelesa to właśnie polityka staje się moralną autorefleksją społeczeństwa, co *nolens volens* oznacza, że niezdolność do uczestniczenia w życiu politycznym, jak w przypadku niewolników i barbarzyńców, jest oprócz braku wolności oraz szczęścia także deficytem swoiście ludzkiej zdolności do moralnej autorefleksji, *eo ipso* zdolności odróżniania dobra od zła (niewola u stoików jest jednak zawiniona przez człowieka i posiada wymiar moralny oraz egzystencjalny, u Arystotelesa wynika z urodzenia). Można jednak doszukiwać się pewnych podobieństw pomiędzy moralną niewolą u stoików a analizami Arystotelesa. Myśl stoicka uwypukla uległość i podporządkowanie rozumnej części duszy, jej części niższej i pożądlivej, jako źródło moralnego zniewolenia. Dla Arystotelesa natomiast niewolnik to specjalista, u którego występuje hipertrofia jednej z władz (części duszy) przy jednoczesnej atrofii pozostałych, brak mu zatem wszechstronności i wewnętrznego zharmonizowania duszy. Stoicki mędrzec pozostaje, podobnie jak ateński arystokrata, wolny od trosk materialnych, nieobarczony przykrą koniecznością zarobkowania, choć w przeciwieństwie do tego ostatniego nie żyje egoistycznie, lecz jak buddyjski bodhisattwa zaprzątnięty jest troską o innych ludzi, żyjąc pośród nich. Żyjąc wśród ludzi można jednak zostać posądzonym o tchórzostwo. To dlatego dla nietzscheańskiego Zaratustry Sokrates nie był obcym, lecz tchórzem, bowiem tylko człowiek tchórzliwy ucieka od samotności. Sokrates posiada zresztą więcej wspólnego ze stoickim mędrcelem, który mocą prawa naturalnego zobowiązany jest oświecać niewiedzących (jak uzasadniał to Marek Aureliusz w *Rozmyślaniach*). Mędrzec jest jednak postacią bliższą bogom, zaś ludzki i społeczny wymiar stoicyzm uzyskuje, jak zauważa autor, w osobie filozofa, który żyje pośród ludzi, ale niezależnie od nich. Owo dążenie do niezależności i samowystarczalności jest skądinąd siłą, która wyrzuca konsekwentnego stoika poza orbitę każdej społeczności. W stoickim, uniwersalnym Państwie Rozumu obcy są więc zarówno mędrzec, jak i filozof, choć każdy nieco inaczej. Mędrzec jest obcy ludziom, będąc bliski bogom, filozof, chcąc być bliski bogom, pozostaje również obcy ludziom. Mędrzec żyje pomiędzy ludźmi a bogami, filozof

zawsze wśród ludzi. Obcość chrześcijańskiego mędrca, zrekonstruowana przez autora w dużej mierze w oparciu o dialogi św. Augustyna, również wykazuje wiele podobieństw z sylwetką antycznego mędrca. Mędrzec religijny, w przeciwieństwie do innych postaci religijnych – kapłana, proroka czy mistyka – stara się zgłębić przesłanie, jakie płynie z tradycji, w czym przypomina hermeneutę, dokonującego eksplikacji egzystencjalnego sensu przekazu płynącego z tradycji poprzez odniesienie go do życia. Przekłada on język tradycji na język życia, sytuując się pomiędzy przekazem a człowiekiem. Mędrzec umożliwia, mówiąc innymi słowy, nawiązanie człowiekowi religijnemu kontaktu i intymnej więzi z przekazem religijnym. Pozostaje on jednak, by tak rzec, „stacją przekątnikową”, nie będąc przez to bliższy bogom, w odróżnieniu od proroka, który sam ustanawia tradycję, ponieważ to przez niego właśnie przemawia Bóg (przypomina w tym romantycznego profetę, (*poeta vates*)). Chrześcijański mędrzec nie działa na mocy boskiego pełnomocnictwa. To zasadniczo nie odróżnia go od mędrca stoickiego, który z racji swej śmiertelności nie jest bogiem, lecz kimś zawieszonym pomiędzy światem ludzi a światem bogów (podobnie jak szaman w społecznościach tradycyjnych). Augustyńska koncepcja dwóch państw uniwersalnych – *civitas Dei* i *civitas terrena* – potęguje, jak zauważa Waśkiewicz, dystans społeczny oraz duchowy pomiędzy ludźmi, gdyż ci predestynowani przez Boga do zbawienia żyją obok tych, którzy takich honorów nie dostąpili. Tradycja chrześcijańska dysponuje skądinąd całą plejadą postaci obcych z wyboru: męczenników, świętych czy anachoretów. Narodziny wspólnot klasztornych w Europie uznać można w ogólności za rezultat prób stworzenia wspólnoty ludzi obcych temu światu z własnego wyboru, lecz mimo wszystko żyjących pomiędzy ludźmi; byłyby to swego rodzaju wspólnoty kolektywnych obcych. Takim rodzajem wspólnoty będzie również analizowana przez autora całkowicie świecka wspólnota w Clarens, przedstawiona przez Rousseau w *Nowej Heloizje*.

Modelowym obcym nie jest jednak w książce Waśkiewicza mędrzec, lecz przede wszystkim chrześcijański pielgrzym, którego racją istnienia na tym świecie jest bycie w drodze na tamten świat. Żyje on, podobnie jak pozostali obcy prezentowani w książce, pośród ludzi, zachowując umiarkowaną obojętność wobec spraw doczesnych (jest indywidualistą wewnątrz wspólnoty). Kościół jako wspólnota wyobrażona i symboliczna dokonał zarazem instytucjonalizacji obcości. Trudno przecież zaprzeczyć, że opozycja pomiędzy *sacrum* a *profanum*, jedna z konstytutywnych dla chrześcijaństwa, stała się jednocześnie konstytutywną dla całej kultury europejskiej. Chodzi również o obecne w wierze chrześcijańskiej napięcie pomiędzy obrazem skończonego świata oraz obrazem świata jako negacji Boga, które sprawia, iż myśl chrześcijańska bezustannie oscyluje wokół

potępienia świata i ascetycznej ucieczki od jego powabów. Opozycja pomiędzy *sacrum* a *profanum* ze szczególną ostrością przejawia się na płaszczyźnie instytucjonalnej organizacji życia religijnego. Przynależność do zorganizowanego kościoła nie jest tutaj kluczowa, pielgrzym – obcy pozostaje apatrydą w drodze do Królestwa Niebieskiego.

Henry David Thoreau, kolejny z bohaterów Waśkiewicza, w jednym z rozdziałów słynnego *Waldena* pod znamienym tytułem *Gdzie żyłem i po co*, na isticie stoicką modłę deklaruje, iż bogactwo człowieka jest proporcjonalne do ilości rzeczy, z których potrafi zrezygnować. Warto przypomnieć słowa samego Thoreau, wyjaśniające cel i powody jego z pozoru ekscentrycznego odosobnienia nad stawem Walden:

Zamieszkałem w lesie, albowiem chciałem żyć świadomie, stawać w życiu wyłącznie przed najbardziej ważkimi kwestiami, przekonać się, czy potrafię przyswoić sobie to, czego może mnie życie nauczyć, abym w godzinie śmierci nie odkrył, że nie żyłem. Nie chciałem prowadzić życia, które nim nie jest, wszak życie to taki skarb; nie chciałem też rezygnować z niczego, chyba że było to absolutnie konieczne. Pragnąłem żyć pełnią życia i wysysać z niego całą kwintesencję, żyć tak śmiało i po spartańsku, aby wykorzystać wszystko, co nie jest życiem, aby zbierać bogaty plon i osiągać sedna, aby zapędzić życie w kozę róg i uprościć je do najskromniejszych potrzeb (Thoreau 1991: s.121–122).

Decyzja zamieszkania w leśnej chacie nieopodal niewielkiego miasteczka Concord motywowana była chęcią życia zgodnego z naturą, wolnego od namiętności, z dala od zgiełku cywilizacji. Wydawać by się mogło, ot, kolejne marzenie romantycznego lekkoducha. Waśkiewicz kreśli jednak o wiele subtelniejszy portret psychospołeczny Thoreau; celem poznania świata i natury staje się ostatecznie poznanie samego siebie, uzyskanie pełniejszej samowiedzy. Natura dla Thoreau nie jest tylko przedmiotem poznania, staje się epifanią tajemnicy, skrywającej imperatyw harmonijnego z nią współżycia. Thoreau, podobnie jak później Heidegger, zdaje się potępiać niszczyielski stosunek człowieka do natury, nazwany przez tegoż technicznym rozumieniem bycia, a polegający na uprzedmiotowieniu oraz traktowaniu natury jak zasobu, którym można rozporządzać, a nade wszystko kontrolować. Thoreau prezentowany w książce okazuje się na poly nietzscheanistą i arystotelikiem, z dystansem, lecz nie z pogardą spoglądającym na nieszczęśników, tkwiących w okowach cywilizacji. Człowiek współczesny, o którym Nietzsche powiadał, iż kontempluje z nieczystym sumieniem, nie umie bowiem i wstydzi się odpoczywać. Tak ceniona przez Arystotelesa „przechadzka z myślami i przyjaciółmi”, to szlachetne wypełnianie czasu, ulega w ramach cywilizacji deprecjacji i odwartościowaniu. Współcześni depozytariusze cywilizacji technicznej odpoczywają już tylko po to, by lepiej pracować.

Rozdział poświęcony Thoreau, moim zdaniem najlepszy w książce, ukazuje legendarnego transcendentalistę jako arystotelesowskiego dżentelmena, człowieka szczęśliwego i wolnego w starogreckim znaczeniu tego terminu. Osobowość Thoreau, podobnie jak Ralpa Emersona, Cyrusa Bartola, Christophera P. Crancha, Johna Sullivana Dwighta, George'a J. F. Clarke'a, kształtowała się pod wpływem konglomeratu idei: niemieckiego idealizmu, mistycyzmu chrześcijańskiego i dalekowschodniego, neoplatonizmu oraz szkockiej i kwakerskiej tradycji purytańskiej. Prawdopodobnie to właśnie zdecydowało o jego dojrzałym życiu, jak i decyzji, by porzucić filozofię dorobkiewiczów Johna Locke'a, zastępując ją filozofią dżentelmenów Arystotelesa. Thoreau przedstawiany w książce nie jest ani teoretykiem, ani intelektualistą, lecz raczej moralistą, doświadczającym swego rodzaju zespolenia z naturą podczas codziennych przechadzek po okolicznych lasach. Natura nie stanowi jednak dla niego rzeczywistości uduchowionej, to raczej rzeczywistość prymitywna i zwierzęca, stanowiąca równowagę dla świata ducha. W naturze i poprzez nią dochodzi do głosu zwierzęca i pożądliva część duszy człowieka. Można ją okiełznać, zapewniając sobie wewnętrzną harmonię prowadzeniem, jak Thoreau, twórczego i refleksyjnego żywota, *vita contemplativa*. Mit o Orfeuszu, grającym na kitarze i oczarowującym zwierzęta, potraktować można w tym kontekście jako opowieść o usypianiu tymotejskiej (zwierzęcej, popędliwej) części duszy, tkwiącej w każdym z nas. Życie społeczne Thoreau w lesie, lecz mimo wszystko niedaleko od ludzi, bynajmniej nie było samotne, gdyż nie każde samotne życie musi korespondować z autentycznymi potrzebami. Mało wiarygodnie i wątpliwie wypada na tym tle spektakularny eskapizm Martina Heideggera. Jego ucieczka do chaty w Todtnauberg w górach Schwarzwaldu wobec autentyzmu doświadczenia natury, nadającego właściwą miarę ludzkim potrzebom, wygląda sztucznie czy wręcz prowokacyjnie. Sylwetka Thoreau, kreślona przez Waśkiewicza, pozbawiona jest płytkiej jednoznaczności; jego obcość to nie obcość pięknoducha, manifestującego swe zjednoczenie z naturą poprzez ucieczkę od cywilizacji. Thoreau nie nawołuje do porzucenia cywilizacji i tajemnej komunii z dziką naturą, jest on raczej eupatrydą i apatrydą jednocześnie, dżentelmenem dokonującym swoistego *epoche* społecznych więzów, ról i konwenansów, by przechadzając się bez żadnego społecznego celu, przebywać z myślami oraz naturą. To wszystko czyni go obcym, żyjącym na obrzeżach społeczności, ale nie poza nią. Przypomina w tym greckiego filozofa, do którego często go porównywano, powiadając, iż jest „starożytnym Grekiem, który został transcendentalnym ekonomistą”.

Kolejną egzemplifikacją oryginalnej koncepcji obcości jest ekscentryczny fizyk, laureat nagrody Nobla, Richard Feynman, uprawiający naukę

poza ściśle instytucjonalnym kontekstem świata naukowego (poza udziałem w projekcie Manhattan, który z pewnością przysporzył mu popularności). Nauka, jaką uprawia Feynman, przypomina raczej sztukę, która nie rozporządza gotową i spójną metodą wpadania na dobre pomysły. Rozwój nauki, podobnie jak i sztuki, nie podlega żadnej koherentnej logice postępu i kumulacji wiedzy. Tytuł jednego ze zbiorów popularnonaukowych esejów Feynmana brzmi *Przyjemność poznawania* i tak właśnie jego autor pojmuje uprawianie nauki – dla czystej przyjemności, zabawy, bez względu na korzyści, rezultaty i apanaże, jakie przynosi. Nauka jest raczej rodzajem gry niż pracy, czynnością autoteliczną, bez obietnicy nagrody. Jeśli dla Maxa Webera nauka to zawód i powołanie, to dla Feynmana nauka staje się zabawą i powołaniem, nadającą jednakowoż sens życiu. Naukę można traktować jak pracę jedynie wówczas, gdy przez tę drugą rozumieć będziemy nieskrępowaną twórczość, czy, mówiąc językiem Marksa, samoafirmację człowieka. Nauka – a pośrednio również odkrywanie prawdy – stanowią dla niego źródło przyjemności. Oczywiście, wiele osób traktuje Feynmana jak typowego naukowca–dziwaka pokroju Einsteina, szalonego geniusza współczesnej fizyki teoretycznej, gotującego jajka w zupie, by nie brudzić dodatkowych naczyń i nie trwonić tym samym skończonego przecież czasu. Do utrwalenia mitu ekstrawaganckiego profesora fizyki przyczynił się zresztą sam Feynman. Z jednej strony dosyć dobrze wpisuje się on w stereotypowy obraz uczonego, fizyka–odludka, bytującego na marginesie społeczeństwa, jak prof. Kien z *Auto da Fe* Eliasa Canettiego czy bohater filmu *Pi* Darrena Aronofsky’ego, z drugiej natomiast całkiem świadomie działa w instytucjonalnym kontekście uniwersytetu, a także go akceptuje. Podobnie jak pozostali obcy prezentowani w książce, posiada wiele cech wspólnych ze starożytnym eupytrydą i filozofem. Uprawianie nauki bliższe jest dla niego starożytnemu czytaniu szyfru natury niż baconowskiej wizji nauki stosowanej; obcy jest mu także technokratyczny entuzjazm. Nie bez racji zauważa więc autor *Obcych z wyboru*, iż jego pogląd na naukę pokrewny jest popperowskiej koncepcji trzeciego świata. Świat 3, świat epistemologii bez podmiotu poznającego, jest niezależny od świata przedmiotów fizycznych oraz treści psychicznych i stanów mentalnych. Dla Poppera świat 3, wytwór świata 2 (umysłów ludzi), istniał dzięki zmaterializowanemu pośrednictwu świata 1 (książki, obrazy, komputery i wszelkiego rodzaju zapisy). Trzeci świat to w istocie świat zobiektywizowanych struktur, istniejący niezależnie od wiedzy i świadomości jakiegokolwiek podmiotu, a także przestrzeń artykulacji wiedzy obiektywnej, czyli wiedzy bez poznającego podmiotu. Przedmiotem tej wiedzy mogą być jednak zarówno teorie naukowe, a zatem rezultaty odkryć i wnioskowań naukowych, jak i same hipotezy i niezaksjomatyzowane intuicje, co nie zapewnia mu

„stabilności”, charakterystycznej dla świata sformalizowanych teorii matematycznych. Waśkiewicz prezentuje Feynmana jako jednego z obcych, a nie zwariowanego fizyka. Jest on wprawdzie outsiderem, żyjącym nawet swego rodzaju niechęć do wszelkich instytucji, ale działającym mimo wszystko w instytucjonalnym kontekście uniwersytetu. Rozważania na temat roli uniwersytetu, przywołujące na myśl ciekawe refleksje Alana Blooma z *Umysłu zamkniętego*, stanowią właśnie o tym, że opowieść o Feynmanie jest czymś więcej, niż ciekawą historyjką o ciekawym człowieku¹. Instytucje nadają społeczny status oraz uspołecniają nawet tych, którzy chcieliby działać poza granicami wspólnoty. Uniwersytet jest instytucją wprost stworzoną dla tytułowych obcych. Celem uniwersyteckiego kształcenia nie jest produkowanie specjalistów, lecz liberalna edukacja dżentelmenów. Idea uniwersytetu pozostaje w zgodzie z antyczną normą wszechstronności, znajdującą ucieleśnienie w zharmonizowaniu władz duszy pod rządami rozumu. Uniwersytet umożliwia ogólną oraz wszechstronną edukację, która według Arystotelesa kształci lepszego, rozumnego człowieka i jako taki uchodzić może za przeciwieństwo instytucji, zajmujących się fachowym i specjalistycznym szkoleniem, instytucji produkujących owych „wyspecjalizowanych barbarzyńców” Ortegi y Gasset. Wymaga to jednak zajęcia miejsca obok społeczeństwa, co stanowiłoby gwarancję, iż wartości niecenione w społeczeństwie ignorantów będą mimo wszystko chronione i kultywowane w murach uniwersytetu. Uniwersytet plasujący się obok społeczeństwa umożliwia przetrwanie określonych wartości, w tym prawdy, bez konieczności mówienia jej nieoświeconemu ludowi prosto w oczy oraz bez konieczności stosowania w tym celu przebiegłej retoryki. Zupełnie nieistotne pozostaje to, czy personel tej instytucji tworzą obcy z wyboru żyjący obok społeczeństwa. Uniwersytet jednak stanowić musi warunek możliwości uprawiania nauki rozumianej jako bezinteresowne poszukiwanie prawdy dla niej samej. Feynman zatem, jako tytułowy obcy z wyboru, potrzebuje instytucjonalnego wsparcia uniwersytetu dla swej gry w poszukiwanie prawdy i poznawanie świata. Wsparcie to pochodzi ze strony instytucji sytuującej się na pograniczu społeczności naukowców i profanów.

Uprawianie nauki – konkluduje Waśkiewicz – nie wymaga zatem z konieczności życia na uboczu, tak jak nie wymaga tego także służba Bogu czy kontemplacja natury, daje natomiast niezbędną ku temu siłę duchową (Waśkiewicz 2008: 297).

¹ Jakich pełno np. w książce *Intelektualiści* P. Johnsona, choć jednocześnie byłoby niesprawiedliwością sprowadzać jedynie do tego tę głośną książkę, która zajmuje się przede wszystkim tropieniem prawomocności moralnych roszczeń niektórych intelektualistów do udzielania postępowych rad ludzkości.

Nauka nie wymaga zatem życia obok społeczeństwa, ale je umożliwia. Sam Feynman nie jest oczywiście typem arystotelesowskiego filozofa o wszechstronnym wykształceniu, lecz raczej uczonym specjalistą i nie zmienia tego fakt, iż niegdyś uczył się rysunku. Waśkiewicz przedstawia uniwersytet jako instytucję obok społeczeństwa. Feynman, uprawiając naukę obok społeczeństwa, nie czyni tego jednak poza uniwersytetem, jego obcość jest obcością w jego ramach, a nie poza nimi. Uniwersytet, można nawet powiedzieć, stanowi warunek możliwości czystego i bezinteresownego poznania, *ergo* samej obcości. Uprawianie nauki nie wymaga wprowadzie życia obok społeczeństwa, ale je umożliwia, jak zostało pokazane na przykładzie Feynmana. Trudno oprzeć się wrażeniu, że obcość w wypadku Feynmana stanowiła w dużej mierze element świadomej autokreacji. Odwołując się do platońskiego modelu cywilizowania uczuć można by powiedzieć, że nauka pozwalałaby uwolnić się od spalającej siły namiętności, stając się w istocie schłodzoną miłością.

Ostatni rozdział przynosi analizy obcości, która może prowadzić do alienacji. Poświęcony został obcości w utworach Rousseau, u którego człowiek pozostaje rozdarty pomiędzy wewnętrzną autonomią a zbiorowym zaangażowaniem, politycznym i publicznym. Wspólnota obcych z wyboru, jak Clarens z *Nowej Heloizy*, nie może być wspólnotą polityczną, republiką, ponieważ jest ona samowystarczalna, opierając się przede wszystkim na dobrowolności zobowiązań, także – a może przede wszystkim – wobec samego siebie. We wspólnocie politycznej za zobowiązaniami stoi prawo oraz sankcje, gdyż naiwnością byłoby sądzić, iż człowiek zdolny jest do postępowania jedynie według imperatywów kategorycznych (zazwyczaj działa wedle imperatywów hipotetycznych). Clarens to wspólnota ludzi, a nie obywateli, przypominająca bardziej kościół (kościół ziemski ze *Ślubu* Gombrowicza), niż państwo. Ogniwem scalającym tę wspólnotę staje się wyreżyserowane braterstwo. W Clarens zatem, przeciwnie niż we wspólnocie politycznej, zobowiązania mają charakter samozwrotny, są zobowiązaniami wobec samego siebie (jest to swoista etyka odpowiedzialności przed samym sobą, jak określił ją Ulrich Beck). We wspólnocie politycznej zakres zobowiązań określony jest poprzez system praw. Specyfikę życia obok społeczności stanowi dla Rousseau dobrowolność zaciąganych zobowiązań, a jest ona możliwa tylko dla jednostek samowystarczalnych. Samowystarczalny jest również bohater *Emila*, niebędący przy tym obywatelem republiki. Emil żyje obok ludzi i nie działa w sensie politycznym. Rousseau przedstawia go jednocześnie jako człowieka szczęśliwego, co dla starożytnych Greków musiało być sprzecznością samą w sobie. Wolny i tym samym szczęśliwy mógł być tylko ktoś zdolny do partycypacji w kolektywnym podejmowaniu decyzji, a zatem ktoś zdolny do działania

w sensie politycznym. Clarens staje się modelowym przykładem wspólnoty, powołanej do życia obok społeczeństwa, podobnie jak wspólnoty klasztorne. Rousseau próbuje przekonać swych czytelników, że rozszczepienie na „ja indywidualne” i „ja społeczne” prowadzi niechybnie do alienacji. Rozszczepienie takie zakłada jednak, iż istnieje jakieś autentyczne, rdzenne „ja”, jak sugeruje to np. socjologia Goffmana. Być może należałoby za Helmuthem Plessnerem przyjąć, że człowiek jest sobą właśnie na przecięciu bycia w roli i poza nią. W każdym razie względny dystans wobec świata społecznego, jaki zachowują wszyscy omawiani w książce obcy, bynajmniej nie oznacza rozszczepienia, o którym tutaj mowa, lecz przeciwnie, stanowi warunek zachowania spójnej tożsamości.

Kończąc ostatni rozdział poświęcony obcości bohaterów *Emila i Nowej Heloizy*, autor retorycznie zapytuje:

Czyż nie ma racji Simmel twierdząc, że człowiek, przynależąc choćby do dwóch wspólnot i nie utożsamiając się z żadną z nich bez reszty, właśnie dzięki temu zachowuje nieco jednostkowej wolności? (Waśkiewicz 2008:)

Można zapytać, czy nie podkopuje to całego wywodu o prawdziwych ojczyznach obcych z wyboru, prowadząc raczej do wniosku, że nie powinno się budować życia na jednej nadziei, choćby była to duchowa ojczyzna z wyboru. Fakt, iż prawdziwa ojczyzna obcego pozostaje jakościowo odmienna od tej ziemskiej, wywołuje napięcie natury etycznej, dochodzące do głosu jako rozbieżność pomiędzy porządkiem rozumu a namiętnościami (stoicyzm), prawdziwymi a sztucznymi potrzebami (Thoreau), czy bezinteresownym rozszyfrowywaniem natury a jej eksploatacją (Feynman). Socjologicznie rzecz ujmując, napięcie to ujawnia się na płaszczyźnie instytucjonalnej i nie ma nic wspólnego z tragizmem w wymiarze zarówno indywidualnym, jak i kolektywnym. Nie mogę do końca zgodzić się z diagnozą przypadku Sokratesa, który pokazuje zdaniem autora, iż uprzywilejowana pozycja oznacza ryzyko represji ze strony wspólnoty. Sądzę, że to raczej nieroztropność, a nie uprzywilejowana pozycja zgubiła Sokratesa. Nie podejrzewał on, że ludzie nie zawsze chcą znać prawdę, gdyż, jak głosi ludowe porzekadło, prawda w oczy kole. Nie oznacza to jednak, że należy z prawdy rezygnować, a jedynie, by nie rzucać perel przed wieprze, z czego skądinąd prezentowani w książce obcy doskonale zdają sobie sprawę. Kluczowa w książce Waśkiewicza jest, moim zdaniem, figura obcości transcendentalnej. Jeżeli dobrze rozumiem autora *Obcych z wyboru*, obcość należałoby odczytywać jako warunek możliwości samorozumienia i tym samym samopoznania. Obcy to nie dziwacy, ekscentrycy czy mizantropi, lecz ludzie wolni i szczęśliwi, którzy choć tymczasowo zapomnieli o nieznosnym fenomenie obojętności świata, a przynajmniej nie usiłują go oswoić w sposób czysto zinstytucjonalizowany.

Obcy ma coś z antycznego eupatrydy ducha. Z poczuciem dumy, ale i pewną wyższością spogląda na pogrążonych w sidłach namiętności bądź uporczywie rywalizujących o dobra materialne w ogrodzie ziemskich rozkoszy. Starogreckie pojęcie właściwej miary pozwalało antycznym filozofom zachować obojętność względem fałszywych potrzeb i nie myśleć o pomnażaniu dóbr, a obcym z wyboru pozwalało nie porównywać się z innymi, gdyż zawsze znajdują się lepsi i gorsi. Wolność w przypadku obcych staje się epifenomenem ich zaangażowania i poświęcenia prawdziwej ojczyźnie. Obcy to nie romantyczny geniusz czy targany namiętnościami i twórczymi mękami Adrian Leverkühn. Waśkiewicz prezentuje swych obcych jako egzemplifikacje studium filozofii społecznej, czego dowodem miałby być fakt, iż ich obcość nie sytuuje się w obrębie żadnego z dyskursów współczesnej filozofii społecznej i politycznej – krytycznego dyskursu emancypacji (np. Habermas) oraz normatywnego dyskursu kreowania ładu publicznego (np. Rawls i Dworkin). Obcy nie są ani wyemancypowanymi indywidualistami, ani realnym zagrożeniem dla trwałości wspólnoty typu *Gesellschaft*. Studium Waśkiewicza plasuje się gdzieś pomiędzy analizą socjologiczną a historyczną, w mniejszym stopniu filozoficzną wbrew deklaracywnemu tytułowi. Socjologia jest dla jego autora nauką o *profanum* ludzkiego życia, a „sferę *sacrum* konceptualizuje w postaci subiektywnych wartości”, dlatego prawdziwa ojczyzna obcych z wyboru nie może być przedmiotem socjologii. Argument taki jest naturalnie do zaakceptowania jedynie w ramach takiej lub innej wersji socjologii aksjologicznie neutralnej, lecz trudno uznać go za ogólną charakterystykę socjologii jako takiej, chyba że ryczałtowo odmawiamy naukowej wagi np. fenomenologii społecznej A. Schütza czy rozmaitym wariantom socjologii interpretatywnej, w których *profanum* i *sacrum* ludzkiego życia współkonstruuują pragmatyczny horyzont społecznego *Lebenswelt*. Na status socjologii, proponowany przez autora *Obcych z wyboru*, można by przystać jedynie przy założeniu, że sens działań społecznych jest przyczynowy, a nie motywacyjny.

Dystans wobec społeczeństwa stanowi warunek autonomii, a nie konsekwencję rozszczepienia tożsamości na „ja indywidualne” i „ja społeczne”. Samopoznanie nie dokonuje się w izolacji, lecz w interakcji. Człowiek w niczym nie przypomina pająka snującego swą nić w pojedynkę, ponieważ pozostaje bytem w dużej mierze reaktywnym. Obcość rozumiana jako wyobcowanie nie może sprzyjać samorozumieniu oraz samopoznaniu, lecz nie takiej obcości poświęcił Waśkiewicz swą książkę. Obcość, o której mowa w tej pracy, nie pogłębia się w następstwie zabiegów autostylizacji czy też manifestowania własnej ekstrawagancji, lecz jest obcością transcendentną – warunkiem możliwości twórczej i autonomicznej egzystencji, a w konsekwencji obietnicą wzniesienia się na wyższy poziom

samowiedzy i samorozumienia, czego świadomi byli tacy filozofowie jak Platon czy Arystoteles.

Bibliografia:

/// Thoreau, H.D. 1991. *Walden czyli życie w lesie*. Przeł. Cieplińska H. Warszawa: PIW, s. 121–122.

/// Waśkiewicz, A. 2008. *Obcy z wyboru. Studium filozofii społecznej*. Warszawa: Prószyński i S-ka.

JAROSŁAW KUISZ, CHARAKTER PRAWNY POROZUMIEŃ SIERPNIOWYCH 1980–1981

Krzysztof Mularski

/// 1.

W recenzowanej pracy autor podjął pierwszą w polskiej literaturze prawniczej próbę monograficznego opracowania problematyki prawnej tzw. porozumień sierpniowych, czyli, najogólniej rzecz ujmując, dokumentów podpisanych przez przedstawicieli rządu PRL z przedstawicielami strajkujących robotników w Szczecinie, Gdańsku i Jastrzębiu na przełomie sierpnia i września 1980 r. Zasadność podjęcia tematu wydaje się oczywista; dość wspomnieć, że porozumienia te uchodzą chyba za jedno z najważniejszych wydarzeń w najnowszej historii Polski, a były dotąd szerzej badane jedynie od strony politologicznej czy historycznej, a nie prawnej. W recenzji podejmę próbę wskazania kilku różnego rodzaju i różnej wagi mankamentów pracy oraz próbę teoretycznoprawnego zinterpretowania niektórych powoływanych przez Jarosława Kuisza faktów. Te ustalenia dadzą – być może – jakąś podstawę do wyrażenia oceny globalnej.

/// 2.

Jeśli chodzi o mankamenty pracy, w pierwszym rzędzie należy wskazać na pewne wątpliwości związane z doбором literatury. Przyjęte założenie o potrzebie ograniczenia literatury prawniczej do niektórych tylko czasopism jest trafne, co do zasady trafny wydaje się też dokonany wybór konkretnych czasopism. Wyjątkiem od tej zasady jest w moim przekonaniu nieuwzględnienie „Nowego Prawa”, czasopisma nie tak specjalistycznego, jak np. „Państwo i Prawo”, ale i nie tak „popularnego” jak np. „Prawo i Życie”, które zostały uwzględnione przez autora. W czasopiśmie tym od numeru 3 do numeru 9 z 1981 r. funkcjonowała rubryka „Wokół projektowanych zmian ustawodawczych”, w której zamieszczono wiele artykułów

niewzględnionych w pracy, a niekiedy bezpośrednio dotyczących materii w niej podejmowanej (por. Zdziennicki 1981: 64 i n.).

Po drugie i znacznie ważniejsze, autor przejawia niekiedy tendencję do zajmowania się sprawami, które wykraczają poza temat, nic doń nowego nie wnosząc. Uderza to zwłaszcza w przypadku skrupulatnego powoływania przepisów negocjowanych i później uchwalanych aktów normatywnych. Jeśli zamierzeniem autora było przedstawienie materiału empirycznego dla uzasadnienia głoszonej tezy o możliwości istnienia negocjacyjnej formy stanowienia prawa w ustroju niedemokratycznym, wystarczyło chyba ograniczyć się do przepisów, które były przedmiotem prowadzonych wówczas negocjacji. Nie było chyba konieczne pisanie o każdym artykule, łącznie z takimi, które w ogóle nie były przedmiotem sporu. Przedstawienie całych aktów normatywnych zaciemnia momentami tok myśli autora i prowadzi do przeciążenia pracy przypisami (Kuisz 2009: 360 i n., 407 i n., 415 i n., 458 i n.).

Autorowi nie udało się również nie głosić wypowiedzi, których w mym przekonaniu w pracy naukowej głosić się nie powinno, a które określić można – z przesadną może złośliwością – mianem laudacji i dezyderatów. Co do laudacji, autor przypisał walor bycia wybitnym historykiem Andrzejowi Friszchemu (Kuisz 2009: 197). Tymczasem ocenić kogoś jako wybitnego (w tym przypadku: wybitnego historyka) można by chyba wtedy, gdyby samemu posiadało się taki status (wybitnego historyka); wypowiedzieć zaś zdanie opisowe (taki a taki podmiot uważany jest za wybitnego historyka) – dopiero po przeprowadzeniu badań empirycznych w grupie wybitnych historyków (skądinąd – jak taką grupę wyznaczyć?). Jakkolwiek by się rzeczy miały z wybitnością A. Friszke, głoszenie owej można było sobie chyba darować. Co do dezyderatów, nie do końca wiadomo, po co warto pamiętać o sile społecznych postulatów (nie jest zresztą jasno powiedziane, czy społecznych postulatów „Solidarności”, czy społecznych postulatów w ogóle; Kuisz 2009: 480). Nawet jeśli istotnie warto, niekoniecznie warto o tym pisać w pracy historycznoprawnej. Trzeba jednak zaznaczyć, że głoszenie takowych poglądów zdarza się autorowi wyjątkowo, co szczególnie godne podkreślenia na tle znanych piszącemu te słowa prac z szeroko pojętego prawa konstytucyjnego, w których niekiedy aż roi się od wezwań do poszanowania demokracji, praw człowieka itp., w znaczeniu rzecz jasna takim, jakie akuratnie upodobał sobie dany autor.

Bardzo dziwnym, godnym odnotowania błędem jest nazwanie Zygmunta Ziemińskiego Zbigniewem Ziemińskim (Kuisz 2009: 209). Pozostaje żywić nadzieję, że to tylko nieszczęsna pomyłka drukarska.

Niekiedy autor posługuje się językiem cokolwiek mętnym, wskazać tu można jedynie na dwa przykłady. I tak, nie za bardzo wiadomo, na czym polegać ma „próba dotarcia do istoty porozumień [sierpniowych]” (Kuisz 2009: 215). Skądinąd warto zauważyć, że zwroty mówiące o docieraniu do „istoty” rzeczy, odkrywaniu „istoty” instytucji prawnych itp. są w prawoznawstwie ciągle niezwykle popularne, co nie zmienia jednak faktu, że stanowią one reminiscencję dawno gdzie indziej zarzuconej Arystotelesowskiej wizji nauki. Wizji w gruncie rzeczy metafizycznej, żądającej odkrywania „istoty rzeczy” właśnie, a nie możliwe precyzyjnego przypisania sensu wyrażeniom językowym. Gdzie indziej mowa natomiast o „swoistej idei regulatywnej” (Kuisz 2009: 371); nie wyjaśnia się przy tym, czym jest owa idea, ani tym bardziej czym różnią się swoiste idee regulatywne od nieswoistych idei regulatywnych.

Wreszcie sprawa chyba najważniejsza: autor po prawie pięciuset stronach badań dochodzi do wniosku (którego, co trzeba podkreślić, nie głosi szczęśliwie z jakimś szczególnym przekonaniem), że z syntetycznego punktu widzenia „porozumienia sierpniowe to akt o charakterze *sui generis*, mający znaczenie polityczno-prawne” (Kuisz 2009: 469). Otóż z logiki wiadomo (tzn. teza ta jest, o ile wiem, niesporną interpretacją aksjomatów rachunku predykatów) (Czeżowski 1968), że każdy obiekt ma przynajmniej jedną cechę różniącą go od każdego innego obiektu. Innymi słowy, nie jest możliwe istnienie obiektu nie różniącego się od każdego innego obiektu chociaż jedną cechą. Jeszcze inaczej, całkowita identyczność cech każe sądzić, że mamy do czynienia z jednym i tym samym obiektem. Powiedzenie więc o obiekcie, że jest swoisty, tak naprawdę nic o nim nie mówi. Kwalifikację taką należy więc uznać za porażkę autora. W moim przekonaniu dużo lepiej byłoby powiedzieć, czym porozumienia różnią się od innych, znanych nauce prawa kategorii teoretycznych (np. umów cywilnoprawnych, umów publicznoprawnych itp.), a w czym są z takimi kategoriami tożsame. Ewentualnie można by próbować skonstruować dla nich jakąś odrębną kategorię, do której być może należałoby zakwalifikować również jakieś inne obiekty (porozumienia „Okragłego Stołu”?). Nie jest zresztą wykluczone, że pytanie o status prawny ujmowanych całościowo porozumień sierpniowych jest pytaniem źle postawionym, że nie da się ich sensownie zakwalifikować do żadnej znanej nauce prawa kategorii teoretycznych. I taka odpowiedź, połączona z próbą kwalifikacji poszczególnych punktów porozumień (tych, które mają znaczenie prawne, bo niektóre ewidentnie takiego znaczenia nie mają), byłaby w moim przekonaniu nieporównanie lepsza niż pisanie o „akcie o charakterze *sui generis*”. Autor podejmuje wprawdzie – co trzeba podkreślić, próbę – jak to nazywa, „analitycznego” ustalenia charakteru prawnego porozumień

sierpniowych, tj. dokonania kwalifikacji poszczególnych postanowień tych porozumień. Czyni to jednak dopiero po, w moim przekonaniu raczej nieudanej, kwalifikacji „syntetycznej”. Niezależnie od powyższego, autor, jak się zdaje, popada w sprzeczność z głoszoną na samym początku pracy tezą, jakoby „umowy podpisane między rządem a robotnikami pozostawały *de facto* poza obowiązującym prawem PRL” (Kuisz 2009: 17). Jak można dokonywać kwalifikacji do kategorii skonstruowanych dla zdarzeń prawnych czegoś, co ma się znajdować poza prawem¹? Należy jednak stanowczo podkreślić, że nieprzekonujący wynik badań autora w żadnym razie nie przekreśla wagi samych badań, prowadzonych w rozdziale „Syntetyczne ujęcie porozumień sierpniowych”.

/// 3.1.

Autor na samym końcu pracy wyraża nadzieję, że jego opracowanie „sprovokuje dalszą dyskusję w literaturze” (Kuisz 2009: 470). Pragnąłbym więc poddać pod dyskusję kilka spostrzeżeń, które zrodziły się w trakcie czytania pracy. Spostrzeżeń, których oryginalność – wobec braku filozoficznego wykształcenia – może być bardzo wątpliwa. Tym niemniej, nawet powtórzenie myśli już wypowiedzianych na podstawie nowych faktów może mieć, jak się zdaje, jakiś walor. Dalsze uwagi są przy tym zdecydowanie bardziej próbą interpretacji czy rozwinięcia wyników badań J. Kuisza niż polemiką z nimi, jakkolwiek chwilami będą charakter polemiczny.

/// 3.2.

Otóż, najogólniej ujmując spostrzeżenie bodaj najważniejsze, fakty opisywane przez pracę stanowią wielką pochwałę doktryny pozytywizmu prawniczego. Przypomnijmy, że w ogromnym uproszczeniu pozytywizm prawniczy głosi, że prawem jest to, co zostało ustanowione we właściwej procedurze przez upoważniony do tego podmiot, zasadniczo organ państwa, zupełnie niezależnie od swej moralnej treści. Pozytywizmowi przeciwstawiana jest doktryna prawa naturalnego, która w swej bodaj najpopularniejszej wersji głosi, że prawo skrajnie niemoralne – niezależnie od tego, czy zostało ustanowione we właściwej procedurze przez upoważniony do tego podmiot – nie jest już prawem. Najważniejszą wartością prawa w świetle pozytywizmu jest jego pewność, prawo natury domaga się zaś prawa prawnego, prawa sprawiedliwego. Odwołując się do chyba najczęściej powoływanego przykładu: w świetle pozytywizmu niemieckie tzw. ustawy

¹ Z tezą o pozaprawnym charakterze porozumień sierpniowych pozostaje w sprzeczności szereg innych też głoszonych przez autora, przykładowo nie można twierdzić, że stan wojenny unieważnił *de iure* porozumienia, które „pozostawały poza prawem obowiązującym” (Kuisz 2009: 22).

norymberskie są prawem w takim samym stopniu, co obowiązujący po dziś dzień kodeks cywilny z 1896 r., natomiast w świetle prawa natury ustawy te – jako moralnie odrażające – prawem już nie są. Podkreślając raz jeszcze wielkie uproszczenie tematu, któremu poświęcona jest ogromna literatura filozoficzno- i teoretycznoprawna, chciałbym wskazać na sprawę następującą:

NSZZ Solidarność, a szerzej – opozycja demokratyczna kształtująca się od połowy lat siedemdziesiątych – działała w całym badanym przez autora okresie (do wprowadzenia stanu wojennego) w granicach obowiązującego prawa. Zgodne z obowiązującym wówczas prawem były w szczególności same porozumienia sierpniowe (Kuisz 2009: 97 i n.; por. także ss. 164, 166, 248). Wątpliwości zgłaszane w tym przedmiocie, które do pewnego stopnia zdaje się podzielać autor, wydają się bezzasadne wobec przyjętego wówczas tzw. otwartego systemu źródeł prawa (który to fakt zresztą autor trafnie zauważa; Kuisz 2009: 251). W przeciwieństwie do stanu obecnego (art. 87 i n. Konstytucji RP), w ramach którego prawo stanowione być może przez dokładnie określone podmioty w dokładnie ustalonych formach, w czasach PRL system źródeł prawa dopuszczał stanowienie norm przez podmioty niewymienione w Konstytucji, w formach wcześniej nieznanymi. Porozumienia sierpniowe, nie przecząc ich oryginalności, mieściły się więc w ramach ówczesnego systemu prawnego.

Ważniejszy od kwalifikacji faktycznych działań „Solidarność” i ich wytworów na gruncie ówczesnego systemu prawnego wydaje się jednak sposób argumentacji opozycji. Z recenzowanej pracy wynika, że argumentacja była na wskroś pozytywistyczna. Nie odwoływano się mianowicie – a w każdym razie odwołania takie miały charakter marginalny – do odwiecznych praw, ponadczasowych zasad, „Boga, Honoru i Ojczyzny”. Wprost przeciwnie, „Solidarność” konsekwentnie powoływała się na obowiązujące w PRL prawo. Chodziło tu nie tylko o konkretne, łamane przez władzę, akty normatywne (np. Kuisz 2009: 370 i n.), lecz chyba przede wszystkim o przyjętą w ówczesnym systemie hierarchię źródeł prawa. Domagano się więc respektowania przyjętej w systemie prawa PRL zasady nadrzędności ustaw nad aktami organów administracji państwowej (rozporządzeń, zarządzeń itp.; np. Kuisz 2009: 393), umów międzynarodowych nad ustawami krajowymi (Kuisz 2009: 77, 99 i n.; chodziło przede wszystkim o ratyfikowane przez PRL konwencje Międzynarodowej Organizacji Pracy) oraz Konstytucji nad ustawami (Kuisz 2009: 27, 30 i n.). Więcej, zgłaszane postulaty natury ideologicznej również mieściły się w granicach ideologii pozytywistycznej, odnosiły się do pewności prawa, a nie do jakichś zewnętrznych wobec niego wartości. I tak, już na samym początku „epoki Solidarność”, podczas negocjacji

treści porozumień z władzą, starano się jak najusilniej, aby porozumienia były sformułowane możliwie jak najbardziej precyzyjnie, co miało ułatwić możliwie niesporne wprowadzenie ich w życie (Kuisz 2009: 65). Dalej, jasność prawa jako warunek konieczny jego pewności podniesiona chyba została do rangi jednego z głównych postulatów zgłaszanych przez „Solidarność” w trakcie negocjacji nad ustawami uchwalonymi w wykonaniu porozumień sierpniowych (Kuisz 2009: 353). Domagano się stanowienia ustaw, a nie innych aktów jako trwalszych – a tym samym pewniejszych (Kuisz 2009: 393, 405). Także umowy międzynarodowe były cenione jako trwalsze – i pewniejsze – od ustaw (Kuisz 2009: 37). Gdy już dochodziło do powoływania się na jakieś wartości inne niż pewność prawa, zawsze chodziło o wartości, które, chociaż deklaratywnie, były niekwestionowane w ramach wówczas obowiązującego systemu (np. Kuisz 2009: 72, 172, 291 i n.). Rzecz jasna, argumenty charakterystyczne dla doktryny prawa natury pojawiały się również, ale po pierwsze marginalnie, a po drugie prawie zawsze obok argumentów „wewnątrzsystemowych” (np. Kuisz 2009: 283). Samodzielne, istotne znaczenie zaczęły uzyskiwać chyba dopiero wobec zbliżającej się jesienią 1981 r. konfrontacji (Kuisz 2009: 435).

Co jednak najważniejsze, „Solidarność” (a wcześniej KOR; Kuisz 2009: 54) doskonale zdawała sobie sprawę ze swego legalizmu. Nie tylko postępowano (przynajmniej co do zasady) zgodnie z prawem, nie tylko do prawa owego się odwoływano, akceptując wartości przez nie uznawane, lecz otwarcie deklarowano dla owego prawa szacunek i posłuszeństwo. Sprawa ta, jak podkreśla autor, była dla „Solidarności” od samego początku tak oczywista (Kuisz 2009: 175), że ze zdumieniem przyjmowano żądania formułowania takich deklaracji na piśmie (Kuisz 2009: 64). Więcej nawet, od wybuchu strajków na Wybrzeżu aż po niesławny 13 grudnia 1981 r. niejednokrotnie jednoznacznie odżegnywano się od tego, jakoby „Solidarność”, czy też głoszone przez nią postulaty miały charakter rewolucyjny (Kuisz 2009: 100, 130, 139). Deklaracje posłuszeństwa obowiązującemu prawu w ten czy w inny sposób składała zresztą również władza (Kuisz 2009: 67) i „dysponenci kultury prawnej”, czyli prawnicy (Kuisz 2009: 63).

Powyższe spostrzeżenia należy w tym miejscu zinterpretować w świetle koncepcji tzw. *Grundnorm* Hansa Kelsena. Powinno to dać odpowiedź na chyba podstawowe pytanie: o rewolucyjny (albo nie) charakter „Solidarności”. W tym miejscu na marginesie pewna uwaga polemiczna – Kuisz wprawdzie odwołuje się do Kelsena (Kuisz 2009: 208), co jest w moim przekonaniu rozwiązaniem trafnym, niemniej nie czyni tego w przekonujący sposób. Dość powiedzieć, że autor nie sięga do uznawanej w teorii prawa za kluczową pracy *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche*

Problematik. (Wiedeń 1934), lecz do pracy późniejszej, w której problematyka „rewolucyjności” w prawie została względem pierwotnego ujęcia zmarginalizowana, zmieniona i przedstawiona o wiele mętniej. Otóż, ogromnie upraszczając koncepcję Kelsena (w jej pierwotnym, „właściwym” ujęciu), widział on system prawny jako piramidę norm. Normy na samym dole piramidy obowiązują, bo zostały ustanowione na podstawie upoważnienia zawartego w normach wyższego rzędu (np. normy rozporządzenia obowiązują, bo zostały ustanowione na podstawie upoważnienia zawartego w ustawie). Normy wyższego rzędu obowiązują, bo zostały ustanowione na gruncie upoważnienia zawartego w normach jeszcze wyższego rzędu (np. normy ustawy obowiązują, bo ustawę uchwalił parlament na gruncie upoważnienia zawartego w Konstytucji) itd. Gdzieś jednak ten łańcuch musi się kończyć. Zdaniem Kelsena, aby nie popaść w *regressus ad infinitum*, należy założyć obowiązywanie tzw. *Grundnorm*, której nikt nie ustanowił, a która obowiązuje o tyle, o ile faktycznie skuteczny jest system zbudowany przez normy niższego rzędu. Zmiana *Grundnorm* oznacza właśnie rewolucję, zmianę dotychczasowego systemu prawnego na jakiś inny. Przykładowo, rewolucja bolszewicka obaliła dotychczasową „normę zasadniczą”, którą można by ująć w zdanie „prawem jest to, co wydano zgodnie z wolą cara”, na normę brzmiącą „prawem jest to, co zgodne ze sprawiedliwością ludową”. Zmiana *Grundnorm* spowodowała utratę mocy obowiązującej dotychczas obowiązujących aktów normatywnych (ukazów i dekrétów cara, ustaw dумы, aktów gubernatorów itp.). O tej koncepcji napisano pewnie ponad sto książek; w tym miejscu dość jednak powiedzieć, że „Solidarność” ani na moment nie kwestionowała *Grundnorm* prawa PRL. Nie była więc ruchem rewolucyjnym. Jej postulaty i metody działania również nie były rewolucyjne. Więcej, wbrew temu co pisze autor, cytując w tym przekonaniu bardziej egzaltowanych przedstawicieli prawoznawstwa, nawet język opozycji nie był rewolucyjnym „językiem niezbywalnych praw jednostki i etycznych pryncypiów” (Kuisz 2009: 88), lecz językiem obowiązującego prawa. Walka „Solidarności” była walką w ramach obowiązującego prawa; zmierzającą – co autor trafnie zauważa (Kuisz 2009: 30) – do delegitymizacji działającej bezprawnie władzy, niż do delegitymizacji systemu prawnego. W każdym razie takie wnioski można moim zdaniem wysnuć z materiałów badanych w recenzowanej pracy. Ruch „Solidarności” jawi się więc raczej jako zjawisko podobne do – jeśli wolno użyć tak ryzykownej analogii – ruchu egzekucyjnego z XVI w. niż do któregoś z udanych albo nieudanych powstań. Ruchu, którego zadaniem – co sam autor trafnie podkreśla – było raczej „odzyskanie” prawa przez społeczeństwo (Kuisz 2009: 18), niż jego obalenie i ustanowienie prawa własnego.

Na gruncie powyższego stwierdzić można, że przedstawiona w pracy krytyka pozytywizmu prawniczego jest zdecydowanie chybiona. Pozytywizm można rzecz jasna krytykować z wielu punktów widzenia, niemniej przeprowadzone przez Kuisza badania, a zwłaszcza przywoływane przez niego fakty, nijak nie pozwalają w moim przekonaniu na zgłaszanie akcesu np. do poglądu, jakoby w państwie socjalistycznym pozytywizm był co najwyżej zdegenerowanym pozytywizmem, który w państwach takich w imię postulowanego bezpieczeństwa prawnego uzasadnia wszelką niesprawiedliwość (Kuisz 2009: 477, za Jerzym Stelmachem). Trzeba jednak podkreślić, że autor nie zajmował się w zasadzie problematyką filozoficznoprawną, stąd krytyka nie ma znaczenia dla oceny pracy jako takiej. Po drugie i ważniejsze, materiały zebrane w pracy stanowią raczej pochwałę pozytywizmu; co nie znaczy wszakże, że sam autor taką pochwałę głosi. Pomijając jakieś bardziej szczegółowe argumenty (obniżanie napięcia, mniejsze ryzyko rozlewu krwi itd., czemu na pewno nie sprzyjałyby otwarcie głoszone postulaty prawnonaturalne), wystarczy chyba po prostu powiedzieć, że najważniejsze i może w jakimś sensie najlepsze wydarzenie naszej współczesnej historii było ugruntowane – rzecz jasna, jeśli chodzi o sferę prawną – w tej właśnie ideologii. Być może zresztą rozpowszechnianie tego faktu może być jedną z podstaw (na ile znaczącą i stabilną, to już inna sprawa), budowania wspólnoty politycznej, rozumianej w uproszczeniu jako zespół ludzi określających się przez uznanie przynajmniej po części tych samych, związanych z państwem i prawem wartości i ocen. Nie miejsce tu na rozwijanie tej myśli, ale wizja „Solidarności” jako ruchu rewolucyjnego od razu usprawiedliwia wszystkich tych, którzy wówczas stali po drugiej stronie („przecież atakowani przez rewolucję musieliśmy się bronić; wiadomo, co czynią rewolucje ze swoimi wrogami”); więcej, pozwala na gruncie moralnym uzasadnić ich poczynania („przecież broniliśmy obowiązującego prawa, które takie złe nie mogło być, skoro w znacznej mierze obowiązuje do dzisiaj”). Co innego, gdy przedstawiać się będzie „Solidarność” jako ruch egzekucji obowiązującego prawa. Da to usprawiedliwienie tylko niektórym – tym, którzy prawa tego nie łamali. Pomiedzy nimi a „Solidarnością” nie ma, jak się zdaje, jakichś nieprzezwycięzalnych przepaści; chociaż rzecz jasna w tym miejscu może przeze mnie przemawiać naiwność.

/// 3.3.

Za dobitnie wykazaną należy uznać chyba zasadniczą tezę pracy o możliwości tworzenia prawa w formie negocjacyjnej również w ustroju niedemokratycznym (autor stawia tę tezę na s. 18 i udowadnia właściwie w całej pracy). I na tym tle rodzą się pewne refleksje. Można je chyba

sprowadzić do stwierdzenia, że ustroj demokratyczny nie jest – spoglądając z perspektywy form stanowienia prawa – aż tak godny uwielbienia, jak się chyba powszechnie przyjmuje. Chodzi tu nie tylko o to, że negocjacyjna forma stanowienia prawa – uważana powszechnie za rzecz swoistą jedynie dla tego ustroju demokratycznego – okazuje się występować również w ustroju jawnie niedemokratycznym. Forma ta przeciwstawiana jest formie władczej, w ramach której upoważniony podmiot stanowi normy, nie pytając nikogo o zdanie, a przynajmniej nie musząc nikogo o zdanie pytać. Forma negocjacyjna, występując w ustroju demokratycznym, zdaje się jednak bardzo łatwo ulegać degeneracji; mało ostatnimi czasy słychać o aktach normatywnych uzgadnianych ze „społeczeństwem”, znacznie więcej o aktach uzgadnianych z lobbystami na cmentarzach; lobbystami nieudającymi nawet, że walczą o cokolwiek ponad interesy własne czy swoich mocodawców. Podlegająca łatwej degeneracji forma negocjacyjna wydaje się wręcz jedną z dróg umożliwiających przekształcenie demokracji w oligarchię, w ramach której akty normatywne są wprawdzie uzgadniane, lecz jedynie z wybranym podmiotami. Niezależnie od powyższego, forma negocjacyjna ułatwia uciekanie od odpowiedzialności za stanowione normy przez podmioty normy te stanowiące. Negocjacje można przecież toczyć tylko dla pozorów, nie zamierzając odstąpić od z góry założonych rozwiązań. W takiej sytuacji sprzyjają one obłudnej obronie ustanowionych norm przez władzę, która łatwo może zarzucać społeczeństwu, że nie powinno protestować przeciwko takim normom, skoro zostały z nim uzgodnione (Kuisz 2009: 389). Nawet zresztą jeśli negocjacje toczyły się rzetelnie, lecz ich wynik okazał się nieracjonalny, podmiot stanowiący może łatwo zrzucić konsekwencje takiego aktu na podmioty, z którymi akt negocjował. Być może lepiej byłoby więc nie deprecjonować formy władczej, w ramach której podmiotowi stanowiącemu prawo dużo trudniej uciec od odpowiedzialności za ustanowione normy. Wydaje się bowiem, że problem dobrego prawa nie tkwi w formie jego stanowienia – gdyż obie rozważane w pracy formy ulec mogą degeneracji – lecz w jego treści.

/// 4.

Wyżej wskazano jedynie na wybrane problemy i próbowano mniej lub bardziej twórczo rozwinąć jedynie wybrane zagadnienia poruszone przez autora. Trudno na tej podstawie wypowiadać w stanowczy sposób oceny globalne. Niestanowczo można jednak uznać, że praca zasługuje na ostrożne uznanie. „Ostrożne”, ponieważ mimo ogromu materiału praca nie przyniosła odpowiedzi na to, czym z prawnego punktu widzenia były porozumienia sierpniowe, a podana odpowiedź („syntetyczna”) wydaje się w moim przekonaniu jawnie niesatysfakcjonująca. Nie było

zadaniem pracy prowadzenie rozważań filozoficzno-prawnych, niemniej rozważania czynione na marginesie zasadniczych problemów przez pracę podjętych wydają się nieadekwatne do materiałów, na gruncie których zostały sformułowane. „Uznanie”, ponieważ w drobiazgowy i wnikliwy sposób zbadano niezbadaną dotąd problematykę. Udowodniono podstawową z postawionych hipotez, głoszącą możliwość stanowienia prawa w sposób negocjacyjny w ustroju niedemokratycznym. Recenzowane dzieło stanowi także znakomity punkt wyjścia do ewentualnych dalszych dociekań oraz uzupełnia wiedzę historyczną o zagadnienia prawne związane z problematyką badaną najczęściej z zupełnie innych niż prawny punktów widzenia.

Bibliografia:

/// Czeżowski, T. 1968. *Logika*. Wyd. 2. poprawione. Warszawa: PWN, s. 96 i n.

/// Kuisz, J. 2009. *Charakter prawny porozumień sierpniowych 1980–1981*. Warszawa: Trio.

/// Zdziennicki, B. 1981. *Samorząd w przedsiębiorstwach*. „Nowe Prawo” 4/1981: 64 i n.

ODPOWIEDŹ NA RECENZJĘ KRZYSZTOFA MULARSKIEGO

Jarosław Kuisz

Odpowiedź na recenzję nastęrcza trudności, gdyż recenzent odstępkuje od standardów pracy naukowej i traktuje ją jako pretekst do swobodnych wypowiedzi na inne tematy. Ponadto, nie zawsze przedstawiając argumenty na rzecz swoich ocen¹, nie rezygnuje z krytyki wyrażanej pryncypialnym tonem. Autor przy tym wypowiada *en passant* opinie naukowo „samobójcze”: o kryteriach personalnych, które powinien spełniać naukowiec, by w ogóle przystąpić do wypowiadania swoich ocen czy też o podejmowaniu się prac nad zagadnieniami, których rezultat może pozostawać przedmiotem dalszych dyskusji.

Po tych uwagach wstępnych odnieśmy się jednak do istotnych problemów związanych z książką, na które recenzent zwrócił uwagę i o których niewątpliwie warto porozmawiać przy okazji naukowej recenzji: (1) problem doboru literatury; (2) problem tematu książki; (3) problem pozytywizmu prawniczego w Polsce Ludowej; (4) problem poszukiwania wydarzeń analogicznych do opisywanych w pracy naukowej.

/// Problem literatury

Pierwsza istotna uwaga dotyczyła bazy źródłowej. Zaznaczmy, iż rzeczywicie normalnym zjawiskiem jest, że historycy zajmujący się dziejami Polski Ludowej trudzą się nad ogromem materiału źródłowego. Konieczność selekcji jest po prostu normą (zresztą nie tylko w tej, ale w ogóle w każdej dziedzinie współczesnej humanistyki). Można się natomiast spierać o sposób odsiania ziaren od plew.

Spójrzmy zatem, co autor recenzji zaproponował, pisząc o „całym szeregu artykułów nieuwzględnionych w pracy”, które ukazały się w czasopiśmie „Nowe Prawo” od numeru 3 do numeru 9 z 1981 r. Niezorientowany czytelnik może oczekiwać, iż ominięto wiele znakomitych i ważnych publikacji. Nic bardziej błędnego. Oto autor recenzji mógł na poważnie

¹ Np. dla krytyki części syntetycznej pracy czy też dla wyboru danej publikacji z dzieł H. Kelsena celem lepszego wyjaśnienia zagadnienia rewolucja a prawo – o czym dalej.

mieć na myśli jedynie trzy teksty, które jako żywo do rozważań, będących przedmiotem książki, nie wnoszą nic nowego. Poza wspomnianym przez autora tekstem Bohdana Zdziennickiego mamy tekst Józefa Szczerskiego *Ważniejsze problemy nowelizacji kodeksu pracy* („Nowe Prawo” nr 7-8 z 1981 r.), którego autor co prawda wspomina o realizacji postulatów zawartych w dokumentach porozumień z Gdańska, Szczecina i Jastrzębia, ale w niczym nie wykracza poza inne tego typu teksty na temat postulowanych zmian w prawie pracy, które obficie są cytowane w książce² i obejmują cały okres posierpniowy.

Co do tekstu Zdziennickiego, to poglądy tego autora znacznie lepiej odzwierciedla – uwzględniony w książce – tekst *O należytą rangę prawa*, który ukazał się w „Gazecie Prawniczej” już we wrześniu 1980 r. Publikacja o tyle ciekawsza, że była jedną z pierwszych prób odniesienia się do aktualnych wydarzeń na łamach prasy przez prawnika.

Na łamach „Nowego Prawa” pojawia się jeszcze relacja Elżbiety Sobótki *Kierunki reformy prawa pracy (Sesja Komitetu Nauk Prawnych Polskiej Akademii Nauk Warszawa 1981)* („Nowe Prawo” nr 9 z 1981 r.). Jednak wspominam o tekście z ostrożności, zakładam, że autor recenzji raczej nie mógł go mieć na myśli (?). Autorka – posługując się bardzo mocnym filtrem – jedynie ogólnie zreferowała w nim wystąpienia uczestników z sesji Komitetu Nauk Prawnych Polskiej Akademii Nauk. W efekcie tych zabiegów w ostrożnej w tonie relacji pojawiają się dobrze znane stwierdzenia o tym, że np.: „podkreślano, że jeden z zasadniczych kierunków zmian został wyznaczony przez porozumienia zawarte w Gdańsku, Szczecinie i Jastrzębiu. Nowelizacja kodeksu pracy powinna wprowadzić zmiany będące konsekwencją podpisania tych dokumentów”. Znowu wypada powtórzyć, iż takich stwierdzeń w książce czytelnik znajdzie pod dostatkiem.

Warto więc podkreślić, że – podobnie jak w przypadku tekstu Zdziennickiego – Sobótką popelniała artykuł o wiele ciekawszy, uwzględniony przeze mnie w książce, a mianowicie: E. Sobótko, *Porozumienia społeczne w systemie prawa pracy* (Sobótko 1983). Autorka usiłowała w nim, szerzej niż sugerowałby to tylko tytuł, teoretycznie ująć funkcjonowanie porozumień sierpniowych w systemie prawno-politycznym Polski Ludowej.

Dodajmy wreszcie, że autor recenzji, czyniąc zarzut z nieuwzględnienia tekstów, o których mowa w „Nowym Prawie”, trafnie zauważa, że jest to źródło pomniejszej wagi. Nie przeszkadza to mu jednak w posłużeniu się nim jako argumentem.

² Dość wspomnieć o serii tekstów dla „Państwa i Prawa” takich autorów, jak: W. Szubert, J. Jończyk i in. czy o dyskusjach na temat nowelizacji kodeksu pracy, które toczyły się na łamach „Gazety Prawniczej” i „Prawa i Życia”.

Recenzent nie dostrzega natomiast dodatkowego kryterium selekcji materiału: oto – pozostawiając już kwestię kryterium oceny „specjalistyczności” czy „popularności” danego czasopisma³ – teksty z „Nowego Prawa” w ogóle (!) nie były cytowane w literaturze, która dotyczyła wybranej do analizy materii badawczej. Krótko mówiąc, nie podejmowano z nimi tak gorącej dyskusji, jaką np. zainicjował tekst Leszka Garlickiego na łamach „Państwa i Prawa”, opublikowany w numerze ze stycznia 1981 r.

/// Problem tematu książki

Rozprawa na pewno ma swoje ograniczenia, jednak autor recenzji przypisuje jej inne cele badawcze niż te, o których informuje „Wstęp”. Recenzent nieprawidłowo stwierdza, że zamierzeniem autora książki: „było przedstawienie materiału empirycznego dla uzasadnienia głoszonej tezy o możliwości istnienia negocjacyjnej formy stanowienia prawa w ustroju niedemokratycznym”.

To tylko jeden z wniosków wynikających z pracy, która miała jednak rozleglejsze założenia. Cieszyć się wypada, że akurat ten wniosek wzbudził zainteresowanie recenzenta, ale niestety, recenzja nie daje pojęcia o tym, czemu poświęcona jest książka.

Powtórzmy zatem – jej celem było całościowe przypomnienie zapomnianego dziś sporu o porozumienia sierpniowe w okresie od sierpnia 1980 do grudnia 1981 r. Miał on bowiem swoje różne odsłony, w tym na polu nauk prawnych. Spierano się między innymi o to, czy i w jakim zakresie porozumienia obowiązują, jak się mają do obowiązujących przepisów, w jakim stopniu powinny one uwzględniać sądy powszechne etc. Usiłowano wreszcie przełożyć treść porozumień sierpniowych – właśnie tych dokumentów, które z takim mozolem wynegocjowano w zakładach pracy – na język aktów prawnych. Wszystko to miało więc swoje jak najbardziej praktyczne znaczenie.

Wstęp do książki uprzedzał, iż przez próbę określenia „charakteru prawnego porozumień sierpniowych” – czyli porozumień zawartych w dniu 30 sierpnia 1980 r. w Szczecinie, 31 sierpnia 1980 r. w Gdańsku oraz 3 września 1980 r. w Jastrzębiu – rozumiemy przede wszystkim analizę porozumień pod kątem ich umiejscowienia w systemie prawa PRL. Próby umiejscowienia porozumień sierpniowych w tych ramach – jakkolwiek

³ Na marginesie przyznać muszę, iż nie rozumiem, co recenzent ma na myśli, pisząc, iż „Nowe Prawo” było czasopismem „nie tak specjalistycznym” jak „Państwo i Prawo”. Czy chodzi o nakład? We wspomnianym okresie – tj. od numeru 3 do numeru 9 z 1981 roku – nakład czasopisma oficjalnie wynosił 8 110 egzemplarzy. W przeciwieństwie do „Państwa i Prawa” (nakład w grudniu 1980 roku wynosił 11 600 egzemplarzy, zaś w pierwszych miesiącach 1981 roku uległ nieznacznemu zmniejszeniu do ok. 10 280 egzemplarzy).

karkołomnie by to z pozoru brzmiało – mają swoją fascynującą historię, której poświęciłem całą moją książkę.

Mój polemista nie przeczytał jej, niestety, uważnie. Dlaczego tak sędzę?

Przede wszystkim chodzi o zarzut wobec stwierdzenia, iż porozumienia sierpniowe to akt o charakterze *sui generis*, mający znaczenie polityczno-prawne. Podtrzymuję w tej kwestii swoją ocenę. W obrębie istniejącej terminologii nie ma lepszego, a sformułowanie *sui generis* w naukach prawnych nie jest niczym nadzwyczajnym. Brak odpowiedzi – satysfakcjonującej dla samego recenzenta – nie powinien zresztą umniejszać wagi prób odpowiedzi na zadane pytanie. W książce jednak zostało podkreślone w „Zakończeniu”, iż charakter prawny porozumień sierpniowych pozostaje niejednoznaczny i uzależniony od przyjętej perspektywy teoretycznej.

Gdybyśmy mieli ów charakter określić – w ujęciu syntetycznym (porozumienia ujmowane jako całość) – najmniej dyskusyjne wydaje się określenie, że porozumienia sierpniowe to akt o charakterze *sui generis*, mający znaczenie polityczno-prawne⁴. W ujęciu analitycznym natomiast, tj. w odniesieniu do wybranych ustaleń, stosunkowo najmniej wątpliwości dla teorii prawa nastęrcza określanie porozumień jako aktów co najmniej inspirujących inicjatywę ustawodawczą⁵.

Jak sędzę, o porozumienia sierpniowe można i należy się spierać właśnie dlatego, że nie poddają się łatwej klasyfikacji. Porozumienia sierpniowe mogą być wydarzeniem, na którym można sprawdzać założenie różnych – nie tylko pozytywizmu prawniczego – teorii i filozofii prawa. Nie zgadzam się z założeniem, które recenzent mimowolnie przyjmuje, iż najlepiej pytać o to, na co z góry można odpowiedzieć.

Ponadto niepokoi i zaskakuje pytanie recenzenta: „po co warto pamiętać o sile społecznych postulatów?”. Postulaty były punktem wyjścia do podpisanych porozumień sierpniowych. Jak wykazałem, niektóre z nich, zgłaszane już w 1970 r., powróciły w 1980 r. Metaforyczną „siłę”, moim zdaniem, oddaje to, iż *de facto* część postulatów zgłoszonych w Sierpniu’80 – w świetle późniejszych wydarzeń – należy potraktować jako nieformalną inicjatywę legislacyjną. W sytuacji, w której część postulatów stała się przed 13 grudnia 1981 r. obowiązującym prawem, mówienie o „sile postulatów” nie jest chyba przesadą. W końcu 31 sierpnia – rocznica podpisania Porozumień Gdańskich – stał się jako „Dzień Solidarności i Wolności”

⁴ Należy z żalem zauważyć, że recenzent, zajmując krytyczne stanowisko wobec podejścia syntetycznego, nie przedstawia racji, dla których je przyjął.

⁵ Jednak chodzi tu o coś więcej, niż zgłaszanie postulatów *de lege ferenda*. Zobowiązano w formie pisemnej rząd PRL do podjęcia konkretnych inicjatyw ustawodawczych, wedle określonych zasad. Następnie po stronie związkowej skrupulatnie kontrolowano, na ile te prace postępują i pozostają w zgodzie z porozumieniami sierpniowymi, a także występowano z inicjatywami własnymi.

świętem państwowym, ustanowionym przez Sejm Rzeczypospolitej Polskiej ustawą z 27 lipca 2005 r.⁶ Jeśli jednak idzie tylko o to, iż autor recenzji preferuje w publikacjach język skrajnie suchy, to p o g o d z e n i e m stanowisk byłaby klasyczna formuła: *De gustibus non disputandum est*.

/// Problem poszukiwania analogii

Jeśli chodzi o propozycje umiejscowienia porozumień sierpniowych w szerszym kontekście, to – jako wykraczające poza temat określony tytułem – zostały one przeze mnie celowo pozostawione poza rozprawą. Próby zlokalizowania porozumień sierpniowych w kontekście wcześniejszych wydarzeń z historii Polski badałem już zresztą na przykładzie Porozumienia Gdańskiego (Kuisz 2008b). Trudności z zakwalifikowaniem porozumień sierpniowych są lustrzanym odbiciem trudności, jakie mają teoretycy z zakwalifikowaniem NSZZ „Solidarność” w okresie 1980-1981.

Szkoda, że – skoro już recenzent podjął ten wątek – nie pokusił się o sprawdzenie stanu publikacji na ten temat. Propozycji jest sporo, więc jedynie tytułem przykładu podpowiedzmy, iż w związku z koncepcją porównania pierwszej „Solidarności” do „ruchu egzekucyjnego” recenzent mógłby zwrócić uwagę na tekst Jerzego Stępnia, „*Solidarność*”: *ostatnia konfederacja?* Korzystne mogłoby być także uwzględnienie usystematyzowanych rozważań pióra Marka Latoszka⁷. Zaproponował on – w obliczu trudności z zakwalifikowaniem pierwszej odsłony „Solidarności” – koncepcję podejścia integralnego, uwzględniającego walory poznawcze: ruchu społecznego, rewolucji oraz powstania – na zasadzie komplementarności. Jak się wydaje, same poszukiwania takich analogii mogłyby być już dziś przedmiotem osobnych badań.

Porównanie pierwszej „Solidarności” do ruchu egzekucyjnego jest kontrowersyjne, już choćby z tego powodu, iż nie można – bez poczynienia istotnych zastrzeżeń, których recenzent nie poczynił – porównać sytuacji I Rzeczypospolitej w XVI w. z sytuacją zależnej od ZSRR Polski Ludowej. Jednak zauważmy, iż w przedstawianiu takich propozycji recenzent nie pozostaje odosobniony i na szczęście nie są one aż tak kontrowersyjne, jakby się mogło na pierwszy rzut oka wydawać.

Przydatne mogą tutaj okazać się ustalenia wynikające z tak zwanego „sporu o PRL”, w którym uczestniczyli historycy. Był on także sporem o to, jak zakwalifikować polską państwowość w okresie 1945-1989. Padaly różne

⁶ „Dz. U.” z 2005, Nr 155, poz. 1295.

⁷ Latoszek (2005), także posługując się nieszczęsnym terminem „natura”, stwierdza na zakończenie: „Gdyby przyszło rozstrzygnąć o naturze „Solidarności” pozostają niedopowiedzenia, jako że jest ona ze względu na różne aspekty i wymiary zarówno: ruchem społecznym, rewolucją, jak też sprawcą narodowego powstania”.

propozycje, na przykład Andrzej Friszke pisał: „Jeśli szukać w przeszłości podobnej formy państwa polskiego, to nasuwa się porównanie z Królestwem Kongresowym lat 1815–1830” (Friszke 1996: 111). W obu przypadkach, jak zauważył dalej znakomity historyk, „istniały pozory suwerenności i rzeczywista rozległa autonomia, rządziła polska administracja, działały polskie szkoły, uniwersytety, sądy, rozwijała się kultura. Autonomia była jednak ograniczona przez obowiązek całkowitej lojalności wobec Moskwy” (Friszke 1996: 111).

Warto tylko przypomnieć, że takie porównania wcale nie były i nie są neutralne. Jak pisał Bronisław Baczko o Polsce Ludowej – państwo uważało bowiem, że do jego podstawowych kompetencji należy wyłączne kierowanie pamięcią społeczną, zaś władza komunistyczna od swego początku „stała przed nierozwiązywalnym [...] zadaniem: jak nadać sobie *prawomocność historyczną*” (Baczko 1994: 202–203). Podobnie zwolennicy NSZZ „Solidarność” – poprzez efektowne analogie m.in. dotyczące porozumień sierpniowych – także tej „prawomocności historycznej” szukali. Bez wątplenia przedmiotem kontrowersji pozostaje wciąż problem, czy zestawianie instytucji lub wydarzeń z I RP z instytucjami lub wydarzeniami z PRL jest bardziej efektywnym chwytem publicystycznym niż rzetelną propozycją naukową. Tu jednak odsyłam do przywoływanej wyżej publikacji, w której rozważałem m.in. wady i zalety powracającego w literaturze, porównania porozumień sierpniowych do paktów konwentów.

/// Problem pozytywizmu prawniczego w Polsce Ludowej

Największy mój sprzeciw budzi jednak stwierdzenie recenzenta, że „fakty opisywane przez pracę stanowią wielką pochwałę pozytywizmu prawniczego”. Z uwag recenzenta wynika, że ma on na myśli tę wersję pozytywizmu, którą nazywa się pozytywizmem „twardym”. Za klasycznych przedstawicieli tej wersji uchodzą John Austin oraz, analizowany przez autora recenzji, Hans Kelsen. Recenzent zatem pomija poglądy przedstawicieli pozytywizmu „miękkiego”, tj.: Herberta L.A. Harta, Josepha Raza, Neila MacCormicka oraz Oty Weinbergera.

Wyjaśnijmy, iż na pozytywizm prawniczy – w różnych odsłonach – składają się co najmniej dwie tezy, a mianowicie „teza społeczna” i „teza o rozdziale”. Pierwsza z nich głosi, iż prawo to normy ustanowione lub uznane przez kompetentny autorytet normodawczy, zgodnie z przewidzianą procedurą. Zgodnie z drugą zaś, prawo i moralność to różne systemy normatywne, a obowiązywanie norm prawnych nie zależy od ich zgodności z normami moralnymi. „W szczególności, żadna norma prawna nie może utracić mocy obowiązującej z tego powodu, że jest niesłuszna lub niesprawiedliwa” (Morawski 2003).

W wielu wypadkach tezę społeczną po stronie NSZZ „Solidarność” podtrzymywano ze względów taktycznych. W żadnym wypadku jednak nie można stwierdzić, że NSZZ „Solidarność” w okresie 1980-1981 przyjmowała, fundamentalną dla pozytywizmu prawniczego, tezę o rozdziale prawa i moralności!

Dla recenzenta, jak się wydaje, pozytywizm prawny sprowadza się do postulatu przestrzegania obowiązującego prawa. A przecież był to tylko jeden ze zgłaszanych postulatów i – co zupełnie zasadnicze – należący do tych postulatów, które można było ówczesnie otwarcie zgłosić. Liczne postulaty zwyczajnie nie mieściły się, jak chce recenzent, w ramach „egzekwowania obowiązujących przepisów”, inne postulaty odkładano „na później”, inne wreszcie przedstawiano w takiej formie, by mogły zostać zaakceptowane przez władze. Taktykę zgłaszania postulatów przez NSZZ „Solidarność” opisałem szerzej w przeoczonym przez recenzenta artykule, premierowym w stosunku do książki (Kuisz 2008a).

Co ważne, żądania przedstawiane w imieniu NSZZ „Solidarność”, by szanowano obowiązujące przepisy, nie prowadzą automatycznie do akceptowania filozofii pozytywizmu prawniczego. Recenzent rozpięty jedynie pomiędzy pozytywizmem prawniczym a prawem natury nie uwzględnił innych doktryn polityczno-prawnych. Na jego usprawiedliwienie dodajmy, iż błąd ten już wcześniej popełniano (Wrzeński 1992: 213–215).

Owszem, obie strony konfliktu starały się wykazać, że działają zgodnie z obowiązującymi przepisami prawa, ale to przecież nie oznaczało, że bez zastrzeżeń akceptowano istniejący system prawa Polski Ludowej i wszystkie obowiązujące przepisy. Sytuacja była niezwykle skomplikowana, bo o b o w i ą z u j ą c e p r e p i s y n a r u s z a ł y o b i e s t r o n y. Na wszelki wypadek wielu teoretyków udawało, iż... nic się nie stało.

Oto już samo skorzystanie przez robotników z prawa do strajku latem 1980 r. było tego porządku jawnym naruszeniem. Zamieszanie w związku z podpisaniem porozumień było tak wielkie, że uchwała Rady Państwa z dnia 13 września 1980 r., regulująca zasady rejestracji nowo powstałych związków zawodowych, została podjęta jeszcze przed uchwaleniem przez Sejm PRL ustawy, która Radę Państwa do tego upoważni (sic!). Przykłady można mnożyć.

Na tle rozważań o porozumieniach sierpniowych widać co chwila tzw. kwestie polityczne, które przeważały nad literą obowiązującego w PRL prawa. W związku z tym wszystkim warto odesłać do książki. Należy również zalecić większe wyczulenie na realia okresu szesnastu miesięcy „Solidarność”, by nie lekceważyć, jak to się dzieje w omawianej przeze mnie recenzji, opisanej przecież w książce taktyki działania NSZZ „Solidarność” w ramach istniejącego porządku prawnego.

Warto dodać, iż pozytywizm prawny wymaga stosownego otoczenia kulturowego, którego w Polsce Ludowej próżno szukać. Grażyna Skąpska wręcz stwierdziła, że w Polsce Ludowej należy mówić nie o kulturze prawnej, a raczej o kulturze antyprawnej. Wymieniła też następujące jej cechy: „niepohamowany instrumentalizm, polityzacja i ideologizacja prawa, jego publicyzacja, chaos semantyczny i ogólnie lekceważący stosunek do prawa, traktowanego jako «narzędzie przemian» stosowanego wtedy, gdy było to wygodne, oraz [...] «hipokryzja»” (Skąpska 1998: 285 i n.).

Recenzent wspomina o ustawach norymberskich i to może nas naprowadzić na źródło jego osobliwej propozycji. Warto pamiętać, iż rozważania na temat tego, czy w III Rzeszy pozytywizm prawny był dominującą doktryną wśród niemieckich prawników, od dawna prowadzone są w sposób niezwykle zniuansowany. Dobrze oddał to Jerzy Zajadło w książce *Formuła Radbrucha*, pisząc: „można wiele zarzucać pozytywizmowi prawniczemu, ale na pewno nie to, że był doktryną panującą w niemieckiej nauce i praktyce prawa w latach 1933–1945” (Zajadło 2001: 295).

To samo dałoby się *mutatis mutandis* powiedzieć o Polsce Ludowej. Nieostrożne byłoby więc przypisywanie NSZZ „Solidarność” wyłącznie filozofii pozytywizmu prawniczego. Sami prawnicy związani z NSZZ „Solidarność” nie mówili na ten temat jednym głosem. Jeszcze raz trzeba podkreślić, iż nie można twierdzić, że związkowcom, którzy zgłaszali postulaty, relacja między prawem a moralnością była obojętna. W książce opisany został przecież – także bezpośrednio związany z porozumieniami sierpniowymi – kryzys rejestracyjny. Na przykładzie opisanego w książce procedowania Sądu Wojewódzkiego w Warszawie (24 października 1980 r.) widać, że problemem była sama niezawisłość sędziowska i zakulisowe rozgrywki.

Nieostrożne jest więc przypisywanie pozytywizmu czy neopoztywizmu prawniczego sędziom sądów w Polsce Ludowej⁸. Trafniej byłoby powiedzieć, że ślepe podporządkowanie władzy zajęło miejsce pozytywistycznego związania sędziego ustawą. Zapewne można mówić o socjopsychologicznej podatności części polskich prawników na podporządkowanie się autorytarnej władzy (por. Zajadło 2001: 294). W odniesieniu do polskich prawników należy jednak powtórzyć, to co powiedziano o prawnikach

⁸ A. Strzembosz i M. Stanowska napisali, że: „przez całe lata sześćdziesiąte, siedemdziesiąte i osiemdziesiąte w polskiej nauce królowała doktryna neopoztywizmu prawniczego, która zastępując prymitywną teorię prawa jako narzędzia walki klas, legitymizowała jednak każde prawo w prawidłowy sposób uchwalone i ogłoszone. Teoria ta odegrała niechlubną rolę w okresie będącym przedmiotem naszych szczegółowych rozważań, gdyż była usprawiedliwieniem dla tych sędziów, którzy z tchórzostwa lub oportunistycznym z całą bezwzględnością stosowali regulacje stanu wojennego. Jeszcze dzisiaj na zarzut wydawania surowych wyroków za działalność powszechnie uznaną nie tylko za dopuszczalną, ale za służącą dobru wspólnemu odpowiadają, że stosowali prawo” (Strzembosz, Stanowska 2005: 293).

niemieckich: „Jest to jednak problem, który wymyka się wprawdzie kryteriom naukowej oceny, ale nie powinno to oznaczać rezygnacji z racjonalnego dyskursu nad różnymi jego aspektami” (Zajadło 2001: 295).

Wyjaśnijmy jeszcze, iż w książce pozytywizm prawny Hansa Kelsena niezbędny był jako przykład „ekstremalnej” propozycji teoretycznej, pozwalającej na uporządkowanie zgromadzonego materiału. Nie było moim zamiarem ani krytykowanie, ani chwalenie pozytywizmu prawniczego w jakiegokolwiek postaci. Zamiast sięgać po prostu do *Czystej teorii prawa* dla pracy merytorycznie właściwsze było sięgnięcie do późniejszej książki austriackiego teoretyka, którą recenzent znów, bez jakichkolwiek poważnych wyjaśnień, dyskwalifikuje po prostu jako „mętną”. Zdumiewające, albowiem język późnych prac Kelsena należy wręcz zalecać jako wzór przejrzystości i jasności wyводу.

/// Zakończenie

W pracy zastanawiałem się nad charakterem prawnym porozumień sierpniowych. Pod sformulowaniem „o poszukiwaniu istoty” czy „natury”, które w naukach prawnych (i nie tylko w naukach prawnych) nie jest niczym nadzwyczajnym, ba, jest jedynie pewną konwencją, kryje się banalne pytanie o to, w jaki sposób z perspektywy nauk prawnych można było zakwalifikować porozumienia sierpniowe, które doprowadziły m.in. do konkretnych zmian w obowiązujących przepisach. Sięganie aż do Arystotelesa – może i wartościowe dla efektu retorycznego – tu jest zgoła niepotrzebne, albowiem wystarczy zauważyć, że sam autor recenzji ma tej konwencji pełną świadomość. Oczywiście, każdą próbę wzbogacenia języka czy wyrażenia swojej opinii w mniej kategoryczny sposób można próbować podważyć. Jednakże, czytając nawet tekst *sensu stricto* akademicki, warto też pamiętać o Czytelniku. Nie chodzi o uatrakcyjnianie na siłę, ale też nie chodzi o utrudzenie lekturą. Autor recenzji w tym punkcie być może nadmiernie zwątpił w siły Czytelnika, sięgającego po książkę o charakterze naukowym. Niesłusznie, jak sądzę. Nie trzeba *ab ovo* tłumaczyć każdego sformułowania.

Ocenę pozostałych przedstawionych w recenzji zarzutów pozostawiam Czytelnikom. Jak sądzę, można dokonać ich bez lektury książki. Autorowi recenzji pozostaje zaś niezmiernie wdzięczny za wszystkie krytyczne uwagi. Pozostając w niezgodzie co do ich zasadności, mam jednak nadzieję, że wspólnie przyczynimy się do zainteresowania poruszoną w tekstach problematyką.

Bibliografia:

- /// Baczek, B. 1994. *Polska czasów „Solidarności”, czyli eksplozja pamięci*. W: Tenże, *Wyrobrażenia społeczne*. Warszawa: PWN, s. 202–203.
- /// Friszke, A. 1996. *Państwo polskie – autonomiczna część imperium*. W: *Spór o PRL*. Kraków: Znak, s. 111.
- /// Kuisz, J. 2008a. *O pojmowaniu praworządności w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w latach 1980-1981. W związku z pracą Adama Lityńskiego*. „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2/2008.
- /// Kuisz, J. 2008b. *Porozumienie Gdańskie w polskiej tradycji ustrojowej (zarys problemu)*. „Studia Iuridica” 48 (2008).
- /// Latoszek, M. 2005. „Solidarność”: *ruch społeczny, rewolucja czy powstanie? „Solidarność” w imieniu narodu i obywateli*. Latoszek M. (red.). Kraków: Arcana, s. 240 i n.
- /// Morawski, L. 2003. *pozytywizm „twardy”, pozytywizm „miękki” i pozytywizm martwy*. „Ius et Lex” 1/2003.
- /// Skąpska, G. 1998. *Źródła kultury antylegalizmu*. W: *Teoria prawa. Filozofia prawa. Współczesne prawo i prawoznawstwo*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- /// Sobótka, E. 1983. *Porozumienia społeczne w systemie prawa pracy*. W: Florek L., Gienieczko E. i Sobótka E. *Z problematyki rokowań i porozumień zbiorowych pracy, Studia i Materiały IPISS (zeszyc 7)*. Warszawa.
- /// Stępień, J. 2008. „Solidarność”: *ostatnia konfederacja?* W: *Lex est Rex in Polonia et in Lithuania... Tradycje prawno-ustrojowe Rzeczypospolitej – doświadczenie i dziedzictwo*. Warszawa: DiG.
- /// Strzembosz, A. i Stanowska, M. 2005. *Sędziowie warszawscy w czasie próby 1981–1988*. Warszawa: IPN, s. 293.
- /// Wrzesiński, K. 1992. *Pozytywizm prawny w Polsce Ludowej: przesłanki teoretyczne a konsekwencje praktyczne*. W: Czech B. (red.). *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa*. Katowice, s. 213–215.
- /// Zajadło, J. 2001. *Formuła Radbrucha. Filozofia prawa na granicy pozytywizmu prawniczego i prawa natury*. Gdańsk: Arche.

WIĘCEJ ŻYCIA! AGATA BIELIK-ROBSON NA PUSTYNI. KRYPTOTEOLOGIE PÓŻNEJ NOWOCZESNOŚCI

Mariusz Ferenc

W swej najnowszej książce Agata Bielik-Robson po raz kolejny staje w obronie człowieka i jego kruchej, narażonej na bezsensowne cierpienie, troskę i nieuchronną śmierć egzystencji jako bezwzględnie istotnych kategorii dyskursywnych. Czyni to jednak za pomocą nowego w stosunku do swoich wcześniejszych tekstów instrumentarium pojęciowego. O ile bowiem wcześniejszy *Duch powierzczeni* stanowił przykład możliwości wykorzystania perspektywy literaturoznawczej w celu określenia warunków i zasad, na jakich podmiot ludzki może być zrehabilitowany w nieprzyjaznym elemencie filozofii posthumanistycznej, o tyle w „*Na pustyni*”. *Kryptoteologiach późnej nowoczesności* sięga autorka po teologię.

Należy zauważyć, że idzie przy tym pod prąd modzie – wszak teologia, ku której się zwraca, znacznie różni się do tej, w którą inwestują w ostatnich latach czolowi przedstawiciele lewicowej filozofii postsekularnej, dopatrujący się wybitnego teoriiotwórczego potencjału w wybranych elementach chrześcijańskiej ortodoksji. Otóż teologia (lub kryptoteologia – oba te określenia funkcjonują w komentowanej książce niemal jako synonimy) proponowana przez Bielik-Robson jawnie dystansuje się od chrześcijaństwa i jego głównych idei, a skłania się zdecydowanie ku judaizmowi, który jest dla autorki *Innej nowoczesności* religią wzorcową (jeżeli nie jedyną godną tego miana).

Tylko judaizm (wraz z szeregiem swoich gnostyckich wcieleń) dostarcza najlepszych narzędzi pojęciowych do opisu przykrego położenia ludzkiej istoty względem natury, jak również pozwala na sformułowanie strategii obronnych, przynoszących namiastkę zbawienia. W przekonaniu autorki to właśnie judaizm, odpowiednio witalistycznie zreinterpretowany, najlepiej służy poszukiwaniu środków zaradczych, które mogłyby zaleczyć głęboką ranę skończoności w podmiocie ludzkim, a przynajmniej dać nadzieję na jej niedefinitywność.

Niemniej jednak teologia jako dyskurs stanowiący remedium na egzystencjalne wybrakowanie człowieka, który stanowi jądro postulowanego przez Bielik-Robson konsolacyjnego projektu, nie wyczerpuje przedmiotu jej zainteresowań. Otóż sporą część „*Na pustyni*” stanowi demaskowanie kryptoteologicznych milczących założeń teorii określających nieprzyjazne człowiekowi filozoficzne oblicze nowoczesności oraz interpretacja jawnie teologicznych (w tym głównie gnostyckich) wątków, obecnych u tych myślicieli, u których autorka *Innej nowoczesności* zadłuża się, formułując postulaty ocalającego człowieka radzenia sobie z marnością jego kondycji. Podąża ona tym samym tropem wyznaczonym przez Waltera Benjamina w *Teżach o filozofii historii*, który zaproponował widzenie materializmu historycznego jako kukły do sterowania, na którą idealnie nadaje się brzydki karzeł teologii.

O ile jednak w paraboli Benjamina teologia miała gwarantować największe szanse na zwycięstwo materializmu historycznego w pojedynku szachowym z innymi filozofiami, o tyle w metodologicznej metaforze Bielik-Robson z usług teologii korzystają wszyscy. Jest to konsekwencją fundującego wszelki dyskurs wyboru, wynikającego z osadzenia podmiotu ludzkiego w nieredukowalnej „matrycy negatywności”.

Człowiek, wedle autorki *Ducha powierzchni*, żyje w stanie oderwania od natury i separację tę postrzega jako bolesną ulomność – wieczny powrót tego samego i twarda, niedająca się przebić substancjalność bytu sprawiają, że doświadczenie skończoności określa człowieka w sposób istotowy. Ukoronowaniem ludzkiego wybrakowania jest zaś śmierć i radykalna perspektywa, którą ona wnosi, a mianowicie zagłady jednostki ludzkiej w jej jednostkowości. Dlatego należy dokonać wyboru, który w skrócie ogranicza się do dwóch reakcji na wszechmocną i beznadziejną negatywność. Ponieważ dotyczy on rzeczy ostatecznych, tj. życia i śmierci, według Bielik-Robson ma on naturę teologiczną i jako taki stanowi bazę dla dyskursu w nim zakotwiczonego.

Wyjście pierwsze to pogodzenie się ze śmiercią, afirmacja negatywności, a tym samym kapitulacja, w ramach której życie poświęca samo siebie na ołtarzu bytu. Ten wybór jest dokonywany przez filozofię, którą autorka chce widzieć jako wyrafinowaną rehabilitację mitu w jego najbardziej konsekwentnej, surowej i nieprzejednanej postaci; mitu wyrażającego się w fetyszystycznym uwielbieniu, jakim ontoteologicznie nastawiona filozofia darzy kamienną konkretność nieporuszonej substancjalności, będącej modelową, a jednocześnie wrogą człowiekowi postacią bytu.

Jednocześnie ta fascynacja, której ulegać ma filozofia, przenikana jest przez niejawną, acz trwałą i konsekwentny podziw dla krańcowej negatywności nawet nie tyle podmiotu, ale bytu w ogóle. Czarnym jądrem

nowoczesnej metafizyki dla Bielik-Robson jest skryty zachwyt nad nicością, która zdaje się być ostateczną i prymarną warstwą, z której wylania się byt raczej w wyniku kosmicznej pomyłki niż racjonalnego zamiaru. I ta pulsująca otchłań nieskończonej nicości staje się przedmiotem stłumionych popędów filozofii. Dlatego też określa autorka wewnętrznie skonfliktowaną formację dyskursywną nowoczesnej filozofii jako religię śmierci, ucieleśniającą tryumf Tanatosa.

Do rzeczników tej specyficznej kryptoteologii podbudowującej filozofię zalicza Bielik-Robson zarówno Hegła – zwłaszcza odczytane przez Aleksandra Kojewe’a – jak również uczniów i spadkobierców ideowych tego ostatniego, czyli Georges’a Bataille’a, Maurice’a Blanchota, Jacques’a Derride, Giorgia Agambena, Paula De Mana, a w końcu również Jacques’a Lacana i Martina Heideggera. W teoriach i systemach wymienionych filozofów, błyskotliwie omówionych głównie w pierwszej części książki, autorka dopatruje się głębokiego urzeczenia śmiercią, a zwłaszcza jej wymiaru unicestwiającego wszelką podmiotową idiomatyczność.

Drugim członem fundamentalnej alternatywy, przed którym staje człowiek, jest wybór tego, co stanowi odwrotną stronę negatywności, wbrew i na przekór jej unicestwiającej mocy, czyli życia. Wybierając życie, właśnie to niepewne i kruche, pogrążone w trosce i strachu o nie samo, podmiot ludzki wydaje walkę śmierci i wchodzi z nią w spór – z góry zresztą skazany na przegraną, przynajmniej z perspektywy skończoności fundującej sam akt wyboru, niemniej autentycznie ludzki.

Witalizm, którego rzeczniczką jest w swojej książce Bielik-Robson, jest żarliwym obstawaniem przy doczesnej, jednostkowej niedoskonałości człowieka. Jego religijnym symbolem jest biblijny Jakub, toczący walkę z Aniołem Śmierci¹ i otrzymujący odeń błogosławieństwo. Streszcza się ono w haśle „więcej życia!” przy którym autorka bezwzględnie obstaje, widząc w nim kamień węgielny, gwarant ostatecznego i trwałego wyjścia z marności ludzkiego położenia. Wprawdzie ostateczną zdobyczą w nieustającej walce o jednostkową podmiotowość nie jest zbawienie i nieśmiertelność (to jawi się Agacie Bielik-Robson jako kontestacja życia pojedynczego w ogóle), niemniej po stronie zysków z tak zainscenizowanej konfrontacji podmiotu z jego negatywnością należy uwzględnić niewątpliwie samopotwierdzenie, odwieczny cel wszelkich przedsięwzięć egzystencjalnych, dążących do ocalenia jednostkowej unikatowości.

Na rozmaite sposoby i w rozmaitych sferach dyskursywnych wyrażają perspektywę i konsekwencje witalnego wyboru myśliciele, których dzieło Bielik-Robson obdarza najcieplejszymi uczuciami, czyli Allan Bloom,

¹ Takiego określenia używa A. Bielik-Robson. Według Biblii Tysiąclecia przeciwnikiem Jakuba jest sam Bóg, zaś według Tory w tłumaczeniu Rabina I. Cylkowa nieco bardziej enigmatyczna „istota boska”.

Zygmunt Freud i Walter Benjamin. Im to właśnie w dominujących partiach poświęcone są druga i trzecia część „*Na pustyni*”. Dokonując interpretacji ich koncepcji autorka kładzie główny nacisk na ich twarde i uparty sprzeciw wobec śmierci i potęgi negatywności, której mroczny urok jest im całkowicie obcy. A zatem niezależnie od tego, że ich dzieło wyraża się w dowartościowaniu niewiele ze sobą na pierwszy rzut oka mających perspektyw literackiego sporu (Bloom), oporu wobec popędu śmierci (Freud) i mesjanizmu (Benjamin), zdają się oni uczestniczyć w jednym witalistycznym projekcie, który przyczynia się do rewaluacji stłamszonych przez śmierć i jej dyskursywne wcielenia człowieka wraz z jego skończonością i pojedynczością, które stanowią wartość bezwzględna, choć zarazem (a może właśnie dzięki temu) boleśnie kruchą.

Książce niniejszej przyświecają przynajmniej trzy cele, a mianowicie: denuncjacja letalnej kryptoteologii, leżącej u podstaw dyskursu filozoficznego; następnie wypracowanie dyskursu, mogącego stanowić konkurencję dla tejże teologii i zakładanej przez nią wizji człowieka, który swój wyrok śmierci wydany przez byt powinien skwapliwie przyjąć i dobrowolnie mu się poddać; a w końcu realne i faktyczne zwycięstwo nad skamieniałą postacią nowoczesnej, oddanej śmierci, humanistyki i tym samym realizacja witalizmu *par excellence*. O ile pierwsze dwa cele w mniejszym lub większym stopniu są osiągnane przez to, co Bielik-Robson w komentowanej książce mówi, o tyle cel trzeci, stanowiący jej niewysłowioną ideę regulatywną, realizowany jest przez to, co autorka tą książką *de facto* robi.

Nie sposób podejmować szczegółowej dyskusji z interpretacjami filozofii, których autorka nie zawsze całkowicie życzliwie dokonuje na przestrzeni swojego monumentalnego eseju. Nie da się im odmówić błyskotliwości, jak również spójności oraz swoistej wnikliwości, która wszak musi być w naturalny sposób ograniczana przy dziełach obejmujących sobą tak szerokie, a jednocześnie skomplikowane i złożone spektrum tematyczne. Jakkolwiek nie zgadzamy się z niektórymi odczytaniem dokonanyymi przez autorkę, niemniej nie jest rolą niniejszej recenzji podejmowanie hermeneutycznego agonu. Dlatego chcielibyśmy się odnieść do tego, co naszym zdaniem przesądza o wysokiej wartości niniejszego eseju, a jednocześnie budzi największe kontrowersje z nim związane.

Otóż książka Bielik-Robson pomimo swojej uczoności i ciężaru erudycyjnego jest jednocześnie tekstem niebywale żarliwym i zaangażowanym. Rzadko się zdarza, aby te dwa cele były osiągnane jednocześnie, a z pewnością jest to zjawisko rzadkie w humanistyce polskiej. Z reguły teksty w jej obrębie powstające, nawet te jawnie zaliczające się do eseistyki, są suche, wyprane z wszelkiego polotu i bez iskry bożej, czy to za sprawą braku zmysłu ironii, czy też z powodu cynizmu, jaki za nimi stoi, albo na odwrót, grzeszą tanim

emocjonalizmem, który stawia pod znakiem zapytania ich dyskursywną doniosłość. Z komentowaną książką rzecz ma się odwrotnie. Otóż jest ona świadectwem głębokiego duchowego oddania, będącego gwarantem autentyczności propozycji teoretycznych w niej zawartych. Przebija z niej wyjątkowa, nienachalna, a jednocześnie wyraźnie obecna wiara w sens tego, co w niej napisane.

Prawdopodobnie w przypadku innej książki miałyby to znaczenie dużo mniejsze, ale tutaj, w tekście, który stawia w całej swej rozciągłości jedno, fundamentalnie bezkompromisowe pytanie o życie i śmierć, sama forma jego postawienia oraz sposób udzielenia nań odpowiedzi są kluczowe. To one bowiem decydują, czy zostanie ono zbyt machnięciem ręki, czy też zdoła przyciągnąć dyskursywną uwagę i sprowokuje teoretyczny namysł. Jednym słowem, udaje się autorce uniknąć performatywnej sprzeczności, jaką byłaby ostentacyjnie witalistyczna książka, całkowicie pozbawiona życia.

Jednocześnie przedsięwzięcie zainicjowane przez Bielik-Robson skazane jest na przegraną i autorka doskonale zdaje sobie z tego sprawę, sięgając po figurę kulejącego Jakuba jako metaforę ucieleśnianych swoim tekstem aspiracji. Historyczno-heurystyczny ciężar filozoficznych kategorii, pojęć i schematów pojęciowych, całego arsenału filozofów po które sięga autorka, przyciąga w ostateczności witalistyczne wzloty do twardego bruku rzeczywistości tekstu filozoficznego. Teologia, pomimo że atrakcyjnie zrewaloryzowana mocą natchnionego odczytania kluczowych dla współczesnej humanistyki tekstów, musi wycofać się na swoje zmarginalizowane pozycje. Dzieje się tak za sprawą fundamentalnego wykluczenia, jakie spotyka egzystencjalną prawdę, starającą się o inkorporację do sfery dyskursu.

Z pewnością ta porażka nie przekreśla „*Na pustyni*” i nie sprawia, że wysiłki autorki, zmierzające do wprowadzenia w łono dyskursu filozoficznego agonicznej względem jego prerogatyw i dążności perspektywy, są pozbawione wartości. Wprost przeciwnie, stanowią one ożywczy impuls, bez którego filozofia osuwa się w otchłań formalnej i abstrakcyjnej, czczej pychy. Filozofia w ostateczności nie może się jednak obejść bez wewnętrznego sprzeciwu, bez dynamiki i napiętności, które fundują jej konkretność. Ta książka, będąca pięknym gestem świadomego swej skończoności życia, w pełni tę prawdę potwierdza.

TOMASZ ZARYCKI, KAPITAŁ KULTUROWY. INTELIGENCJA W POLSCE I W ROSJI

Arkadiusz Peisert

/// Co się dzieje z inteligencją?

Od połowy lat 90. dużą popularność zdobył w Polsce termin „kapitał społeczny”. Popularność ta szybko wykroczyła poza ramy dyskusji akademickiej. Kapitał społeczny (być może dzięki pierwszemu członowi nazwy) znalazł się w polu zainteresowania ekonomistów i speców od zarządzania z jednej oraz polityków i publicystów z drugiej strony. Zapewne dużą w tym rolę odegrało przełożenie książki Roberta Putnama *Making democracy work* (Putnam 1995), a także książek Francisa Fukuyamy. Pojęcie kapitału kulturowego, znane dzięki Pierre’owi Bourdieu, pozostawało trochę w cieniu i rezerwowano je raczej do opisu procesów edukacyjnych, akulturacji czy wreszcie reliktywów powszechnie uważanej za upadającą kultury wysokiej. Tomasz Zarycki w swojej książce przywraca witalność temu terminowi i wskazuje, że również w światowej socjologii przeżywa on pewien renesans. Oczywiście, jak wskazuje autor, opierając się na licznych opracowaniach, koncepcja kapitału kulturowego (czy ogólnie – kapitałów) w takiej wersji, jaką sformułował Bourdieu, wymaga – by tak rzec – renowacji (niczym biedermajerowski mebel – *notabene* element ucieleśnionego kapitału kulturowego), okazuje się jednak, że jest to inwestycja opłacalna. Opłacalna szczególnie dla tych, którzy, jak autor, chcą szukać modelu do opisu przemian struktur społecznych, dokonujących się w Europie Środkowo-Wschodniej po upadku systemu komunistycznego (i także – jak się okazuje – przed tym upadkiem). Autor wskazuje wręcz, że właśnie dla społeczeństw Europy Środkowo-Wschodniej koncepcja Bourdieu jest bardziej aktualna, a to ze względu na zaawansowaną indywidualizację społeczeństw zachodnich, w stosunku do których coraz trudniej mówić o określonych dużych warstwach społecznych i charakterystycznych dla nich etosach kulturowych.

Głównym przedmiotem książki jest bowiem systematyczna konfrontacja teorii kapitału kulturowego Bourdieu z rzeczywistością społeczno-polityczną Polski i Rosji, a szczególnie roli, jaką w tych społeczeństwach

pełni inteligencja. Kapitał kulturowy jest interpretowany jako główny czynnik tożsamości i pozycji społecznej oraz politycznej współczesnej inteligencji polskiej i rosyjskiej. Autor stawia sobie także bardziej konkretne zadanie, jakim jest próba reinterpretacji koncepcji zastosowania teorii kapitału kulturowego do opisu społeczeństw Europy Środkowo-Wschodniej, którego dokonał węgiersko-amerykański socjolog Ivan Szelényi. Autor ten uznawał kapitał kulturowy za wiodący zasób w procesie transformacji krajów postkomunistycznych i swoją tezę starał się poprzeć licznymi badaniami. Zarycki ocenia, że jest to propozycja najbardziej zaawansowana teoretycznie. Szczególnie istotnym wnioskiem Szelényiego jest przyjęcie zmiennej w czasie wartości (czy raczej zmiennych „kursów wymiany”) poszczególnych kapitałów: kulturowego, społecznego i ekonomicznego (wraz z ich podtypami). Zarycki wskazuje jednak również wady i tej koncepcji, m. in. jej dostrzegalną w pewnych szczegółach „węgrocentryczność”, a także nadmierną rolę, przypisywaną warstwie inteligentów–technokratów, przy minimalizowaniu roli intelektualistów–humanistów. Autor *Kapitału kulturowego* przyjmuje, że depozytariuszem kapitału kulturowego w Europie Środkowo-Wschodniej jest specyficzna dla niej klasa – inteligencja, której rdzeń stanowią humaniści, czy – bardziej technicznie – reprezentanci intelektualnych kompetencji symbolicznych.

Układ książki jest zdyscyplinowany i przejrzysty, składa się ona z czterech części. W pierwszej autor przedstawia główne rozważania teoretyczne, zakończone własną, obszerną propozycją reinterpretacji teorii kapitału kulturowego Bourdieu i jej rozwinięcia przez Szelényiego. W następnej – przedstawiona jest obszerna, oparta na obfitym materiale źródłowym, dyskusja na temat roli i tożsamości inteligencji w Polsce i w Rosji. Zarycki relacjonuje także dyskurs o upadku tej grupy i jej wypieraniu przez nową klasę średnią i nową klasę polityczną w obu krajach. Trzecia, największa część publikacji, zawiera omówienie przeprowadzonych przez autora obszernych badań wśród studentów warszawskich i moskiewskich uczelni o posiadanych przez nich zasobach kapitału kulturowego oraz ich identyfikacji z inteligencją. W czwartej części – zakończeniu – Zarycki poddaje ostatecznej ocenie użyteczność zreinterpretowanej koncepcji kapitału kulturowego. Przytacza argumenty na rzecz szczególnego znaczenia tej koncepcji dla badania społeczeństw środkowoeuropejskich, przede wszystkim wskazując na peryferyjność tych krajów wobec centrów kultury, do której się odnoszą, oraz słabe postępy modernizacji, owocujące nieefektywną alokacją i słabą płynnością kapitału ekonomicznego.

Zamykająca część pierwszą systematyka alokacji różnych podtypów kapitału kulturowego oraz zróżnicowanie różnych odmian kompetencji kulturowych w społeczeństwie polskim jest nowatorska, ale wydaje się

być zgodna także z powszechnie wygłaszanymi opiniami (gdyż badań na ten temat brak), a także systematyzuje rozważania przytaczanych przez Zaryckiego badaczy. Tym, co może wzbudzać zastrzeżenia, jest arbitralność niektórych stwierdzeń, gdy na przykład mowa jest o Komitecie Obrony Robotników: „zyskał on kapitał symboliczny, między innymi dzięki pozycji społecznej i kapitałowi kulturowemu, jakie reprezentowało wielu jego członków”. Mnie osobiście zabrakło w książce odniesienia do koncepcji (kon)figuracji Norberta Elias (Elias 1978) (z którego przecież Bourdieu obficie korzystał), gdyż pozwoliłaby ona zakotwiczyć teorię kapitałów w bardziej uniwersalnym (czy raczej powszechnie uznanym) podłożu teoretycznym. Autor odwołuje się wprawdzie do koncepcji strukturalizmu Giddensa (wzorowanej na Eliasie), gdy uzasadnia rolę inteligencji w krajach peryferyjnych i powiada, że struktury społeczne są z jednej strony „czynnikami utrudniającymi działania, konstytuującymi wszelkie nierówności [...], z drugiej strony – wszelkie struktury są niezbędnymi elementami jakiegokolwiek działania społecznego, które musi się odwołać do wspólnych dla całego społeczeństwa ram”. Wydaje się jednak, że tak zacięta obrona roli i wpływu społecznego inteligencji nie byłaby potrzebna, gdyby odwołać się do koncepcji figuracyjnej Elias, ale także innych paradygmatów (choćby interakcjonistycznego), które pozwalałyby uzasadnić prawomocność społecznie tworzonych wyobrażeń o rzeczywistości. *Notabene* Elias opisywał zarówno genezę etosu naukowego (który leży u podstaw inteligencji w jej wydaniu zachodnim) (Elias 1987), jak i genezę kultury dworu (Elias 1983), która, śmiem twierdzić, silnie wpłynęła na kulturę francuską, a szczególnie – praktyki reprodukcji kapitału kulturowego we Francji (pisał o tym także Bourdieu).

Druga część stanowi bardzo cenne źródło, rekonstruujące debatę publiczną o inteligencji, prowadzoną w Polsce i w Rosji, i choćby z tego powodu książka jest atrakcyjna nie tylko dla socjologa, ale także historyka dziejów najnowszych, politologa czy kulturoznawcy. Zastrzeżenia (choć autor te wątpliwości sygnalizuje) może budzić to, że nie zawsze jest jasne, gdzie przebiega granica pomiędzy dającym się lepiej lub gorzej konceptualizować i badać stanem faktycznym inteligencji z jednej strony, a dyskursem na jej temat – z drugiej. Norbert Elias zaleca socjologom zajęcie się „odklamywaniem mitów”, a także oddzielaniem wyobrażeń o rzeczywistości (własnych bądź cudzych) od dającej się uchwycić rzeczywistości *per se*. Autor sam przyznaje, że w przypadku przedmiotu książki jest to trudne zadanie, zwłaszcza że, szczególnie w Polsce, badacze inteligencji i publicyści piszący o niej to często te same osoby. Trudno z tą opinią się nie zgodzić, choć nie w pełni usprawiedliwia ona autora.

Część trzecia – badawcza – zawiera opis badań przeprowadzonych na reprezentatywnej grupie studentów uczelni warszawskich i moskiewskich. Autor poszukuje współczesnych atrybutów kapitału kulturowego i mechanizmów jego odtwarzania. Poszukuje także odpowiedzi na pytanie o trwałość etosu inteligencji. Dzięki temu może śledzić przesunięcia, jakie dokonują się w poszczególnych warstwach szeroko rozumianej inteligencji, a mianowicie stopniową rozbudowę klasy średniej i (szczególnie w Rosji) zanik inteligencji etosowej. Przejawem tego zjawiska jest także spadek roli inteligencji w kształtowaniu gustów artystycznych. Okazuje się, że w Polsce (konkretniej – w Warszawie) znaczenie kapitału kulturowego jest zdecydowanie wyższe, a znaczenie etosu inteligencji uznawane przez większość młodego pokolenia. Dominującym zasobem w Rosji jest kapitał polityczny, współwystępujący coraz częściej z kapitałem ekonomicznym, który często stanowi jego pochodną. Nasuwa się tu skojarzenie z klasyfikacją cywilizacji niemodnego już dziś filozofa historii – Feliksa Konecznego (Koneczny 1983), który w Rosji widział współczesnego depozytariusza wartości cywilizacji „turańskiej”. Naczelną zasadą tejże była dominacja subsytemu polityki nad pozostałymi subsystemami społeczeństwa (gospodarką, kulturą, religią).

Tym, czego w tej książce może brakować, szczególnie zwolennikom tak zwanej dobrej roboty socjologicznej, to brak ostrych definicji niektórych używanych pojęć. Nie jest na przykład jasne, czym jest wielokrotnie wskazywana przez autora modernizacja. Chodzi z pewnością przede wszystkim o ukształtowanie się nowoczesnej (czyli typowej dla ery przemysłowej) struktury społecznej, która kreowana jest przez rozwinięte, kapitalistyczne stosunki własności i wytwórczości. O ile jednak autor wyczerpująco przedstawia różne niejasności terminologiczne koncepcji kapitału kulturowego, o tyle pojęcie modernizacji nie jest w równie systematyczny sposób omówione. Przyjęta przez Zaryckiego koncepcja modernizacji, choć szeroko uznana, wydaje się zbyt jednostronna. Zakłada się bowiem, że modernizacja to proces postępujący zawsze w tym samym kierunku i wzdłuż określonej trajektorii zmian ekonomiczno-polityczno-społecznych. Tymczasem żadne z tych dwóch założeń nie jest oczywiste. Nie jest też jasne, czy procesy modernizacji prowadzić muszą do maksymalizacji znaczenia kapitału ekonomicznego (jak to było w przypadku szeroko rozumianego Zachodu), co zakłada Zarycki. Taką, dość pesymistyczną interpretację przemian modernizacyjnych zarysowuje Karl Polanyi w książce *The Great Transformation* (Polanyi 1957). Można jednak znaleźć wiele argumentów świadczących o tendencji rozbieżnej, to jest o rosnącej roli kapitału społecznego w społeczeństwach zaawansowanych technologicznie. Taką rosnącą rolę rozwijającego się, inkluzywnego

kapitału społecznego jako efektu przebiegu (dość pomyślnego) trajektorii rozwoju społeczno-ekonomicznego północnych Włoch, opisuje znany wszystkim Putnam.

O ile odpowiedź na pytanie, czy mamy do czynienia ze spadkiem znaczenia kapitału społecznego nie jest oczywista, o tyle trudno jednak podważyć tezę Zaryckiego o przemijaniu znaczenia kapitału kulturowego. Dostrzega to m.in. Habermas w książce pt. *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej* (Habermas 2007), w której opisuje mieszczańską sferę publiczną jako środowisko osób wyposażonych w pewien zasób kompetencji kulturowych, niezbędnych do funkcjonowania sfery publicznej w sposób właściwy (funkcjonalny) dla demokracji jako takiej. Opisuje także zanik tej sfery w społeczeństwie wraz ze spadkiem kulturowych zasobów uczestników procesu demokratycznego. Nawiązując do tej książki, publicysta „Tygodnika Powszechnego” Grzegorz Jankowicz stawia znak równości pomiędzy spadkiem czytelnictwa a spadkiem frekwencji wyborczej. Upadek komunizmu w Europie Środkowo-Wschodniej wydaje się tu rzeczywiście wyjątkiem, ale w pewnym sensie jest on powrotem do „normalnej” trajektorii rozwoju tych społeczeństw.

Wnioski z badań prezentuje autor w kontekście tak zwanej perspektywy centro-peryferyjnej oraz rozważań o charakterze nowoczesności społeczeństw Polski i Rosji. Ta perspektywa nadaje pełny poznawczy sens zawartym wcześniej rozważaniom. Ostatecznie chodzi bowiem o to, aby wskazać, jakie znaczenie mają poszczególne kapitały, ich wzajemna konwersja i odtwarzanie dla przewyższania cywilizacyjnej peryferyjności Polski i Rosji oraz zapóźnienia postępów modernizacji. Z tego względu książka ma także cenny walor praktyczny.

Mimo że praca Zaryckiego mogłaby być krytykowana przez purystów metody socjologicznej, to jestem wdzięczny autorowi, że nie zatopił czytelnika w długich rozważaniach o metodzie. Dość już było w polskiej socjologii książek złożonych w połowie ze szlifowania aparatu metodologicznego, by na koniec dojść do wniosków, które wcześniej wyciągnęli publicyści. Jeśli przyjąć za Eliaszem, że nadrzędnym w stosunku do metody celem postępowania badawczego powinno być odkrywanie, poszerzanie wiedzy, to Zarycki w pełni ten postulat stara się realizować. Książka nie stanowi bowiem zamkniętej całości, w której autor zadowala się rozwiązaniem jednego wąskiego problemu. Nie ogranicza się do wyciągnięcia wniosków z wykonanych badań, ale w zasadzie w trakcie całego wywodu, podejmuje wątki poboczne i stawia czytelnika przed wieloma nowymi pytaniami. Dlatego też pozycja ta jest cennym źródłem nowych inspiracji badawczych. Warto ją mieć na półce także jako dokumentację stanu polskiej inteligencji początku XXI w.

Bibliografia

- /// Elias, N. 1978. *What is sociology?* London: Hutchison.
- /// Elias, N. 1983. *The court society*. Oxford: Blackwell.
- /// Elias, N. 1987. *Involvement and detachment*. Oxford: Blackwell.
- /// Habermas, J. 2007. *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*. Przel. Lipnik, W., Łukasiewicz, M. Warszawa: PWN.
- /// Jankowicz, G. 2010. *Martwe dusze*. „Tygodnik Powszechny” 31 (3186).
- /// Koneczny, F. 1983. *O ład w historii*. Warszawa: Unia Nowoczesnego Humanizmu.
- /// Polanyi, K. 1957. *The great transformation*. Boston: Beacon Press.
- /// Putnam, R.D. 1995. *Demokracja w działaniu: tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*. Przel. Szacki J. Kraków: Znak; Warszawa: Fundacja im. S. Batorego.

ELIZABETH DUNN PRYWATYZUJĄC POLSKĘ: O SOCJALIZMIE I KAPITALIZMIE Z PERSPEKTYWY MORALNEJ¹

Paula Płukarska

We wspomnianej w tytule książce² Elizabeth Dunn omawia zagadnienie polskiej transformacji gospodarczej. Jak było możliwe w tak krótkim czasie przejście od gospodarki socjalizmu państwowego do kapitalizmu? Czego wymagała międzysystemowa zmiana i który ostatecznie czynnik zadecydował o jej powodzeniu? Próbując odpowiedzieć na te pytania i częściowo przynajmniej wyjaśnić fenomen polskiej transformacji, autorka podejmuje w książce problematykę obecną na gruncie antropologii gospodarki niemalże od 1989 r. Zainteresowanie antropologów postsocjalizmem i prowadzone przez nich w Europie Środkowo-Wschodniej badania zaowocowały serią znakomitych analiz. Ich zakres tematyczny jest szeroki: począwszy od wnikliwego opisu codziennych strategii stosowanych w obliczu gwałtownych zmian modernizacyjnych (Chris Hann, Michael Burawoy, Katherine Verdery) po próby stworzenia teoretycznych modeli socjalizmu i postsocjalizmu, podjęte między innymi przez K. Verdery i Caroline Humphrey (Hann 2005).

Praca Dunn wpisuje się w ten nurt badań i analiz. We wstępie do *Prywatyzując Polskę* autorka jako cel podjętego w książce przedsięwzięcia określiła „wyjaśnienie związków między mikropraktykami pracy oraz konstruowaniem osoby z jednej strony, a zmianami na poziomie makro” (Dunn 2008: 38). Tak określony cel wyznaczył zarazem przyjętą metodę badawczą. Chcąc opisać stosowane w okresie transformacji praktyki zarządzania i dyscypliny pracy, Dunn podjęła się obserwacji uczestniczącej w sprywatyzowanym przedsiębiorstwie Alima-Gerber [AG], gdzie przez szesnaście miesięcy, w latach 1995–1997, wykonywała pracę na różnych stanowiskach. Błędem byłoby jednak mniemanie, że powstała w ten sposób *Prywatyzując Polskę* jest wyłącznie *case study* rzeszowskiego zakładu.

¹ Za wiele cennych uwag oraz zachętę do pracy dziękuję dr Joannie Wawrzyniak.

² Dunn 2008.

Podjmując bowiem centralne dla książki pytanie: „w jaki sposób społeczeństwo może w tak krótkim czasie przeprowadzić głęboką zmianę ekonomiczną?”, Elizabeth Dunn stwierdza: „Płynąca z doświadczeń Alimy odpowiedź na to pytanie – skoncentrowana wokół prywatyzacji firmy i transformacji zatrudnionych w niej pracowników – powala zrozumieć część procesów składających się na prywatyzację i transformację gospodarczą w Polsce” (Dunn 2008: 19).

Co konkretnie, według Elizabeth Dunn, przypadek przedsiębiorstwa Alima-Gerber wnosi do rozumienia makrotransformacji polskiej gospodarki? Odpowiedź autorki można by streścić następująco: „powodzenie w tworzeniu gospodarki rynkowej wymaga zmiany samych podstaw tego, co to znaczy być osobą” (Dunn 2008: 19). Stwierdzenie to da się uznać za podsumowanie wniosków wylaniających się z książki. Warto pokrótce przedstawić sposób, w jaki autorka dochodzi do takiej konstatacji.

Punktem wyjścia dla rozważań Dunn jest stwierdzenie, że u progu zmiany systemowej najpierw „projektodawcy postsocjalistycznych reform gospodarczych”, następnie zaś kierownictwo Gerbera popełnili zasadniczy błąd, przypisując Polakom cechy właściwe dla kapitalistycznej racjonalności zysku³. Gdy z czasem okazało się, że pracownicy AG nie są tacy sami, jak amerykańscy robotnicy, Polska nie jest przypadkiem „wstrzymanego rozwoju”, a wieloletnie doświadczenie socjalizmu „coś” po sobie jednak pozostawiło, firma, jak stwierdza Dunn, „podjęła wysiłek stworzenia [wyróżnienie w oryginale] z ludźmi, z którymi miała do czynienia w Polsce, takich, do jakich była przyzwyczajona” (Dunn 2008: 18).

Opis zastosowanych w tym celu technik dyscypliny pracy stanowi przedmiot kolejnych rozdziałów *Prywatyzując Polskę*. Autorka próbuje wyjaśnić, w jaki sposób ich wdrażanie doprowadzić miało do „stworzenia” nowego rodzaju jednostek. Marketing niszowy, kapitalistyczna rachunkowość, audyt, standaryzacja, „ideologia” rozliczalności, zarządzanie uczestniczące oraz kompleksowe zarządzanie jakością służyły według niej „przekształceniu ludzi w elastycznych, zręcznych, samoregulujących się robotników” (Dunn 2008: 20), stworzeniu „«przedsiębiorczego ja» – osoby konstruującej samą siebie poprzez aktywne wybieranie i kombinowanie” (Dunn 2008: 36).

³ Menadżerowie Gerbera „założyli, że Polska jest przypadkiem wstrzymanego rozwoju i że zarówno przedsiębiorstwo, jak i cały kraj znajdują się na początku tego samego szlaku, jakim przebiegał rozwój Gerbera w początkach XX w. [...] kierownictwo Gerbera doszło do wniosku, że polscy rolnicy, robotnicy oraz konsumenci również muszą być podobni do tych, których znali z Fremont. [...] Projektodawcy postsocjalistycznych reform gospodarczych wierzyli, że Polacy byli tacy sami, jak mieszkańcy kapitalistycznych krajów zachodnich. Jeśli tylko usunąć komunistyczne ograniczenia, naturalna skłonność do kapitalistycznej racjonalności ekonomicznej, maksymalizacji zysku, przedsiębiorczości, etyki pracy i konsumpcji spowodują, że gospodarka kapitalistyczna rozwinię się w sposób spontaniczny” (Dunn 2008, 16, 17).

W tym miejscu postawić należy pytanie, w jaki sposób opisywane przez Dunn techniki dyscypliny pracy umożliwić miały przeprowadzenie systemowej zmiany gospodarczej? Dlaczego, idąc za stwierdzeniem autorki, „regulowanie podmiotowości – tworzenie osób nowego typu – jest tak integralną częścią tworzenia kapitalizmu” (Dunn 2008: 35)? W jaki sposób przemiana polskich robotników w „elastyczne”, „zręczne” i „samoregulujące się” jednostki doprowadzić miała do przyjęcia się gospodarki rynkowej? Elizabeth Dunn stwierdza: „[...] «tranzycja» to przede wszystkim fundamentalna zmiana natury władzy w Europie Wschodniej”. Zmiana polegająca na tym, że jednostki z jednej strony traktuje się jako autonomiczne i zdolne do podejmowania wolnych wyborów, z drugiej zaś, poprzez proponowane alternatywy oraz system kształtowania preferencji, zarządza się wybierającymi podmiotami⁴. Wniosek ten wydaje się być pewnego rodzaju metatezą tekstu Dunn. Płynąca z doświadczeń Alimy odpowiedź na pytanie o to, jak polska transformacja stała się możliwa, koncentruje się wokół problematyki władzy⁵.

Czy rzeczywiście jednak, pisząc z perspektywy zmian zachodzących w rzeszowskim zakładzie pracy, wyjaśnia autorka mechanizmy dokonującej się transformacji gospodarczej? Na czym wyjaśnienia te polegają i jak zostają w książce przeprowadzone? W niniejszej recenzji interesuje mnie sposób, w jaki autorka dochodzi do prezentowanych w książce wniosków. Koncentrując uwagę na kwestiach metodologicznych, zamierzam odnieść się do następujących kwestii: a) stosowanej przez Dunn terminologii, b) sposobów formułowania tez, c) sposobów wnioskowania, a także d) zawartego w książce zestawienia socjalizmu państwowego i kapitalizmu.

/// Stosowana terminologia

Wiele pojęć centralnych dla problematyki omawianej książki można uznać za wieloznaczne lub niezdefiniowane. Można również odnieść wrażenie, że Elizabeth Dunn w sposób zamienny posługuje się terminami, które nie są równoznaczne. W efekcie odczytanie warstwy merytorycznej

⁴ „Rządzenie w demokracjach rynkowych jest zatem sztuką takiego zarządzania wybierającymi podmiotami, które nie narusza ich zdolności i prawa do podejmowania decyzji. Demokratyczne rządy i menadżerowie firm rozwiązują ten dylemat nie poprzez ograniczanie wyboru, lecz przez zmianę dostępnych alternatyw i podsufwanie kalkulacji zysków i strat” (Dunn 2008, 36).

⁵ Problematykę władzy należy również rozumieć w wymiarze globalnym: „Postsocjalistyczna transformacja jest świadomą próbą upodobnienia systemów rządomości w byłym bloku radzieckim i w kapitalistycznym pierwszym świecie. Zmierza ona do wepchnięcia Europy Wschodniej z powrotem na «drogę do kapitalizmu» poprzez upodobnienie mechanizmów nią sterujących do wzorów przyjętych w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych. Polska transformacja nie jest więc tylko przejściem do «typu idealnego» kapitalizmu, ale częścią znacznie szerszego procesu globalizacji, związanego z przyjęciem identycznych systemów rządomości i regulacji stosowanych w krajach takich jak Niemcy, USA lub Japonia” (Dunn 2008, 20).

książki częstokroć zależy od indywidualnych rozstrzygnięć definicyjnych czytelnika, z tekstu zaś niekiedy trudno wydobyć podstawowy kanon twierdzeń bądź wniosków.

Warto w tym względzie przyjrzeć się zestawowi pojęć, których autorka używa do opisu zmian dotyczących pracowników firmy Alima-Gerber. Jest to kwestia kluczowa dla problematyki książki: mikrostrukturalne przekształcenia uznaje bowiem Dunn za warunek konieczny transformacji gospodarczej na poziomie makro. Odnosząc się do tego zjawiska, autorka posługuje się w książce szeregiem pojęć i stwierdzeń o niesprecyzowanym znaczeniu: „[odchodzenie od socjalizmu wymaga zmiany] samych podstaw tego, co to znaczy być osobą” (Dunn 2008: 19); „[wraz z transformacją napływają do Polski] nowe sposoby myślenia o ludziach” (Dunn 2008: 75); „regulowanie podmiotowości – tworzenie osób nowego typu – jest [...] integralną częścią tworzenia kapitalizmu” (Dunn 2008: 35); „[pęd do tworzenia] nowych tożsamości społecznych poprzez konsumpcję [był sprzeciwem wobec socjalizmu]” (Dunn 2008: 84); „stwarzano w firmie różne formy osób” (Dunn 2008: 111); „[ludzie dążyli do] stworzenia nowych tożsamości” (Dunn 2008: 112); „[pracownicy dokonywali] transformacji siebie jako istot ludzkich” (Dunn 2008: 112); „[kompleksowe zarządzanie jakością wytwarza] złożone formy bycia osobą” (Dunn 2008: 117); „[menadżerowie obawiali się, że nie zdołają] przekształcić swoich osobowości” (Dunn 2008: 139); „[typowa dla socjalizmu] koncepcja osoby opierająca się na znajomościach” (Dunn 2008: 141), „[właściwe dla posfordyzmu i polskich fabryk] pojęcie natury ludzkiej” (Dunn 2008: 141); „«znajomości» wytwarzają osoby, które można postrzegać jako wielorakie i złożone miejsca stosunków wymiany” (Dunn 2008: 149).

Określenie, do jakich rzeczywistych zmian odnoszą się wyżej wspomniane pojęcia, a także cytowane stwierdzenia, jest problematyczne. Można by wyróżnić przynajmniej kilka możliwych znaczeń:

I. dokonujące się wraz z transformacją gospodarczą zmiany ról społecznych;

II. zmiany tożsamości i/lub zmiany w sposobach postrzegania siebie przez aktorów społecznych;

III. przekształcenia dotyczące „osobowości” w znaczeniu, jakie pojęcie to zyskało na gruncie psychologii chociażby u Carla Junga czy Karen Horney;

IV. zmiany „koncepcji”, „modelu” bycia osobą, tj. przejście od socjalistycznej do kapitalistycznej „koncepcji osoby”;

V. ontologiczne zmiany podstaw tego, na czym „bycie osobą” polega.

Co więc ma na myśli autorka, uznając szeroko rozumianą „transformację osób” za warunek konieczny transformacji gospodarczej na poziomie

makro? Zmianę teoretycznych koncepcji, przekształcenia tożsamości, ról społecznych bądź osobowości, czy też wszystkie te zmiany równocześnie? Czy używa pojęć takich, jak „osoba”, „osobowość”, „tożsamość” zamiennie, czy też każde z nich odnosi do zmian innej kategorii? Zastrzeżenie co do nieprecyzyjności stosowanych terminów nie jest kwestią pedanterii językowej. O ile bowiem termin taki, jak „tożsamość”, nie jest socjologowi obcy – choć też występuje w kilku znaczeniach, o tyle „osobowość” już niekoniecznie. Pojęcie zaś „osoby” wydaje się w tej dziedzinie zrozumiałe jedynie intuicyjnie. Być może na gruncie antropologii termin ten nie wymaga dodatkowych wyjaśnień⁶, jednak u adepta dziedziny, w której tak dużą wagę przywiązuje się do ścisłości terminologicznej, użyty bez precyzyjnej definicji wzbudzać może konsternację.

/// Sposoby formułowania tez

Zarzut nieprecyzyjności można również odnieść do tez, twierdzeń oraz wniosków omawianej książki. W *Prywatyzując Polskę* jasno sformułowane konkluzje częstokroć zastępuje sugestia. Dunn rzadko kiedy twierdzi coś w taki sposób, żeby wiadomo było, do czego swoje twierdzenie odnosi i jaka jest jego treść; wiele za to sugeruje poprzez opis i interpretację. Proponuję przyrzeć się następującej relacji autorki:

Robotnicy AG w mojej brygadzie, zaraz po tym jak ostatnia butelka partii mijala kolejne stanowiska, niezwłocznie czyścili maszyny, ponownie je nastawiali i kierowali się do nowych stanowisk bez wskazówek przelożonych. Kiedy na przykład przestawialiśmy się z mięs na owoce, robotnicy szybko przechodzili od sterylizatora do pasteryzatora. [...] Kiedy zachwycalam się, jak płynnie odbywa się zmiana produkcji, Marysia, moja brygadzistka, odparła: „O tak, to są uniwersalni ludzie. Robotnicy z naszej brygady mogą wykonywać każdą pracę w tym zakładzie” (Dunn 2008: 104).

Powyżej zacytowany fragment stanowi część dłuższego, bo kilkunastoricowego opisu, w którym Dunn charakteryzuje pracę robotników AG. Autorka przedstawia ich jako uniwersalnych i elastycznych, co wynikać miało bezpośrednio z doświadczenia socjalistycznej organizacji pracy. Daje równocześnie do zrozumienia, że elastyczność i uniwersalność, jakich wymagała praca w socjalistycznym przedsiębiorstwie, odpowiadają wymogom postfordowskiej organizacji pracy⁷. Teza ta, wypowiedziana nie *explicito*, ale sformułowana poprzez opis, kłóci się jednak z wnioskami

⁶ Uwagę na ten fakt zwrócił mi dr P. Sadura, podkreślając, że pojęcie *personhood* należy do kluczowych terminów antropologii, tłumaczone zaś jest na język polski opisowo jako „bycie osobą”, „bycie w pełni osobą”, „koncepcja osoby” (Por. Hryciuk 2007).

⁷ Dunn zdaje się również przychylić do poglądu robotników, którzy „[t]wierdzili, że ich doświadczenie z czasów socjalizmu czyniło z nich lepszych [podkreślenie w oryginale] pracowników w firmie kapitalistycznej, ponieważ potrafili szybciej dostosować się do produkcji małoseryjnej i wytwarzać produkty lepszej jakości” (Dunn 2008, 103).

zawartymi w podsumowaniu: autorka stwierdza bowiem, że „to, czy historyczne doświadczenie socjalizmu sprawia, że ludzie są bardziej elastyczni jest oczywiście kwestią sporną”, zaś „z całą pewnością elastyczność, jakiej wymagał socjalizm, była odmienna od elastyczności wymaganej przez kapitalizm” (Dunn 2008: 106).

Można zadać pozornie tylko banalne pytanie, co poprzez powyżej przedstawiony opis chce stwierdzić autorka. Odpowiedź wymaga uwzględnienia, że rozważania te sformułowane zostały w kontekście pewnego rodzaju sporu o elastyczność. Według Dunn kierownictwo AG usiłowało narzucić postrzeganie robotników – w odróżnieniu od przedstawicieli handlowych – jako nieelastycznych i „bezmyślnych”. Poprzez zacytowany powyżej opis pracy robotników AG Elizabeth Dunn dowodzi arbitralności takiej kategoryzacji. Jednak jej argumentacja w tym względzie opiera się na założeniach, które same w sobie są wątpliwe. Dunn stwierdza bowiem, że robotnicy fabryczni postrzegani byli przez kierownictwo firmy jako „wytwory systemu socjalistycznego, które nie potrafią dostosować się do odmiennych warunków gospodarczych, właśnie dla tego [wyróżnienie w oryginale], że nie mają zdolności myślenia” (Dunn 2008: 100). Czy jednak na podstawie faktu, że w kapitalistycznym przedsiębiorstwie proces kontroli jakości produkcji podporządkowany został ogólnym instrukcjom można wnioskować, że stało się tak właśnie dlatego, że robotnicy wykonujący poszczególne testy postrzegani byli jako istoty niepotrafiące myśleć? Albo czy dowodzi tego stwierdzenie, że pracownicy AG, przyzwyczajeni do podażowej gospodarki socjalizmu, mogli nie rozumieć sensu istnienia marketingu⁸?

Stwierdzenie na podstawie powyższych argumentów, że robotnicy AG postrzegani byli przez kierownictwo firmy jako istoty niezdolne do myślenia, wydaje mi się nadinterpretacją, autorka jednak czyni je podstawą swej argumentacji w tym sensie, że przedstawia w książce obszernie opisy, mające temu stwierdzeniu zaprzeczyć. Cytowany powyżej opis pracy robotników AG i jej charakterystyka w kategoriach elastyczności i uniwersalności stanowią więc mają pewnego rodzaju kontrargument względem tezy, która sama w sobie jest wątpliwa.

⁸ Stwierdzenie, że robotnicy postrzegani byli jako istoty niepotrafiące myśleć, uzasadnia autorka następująco: „Obraz bezmyślnych – lub niezdolnych do myślenia – robotników przenikał proces produkcji, szczególnie w sferze kontroli jakości. [...] Wymagano od nich [tj. od robotników – PP] ścisłego wykonywania instrukcji i zapisywania wyników, nie dając im możliwości decydowania o tym, jakie wykonać testy i kiedy”. Jako argument przedstawia również Dunn wypowiedź jednego z członków działu marketingu: „Ci starsi ludzie, którzy pracowali tutaj wcześniej, nie rozumieją potrzeby istnienia marketingu. Marketing zaczął się w 1993, nigdy wcześniej go w Polsce nie było. Ludzie na produkcji mieli tylko wytwarzać, ile się dało; nigdy nie musieli martwić się o to, żeby coś sprzedać. Nie rozumieli wtedy, po co jest marketing, i nie rozumieją tego do dzisiaj”. (Dunn 2008, 99–100).

/// Sposoby wnioskowania

Wątpliwości merytoryczne wzbudzają również stosowane w *Prywatyzując Polskę* sposoby wnioskowania i stwierdzania związków przyczynowo-skutkowych. Autorka a) często bezpodstawnie konkluduje o intencjach i efektach działań aktorów społecznych, b) bezkrytycznie podchodzi do zebranego materiału empirycznego, na podstawie którego swoje wnioski wysnuwa.

a) W *Prywatyzując Polskę* Dunn w sposób niekiedy dowolny, a zarazem pozbawiony wszelkich wątpliwości, domniemywa motyw i intencje działań aktorów społecznych. Równocześnie konkretne grupy i podmioty odgórnie obdarza pewnego rodzaju klasową świadomością.

Proponuję przyjrzeć się sposobowi, w jaki Dunn relacjonuje protesty robotników zakładu wobec „odpływu darów [tj. gratisów marketingowych – PP] do przedstawicieli handlowych”. Wydaje się, że skargi robotników wywołane były poczuciem niesprawiedliwego potraktowania: pieniądze, zamiast stać się częścią przyznawanych wynagrodzeń, wydawane były w sposób dla robotników niezrozumiały; gratisy zaś nie trafiały do nich, lecz wyłącznie do przedstawicieli handlowych⁹. Autorka jednak, odnosząc się do wspomnianych protestów, przypisuje pracownikom fabrycznym w wysokim stopniu „ideologiczne” intencje. Jednoznacznie bowiem stwierdza, że „podłożem skarg robotników było przekonanie, że ludzie są ze sobą powiązani, a zatem mają wobec siebie zobowiązania”, zaś cały spór określa jako dotyczący „metod, za pomocą których stwarzano w firmie różne formy osób” (Dunn 2008: 111–113). Podobnie w odniesieniu do zastosowanego marketingu niszowego autorka zauważa, że robotnicy, aby „poradzić sobie z [jego – PP] uprzedmiotawiającymi i indywidualizującymi skutkami [...] podkreślali istniejące związki międzyludzkie i w ten sposób ukazywali, że możliwy jest odmienny sposób bycia osobą – oparty nie na indywidualizmie, lecz na zakorzenieniu w stosunkach społecznych” (Dunn 2008: 108).

Tak daleko idące konkluzje domagają się głębszego zbadania i uzasadnienia, tymczasem argumenty przedstawiane przez Dunn wydają się mieć raczej charakter egzemplifikacji przyjętych założeń. Autorka nie podejmuje systematycznych dociekań pozwalających stwierdzić, czego rzeczywiście robotnicy byli „świadomi”, do czego dążyli oraz jaki

⁹ „Robotnicy fabryczni byli oburzeni odpływem darów z firmy do przedstawicieli handlowych. Postrzegali budżet reklamowy nie jako odrębny strumień wydatków, ale jako część ogólnego budżetu firmy i dlatego przekonywali, że pieniądze wydane na długopisy czy samochody dla przedstawicieli handlowych to pieniądze nie wydane na wynagrodzenia [...] W oczach wielu robotników produkcyjnych dział marketingu i sprzedaży odprowadzał środki AG albo na cele nieproduktywne i niepotrzebne, albo prosto do kieszen[ei] przedstawicieli handlowych, odbierając w ten sposób robotnikom należne im pieniądze oraz status pełnoprawnych «osób»” (Dunn 2008: 111–112).

był związek artykułowanych przez nich intencji i motywów z właściwymi pobudkami działania. Przeciwnie, powyżej cytowane stwierdzenia Elizabeth Dunn traktuje jako dobrze dowiedzioną przesłankę i w oparciu o nie przyporządkowuje socjalizmowi i kapitalizmowi odmienne koncepcje „bycia osobą”.

Z podobną łatwością, na podstawie założonych przez siebie intencji aktorów, Dunn wnioskuje o skutkach podejmowanych przez nich działań. Moje zastrzeżenia w tym względzie dotyczą przede wszystkim sposobu, w jaki autorka wysnuwa konkluzje o efektach zastosowanych przez kierownictwo AG technik dyscypliny pracy, począwszy od kontroli jakości pracy aż po marketing niszowy (rozumiany przez nią również jako technika dyscypliny pracy). W odniesieniu do wprowadzonego w AG kompleksowego zarządzania jakością produkcji (TQM) autorka tak wnioskuje o jego efektach:

[...] przekształcając ludzi w jednostki, których wewnętrzne właściwości mogą być stale udoskonalane, proces kontroli jakości traktował pracowników jak obiekty i znosił granicę oddzielającą ludzi od rzeczy (Dunn 2008: 117).

W powyższym fragmencie Dunn stwierdza, że proces kontroli jakości produkcji „przekształcił” ludzi w jednostki o określonych cechach oraz „znosił granicę oddzielającą ludzi od rzeczy”. Autorka wypowiada się więc o efektach zastosowanej w AG strategii. Wniosek ten jednak wydaje się problematyczny. Dunn opisuje wprawdzie, i to dosyć skrupulatnie, stosowane w AG metody kontroli jakości produkcji. Powołując się na teoretyka TQM, George’a Eastona, przedstawia również założenia tej metody. W moim przekonaniu jednak ani teoretyczne założenia TQM, ani sposoby jej wdrażania nie są dostateczną przesłanką do wnioskowania o efektach zastosowanej strategii. Związki bowiem między podejmowanymi strategiami a ich skutkami nie są zwykle ani jednoznaczne, ani bezpośrednie, częstokroć wymagają czasu i dlatego też stają się odrębnym przedmiotem dociekań naukowych¹⁰.

b) W niektórych fragmentach książki materiał empiryczny, na podstawie którego Elizabeth Dunn wysnuwa wnioski, nie został przez autorkę poddany krytycznej analizie. Można dostrzec dysproporcję pomiędzy wartością merytoryczną cytowanych przez nią wypowiedzi a wysnuwanymi na ich podstawie wnioskami. Ponadto trudno nie oprzeć się wrażeniu, że właściwe pytania zadane w odpowiednim momencie i kontekście prowadzić musiały do konkretnego, zamierzonego rezultatu. Przykładem niech będzie poniższa relacja:

¹⁰ March i Olsen argumentują, że „zmiany instytucjonalne rzadko urzeczywistniają wcześniejsze intencje swoich inicjatorów. Zmian nie można ściśle kontrolować” (March 2005: 85).

W kilka dni po tym, jak rozpoczęłam pracę w AG, zapytałam Ulę, [...] czy uważa, że to, co słyszałam w Warszawie, to prawda: że pracownicy, którzy zdobywali doświadczenie w czasach socjalizmu, nie mogą dostosować się do nowych wymagań kapitalistycznych przedsiębiorstw (Dunn 2008: 103).

Łatwo domyślić się odpowiedzi na tak postawione pytanie, zwłaszcza, że zadane zostało w trakcie trwających w firmie redukcji kadr:

Ula odpowiedziała: „My wszyscy ciężko pracowaliśmy, żeby zbudować ten zakład. [...] nie mogą nam teraz mówić, że nie wiemy, co robimy, że nie ma dla nas miejsca i że jesteśmy zbędni. To nie tak, że w czasach socjalizmu wszystko było złe. Co było złe w socjalizmie, będzie złe i w kapitalizmie i to powinno zniknąć. [...] Szczerze mówiąc, to nie musimy tu wcale tak wiele zmieniać, bo to była najlepsza firma w Polsce” (Dunn 2008: 103).

Do uzyskanej – w tak sugerujący sposób – odpowiedzi Elizabeth Dunn podchodzi bezkrytycznie: stwierdza bowiem, że uwagi Uli „znacznie komplikowały przesąd, że to, co socjalistyczne, było niewydatne i złe, a to, co kapitalistyczne – bezwzględnie lepsze” (Dunn 2008: 103). Wydaje się, że wypowiedź Uli świadczy przede wszystkim o trudnych doświadczeniach transformacji oraz braku poczucia sprawiedliwości („My wszyscy ciężko pracowaliśmy, żeby zbudować ten zakład. [...] nie mogą nam teraz mówić, że nie wiemy, co robimy, że nie ma dla nas miejsca i że jesteśmy zbędni”). Wyciąganie jednak na podstawie tej wypowiedzi wniosku, że „przesądem” jest opinia, jakoby socjalizm był systemem niewydatnym ekonomicznie jest nieuzasadnione¹¹.

/// Związek tekstu z realiami opisywanego okresu

Poprzednie sekcje recenzji koncentrowały się na omówieniu zastosowanej w *Prywatyzując Polskę* metodologii. Zastrzeżenia dotyczące chociażby niejasności pojęciowej czy też sposobów wnioskowania nie podają bezpośrednio w wątpliwość poszczególne konstatacje autorki; mogą natomiast zachęcać do głębszej refleksji nad poszczególnymi tezami omawianej książki. W tym miejscu chciałabym odnieść się nie tyle do metody, co skonstruowanego przez Dunn porównania właściwych dla socjalizmu i kapitalizmu sposobów doświadczania pracy oraz związanych z nimi „koncepcji osoby”.

Zestawienie to wydaje się być centralne dla problematyki *Prywatyzując Polskę*. Autorka, opisując zastosowane w AG techniki dyscypliny pracy oraz na ich podstawie wnioskując o dokonanej transformacji od społecznie zanurzonego „człowieka socjalizmu” do kapitalistycznej „sprywatyzowanej jednostki”, zakłada istnienie między tymi dwoma modelami–wzorami istotnej dychotomii.

¹¹ Stwierdzenie takie wymagałoby odniesienia się zarówno do „realnych” osiągnięć gospodarczych socjalizmu, jak i literatury przedmiotu wyjaśniającej to zjawisko (por. Szeleny, Beckett i King 1994).

Punktem wyjścia dla argumentacji Dunn jest konstatacja, że zachodni kapitalizm i wschodnioeuropejski socjalizm pomimo wspólnych podstaw, na jakich zostały ufundowane, stanowiły zasadniczo różne systemy gospodarcze, posługujące się odmiennymi formami organizacji pracy (Dunn 2008: 28–32). Elementem, który zaważył na odejściu gospodarek socjalistycznych od założeń fordyzmu i taylorizmu, a tym samym i na specyfice socjalistycznej organizacji pracy, był plan oraz związana z nim centralizacja władzy gospodarczej. Zdaniem autorki obydwie te czynniki w sposób bezpośredni przekładały się na codzienne doświadczenie pracy w socjalizmie, czyniąc je zasadniczo różnym od pracy w kapitalizmie: ciągle niedobory częściowo przynajmniej znosiły barierę między pracownikami fizycznymi a umysłowymi, wymuszały na robotnikach elastyczność, a także dawały im nieznaną na Zachodzie siłę polityczną (Dunn 2008: 30–31). Niedobory wykształciły również szereg nieformalnych instytucji, takich jak „znajomości” i „załatwianie”. Powołując się na ustalenia Janine Wedel (2007) Dunn podkreśla, że zjawiska te z jednej strony stały się podstawowymi strategiami przetrwania w warunkach strukturalnych niedoborów, z drugiej zaś stanowiły mechanizm kompensacyjny, umożliwiający funkcjonowanie gospodarki realnego socjalizmu (Dunn 2008: 142, 148). Argumentacja powyższa nie wzbudza większych zastrzeżeń. Wątpliwości moje dotyczą jednak wysuwanych na tej podstawie wniosków.

Elizabeth Dunn, odwołując się do „znajomości” a także prowadzonej w AG oceny jakości pracy, stwierdza istnienie zasadniczej różnicy między właściwymi dla socjalizmu i kapitalizmu „modelami osób”:

Osoba konstruowana przez metodę analizy czynników [zastosowana w AG metoda oceny jakości pracy – PP] to samotna jednostka dająca się podzielić na poszczególne cechy osobiste. „Znajomości” opierają się na wizji osoby społecznie zanurzonej. [...] Koncepcja osoby ludzkiej jako wspólnotowej lub społecznie zanurzonej jest całkowicie sprzeczna z mianem „człowieka Zachodu (Dunn 2008: 149–150).

Analiza różnic między wzorami osobowymi typowymi dla posfordyzmu i polskich fabryk ujawnia inne pojęcie natury ludzkiej, inne wyjaśnienie faktu, że ludzie chcą pracować (i pracują) ciężko. Koncepcja osoby opierająca się na „znajomościach” dowodzi, że samoczynne „ja” wytworzone przez neoliberalną rządomyślność jest względne, nawet jeśli stanowi dziś zasadniczy element budowanego w Polsce kapitalizmu (Dunn 2008: 141).

W kontekście powyższych sformułowań postawić należy kilka pytań. Przede wszystkim, czy pisząc o „wspólnotowym modelu” oraz „koncepcji osoby opartej na znajomościach”, Dunn ma na myśli jakąś spójną, z mniejszym lub większym powodzeniem – acz konsekwentnie – realizowaną koncepcję, czy też konkretne wzory interakcyjne? Jeśli rozumieć przez powyższe sformułowania modele i koncepcje w sensie dosłownym,

to warto się zastanowić nad dwiema rzeczami. Po pierwsze, czy uwzględniając ideologiczne założenia systemu nie należałoby w tym kontekście mówić raczej o modelu jednostki „skolektywizowanej”, nie zaś „wspólnotowej”. Po drugie, czy wobec wstępnej deklaracji Elizabeth Dunn, że w prowadzonych badaniach nie interesują ją modele kapitalistycznych technik zarządzania, ale sposoby ich wdrażania¹², porównywanie socjalistycznego modelu z rzeczywistością pierwszych lat transformacji jest w ogóle uzasadnione.

Można by również stwierdzić, że wspomniane „konceptje” i „modele” stanowią pewnego rodzaju metaforę, zaś autorka, posługując się nimi w rzeczywistości odnosi się do konkretnych wzorów relacji międzyosobowych socjalistycznego społeczeństwa. W takim wypadku nasuwają się jednak inne pytania. Dunn wielokrotnie daje do zrozumienia, że „wspólnotowa koncepcja osoby” oraz „społecznie zanurzona jednostka” wywodzily się z instytucji „znajomości” i „załatwiania”¹³. Stwierdzając istnienie takiego związku, autorka adaptuje podejście wypracowane na gruncie tzw. *moral economy*. Jednak dla nierynkowych bądź przedrynkowych społecznie „zanurzonych” gospodarek, o których piszą przedstawiciele tego podejścia, typowy jest prymat wspólnoty, a także jej ufundowanie na pozaekonomicznych podstawach (Booth 1994: 654). Tymczasem w przypadku PRL sytuacja wydaje się być odwrotna. „Znajomości”, realizowane poprzez wymianę dóbr i usług w ramach nieformalnej gospodarki bądź też w szarej strefie, w swej funkcji (nie zaś formie) zbliżone były do transakcji rynkowych i stanowiły jeden z mechanizmów działania gospodarki nieformalnej¹⁴. Czy nie należałoby zatem mówić raczej o ekonomicznym „ufundowaniu” społeczeństwa niż o społecznie zanurzonej gospodarce? Niezależne od odpowiedzi, wzajemne związki wydają się przebiegać wielokierunkowo, trudności zaś z ich ustaleniem wynikają również z wieloznaczności używanych sformułowań (np. „wspólnotowa koncepcja osoby”).

¹² „Od samego początku nie interesowały mnie teorie zarządzania, lecz praktyki ich wdrażania oraz cały ich kontekst. Ostatecznie implementowano wszak teorie niepełne i bardzo zmodyfikowane” (Dunn 2008: 38).

¹³ Autorka *implicite* wskazuje również na „doświadczenie socjalizmu i działalność w „Solidarności” oraz ideologie związane z katolicyzmem, rolą rodziny i płci w redefiniowaniu siebie jako podstawy owego „zakorzenienia” (Dunn 2008: 22). Jednak to „znajomości” i „załatwianie”, jako „pochodne” planu i socjalistycznej organizacji pracy, są podstawą powstania „społecznie zanurzonej koncepcji osoby”. W tym miejscu Dunn wikła się w sprzeczność, nie tylko bowiem „społecznie zanurzona koncepcja osoby” wywodziła się ze „znajomości”, ale i „znajomości opierają się na wizji osoby społecznie zanurzonej” (Dunn 2008: 142,149).

¹⁴ J. Wedel na podstawie kilkuletnich badań w Polsce lat 80. stwierdza, że „zażyłe” kontakty międzyludzkie były nie tyle wyrazem bliskości czy „uspołecznionej koncepcji osoby”, jak twierdzi Dunn, lecz w sposób ścisły wynikały z warunków ekonomicznych tego okresu. Stopień „zażyłości” więzi rodzinnych związany był z pogłębiającym się w latach 80. kryzysem gospodarczym i następującym w jego wyniku rozwojem szarej strefy. Wedel podkreśla, że faktem powszechnie wówczas znanym było to, że „niemal wszystko najłatwiej osiągnąć dzięki osobistym kontaktom” (Wedel 2007: 120, 121).

Warto również zastanowić się, czy rzeczywiście, jak zakłada Dunn, właściwe dla socjalizmu i kapitalizmu doświadczenia pracy różniły się od siebie tak istotnie, że wykształciły odmienne sposoby „bycia osobą” czy też „koncepcje osoby”? Czy można w sposób jednoznaczny, jak czyni to autorka, przypisać socjalizmowi „wspólnotową”, kapitalizmowi zaś „sprywatyzowaną” koncepcję osoby? Tym samym, czy kalkulacja i racjonalność zysku są wyłączną cechą działania w warunkach wolnego rynku oficjalnej gospodarki? Czy „znajomości”, ów czynnik, mający według Dunn wykształcić „społecznie zanurzoną” i „wspólnotową” jednostkę, nie zawierał aby przypadkiem elementów kalkulacji i czy nie służył realizacji własnych interesów? W kontekście tych pytań warto przytoczyć opinię, wedle której socjalizm nigdy nie zaistniał (Offe 1995: 30). Nie zaistniał i nie zadziałał, ponieważ podstawowe dla niego założenie, likwidacja prywatnej własności, równoznaczna z likwidacją związanego z nią systemu motywacyjnego, nie zostało zrealizowane. Pomimo oficjalnego zniesienia mechanizmów rynkowych ludzie, choć pozbawieni własności środków produkcji, nie zaprzestali myślenia w kategoriach własności indywidualnej i indywidualnego zysku¹⁵.

Pytań powyższych Elizabeth Dunn nie podejmuje. Autorka pomija problem złożoności i wielowymiarowości funkcjonowania socjalistycznego społeczeństwa. Poszczególne elementy rzeczywistości PRL, ujęte poprzez pryzmat porównania czy raczej krytyki kapitalizmu, zostają zredukowane. Dlatego też przypisywanie socjalizmowi „uspołecznionej koncepcji” natury ludzkiej wydaje się być nie tyle skrótem myślowym, metaforą czy mało precyzyjnym stwierdzeniem, lecz idealnym konstruktem – idealnym, bo ujętym z perspektywy społecznych kosztów transformacji, nie zaś socjalistycznej rzeczywistości¹⁶. Fakt ten zaś skłania do postawienia pytania o to, co właściwie w książce Dunn podlega relacji porównania. Czy rzeczywiście początkom kapitalizmu w Polsce zostaje przeciwstawiony socjalizm państwowy, czy może tylko pewne jego, dosyć idealne, wyobrażenie?

Zastrzeżenia powyższe, dotyczące wpływu warunków pracy socjalizmu i kapitalizmu na formy „bycia osobą”, prowadzą do postawienia kolejnych pytań: na jakim właściwie „poziomie” dokonywała się transformacja w polskim zakładzie produkcyjnym? Czy rzeczywiście opisywane przez

¹⁵ Czego licznych przykładów dostarcza J. Wedel, opisując zaangażowanie Polaków na peryferiach oficjalnej gospodarki w 1988 r. oraz stosowane w gospodarce nieformalnej strategie wymiany towarów, usług, przywilejów i informacji (Wedel 2007: 69–100).

¹⁶ Trzeba przyznać, że koszty te nie były „ogólnospołeczne”, lecz w sposób zróżnicowany ponoszone były i są przez poszczególne warstwy społeczne. Z kolei o nieznanym socjalistycznym realiom świadczy pogląd E. Dunn, że dystrybucja dóbr w socjalizmie odbywała się według zasad: „każdemu według potrzeb” oraz „każdemu według jego pracy” (Dunn 2008: 149).

autorkę techniki dyscypliny pracy doprowadziły do zasadniczej transformacji jednostek? Jak rozumianej i jak daleko posuniętej? Odpowiedź na powyższe pytania wymaga, jak mniemam, odrębnego ujęcia obydwu analizowanych w książce formacji: uznania ich autonomiczności wraz z właściwym dla nich kontekstem.

Wydaje się, że Elizabeth Dunn zamiast „autonomiczności” stosuje w książce zasadę sprzeczności: analizy socjalizmu i kapitalizmu poprzez przeciwstawienie. Oto bowiem między wierszami formułuje autorka, jak mniemam, perspektywę mającą zorganizować merytoryczną zawartość książki. Zakłada bowiem, że polskie doświadczenie socjalizmu może stanowić podstawę pozwalającą skutecznie krytykować kapitalistyczne stosunki społeczne¹⁷. Wydaje się więc, że najważniejszy punkt układanki, potępienie „elastycznego zarządzania” i „elastycznej ekonomii”, organizujący całą resztę opisywanych w książce zjawisk, a także zastosowaną przez autorkę metodologię, dany i założony został już na samym początku. Szkoda tylko, że uprawiając tak rozumianą demistyfikację stosunków społecznych wykorzystuje Elizabeth Dunn obce dla siebie samej doświadczenie socjalizmu.

¹⁷ Autorka, odgórnie przypisując polskim robotnikom, menadżerom i konsumentom postawę kontestacji wobec „sprowadzonych z Zachodu kategorii osób”, wnioskuje, że „kontestacja ta może okazać się pomocna w formułowaniu krytyki współczesnego kapitalizmu”, do czego jakoby niezdolni są amerykańscy i zachodnioeuropejscy pracownicy (Dunn 2008: 21).

Bibliografia:

- /// Booth, W.J. 1994. *On the idea of the moral economy*. „American Political Science Review” 9: 653–667.
- /// Dunn, E. 2008. *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*. Warszawa: Krytyka Polityczna.
- /// Hann, Ch. 2005. *Postsocialist societies*. W: *A Handbook of Economic Anthropology*. Northampton: Edward Elgar Pub.
- /// Hryciuk, R.E. i Kościańska, A. 2007. *Wstęp*. W: *Gender. Perspektywa antropologiczna*. Warszawa: WUW.
- /// March, J. Olsen, G. i Johan, P. 2005. *Instytucje. Organizacyjne podstawy polityki*. Warszawa: Scholar.
- /// Offe, C. 1995. *Projektowanie instytucji w krajach Europy Wschodniej w okresie przemian*. W: Hausner, J. *Narodziny demokratycznych instytucji. Studia nad systemem reprezentacji interesów*. Kraków–Warszawa: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej.
- /// Szeleny, I., Beckett, K. i King, L. P. 1994. *The socialist economic system*. W: Swedberg, R. i Smelser, N.J. *The Handbook of Economic Sociology*. Princeton: Princeton University Press.
- /// Wedel, J.R. 2007. *Prywatna Polska*. Warszawa: Trio.

ELIZABETH DUNN PRYWATYZUJĄC POLSKĘ: ANTROPOLOGICZNE SPOJRZENIE NA POLSKĄ TRANSFORMACJĘ

Marcin Serafin

Nie zgadzam się z oceną Pauli Płukarskiej – uważam, że *Prywatyzując Polskę* jest książką wartościową. Błąd recenzentki polega na tym, że chcąc za wszelką cenę skrytykować tę pozycję, przypisuje amerykańskiej autorce twierdzenia, których ona nie stawia¹ i przeciwstawia jej analizy „wnikliwym opisom codziennych strategii stosowanych w obliczu gwałtownych zmian” Katherine Verdery i Michaela Burawoya – autorów, z którymi prace Elizabeth Dunn dużo więcej łączy, niż dzieli². Jednak mój najpoważniejszy zarzut wobec recenzji Pauli Płukarskiej dotyczy tego, że nie zastanawia się ona, czy *Prywatyzując Polskę* wnosi coś istotnego do dyskusji o polskiej transformacji – a moim zdaniem wnosi wiele. Przede wszystkim książka napisana przez Elizabeth Dunn jest doskonałą ilustracją tezy, że chcąc w pełni zrozumieć procesy gospodarcze, trzeba je analizować jako *całościowe fakty społeczne* w znaczeniu, które temu sformułowaniu nadał Marcel Mauss (Bourdieu 2005: 1). Drugą niewątpliwą wartością książki jest to, że stoi ona w opozycji do analiz naturalizujących polską transformację.

Choć Elizabeth Dunn w *Prywatyzując Polskę* nie nawiązuje do idei *całościowego faktu społecznego* Marcela Maussa³, to jej książka wydaje się być bardzo dobrym przykładem zastosowania tej koncepcji. *Całościowy fakt społeczny* to zdarzenie, które uruchamia jednocześnie wiele instytucji i dotyczy różnych obszarów życia społecznego (Mauss 2001: 167); zjawisko

¹ Przykładowo E. Dunn wcale nie twierdzi, iż przesądem jest opinia, jakoby socjalizm był systemem niewydajnym ekonomicznie – w pierwszym rozdziale *Prywatyzując Polskę* charakteryzuje go jako gospodarkę niedoboru i analizuje niewydajność takiego systemu (Dunn 2008, 29–31).

² Poczynając od tak krytykowanej przez Paulę Płukarską „perspektywy moralnej” przyjętej przez Elizabeth Dunn. Warto również wspomnieć, że tekst *Slick Salesmen and Simple People: Negotiated Capitalism in a Privatized Polish Firm* autorstwa E. Dunn, na podstawie którego powstała książka *Prywatyzując Polskę*, znalazł się w zbiorze *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World* redagowanym przez K. Verdery i M. Burawoya (1999).

³ Jedynie w podrozdziale *Wzajemność na rynku kapitalistycznym* nawiązuje do M. Maussa (Dunn 2008: 187).

zarówno domowe, polityczne, prawne, moralne i gospodarcze, które angażuje jednocześnie jednostki, rodziny oraz całe klasy społeczne (Mauss 2001: 302). *Całościowe fakty społeczne* – pisał Marcel Mauss w *Szkielecie o Darze* – to „więcej niż tematy, więcej niż elementy instytucji, więcej niż złożone instytucje, a nawet więcej niż systemy instytucji podzielonych na przykład na religię, prawo, gospodarkę itd. Są to «całości»” (Mauss 2001: 302-303).

Prywatyzacja państwowego przedsiębiorstwa Alima stanowiła właśnie taką „całość” – była wydarzeniem jednocześnie ekonomicznym, politycznym, moralnym i symbolicznym. W *Prywatyzując Polskę* Elizabeth Dunn przedstawi i opisuje wszystkie te wymiary.

Z ekonomicznego punktu widzenia sprzedaż Alimy amerykańskiemu koncernowi Gerber była nietypową transakcją, w której – jak zauważa autorka *Prywatyzując Polskę*, przywołując wypowiedź ówczesnego ministra prywatyzacji, Janusza Lewandowskiego – sprzedaży dokonywał „ktoś nieznający ani prawdziwego właściciela, ani realnej wartości” (Dunn 2008: 44). Jednym z głównych problemów okazały się księgi rachunkowe Alimy z okresu państwowego socjalizmu, które zupełnie nie odzwierciedlały stanu rzeczywistego i tym samym utrudniały przeprowadzenie audytu, mającego ustalić wartość sprzedawanej przez ministerstwo firmy.

Elizabeth Dunn zwraca jednak uwagę także na inne niż ekonomiczne aspekty prywatyzacji. Analizując decyzje polityków, którzy wybierali inwestora i tworzyli ramy prawne, umożliwiające prywatyzację oraz przyglądając się strajkom pracowników, protestujących przeciwko tym decyzjom, autorka przedstawia prywatyzację jako zdarzenie zarówno polityczne, jak i prawne (rozdział II). Zwraca także uwagę na jego moralny wymiar – o ile Amerykanie pracujący dla firmy Gerber podchodzili do kupna jak do zwykłej transakcji biznesowej, polscy robotnicy pracujący w prywatyzowanym przedsiębiorstwie patrzyli na to w kategoriach „malżeństwa dwóch firm”, czyli sytuacji, w której kupujący (firma Gerber) podejmuje nie tylko ekonomiczne, ale także moralne zobowiązania wobec kupowanego (Alimy) (Dunn 2008: 181-186).

Prywatyzacja miała wpływ zarówno na sferę prywatną, jak i publiczną. Choć autorka książki skupia się na procesach zachodzących w fabryce (rozdział III i IV) i na zmieniającej się ideologii pracy, czyli sposobie organizowania relacji między poszczególnymi pracownikami i wyceną ich umiejętności, to pokazuje również, że skutki prywatyzacji wykraczały daleko poza przedsiębiorstwo. Pojawienie się prywatnego właściciela wpłynęło na społeczność lokalną i na miejscowych rolników, którzy wcześniej dostarczali Alimie swoje produkty. Procesy prywatyzacyjne wpływały także na życie rodzinne – w szczególności na relację między matką a dzieckiem (rozdział V). Po wejściu do Polski firma Gerber rozpoczęła akcję reklamową,

mającą na celu przekonanie polskich matek, że powinny zastąpić domowe jedzenie, które robią dla swoich dzieci, produktami amerykańskiego koncernu: „jeśli sama przygotowujesz posiłki dla dziecka” – głosiła ich reklama – „narażasz je na jedzenie takich [niebezpiecznych dla zdrowia – przyp. MS] warzyw” (Dunn 2008: 106). Sprzedaż Alimy, będąca jedną z pierwszych prywatyzacji w Polsce, była także zdarzeniem medialnym – stając się tematem debaty publicznej, angażowała większe grupy społeczne.

Choć Elizabeth Dunn nie przypisuje swoim badaniom reprezentatywności (2008: 42–43), to traktując sprzedaż Alimy jako całościowy fakt społeczny potrafiła stworzyć ciekawą analizę szerszych zmian, które miały miejsce w Polsce. Opisując różne wymiary i przejawy prywatyzacji udowadnia, że analizując transformację wyłącznie jako proces ekonomiczny, nie jesteśmy w stanie jej zrozumieć. Gospodarka – jak pisał w *Wielkiej Transformacji* przywoływany kilkakrotnie w *Prymatyzując Polskę* Karl Polanyi – jest zanurzona (*embedded*) w rzeczywistości społecznej (Polanyi 2005). To powoduje, że nie można abstrahować pewnych praktyk z ich społecznego kontekstu tylko dlatego, że uznamy je za „ekonomiczne”. Oznacza to także, że zmiany gospodarcze, szczególnie, gdy są gwałtowne (a tak było w przypadku „terapii szokowej”), mogą być zarazem ekonomicznie korzystne i społecznie bardzo kosztowne. Nagła zmiana może doprowadzić do społecznego wykorzenienia (*social dislocation*) jednostek, którego analizy czysto ekonomiczne nie są w stanie uchwycić. Przenosząc analizy Karla Polanyiego na polski grunt – aby udowodnić tezę, że polska transformacja gospodarcza była „sukcesem” nie wystarczy powiedzieć, że w latach, gdy Elizabeth Dunn prowadziła swoje badania (1995–1997) PKB wzrosło w Polsce o 13,7%⁴, a zarejestrowane bezrobocie spadło z 16,1% do 10,7%⁵. Na gospodarkę trzeba patrzeć przez pryzmat społecznego kontekstu, w którym jest ona zanurzona. Dopiero gdy analizujemy transformację gospodarczą jako pewną całość – jako *całościowy fakt społeczny*, badając, jak zmiana przejawiała się w różnych obszarach rzeczywistości społecznej i jak wpływała na poszczególne jednostki – jesteśmy w stanie ją opisać, a także zrozumieć, jakie były jej społeczne koszty. Jak słusznie zauważa we wstępie do *Prymatyzując Polskę* David Ost: „Kluczem do stworzenia wielkiej teorii zmiany społecznej jest solidne zrozumienie tego, co dzieje się na poziomie lokalnym. Inaczej mówiąc, potrzebujemy więcej etnografii” (Ost 2008: 12). Elizabeth Dunn – pisząc książkę wpisującą się w nurt antropologii ekonomicznej – takiej etnografii nam dostarcza.

⁴ Stosunek PKB z 1997 r. do PKB z 1995 r. Źródło: GUS Polska – wskaźniki makroekonomiczne (PKD 2007).

⁵ Styczeń 1995 i styczeń 1998. Źródło: GUS *Stopa bezrobocia w latach 1990–2010*.

Przechodząc do kolejnego wyróżnionego przeze mnie atutu, omawiana książka jest nie tylko analizą ciekawą, ale także niezwykle potrzebną dla toczącej się debaty o polskiej transformacji. *Prywatyzując Polskę* pozwala zerwać z myśleniem o polskiej transformacji w kategoriach „normalności”, myśleniem, które jest tak głęboko zakorzenione w polskim dyskursie naukowym oraz publicznym, że często przechodzi zupełnie niezauważone. Owa „normalność” była i wciąż jest wszechobecna – wystarczy przypomnieć, jak wiele różnych partii politycznych po 1989 r. próbowało zdobyć na tym hasle kapitał polityczny⁶.

Dyskurs normalizacyjny wiąże się z budowaniem różnych opozycji, których podstawą jest dychotomia nienormalny socjalizm–normalny kapitalizm (ostatnio, w zmodyfikowanej wersji: nienormalna IV RP i normalna III RP bądź *vice versa*). Jest on charakterystyczny dla wielu opisów polskiej transformacji, w których zmiana społeczna i pojawienie się kapitalizmu zostaje znaturalizowane jako „powrót do normalności”. Analiza transformacji gospodarczej jest budowana na opozycji: nieracjonalny ekonomicznie (czyli ideologiczny) socjalizm–racjonalny (nie ideologiczny) kapitalizm. Dyskurs ten najlepiej ilustrują często pojawiające się sformułowania, takie jak: „normalne mechanizmy rynkowe”, „normalny wolny rynek”, „oddzielanie ideologii od gospodarki”, „odpolitycznienie gospodarki” – za pomocą których system rynkowy zostaje znaturalizowany, a różnice pomiędzy konkretnymi ustrojami kapitalistycznymi zniwelowane. Wszelka krytyka „normalnego wolnego rynku” zostaje odrzucona jako „ideologiczna” i potraktowana jako gloryfikacja państwowego socjalizmu. W *Prywatyzując Polskę* ilustracją tego sposobu myślenia jest wypowiedź Leszka Balcerowicza – „prywatno-rynkowa gospodarka jest naturalnym stanem nowożytnego społeczeństwa” (Dunn 2008: 17), ale można by ją zastąpić również wieloma, bardzo podobnymi wystąpieniami innych autorów (takich jak: Witold Gadomski, Jan Widacki czy osób związanych z Centrum im. Adama Smitha).

Dyskurs normalizacyjny charakteryzuje nie tylko ekonomistów – równie łatwo można znaleźć elementy naturalizujące procesy transformacji w tekstach przedstawicieli innych nauk społecznych. Dla przykładu: ze wstępu *Prywaciarze 1945–1989* dowiadujemy się, że PRL-owscy prywaciarze byli „prekursorami normalnego, wolnego rynku” (Karta: 2004). Bardziej rozbudowaną formę takiego sposobu analizy transformacji znajdziemy w książce Piotra Sztompki *Trauma Wielkiej Zmiany*, gdzie transformacja

⁶ „Żeby było normalnie” – PC w 1991 r.; „Przywróćmy normalność, wygrajmy przyszłość” SLD w 2001 r.; „Normalni ludzie, normalna Polska” – PO w 2001 r.; „PSL = normalnie” i „Stawiamy na normalność” – PSL w 2005 i 2007 r.; „Powrót do normalności” – J. Korwin Mikke w 2005 r.; „Przywracamy Polsce normalność” – PiS w 2007 r.; „Normalność i Spokój” – LiD w 2007 r.; „Europa normalnych rodzin” – Prawica Rzeczypospolitej w 2010 r.

opisana została poprzez analizę dwóch przeciwstawnych dyskursów – „dyskursu realnego socjalizmu” i „dyskursu narodzin kapitalizmu” (Sztompka 2000). Jak pisze autor:

„Dyskurs realnego socjalizmu” jest skrajnym przeciwieństwem „dyskursu narodzin kapitalizmu”. Oba te dyskursy różnią się pod kilkoma istotnymi względami: (a) kolektywizmowi przeciwstawia się indywidualizm, (b) prywatności – orientację na sprawy publiczne, (c) orientacji na przeszłość – orientacji na przyszłość, (d) podnoszenie roli losu – akcent na podmiotowość ludzką, (e) dążenie do izolacji i autonomii – chęć twórczego kształtowania [...] (f) mitologii – realizm, (g) sprawiedliwości i równości – zasługi i skuteczność (Sztompka 2000: 56).

Oprócz dwóch rodzajów dyskursu wyróżnia on również dwa typy jednostek – „kompetentne kulturowo” oraz „niekompetentne kulturowo”. Pierwszą grupę charakteryzuje umiejętność odnalezienia się w systemie kapitalistycznym, czego druga nie potrafi, ponieważ posiada „specyficzną konstelację umyslową zwaną *homo sovieticus*” (Sztompka 2000: 55).

Elisabeth Dunn odrzuca tę perspektywę, w której – jak słusznie zauważa – podmioty zostają podzielone na niewidzialne, czyli takie, które zachowują się zgodnie z modelem ekonomii neoklasycznej, i spaczone – nieprzystające do tego modelu (Dunn, 2008: 196); gdzie jedni zostają uznani za *homo economicus*, czyli „racjonalnych” bądź „kompetentnych kulturowo”, a inni za *homo sovieticus* – „nieracjonalnych” i „przeżywających traumę” (Sztompka 2000). W *Prywatyzując Polskę* punkt widzenia robotników nie zostaje uznany za gorszy. Autorka próbuje uchwycić to, w jaki sposób proces prywatyzacji wpływa na podlegające mu podmioty społeczne, jak poszczególne osoby odnajdują się w nowej, nie do końca dla siebie zrozumiałej sytuacji. Przyjmując – tak jak ostatnio Tomasz Rakowski – oddolną perspektywę udowadnia, że przegranych transformacji nie można analizować jako „biernych podmiotów”, poddających się „traumie transformacji” (Rakowski 2009: 16).

Gdy Elisabeth Dunn analizuje strajki pracownicze czy problem korupcji, to zamiast potępiać pracowników – pisać o „poronionych strategiach” oraz „egoizmie grupowym i warcholstwie” (Sztompka 2000: 92-93) – stara się wyjaśnić, skąd biorą się przyjmowane przez nich strategie. Niezależnie, czy opisuje działania podejmowane przez ministra Lewandowskiego, amerykańskich właścicieli, polskie kierownictwo, robotników, handlowców czy menadżerów – stara się przede wszystkim zrozumieć, jakie motywy nimi kierują. Przywołując poetyckie sformułowanie Marcela Maussa, piszącego o korzyściach związanych z przyjęciem perspektywy całościowych faktów społecznych, można powiedzieć, że czytając *Prywatyzując Polskę* „postrzegamy wielość ludzi i poruszające ich siły, a ludzie ci unoszą się w swoim środowisku i swych uczuciach” (Mauss 2001: 303).

Przyjęta przez autorkę perspektywa, polegająca na analizie *praktyk społecznych*, umożliwia wychwycenie symbolicznego aspektu zachodzących zmian. Przykładem tego jest m.in. opisane w pracy pojawienie się w Alimie-Gerberze menadżera, który zajmuje miejsce kierownika. Tego pierwszego wyróżniał nie tylko sposób zarządzania firmą i wiedza bezpośrednio z tym związana, ale styl życia. Dobry menadżer musiał posiadać cechy predysponujące go do tej roli: powinien przypominać zachodniego biznesmena – ubierać się jak on, grać w tenisa, znać się na winie etc. Posiadanie doświadczenia nie było specjalnie istotne, bowiem oznaczało „uwikłanie” w socjalizm. Elizabeth Dunn, analizując relację między menadżerami i kierownikami, handlowcami i robotnikami pokazuje, że „kompetencja kulturowa” jest tak naprawdę wynikiem gry o *dystynkcję* (Dunn 2008: 95–108). Być „kompetentnym” bądź „niekompetentnym kulturowo” oznacza przede wszystkim *być tak postrzeganym*: „za bardziej elastycznych uznaje się tych, którzy potrafią zademonstrować atrybuty wyższej klasy średniej – a nie na odwrót” (Dunn 2008: 114). Robotnicy uznani za starszych niż inni pracownicy (choć wcale nie byli) zostali zakwalifikowani jako *homo sovieticus*. Zamiast brać udział w szkoleniach z „myślenia” i „związków międzyludzkich” tak jak handlowcy, musieli zdać egzamin wyłącznie z BHP (w czasie którego w dodatku mogli ściągać). Kompetencja kulturowa, analizowana przez Piotra Sztompkę jako substancjalna⁷ cecha podmiotu, okazuje się być właściwością relacyjną. Kapitalistyczny menadżer nie mógłby pojawić się bez socjalistycznego kierownika, a handlowiec bez robotnika – aby część osób mogła zostać uznana za elastycznych, część musi być zakwalifikowana jako nieelastyczni. Tym samym Elizabeth Dunn podważa tezę, iż „kapitalizm niemal z definicji, nastawiony jest przyszłościowo i przeniknięty aktywizmem i progresywizmem przeszłości” (Sztompka 2000: 59). Pokazuje, że tylko od niektórych wymagany jest aktywizm i progresywizm. Przy czym – jak zauważa David Ost – „ludzie zostali wycenieni, jeszcze zanim mieli okazję pokazać, ile są warci” (2008: 7). Gdy pracownicy Alimy-Gerbera próbowali wpłynąć na decyzje, związane z prywatyzowanym zakładem pracy, spotkało się to z niezrozumieniem rządu. Także ich aktywność w zarządzaniu firmą spotkała się z niechęcią prywatnego właściciela, który ograniczył ich wpływ, odkupując od nich udziały w firmie.

Wszystko to – podsumowuje swój wywód Elizabeth Dunn – stanowi postsocjalistyczny wariant orientalizmu (Said, 2005): aby kapitalistyczne „ja”

⁷ „Substancjalny tryb myślenia, charakterystyczny dla „zdrowego rozsądku” (a także dla rasizmu), sprawiający, że działanie lub preferencje właściwe pewnym jednostkom lub pewnym grupom żyjącym w określonym społeczeństwie w danym momencie traktuje się jako właściwości substancjalne, wpisane raz na zawsze w biologiczną lub – co niewiele więcej warte – kulturową esencję” (Bourdieu 2009: 14).

mogło przyjść „naturalnie” i „niezauważalnie”, z określonych ludzi, praktyk czy estetyk należy zrobić naznaczonego i traktowanego z góry „innego” (Dunn 2008: 114).

Autorka, zamiast postrzegać transformację jako „powrót kapitalizmu”, skupia się na opisanu bardzo różnych jej wymiarów i na konsekwencjach procesu przejścia od własności państwowej do prywatnej. Zadaje czytelnikowi z pozoru naiwne pytanie – „normalnie” to znaczy jak? I dla kogo? Czy faktycznie pierwsze dziesięć lat transformacji można określić jako *dziesięć coraz bardziej normalnych lat*⁸ (Kuczyński i in. 2001: 461)? Czy dla robotników zmiana była powrotem normalności? Autorka polemizuje z dychotomią, w której transformacja jest postrzegana jako przejście od ideologicznego socjalizmu do nieideologicznego bądź pragmatycznego (czyli obiektywnego) kapitalizmu. Pokazuje, w jaki sposób kapitalistyczna ideologia zostaje ukryta w procedurach (takich jak audyt), które forsowane są jako „obiektywne”. Przykładem tego jest proces tworzenia w Alimie-Gerberze nowego systemu plac. Stwierdzenie dyrektora Alimy-Gerbera, iż „ideologia” starego (socjalistycznego) zostanie zastąpiona „obiektywnym pomiarem” nowego (kapitalistycznego), zostaje przez Elizabeth Dunn zestawione z arbitralnym sposobem, w jaki został on skonstruowany.

Dunn napisała książkę ciekawą i wielowątkową. Analizując prywatyzację Alimy jak gdyby uważała ją za *calościony fakt społeczny*, pokazuje różne jej przejawy i konsekwencje. *Prywatyzując Polskę* może i powinna stać się przedmiotem zainteresowania zarówno dla osób zajmujących się polską transformacją, jak i dla socjologów pracy, socjologów rodziny czy socjologów jedzenia.

Autorka ma niewątpliwie krytyczny stosunek do zmian, które miały miejsce w Polsce w latach 90., zresztą specjalnie tego nie ukrywa. Jej książka nie jest pozbawiona błędów, których część wychwyciła Paula Plukarska. Jednak *Prywatyzując Polskę* wydaje się być bardzo ważnym głosem w dyskusji o polskiej transformacji, który stoi w opozycji do analiz bezkrytycznych, mówiących o zmianach w kategoriach modernizacji i racjonalizacji; gdzie termin „wolny rynek” poprzedzony zostaje przymiotnikiem „normalny”, a jednostki zostają podzielone na *homo economicus* i *homo sovieticus*. Dotyczy to nie tylko polskiej myśli ekonomicznej, lecz przede wszystkim innych nauk społecznych, często zupełnie bezkrytycznie posługujących się tym językiem.

⁸ Tekst o takim tytule, autorstwa M. Belki, otwiera rozdział o transformacji w ponad tysiącstronicowej książce *Dziesięciolecie Polski Niepodległej 1989 – będącej „dziełem licznego grona inteligencji polskiej końca XX w.”* (ze wstępu, Kuczyński i in. 2001).

Bibliografia:

- /// Bourdieu, P. 2005. *The Social Structures of The Economy*. Cambridge: Polity.
- /// Bourdieu, P. 2009. *Rozum Praktyczny. O teorii Działania*. Tłum. Stryczyk J. Kraków: WUJ.
- /// Burawoy, M. i Verdery, K. 1999. *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*. Lanham: Rowman and Little Littlefield.
- /// Dunn, E. 2008. *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*. Tłum. Sadura, P. Warszawa: Krytyka Polityczna.
- /// GUS 2007. *Polska – wskaźniki makroekonomiczne* (PKD 2007).
- /// http://www.stat.gov.pl/gus/wskaźniki_makroekon_PLK_HTML.htm.
- /// http://www.stat.gov.pl/gus/5840_677_PLK_HTML.htm. Z dnia 15 lipca 2010.
- /// Karta 2004. *Prywaciarze 1945–1989*. Warszawa: Ośrodek Karta.
- /// Kuczyński, W. i in. 2001. *Dziesięciolecie Polski Niepodległej 1989*. Warszawa: United Publishers & Productions.
- /// Ost, D. 2008. *Wstęp*. W: Dunn, E. *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*. Warszawa: Krytyka Polityczna.
- /// Mauss, M. 2001. *Szkieł o darze*. W: *Socjologia i antropologia*. Przeł. Pomian, K. Warszawa: Wydawnictwo KR, s. 165–310.
- /// Polanyi, K. 2005. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.
- /// Rakowski, T. 2009. *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- /// Said, E. 2005. *Orientalizm*. Przeł. Wyrwas-Wiśniewska, M. Warszawa: Zysk i Spółka.
- /// Sztompka, P. 2000. *Trauma wielkiej zmiany: społeczne koszty transformacji*. Warszawa: ISP PAN.

NARZĘDZIE WIELOFUNKCYJNE. O KSIĄŻCE TOMASZA RAKOWSKIEGO ŁOWCY, ZBIERACZE, PRAKTYCY NIEMOCY. ETNOGRAFIA CZŁOWIEKA ZDEGRADOWANEGO

Marek Krajewski

Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy należą do tych książek, które utwierdzają nas w przekonaniu, że nauki społeczne, w tym antropologia, nie mają charakteru autoreferencyjnego, a ich dokonania nie są ważne tylko dla tych, którzy zajmują się ich uprawianiem. Tomaszowi Rakowskiemu udało się bowiem stworzyć dzieło (publikacja niewątpliwie w pełni zasługuje na to miano) nie tylko dotyczące procesów, w których uczestniczymy wszyscy (transformacja systemowa, procesy modernizacyjne), ale też takie, które zmienia znacznie sposób naszego widzenia tego, co przeobrażenia te za sobą przyniosły. Na pierwszy rzut oka książka poświęcona jest bowiem tylko tym, którzy będąc ofiarami gwałtownych zmian społecznych, funkcjonują na marginesach społecznej uwagi, traktowani są jak ludzie zbędni, którzy, zgodnie z liberalnym dyskursem, są ciężarem dla instytucji państwa i nas wszystkich, pełnoprawnych członków społeczeństwa, zmuszanych do praktykowania wymuszonej przez system podatkowy solidarności z nimi. W rzeczywistości jednak książka ta jest też złożonym studium, analizującym procesy odbudowywania, rekonstrukcji świata zniszczonego przez gwałtowną zmianę, a więc dotyczy nas wszystkich. Rakowski próbuje dodatkowo pokazać, iż ofiary transformacji nie tyle oczekują naszego współczucia i pomocy, co raczej uznania w nich pełnoprawnych aktorów życia społecznego, ludzi takich, jak my. Usiłuje on nas również przekonać, że nasza solidarność z ludźmi zdegradowanymi nie powinna być skutkiem współczucia, ale identyfikacji, wypływać z poczucia, iż są oni jednymi z nas. Takie spojrzenie na skutki transformacji w znaczący sposób przebudowuje naszą samowiedzę, ale też zmusza do przerezegowania naszych relacji z wykluczonymi, a także w istotny sposób narusza ideologiczne podstawy, na których opierają się działania instytucji pomocowych, edukacyjnych

i aktywizujących poświęcone ludziom zdegradowanym. Niezwykle ważne w publikacji Rakowskiego jest to, że jest ona też przekonującym świadectwem procesu odrzucania przez badacza tego wszystkiego, co o biedzie i wykluczeniu już wie jako członek społeczeństwa oraz naukowiec, odrzucania, które następuje w konfrontacji ze światem badanych. Autor nie broni więc swego świata, próbując dowieść, że jedynie on jest prawomocny, ale modyfikuje go pod wpływem doświadczenia pracy w terenie. To zawieszenie samowiedzy, w którą wyposażyla badacza kultura i dyscyplina, którą on reprezentuje, nie pociąga za sobą przejścia na stronę wykluczonych, przyjęcia w sposób bezkrytyczny ich punktu widzenia, ale raczej dostrzeżenie tego, co nam zazwyczaj umyka, gdy przyglądamy się ludziom zdegradowanym – tego, że żyją oni inaczej niż my, że są inni, ale nie dlatego, że reprezentują jakiś osobny gatunek wymagający specjalnego traktowania. Różnica pomiędzy nimi a nami jest identyczna, jak w przypadku każdego innego typu kulturowej odmienności. Ludzie zdegradowani utrzymują się dzięki innym zajęciom, niż my, inaczej wyglądają też ich domy, wierzą oni w nieco inne, niż my wartości i odmiennie postrzegają świat, ale wszystko to nie oznacza jednocześnie, iż nie są z nami tożsami, a ich kultura nie jest kulturą podobną do naszej.

Książka Tomasza Rakowskiego nie jest typowym, autoreferencyjnym tekstem naukowym również dlatego, że napisana jest w doskonałym i przystępnym stylu. Trudno w niej znaleźć też takie fragmenty, które można by uznać za rytualne czy zbędne dla narracji. Przeciwnie, to dzieło przemyślane i zwarte zarówno pod względem myślowym, jak i strukturalnym, nie odstrasza czytelnika dymną zasłoną żargonu, ale też nie laśi się do niego, usiłując popularyzować naukową wiedzę. Książkę czyta się z kłopotliwą przyjemnością, która zawsze towarzyszy nam wówczas, gdy obcujemy z tekstami znakomitymi pod względem literackim, będącymi jednocześnie świadectwem tego, co niepokojące, wstydliwie ukrywane, stawiającymi nas w niewygodnej pozycji tego, który już wie, ale jeszcze nie zaczął działać, choć to, co już wie, moralnie go do działania zobowiązuje.

Gdybyśmy szukali jednego określenia charakteryzującego publikację, powinniśmy ją nazwać narzędziem wielofunkcyjnym. Przede wszystkim dlatego, że jest to tekst potrzebny i użyteczny, ale też dlatego, że jest on otwarty na różnorodne użycia przez czytelnika. Książkę Rakowskiego da się czytać w co najmniej czterech planach. Pierwszym z nich jest ten, który można by nazwać metodologicznym. W jego centrum usytuowane jest pytanie, jak tworzy się wiedza etnograficzna w czasie badań terenowych. Są tu one traktowane nie tylko jako poznawcza eksploracja, ale też jako proces edukacyjny i autoreferencyjny, w trakcie którego badacz doświadcza i poznaje również samego siebie i konstruuje to, co autor nazywa

„pretekstem” (Rakowski 2009: 42 i in.). Ten ostatni to tyle, co na polu ustrukturuwane doświadczenie badacza, które zderza się z dostępnymi mu środkami jego wyrażania poprzez teksty, deskrypcje i interpretacje świata, który eksploruje. Problemowi wyrażania przez antropologa tego, co wie w ten „pretekstowy” sposób, a czego nie może wyartykułować, poświęcone są głęboko autoanalityczne fragmenty książki. Dostrzec w nich można wiarę w możliwość uprawiania antropologii, która nie tylko zdawalaby relację z tego, co już wiemy (a więc w istocie z tego, w co wyposażyla nas kultura i dyscyplina naukowa, której jesteśmy przedstawicielami) i która nie tylko wyrażałaby te z naszych doświadczeń, które mogą zostać wypowiedziane, zapisane (a więc na czego eksternalizację pozwalają systemy reprezentacji, którymi się posługujemy), ale raczej takiej, która jest formą dzielenia się z innymi tym, co odczuwamy, co konstytuuje nasze doświadczenie, ale co jednocześnie nie poddaje się reżimom języka. Tym, co wydaje mi się szczególnie cenne w tych metodologicznych partiach książki, jest zdanie przez autora relacji z własnej „niemocy” wyrażania tego, co doświadczył, zasugerowanie, iż nasze opisy rzeczywistości i próby jej wyjaśnienia tyleż samo pokazują, co zasłaniają. W książce Rakowskiego nie znajdziemy więc optymizmu podręczników metodologicznych, obiecujących sposób na rozwiązanie każdego z problemów badawczych i sprowadzających rozterki, przed którymi stajemy, przystępując do analizy rzeczywistości, do kwestii doboru odpowiednich narzędzi badawczych. Znajdziemy tu raczej przypomnienie niemocy towarzyszącej każdemu badaczowi, próbującemu zdać relację ze swoich eksploracji – bolesnej niezdolności opowiedzenia w dostępnym mu języku tego, co zobaczył i przeżył w terenie.

Drugim planem, silnie obecnym w książce, jest próba potraktowania kultury wykluczonych i zmarginalizowanych przez procesy transformacyjne i gwałtowną modernizację, a więc kultury biedy i ubóstwa, niemocy jako kultury pełnoprawnej, nie zaś, jak zazwyczaj się to czyni, jako kultury ulomnej, niepełnej, będącej zaledwie negatywnym odbiciem tych form adaptacji do rzeczywistości, które są udziałem większości. Demonstrowanie tej pełnoprawności kultur kopaczy z wałbrzyskich biedaszybów, zubożalnych rolników ze wsi przedgórza świętokrzyskiego oraz zbieraczy i lowców, żyjących na obrzeżach kopalni odkrywkowej w Belchatowie, dokonywane jest przez Rakowskiego na kilka sposobów. Najważniejszym z nich jest z pewnością dowiedzenie, iż wykluczeni nie przypominają biernych, zdanych na pomoc państwa i jego instytucji, bezradnych ludzi zbędnych, dla których jedyną szansą stania się normalnymi jest aktywizacja zawodowa, zdobywanie formalnego wykształcenia, pomoc ekspertów zajmujących się doradztwem zawodowym i pomocą społeczną. Autor dostarcza bardzo wielu świadectw dowodzących, iż są oni aktywni i że ich aktywność nie

polega tylko na poszukiwaniu alternatywnych źródeł zdobywania środków, pozwalających utrzymać się przy życiu, na sprycie i radzeniu sobie. Jej istotą jest raczej próba tworzenia świata od podstaw, na gruzach rzeczywistości, którą zmiotła transformacja i procesy modernizacyjne. To konstruowanie świata na nowo zaczyna się na bardzo podstawowym poziomie – poznawczego przepracowania najbliższego środowiska, stworzenia języka i systemów klasyfikacyjnych, które wydobędą to, co aktualnie jest w nim ważne, pozwolą dostrzec to, co dotąd umykało uwadze, a co dziś jest doniosłe jako potencjalny środek umożliwiający przetrwanie. Wykluczeni tworzą też swoje własne systemy norm i reguł, torujących ich działania, innowacyjne technologie, pomagające pozyskiwać zasoby z najbliższego środowiska, wymyślają nowe zastosowania dla nieprzydatnych z pozoru przedmiotów i twórczo transformują je w użyteczne narzędzia. Aktywność ta to również zadanie sobie trudu samopoznania, głębokiej autorefleksyjności, pozwalającej na identyfikację własnych potrzeb, swojego światopoglądu, preferowanych typów relacji z innymi. Dla Rakowskiego ludzie zdegradowani, których sposoby życia próbuje on rekonstruować, to ludzie, którzy wzięli sprawy w swoje ręce, przeobrazili (czasami, jak walbrzyscy górnicy i rolnicy z okolic Przysuchy i Szydłowca, poprzez destrukcję i bezwzględną eksploatację) poznawczo i fizycznie swoje środowisko życia, poukładali swój świat w na tyle spójną całość, że, chociaż wciąż niestabilny i chwiejny, znajduje się pod ich kontrolą, jest przewidywalny, ludzki. Pełnoprawność opisywanych przez Rakowskiego kultur ludzi zdegradowanych wynika też z tego, że są one rodzajem kompletnych światów równoległych, bardzo podobnych pod względem strukturalnym do naszej, prawomocnej kultury. Posiadają one bowiem swoje kosmologie, wartości i normy, język oraz preferowane i oczekiwane zasady działania, swoją kulturę materialną, technologie i wiedzę, systemy klasyfikacyjne, mity i bohaterów. Pełnoprawność ta w końcu jest również konsekwencją tego, iż twórcy tych gorszych kultur są (co podkreślają zwłaszcza przykłady z Wałbrzycha i Bełchatowa) osobami, których w żaden sposób nie sposób uznać za w jakiś sposób ułomne – przeciwnie, są oni ogromnie samoświadomi i refleksyjni, twórczy, moralni i odpowiedzialni za siebie i swoje rodziny. Nie znajdziemy w książce Rakowskiego (co zresztą rodzi wrażenie, iż autor nieco na siłę próbuje normalizować ludzi zdegradowanych) opisów i reprezentacji biedy, które znamy z dziennikarskich raportów, programów interwencyjnych, kronik policyjnych czy pseudodokumentów, którymi karmi nas telewizja. Kultura biedy, portretowana przez Rakowskiego, pozbawiona jest w zasadzie jakichkolwiek patologicznych symptomów, a jeżeli mają one miejsce, to ich źródłem jest

raczej psychologia jednostki, a nie sposób życia ludzi zdegradowanych, praktykowany przez nich tryb adaptacji do rzeczywistości.

Trzeci plan, w którym można czytać *Lowców, zbieraczy, praktyków niemocy*, to potraktowanie tej książki jako zapisu społecznych i kulturowych, ale też psychologicznych, skutków procesów modernizacyjnych, a wśród nich przyspieszonego unowocześniania polskiej rzeczywistości przez transformację systemową. Zapis ten nie jest skoncentrowany na zmianach makrostrukturalnych, ale raczej na tym, w jaki sposób odcisnęły się one na losach konkretnych jednostek i jak są one przez nie doświadczane na co dzień, odczuwane podczas najbardziej prozaicznych działań. Rakowski koncentruje się na przegranych transformacji, ale w degradacji, której oni doświadczyli, odbijają się nie tylko doświadczenia jakiejś partykularnej grupy osób, a raczej nas wszystkich, również tych, którzy są beneficjentami zmiany systemowej. Dzieje się tak dlatego, że transformacja przełomu lat 80. i 90. była nie tylko wyzwoleniem spod władzy totalitaryzmów, rekonstrukcją niewydolnej gospodarki socjalistycznej w bardziej efektywną kapitalistyczną i odradzeniem się w naszym kraju demokracji, ale również katastrofą społeczną i kulturową, w efekcie której runął dobrze znany nam świat, a my sami zostaliśmy postawieni przed koniecznością zbudowania nowej rzeczywistości. Dla niektórych z nas była to oczywiście „piękna katastrofa” i twórcza destrukcja, dla wielu jednak początek degradacji i narastającego poczucia, iż jest się raczej przedmiotem zmian, niż ich podmiotem. Przewijające się przez książkę Rakowskiego narzekanie, wypowiedane przez respondentów, że „już nic nie ma, nic nie zostało, że ziemia się zepsuła” nie tylko odnosi się do likwidacji miejsc pracy, zakładów przemysłowych, wyparowywania całych miast (tak, jak ma to miejsce w przypadku Wałbrzycha) czy zarastania pól uprawnych i umierania wsi (tak, jak ma to miejsce w przypadku okolic Szydłowca, Przysuchy i Belchatowa), ale jest też formą, w jakiej przepracowywana jest zmiana systemowa, stanowi sposób na wyrażenie przeobrażeń, których ona dokonała. Transformacja zmiotła z powierzchni ziemi świat, w którym żyliśmy, dlatego „nic już nie ma”. Proponowane w książce spojrzenie na zmianę systemową jest niewygodne dla tych, którzy ją zainicjowali i wspierali, ale publikacja nie może być jednocześnie potraktowana jako oskarżenie transformacji, bo Rakowski nie dokonuje tu bilansu zysków i strat, które ona za sobą przyniosła, ale raczej dostarcza świadectwa tego, jak jest ona doświadczana na tym najniższym, jednostkowym poziomie i poza centrum publicznego zainteresowania – w małych miejscowościach, na wsi, na obrzeżach wielkich kombinatów przemysłowych. To „już nic nie ma” wyraża więc nie tylko to, iż zniknął świat, w którym żyliśmy, ale również to, że nie ma w naszej świadomości bohaterów książki Rakowskiego, że zniknęli oni zupełnie

z pola naszego widzenia, a jeżeli się pojawiają, to w uprzedmiotowionej formie, jako argument pokazujący, iż transformacja systemowa jest złem, jako żywy dowód niedostosowania i bezradności, jako retoryczny argument w walce politycznej. W książce Rakowskiego zdegradowani zostają upodmiotowieni jako uczestnicy gwałtownej zmiany systemowej, jako osoby „biorące sprawy w swoje ręce”, usiłujące budować swój nowy świat na gruzach tego, który transformacja zmiotła z powierzchni ziemi. Tym, co uderza w publikacji jest to, że chociaż respondenci Rakowskiego reprezentują pewne wybrane kategorie społeczne (są rolnikami, robotnikami, górnikami, bezrobotnymi), to jednocześnie pozostają niepowtarzalnymi osobami, że chociaż transformacja systemowa nadała im podobny status, doprowadzając do ich społecznej degradacji, to jednocześnie nie zatarła różnic pomiędzy nimi, nie odebrała im tego, co sprawia, iż są unikalnymi jednostkami.

Czwarty plan, w którym można czytać książkę Rakowskiego, to potraktowanie jej jako studium poświęconego relacjom pomiędzy człowiekiem a przedmiotami, to one są bowiem centralne w życiu tych, którzy zmagają się z biedą i niedostatkiem. Bohaterowie publikacji nieustannie coś zbierają, gromadzą, odkładają na potem i na czarną godzinę, kolekcjonują, porządkują, przerabiają, wydobywają, oczyszczają, naprawiają i transformują – ich ręce, domy, obejścia i świat wokół nich pełne są przedmiotów. Te ostatnie są oglądane z uwagą, analizowane, poddawane refleksji i mitologizowane, przestają być tylko i wyłącznie narzędziami, przezroczystymi i nieproblematycznymi środkami uzyskiwania przewagi nad światem, a stają się mediami, poprzez które świat i inni są dane doświadczeniu jednostki. Ten „rzeczocentryzm”, reprezentowany przez badanych, jest (jak trafnie zauważa Rakowski) spowodowany specyficzną wrażliwością „zdegradowanych” i takim zestrojeniem ich sensorium, które sprawia, iż zmysły zostają skoncentrowane na wyszukiwaniu tego, co może zwiększyć szanse adaptacyjne. Poniekąd każdy z nas w ten sposób postrzega środowisko, koncentrując się na tych jego zasobach, które są mu aktualnie potrzebne, ale w przypadku ludzi cierpiących niedostatek to praktyczne doświadczenie świata wydaje się mieć charakter totalny i ogromnie kreatywny. Zasobem może stać się dla nich wszystko, wystarczy nieco wyobraźni i wysiłku, by go wydobyć. Taka postawa pociąga za sobą również specyficzną etykę. Zgodnie z nią nic, co istnieje, nie zasługuje na to, by zostać wyrzucone, zawsze może się na coś przydać, zaś potencjał rzeczy należy wykorzystywać do końca, a one same powinny w trakcie swojej biografii pełnić różne role i funkcje, również te, których nie przewidzieli ich twórcy i producenci. Rezultatem odrzucenia charakterystycznej dla kapitalizmu etyki trwonienia i rozrzutności jest „ciągła robota koło

dobytku” (Rakowski 2009: 115), obcowanie z rzeczami, które nie służą tylko zaspokajaniu potrzeb, ale też dowodzą zaradności jednostki, jej przydatności, a w niej samej rodzą poczucie, że jest potrzebna, bo ciągle jest coś do zrobienia. Aktywność, jak pisze autor, *wchłania* bezrobocie, łagodzi uprzedmiotawiające odczucie odrzucenia przez świat. Neutralizuje je również zdobywczy i kolonizacyjny stosunek wobec rzeczywistości, odkrywanie w niej nieustannie nowych zasobów, ich wydobywanie, spieniężanie, dystrybuowanie. Działania te, choć rzadko pozwalają wyjść z biedy, to jednocześnie wyposażają praktykujących je w poczucie sprawstwa i mocy, sprawiają, iż jednostka czuje się podmiotem, panem swego losu i świata. Ten czwarty plan książki jest też wartościowy z innego powodu. Autor pisząc o przedmiotach, o materialnej warstwie rzeczywistości, w bardzo twórczy sposób używa dorobku antropologii rzeczy, dowodząc tym samym, iż rejestrowanie, opis i interpretacja relacji, w jakie wchodzimy z przedmiotami, stanowi bardzo efektywny sposób rozumienia tego, czym jest kultura i człowieczeństwo, metodę dowodzenia, jak bardzo zależni jesteśmy od przedmiotów, które wytwarzamy i to nie tylko w tym sensie, że są one narzędziami, za pomocą których opanowujemy środowisko, ale też środkami doświadczania siebie i instrumentami poznawczymi, mediami pamiętania i zapominania, linkami, które łączą nas z innymi i podstawą międzyludzkich więzi, itd.

Jak wspomniałem we wstępie, książka Rakowskiego to wielofunkcyjne narzędzie, zaś niepodważalnym dowodem tej użyteczności są cztery wspomniane plany, w których można ją czytać. Można je z pewnością mnożyć, ale warto też zwrócić uwagę na to, że wartość książki Rakowskiego polega również na tym, że opiera się ona na rozległych badaniach terenowych. Choć dosyć typowe, nie zaowocowały wyłącznie prostą etnografią środowisk żyjących w ubóstwie, ale raczej bardzo kompletnym i wielowymiarowym portretem „ludzi zdegradowanych”. Jego stworzenie wymagało od autora nie tylko niezwykłych umiejętności interpretacyjnych, wyobraźni niezbędnej, by nadać sens i znaczenie często chaotycznym i rozproszonym wypowiedziom respondentów, ale też wrażliwości na detale, ulotne zdarzenia, które rejestrowane prawie kątem oka, okazywały się być kluczowe w próbie rozumienia tego, czego doświadcza badacz.

Doniosłość książki Rakowskiego polega też na tym, że prowokuje ona pytania i zachęca do polemik. Moje wątpliwości budzi przede wszystkim główna teza, zgodnie z którą kultura biedy jest kulturą pełnoprawną, a nie zaledwie rewersem „naszej”, a więc też prawomocnej, kultury. Zgadzam się z autorem, iż traktowanie kultury ludzi zdegradowanych jako kultury ulomnej rodzi cały szereg praktyk, podszytych etnocentryzmem, praktyk o charakterze korygującym, naprawczym, edukacyjnym i pomocowym,

które stygmatyzują i uprzedmiotowiają wykluczonych, redukując niepowtarzalność każdego z nich do wspólnego mianownika bycia nieprzystosowanym społecznie. Mam też oczywiście świadomość, iż u podstaw zamiaru autora książki leżała próba zrównoważenia opisów patologizujących wykluczonych i ubóstwo poprzez takie studium, które będzie portretowało ich jako aktywnych, pomysłowych, kreatywnych, próbujących radzić sobie samodzielnie, nie oczekując na pomoc państwa i jego instytucji. Zamiar to z pewnością istotny, ale w efekcie jego wprowadzania w życie deskrypcja „człowieka zdegradowanego” wydaje się być nadmiernie wygładzona poprzez eksponowanie tych obszarów jego egzystencji, które służą wsparciu głównej tezy książki. W pracy, jak już wspomniałem, próżno szukać opisów tego, co z biedą się nam kojarzy – brudu, degradacji fizycznej, konfliktów, kojenia rozpachy w alkoholu, antyspołecznych i patologicznych zachowań, które utrudniają włączenie w główny nurt życia społecznego. Potraktowanie kultury biedy jako pełnoprawnej rodzi jednak nie tylko pokusę takiego wykadrowania jej obrazu, by jej prawomocność jako formy adaptacji do środowiska nie budziła sprzeciwu, ale też pociąga za sobą inne niebezpieczeństwo. Jest nim wspomniana już wyżej normalizacja tej kultury, za którą idzie nasza akceptacja dla jej istnienia, zgoda na wycofanie działań pomocowych i naszej solidarności z tymi, którym się nie powiodło. Mam więc wrażenie, że strategia obrony kultury biedy, praktykowana przez Rakowskiego, strategia, której rdzeniem jest walka z tym, co można nazwać oskarżeniem (o bierność, niezaradność, nieprzystosowanie) ofiar transformacji, opiera się na błędnym przekonaniu, iż każda z kultur, nawet ta narzucona przez procesy od nas niezależne i wbrew naszej woli, godna jest zachowania i afirmacji. Dlatego też nieco niepokojący wydaje mi się program *zaangażowania antropologii*, rysowany na końcowych stronach książki – opiera się on, jak pisze autor, na uznaniu kultury biedy za pełnoprawną, ale też na rezygnacji z tych działań, które realizowane są „w duchu oczywistych wartości naszej kultury [...], bo rodzą one przekonanie, iż świat ludzi zdegradowanych należy uznać za rzeczywistość nieistniejącą, wstydliwą, niewłaściwą” (Rakowski 2009: 366). Zgadzać się z pierwszą częścią tego manifestu (a więc z tym, że kultura biedy i ludzie zdegradowani wymagają dowartościowania, dostrzeżenia drzemających w nich potencjałów i wartości, tego w końcu, że są oni z nami tożsami), trudno przystać na postulat bierności i wstrzymywania się od działań, które mają zmienić los wykluczonych i zmarginalizowanych. Mam wrażenie, że proponowany przez Rakowskiego program zaangażowania antropologii trudny byłby do przyjęcia przez tych, którzy są bohaterami jego książki. Jak my wszyscy oczekują oni w równym stopniu,

by dostrzegać w nich pełnoprawnych członków społeczeństwa, ale też by wspomagać ich działania nakierowane na to, by tak rzeczywiście było.

Drugi aspekt, z którym trudno mi się zgodzić, to określanie opisywanej przez Rakowskiego kultury biedy mianem łowiecko-zbierackiej. Użycie tej kategorii traktuję jako przemyślany zabieg retoryczny, który sugeruje, iż transformacja pociągnęła za sobą nie tylko i wyłącznie modernizację życia społecznego, ale też jego retradycjonalizację, że spowodowała regres skutkujący tym, że część społeczeństwa zaczęła żyć tak, jak żyli przed wiekami ich przodkowie. Warto jednak zwrócić uwagę, iż fakt, że podstawowym źródłem utrzymania pewnych kategorii społecznych jest zbieractwo (ziół, drewna, choiny, złomu, runa leśnego) i czasami łowiectwo (przybierające formę klusowania) nie uprawnia jeszcze do stwierdzenia, iż żyją one w odrębnej od kapitalistycznej formacji gospodarczej (co sugeruje omawiana tu kategoria). Osoby należące do kategorii ludzi zdegradowanych są przecież beneficjentami działań pomocowych państwa, wymieniają swoje zdobycze w ramach wolnego rynku, uczestniczą w procesach edukacyjnych i czerpią swoją wiedzę o świecie z mass mediów, nie są też zorganizowani we wspólnoty plemienne. Zdaję sobie oczywiście sprawę z tego, że kategoria kultury łowiecko-zbierackiej używana przez Rakowskiego nie ma charakteru opisowego czy historiozoficznego, ale jest metaforą, której głównym celem jest podkreślenie odrębności kultury biedy. Zastanawiam się jednak, czy jej używanie nie pozostaje w sprzeczności z próbami autora nakierowanymi na to, by pokazać, iż kultura ta jest pełnoprawna, czy w efekcie używania tej metafory nie dochodzi do egzotyzowania kultury zdegradowanych, a cele retoryczne nie zaczynają przeważać nad poznawczymi.

Trzecim aspektem książki, który budzi zastanowienie i pobudza do polemik jest to, że prawie nieobecne są w niej kobiety i dzieci. Rakowski koncentruje się przede wszystkim na tych, którzy zdobywają środki do życia przeczesując najbliższe otoczenie, na łowcach i zbieraczach, a prawie zupełnie pomija w niej tych, którzy zasoby te przeobrażają w pokarm, wymieniają je na inne dobra, dbają o dom, starają się zapewnić regularność jego funkcjonowania, ład, porządek i poczucie bezpieczeństwa – a więc matki, siostry i żony oraz tych, dla których trud pracy jest podejmowany – potomków. To pominięcie jest prawdopodobnie spowodowane tym, że Rakowskiego interesują przede wszystkim strategie radzenia sobie w nowej rzeczywistości tych, którzy stracili pracę – a więc przede wszystkim mężczyźni – oraz działania podejmowane w przestrzeniach publicznych i półpublicznych. Zastanawiam się jednak nad konsekwencjami takiego ekskluzywnego wyboru celów badawczych. Czy w efekcie pominięcia kobiet i dzieci jako potencjalnych informatorów i obiektów zainteresowania badacza

nie znika nam z oczu ta sfera życia codziennego badanych, dzięki której odznacza się ono regularnością, jest w miarę przewidywalne i ma ono sens? Czy nie znika nam z oczu niezwykła inwencja, pomysłowość, znojna praca i ponadludzki trud kobiet prowadzących gospodarstwa domowe w sytuacji zupełnego prawie braku środków do życia? Czy to nie ich właśnie działania sprawiają, iż kultura biedy jest kulturą pełnoprawną, bo podobną do tych normalnych przez swoją zdolność do reprodukcji, temporalne uporządkowanie i powtarzalność, nasycenie troską i uczuciami oraz dbałością o rodzinę i jej najbliższe otoczenie? Mam więc wrażenie, że w książce Rakowskiego, pomimo przyjętej w niej optyki mikrostrukturalnej, powtarza się syndrom obecny w literaturze „transformacyjnej” – jest ona skoncentrowana na tym, co społecznie dominujące i widzialne, bo obecne w publicznym dyskursie – na pracy, polityce, ekonomii, sporze i konflikcie, a poprzez to na głównych aktorach tych sfer – mężczyznach. W efekcie ogromne obszary rzeczywistości – prywatne, codzienne, zamknięte w domowych enklawach – stają się niewidzialne, znikają z pola naszej uwagi i namysłu, chociaż to tam właśnie najpełniej uwidacznia się dialektyka trwania i zmiany, rewolucyjnych przemian, jakie niesie za sobą modernizacja i procesy transformacyjne.

Wątpliwości te nie ujmują w żadnym wypadku wartości omawianej książki, ale wartość tę tworzą – jest ona, jak powiedzieliśmy, użyteczna – również w tym sensie, że wywołuje w nas spostrzeżenia i myśli odnoszące się do tego, co w niej pominięto, a które jednocześnie wydają się ważne dla dopełnienia etnografii człowieka zdegradowanego. Nie sposób poruszyć w tej krótkiej recenzji wszystkich wątków, które pojawiają się w książce Tomasza Rakowskiego, nie upieram się też przy tym, że poruszyłem tu te najważniejsze. *Lowcy, zbieracze, praktycy niemocy* jest bowiem tekstem na tyle wielowątkowym i wielopłaszczyznowym, że pozostawia sporo miejsca dla czytelnika. Jej wartość polega też na tym, że każdy, kto po nią sięga, może wydeptywać w niej swoje własne ścieżki, praktykować różne sposoby jej czytania. Rakowski stworzył, jak stwierdziliśmy, książkę-narzędzie o wielu zastosowaniach. Możemy ją czytać jako studium dotyczące wykluczonych i skutków transformacji; jako przewodnik metodologiczny i specyficzną notatkę terenową z badań; jako traktat o roli rzeczy w naszych codziennych działaniach i w wytarzeniu specyficznie ludzkiej kultury; ale też jako etnograficzną opowieść o obcej kulturze, funkcjonującej tuż obok, której obecność rzadko dostrzegamy czy też jako opowieść o sile człowieka, o jego umiejętności budowania od nowa świata, który rozpadł się bądź został zniszczony przez niezależne od niego siły. Niezależnie jednak od tego, jak używamy narzędzia stworzonego przez Rakowskiego, dopasowuje

się ono doskonale do czytelniczej różnorodności, pozwalając każdemu, kto po nie sięga, na szukanie jego nowych, innowacyjnych zastosowań.

Bibliografia:

/// Rakowski, T. 2009. *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk: Słowo/obraz/terytoria.

PAWEŁ ROJEK, SEMIOTYKA SOLIDARNOŚCI. ANALIZA DYSKURSÓW PZPR I NSZZ SOLIDARNOŚĆ 1981 ROKU

Elżbieta Cizewska

Głównym tematem książki Pawła Rojka jest „teza o odzwierciedleniu” – teza części badaczy ruchu społecznego „Solidarność”, która głosi, że dyskurs „Solidarność” był jedynie odwróceniem dyskursu partii, że „Solidarność” nie stworzyła ani nie żywiła własnych, oryginalnych idei, a jedynie przyswajała *à rebours* ideologię komunistyczną, że struktura jej sposobu myślenia była taka sama, jak struktura myślenia partii. Jeżeli tezę powyższą uznać za prawdziwą, „Solidarność” po 1989 r. słusznie została zapomniana, ponieważ w jej doświadczeniu – totalitarnym w istocie – nie może znaleźć się nic, co by mogło być przydatne w demokratycznym i pluralistycznym państwie. Jeżeli tezę powyższą odrzucić, „Solidarność” powinna być inaczej zapamiętana, powinna zająć ważniejsze miejsce we współczesnej historii i w jakiś sposób być punktem odniesienia dla współczesnej polityki. Zwolennicy „tezy o odzwierciedleniu” to m.in. Jadwiga Staniszkis, Andrzej Walicki, Hanna Świda-Ziemia, Bronisław Łagowski, Sergiusz Kowalski. Jej przeciwnicy to na przykład Edmund Wnuk-Lipiński, Ireneusz Krzemiński, Alain Touraine.

Aby rozstrzygnąć ten spór, Rojek sięga po teorie semiotyczne klasyfikacji kultur Jurija Lotmana i Borysa Uspienskiego. Za nimi dzieli systemy kulturowe na „binarne” i „ternarne”. Pierwsze z nich (mam nadzieję, że znawcy dokonają szkoły kartusko-moskiewskiej wybaczą mi to przypomnienie) to systemy o charakterze apriorycznym, odnoszące się same do siebie, nastawione na zgodność z pewnym uznanym kanonem, a wszystko, co jest z nim niezgodne, uznające za wrogie, nie dostrzegając przy tym różnic w oponentach. Systemy binarne charakteryzuje zatem dychotomiczna wizja świata. Zmiany w takich systemach zachodzą gwałtownie: to, co „stare” zostaje zdecydowanie odrzucone i zastąpione „nowym”, zmienia się jednak tylko treść, a nie forma. W konsekwencji w systemach binarnych

ma miejsce dostosowywanie rzeczywistości do modelu. Dostosowywanie modelu do rzeczywistości jest natomiast cechą systemów ternarnych. O ile systemy binarne nie dopuszczają sfer neutralności według zasady „wszystkie kultury, które nie są z nami, są przeciwko nam”, o tyle systemy ternarne nie tylko je dopuszczają, ale też są wobec nich tolerancyjne. Są zorientowane na zgodność z pewnymi regułami, a nie z kanonem, dopuszczają wielość sposobów wyrażania danej treści. Podział na systemy binarne i ternarne ma charakter typów idealnych – w rzeczywistości nie występują one w czystej postaci, można mówić jedynie o systemach z przewagą tych lub innych cech.

Stanowisko Rojka jest następujące: dyskurs partii miał naturę binarną, zaś dyskurs „Solidarności” – ternarną; „teza o odzwierciedleniu” jest fałszywa; zderzenie dyskursu partii z dyskursem „Solidarności” musiało doprowadzić do pełnej przemocy konfrontacji, tak jak ma to miejsce w każdym konflikcie, w który jest zaangażowany binarny system kulturowy. Zdaniem Rojka, powyższą teorię można zastosować także do dyskursu „polskiego liberalizmu” w latach 90. – jest to jednak jedynie hipoteza. Do swojego stanowiska autor stara się przekonać czytelnika, analizując oficjalne dokumenty partii i „Solidarności”, powstałe w zbliżonym do siebie czasie. Ze strony partii były to: sprawozdanie z działalności, program, statut, wybrane uchwały i przemówienia z IX Nadzwyczajnego Zjazdu PZPR w dniach 14-20 lipca 1981 r. Ze strony związku były to podobnego rodzaju dokumenty, przyjęte na I Krajowym Zjeździe Delegatów NSZZ „Solidarność” między 5 września a 7 października 1981 r.

Wysoko oceniam *Semiotykę Solidarności* ze względu na staranność i systematyczność autora. Jego argumenty dotyczące charakteru dyskursu partii i „Solidarności” w 1981 r. są rzetelnie uzasadnione. Być może nie wszystkie rozważania wymagałyby takiej szczegółowości, jaką czasem proponuje (mam tu na myśli zwłaszcza pierwszy rozdział), ale sam pomysł wykorzystania do analizy pewnej części doświadczenia „Solidarności” teorii Łotmana i Uspienskiego jest oryginalny i zasługuje na uwagę. Dzięki temu możliwa jest rozmowa o „Solidarności” za pomocą uniwersalnych kategorii, rozmowa, która wykracza poza krąg polskiej specyfiki, często (zbyt często, moim zdaniem) uważanej za tak wyjątkową, że nie podejmuje się prób jej przedstawiania czy przełożenia na inne „języki”. Ważny jest w końcu sam temat książki – temat bynajmniej nie poboczny, a tym istotniejszy, że „teza o odzwierciedleniu” stała się publicystycznym *cliche*, powtarzanym bez niezbędnego zrozumienia zagadnienia i niestety czasem o zbyt daleko idących konsekwencjach. Cieszę się, że znalazł się badacz, który spróbował ją zweryfikować. Cieszę się, że pierwsza „Solidarność” nadal elektryzuje socjologów. Nagroda im. Floriana Znanieckiego I stopnia przyznana Pawłowi Rojkowi za pracę będącą podstawą książki przez

Polskie Towarzystwo Socjologiczne jest, moim zdaniem, w pełni zasłużona.

Chciałabym zwrócić uwagę na kwestię poruszaną przez Rojka mimochodem, ale mimo wszystko uznaną przez niego za na tyle ważną, by podzielić się nią z czytelnikami. W *Zakończeniu* stawia „hipotezę dyskursu postkomunistycznego”, która głosi, że „dyskurs «polskiego liberalizmu» [autor nazywa tak za Zdzisławem Krasnodębskim i Davidem Ostem formację intelektualną i polityczną, skupioną wokół Unii Demokratycznej i „Gazety Wyborczej” w pierwszej połowie lat 90.] miał charakter binarny. Innymi słowy, dyskurs polskiego liberalizmu był «antykomunistyczny», a nie – jak dyskurs „Solidarności” – «niekomunistyczny”. Mechanizm, który doprowadził część dyskursu środowiska „Solidarności” do przejścia na pozycje binarne, mógłby być następujący: sztywne stanowisko partii, jej niechęć do kompromisu i dialogu oraz użycie przez nią przemocy przez wprowadzenie stanu wojennego usztywniło stanowisko „Solidarności”, wymusiło postawę konfrontacyjną, sprzyjało tworzeniu dychotomicznej wizji świata i arbitralnym sądom. Argument ten brzmi w dużej mierze przekonująco. Piszę „w dużej mierze”, ponieważ nie jest dla mnie jednak jasne, dlaczego część środowiska „Solidarności”, jak się wydaje, zachowała demokratyczne, pluralistyczne zasady, a inna jej część – nie. Właściwym wytłumaczeniem na pewno nie jest tu często spotykany w rozważaniach o losach „Solidarności” podział na inteligencję i robotników, inteligencję, która w sytuacji konfrontacji powróciła do swoich romantycznych, hierarchicznych, konspiracyjnych zwyczajów, domagając się dla siebie roli przywódców – jak twierdził Bronisław Świdorski w książce *Gdańsk i Ateny* i robotników, może mniej „oświeconych”, ale za to intuicyjnie rozumiejących, na czym polega demokracja, naiwnych niczym dzikusci z książek Rousseau w rękach przebiegłych inteligentów, jak opisał to David Ost w *Kłesce „Solidarności”*. Powoływanie się na taki podział więcej mówi o uprzedzeniach i poglądach komentatorów niż cokolwiek wyjaśnia. „Solidarnościowa” rzeczywistość była bardziej skomplikowana i Paweł Rojek zdaje sobie z tego sprawę. Warto zauważyć, że, stawiając powyższą hipotezę, mówi jeszcze coś – zmiana roku 1989 nie była całkowitą. „Solidarność” lat 1980–81 była nową jakością. W 1989 rok weszliśmy już z przetrąconym w stanie wojennym kręgosłupem.

Myślę, że istotnie można znaleźć wiele argumentów za tym, że dyskurs „polskiego liberalizmu” miał strukturę binarną, zaryzykuję nawet twierdzenie, że prawdopodobnie więcej przemawia za tą tezą, niż za przeciwną. Myślę także – co chciałabym pokreślić – że „polscy liberalowie” nie byli i nie są jedynym środowiskiem we współczesnej Polsce, którego dyskurs w drodze analizy mógłby okazać się binarny. „Polskim liberalom”, czyli elicie „Solidarności”, zarzucano dużo i często słusznie, że

przestraszyli się społecznej energii po 1989 r., że nie potrafili wykorzystać kapitału społecznego, że oddzielili się od tak zwanego „społeczeństwa”, że jak nie potrafili, tak nie potrafią słuchać, że byli za ostrożni... Część błędów oceniano jako takie już w 1989 r., część, oddajmy sprawiedliwość, okazała się nimi po czasie, kiedy stawało się jasne, że można było inaczej, że ryzyko było mniejsze, struktura sytuacji była inna, a wypadki potoczyły się inaczej, niż się obawiano – była więc nie do uniknięcia. Bez względu na to, jak oceniać pierwsze lata transformacji, myślę, że podział w polskiej polityce w czasie ostatnich lat jest pokłosiem konfliktu z tego okresu, jego zradykalizowaną i umasowioną wersją, zdobywającą dla siebie nowe–stare tereny, czemu pośrednio daje wyraz Rojek już przez sam fakt włączenia do książki tego rodzaju publicystycznych rozważań. Pozostaje jednak pytanie – co z resztą „Solidarności”? Rozważania publicystyczne, jak sam stwierdza, znajdują się jednak na marginesie głównego wątku, tam gdzie znajdują się też jego rozważania kulturoznawcze. Rojek przedstawia sytuację polityczną i społeczną w Polsce na początku 1980 r. jako starcie kultur – nie tylko jednej, posługującej się dyskursem binarnym i drugiej, posługującej się dyskursem ternarnym jako takich, ale kultury rosyjskiej z jednej strony i katolicyzmu oraz kultury zachodniej z drugiej. Sięga więc naprawdę głęboko. Wiele z tych rozważań, moim zdaniem, broniłoby się lepiej jako publicystyka i eseistyka, ale umieszczenie ich w książce nie zmienia siły jej podstawowego argumentu – dyskurs „Solidarności” miał naturę pluralistyczną, „Solidarność” była nową jakością. Warto wiedzieć, co skłoniło Rojka do takiego wniosku, dlatego *Semiotykę Solidarności* powinien poznać każdy badacz ruchu i jego dziedzictwa. Koniecznie.

Bibliografia:

/// Rojek, P. 2009. *Semiotyka Solidarności. Analiza dyskursów PZPR i NSZZ Solidarność 1981 roku*. Kraków: NOMOS.

BIOGRAMY

/// Stanisław Burdziej, doktor socjologii, absolwent amerykanistyki na Uniwersytecie w Heidelbergu, stypendysta Institut für die Wissenschaften vom Menschen w Wiedniu, współzałożyciel Fundacji Court Watch Polska; obecnie adiunkt w Katedrze Socjologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Tłumacz literatury socjologicznej, autor kilkudziesięciu artykułów; ostatnio opublikował: *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych* (Kraków 2009). (stanislaw.burdziej@wp.pl)

/// Elżbieta Cizewska, doktor socjologii, historyk idei, adiunkt w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. W książce *Filozofia publiczna Solidarności* wydanej nakładem Narodowego Centrum Kultury przedstawiła republikańską interpretację doświadczeń ruchu, opierając się na badaniach Mirosławy Marody i Ireneusza Krzemińskiego z 1980 roku. (cizewska@gmail.com)

/// Mariusz Ferenc, ukończył filozofię w ramach Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych na Uniwersytecie Jagiellońskim. W wolnym czasie zajmuje się transcendentalizmem i jego marginesami. Na co dzień jest konsultantem podatkowym. (mariusz.ferenc@gmail.com)

/// Jarosław Kuisz, doktor nauk prawnych, redaktor naczelny tygodnika „Kultura Liberalna”. Adiunkt na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego oraz w Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie. Wykładowca w Kolegium Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych Uniwersytetu Warszawskiego. Stypendysta programu „Copernic” współorganizowanego przez L'Institut d'Etudes Politiques de Paris. Zainteresowania badawcze: historia doktryn politycznych i prawnych; kultura prawna państw Europy Środkowo-Wschodniej w XX w.; interdyscyplinarne badania relacji pomiędzy prawem, filmem i literaturą. Opublikował książkę o prawnych aspektach porozumień sierpniowych (1980) Wkrótce zostanie opublikowany artykuł: *Year 1989 – Incognito Forgiveness? (Legal Aspects of Polish Transitional Justice in the 1980s)*. (kuisz@yahoo.com)

/// Piotr Koryś, doktor nauk ekonomicznych, historyk gospodarki, adiunkt w Katedrze Historii Gospodarczej Wydziału Nauk Ekonomicznych Uniwersytetu Warszawskiego. Jest członkiem Zarządu Polskiego Forum Obywatelskiego oraz członkiem Rady Naukowej Ośrodka Badań nad Migracjami Uniwersytetu Warszawskiego, współpracuje z Ośrodkiem Myśli Politycznej i Programem Przeciw Korupcji Fundacji Batorego. Wykłada w Collegium Civitas. Zajmuje się problematyką polskich modernizacji i zagadnieniem rozwoju w warunkach globalizacji. Opublikował kilkadziesiąt

artykułów naukowych w czasopiśmie i książkach, jest współautorem lub redaktorem kilku książek. Mieszka w Legionowie, jest mężem Izabeli, ojcem Jasia, Krzysia i Stasia. Opublikował m.in.: *Źródła postkomunistycznej korupcji: Efekt długiego trwania czy spuścizna komunizmu?* (wraz z Maciejem Tymińskim), w: Jacek Kochanowicz, Mirosława Marody (red.). *Kultura i gospodarka*. Warszawa 2010; Zygmunt Milkowski, (wstęp oraz redakcja naukowa Piotr Koryś) *Rzecz o obronie czynnej i o skarbie narodowym. Wybór pism*. Kraków 2009 (pkorys@wne.uw.edu.pl)

/// **Marek Krajewski**, socjolog, profesor Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu (Instytut Socjologii). Autor licznych artykułów dotyczących kultury popularnej, konsumpcji i sztuki oraz książek: *Kultury kultury popularnej* (Poznań 2003, wyd. II: 2005), *POPamiętane* (Gdańsk 2006), *Za fotografię! W stronę radykalnego programu socjologii wizualnej* (Warszawa 2010, wspólnie z Rafałem Drozdowskim). Redaktor i współredaktor naukowy książek *W stronę socjologii przedmiotów* (Poznań 2005), *Prywatnie o publicznym. Publicznie o prywatnym* (Poznań, 2007) *Wyobrażenia społeczna. Horyzonty – źródła – dynamika*. (Poznań, 2008), *Hand made. Praca rąk w postindustrialnej rzeczywistości* (2010). Kurator oraz pomysłodawca projektu „Niewidzialne miasto” (www.niewidzialnemiasto.pl). (krajak@amu.edu.pl)

/// **Marek M. Kurowski**, socjolog, studiował w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego i na Uniwersytecie w Bielefeld (Niemcy). Wieloletni wykładowca w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Interesuje się współczesnymi teoriami socjologicznymi, teoriami mediów i komunikacji oraz socjologią ryzyka. Ostatnio opublikował *Tożsamość socjologii*, w: P. Śpiewak (red.), *Danne idee, nowe problemy*, Wyd. UW 2010. (mmkurowski@onet.pl)

/// **Michał Łuczewski**, socjolog, psycholog, metodolog, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się tematyką narodu, pamięci, ruchów społecznych, a także wartościowania w nauce. W Wydawnictwie Naukowym PWN właśnie ukazała się jego książka *Wartość krajobrazu. Rozwój przestrzeni obszarów wiejskich* (z Adrianną Kupidurą i Przemysławem Kupidurą). (luczewski@gmail.com)

/// **Tomasz Maślanka**, socjolog i filozof, absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego. Adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się socjologią i filozofią kultury, współczesną socjologią teoretyczną oraz hermeneutyką. Autor książki *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*. (maslankat@is.uw.edu.pl)

/// **Gabriela Matuszek**, doktor habilitowany, profesor tytularny na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się literaturą przełomu XIX/XX w., literaturą współczesną, polsko-niemieckimi związkami kulturowymi, przekładem literackim. Autorka ponad stu prac naukowych, publikowanych w Polsce, Niemczech, Austrii i Szwajcarii. Najważniejsze książki: *Der geniale Pole? Stanisław Przybyszewski in Deutschland (1892–1992)*, przeł. D. Scholze, Igel Verlag, Paderborn 1996; *Naturalistyczne dramaty*, Universitas, Kraków 2001, wyd. II poprawione 2008; *Stanisław Przybyszewski – pisarz nowoczesny. Eseje i proza – próba monografii*, Universitas, Kraków 2008. Jest założycielką i kierownikiem Studium Literacko-Artystycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego (pierwszej w Polsce Szkoły Pisarzy, działającej od 1994 r.) oraz prezesem krakowskiego oddziału Stowarzyszenia Pisarzy Polskich. (gabriela.matuszek@uj.edu.pl)

/// **Krzysztof Mularski**, doktor nauk prawnych, pracownik Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Interesuje się prawem cywilnym, teorią prawa, semiotyką oraz ornitologią. Stypendysta Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej. Ważniejsze artykuły *Zur Verwendbarkeit der Modallogik im Bürgerlichen Rechts. Überlegungen am Beispiel der Auslegung von § 118 BGB*, Jahrbuch für Recht und Ethik 2010 (18); *Institucja przyrzeczenia publicznego – zarys problematyki semiotycznej i dogmatycznej*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny Nr 3/2008; *Próba analizy koncepcji „wrongful life”*, Studia Prawa Prywatnego Nr 3/2008. (mularski@gmail.com)

/// **Arkadiusz Peisert**, adiunkt w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego oraz w Instytucie Pedagogiki w Akademii Pomorskiej w Słupsku. Autor książki *Spółdzielnie mieszkaniowe: między wspólnotą obywatelską a alienacją*. Przewodniczący Oddziału Gdańskiego Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. Ekspert Instytutu Spraw Publicznych w projekcie „Decydujemy razem”. Zainteresowania: problematyka samoorganizacji społeczeństwa, innowacje w zakresie praktyk demokratycznych, socjologia historyczna. (arkadiusz.peisert@gmail.com)

/// **Paula Płukarska**, magister historii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (2009), temat pracy magisterskiej: *Powstanie i organizacja Poselstwa Polskiego w Charkowie (1921–1923) w kontekście koncepcji polityki wschodniej Drugiej Rzeczypospolitej*. Od 2010 r. doktorantka w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego w Zakładzie Metodologii Badań Socjologicznych. Asystentka naukowa w projekcie ERC Starting Grants „Public Goods through Private Eyes”. (p.plukarska@gmail.com)

/// **Marcin Serafin**, absolwent Instytutu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. (martinserafin@gmail.com)

/// **Ks. Tomasz Stępień**, filozof, wykładowca Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego i Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie. Zajmuje się badaniami z zakresu starożytnej i średniowiecznej filozofii Boga, antropologii filozoficznej i angelologii. Ostatnio wydał *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka* (Warszawa 2003). (tomstep@post.pl)

/// **Tadeusz Szawiel**, doktor socjologii, pracownik Instytutu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się teorią demokracji, społeczeństwa obywatelskiego, przemianami wartości oraz filozoficznymi podstawami nauk społecznych. Ostatnio wydał książkę *Pokolenie JP2. Przeszłość i przyszłość zjawiska religijnego*, red. (Scholar 2008), Ostatnie artykuły: *Solidarność jako wydarzenie i trwanie* (w: *Solidarność: wydarzenie, konsekwencje, pamięć*, Wydawnictwo IFiS PAN 2006), *Tożsamości polskie a Europa* („Nowa Europa” 1/2007), *Arystotelesowska phronesis a badania społeczne* („Przegląd filozoficzno-literacki”, nr 2-3/2008), *Democratic Consolidation in Poland: Support for Democracy, Civil Society and Party System*, „Polish Sociological Review”, nr 4/2009. (szawiel@uw.edu.pl)

/// **Magdalena Zowczak**, doktor habilitowana, profesor w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się ekspresją symboliczną oraz jej związkami z tożsamością w różnych środowiskach i grupach społecznych, a w ramach antropologii religii – apokryfem, modlitwą i ofiarą. Poza Polską prowadziła etnograficzne badania terenowe na Litwie, Białorusi, Ukrainie, w Bułgarii. Opublikowała m.in. *Bobater wsi. Mit i stereotypy* (1991), *Biblia ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze wsi* (2000). Badania jej ostatniego zespołowego projektu badawczego prezentowane są w tomie *Na pograniczu <nowej Europy>. Polsko-ukraińskie sąsiedztwo* (2010). (h.m.zowczak@poczta.uw.edu.pl)

ZASADY PUBLIKACJI W „STANIE RZECZY”

„Stan Rzeczy” publikuje wyłącznie artykuły, które nie były wcześniej ogłoszone drukiem (wymóg nie dotyczy materiałów wizualnych).

Teksty nadsyłane do redakcji oceniane są przez dwóch anonimowych recenzentów. Prosimy o usunięcie zarówno z tekstu, jak i z właściwości pliku elektronicznego wszystkich informacji, które mogłyby pozwolić na identyfikację autorstwa.

Prosimy o stosowanie przypisów nawiasowych w formie (Szczepański 1969: 35) oraz sporządzenie bibliografii według następującego wzoru:

Szczepański, J. 1969. *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa: PWN.

Grabowska, M. i Szawiel, T. 2003. *Budowanie demokracji*. Warszawa: PWN.

Crick, B. 2004. *W obronie polityki*. Przel. Waskiewicz, A. Warszawa: PWN.

Janicka, K. 1970. *Spoleczne aspekty ruchliwosci geograficznej*. W: Wesolowski, W. (red.). *Zróżnicowanie społeczne*. Wrocław: Ossolineum: 375–400.

Rakowski, T. 2007. *Między zbieractwem a archeologią. Doświadczenia historii i teraźniejszości wśród bezrobotnych górników walbrzyskich*. „Kultura i Społeczeństwo” 4: 119–136.

Lahman, D., Oppenheimer, J. i Świstak, P. 1996. *Formalna teoria wyboru racjonalnego*. „Studia Socjologiczne” 3-4: 13–72.

Wzór przypisów dolnych w przypadku źródeł niepublikowanych jest następujący: nazwa archiwum (za pierwszym razem pełna nazwa, w następnych – skrót), nazwa zespołu archiwalnego, sygnatura (numer działu, księgi, poszytu, teczki), numer karty (strony): tytuł dokumentu. Na przykład:

Archiwum Akt Jawnych Kancelarii Prezesa Rady Ministrów (AKPRM), Dokumenty Gabinetu Wicepremiera Leszka Balcerowicza (DGWLB), 2.10/1, k. 9, 10: Sprawy dotyczące reformy gospodarczej 1989–1990.

Do każdego tekstu powinien być dołączony abstrakt w formie bezosobowej w wersji polsko- i angielskiej (nie dłuższy niż 1000 znaków) oraz lista maksymalnie pięciu słów kluczowych.

SZTUKA I NAUKA

Kolejny numer „Stanu Rzeczy” będzie poświęcony wzajemnym relacjom pomiędzy sztuką a nauką.

Pole dyskusji będą wyznaczały następujące pytania:

– Czy nauki społeczne potrzebują sięgać po metody z pola sztuki? Jak zmienia się metodologia nauk społecznych w zetknięciu ze sztuką? Czy nauka potrzebuje sztuki, aby poszerzać pole poznania?

– W jaki sposób sztuka korzysta z pola nauki? Czy nauka jest jednym ze stylów lub paradygmatów w sztuce? Czy unaukowanie sztuki jest istotnym trendem?

– Jak się przejawia estetyzacja w nauce? Czy prace naukowe powinny być eleganckie czy raczej uwodzące?

– Jaki jest potencjał i jakie zagrożenia niesie ze sobą współpraca uczonych i artystów/artystek? Jak wypracowuje się zasady współpracy osób o uzupełniających się kompetencjach i różnych perspektywach? Co wynika z konfrontacji odmiennych logik działania i założeń?

– W jaki sposób zawieranie lub zrywanie współpracy między polami sztuki i nauki legitymizuje lub podważa porządek społeczny?

/// Artykuły oraz materiały wizualne przygotowane z myślą o temacie przewodnim drugiego numeru prosimy nadsyłać do 31 grudnia 2011 na adres: stanrzeczy@gmail.com

/// Pytania prosimy kierować na adres sekretarza redakcji (pawel.marczewski@gmail.com).

W NASTĘPNYCH NUMERACH:

WAGNER O PRZEDSIĘBIORSTWIE BOURDIEU

ROJEK O USPIENSKIM I USPIENSKI O SOBIE

ARMADA O UPADKU STRAUSSA

WIGURA O POMOCNIKACH ARTYLERII (HABERMAS, RATZINGER, LUHMANN)

BUCHOLC O ZWODNICZYM UROKU SZKÓŁ NAUKOWYCH

SUŁEK O ANKIETOWYCH BADANIACH POSTAW WOBEC ŻYDÓW

SOCJOLOGIA GREKÓW

ARYSTOTELES O POZYTYWIZMIE

WIDZENIE ELIASA

OSTATNI ROSYJSKI PLATONISTA

Wydawca

INSTYTUT SOCJOLOGII UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO