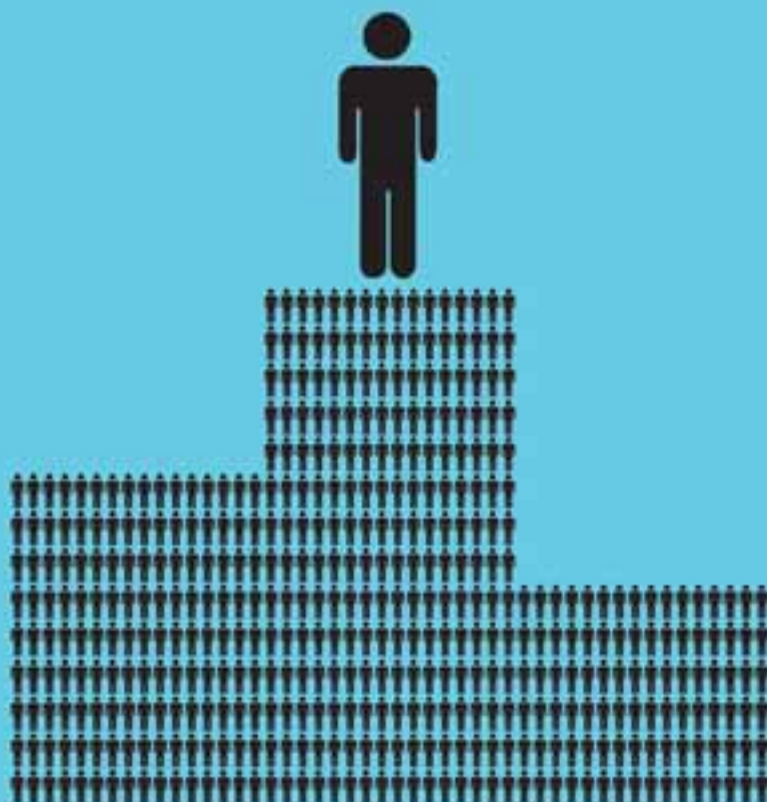
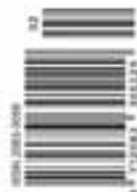


STANRZECZY/02

TEORIA SPOŁECZNA. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA

POŁRODZNIK
1(2)/2012
CENA: 29 PLN
(5% VAT)



- /// JAK ODNIEŚĆ SUKCES W NAUCE?
- /// WAGNER O PRZEDSIĘBIORSTWIE BOURDIEU
- /// ROJEK O USPIENSKIM I USPIENSKI O SOBIE
- /// ARMADA O UPADKU STRAUSSA
- /// WIGURA O POMOCNIKACH ARTYLERII
(HABERMAS, RATZINGER, LUHMANN)
- /// BUCHOŁC O ZWODNICZYM UROKU SZKÓŁ NAUKOWYCH
- /// SUŁEK O BADANIACH NASTAWIENIA POLAKÓW DO ŻYDÓW

STANRZECZY/02

TEORIA SPOŁECZNA. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA

Półrocznik



Redakcja

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

Zespół Redakcyjny

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

Sekretarz Redakcji

Karolina Dudek (redakcja@stanrzeczy.edu.pl)

Rada Redakcyjna

Chris Hann, Patrick Michel, Jerzy Szacki (Przewodniczący Rady Redakcyjnej)

© Copyright by Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski, 2012

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2012

ISSN 2083-3059

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wersja papierowa

Prace nad numerem zostały wsparte ze środków grantu «Trajektorie polskiej humanistyki» nr NN 116 09 35 39

Redaktor prowadzący

Maria Tolka

Redaktor językowy

Anna Kędziorek

Redaktor statystyczny

Michał Kotnarowski

Adres Redakcji

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

e-mail: redakcja@stanrzeczy.edu.pl

www.stanrzeczy.edu.pl

Wydawca

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

www.is.uw.edu.pl

Partner wydawniczy

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

ul. Nowy Świat 4, 00-497 Warszawa

wuw@uw.edu.pl

Dział Handlowy

tel. (48 22) 55-31-333

e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl

Księgarnia internetowa:

www.wuw.pl/ksiegarnia

Projekt graficzny i skład

Agnieszka Poppek-Banach, Kamil Banach

Nakład 450 egz.

Druk i oprawa



SPIS RZECZY

/ 008 Kreatywna nauka

NA ZACHODZIE

/ 012 Izabela Wagner – Geniusz czy biznesmen? Sprzężenie karier drogą do sukcesu w nauce

/ 077 Michel Villette – Pierre Bourdieu – portret kapitalisty (tłum. Zofia Boni)

/ 084 Paweł Armada – Między problemem teologiczno-politycznym a wiarą politologa. Kilka uwag o szkole Straussowskiej

NA WSCHODZIE

/ 112 Paweł Rojek – Jak była zrobiona tartusko-moskiewska szkoła semiotyczna?

/ 143 Boris Uspienski – Niezależność, a nie sprzeciw.
O fenomenie tartusko-moskiewskiej szkoły semiotycznej z Borisem Uspienskim, jednym z jej przywódców, rozmawia Paweł Rojek

W MITTELEUROPIE

/ 146 Karolina Wigura – Pokolenie pomocników artylerii. Habermas, Ratzinger, Luhmann i niemieckie spory

/ 168 Marta Bucholc – Warszawska szkoła historyków idei – o potrzebie porządku w myśleniu o historii myśli

INTERWENCJA

/ 186 Antoni Sulek – Metoda i znaczenie w badaniach ankietowych.
Przypadek badań nad postawami wobec Żydów

RECENZJE I POLEMIKI

/ 216 Łukasz Pawłowski – Skutki rozczarowania światem
Bronisław Baczko. *Rousseau: Samotność i wspólnota*

- / 221 Michał Sokulski – Andrzej Walicki. *Filozofia polskiego romantyzmu*
- / 249 Tomasz Warczok – O Bourdieu przejrzyście i krytycznie
Karolina Sztandar-Sztanderska. *Teoria praktyki i praktyka teorii. Wstęp do socjologii Pierre'a Bourdieu*
- / 255 Rafał Wonicki – O filozoficznych źródłach racjonalności komunikacyjnej – czyli w stronę hermeneutycznej interpretacji teorii Habermasa
Tomasz Maślanka. *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*
- / 268 Krzysztof C. Matuszek – Habermas a Luhmann – systemy i ideologie
Tomasz Maślanka. *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*
- / 272 Jan Winczorek – Czy istnieją systemy wojenne?
Krzysztof C. Matuszek. *Systemy wojenne. Współczesne wojny w perspektywie teorii Niklasa Luhmanna*
- / 283 Michał Kaczmarczyk – Ślepa plama systemu
Krzysztof C. Matuszek. *Systemy wojenne. Współczesne wojny w perspektywie teorii Niklasa Luhmanna*
- / 291 Krzysztof C. Matuszek – Spór o Luhmanna. Odpowiedź na recenzje
- / 295 Andrzej Waśkiewicz – Czy proste równoległe przecinają się w przestrzeni? Kreatywna recenzja książki Bruce'a Taylora *In 90 Days, Where Asia Meets Africa*

BIOGRAMY

- / 304 Biogramy

ZASADY PUBLIKACJI W „STANIE RZECZY”

- / 310 Zasady publikacji w „Stanie Rzeczy”

CALL FOR PAPERS

NUMERU POŚWIĘCONEGO ZAANGAŻOWANIU

I NEUTRALNOŚCI W NAUKACH SPOŁECZNYCH

- / 313 Call for Papers numeru poświęconego zaangażowaniu i neutralności w naukach społecznych

CONTENTS

/ 008 Creative Science

IN THE WEST

/ 012 Izabela Wagner – Genius or Businessman? Career Coupling as a Way of Achieving Success in Science

/ 077 Michel Villette – Pierre Bourdieu – Portrait of a Capitalist (transl. Zofia Boni)

/ 084 Paweł Armada – Between the Theologico-Political Problem and the Faith of Political Scientist. Some Remarks Concerning the Straussian School

IN THE EAST

/ 112 Paweł Rojek – How Tartu-Moscow Group Was Made?

/ 143 Boris Uspienski – Independence, not dissent – Paweł Rojek talks to Boris Uspienski

IN MITTELEUROPA

/ 146 Karolina Wigura – Flakhelper-Generation. Habermas, Ratziner, Luhmann and German debates

/ 168 Marta Bucholc – Warsaw School of History of Ideas. On the Need of Order in Intellectual History.

INTERVENTION

/ 186 Antoni Sulek – On Method and Meaning in Survey Research. The Case of Researching Attitudes Toward Jews

REVIEWS AND POLEMICS

/ 216 Łukasz Pawłowski – The Outcomes of Disillusionment with the World

Bronisław Baczko. *Rousseau: Samotność i wspólnota*

- / 221 Michał Sokulski – Andrzej Walicki. *Filozofia polskiego romantyzmu*
- / 249 Tomasz Warczok – Karolina Sztandar-Sztanderska. *Teoria praktyki i praktyka teorii. Wstęp do socjologii Pierre'a Bourdieu*
- / 255 Rafał Wonicki – On Philosophical Sources of Communicative Rationality, or Toward Hermeneutic Interpretation of Habermas' Theory
Tomasz Maślanka. *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*
- / 268 Habermas and Luhmann – Systems and Ideologies
Tomasz Maślanka. *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*
- / 272 Jan Winczorek – Do War Systems Exist?
Krzysztof C. Matuszek. *Systemy wojenne. Współczesne wojny w perspektywie teorii Niklasa Luhmanna*
- / 283 Michał Kaczmarczyk – Blind Spot of the System
Krzysztof C. Matuszek. *Systemy wojenne. Współczesne wojny w perspektywie teorii Niklasa Luhmanna*
- / 291 Krzysztof C. Matuszek – Debate about Luhmann
Response to reviews
- / 295 Andrzej Waśkiewicz – Do Parallel Lines Cross in Space?
Bruce Taylor. *In 90 Days, Where Asia Meets Africa*

BIOGRAPHICAL NOTES

- / 304 Biographical notes

HOW TO PUBLISH IN „STAN RZECZY”?

- / 310 How to publish in „Stan Rzeczy”?

CALL FOR PAPERS FOR THE UPCOMING ISSUE

- / 313 Call for Papers for the upcoming issue

KREATYWNA NAUKA

Dziękuję zespołowi badawczemu, który zaakceptował mój autorytarny styl zarządzania, posłusznie stosując moją teorię i godząc się na anonimowość. Dziękuję badaczom, których pomysły ukradłem. Dziękuję współpracownikom, których wkład pomiąłem. Dziękuję moim uczniom, których bezlitośnie wyzyskiwałem, zwłaszcza kobietom, dla których zarezerwowałem podrzędne role. Dziękuję tym wszystkim, którzy promowali mnie, nie chcąc wiedzieć o moich praktykach, i tym, którzy wiedzieli, ale milczeli. Wyrazy najwyższej wdzięczności należą się jednak mojej żonie, powiernicy i pocieszycielce, której dedykuję tę książkę. Mandaryn.

Nie wiem, czy Pierre Bourdieu po przeczytaniu artykułu Izabeli Wagner dodałby ten akapit do kolejnych wydań swoich naukowych bestsellerów. Nie wiem też, ilu wielkich humanistów taki akapit powinno dodać. Wszyscy jednak powinniśmy się zastanowić nad praktykami, które prowadzą do wielkości czy też – zgodnie z ostatnimi rozporządzeniami MNiSW – wysokiego indeksu H.

Bourdieu rozpoczynał swoją karierę od etnografii, zapewne nie przypuszczając, że sam stanie się kiedyś jej obiektem. Powinno to zresztą dać do myślenia wszystkim badaczom terenowym. Wolimy nie pamiętać, że każdą rozmowę należałoby rozpoczynać od formuły: „Masz prawo milczeć. Wszystko, co powiesz, może być użyte przeciwko tobie”. Nie możemy się jednak dziwić, że nasze spisane czyny i rozmowy również mogą obrócić się przeciwko nam. Każdy, kto ma swojego Wacquanta, doczeka się swojej Wagner.

Jednym z najważniejszych kluczy do wielkości w humanistyce jest stworzenie własnej *école de penser*. Jeśli nawet taka szkoła nigdy nie istniała, to – jak pokazuje Marta Bucholc na przykładzie warszawskiej „szkoły” historyków idei – w uznaniu dla wielkości poszczególnych badaczy skonstruują ją następne pokolenia. Bronisław Baczko, Leszek Kołakowski, Jerzy Szacki i Andrzej Walicki wydawali się po prostu zbyt wybitnymi

postaciami, żeby nie mieli własnej szkoły. Na nic ich wątpliwości i protesty – nie potrafimy pozostawić wielkości samej sobie.

W krajach lepiej zorganizowanych niż Polska – we Francji, Rosji i USA – wielcy humaniści otwarcie dążyli do stworzenia własnego środowiska intelektualnego, które – jakby niepomni zaleceń Stanisława Ossowskiego – szybko zamieniali w sektę. Tartusko-moskiewska szkoła semiotyczna, którą opisuje Paweł Rojek, bywała przedstawiana jako zamknięta, elitarna i ezoteryczna. Te cechy miał wzmacniać charyzmatyczny przywódca, Jurij Łotman („ponoć w czasie jednego z wykładów o Puszkynie podszedł zbyt blisko kominka i zaczęła się palić jego marynarka, ale w ferworze ani on, ani jego słuchacze długo tego nie zauważali”), specyficzny żargon oraz spotkania letnie organizowane na radzieckiej prowincji, „w trudno dostępnym miejscu wśród lasów i jezior”. Rojek nie zgadza się jednak z tą interpretacją. Korzystając z narzędzi wypracowanych przez Łotmana i Uspienskiego, pokazuje, że była to niesłychanie twórcza szkoła, ternarny cud w binarnym komunizmie. Sektę znacznie bardziej przypominało prowadzone przez Bourdieu Centrum Socjologii Europejskiej, w którym – jak pisze cytowany przez Wagner Claude Grignon – uwielbiano „sekrety czy tajemnice, a nawet pewne «podziemne» zachowania”. Podobne cechy – jak pokazuje Paweł Armada – miała również szkoła Leo Straussa, której założenie było jedynym prawdziwie politycznym aktem w życiu Mistrza. Harry Jaffa porównał spotkanie z Nim do nawrócenia Szawła w drodze do Damaszku. Podczas seminariów, wykładów i nieformalnych spotkań Strauss wtajemniczał swoich uczniów w prawdę Wielkich Ksiąg. „Był centrum naszego intelektualnego i nawet naszego moralnego wszechświata – wspominał jeden z nich. – Leo Strauss był jak słońce, wokół którego orbitować poczytywaliśmy sobie za przywilej”.

Żeby zapewnić sobie naukową nieśmiertelność, nie wystarczy założyć sektę. Ani nawet szkołę. To, co stanowi chwilowy atut grupy – wspólny język, teoria, przywódca, więzy przyjaźni czy podległości – w dłuższej perspektywie może okazać się słabością. Razem ze śmiercią swoich założycieli szkoły Straussa, Łotmana czy Bourdieu albo rozpadły się, albo zostały przejęte przez „przyczynkowców”, trudniących się hagiografią i egzegezą pism mistrzów.

Wielkość wymaga przede wszystkim godnego przeciwnika. Przedsiębiorstwu Bourdieu nie udało się osiągnąć monopolu. I bardzo dobrze, gdyż konkurencja z pomniejszych, ale prężnymi firmami Boudona, Croziera i Touraine’a sprzyjała jego innowacyjności. Z samym Przedsiębiorstwem – z pożytkiem dla siebie – zmagali się z kolei jego byli,

rozczarowani pracownicy, tacy jak Luc Boltanski czy Jean-Michel Chapou-
lie. Nawet sam Leo Strauss wykuwał swe koncepcje w walce, oskarżając
politologów z Chicago o uprawianie nauki opartej na bezrefleksyjnym
ateizmie (ci zaś – nie pozostając mu dłużni – eliminowali jego uczniów
z akademii i doprowadzili do tego, że w końcu sam musiał opuścić
uczelnię). Na konflikcie wyrosło także warszawskie środowisko historyków
idei, które najpierw atakowało szkołę lwowsko-warszawską i filozofię
chrześcijańską, a następnie marksizm, by w końcu stać się przedmiotem
krytyki własnych dziedziców. Kanon tej krytyki wyznaczył przed ponad
trzema dekadami Paweł Śpiewak w wielokrotnie przedrukowywanym
artykule *W pół drogi*. O dobroczynnych skutkach rywalizacji obszernie
pisze Karolina Wigura, rekonstruując debaty „pokolenia obrońców arty-
lerii” (urodzonego, co ciekawe, w tym samym czasie co członkowie
warszawskiej „szkoły” historyków idei): Habermas *versus* Luhmann,
Habermas *versus* Ratzinger, a także Habermas *versus* Sloterdijk (przedsta-
wiciel pokolenia '68). Dzięki temu, że Habermas za każdym razem
potrafił znaleźć się w centrum niemieckich sporów, uzyskał w końcu
status *Weltmacht*, przewyższając nawet Ojca Świętego, Josepha Ratzingera,
którego w Niemczech określa się po prostu jako „Habermasa z Rzymu”.
Wielkość zatem nie polega na układowej współpracy, ale również na bez-
kompromisowej walce. Wojna jest ojcem i królem wszystkiego – również
sukcesu. „*Polemos* nie dzieli, lecz łączy, nieprzyjaciele tylko pozornie są ca-
łością każdy dla siebie, w rzeczywistości zaś wzajemnie do siebie należą”
(Patocka 1998: 187). Panie Boże, daj nam dobrych wrogów, przyjaciół
znajdziemy sobie sami.

Michał Łuczewski
Redaktor naczelny

/// Patocka, J. 1998. *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*. Warszawa: Fundacja
Aletheia.

NA ZACHODZIE

GENIUSZ CZY BIZNESMEN? SPRZĘŻENIE KARIER DROGĄ DO SUKCESU W NAUCE ¹

Izabela Wagner

Uniwersytet Warszawski,

École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)

„A sufficient sense of distributive and commutative justice requires one to recognize, however belatedly, that to write a scientific or scholarly paper is not necessarily sufficient grounds for designating oneself as its sole author”.

(Merton 1988: 607)

„Scientific findings, scientific facts are usually thought of as symbols of certainty. But people must realize that these findings are certain only with respect to a particular frame of reference”.

(Snow w: Shapin 2008: 30)

/// Wprowadzenie

Pierwsze pytanie sformułowane przez autorów prezentacji nowego pisma akademickiego „Stan Rzeczy” brzmi: jakie są warunki sukcesu w nauce? Aby odpowiedzieć na tę kwestię, nie ograniczając się do wyliczenia specyficznych czynników dynamizujących czy też zwiększających efektywność

¹ Zgodnie z tradycją socjologiczną podtrzymywaną przez badaczy terenowych, a także dzięki moim własnym pracom nad karierami naukowców i głębokiemu przeświadczeniu o istotnym wpływie biografii autorów na ich dorobek naukowy, podaję podstawowe informacje dotyczące mojego warsztatu socjologicznego (szeroko pojętego jako sumę nie tylko wybranych technik badawczych, ale również istotnych elementów kontekstu kształcenia zawodowego i pewnej orientacji teoretycznej). Dokonuję tego, aby czytelnik niniejszego artykułu uzyskał wszelkie należne informacje umożliwiające mu krytyczne podejście do treści w nim zawartych. Wykształcenie socjologiczne otrzymałam we Francji w École des Hautes Études en Sciences Sociales w Paryżu, w ramach szkoły doktoranckiej specjalizującej się w socjologii edukacji i pracy. Moim mentorem był Jean-Michel Chapoulie, który jest ekspertem francuskiej socjologii edukacji, a także historykiem socjologii i znawcą tradycji chicagowskiej. Chapoulie, profesor ENS, a następnie Sorbony, od września 1968 r. przez dziesięć lat był badaczem w Centrum Socjologii Europejskiej w EHESS, kierowanym przez Pierre’a Bourdieu. Następnie utworzył własny zespół Groupe de recherche sur l’Éducation, le Travail et Institutions – GETI (początkowo w ENS, a następnie międzyuczelniany, obejmujący ENS, EHESS i Uniwersytet Paris 8), który działał w opozycji do dominujących w latach 80. i 90. nurtów socjologii francuskiej (nazywanych

prac w nauce, należy ją przeformułować. Bardziej adekwatne wydaje się następujące pytanie: w jaki sposób odnosi się sukces w nauce? Zamiast listy zmiennych wpływających na sukces otrzymamy wtedy szerszą perspektywę, która umożliwi procesualne ujęcie tematu, a następnie odpowiedź na pytanie: czym jest sukces w nauce? Czy jest on dla każdego tym samym? Wielu specjalistów od tej kwestii jest zgodnych, że „sukces w nauce” jest istotnym elementem kariery każdego badacza (Reif, Strauss 1965; Zuckerman 1977; Merton 1988; Latour, Woolgare 1986; Hermanowicz 1999; Fridman 2001; Lamont 2009), dlatego analiza tego kluczowego zagadnienia musi być zrealizowana w szerszym kontekście karier naukowych i w odniesieniu do pracy naukowej.

Z perspektywy historii nauki XIX i XX w. nie ulega wątpliwości, że postrzeganie ludzi nauki jest dynamiczne i oscyluje między dwiema skrajnymi postaciami: wcielonemu diabłu i geniusza (Shapin 2008). Aktualnie w Europie potocznie postrzega się pracę naukowca jako wynik jego kompetencji i wyjątkowego „geniuszu”. Kompetencje nabywa on w trakcie długotrwałej i intensywnej edukacji (około 25 lat kształcenia), a „geniusz”, czy też wyjątkowe zdolności lub talent, w którego istnienie wielu nie wątpi, nie stanowi cechy nabytej. Dopatrując się wyjątkowego daru natury, niebios czy jakiejś nadprzyrodzonej siły w działalności wybitnych przedstawicieli nauki, bierzemy pod uwagę istnienie niewytłumaczalnego czynnika umykającego „szkiełku i oku” socjologa. O ile wielu czytelników zgodzi się z pozycją krytyczną, zakładającą, iż jednym z zadań socjologa jest dekonstrukcja mitów i wierzeń społeczności, które badamy², o tyle trudniej będzie nie przyznać racji stwierdzeniu, iż my sami, jako pewna społeczność, jesteśmy wolni od takich przekonań. Steven Shapin, historyk i socjolog nauki, analizując grupy zawodowe naukowców, stwierdza, że są oni podobni do innych grup zawodowych: ulegają powszechnie panującym stereotypom

przez niektórych „terroryzmem socjologicznym Bourdieu”; Verdès-Leroux 1998), wprowadzając na jej teren tradycję badań jakościowych wzorowanych na spuściźnie chicagowskiej. Zespół ten cechowała nie tylko koncentracja na badaniach jakościowych (zwłaszcza obserwacji), lecz także – prawdopodobnie w pewnym sensie ze względu na jego działalność „opozycyjną” do wszechobowiązujących tendencji Bourdieusowskich – wysoki krytycyzm wobec dorobku naukowego, nawet tego, który był uważany za najbardziej prestiżowy (a może właśnie przede wszystkim tego). Tak więc, o ile mogłabym powiedzieć, że wywodzę się z Bourdieusowskiej tradycji poprzez Chapouliego, który działał w ekipie Bourdieu, o tyle dziesięcioletnie niemalże badania pod kierunkiem Chapouliego w ramach jego własnego zespołu dostarczyły mi narzędzi (postawa badawcza) umożliwiających odmienne spojrzenie nie tylko na francuskiego „socjologa nr 1”, ale przede wszystkim na to, co jest obiektem moich prac badawczych od dziesięciu lat, czyli działalność i kariery ludzi nauki. O tym właśnie traktuje ten artykuł.

² Everett Hughes poświęcał wiele uwagi profesjonalnym mitom, podkreślając, że środowiska cieszące się dużym prestiżem są szczególnie podatne na występowanie tego typu fenomenów (Hughes 1958: 49).

i wierzeniom, dzieląc z szerokimi rzeszami społeczeństwa cechy uważane zarówno za pozytywne, jak i negatywne³ (Shapin 2008). Jakże wielu z nas podziela tę specyficzną wiarę w geniusz, powtarzając za innymi, iż Weber, Durkheim czy Goffman „był naprawdę genialny”! Jakże często, oceniając efekty ich pracy, zapominamy o drodze, którą musieli pokonać. Nie staramy się dotrzeć do informacji, które spowodowałyby poznanie mechanizmów środowiskowych, co sprawia, iż powszechny wizerunek naukowca to portret wybitnej osoby obdarzonej nadprzyrodzonym darem.

Niniejszy artykuł przedstawia portret odmienny od powszechnie przyjętych przez nasze środowisko konwencji (Becker 1982: 30⁴). Portret ten powstał dzięki naświetleniu tych aspektów kariery wybranego Wybitnego Naukowca⁵, które pozostają w cieniu, a które zarazem stanowią najistotniejsze elementy sukcesu w nauce.

Mówiąc o powszechnie przyjętym wizerunku naukowca, w celu uściślenia wyводу należy zaznaczyć, że istnieje znaczna różnica wynikająca nie tylko z reprezentowanych dyscyplin, lecz także z charakteru wykonywanych czynności w ramach danej specjalności. Jest to wynik specyfiki pracy naukowej, którą w danym obszarze się wykonuje. Już w ogólnym podziale na dyscypliny humanistyczne i przyrodnicze występują znaczne różnice. Upraszczając, można powiedzieć, że w tych pierwszych dominuje organizacja pracy oparta na jednostkach: uczoney samotnie pracuje nad wybranymi zagadnieniami. W naukach przyrodniczych mamy do czynienia z pracą grupową. Ten powierzchowny podział wymaga jednak uściślenia, ponieważ zarówno w naukach przyrodniczych można spotkać przykłady pracy opartej na samotnych działaniach (teoretycy), jak i można też przytoczyć wiele przykładów humanistów pracujących w licznych zespołach badawczych. Tak więc nie istnieją jedynie dwie wspomniane kategorie: należy wyróżnić wiele typów organizacji pracy naukowej (niezależnie od uprawianej dyscypliny), które funkcjonują w przestrzeni ograniczonej dwoma przeciwstawnymi modelami pracy w nauce. Na jednym krańcu znajduje się 300-osobowy zespół podpisujący pracę akronimem, jak np. przy projektach w dziedzinie astronomii czy nanofizyki (Pontille 2004: 183,

³ „We are all suffering under our own system of prejudices, and scientists are not exception to this rule, even though they may have purged themselves from some of the prejudices in their particular field” (Popper w: Shapin 2008: 23).

⁴ „The concept of convention provides a point of contact between humanists and sociologists, being interchangeable with such familiar sociological ideas as norm, rule, shares understanding, custom, or folkway, all referring to the ideas and understanding people hold in common and through which they effect cooperative activity” (Becker 1982: 30).

⁵ Wybitny Naukowiec w tym ujęciu oznacza osobę, która zrobiła karierę międzynarodową – termin wybitny w moim użyciu nie odnosi się do wartości prac danej osoby.

zob. także np. prace realizowane w CERN)⁶, a na drugim widnieje jedna osoba: samotny uczony. W świecie społecznym ludzi nauki istnieje więc mnogość różnorodnych sposobów pracy, bogactwo odmiennych ścieżek realizacji karier w ramach tego środowiska, a także wiele sposobów na sukces.

Ten pluralizm nie wynika jedynie z bogactwa dyscyplin i specyfiki wykonywanych prac, ale jest także w dużej mierze konsekwencją intensywnych zmian, które zachodzą w świecie nauki: umiędzynarodowienie na niespotykaną dotąd skalę wpływa na drogi zawodowe naukowców i wprowadza znaczne modyfikacje ich sposobu pracy. W ślad za specjalistami nauk eksperymentalnych, którzy coraz już rzadziej realizują projekty, pracując w ekipach i korzystając ze środków pochodzących tylko z jednego kraju, podążają specjaliści nauk społecznych, łącząc swe wysiłki, aby odpowiedzieć wymaganiom, które są im stawiane przez polityków nauki, finansistów i ich własne środowisko. Coraz częściej specjaliści nauk, w których podstawą pracy był dotychczas tandem mistrz – uczeń lub mały zespół, decydują się na udział w masowych projektach badawczych i szerokich przedsięwzięciach, co znacznie modyfikuje ich działalność.

Niemniej jednak, mimo tych istotnych zmian i przesunięć w organizacji pracy naukowej w kierunku badań zespołowych, jej rezultaty, uzyskane przecież dzięki wysiłkom wielu osób, są sygnowane nazwiskami poszczególnych osób, a nie nazwą grupy badawczej czy zespołu! (Nazwa instytucji, którą reprezentują dane osoby, stanowi dodatkową – drugorzędną na ogół – informację.) Dzieje się tak, ponieważ po dziś dzień osiągnięcia naukowe przypisywane są jednostkom, a nie zespołom. Tutaj właśnie sięgamy istoty naszych rozważań: każdy z nas – ludzie nauki – kumuluje owoce swej pracy pod własnym nazwiskiem (prestż = kapitał symboliczny = nasz kapitał zawodowy⁷). W ten sposób sukces ma jednego rodzica! Tak postrzegamy i oceniamy działalność naszych kolegów i naszą własną. W środowisku specjalistów nauk humanistycznych najczęściej przypisujemy daną pracę zbiorową jednej osobie: rzadko pamiętamy o tandemach, nie wspominając już o autorach prac zbiorowych – nie sposób wszak zapamiętać nazwisk ich wszystkich⁸! W tym ostatnim przypadku najczęściej autor, który jest

⁶ Analiza procesu sygnowania prac naukowych jest tematem książki Davida Pontille'a (2004) *La signature scientifique. Une sociologie pragmatique de l'attribution*.

⁷ Używam tutaj tych terminów zgodnie z potocznym, czyli wewnątrzśrodowiskowym znaczeniem – wprowadzone przez Bourdieu koncepcje weszły do potocznego języka pracowników nauki, stając się popularnymi określeniami używanymi w rozmowach o własnych karierach.

⁸ Tego typu przeświadczenia mogą kształtować się pod wpływem lokalnej kultury. Jak zaznaczała prof. Elżbieta Halas w trakcie swych zajęć, można zaobserwować istotną różnicę między liczbą podziękowań występujących w publikacjach północnoamerykańskich i polskich. Podobną różnicę można zauważyć między publikacjami francuskimi a amerykańskimi. Może to sugerować, że w Europie eksponuje

najbardziej znany, przejmje niejako autorstwo całego dzieła. Doskonałym przykładem opisującym to zjawisko jest sposób zapamiętywania autorów znanego dzieła *Chłop polski w Europie i Ameryce*. Jakże nas, Polaków, oburza fakt, że poza nami nikt nie potrafi przytoczyć polskiego współautora książki – Floriana Znanieckiego! Natomiast w Polsce często mamy kłopot z podaniem właśnie nazwiska amerykańskiego socjologa – Williama Thomasa! Robert Merton, a raczej Merton i Zuckerman, przedstawili ten mechanizm w nawiązaniu do efektu św. Mateusza (Merton 1968, 1978, 1988; Pontille 2004; Wagner 2009). Fenomen ten polega m.in. na przypisaniu autorstwa osobie o znanym nazwisku w przypadku publikacji zbiorowej, przy równoczesnym zepchnięciu niejako w cień nieznanymi współautorów, mimo ich wkładu pracy w dane dzieło. Jest to typowy efekt oddziaływania reputacji w pewnych środowiskach. W niniejszym artykule poruszę kwestię tego fenomenu nie tylko w odniesieniu do nierzadkich przypadków przeniesienia ciężaru autorstwa na jednego z autorów wbrew oczekiwaniu i woli nawet tych, którzy korzystają z tego efektu. Zajmę się także problemem celowego wykorzystywania fenomenu św. Mateusza. Wskażę, w jaki sposób funkcjonuje mechanizm kumulacji prac zbiorowych pod jednym „nazwiskiem”.

Można przypuszczać, że w naukach humanistycznych istnieje większe ryzyko występowania tego typu zjawisk. Jest to między innymi spowodowane faktem, że humaniści – ogólnie mówiąc – nie opanowali jeszcze praktyk, które cechują ich kolegów reprezentujących nauki przyrodnicze, a zwłaszcza środowiska prowadzące badania eksperymentalne. Jako badacz tych środowisk wiele razy mogłam obserwować biologów, biochemików, fizyków i innych specjalistów, którzy, czytając pracę autorstwa kilkunastu osób, analizują ją, starając się odgadnąć autora tej czy innej części badania. W ten sposób odkrywają „mózgi” zespołu. Starają się zrekonstruować role, jakie każdy z autorów odegrał w ramach opublikowanej pracy. W porównaniu do tych środowisk – na podstawie moich wieloletnich obserwacji – mogę stwierdzić, że nie tylko niektórzy przedstawiciele nauk humanistycznych sprawiają wrażenie, jakby nadal żywili przeświadczenie, iż dorobek naukowy jest rezultatem bycia „Wyjątkowym Uczonym”, ale przede wszystkim niewiele w naszym środowisku mówiono czy pisano na temat organizacji pracy naukowej w kontekście działań zbiorowych czy też samej specyfiki karier naukowych⁹. Niniejszy artykuł ma na celu

się wkład autora, nie przykładając wagi do osób, które pomagały czy też inspirowały go do napisania tekstu lub przeanalizowania danych.

⁹W ostatnich latach można zauważyć ożywienie w tej tematyce, głównie w USA: np. specjalny numer „American Sociologist” 2005, vol. 36, nr 2, czy publikacja M. Lamont (2009).

uzupełnienie tego istotnego braku – z pewnością niewyczerpujące, niemniej jednak potrzebne.

Na podstawie analizy wybranego przypadku – socjologa uważanego za człowieka, który niewątpliwie odniósł sukces – przeanalizuję proces konstruowania kariery w świecie nauki. Artykuł składa się z trzech części. Po krótkim wstępie poświęconym kluczowym dla niniejszej publikacji koncepcjom dokonam analizy kariery wybitnego socjologa. Przedstawię jego socjologiczny portret, zwracając uwagę na te elementy, które zostały zepchnięte w cień – zarówno przez samego bohatera, jak i społeczność naukową. Skupię się w tej części na jego wybranych współpracownikach i roli, jaką odegrali w budowaniu „wielkiej kariery”. Wskażę, w jaki sposób przyczynili się oni do **indywidualnego** sukcesu naszej głównej postaci.

Ze względu na złożoność zjawiska, które potocznie nazywamy sukcesem, druga część tej pracy zostanie poświęcona przedstawieniu wielu różnorodnych aspektów, które spowodowały, że wybrana publikacja naszego bohatera odniosła sukces wydawniczy na niespotykaną skalę i stanowiła punkt zwrotny w jego karierze. W tej części nie tylko przedstawię rolę współautora i współpracowników w powstaniu tego dzieła, ale wskażę na inne czynniki, które spowodowały, że wybrany socjolog stał się sławny w swym kraju. Na podstawie wyżej przytoczonych danych i dokonanej analizy w konkluzji dokonam sformułowania definicji sukcesu w nauce w dynamicznym kontekście organizacji pracy typowej dla XXI w. Podsumuję także funkcjonowanie uprzednio przedstawionych mechanizmów, wskazując na inne przykłady działania opisanych zjawisk.

W ten oto sposób moje socjologiczne zadanie, którego się tutaj podjęłam – czyli dekonstrukcja wewnątrzśrodowiskowego mitu – zostanie uwieńczone (mam nadzieję)... sukcesem!

/// Narzędzia metodologiczne i teoretyczne

Nie będę tutaj dyskutować na temat procesu powstawania idei w odniesieniu do autorów, ponieważ podobnie jak Robert Merton (patrz motto wprowadzające) uważam, że niezmiernie trudno jest wyznaczyć rodzicielstwo pomysłów i koncepcji, które zawsze tworzą się w wyniku interakcji z innymi osobami (żywymi – przez rozmowy – czy też za pośrednictwem lektur). W niniejszej publikacji posłużę się narzędziami używanymi w socjologii karier i dokonam analizy kariery naukowej wybranego autora, który jest niewątpliwie uważany za jednego z najważniejszych socjologów XX w.

Moim przykładem w swoistym *case study* na potrzebę dalszych rozważań będzie kariera Pierre'a Bourdieu. W celu wyłonienia jak największej liczby elementów wpływających na realizację kariery w nauce wybrałam właśnie ten, niewątpliwie skrajny przypadek. Wybór taki jest w pełni podyktowany przesłankami metodologicznymi. Jak podkreśla w swoich pracach dotyczących karier literatów francuska socjolożka Natalie Heinich, przydatność analiz dotyczących tzw. skrajnych przypadków (*cas limite*) jest wyjątkowo duża (Heinich 1999, 2000). Dzięki swojej ekstremalności uwypuklają – czy też uwidaczniają – bowiem one te cechy, które pozostałyby w cieniu analizy, gdyby nie ich wyrazistość.

Nie ulega wątpliwości, że kariera Bourdieu jest skrajnym przypadkiem kariery socjologa. Przedstawia się ją jako pasmo sukcesów, a on sam jest niewątpliwie postrzegany jako jeden z najważniejszych socjologów drugiej połowy XX w. O ile kilkadziesiąt lat temu w odniesieniu do jego kariery można było bez wahania mówić o sukcesie francuskim, następnie, w późnych latach 70., wskazywać na sukces europejski, o tyle aktualnie, na podstawie wielkiego zainteresowania tym autorem w Stanach Zjednoczonych, można powiedzieć zdecydowanie, iż odniósł on sukces na skalę światową¹⁰. Tak więc wybór kariery Bourdieu jako *extreme case* jest w pełni uzasadniony.

Posługując się terminem kariera, bazuję na definicji powstałej na gruncie interakcjonizmu symbolicznego i wykorzystywanej powszechnie w socjologii pracy. Everett Harrington Hughes (1996), Howard Saoul Becker (1970) oraz Becker i Anselm Strauss (1956) uważają, że kariera jest drogą zawodową danej osoby, składającą się z łańcucha etapów następujących po sobie i różniących się między sobą jakością interakcji, w które są zaangażowane osoby należące do otoczenia zawodowego i odgrywające w danym środowisku istotną rolę.

W celu wyłonienia tych aspektów, które nie są brane pod uwagę w analizach drogi zawodowej osób będących autorytetami w swym środowisku, w niniejszym artykule posłużę się koncepcją sprzężenia karier. Została ona opracowana na podstawie badań nad artystami – wirtuozami skrzypiec, a następnie poddana weryfikacji w środowisku specjalistów nauk przyrodniczych (Wagner 2005). Sprzężenie karier jest procesem społecznym, powszechnie występującym w grupach profesjonalistów. Polega on na wzajemnym oddziaływaniu na siebie dwóch lub więcej karier. Proces

¹⁰ Po nominacji profesorskiej w College de France (1981), a także licznych problemach i zerwaniach współpracy z przedstawicielami francuskiej elity socjologicznej (J.C. Passeron, L. Boltanski, C. Grignon, J. Verdes-Leroux i in.), Bourdieu podbija „rynek intelektualny międzynarodowy, głównie USA (Princeton, PENN-U)” (Dortier 2002: 9).

ten przebiega w ciągu wielu lat i jest realizowany w trzech etapach: 1. selekcja i okres próbny, 2. aktywna współpraca nazwana fuzją i 3. pasywna współpraca. Pierwszy etap sprzężenia, trwający na ogół kilka miesięcy, polega na wzajemnej selekcji, a następnie okresie próbnym, w którego trakcie partnerzy sprzężenia dopasowują wzajemnie oczekiwania i uczą się efektywnej komunikacji, która umożliwi im poziom porozumienia charakterystyczny dla następnego etapu. W drugim okresie sprzężenia – aktywnej współpracy – następuje tak intensywna dynamika pracy, że najczęściej dochodzi do zaniku podziału między życiem zawodowym a osobistym. Na tym etapie (czasami trwa on kilka, a w wyjątkowych wypadkach kilkanaście lat) dochodzi do swoistej „fuzji” między partnerami sprzężenia karier. Dzięki intensywności działań i specyficznej dynamice pracy jej efekty są postrzegane przez otoczenie jako wyjątkowej wartości, a reputacje tych osób stają się wskutek tego fenomenu powiązane. Obaj uczestnicy tego procesu pokonują kolejne etapy swej kariery dzięki wynikom ich ścisłej współpracy. Ostatni etap sprzężenia karier – współpraca pasywna – polega głównie na podtrzymaniu relacji z partnerem – dotychczasowym bliskim współpracownikiem – przy jednoczesnym zaniku aktywnej i intensywniej współpracy. Niemniej jednak byli uczestnicy sprzężenia podtrzymują w swym środowisku wiedzę o relacji ich wiążącej, w celu utrzymania wzajemnej reputacji¹¹ (przypominają o „kapitale społecznym” – używając terminu spopularyzowanego¹² przez Bourdieu – zbudowanym na wzajemnej relacji). Śledząc trajektorię zawodową danej osoby, można wyodrębnić jeden lub kilka przykładów takiego zjawiska. Jednakże, ze względu na czas, jaki jest konieczny do utrzymania tego typu intensywnej relacji, najczęściej osoby angażują się w aktywną współpracę, charakterystyczną dla powyższego procesu, tylko z jedną osobą. Powszechnie mówi się o takich współpracownikach jako o bliskich partnerach zawodowych, o tandemie czy też „binomie”.

Dzięki sprzężeniu karier uczestnicy kontrolują nie tylko wejście do ich środowiska, ale także dynamikę pozycji zajmowanych przez członków danej grupy. John Ziman stwierdza, że „pozycja w środowiskach [naukowych] zależy od reputacji, która jest nienamacalna i często efemeryczna” (Ziman 1987: 84). Dynamika karier w środowiskach intelektualistów i artystów przypomina mechanizm sprzężenia zwrotnego, dzięki któremu członkowie danej grupy przemieszczają się w swej przestrzeni zawodowej. Proces ten jest widoczny we wszystkich środowiskach elitarnych. Należy jednak

¹¹ Tego typu praktyki nie są stosowane w przypadkach, w których reputacja jednej z osób zostanie osłabiona (Wagner 2006).

¹² Termin „kapitał społeczny” po raz pierwszy został użyty przez Lydę Judson Hanifana w 1916 r. (Putnam 2000: 19).

zaznaczyć, że powyższa definicja dotyczy „modelowego” przypadku. Badania wykazały bogactwo odmian opisanego procesu, niemniej jednak analiza karier osób działających w badanych środowiskach przy użyciu koncepcji sprzężenia karier umożliwiła wyłonienie tych aspektów, które często pozostawały w cieniu analiz dokonywanych za pomocą podejścia do fenomenu kariery jako do procesu linearnego dotyczącego jednostki.

Ponieważ wychodzę z założenia, że w środowiskach, w których kariery konstruuje się nie samodzielnie, ale na bazie wysokiego poziomu specjalistycznej ekspertyzy i reputacji środowiskowej, a proces sprzężenia karier umożliwia osobom konstrukcję ich drogi zawodowej, przedstawię trajektorię¹³ zawodową Bourdieu, odwołując się do tej koncepcji. W ten sposób postaram się zwrócić uwagę czytelników na kolejnych bliskich współpracowników francuskiego autora. Ponieważ nawet w obszernym artykule nie sposób uwzględnić wszystkich osób, które tworzyły swoisty tandem z najbardziej popularnym socjologiem francuskim drugiej połowy XX w., skoncentruję się jedynie na wybranych postaciach (Abdelmalek Sayad, Monique de Saint-Martin, Jean-Claude Passeron) i wybranych dziełach, które będą przykładem analizowanych procesów. Wspomnę także o innych współpracownikach francuskiego socjologa. Natomiast nie będę rozważała kwestii teoretycznych związanych z Bourdieu, ponieważ powstało wiele krytycznych publikacji w tym zakresie, głównie w obszarze socjologii francuskojęzycznej (Grignon, Passeron 1989; Grunberg, Scheisguth 1996; Verdès-Leroux 1998; de Singly 1998; Lacoste-Dujardin 1997, 1998–1999, 2007; Verdrager 2010). Kariera naukowa Bourdieu jest tutaj wykorzystana jedynie jako niesłychanie inspirujący przykład analiz typowych dla socjologii karier i organizacji.

/// Algieria: wojna, antropologia i Abdelmalek Sayad

Kontekst wolny wyzwolenczej, odkrycie antropologii i badania terenowe

Pierwszym terenem badawczym Pierre’a Bourdieu była Algieria. To właśnie w tej „części Francji”, na skutek zderzenia z „codziennością społeczeństwa algierskiego, zdeintegrowanego przez kolonizację i wojnę”, a także na skutek jego osobistych doświadczeń¹⁴, dokonało się przeistoczenie

¹³ Biorąc pod uwagę karierę Bourdieu, jest ona przykładem niemal idealnej trajektorii francuskiego pracownika nauki. Począwszy od elitarnej ENS, przez Sorbonę, EPHS (przemianowanej potem na EHESS) aż po Collège de France – jest to „modelowa” ścieżka kariery.

¹⁴ Sam Bourdieu podkreślał, jak ważne w jego życiu naukowym były doświadczenia z dzieciństwa i młodości. Syn listonosza wywodzącego się z niezamożnej rodziny chłopskiej, opisuje swe doświadczenia jako drogę niemalże wiecznego „outsidera” – począwszy od pierwszych lat szkolnych

intelektualne Bourdieu ze świeżo dyplomowanego filozofa na socjologa (Yacine 2003: 335). Zdając się na słowa samego Bourdieu, napisane pod koniec życia, to w Algierii, dzięki doświadczeniu etnologicznemu¹⁵, zdał on sobie sprawę ze złożoności procesów społecznych i konieczności prac terenowych. Nabral wtedy przekonania o adekwatności pozycji etnologów, która zarazem uwypuklała nieprzydatność filozofii czy też ukazywała ograniczoność wykorzystania socjologii do analizy sytuacji i zagadnień, które zdecydował się on badać. Bourdieu określa swe doświadczenie algierskie terminem inicjacji (Bourdieu 2004: 78). Początkowo odejście od filozofii miało być tymczasowe, na okres prac nad pierwszą książką *Sociologie de l'Algérie* (1958), ale następnie okazało się definitywne – autor podkreśla tutaj istotny wpływ prac Levi-Straussa (Bourdieu 2004: 53–57).

W Algierii, miejscu tego przełomu, 25-letni Bourdieu znalazł się jesienią 1955 r., jako rekrut wysłany do kolonii, w której od 1954 r. trwały rozruchy wojenne (warto podkreślić, że nie używano wtedy określenia wojna – Algieria wszak była nie kolonią, ale częścią Francji). Absolwent elitarnej *École Normale Supérieure*, świeżo mianowany nauczyciel filozofii w liceum w mieście Moulin, początkowo miał odbywać służbę jako podoficer we Francji kontynentalnej. Z powodów ideologicznych (sprzeciw wobec obowiązku zachowywania hierarchii i odmowa bycia podoficerem) po kilku miesiącach (przygotowanie szeregowców w Chartres, a następnie krótki pobyt w elitarnej jednostce byłych studentów ENS w Wersalu) został wcielony za karę¹⁶ do oddziałów interwencyjnych w Algierii. Na początku swego pobytu w Afryce Bourdieu służy w jednostce poza Algierem (wykonując prace administracyjne), ale dzięki rodzinnym koligacjom udaje mu się uzyskać oddelegowanie do pracy w Biurze Dokumentacji i Informacji (kierowanym przez prawnika M. Faugère) przy Rządzie Generalnym w stolicy Algierii. Miejszem jego pracy jest jedna z bibliotek Algieru. Ponieważ jest ona najlepiej wyposażona, Bourdieu spotyka tam wszystkich badaczy, którzy znają doskonale ten kraj i pomogą mu nie tylko w znalezieniu cennych informacji, ale także w ich interpretacji. Intelktualna atmosfera tych lat

w miasteczku regionu Bearn, później w liceum w Pau, a następnie w elitarnej *École Normale Supérieure* i wśród akademickiego establishmentu.

¹⁵ Mowa jest tutaj o badaniach terenowych, które we francuskiej socjologii były przypisywane etnologom. Bourdieu nie znalazł wtedy wystarczająco literatury chicagowskiej (brak tłumaczeń na francuski, a także brak zainteresowania francuskich czytelników tą literaturą; Chapouille 2001), nie mógł więc wiedzieć, że badania jakościowe stanowiły także domenę socjologów. Etnologia francuska (przez Levi-Straussa) miała niejako „monopol” na prowadzenie badań terenowych.

¹⁶ Głównym powodem decyzji ukarania Bourdieu było prenumerowanie przez niego tygodnika „Express” (w owych czasach uznawanego za postępowy i przeciwnego interwencji w Algierii) i wyrażanie „niepożądanych” opinii na temat Algierii francuskiej (Bourdieu 2004: 54–55).

w Algierze jest obciążona klimatem „terroru wobec przeciwników Algierii francuskiej” (Castel 2005: 336), a więc niesprzyjającym rozwojowi i uprawianiu nauk społecznych. Mimo to w 1958 r. ukazuje się pierwsza książka francuskiego socjologa, napisana na podstawie prac zrealizowanych właśnie w tym okresie, zatytułowana *Sociologie de l'Algérie* i wydana przez Press Universitaires de France w kolekcji „Que sais-Je? Le point de connaissance actuelle”. Zdecydowana większość danych wykorzystanych w książce jest wynikiem pracy w archiwum, a także licznych rozmów z socjologami i intelektualistami działającymi w Algierze.

Bourdieu już w okresie tych pierwszych doświadczeń badawczych potrafił zbudować zespół stworzony z najlepszych specjalistów: archiwista i bibliograf Dermenghem, historyk André Nouschi i profesorzy zatrudnieni na uniwersytecie algierskim. Bezcenna w tym doświadczeniu (fundamentalnym dla życia naukowego Bourdieu) jest współpraca z intelektualistami algierskimi (i proalgierskimi), którzy nie tylko wprowadzają go w specyfikę miejscowej „kultury”, ale równocześnie umożliwiają poznanie „z drugiej strony” konfliktu francusko-algierskiego. Znaleźli się wśród nich Mouloud Feraoun, Mouloud Mammeri i wielu studentów, których włącza do swych prac: Henine (zginął w trakcie prac badawczych), Accardo, Leila Balhacène, Rolande Garèse, Mimi Bensmaine, Ahmed Misraoui, Mahfoud Nechem (Bourdieu 2004: 77). Ale kluczową postacią w tym okresie pracy Bourdieu jest Abdelmalek Sayad, który zwerbował większość algierskich współpracowników Bourdieu – były to osoby „pewne”¹⁷, zaangażowane w ruch wyzwoleniczy i mające kompetencje lub potencjał badacza. To właśnie Sayad stanie się uprzywilejowanym współpracownikiem Bourdieu – ich wieloletnia relacja stanowi nieomalże klasyczny przykład sprzężenia karier.

Abdelmalek Sayad – etudiant „pas comme les autres”

(Sayad – student nie taki jak inni)

W latach 1959–1960 w Algierii trwała wojna wyzwolenicza i klimat w stolicy nie sprzyjał realizacji badań terenowych. Mimo to Bourdieu, równoległe z pracą na uniwersytecie w Algierze¹⁸, podjął się prac badawczych. Polegały

¹⁷ W tym okresie wywiad francuski intensywnie inwigilował grupy algierskich i francuskich intelektualistów, którzy opowiadali się za wyzwoleniem Algierii. „Osobami pewnymi” byli ludzie o lewicowych poglądach – niezwiązani z prawicowymi siłami działającymi w tym kraju (Sorbona była wtedy ośrodkiem popierającym konserwatywną politykę utrzymania za wszelką cenę Algierii francuskiej).

¹⁸ Bourdieu mógł wykładać na uniwersytecie, ponieważ według ówczesnych przepisów francuskich osoby posiadające agregację – dyplom pedagogiczny – mogły bez doktoratu prowadzić zajęcia na

one na zbieraniu informacji na temat warunków mieszkaniowych populacji Kabili – osób mieszkających poza stolicą. W kraju ogarniętym wojną zdecydowano się na badania centrów zgrupowania migrantów (ze wsi), a także gromadzenie danych na temat warunków życia mieszkańców wsi. Badaczy interesował masowy odpływ ze wsi do miast, zanikanie kultury wiejskiej w kontekście kolonialnym i walk wyzwoleniczych (oczywiście oficjalnie mówiło się jedynie o przepływie ludności ze wsi do miast). Administrator algierskiej sekcji INSEE (odpowiednik GUS-u) Alain Darbel (specjalista-statystyk, którego nazwisko przewija się przez następne kilkadziesiąt lat u boku Bourdieu jako jednego z najważniejszych jego współpracowników) ze względów politycznych nie był chętny do współpracy z socjologami i opracował taką próbę badawczą, która ominęła miejscowości położone na obszarach objętych walkami (Darbel tylko początkowo był przeciwnikiem wyzwolenia Algierii). Bourdieu sprzeciwił się takiemu wyborowi i mimo grożącego niebezpieczeństwa spowodowanego powstańczymi walkami udał się w regiony opanowane częściowo przez partyzantów algierskich.

Sprzężenie karier – selekcja i okres próby (dostosowanie wymagań)

Prowadzenie zamierzonych prac badawczych w warunkach *quasi* wojennych byłoby niemożliwe bez pomocy autochtonów, a szczególnie Abdelmaleka Sayada. Sayad nie był „zwykłym studentem”, który asystował w pracach swego wykładowcy. O trzy lata młodszy od Bourdieu, był „outsiderem” wśród innych studentów, którzy przychodzili na wykłady z filozofii prowadzone przez francuskiego wykładowcę. Pochodził, podobnie jak Bourdieu, z małej miejscowości. Urodził się w rodzinie niezamożnej, w której jednak wykształcenie było najwyższą wartością: jego dziad poświęcił wszystkie swe oszczędności na budowę wiejskiej szkoły. Nie jest więc przypadkiem, że Abdelmalek po pokonaniu wszystkich szczebli edukacji (francuskie ideały szkoły „republikańskiej” funkcjonowały w pewnym stopniu także w Algierii, co umożliwiało najlepszym uczniom kształcenie się nie tylko w wiejskich szkołach, ale nawet na uniwersytecie). Sayad

uniwersytecie (we Francji do 1983 r. wyróżniano doktorat i tzw. These d'État – czyli „duży” doktorat. Agregacja była dyplomem pomiędzy obiema formami doktoratu. Dopiero F. Mitterrand zniósł podział i ujednolicony doktorat stał się ważniejszy niż agregacja). Bourdieu nigdy zresztą nie dokończył prac nad swym doktoratem i nie obronił go. Przepisy EHESS – w którym wiele lat pracował – a następnie regulamin College de France, jako instytucji wyjątkowo elitarnych i autonomicznych, nie wymagały od wykładowców posiadania tego dyplomu, uważanego za dyplom naukowy, a nie dydaktyczny. Natomiast uniwersytety bardziej zależne od Ministerstwa nie mogły zatrudniać na stanowisku adiunkta osób bez tytułu doktora.

skończył algierską École Normale i zaczął pracować jako nauczyciel. W momencie spotkania z Bourdieu Abdelmalek miał solidne doświadczenie nauczyciela w Barberousse *casbah* Algieru, czyli w dzielnicy biedoty. Równolegle był jednym z aktywnych działaczy algierskiego ruchu oporu. W tym czasie, gdy Sayad zwerbował do pomocy w zbieraniu danych znane sobie osoby zaangażowane w ruch wyzwolenczy, a jednocześnie studiujące na Uniwersytecie w Algierze, rozpoczął się okres intensywnej współpracy – wyjazdów w teren i prowadzenia badań etnograficznych¹⁹.

Okres aktywnej współpracy: fuzja i teren „wojenny”

Współpraca z francuskim socjologiem nie była dla Sayada „terminowaniem u mistrza”, jak przedstawiał to później sam Bourdieu, wymieniając Abdelmaleka jako jednego z algierskich studentów, którzy pomagali mu w badaniach (wróć do tej kwestii w dalszej części). Od pierwszego wyjścia w teren Sayad odgrywał rolę „uprzywilejowanego uczestnika” i „oświeconego informatora” (Boltanski 2003: 154) w znaczeniu antropologicznym – autochtona, z którym badacz może się komunikować nie tylko ze względu na potrzebę tłumaczeń (z arabskiego i jego kabilskiej odmiany) czy też wyjaśnienia wierzeń i znaczeń właściwych dla badanej kultury. Jego rola polegała także na wprowadzeniu i towarzyszeniu w pracach realizowanych na terenach opanowanych przez opozycjonistów reżimu francuskiego. Było to z pewnością przedsięwzięcie niezwykle niebezpieczne dla francuskiego socjologa. Z jednej strony, sama obecność w regionach opanowanych przez partyzantkę algierską była dla Bourdieu jako Francuza wielkim ryzykiem. Dzięki Sayadowi udało się uniknąć wielu sytuacji, groźnych dla ludzi należących do lokalnej społeczności kabylskiej. Z drugiej strony, współpraca z francuskim socjologiem była ryzykowna także dla Sayada – mógł przecież zostać uznany przez swą społeczność za zdrajcę. Jego poświęcenie dla realizacji tego wspólnego projektu było niezwykle (jeden uczestnik wyprawy badawczej zginął od kul). Tak więc rola Sayada była kluczowa – jego wkład determinował realizację badań terenowych w Algierii. Relacja między partnerami sprzężenia karier w tym okresie była oparta na intensywnej długoletniej współpracy i wymianie doświadczeń. Wiele wywiadów – jeżeli nie większość – przeprowadzał sam Abdelmalek. Bourdieu wspomina

¹⁹ Warto tutaj podkreślić, że w swej ostatniej książce Bourdieu nie tylko określa siebie mianem antropologa, ale także wyraża się w sposób niezwykle krytyczny o ankietach (w ogóle), podkreślając nieprzydatność tej metody i zarazem walory etnografii (Bourdieu 2004: 70). Wydaje się to niespójne z jego dorobkiem – pierwsza najbardziej znana książka Bourdieu i Passerona, a także następne (*Reprodukcja, Distinction, La Noblesse d'État* i wiele innych), powstały głównie na podstawie badań ankietowych.

o ponad setce wywiadów zrealizowanych wspólnie z Sayadem, który był nie tylko tłumaczem²⁰ (Bourdieu 1998). Bourdieu jako Francuz nie mógł sam przeprowadzać wywiadów w regionach wiejskich Kabylii z oczywistych przyczyn: politycznych, językowych, a także społeczno-kulturowych. Natomiast Sayad nie tylko znał język i był jednym ze „swoich”. Ceniono go także za niezwykle umiejętność słuchania. Jest to kluczowa cecha u tych socjologów, dla których wywiad jest głównym narzędziem zdobywania danych. Wyjątkowa skromność i empatia, a także rzadko spotykane „otwarte horyzonty myślenia” i nieprzeciętna inteligencja, której towarzyszył rygor naukowy, sprawiły, że Sayad był niepoślednim socjologiem (Temime 1999: 268). W trakcie trwających nieraz tygodnie samochodowych podróży po różnych regionach Algierii Sayad i Bourdieu dyskutowali godzinami na temat swojej pracy. Wymieniali wspomnienia dotyczące wsi, które obaj znali z dzieciństwa: Bourdieu – wsi z okolic Bearn, a Sayad – kabylijskiej (Gouirir 2007). Wspólnie analizowali zdobywany materiał, rozważając problemy dezertyfikacji regionów rolniczych i starając się zrozumieć proces zanikania świata wiejskiego w Algierii i Francji. Niewiele zostało notatek opisujących ich współpracę.

Ze względu na prace terenowe realizowane w rejonach objętych walkami, a także z powodu swych sympatii dla algierskich partyzantów Bourdieu znalazł się na czarnej liście intelektualistów niepopierających utrzymania francuskiej Algierii i jesienią 1959 r. musiał pośpiesznie opuścić Afrykę (groziło mu aresztowanie, więc członek rodziny – wojskowy namówił go do wyjazdu). Wraz z wyjazdem Bourdieu ustaje intensywne współprace obu socjologów, zamykając zarazem drugi etap sprzężenia karier – okres aktywnej współpracy i fuzji.

Współpraca pasywna: „przyjaciół i brat”

Współpraca pasywna polega na utrzymaniu pewnego typu relacji między partnerami sprzężenia karier, dzięki pielęgnowaniu wzajemnych wpływów ich reputacji. O ile opisywany poprzedni etap współpracy mógł być uznany za zbliżony do modelu procesu sprzężenia, o tyle trzeci etap stanowi przypadek niesymetrycznego rozłożenia reputacji. Kariera Sayada rozwija się nieproporcjonalnie do kariery Bourdieu. Wkład algierskiego socjologa w badania nad Kabylią zostaje także zminimalizowany do roli tłumacza (tzw. *nativa*). Dalsza współpraca Sayada z Bourdieu, wiele lat później

²⁰ Do tej liczby należy dodać wywiady zrealizowane przez innych algierskich współpracowników Bourdieu.

(badania nad wiejską społecznością w Bearn), pozostaje także w ukryciu. Bourdieu stopniowo jawi się jako kluczowy – jeżeli nie jedyny – socjolog w badaniach nad Algierią przełomu lat 50. i 60.²¹ Jak do tego doszło?

Po powrocie z Afryki Bourdieu zajmuje stanowisko asystenta Raymonda Arona – profesora Sorbony, a także zostaje sekretarzem w utworzonym przez Arona Centrum Socjologii Europejskiej, którym od 1968 r. będzie oficjalnie kierował. Sayad zostaje w Algierii, ale w okresie powojennym ma wielkie trudności z otrzymaniem pracy. Nie ma jeszcze publikacji z przeprowadzonych badań, a także dyplomu uniwersyteckiego. W 1963 r. dzięki pomocy pewnego algierskiego przyjaciela przyjeżdża do Paryża, gdzie otrzymuje czasowy kontrakt w Centrum kierowanym przez Arona (a później Bourdieu). Wspólna ich publikacja z 1964 r., *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, zdobywa względny rozgłos, ale sytuacja polityczna nie sprzyja pozytywnemu przyjęciu tej książki²². Kolejne prace Sayada ukazują się wiele lat później, mimo że kontynuuje on swe badania nad migracjami natychmiast po przyjeździe do Francji. Dopiero w 1977 r. Sayad otrzymuje stałą pracę w CNRS (francuski odpowiednik PAN-u) i zostaje dyrektorem grupy badawczej. Funkcję tę pełni do śmierci w 1998 r.

W klasycznym przykładzie sprzężenia karier w trzecim etapie każdy z partnerów procesu dokłada starań, aby wskazać, jaką rolę pełnił jego partner w trakcie współpracy – ma to na celu poinformowanie środowiska o podziale pracy w uprzednim etapie (fuzji). Szczególnym momentem pewnego bilansu jest śmierć jednego ze współpracowników. Wtedy ten, który pozostał przy życiu, dokonuje retrospektywnej analizy, podkreślając wkład partnera w ich wspólne dokonania.

Swą mowę na cześć zmarłego Sayada, wygłoszoną w Instytucie Świata Arabskiego, Bourdieu zaczyna słowami: „Abdelmalek Sayad był dla mnie przyjacielem, więcej niż przyjacielem, był prawie bratem” (Bourdieu 1998). Może więc dziwić fakt, że ten prawie brat – a raczej jego wkład w kolejną publikację Bourdieu – nie jest nawet wspomniany. Mam tutaj na myśli książkę *Le bal des célibataires*. We wstępie Bourdieu wspomina innych współpracowników i dokładnie opisuje ich wkład w prace nad publikacją

²¹ Sayad jest określanym mianem „specjalisty od emigracji”, a więc odnosi się ten termin do późniejszych badań realizowanych we Francji.

²² W tym samym roku zostaje wydana praca zbiorowa *Travail et travailleurs en Algérie*, autorstwa Bourdieu, Darbela, Riveta, Seibela. Bourdieu był odpowiedzialny za redakcję tekstu – wszystkie inne prace zostały wykonane przez współautorów (patrz HyperBourdieu – oficjalna witryna informacyjna o publikacjach Bourdieu). Inni współpracownicy odgrywający kluczową rolę w pracach algierskich to: Chamboredon, Colonna (statystyk), Robert Castel (dołączył później). Z tymi spośród nich, którzy wykazali się dużym profesjonalizmem i entuzjazmem dla prac badawczych, Bourdieu kontynuował współpracę po powrocie do Francji.

(Marie-Claire Bourdieu – żona autora, a także statystyk Claude Seibel). Natomiast najważniejsza osoba, uczestnicząca od samych początków w badaniach dotyczących społeczności wiejskich – tematyki właśnie rozpoczętej w Algierii – nie została tutaj nawet wspomniana! A przecież Sayad nie tylko realizował wspólnie z Bourdieu obserwacje w Bearn (podstawa tej publikacji), ale także wielokrotnie omawiał ze swoim przyjacielem zebrany wspólnie materiał, porównując problemy zanikającego świata wsi na południu Francji z wsiami w Algierii (Gourir 2007). Sam Bourdieu w publikacji dotyczącej zmarłego Sayada wspomina o tym w następujący sposób:

Zabrałem go do mojego domu rodzinnego w miasteczku w Pirenejach, gdzie prowadziłem badanie na temat samotnych starszych osób z rodzin rolniczych i on natychmiast zrozumiał [...] i w ten sposób pomógł mi w zrozumieniu powodów mojego zainteresowania rolnikami w Kabylii. To stworzyło między nami (moi rodzice bardzo go lubili) pewien rodzaj prawdziwej relacji rodzinnej²³ (Bourdieu 1998).

Quasi-rodzinne relacje są cechą charakterystyczną więzi, które występują między partnerami sprzężenia karier. Umożliwiają one redukcję dystansu, co z kolei gwarantuje wyjątkowo wysoką jakość współpracy (aczkolwiek, jak wskazuje słusznie inny partner sprzężenia kariery z Bourdieu – Passeron – relacje przyjaźni w pewnych przypadkach mogą paraliżować postęp prac naukowych²⁴). Rola Sayada – przyjaciela i „brata” – zawierała trudno uchwytny, choć kluczowe elementy pracy naukowej, jak prowadzenie rozmów na pewne tematy, w których trakcie dokonuje się analizy zebranego materiału. Ale nie tylko: można także wskazać na bardzo konkretne i namacalne czynności. Bourdieu wspomina o ponad setce wywiadów zrealizowanych wspólnie z Sayadem. Gdzie jest ślad wkładu algierskiego socjologa w publikacjach powstałych na podstawie materiału „wspólnie zbieranego i wspólnie analizowanego”²⁵ (Bourdieu 1998)?

Poza jedną książką autorstwa tandemu socjologów (*Le Déracinement* 1964) i dedykacją kolejnej pozycji, tym razem podpisanej jedynie przez Bourdieu (*Trzy szkice...*), czytelnik nieznający kulisów życia i pracy wielkiego

²³ „Je l’avais emmené chez moi, dans mon village des Pyrénées, où je menais l’enquête sur les causes du célibat des aînés des familles paysannes et il avait compris aussitôt, m’aidant ainsi à le comprendre moi-même, [...] les racines de mon intérêt pour les paysans kabyles. Cela avait créé entre nous (mon père et ma mère l’aimaient beaucoup) une sorte de vrai lien de famille” (Bourdieu 1989).

²⁴ „Obserwowałem często w relacjach intelektualnych istnienie jednego negatywnego efektu będącego konsekwencją uczucia przyjaźni, które hamuje konfrontację naukową. Bourdieu i ja byliśmy bardzo długo zażenowani unikami, jakich dokonywaliśmy w naszych wzajemnych odpowiedziach dotyczących najbardziej sprzecznych aspektów prac napisanych wspólnie. [...] Bourdieu i ja przez trzydzieści lat unikaliśmy wzajemnego cytowania się, aby nie podejmować ryzyka wzajemnego mnożenia polemik notowanych w odsyłaczach, które tak bardzo lubiliśmy obaj wykorzystywać” (Passeron 2005: 80–81).

²⁵ Podkreślenie autorki.

socjologa francuskiego niewiele znajdzie o Sayadzie²⁶. Dedykacja na ogół nie oznacza, iż jest się współautorem chociaż części pracy... W swej „nieautobiografii” Bourdieu wspomina Sayada jedynie w odniesieniu do dwóch sytuacji (nazwisko jego pojawia się cztery razy w wersji francuskiej, pięć – w angielskiej w 141-stronicowym dziele, które niemalże w połowie traktuje o Algierii)²⁷. Opowiadając o zdarzeniu, które ilustrowało ciągłą obecność autora w terenie i jego pasję dla mieszkańców tej części Afryki (kilka stron umieszczone w nawiasie), Bourdieu podaje w kolejnym nawiasie przykład obrazujący te działania (tego nawiasu nie ma w wersji angielskiej, w której Sayad jest wymieniony dwukrotnie, a nie raz, jak w oryginale: pierwszy raz tłumacze dodali jego nazwisko, ponieważ, jak przypuszczam, tekst był niejasny). Bourdieu w tym fragmencie – i w innych także – opowiada o sobie, jakby był sam na algierskim odludziu: nagle jest niebezpieczna sytuacja, która zostaje zdezamortyzowana dzięki Sayadowi. Ten ostatni nie jest czytelnikowi przedstawiony – nie wiadomo, o kogo chodzi. Bourdieu wspomina jedynie, że towarzyszący mu Sayad, jako Algierczyk, ryzykował prawdopodobnie o wiele więcej niż francuski socjolog (Bourdieu 2004: 65). Kilka stron później, przy okazji pochwał skierowanych pod adresem anonimowego studenta, czytelnik dowiadyuje się, że Sayad to także student Bourdieu i działacz na rzecz wyzwolenia (Bourdieu 2004: 71). Następnie autor autoanalizy opowiada o kolejnej sytuacji badania w terenie wojennym, informując o nocnym przepisaniu notatek z obserwacji wraz z Sayadem (Bourdieu 2004: 73). To zdanie

²⁶ W zbiorowej pracy kierowanej przez Bourdieu *La Misère du Monde* (1993) Sayad napisał cztery rozdziały. Udział Sayada w tej publikacji jest uzasadniony dwoma czynnikami. Pierwszy dotyczy powszechnego postrzegania problemów społeczeństwa francuskiego, biedy i wykluczenia jako nierozdzielnie związanych z kwestiami populacji emigrantów (oczywiście wydaje się w świetle tego postrzegania, że ta problematyka zajęła pokaźne miejsce w *La Misère du Monde*). Drugi aspekt jest powiązany z wyborem eksperta w tej dziedzinie: Sayad był wtedy nie tylko jednym z najlepszych specjalistów od emigracji północnoafrykańskiej, a zwłaszcza algierskiej (uważanej za główne zagrożenie dla bezpieczeństwa francuskiego społeczeństwa), ale także jednym z niewielu specjalistów badających populacje migrantów od wielu lat.

²⁷ Powyższe spostrzeżenie różni się od pierwotnej wersji, w której napisałam, iż Bourdieu wspomina tylko raz o Sayadzie. Cały fragment opisujący przedstawienie roli Sayada w algierskich pracach, zawarte w ostatniej książce Bourdieu (Bourdieu 2004), zmodyfikowałam po uwadze Marcina Serafina, za którą serdecznie mu dziękuję. Odpowiedzi na jego pytania, które powstały w wyniku konsultacji tekstów angielskojęzycznych (tłumaczeń), uwypukliły jeszcze bardziej technikę zacierania śladów współpracy, polegającą na splycieniu różnych form kooperacji, a także na pewnych zabiegach tłumaczy (likwidacja nawiasów), które zmieniają wydźwięk tekstu – mimo że są to pozornie drobne zmiany, to, analogicznie do graficznych uwypukleń, modyfikują w pewnym stopniu natężenie danej wypowiedzi (Pontille 2004). Podobnie umieszczanie Sayada wśród innych współpracowników algierskich, bez dodatkowych wyjaśnień, jest idealnym przykładem techniki zacierania (analogicznej do opisanego przez de Singly’ego mechanizmu ujednocniania odrębnych kategorii w celu spłaszczenia form współpracy, które w efekcie powodują konfuzję – patrz w dalszej części artykułu).

stanowi najbardziej konkretny przekaz (oprócz opowiadań na temat stalego przemieszczania się) dotyczący ich współpracy. Ostatnie wspomnienie jest znowu w nawiasie: mowa tutaj o wielkiej podporze – *immense soutien* – w konstruowaniu interpretacji zdarzeń algierskich. Tutaj Sayad zostaje „utopiony” wśród siedmiu innych nazwisk studentów algierskich. Nigdzie nie jest powiedziane, jaką właściwie rolę Sayad odegrał w tym okresie.

Sayad tymczasem był cieniem Bourdieu w jego latach algierskich – towarzyszył mu nieomal we wszystkich przedsięwzięciach badawczych. Pomimo jego kluczowej roli, Bourdieu wspominał o Sayadzie jako o swym informatorze, przyjacielu i współpracowniku – dzieląc z nim autorstwo tylko jednej książki, podczas gdy na podstawie badań prowadzonych wspólnie z algierskim socjologiem powstało ich kilka (*Trzy szkice, Le bal de célibataires*). Kolejne książki napisane na podstawie prac algierskich zostały opublikowane wiele lat później (zmienił się klimat intelektualno-polityczny we Francji i można było publikować teksty, które nie popierały oficjalnej wersji relacji z lat 50. i 60. o utraconych terytoriach francuskich). Wszystkie publikacje, z wyjątkiem jednej pracy zbiorowej, są już podpisywane przez samego Bourdieu²⁸.

Z czasem zbudował on swą markę Bourdieu & Co. (spółka „Bourdieu”, jak podkreśla wielu socjologów francuskich – de Singly, Grignon, Villette, Passeron i in.) i wkład innych w jego prace widnieje sporadycznie w pojedynczych autorskich rozdziałach, które „uzupełniają” główną zawartość autoryzowaną przez mistrza, lub najczęściej w formie podziękowań. A Sayad nie był jedynie współpracownikiem „technicznym” – człowiekiem z cienia. W przeciwieństwie do powszechnej i obowiązującej w epoce jego działalności tendencji pisał on o emigracji w odmienny sposób. Jego artykuły stanowią do dziś podstawę studiów migracyjnych (np. publikacja dotycząca trzech fal migracyjnych z 1977 r.). Zauważał wielkie różnice w populacjach migrujących i w roli migrantów. Jak sam podkreślał, używając cytatu uczestnika jego badań: „przedtem migranci przyjeżdżali, aby produkować dla Francuzów, a teraz aby produkować Francuzów” (w nawiązaniu do roli demograficznej). Dokonał znaczących odkryć w pracach nad populacjami migrującymi zarówno w odniesieniu do relacji migrant – państwo, jak i do nowatorskiego – jak na lata 70. – transnarodowego traktowania kwestii migracji (nie używając terminu „transnarodowy”, wskazywał na zawieszenie migrantów w przestrzeni pozanarodowej i „wypychanie” ich w obu krajach – emigracji i imigracji – na pozycje „nieobecnego”).

²⁸ Mowa tutaj o wspomnianej wyżej książce *Travail et travailleurs en Algérie*, 1963. Ukazał się też jeden wspólny artykuł Bourdieu i Sayada w „*Etudes Rurales*” nr 12 (czasopismo o małym zasięgu).

Opisał też emocjonalne strony sytuacji emigranta, skazanego na wieczne cierpienie z powodu nieskończonej tułaczki (począwszy od lat 80.). Jego koncepcja – i tytuł książki: *Podwójna nieobecność* (*La Double Absence*; Sayad 1998) – stanowi nie tylko adekwatny obraz procesów migracyjnych, ale także istotny wkład w rozwój badań nad migracjami, który jest niezwykle oddalony od francuskich modeli przyjmowania emigrantów i integracji poprzez skolaryzację i wpajanie ideałów republikańskich. Mimo tych znaczących osiągnięć i nowatorstwa prace Sayada są mało znane nawet we Francji. Bourdieu obiecał zająć się spuścizną swego przyjaciela. Nie zdążył czy po prostu nie miało to dla niego znaczenia? Ich relacja jest określana przez wieloletnich bliskich współpracowników jako „decisive non moiproblematique”²⁹ (Laacher 2010)³⁰. W mowie wygłoszonej na konferencji poświęconej algierskiemu socjologowi Smain Laacher, który przez wiele lat pracował z Sayadem w jednym pokoju, wielokrotnie ma kłopoty z określeniem tej relacji, pełnej napięć i owianej tajemnicą. W trakcie wymiany korespondencji (zainspirowanej chęcią pogłębienia opisywanych w niniejszym artykule kwestii) z jednym z najbliższych współpracowników Sayada i Bourdieu, który pragnie nie ujawniać swojego nazwiska, dowiedziałam się, że na razie jeszcze jest to temat tabu – zbyt mało czasu upłynęło, aby mówić swobodnie o tych sprawach: „niemniej jednak z pewnością można stwierdzić, że relacja ta była zdominowana relacją kolonialną, jaką Francja i Francuzi utrzymywali z Algierią i Algierczykami” (korespondencja prywatna). Trudno mówić o typowej relacji kolonialnej jako „normalnej” dla tego okresu – z pewnością nie większościowo reprezentowanej przez środowiska intelektualne i uniwersyteckie. Sayad nie tylko

²⁹ Archiwum dźwiękowe http://www.histoire-immigration.fr/podcast/univercite_2009/20100318/laacher_20100318.mp3.

³⁰ Krótko po śmierci Sayada Bourdieu wydał w swej kolekcji „Liber” książkę zatytułowaną *La Double Absence* (1999). Był to zbiór uprzednio opublikowanych artykułów, zredagowany w jedną całość. Redakcją i skromnym wstępem (cztery strony) zajął się Bourdieu. Z podziękowań zamieszczonych w tym dziele, złożonych przez Rebeccę Sayad – wdowę po autorze (zostały one napisane tuż po jego śmierci), można wnioskować, iż Bourdieu zrobił wiele – wydał książkę. Niemniej jednak, można było oczekiwać większego zaangażowania Bourdieu w udostępnienie spuścizny po Sayadzie kolejnym pokoleniom badaczy. Ponad 10 lat, do 2009 r., archiwa i materiały z badań Sayada czekały na opracowanie, archiwizację i skład w miejscu publicznym. Obecnie w Muzeum Historii Imigracji w Paryżu znajduje się 31 metrów bieżących półek z dokumentami, notatkami, transkrypcjami wywiadów, artykułami, tekstami i kasetami z wywiadami – dokumenty gromadzone w ciągu całego życia. Najstarsze pochodzą z prac realizowanych jeszcze przed spotkaniem z Bourdieu. Można więc wnioskować, że Sayad miał już pewne doświadczenie w badaniach terenowych, gdy dostał propozycję debiutującego jako etnolog Bourdieu. Można przypuszczać, że właśnie o opiekę i udostępnienie społeczności naukowej tego materiału chodziło Sayadowi, gdy tuż przed śmiercią prosił o zajęcie się jego spuścizną. Bourdieu przejęcie tych archiwaliów nie sprawiłoby żadnych trudności – był osobą nr 1 francuskiej socjologii. Nie zrobił tego... Archiwum powstało dzięki staraniom współpracowników Sayada i jego uczniów (przy współpracy z wdową Rebeccą).

„bardzo długo, zbyt długo pozostawał w niepewności i zagrożeniu zawodowym” (Laacher 2010), ale także jego wkład w prace algierskie Bourdieu został zminimalizowany (jak zostało opisane wcześniej). Dopiero po jego śmierci nastąpił wzrost zainteresowania Sayadem: we Francji organizuje się wiele konferencji, powstało też wiele publikacji poświęconych temu socjologowi. Od momentu otwarcia jego archiwów można mówić o wielkim zainteresowaniu spuścizną tego dwukulturowego uczonego.

Jak sugeruje omawiany przypadek, trzeci okres sprzężenia karier nie zawsze sprzyja wzmocnieniu reputacji obu partnerów – czasami korzysta tylko ten, który w spektakularny sposób buduje swą karierę za pomocą kolejnych – udanych – sprzężeń. Przed przystąpieniem do analizy następnego przypadku intensywnej współpracy warto dokładniej przyjrzeć się typowi relacji, jakie Sayad i Bourdieu utrzymywali ze swoimi współpracownikami.

Patron czy partner? Dwa skrajne modele relacji współpracy w nauce

Na temat współpracy między Bourdieu i Sayadem napisano niewiele, dysponujemy natomiast licznymi opisami sposobu pracy obu socjologów, pozostawionymi przez ich wieloletnich współpracowników. Sugerują one istotne różnice w relacjach obu socjologów z ich partnerami naukowymi. Opisywane przypadki można uważać za skrajnie różniące się od siebie i warto je poddać analizie ze względu na fakt, że te odmienne typy relacji między członkami zespołów badawczych są praktykowane w środowiskach naukowych powszechnie. Można przypuszczać, że różnorodność występujących typów funkcjonowania zespołów zawiera się w przestrzeni między tymi opisanymi przypadkami.

Większość przytoczonych fragmentów została napisana po śmierci obu uczonych (ale nie wszystkie). Książka zatytułowana *Pracować z Bourdieu* (*Travailler avec Bourdieu* 2003) jest publikacją pokonferencyjną (uroczystość zorganizowana po śmierci Bourdieu) i liczy ponad 300 stron. Mimo takiej objętości zawiera bardzo niewiele informacji na temat, który obiecuje poruszać. Większość autorów opisuje, jak korzystali – w sposób pozytywny lub negatywny – z teorii stworzonych przez Bourdieu, a opowieści o codziennej pracy jest niewiele, mimo że niektórzy autorzy mieli kilkunastoletnie doświadczenie nieomal codziennego z nim obcowania. Artykułów poświęconych Sayadowi jest wiele (są to także teksty napisane po jego śmierci), aczkolwiek nie zostały wydane w formie książki; publikacje umieszczono w specjalnym numerze pisma dotyczącego emigracji, a także na stronie internetowej. Pojedyncze świadectwa znajdziemy też w różnych

czasopismach socjologicznych i antropologicznych. W nich, przeciwnie, dominują dokładne opisy konkretnych sytuacji pracy, postaw algierskiego socjologa czy też relacji, jakie utrzymywał ze swoimi kolegami. Konkretnie przykłady dotyczą jego wywodów (pozornie zdeorganizowanych, ale doskonałych w prowadzeniu argumentacji i bardzo przekonujących). Zawierają także zapisy dotyczące redakcji tekstów: tworzenia kolejnych wersji, poprawiania prawie bez końca. Współpracownicy Sayada nie mieli wrażenia, że łatwo się z nim pracuje, nie byli jednak wykorzystywani i wolno im było myśleć inaczej! (Temime 1999: 266). To ostatnie zdanie silnie kontrastuje z licznymi wspomnieniami o Bourdieu, któremu zarzuca się autorytarne zmuszanie do przestrzegania z góry narzuconych ram teoretycznych, a także wykorzystywanie współpracowników (do tych kwestii powrócę w dalszej części artykułu). W świadectwach o Sayadzie często porównuje się obu socjologów, a typowym zestawieniem jest następujący fragment:

P. Bourdieu pracuje zawsze ze swoim zespołem, większym lub mniejszym. Jego publikacje stanowią obiekt dużego rozgłosu i często są źródłem polemik. [...] A. Sayad pracował sam lub z kilkoma jedynie współpracownikami, budując swe interpretacje zawsze w sposób bardzo dyskretny i regularny. Ukazywał fragmenty wydłużonych wywiadów ze swoimi respondentami, dbał o wyłonienie wszelkich aspektów dotyczących danej osoby bez cienia oceny, a przede wszystkim bez popadania w tani dyskurs na temat biedy czy populizmu (Gouirir 2007: 21).

Często powraca uwaga na temat egalitarnych czy też partnerskich relacji między współpracownikami w ekipie algierskiego naukowca:

Abdelmalek Sayad bez fałszywej skromności odrzucał możliwość utrzymywania wszelkich relacji typu mistrz – uczeń. Uważał, że w niczym nie przypominał mistrza z tego powodu, że właśnie „uprawianie socjologii – socjologii tego, co się robi” zobowiązuje nas do permanentnego kwestionowania swych działań i uniemożliwia usytuowanie siebie samego w relacji klasycznej – na przykład hierarchicznej typu mistrz – uczeń. Było to niemożliwe, ponieważ on się uważał za wiecznego ucznia (Chaib 2000).

Cytowany fragment zdecydowanie różni się od sprawozdań dotyczących relacji, jakie panowały w zespole Bourdieu. Claude Grignon, wieloletni bliski współpracownik Pierre’a Bourdieu, w następujących słowach opisuje działalność Centre Sociologie Européenne (CSE), zespołu badawczego kierowanego przez Bourdieu:

Historia Centrum nie jest wyjątkowa. Jeżeli chcemy, aby była informatywna, a nie hagiograficzna, to należy skoncentrować się na banalnych sprawach i usytuować ją w rodzinie przypadków, do której przynależy. Ślady i mechanizmy sekciarskie, które były u podstaw tego naszego

przedsięwzięcia, można znaleźć w większości małych społeczności intelektualnych, których nieuległość prowadzi do odcięcia od świata. To odnajduje się w heterodoksyjnych szkołach, awangardzie literackiej czy też grupach rewolucyjnych. [...] Centrum cechowała rygorystyczna hierarchia, w której dwie reguły hierarchizowania spotykały się na szczycie w postaci swego szefa. Hierarchia widoczna, posiadająca legitymizację, oczywista i wyjaśniona, która reprodukowała w sposób ścisły szkolną hierarchię opartą na dyplomach i dyscyplinach. Rozróżniała ona *normaliens*³¹ od *nie-normaliens*, tych z agregacją i bez, tych z agregacją z filozofii i innych dyscyplin. Ta oficjalna hierarchia (był nawet napisany regulamin) była zdublowana przez równoległą hierarchię „zwyczajową”, opartą na stażu przynależności do grupy, poręczycielstwie (wejście do Centrum przez Z, a nie przez Y, znaczyło bycie nowicjuszem na długi okres) i przede wszystkim zbudowaną na bliskości, *quasi* rodzinnych stosunkach, intymności osobistej z liderem grupy (Bourdieu). Podobnie jak w pensjonatach czy internatach, a także w politycznych grupach subwersywnych, uwielbiano w Centrum sekrety czy tajemnice, a nawet pewne „podziemne” zachowania. Informacja była rzadkością, rozprowadzanie jej było środkiem integracji i próbą dla tych, którym to zlecano; jej rozpowszechnianie podlegało ścisłej kontroli. Wznieść się na szczeble hierarchii Centrum znaczyło dotrzeć wcześniej do tajnej informacji (lub przekazanej jako tajnej) – takiej, której nadawano podwójny sens terminu zachować – zachować w pamięci i dla siebie. Najważniejsze sprawy rozgrywały się między wtajemniczonymi: nie w ramach zebrań roboczych, ale w rozmowach kularowych w Centrum. Jeszcze ważniejsze były niekończące się konwersacje telefoniczne, które P. Bourdieu uprawiał z wtajemniczonymi (*intimes*). Zgodnie z najbardziej tradycyjnym genderowym podziałem pracy ta domowa hierarchia odbijała się na kobietach, [...] wokół Bourdieu kobiety były oddelegowane do funkcji podrzędnych (*subalternes*), ale strategicznych – nadzorowały przestrzeganie hierarchii; były także powiernicami i pocieszycielkami (Grignon 2002: 195).

Powyższy obszerny fragment koreluje z licznymi ilustracjami dotyczącymi funkcjonowania zespołu badawczego, którym Bourdieu kierował od 1968 r. (a nieformalnie już od powrotu z Algierii, kiedy był sekretarzem Centrum założonego przez Arona) aż do przekazania go (po fuzji z Centrum Edukacji i Kultury) w 1997 r. swojemu uczniowi Remiemu Lenoirowi.

Ostatnia podkreślana różnica między Sayadem a Bourdieu dotyczy eksponowania własnej osoby i pracy nie tylko w środowisku naukowym, ale także poza nim. Sayad „miał doskonałą świadomość własnej wartości, ale nie «rozprzestrzenił się» w mediach, ani nawet w prasie specjalistycznej. Jego

³¹ Absolwenci École Normale Supérieure.

lista publikacji, bardzo często cytowanych, a jeszcze częściej kradzionych³², może się wydawać nieuważnemu czytelnikowi krótka³³ (Temime 1999: 265). Bourdieu wręcz przeciwnie. Nie tylko eksponował swe prace i przekonania teoretyczne w środowisku naukowym, ale i poza nim (media). Przede wszystkim sedno problemu leży w tym, że przez wiele lat skutecznie (świadomie lub nie) zacierał (*gommé*) wkład swych współpracowników, ich dokonania, a nawet po prostu współpracę – wzmacniając swą pozycję (obszernie na temat tej praktyki pisał także de Singly w 1989 r., bazując na analizie referencji używanych, a raczej przemilczanych przez Bourdieu). Dalsza część artykułu jest poświęcona analizie tego szczególnego mechanizmu zacierania, dzięki któremu przekonanie o geniuszu Bourdieu zostało skonstruowane i jest utrzymywane w pewnych kręgach po dziś dzień.

/// Gra dominacji: kolejne współprace, kolejne sprzężenia i transformacja kapitałów

„Innymi słowy – używając koncepcji Bourdieu dotyczącej «kapitału społecznego relacji» («Actes de la Recherche» 1980, nr 31) – strategie, świadome lub nieświadome, wdrożone przez Bourdieu w celu zaprezentowania się w roli jedyne go (także w roli niezrozumiałego czy niesprawiedliwie atakowanego) sprawiają, że ten socjolog wie, jak używać najlepiej dóbr rodzinnych gromadzonych przez innych – przekształcając je w kapitał symboliczny: *quasi* zmonopolizowany na osobie stojącej na świeczniku (celebrycie)³⁴ (de Singly 1998).

François de Singly w 1989 r. w artykule zatytułowanym *Bourdieu – kolektywne przedsiębiorstwo pod prywatnym nazwiskiem* (*Nom propre d'une entreprise collective*) podkreśla:

Co jest uderzające, to amnezja dotycząca decydującego wymiaru w produkcjach Bourdieu, jakim jest wymiar pracy zespołowej (de Singly 1998).

Po doświadczeniach pierwszej pracy terenowej Bourdieu kontynuuje swą działalność, otoczony licznymi współpracownikami. Ich widoczność – nawet tych, którzy są partnerami w procesie sprzężenia karier i dzięki

³² Kradzionych w sensie plagiatu pomysłów.

³³ „Il avait parfaitement conscience de sa valeur, mais il ne «s'étalait» pas dans la presse, ni même dans les revues spécialisées. Et sa production, souvent citée et, plus souvent encore, pillée, peut paraître courte à un lecteur superficiel” (Temime 1999: 265).

³⁴ „Pour l'exprimer autrement, et en reprenant un concept de Bourdieu – celui de «capital social de relations» («Actes de la Recherche» 1980, nr 31) – les stratégies, conscientes ou non, mises en œuvre par Bourdieu pour se présenter seul (y compris sous la figure de l'incompris, de l'injustement attaqué) font que ce sociologue sait utiliser comme il faut les biens de famille, accumulés par les autres en les convertissant en capital symbolique: une célébrité quasi monopolisée” (de Singly 1998).

którym Bourdieu buduje swoją karierę i swoiste imperium socjologiczne (dzięki ich pracy i swojej własnej) – podlega specyficznemu mechanizmowi zatarcia. Podobnie jak w przypadku Sayada, wpływ innych bliskich partnerów Bourdieu zostaje usuwany w cień. Przypadek Jean-Clauda Passerona będzie poruszany w końcowej części artykułu w nawiązaniu do *Les Héritiers*, ich wspólnego dzieła, które okazało się wielkim sukcesem.

Natomiast funkcjonowanie mechanizmu **usuwania w cień** kluczowych współpracowników przedstawię na podstawie analizy najistotniejszego elementu karier naukowych – publikacji: w tym przypadku tych, które powstały na bazie wspólnych badań (lub badań zrealizowanych przez współpracowników). Analizowany proces ma wiele różnorodnych odmian i kilka z nich zostanie poniżej opisanych. Pierwszą jest indywidualne autoryzowanie pracy zbiorowej.

Zacieranie śladów współpracy A:

publikacja indywidualna pracy zbiorowej – przypadek *La Noblesse d'État*

Wybrany przypadkiem jest publikacja powstała głównie we współpracy z Monique de Saint-Martin, ale także z innymi osobami. Jest to zbiór zespołowych prac badawczych realizowanych w ciągu 20 lat, które zaowocowały wydaniem *La Noblesse d'État*. Druga połowa lat 60. (1966 – początek badań Bourdieu, Passerona, de Saint-Martin i in. nad edukacją francuskich elit), lata 70. i 80. są okresem intensywnej działalności CSE, a następnie Centrum Socjologii Edukacji i Kultury – CSEK. Był to czas realizacji badań socjologicznych prowadzonych na szeroką skalę: wielkie ankiety statystyczne, masowe serie wywiadów, analiza archiwów, gigantyczna praca badawcza kilkudziesięciu osób prowadzona pod kierunkiem Bourdieu i Passerona, a następnie samego Bourdieu (Monique de Saint-Martin była jego zastępcą w CSEK w latach 1985–1995). Zarządzanie tak dużą liczbą projektów wymaga wielkiej sprawności organizacyjnej – Bourdieu był z pewnością świetnym dyrektorem operacyjnym CSE/CSEK.

Jednym z kluczowych aspektów pracy naukowej są publikacje wyników prac, a co się z tym wiąże, dystrybucja ich autorstwa (zob. Pontille 2003). W dyscyplinach, w których pracują duże zespoły (np. fizyka, biologia), wykształcono pewne zasady regulujące przyznawanie autorstwa. Oczywiście funkcjonuje równolegle wiele różnych sposobów dystrybucji autorstwa. Ponieważ jest to proces interakcyjny, opierający się na negocjacjach między stronami, można zaobserwować liczne odstępstwa od ogólnie

przyjętych zasad, ale pewnym jest, że poszczególne środowiska wypracowały ramowe reguły postępowania (Pontille 2003). Zakładają one, że nazwisko lab-leadera jest zawsze umieszczane w grupie autorów, często jest on tzw. adresem do korespondencji (co jest związane z mobilnością członków ekip: lab-leader jest osobą, która zostaje na ogół najdłużej w danej instytucji). Natomiast tzw. pierwszym autorem pracy jest zawsze osoba (lub osoby), która(e) odegrała(y) kluczową rolę w realizacji badania. Oddając artykuł czy książkę do publikacji, opisuje się wkład danej osoby w taki sposób, aby nie ulegało wątpliwości, kto jest twórcą koncepcji, kto przeprowadził badania, a kto redagował końcowy tekst.

W naukach społecznych, z powodu naszego powinowactwa z humanistycznymi (w końcu na takim gruncie się one wykształciły), mamy tradycję podziału pracy, w której największą wagę przywiązuje się do redakcji tekstu, ponieważ najczęściej w trakcie pisania dokonuje się analizy badanego problemu. Niemniej jednak w przypadku badań będących podstawą *La Noblesse d'État* (podobnie jak w przypadku *Reprodukcji czy Dystynkcji*), odmiennie niż w innych, głównie teoretycznych pozycjach sygnowanych przez Bourdieu, cała istota analizowanej tutaj publikacji leży w empirycznej podstawie tego dzieła. Ogrom pracy – ponad dwadzieścia lat badań – grupy socjologów realizujących swe własne projekty³⁵ w ramach tego olbrzymiego jak na tamte lata przedsięwzięcia staje się dorobkiem anonimowych pracowników. Informacja o ich wkładzie w książkę zostaje zepchnięta do odsyłaczy lub wzmianek pisanych małym drukiem. Oto kilka przykładów tego typu techniki „wymazywania”.

We wstępie do *La Noblesse d'État* nie ma informacji o osobach, których badania były podstawą tej książki; nie można tam także znaleźć podziękowań tym osobom, których praca stanowi o wartości (wcale nie dodanej, ale podstawowej) analizowanej pozycji. W pierwszej części *La Noblesse d'État* odsyłacz przy tytule *Les formes scolaires de classifications* informuje nas (maleńką czcionką, prawdopodobnie nr 8: „Pierwsza wersja tej części została napisana we współpracy z Monique de Saint-Martin” [Bourdieu 1989: 17]). Część ta (jej pierwsza wersja), napisana wspólnie, liczy 80 stron na 561 całej publikacji (w tym 153 strony aneksu, czyli 408 stron tekstu). Druga część książki powstała na bazie badań zrealizowanych również przez Monique de Saint-Martin wraz z inną partnerką sprzężenia karier z Bourdieu: Yvette Delsaut. Obie prowadziły prace badawcze w prestiżowych liceach

³⁵ Nierzadko są to „życiowe” badania – czyli nie tylko realizowane jako podstawa doktoratu, ale takie, które zajmują większość kariery i stanowią pewną specjalizację i pole ekspertyzy, jak można zauważyć na podstawie analizy karier Boltanskiego, Passerona, de Saint-Martin, Chapouligo czy Villetta.

francuskich w 1968 r. Kolejne badania zostały zrealizowane w 1972 r. przez Jean-Michela Chapoulego i Dominique'a Merlliego (dotyczyły one profesorów szkolnictwa średniego). Pierwszy rozdział części trzeciej – kolejne 79 stron – został także napisany we współpracy z Monique de Saint-Martin (tym razem nie tylko jako pierwsza wersja tekstu) – oczywiście informacja ta jest zawarta w odsyłaczu. Następnie w czwartej części rozdział drugi – czyli znowu 56 stron napisanych razem z Monique de Saint-Martin (zaznaczone znowu przypisem dolnym). Suma stron napisanych wspólnie jest równa 215 na 408 stron tekstu – to wcale nie tak mało! Ponad połowa pracy oficjalnie (aczkolwiek współautorka jest zepchnięta do przypisów) powstała we współpracy. Dodatkowo, pozostałe rozdziały zawierają także pracę Monique de Saint-Martin i innych osób. A książka jest podpisana tylko jednym nazwiskiem – Bourdieu – bez adnotacji, że jest on redaktorem, a nie autorem całości. Jak to jest możliwe?

W tym miejscu należy przypomnieć, że w środowiskach zajmujących się nauką osiągnięcia nie są przypisywane firmie czy grupie badawczej, ale jednostce (jednostkom). Reputacja instytucji, w której pracuje jednostka, jest uzyskiwana dzięki kumulacji indywidualnych „reputacji”. A Bourdieu w *La Noblesse d'État* zrobił dokładnie odwrotnie: pracę wielu autorów podpisał jednym (własnym) nazwiskiem. Skutkiem tego były liczne reakcje najbliższych współpracowników tego autora, którzy do nazwiska Bourdieu dopisywali „& Co.” (de Singly 1998; Villette 2008). Eksponując własny wkład w kolektywną pracę, autor *Esquisse pour une auto-analyse* mobilizował kapitał (nie tylko symboliczny, ale także ekonomiczny) pod stworzoną przez siebie marką. Użycie własnego nazwiska do określenia firmy, którą się kieruje, jest praktyką stosowaną powszechnie – także w nauce (każdy z nas potrafi podać przykłady z własnego otoczenia ilustrujące tego typu mechanizmy). Niemniej jednak Bourdieu opanował tę technikę do perfekcji. De Singly uważa, że świetnie potrafił przekształcić kapitał społeczny (praca jego współpracowników) we własny kapitał symboliczny (zob. motto do tego rozdziału – de Singly 1998). W końcu teorię kapitałów i ich wzajemnej przekształcalności znalazł Bourdieu jak nikt inny! W jaki sposób dochodziło do tego, że owoc pracy grupowej podpisywał jako jedyny autor?

Zacieranie śladów współpracy B: destylacja autorstwa w stosunku do proporcji potencjalnych czytelników

Proces zacierania wkładu pracy partnerów sprzężenia i innych współpracowników odbywa się stopniowo w czasie. Najpierw realizowane są prace badawcze i analityczne – odbywają się one zespołowo. Następnie redagowane są teksty zawierające wyniki badań i ich interpretacje. Otóż dobór autorów figurujących na publikacji nie jest zależny od wkładu osób, które w jakiś sposób uczestniczyły w produkcji danych, ich analizie czy też redakcji tekstu końcowego. Liczba autorów (i ich wybór) zależna jest od zasięgu danej publikacji. Reguła zacierania polega na stosowaniu odwrotnie proporcjonalnego stosunku między zasięgiem pracy a liczbą autorów!

Przykład: na podstawie analizy publikacji zrealizowanych w CSEK w latach 70. i 80. wyróżniam trzy główne typy prac: a) raport z badań, b) artykuł w czasopiśmie naukowym (zdecydowana większość publikowana we własnym piśmie CSEK – „Actes de la Recherches en Sciences Sociales”) i c) książki wydawane przez główne wydawnictwa francuskie (największy zasięg). Po tytule i zawartości raportów, artykułów i książek, a także na podstawie informacji na temat specjalizacji badaczy-autorów oraz daty powstania kolejnych prac można stwierdzić, iż poszczególne projekty dawały podstawę do różnych typów publikacji, które oprócz odmiennej formy (inaczej pisze się raport, artykuł i książkę) miały odmienny zestaw autorów (mimo że zawartość w sensie merytorycznym była identyczna – z wyłączeniem artykułu, ze względu na rozmiar tej formy). Tak więc raporty z badań, zawierające wyniki i analizy, są podpisywane przez osoby zatrudnione w CSEK i pracujące nad danym projektem. Najczęściej jest to kilkanaście nazwisk (rzadziej kilka) figurujących na stronie tytułowej jako równorzędni autorzy (można też spotkać specyfikację uwzględniającą podział pracy: sporządzenie statystyk, redakcja itd.). Tutaj Bourdieu na ogół figuruje tylko jako dyrektor projektu.

Kolejną formą produkcji naukowej jest artykuł. Najczęściej praktykowaną dystrybucją autorstwa jest podpisywanie artykułów przez tandemy, czyli partnerów sprzężenia. Na przykład w latach 1975/1976 w ARSS zostały opublikowane następujące artykuły – Bourdieu z Monique de Saint-Martin o elitach szkolnych i innych kwestiach związanych z *higher education*, a także o problematyce poruszanej następnie w *Dystynkcji* – anatomii gustu; z Lukiem Boltanskim o lingwistyce, o produkcji ideologii dominującej i o profesorach ze Sciences PO; z Yvette Delsaut o kreatorach mody.

Te prace, podpisywane wspólnie, dotyczą tak odmiennych terenów badawczych, iż trudno jest przypuszczać, że jedna osoba jest w stanie zdobyć wiedzę i kompetencje konieczne do tego, aby taki artykuł napisać w równoważnej kooperacji. Jeżeli chodzi o prace redakcyjne nad tekstem, to przecież tego typu pomoc na ogół nie oznacza prawa do współautorstwa, ale stanowi część pracy redakcji; oczywiście autor może wyrazić wdzięczność osobie, która dokonała istotnej korekty, w podziękowaniach autorskich ³⁶.

Książka jest na ogół najobszerniejszą i najbardziej „swobodną” formą produkcji naukowej. Technika zacierania, którą stosował Bourdieu w przypadku książek, została dokładnie opisana na przykładzie *La Noblesse d'État*. Mimo że autorów jest właściwie wielu (a co najmniej Monique de Saint-Martin z pewnością jest współautorką tego dzieła), na stronie tytułowej i w referencjach pojawia się jedno nazwisko: Bourdieu. Taka praktyka odnosiła się także do innych książek powstałych na bazie projektów badawczych realizowanych w CSEK. Ponieważ zasięg książek jest odmienny niż zasięg raportów czy artykułów naukowych, trafiły one do szerszej publiczności jako wyłączne dzieło Bourdieu. Jedyny wyjątek od tej reguły dotyczy publikacji zatytułowanej *Les institutions de formation des cadres dirigeants* (1987). Głównym edytorem była Monique de Saint-Martin, wspierana przez Mihaila D. Gheorghiu. Bourdieu był jednym z 25 współautorów ³⁷. Wyjątek ten odzwierciedla powszechną organizację pracy w ramach jednego projektu – 25 badaczy. Zespołowa praca wydawnictw (Paris: Ministère de la recherche et de l'espace & Maison des sciences de l'homme & CNRS/École des hautes études en sciences sociales) wskazuje na niewielki zasięg tej publikacji (w porównaniu z wydawnictwami typu Seuil czy Minuit).

³⁶ Na marginesie warto tutaj też przytoczyć uwagę de Singly'ego na temat pomijania wkładu następujących socjologów w produkcję ARSS: „Przez długi czas – dokładnie 87 pierwszych numerów pisma, czyli 16 lat pracy – jedno nazwisko figurowało na kolejnych numerach pisma – Pierre Bourdieu. Nic nie było wspomniane o Claudzie Grignonie, a także o Jean-Claudzie Chamboredonie, czy też o innych, którzy odegrali istotną rolę w «poprawianiu» artykułów” („Pendant longtemps – plus précisément pendant les 87 premiers numéros, soit seize années – le seul nom inscrit a été celui de Pierre Bourdieu. Rien sur Claude Grignon et Jean-Claude Chamboredon qui ont joué un grand rôle dans la «reprise» des articles, ou sur d'autres” [de Singly 1998]).

³⁷ Poza wymienionymi socjologami publikację współtworzyli: I. Bajomi, E. Böhlke, D. Broady, M. Palme, N. Chmatko, M. Haddab, J. Heilbron, O. Henry, M. Ioan, V. Karady, R. Lenoï, M.R. Loureiro, B. Niane, N. Panayotopoulos, M. Pinçon, M. Pinçon-Charlot, D. Robbins, E. Rogg, G. Scarfò, F. Schultheis, M. Vasconcellos, A-C. Wagner, Y. Winkin.

Zacieranie śladów współpracy C:

brak kategoryzacji własnych publikacji – bałagan z referencjami

Opisane dotychczas praktyki zacierania śladów współpracy nie wyczerpują repertuaru stosowanych technik. De Singly w drobiazgowy sposób analizuje pewien system referencji, praktykowany przez Bourdieu. Otóż, wyróżniając pięć rodzajów publikacji [1. Bourdieu (B) – jedyny autor; 2. B z X; 3. B i X; 4. we współpracy z B; 5. pod dyktando B], de Singly wykazuje, iż w referencjach do swej poprzedniej książki Bourdieu traktuje te wszystkie publikacje na równi. Zrównując je, dokonuje niejako „podciągnięcia” każdej z publikacji do kategorii „własnej książki” (de Singly 1998). Zresztą, jak zaznacza Pontille w odniesieniu do praktyk referencjonowania stosowanych przez Bourdieu, to umniejszanie roli współpracy – czy zacieranie – ma także swe odbicie graficzne: nazwiska współpracowników są drukowane na stronie tytułowej mniejszą czcionką (np. książki napisane z Wacquantem; de Singly 1998; Pontille 2004: 51). Można nadmienić, iż znajdziemy w karierze Bourdieu publikacje zbiorowe (*La Misere du Monde*, 1993) czy też prace pisane we współpracy z ostatnim partnerem sprzężenia Loickiem Wacquantem, co nie zmienia faktu, iż praktyki analizowane w tym artykule były powszechnie stosowane (z czasem stały się one przedmiotem nie tylko kulturalnej, ale także formalnej krytyki środowiska: Verdès-Leroux 1998; de Singly 1998; Grignon 2002; Pontille 2004; Verdrager 2010). Niemniej jednak, przy silnym funkcjonowaniu efektu św. Mateusza jest oczywiste, że współpracownicy „zanikają” w cieniu wielkiego nazwiska, nawet gdy czasami pojawiają się jako współautorzy lidera.

Zacieranie śladów współpracy D:

zmiana ról – z dyrektora kolekcji na jedynego autora

Kolejną techniką zacierania jest zmiana roli w podziale pracy. Posłużę się tutaj przykładem publikacji, w której Bourdieu z redaktora tomu staje się autorem książki. Jest to istotna zmiana, jeżeli weźmiemy pod uwagę fakt, iż zawartość dzieła uległa zaledwie niewielkiej modyfikacji. W 1965 r. została opublikowana książka pod tytułem *Un Art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*. W wielu poważnych źródłach bibliograficznych, jak np. strona internetowa Collège de France (najbardziej prestiżowej instytucji naukowej we Francji), w kategorii „Bourdieu jako autor” znajdujemy następujące wyjaśnienie: „avec [z] L. Boltanski, R. Castel et J.-C. Chamboredon”. Angielska wersja tej książki opublikowana w 1996 r. przez Stanford

University Press nosi tytuł *Photography: A Middle-Brow Art*. Bourdieu figuruje jako autor „with Luc Boltanski and Robert Castel”. Kto jest w końcu autorem tej książki? Co się stało z Jean-Claudem Chamboredonem??? Porównując wydanie w języku angielskim *A Middle-Brow Art* z pierwszym wydaniem francuskim, okazuje się, że Bourdieu jest w oryginale redaktorem tomu, natomiast autorami są Luc Boltanski i Jean-Claude Chamboredon. Niestety, ich nazwiska zostały umieszczone wewnątrz książki, a na tytułowej stronie widnieje nazwisko dyrektora kolekcji: Bourdieu. W konsekwencji wiele bibliografii podaje Bourdieu jako autora. Amerykańska wersja pomija Chamboredona, a przecież wraz z Boltąńskim jest jednym z dwóch autorów książki! Jak się okazuje, szczególną okazją do wykorzystania techniki zacierania śladów współpracy jest tłumaczenie dzieła (o tym procesie, nazwanym przeze mnie „wampiryzacją reputacji”, pisałam w artykule z 2009 r.).

Zacieranie śladów współpracy E: niwelowanie różnic paradygmatycznych ze znaczącymi współautorami

Umiejętne wskazywanie na brak różnic paradygmatycznych w podejściu obu autorów może być także metodą zacierania wkładu partnera sprzężenia karier we wspólne dzieło. Taki mechanizm opisuje Jean-Claude Passeron w swych wspomnieniach dotyczących jego współpracy z Bourdieu:

PB starał się zawsze w swoich późniejszych badaniach, jak i kolejnych publikacjach, zminimalizować, a nawet zlikwidować dzielące nas sprawy; zacierając te różnice, chciał utopić ten początkowy okres (naszej) współpracy, aby przestał on być istotny w całej trajektorii Pierre’a Bourdieu³⁸ (Passeron 2005: 83).

Passeron podkreśla, że w większości w publikacjach dotyczących nauk współczesnych bazujących na argumentach historycznych i opracowaniu pewnych danych powinno się uprawiać współautorstwo. Taki podział prac umożliwi osiągnięcie wysokiej jakości – dzięki negocjacjom współautorów odnoszących się sceptycznie do realizowanych analiz i mniej ulegających własnym przekonaniom co do zasadności użytych (czy też wyznawanych) paradygmatów.

Może właśnie tutaj znajdziemy odpowiedź na pytanie, dlaczego Bourdieu w pierwszym okresie swej działalności uprawiał powszechnie

³⁸ „Pierre Bourdieu tendait, dans les enquêtes ultérieures comme dans ses livres minimiser et même à annihiler nos divergeances, gommant les différences comme pour mieux noyer cette période initiale de collaboration dans la trajectoire d’ensemble de Pierre Bourdieu” (Passeron 2005: 83).

współautorstwo, a następnie stopniowo, w miarę uzyskiwania sławy i budowania swego świata teoretycznego, jak wielu wspomina, autorytatywnie zmuszał swych współpracowników do wyznawania tych, a nie innych paradygmatów (de Saint-Martin 2003)? Prawdopodobnie tutaj leży przyczyna (lub jedna z przyczyn – jeżeli nie ograniczamy się jedynie do analizy podziału pracy czy organizacji pracy w jego zespole i dodamy elementy osobowości Bourdieu: zarzucany mu despotyzm, wielkie ambicje czy też nawet pewną megalomanię) łatwego do zaobserwowania procesu stopniowego zaniechania współautorstwa, przy jednoczesnym powiększaniu zespołu badawczego i intensyfikowaniu współpracy z innymi naukowcami!

Bourdieu narzucał model pracy naukowej (jasno sformułowany w *Le métier de sociologue*), niemniej jednak – jak wszyscy jego współpracownicy od lat 70. podkreślają – z jednoczesnym narzuceniem własnego systemu paradygmatów, własnego świata teoretycznego (zob. także Lahir 1998). Strzegł pilnie aplikacji tych ram myślenia w pełnym przekonaniu o własnej słuszności, że teoria, którą stworzył czy też zmodyfikował i rozpropagował, jest jedyną słuszną podstawą teoretyczną mającą przyczynić się nie tylko do tego, iż socjologia zastąpi filozofię i stanie się Nauką XXI wieku, ale także będzie stanowić podstawę dla zmian społeczno-politycznych w przyszłości. Miała to być metateoria.

Oczywiście po analizie wyżej przedstawionych technik usuwania w cień kolejnych, nie tylko dalszych, ale i najbliższych współpracowników nasuwa się pytanie o reakcje zatajonych współautorów na stosowanie tego typu praktyk.

Reakcje partnerów sprzężenia karier

Wyżej opisane relacje między szefem a członkami zespołu badawczego są absolutnie sprzeczne z ideałem „wolności” przypisanym pracy naukowca (zob. np. role społeczne naukowców, Znaniecki 1984: 463–464). Trudno się więc dziwić, że niewielu współpracowników Bourdieu „wytrzymało” tego typu podejście do prowadzenia badań naukowych (narzucenie sztywnych paradygmatów). Poza osobami, które poddały się takim warunkom pracy w oczekiwaniu na pragmatyczne rezultaty „bycia Bourdoisien” (możliwość otrzymania pracy, pozycji wykładowcy na uniwersytecie, pewna widoczność wewnątrzśrodowiskowa), naukowcy, którzy prowadzili badania, angażując się w swe prace i postępując według nieformalnego prawa, które daje pełną wolność w analizie danych osobie prowadzącej badanie (wysoki stopień niezależności zawodowej cechuje bowiem pracę naukowca – zgodnie z wyżej wspomnianym ideałem

„wolności” przekazywanym w trakcie socjalizacji; zob. Wagner 2010), dokonywali niezależnych – a więc niekoniecznie spójnych z linią wytyczoną przez Bourdieu – analiz. Zrywali relacje z Bourdieu i odchodzili, tworząc swe własne grupy badawcze, pracując w izolacji bądź porzucając prace naukowe. Tego typu doświadczenia spowodowały, że w latach 90. Bourdieu zyskał sobie przydomek Mandaryna³⁹ (najpierw w wąskim kręgu, następnie w mediach: Jacques Mandelbaum w „Le Monde”, Bernard-Henri Lévy na łamach gazet itd.⁴⁰) – termin ten określa doskonale organizację pracy w centrum, którym kierował.

Należy zaznaczyć, że wielu współpracowników Bourdieu po licznych konfliktach opuszczało Centrum (co nie jest łatwe w systemie organizacyjnym francuskiej nauki: badacz jest „funkcjonariuszem” – pracownikiem państwowym i zmiana miejsca pracy jest niesłychanie skomplikowana). Wielu bez rezerwy opowiadało o swoich doświadczeniach przy okazji spotkań środowiskowych (co nie zawsze było łatwe, biorąc pod uwagę władzę, jaką Bourdieu miał w środowisku francuskich socjologów w latach 80. i 90.). Kilku z nich otwarcie napisało o swych doświadczeniach. Monique de Saint-Martin w rozdziale książki pośmiertnej mówiącej o *Pracy z Bourdieu* w następujący sposób uzasadniła swoją decyzję przerwania pracy z „francuskim socjologiem nr 1”:

Przyszł taki moment w latach 90., w którym zdecydowałam się zarzuć bezpośrednią współpracę z Bourdieu, nie uczestniczyć w projektach, którymi kierował, przestać rozmawiać z nim, zaniechać pytań dotyczących moich własnych badań. Być może dlatego, że forma dominacji i kontroli, którą uprawiał, świadomie czy też nieświadomie, nad badaczami i doktorantami, którzy z nim pracowali, stała się przesadna. Być może także dlatego, że stało się coraz trudniejsze wyrażanie wśród członków ekip badawczych, którymi kierował, a także na łamach pisma, które stworzył, „Actes de la Recherche en Sciences Sociales”, jakiegokolwiek formy odmiennej od modeli, które w danym momencie starał się on narzucić (Monique de Saint-Martin 2003: 324).

Odpyły współpracowników Bourdieu w kontekście warunków pracy obowiązujących we francuskiej nauce (posady od konkursu po doktoracie aż do emerytury w tym samym miejscu) jest symptomatyczny. Trudno się

³⁹ Mandarynami nazywano w 1968 r. we Francji wykładowców funkcjonujących w ramach feudalnego porządku panującego na uniwersytetach francuskich, przeciwko któremu zbuntowali się studenci [Dziękuję za tę informację Mikołajowi Lewickiemu].

⁴⁰ Jacques Mandelbaum: paradoks polega na tym, „że widzimy tego mandaryna, profesora w College de France, który robi z siebie ofiarę systemu” („Le Monde” 2001, 1 Mai – le droit de reponse). Bernard-Henri Lévy: „intelektualista jest zawsze, prawie z definicji, «trochę przygluchawy na sprawy społeczne». Nic mnie bardziej nie irytowało niż postawa Bourdieu, który z wysokiej pozycji mandaryna odgrywał nam rolę «wielkiej Pytii ruchu społecznego»”.

dziwić socjologom, którzy widzieli swą pracę sygnowaną przez szefa zespołu z pominięciem ich własnego wkładu, że zdecydowali się na taki „desperacki” krok. Oto typowe spojrzenie socjologów francuskich na tę sytuację:

Jego [B.] wspinaczka na szczyty kariery jest zrealizowana za cenę licznych zerwań, bardziej lub mniej brutalnych, z wielką liczbą swych współpracowników najzdolniejszych: J.C. Passeronem, L. Boltanskim, C. Grillonem, J. Verdès-Leroux... (Dortier 2002: 9).

Prawo odległości – dynamika koncentrycznych przestrzeni wiedzy i wiary

Po kolejnych odejściach i bardziej lub mniej głośnych skandalach stało się tajemnicą poliszynela wśród paryskich socjologów, iż produkcja sygnowana nazwiskiem jednego autora jest nieformalnym akronimem obejmującym pracę socjologów zatrudnionych w CSEK. Jeszcze za życia Bourdieu ukazują się analizy jego organizacji pracy oraz publikacje podkreślające, że Bourdieu – o czym wszyscy wiedzą – to kilkadziesiąt osób pracujących latami w CSEK.

Pierre Bourdieu było wyraźnie nazwiskiem określającym pewien podmiot kolektywnej produkcji, podmiot, który zaakceptował poddanie się regule anonimowości (wiemy z teorii dominacji, bliskiej autorowi, że zgoda jest klasyczną oznaką zależności zdominowanych). Czy też, powtarzając za jednym z artykułów tego autora – **jego dzieło stało się stopniowo wiara**, której wartość jest taka, że nawet ci, którzy ją oczerniają, mogą z niej skorzystać⁴¹ (de Singly 1998).

Informacje o takim funkcjonowaniu Centrum mieli współpracownicy i dysydenci już w latach 70. Stopniowo, wraz z dymisjami i kolejnymi „odważnymi” publikacjami demaskującymi specyficzną organizację pracy zespołu Bourdieu, kulisy funkcjonowania CSE stały się powszechnie znane. W końcu lat 90. francuskie środowisko socjologiczne było podzielone na dwa główne obozy – tych, którzy wiedzą i mówią, i tych, którzy wiedzą, ale milczą. Tak więc techniki zacierania wiedzy o współpracownikach okazały się skuteczne, zwłaszcza w środowiskach odległych od centrum produkcji wymienianych dzieł. Można pokusić się o sformułowanie pewnej

⁴¹ „Pierre Bourdieu était nettement le nom d'une instance de production collective, instance qui acceptait de se plier à cette règle de l'anonymat (on sait d'après la théorie de la domination, chère à l'auteur, que le consentement est un signe classique de la dépendance des dominés). Ou pour reprendre un article de l'auteur, son œuvre est devenue progressivement une croyance dont la valeur est telle que même ses détracteurs peuvent en tirer profit” (de Singly 1998).

zależności: im szerszy krąg czytelników B&Co., tym skuteczniejsze działanie „zacierania śladów współpracy”.

Prawo odległości działaw ten sposób, iż im dalej od epicentrum (poza Francją), tym bardziej opisane tu praktyki wydają się nieznanne. Jest to oczywiste, jeżeli weźmiemy pod uwagę barierę językową, ale także dostępność pewnych źródeł. Niemniej jednak największą przeszkodę w rozpowszechnieniu wiedzy na temat Bourdieu & Co. upatruję w skłonności niektórych członków naszego środowiska do utrzymania mitu geniusza Samotnego Naukowca – romantycznej wizji Uczonego. Mam nadzieję, że dokonane tu analizy usunęły tę przeszkodę i w odmienny sposób będziemy postrzegać nie tylko działalność Bourdieu, ale także naszą własną produkcję naukową.

Przecież biorąc pod uwagę wkład wszystkich socjologów pracujących w zespole Bourdieu – począwszy od pierwszych badań w Algierii – nie będziemy zdziwieni tak wielką produktywnością tego liczego zespołu, w którym działali najbardziej płodni socjologowie francuscy. Spojrzymy w odmienny sposób na liczne publikacje Bourdieu (nieomal każdego roku nowa książka) i, czytając je na nowo i uważnie studiując tekst, odnajdziemy wkład jego współpracowników⁴².

Wtedy zadamy sobie pytanie – na czym polegał „geniusz” Bourdieu?

/// Anatomia sukcesu

Ponieważ uważam, że termin „geniusz” określa bogaty zespół złożonych elementów i często nieokreślonych (lub trudnych do określenia) czynników, które współdziałają ze sobą w pewien specyficzny sposób – trudny do uchwycenia bez dogłębnej analizy – w kolejnej części niniejszego artykułu dokonam dalszej dekonstrukcji mitu geniusza, analizując sukces Bourdieu. W pierwszej części ukazałam kolektywny aspekt badanej kariery, w tej zajmę się anatomią sukcesu.

Anatomia oznacza rozcinanie czy też krojenie, dlatego postaram się dokonać – zgodnie z naukowym znaczeniem tego terminu – nie tylko opisu każdej z osobna sfery badanego zjawiska (sukces w karierze Bourdieu), ale także wykazać relacje między jego poszczególnymi elementami.

⁴² Nie miałam możliwości zrealizowania mojego zamiaru obliczenia „miesiąco-etatów” wszystkich współpracowników Bourdieu, którzy prowadzili badania w ramach wieloletniej działalności Centrum.

Bourdieu = Pierre + Felix

Opowiadając o zjawisku Bourdieu & Co., nie sposób odmówić kluczowej roli w tym przedsięwzięciu – swoistej karierze *multiple* – postaci samego Bourdieu. Nie wglębiając się w jego cechy osobowe (cytowani w tym artykule jego współpracownicy dokonali tego w wystarczający sposób), należy podkreślić, że miał kompetencje konieczne do jednoczenia i mobilizowania ludzi do wspólnych (powinam napisać „wspólnych”, tak się bowiem później często okazywało) przedsięwzięć. Jego charyzma i zdolności oratorskie są powszechnie znane. Można powiedzieć, iż był ucieleśnieniem swoich dwóch imion. Pierwsze – Pierre, w języku francuskim oznacza skalę (lub kamień) – stanowiło niejako potwierdzenie jego wytrwałości w podtrzymywaniu swych racji, narzucaniu swemu otoczeniu (najpierw bliższemu, a później coraz szerszym kręgom) swej wizji świata, trwaniu przy swych paradygmatach i koherentnym wewnątrznie systemie teoretycznym, który miał zastąpić wszelkie dotychczasowe paradygmaty. Był też tytanem pracy – żelazna, czy też kamienna, dyscyplina regulowała jego codzienne życie. O tym, że sukces należy do ludzi wytrwałych i pracowitych, mówi się zbyt rzadko (aczkolwiek ostatni bestseller Malcolma Gladwella jest właśnie poświęcony pracowitości jako drodze do sukcesu; Gladwell 2008).

Drugie imię, którym nazywał go często Passeron (tak też był Bourdieu nazywany za czasów studenckich) brzmi Felix. Bourdieu także wydaje się w pełni odpowiadać etymologii tego imienia: szczęśliwy, mający szczęście w życiu i płodny. Kariera „francuskiego socjologa nr 1” jest właśnie przykładem specyficznego splatania się cech przypisanych jego imionom. Taka jest też pobieżna recepta na sukces w nauce: wytrwałość, konsekwencja, szczęście i płodność. Pierre + Felix!

Postaramy się jednak w poprawny naukowo, a nie bazujący na odniesieniach literackich sposób poznać anatomię sukcesu. Aby tego dokonać, należy najpierw skupić się na tym etapie kariery Bourdieu, kiedy jeszcze jego sława nie produkowała samonapędzających się mechanizmów – co tak dobrze sam Pierre Felix przedstawił w analizie kapitału symbolicznego. Samonapędzająca się maszyna zadziałała dopiero po pierwszych publikacjach, a niewątpliwie przelomowym momentem w karierze Bourdieu – Pierre’a, zanim stał się on twórcą marki Bourdieu & Co., był sukces *Les Héritiers*. Książka ta, przelomowa nie tylko w karierze obu autorów, ale także w dziejach socjologii francuskiej, jest wspólnym dziełem tandemu Bourdieu/Passeron.

Opublikować znaczącą książkę i odnieść sukces wydawniczy!

Kulisy powstania i przyjęcia *Les Héritiers*

Przed podjęciem analizy *Les Héritiers* przedstawię kontekst, w którym książka ta powstała, a także jej wpływ na socjologię francuską. Ponieważ w tym zbiorze interesuje nas sukces w nauce, dokładne poznanie kulis powstania książki, która odniosła niewątpliwy sukces czytelniczy, wydawniczy, finansowy, polityczny i naukowy, przejawiający się przeniknięciem do powszechnego użycia pewnych koncepcji – czyli analiza historii *Les Héritiers*⁴³ – stanowić będzie istotny element w analizie produkcji socjologicznych. Książka, o której mowa (podobnie jak jej kontynuacja *La Reproduction*, opublikowana w odmiennym kontekście „post 1968” – w 1970 r.), powstała na bazie badań ankietowych zrealizowanych wśród społeczności studenckiej, a także licznych obserwacji etnograficznych. Niezwykle istotny w zrozumieniu zjawiska, jakim było powstanie i następnie przyjęcie przez społeczność naukową, polityków i resztę społeczeństwa tych dwóch pozycji, jest kontekst powstania dzieł. Nie poświęcając wiele miejsca Francji sprzed 1968 r., przytoczę tutaj opinię historyka francuskiej socjologii Jean-Michela Chapouliego, który podkreśla, że socjologia francuska po załamaniu powojennym odrodziła się nie na gruncie Durkheimowskim, ale dzięki działalności takich socjologów jak George Fridmann, Gabriel Le Bras, George Gurvitch i Jean Stotzel (Chapoulie 2005: 14). Ze względu na bardzo słabą pozycję instytucjonalną socjologii (nieliczne posady badaczy-socjologów w CNRS, brak wydziałów socjologii na uniwersytetach, nieliczne – nie więcej niż dziesięć w całej Francji – posady socjologów-dydaktyków pracujących na ogół na wydziałach filozofii, prawa czy geografii), badania naukowe w zakresie tej dziedziny były realizowane w ramach indywidualnych projektów nielicznych naukowców. Sytuacja się zmienia w momencie stworzenia licencjatu z socjologii (1958). Publikacja *Les Héritiers* w 1964 r. zmienia więc pozycję socjologii: niszowa nauka dociera do szerszych kręgów społeczeństwa dzięki książce traktującej o kulturze studenckiej. W tym czasie opublikowane zostają też inne pozycje, które przykuwają uwagę szerszej publiczności (Crozier 1963, 1965; Touraine 1967; Morin 1967). Niemniej jednak to *Les Héritiers* odnosi nieporównywalny sukces. Dlaczego?

⁴³ Książce tej poświęcono we Francji wiele uwagi, jako przelomowemu wydarzeniu w socjologii francuskiej, liczne konferencje, a także publikacje (Chapoulie i in. 2005; Masson 2008).

Kumulacja nowatorskich elementów

Przypadek *Les Héritiers* potwierdza tezę, zgodnie z którą sukces w nauce dokonuje się dzięki pewnym odmiennościom. Po pierwsze, autorzy obrali tematykę, która dotychczas nie znajdowała się w centrum zainteresowań socjologów, główny nurt bowiem socjologii francuskiej lat 60. skupiony był na badaniach „nowej klasy robotniczej”. Jednocześnie zauważa się pojawienie nowej warstwy społecznej, będącej nośnikiem rewolucyjnych idei – studentów⁴⁴ (Chapoulie 2005: 15). Ale zainteresowanie kwestiami dotyczącymi młodych ludzi stanowiło w owych czasach domenę filmu (francuska *nouvelle vague*), a następnie mediów (Sohn 2005: 124–128). Mimo że autorzy podjęli ten „medialny” temat, to nie przyjęli powszechnej wówczas w dyskursie medialnym i intelektualnym postawy (Bourdieu, Passeron 1963). W przeciwieństwie do pewnych socjologów, ale także dziennikarzy (praca lewicowa i centrowa), którzy pisali o tendencji zanikania klas społecznych, zwłaszcza w zakresie praktyk kulturowych, Bourdieu i Passeron uważali, że istniejąca w przeszłości „winda społeczna” przestała funkcjonować i dostęp do studiów wyższych, jak i praktyki kulturowe studentów, są klasowo zdeterminowane. Tak więc, śledząc kontekst i publikacje autorów powstające w tym czasie, można stwierdzić z pewnością, że *Les Héritiers* zostali napisani w odpowiedzi na głosy oznajmiające koniec klasowości społeczeństwa francuskiego. Vivianne Isambert-Jamati (2005) zwraca uwagę na inny element kontekstu, a mianowicie wpływ eksplozji instytucjonalnej CNRS-u⁴⁵, która dynamizowała środowisko socjologów w latach 60. Kolejnym czynnikiem były z pewnością prace dotyczące szkolnictwa, realizowane w innych krajach (Prost 2005). Kontekst historyczny, a zwłaszcza działalność samorządów studenckich i profesorskich, stanowią również istotny element pozytywnego przyjęcia wyników tego badania o środowisku studenckim. Dzieło odniosło we Francji sukces czytelniczy i do dzisiaj nie zdetronizowała go żadna inna publikacja socjologiczna.

Inne cechy pracy Bourdieu/Passerona są godne podkreślenia: ich wysoki profesjonalizm w realizacji badania i wpływ etnologicznego zacięcia Bourdieu, występującego już w pracach dotyczących Algierii, a polegające go na przywiązywaniu wielkiego znaczenia do poznania percepcji badanego świata przez aktorów społecznych (Chapoulie 2005: 16). Istotną rolę w tym

⁴⁴ Termin student – *étudiant* – w języku francuskim nie jest zarezerwowany jedynie dla studentów wyższych uczelni i uniwersytetów, ale odnosi się także do niższych szczebli szkolnictwa – stąd też termin *jeunesse* obejmuje najczęściej młodzież w wieku od 15 do 25 lat. Na temat rozwoju kategorii *jeunesse* więcej w wyczerpującym artykule Sohn (2005).

⁴⁵ Odpowiednik PAN-u. Instytucja ta została mocno rozbudowana w końcu lat 60.

nowatorskim jak na ówczesne czasy podejściu odegrało użycie w badaniu metody etnograficznej, a także inspiracja pracami socjologa brytyjskiego Basila Bernsteina.

Kolejną *quasi* „techniczną” innowację stanowi odmienne używanie referencji – jak sam Bourdieu mawiał, „nie do tego samego Marksa i nie do tego samego Webera się odwołujemy” (Chapoulie 2005: 16). Opublikowana w 1964 r. książka (krytykowana przez Raymonda Arona za eseizm⁴⁶, co wskazuje na innowacyjne użycie języka naukowego) stanowi podstawę nowego ukierunkowania badań nad szkolnictwem. Została także wprowadzona innowacja typu technicznego, polegająca na prezentacji wyników z zastosowaniem graduacji zmiennych. Do najważniejszych jednak cech tej publikacji należy istota badania i zmiana podejścia do głównego problemu.

Chapoulie w swej analizie dzieła zwraca uwagę na rozbieżność między tytułem pracy sugerowanym w drugim członie – „Studenci i ich kultura” – a tematyką pracy: „nierówności w dostępie do edukacji” (Chapoulie 2005: 17). Tak więc podjęta tematyka stanowi obalenie podejścia obowiązującego od wielu lat w badaniach szkolnictwa i jest początkiem całego kierunku badań francuskiej socjologii edukacji. Przełom dokonany w tym dziele polega nie tyle na uwzględnieniu pochodzenia klasowego jako zmiennej determinującej dostęp do edukacji (podejście praktykowane przez INED), ile na potraktowaniu pochodzenia klasowego jako fenomenu, który należy poddać wyczerpującej analizie. Tak więc nierówności występują nie tylko w dostępie do edukacji, ale i w trakcie całego procesu edukacyjnego, ponieważ istotne jest doświadczenie rodzin (zdeterminowane klasowo), które wpływa na percepcję całego systemu kształcenia, determinując umiejętności poruszania się w instytucjonalnym świecie edukacji (ciekawym problemem poruszonym tutaj były orientacje profesjonalne – wybór szkół i kierunków kształcenia).

Ostatnim, niezmiernie ważnym elementem, który sprawił, że *Les Héritiers* stało się lekturą podstawową każdego francuskiego socjologa, jest wysoki poziom jakości zrealizowanych badań, uzyskany nie tylko dzięki pracy partnerów sprzężenia karier Bourdieu/Passeron, ale także dzięki wkładowi innych współpracowników, którzy uczestniczyli przy zbiorze i analizie danych. Są nimi statystycy, wypróbowani jeszcze w Algierii współpracownicy Bourdieu: Claude Seibel i Françoise Cèvrard⁴⁷.

⁴⁶ Termin „esej” jest użyty przez autorów w dedykacji na egzemplarzu książki ofiarowanej Fernandowi Braudelowi (zdeponowanym w bibliotece MSH w Paryżu; Chapoulie 2005: 28).

⁴⁷ Ich działalność także przyczyniła się do wysokiego poziomu realizacji badania statystycznego, do którego wprowadzono innowację, a mianowicie systematycznie zastosowano, w ślad za INSEE, w którym obaj wymienieni statystycy pracowali, kategoryzację społeczno-zawodową (CSP – kategorie

Być we właściwym miejscu we właściwym momencie w doborowym towarzystwie

Powyższe zdanie, które brzmi jak wyświechtana maksyma, ilustruje doskonale atuty, które Bourdieu potrafił wykorzystać, budując swą karierę socjologa. Bycie we właściwym miejscu oznacza nie tylko znajdowanie się we właściwej instytucji, ale także umiejętne wpisanie swej kariery w kontekst społeczny oraz otaczanie się takimi ludźmi, których praca umożliwi nam realizację kolejnych etapów kariery; współpraca z nimi sprawi, że jakość naszych prac stanie się znacznie wyższa niż efekty działania w pojedynkę.

Noblesse par adoption – szlachectwo przez adopcję

Bourdieu był jednym z ostatnich przykładów efektywnego działania szkoły republikańskiej Jula Ferry’ego. Doskonały uczeń w podstawówce zostaje zauważony w liceum i dzięki rekomendacji nauczyciela udaje się do Paryża, aby kontynuować naukę w École Normale Supérieure (ENS). Jest to klasyczna trajektoria dzieci z „niższych klas”, które wyróżniały się w szkole zapalem do nauki i dobrymi wynikami. Sławna ENS przy ulicy Ulm w Paryżu to francuska kuźnia elit naukowych⁴⁸ – kształci się tam filozofów – i właśnie dzięki przygotowaniu otrzymanemu w tej instytucji Bourdieu zda bardzo poważany egzamin, zwany „agregacją”, z dziedziny filozofii. Dzięki temu, że był tzw. normalien, wchodzi w kręgi elit uniwersyteckich i zdobywa to, co później nazwie kapitałem społecznym – liczne kontakty z innymi normaliens, od których otrzyma pomoc i wsparcie w Algierii i po powrocie⁴⁹. Właśnie Aron pomaga mu znaleźć pracę (normaliens są

socjoprofesjonalną, czyli pochodzenie respondenta bazujące na zawodzie ojca), używając jej jako podstawowej kategorii analitycznej.

⁴⁸ Kilka dodatkowych informacji umożliwi pełne zrozumienie tego, czym jest ENS – nawet w dzisiejszym kontekście. Aby być studentem ENS – normalien – należy zdać bardzo selektywny egzamin, do którego podchodzi student z licencjatem, rzadziej po drugim roku studiów na uniwersytecie. Ci, którzy przejdą sito egzaminacyjne, będą studiowali pod kierunkiem wybitnych profesorów, w małych grupach, mając świetne warunki mieszkaniowo-finansowe. Otrzymują pensję nauczycielską – około 1300 €, status *fonctionnaire*, czyli pracownika państwowego, miejsce w domu akademickim (jednoosobowe pokoje), dostęp do wysmienionych bibliotek, dobre warunki nauki: a więc wszystkie problemy organizacji życia codziennego (łącznie z gotowaniem – nawet stołówka ENS przypomina bar dla studentów tylko pod względem cen) są zniwelowane do minimum. Studenci mogą w pełni poświęcić się pogłębianiu wiedzy i przygotowywaniu do kolejnych egzaminów: magisterskiego, a następnie agregacji. Właściwie wszyscy uzyskują bez trudności posady asystenckie, które dzięki statusowi pracownika państwowego umożliwiają im utrzymanie się w trakcie doktoratu. Na ogół bez kłopotów wygrywiają konkursy na posadę adiunkta – od momentu wstąpienia w szeregi normaliens młodzi ludzie wkraczają na drogę kariery francuskich elit naukowo-dydaktycznych.

⁴⁹ Na polecenie Clemence Ramnoux, profesorki filozofii greckiej, która była koleżanką Arona (z tej

pracownikami państwowymi i mają nakazy pracy, aby spłacić studia i otrzymane stypendia), ofiarując podwójną posadę: asystenta na Sorbonie i sekretarza w CSE. Sorbona przed 1968 r. jest jeszcze TĄ Sorboną, po której ślady tylko zostały w wyniku decentralizacji lat „post ’68”. Instytucja jest prestiżowa i mentor wyśmienity – Bourdieu kontuuje swą drogę kariery w jak najbardziej elitarnej wersji. Następnie wykłada w Lilles – na uniwersytecie usytuowanym w mieście robotniczym, o silnych lewicowych tradycjach i postępowych rozwiązaniach (w stosunku do konserwatywnej Sorbony). To właśnie w Lilles otwarto nowy kierunek – socjologię – i to właśnie w ciągu między Lilles a Paryżem Bourdieu wraz z innymi młodymi wykładowcami prowadzi zażarte dyskusje, przedstawiając swe poglądy. Praca na nowo utworzonych kierunkach nacechowana jest zawsze specyficzną dynamiką, opartą na nowicjuszowskim entuzjazmie i wysokim zaangażowaniu ludzi, którzy, tworząc swą pracą to nowe miejsce, ponoszą pewne ryzyko (niebycia konwencjonalnym). Najczęściej znajdują się w takich miejscach młodzi wykładowcy, ludzie myślący inaczej, którzy, zachęteni ideą postępu, pragną w nim uczestniczyć. Ten mechanizm zdynamizowania jest widoczny w przypadku karier naukowców także dzisiaj (por. Wagner 2011).

Kolejne instytucje, w których działał Bourdieu, nie miały tego nowatorskiego aspektu, chociaż Centrum Socjologii Europejskiej działające w ramach EHESS (przedtem nazywanej École Pratique des Hautes Études – EPHE) z pewnością było ewenementem ze względu na prace badawcze realizowane w ramach jego działalności i fakt, że ich zasięg przekraczał granice Francji – na owe czasy była to istotna innowacja. Samo EPHE było już od lat 50. prestiżową instytucją (miejsce działalności Szkoły Historycznej Les Annales), tak więc Bourdieu utrzymał tutaj swą elitarną pozycję, umacniając ją dzięki nominacji do Collège de France. Wraz z apartamentem służbowym przy placu Vendôme, przysługującym profesorom z tej najbardziej prestiżowej francuskiej instytucji naukowej – a więc symbolicznym potwierdzeniem pozycji dominującej na „polu akademickim” – Bourdieu osiągnął najwyższe szczeble hierarchii dostępne we francuskim świecie naukowym. Potwierdzeniem tej zawodowej drogi najwyższych lotów był złoty medal CNRS-u, przyznawany najwybitniejszym naukowcom francuskim. Można niewątpliwie stwierdzić, że Bourdieu przeszedł wszystkie etapy kariery, pracując w instytucjach najbardziej pożądanym dla realizacji swego *parcours sans fautes*.

samej promocji w ENS), Bourdieu skontaktował się z Aronem i został wkrótce jego asystentem na Sorbonie. Jak sam nasz bohater podkreśla, w tym fakcie „kolejny raz można zauważyć rolę, jaką odegrała École Normale w pozornych «przypadkach», które zbudowały moją karierę” (Bourdieu 2004: 48).

Umiejętność wykorzystywania sprzyjających wiatrów

Na podstawie sukcesu wcześniej omawianej publikacji wskazałam, jak istotny dla realizacji kariery jest kontekst powstania i rozpowszechniania rezultatów prac naukowych. Wyjątkowe lata między wojną w Algierii a 1968 r. stworzyły specyficzne warunki do realizacji i przyjęcia przez dynamiczne społeczeństwo prac socjologicznych. Bourdieu doskonale potrafił dostosowywać swe zainteresowania naukowe do tego, czym pasjonowało się społeczeństwo. Podejmował tematy palące, aktualne, ale równocześnie stosował odmienną od dominujących tendencji perspektywę. Dzięki umiejętnościom mediacyjnym (do których powrócę) Bourdieu odniósł sukces i to on narzucił własne wizje, które z czasem stały się dominującym we Francji paradygmatem. W takiej sytuacji trudno pozostawać krytycznym – trudno być w opozycji do samego siebie. Ale sukces już został osiągnięty, a zasada Mertona opisująca fenomen samonapędzającego się sukcesu w nauce doskonale funkcjonowała. Nawet więc spóźnione publikowanie na modne tematy (*Męska dominacja* po ukazaniu się książki Judith Butler) nie wpłynęło druzgoczaco na twierdzą zbudowaną przez Bourdieu. Bourdieu & Co. niewątpliwie było „pewną” marką.

Bourdieu & Co.

Dobieranie odpowiednich współpracowników jest jedną z najcenniejszych umiejętności osób, które zarządzają pracą zespołową – a taki styl pracy w nauce uprawiał od samych początków swej działalności Bourdieu. Nie były to popularne już wtedy tandemy czy też sprzężenia karier, ale *multiples* – równoległe sprzężenia karier, realizowane z najlepszymi specjalistami w danej dziedzinie badań, zarówno jeżeli chodzi o tematykę (kultura kabilska i migracje – Sayad, szkolnictwo i kultura – Passeron, produkcja elit – de Saint-Martin, kadry i inżynierowie – Boltanski, managerowie – Villette, artyści – Delsaut, fotografia – Chamboredon i Boltanski itd.), jak i specjalizację (statystycy, demografowie, etnografowie). Oczywiście umiejętne wykorzystanie tych niesłychanych „zasobów ludzkich” czy też kapitału naukowego zależało od talentu organizacyjnego Bourdieu. Do pewnego stopnia jego przedsięwzięcie działało wyśmienicie. Praktyka zacierania współpracy była niesłychanie owocna z punktu widzenia kariery samego Bourdieu. Kumulacja pracy dziesiątek osób pod jednym nazwiskiem jest świetnym posunięciem marketingowym – o ileż łatwiej jest zapamiętać jedno nazwisko i kumulować kapitał reputacyjny na wielkim sukcesie „Bourdieu – Passeron, autorzy *Les Héritiers*”.

Bourdieu nie był pierwszym ani ostatnim, który uciekał się do takich praktyk. Każdy z nas może podać wiele przykładów tego typu działań ze swego otoczenia, a moje badania w środowisku naukowców pracujących w laboratoriach także obfitują w relacje o podobnych zjawiskach i liczne obserwacje dotyczące zacierania śladów współpracy potwierdzają w pełni dane uzyskane z wywiadów. Warto też wspomnieć, że w świecie artystów jest to praktyka stosowana od lat. Koncerty Vivaldiego nie są napisane jedynie przez niego (były powielane przez jego uczniów – mówi się, że on sam napisał jeden koncert, który jest powtórzony w setkach wersji). W *Requiem* Mozarta słychać frazy *Mszy b-moll* Bacha (w odnajdywaniu tego typu wpływów lubują się muzykolodzy), a Schonberg także nie był ani pierwszym, ani jedynym kreatorem dodekafonii, ale dzięki umiejętności nagłaśniania swoich osiągnięć wpisał się do historii muzyki jako pierwszy i jedyny⁵⁰. Mechanizmy, którym poświęciłam pierwszą część niniejszego artykułu, mogą skutecznie przyczynić się do umacniania kariery wybranej osoby. Rzadko dzieje się to za przyzwoleniem wszystkich uczestników wspólnych działań. Interesującym wyjątkiem może tutaj być fenomen szkoły matematycznej Bourbaki, która skupiała matematyków pod jednym (i to fikcyjnym) nazwiskiem (Altan 2003). Tym, co wyróżnia Bourdieu w stosowaniu tego typu praktyk, jest doprowadzenie ich do perfekcji i uzyskanie wysokiego stopnia efektywności: zdobyta międzynarodowa sława przy jednoczesnej nikłej wiedzy odbiorców o innych współautorach. Często można spotkać się z argumentem, że żaden z partnerów Bourdieu nie zrobił porównywalnej mu kariery (choć Boltanski i Wacquant, a także Passeron i inni należą wszak do znanych socjologów). W odpowiedzi na ten zarzut trzeba podkreślić, że nie pracowali oni w tak licznych zespołach – a nawet jeśli tak by było, to nie stosowali na szeroką skalę praktyk zacierania. Nie mieli zatem po prostu warunków do realizacji przedsięwzięć podobnych do Bourdieu & Co. Na osiągnięcie sukcesu – jak widać po tej jeszcze nieukończonyj liście – składa się wiele różnorodnych czynników; nie wszystkie są merytoryczne.

Produkcja i post-produkcja: kreatywność i umiejętność propagowania własnych dokonań

Produkcja: stworzenie własnej „*école de penser*”

Wierni współpracownicy, którzy pod dyktando wyznają podobne paradygmaty i przyczyniają się do rozpropagowania idei mistrza, są zalążkiem

⁵⁰ Informacje o Vivaldim i przykłady kompozytorskich zapożyczeń zawdzięczam licznym opowieściom mojego ojca – kompozytora – Juliusza Karca, a za opowieść o Schonbergu dziękuję serdecznie kompozytorce Jagodzie Szymtce.

i podstawą funkcjonowania tzw. szkoły, dawniej opatrywanej przymiotnikiem filozoficznej – w przypadku Bourdieu należy użyć określenia: socjologicznej. Podobne podejście metodologiczne, a także wyznawanie tych samych paradygmatów oraz konsekwentne stosowanie wspólnych narzędzi teoretycznych powoduje stworzenie jednolitej szkoły (nazwa szkoły sugeruje właśnie tę jednolitość). Działalność Bourdieu & Co. jest właśnie przykładem szkoły socjologicznej – rzadkim przykładem, ponieważ nasza nauka nie obfituje w tego typu fenomeny. Dlaczego? Poniższy cytat z Passerona jest adekwatną odpowiedzią na to pytanie, a także dostarcza wyjaśnienia przyczyn konfliktu (czy też wskazuje na jeden z powodów sporu), który spowodował koniec działalności partnerów w niezwykle płodnym sprzężeniu Bourdieu/Passeron:

Od kiedy pamiętam, sama idea „szkoły” zawsze klóciła się z moją koncepcją „wyobraźni socjologicznej”, którą Wright Mills przeciwstawiał bezsensowi badań prowadzonych na podstawie systemów „wielkich teoretyków” (jak Parsons). Również jest ona [wyobraźnia socjologiczna] przeciwstawna sterylnym działaniom „biurokratów empirii” i przedsiębiorców uniwersyteckich, którzy organizowali i nadzorowali z wysokości swych lukratywnych pozycji jakże powtarzające się nudne i mało kreatywne *surveys* (w stylu American Soldier) (Passeron 2005: 54).

Szkoła zagwarantowała rozpowszechnianie teoretycznych paradygmatów i odegrała rolę bazy dla produkcji i reprodukcji pewnego typu badań, które stały się w krótkim czasie nie tylko rozpoznawalne w świecie francuskiej socjologii, ale zdominowały go w spektakularny sposób – na pewien okres zmuszając „opozycję” do podziemnych działań (Verdès-Leroux 1998).

Produkcja: stworzenie własnej teorii – mediacyjny eklektyzm

Sukcesem jest stworzenie własnej wizji świata i narzucenie go jak największej liczbie osób – początkowo specjalistom (socjologom), a następnie upowszechnienie go poza kręgami intelektualnymi. Bourdieu z pewnością operował pewnym systemem pojęć teoretycznych, które wzajemnie funkcjonowały w stworzonej przez niego przestrzeni koncepcyjnej. Czy potrafił narzucić ją innym? Wielogłosowość krytyk występujących wśród francuskich socjologów (choćby Grignon, Passeron 1989; Grunberg, Scheisguth 1996; Verdès-Leroux 1998; de Singly 1998; Lahir 1998; Lacoste-Dujardin 1997, 1998–1999, 2007; Grignon 2002; Verdrager 2010) każe wątpić, czy sukces Bourdieu – niewątpliwie spektakularny w latach 80. – jest trwałym zjawiskiem, tzn. czy teoria, która zdominowała socjologie

francuską u schyłku XX w., była fenomenem tamtych czasów, czy też stała się jedną z wielu propozycji teoretycznych występujących w socjologii:

Natura teorii, które były opracowywane w CSE, zależała od tego, w jakim celu się jej używało (np. czy do analizy danych empirycznych). Zależała także od stopnia realizacji danych badań. Ankieta miała dawać teorii podporę, materiał [„material” jest tutaj odpowiednim terminem], lub przeciwnie, zależała od elementów, które umożliwiały zdecydowanie, która z konkurencyjnych interpretacji zwycięży. Zamiast zrobić selekcję, a następnie zebrać, bardziej lub mniej świadomie, zbieżne fakty mogące zilustrować i potwierdzić siatkę interpretacji, z którą wchodziliśmy w badanie (lub uwypuklić pozornie niepoddające się fakty, aby wykazać, że wbrew wszelkim oczekiwaniom one także mogą być przedstawione w formie schematu, który się „miało w głowie”) zgodnie z tym, jak nami kierowała nasza kultura literacka i w szczególności nieomal wrodzona praktyka wyjaśniania tekstów, trzeba było poświęcić się specjalnie, bez chwili wytchnienia, wyszukiwaniu „faktów umykających kontroli”, które mogły potwierdzić nasze początkowe intuicyjne odczucia i w ten sposób stworzyć hipotezy, które miałyby być odrzucone. [...] Ten typ pseudoteorii, skazany z zasady na to, że zawsze ma się rację, jest dokładnie odwrotnością, w swej realizacji i celowości, teorii naukowych, które chcieliśmy praktykować. Tego typu teorie znajdują wyznawców i spotykają się z entuzjastycznym przyjęciem dlatego, że pozostają, podobnie jak dzieła literackie czy artystyczne, projekcją pewnego temperamentu na rzeczywistość, a rzeczywistość ulega rozpuszczeniu w przesadzonym skrajnym subiektywizmie. Poza tym, że tego typu sposoby teoryzowania przenoszą socjologię w stronę wiedzy hermeneutycznej, konstytuującej się wokół osoby mistrza, który wskazuje jak myśleć, uniemożliwiają one rozwój tych teorii w socjologii, które są dla tej dyscypliny pożądane. Taka teoria prowadzi do zmniejszenia, a raczej poświęcenia „kolejnych etapów pracy, które zmieniłyby następujące po sobie instytucje w systemy, i właśnie dzięki tym umykającym kontroli efektom do zbudowania konstrukcji bardziej czy mniej harmonijnej” (Mauss 1969: 296) (Grignon 2002: 203).

Przesłanie Grignona – ponad dwudziestoletniego współpracownika Bourdieu – jest jasne: teoria „socjologa nr 1” blokowała rozwój socjologii. Jeżeli przyjmiemy za prawdziwe stwierdzenie, że bazą dla postępu w nauce jest różnorodność, to można się zgodzić, iż ostatnie dwudziestolecie XX w. we Francji, w wyniku hegemonii Bourdieu & Co., nie tworzyło sprzyjających warunków dla rozwoju socjologii na bazie odmiennych orientacji teoretycznych⁵¹. Podobne zarzuty stawia Passeron:

⁵¹ Np. nawet w 2006 r. podczas obrony mojej pracy doktorskiej musiałam długo uzasadniać, dlaczego nie posługiwałam się teorią pól. Odniesienie się do teorii Bourdieu było w tym okresie *quasi* obowiązkowe – oznaczało ono posługiwanie się nią, a nie poddanie jej krytyce.

w moich seminariach doktoranckich przestrzegalem sluchaczy przed „wielką teorią” socjologiczną, totalną i przefortyfikowaną, jaką się stała teoria Bourdieu. Jestem zwolennikiem myśli i nauczania, które prowadzą do popierania roli heurystycznej i statutu „normalnego” oraz „konkurencji” teoretycznych. Wskazują na brak w większości nauk historycznych warunków do prowadzenia obserwacji, które zapewniają naukom eksperymentalnym płodność dominującego czy jedyne paradygmatu teoretycznego (Passeron 2005: 81).

Niemniej jednak, dzięki narzuceniu tej jedynej wizji teoretycznej, w pewnym momencie socjologia Bourdieu wyszła poza mury uniwersytetu. Spopularyzował on socjologię na tyle, że publikacje dawniej czytane tylko przez specjalistów dotarły do szerszego czytelnika, a pewne koncepcje upowszechnione przez Bourdieu przeniknęły nawet do codziennego języka. Dzięki temu upowszechnieniu można z pewnością stwierdzić, iż socjologia jako nauka skorzystała, przestała bowiem (przynajmniej we Francji) być ubogą siostrą filozofii – stając się jej młodszą siostrą.

Produkcja: stworzenie własnego języka

Aby opisać fenomen specyficznego języka, którym posługiwał się Bourdieu, posłużę się fragmentem przemyśleń osoby, która przez szesnaście lat była odpowiedzialna za wydawanie pisma Bourdieu i czuwała nad spójnością stylową i teoretyczną artykułów publikowanych w „Actes de la Recherches en Sciences Sociales” (ARSS).

Zarówno literatura i filozofia, jak i socjologia, którą uprawialiśmy, musiała być pisana w taki sposób, aby „wyodrębnić znaczenie” materiałów, które zebraliśmy: aby nadać im czy znaleźć dla nich jakiś sens, trzeba było opatrzyć je komentarzem. Porównanie *Les Héritiers* (1964) czy *L'Amour de l'art* (1966) z *La Réproduction* (1971) świadczy o rozwoju ambicji teoretycznych tych dzieł, które zajmują szczyty w hierarchii Centrum i które były dla nas wzorami. Wartość uznana danego dzieła zależała od stopnia jego uczestnictwa w propagowaniu stylu stworzonego przez Bourdieu i Bourdieu/Passerona, stylu niepodrabialnego, ale godnego naśladowania, stylu Szkoły Centrum, dzięki któremu socjologia CSE przeciwstawiała się wszystkim innym produkcjom socjologicznym. Poprzez repetycje, które tworzyły pewne wybrane wyrażenia, niejako sygnały rozpoznawcze i potwierdzające nasze zgrupowanie, tego typu style należą do „drewnianego języka polityki” z powodu ich niejasności i poziomu komplikacji, przez zapożyczenia z greki czy łaciny nie mniej natarczywe, przez ciężkość i długość scholastyczną zdań (Bourdieu). To był język ezoteryczny, który wzbudzał *quasi* religijne poczucie dumy i satysfakcji u tych, którzy, wdrożeni w lekturę, czuli się

jedynymi, którym dane było odkrycie sekretu. Jak każdy styl, któremu udało się narzucić swe wymogi innym, sens treści zależał od formy: miało się wrażenie, że prawdy, do których Bourdieu i Bourdieu/Passeron doszli, nie mogły być sformułowane w odmienny sposób. [...] Niestety, ten styl był nieodłączny od osób, które go stworzyły, i ponieważ był przeciwieństwem języka uniwersalnego – nie można się go nauczyć. Można było jedynie usiłować go reprodukować przez mimetyzm (Grignon 2002: 202) ⁵².

Rzeczywiście, osobom nieznającym języka francuskiego trudno jest przybliżyć specyfikę stylu, którym posługiwał się Bourdieu. Tłumaczenia angielskie i polskie stanowią pewną adaptację oryginału, umożliwiającą większą przejrzystość tekstu. Tłumacze dzielą półstronicowe zdania i sprawiają, że czyta się te teksty o wiele „łatwiej” niż w oryginale. Styl Bourdieu stał się także elementem symbolicznej dominacji – czytanie jego książek (z wyjątkiem pozycji poświęconej TV) stanowi atrybut „paryskiego intelektualisty/intelektualistki”. Przyznanie się do nierozumienia tekstów francuskiego socjologa oznaczało w końcu XX w. wielkie braki w edukacji i mogło być przyczyną wykluczenia z pewnych kręgów studenckich. Dopiero w konfrontacji z publikacjami amerykańskich socjologów, u których przejrzystość narracji jest zaletą, a nie wadą, a komplikacje stylistyczne są uważane za zbyteczny kamuflaż ukrywający często brak zawartości merytorycznej (zob. Becker 1986 – podręcznik redagowania tekstów naukowych), podniosły się liczne głosy krytyczne pod adresem tego specyficznego stylu. Tak jak w przypadku krytyki teorii, negatywne oceny stylu Bourdieu stały się głośnie, gdy był on już na najwyższych szczeblach hierarchii akademickiej i zyskał sławę w Stanach Zjednoczonych. Najbardziej krytyczni wobec specyficznego stylu Bourdieu pozostają Francuzi: niektórzy z nich wręcz sięgają po angielskie tłumaczenia, aby sprawniej oporać się z tekstem.

Postprodukcja: stworzenie przestrzeni do propagowania swych idei

Po 1968 roku Bourdieu zyskał zupełną swobodę decyzji (nie podlegając już Aronowi), objął całkowitą władzę nad Centrum Socjologii Edukacji i Kultury w EHESS, angażując się, jak nigdy przedtem, w badania i intensywne, i ekstensywne. Coraz bardziej ambitnemu pisaniu refleksywnemu (*écriture de reflexion*) i wszystkim tym wyżej wymienionym przedsięwzięciom towarzyszyło zdobywanie wielkich instytucji wiedzy i kalkulowana precyzyjnie interwencja w świecie prasy i wydawnictw (Passeron 2005: 74).

⁵² O tym specyficznym języku i stylu pisania wspomina także Villette (w tym zbiorze).

Z marginesu do mainstreamu – „Actes de la Recherches en Sciences Sociales”

W 1975 r. ukazuje się „Actes de la Recherches en Sciences Sociales” (ARSS) – pismo, które ma „im pokazać, do czego jesteśmy zdolni” (Grignon 2002: 2005). Oznacza to, że Centrum będzie rozpowszechniać i legitymować teorie, a także specyficzny język praktykowany przez socjologów działających w ramach CSE. Ponieważ w latach 70. Bourdieu nie ma jeszcze takiej władzy, jaką zdobył w późniejszym okresie, powstaje pomysł na własny periodyk. Ma to na celu zagwarantowanie sobie (Bourdieu & Co.) przestrzeni do publikacji takich tekstów, które w innych miejscach były odrzucane. Tak więc z „opozycyjnego” pisma ARSS staje się w ciągu kilku lat jednym z najbardziej znanych socjologicznych periodyków w języku francuskim. Wspominany już uprzednio Grignon w następujący sposób opisuje kulisy działalności ARSS:

Fakt, że był to periodyk, zmuszał nas do publikowania, do preferowania takich pomysłów na badania, które mogły zostać opublikowane – i to szybko opublikowane. Z czasem nie mieliśmy już innych motywacji do realizowania badań poza tą jedną: konieczność publikowania. Rywalizacja na łamach pisma zmuszała nas do pisania, i to szybkiego. W rezultacie prowadziło to do przyspieszania prac empirycznych, a nawet ich porzucania, do zaniechania produkcji statystyk na rzecz „ethno-minute” (pobieżnych badań typu etnograficznego⁵³); zamiast poważnej ankiety terenowej robiono lekki wywiadzik i pobieżne ankiety. Wylansowanie i sukces ARSS zbiegły się z porzuceniem wielkich badań empirycznych. Waga, jaką przywiązywano do ilustracji, prowadziła jedynie do prezentowania „fragmentów rzeczywistości” i nagich dokumentów, które stanowiły materiał empiryczny. Wolność, którą obraliśmy, dawała nam ułatwienia, które prowadziły do uprawiania socjologii dziennikarsko-literackiej, z którą chcieliśmy przecież zerwać. Danie sobie prawa i możliwości do wykazania pewnych rzeczy uwalniało nas od ich udowodnienia. Naszym sposobem i na naszym poziomie liczyliśmy na działanie fotografii i na zdjęcia wystarczająco uderzające, aby przekonały czytelnika i spowodowały, że uwierzy w naszą socjologiczną ewangelię. Ulegając tym ułatwieniom, zamykaliśmy się w kręgu mniejszym i bardziej nas ograniczającym, niż ten, z którego wyszliśmy. Zamiast dostosować się do reguł konwencjonalnych, ale zarazem generalnych standardów, od których tak bardzo chcieliśmy się uwolnić, musieliśmy być posłuszni normom lokalnym i specyficznym, które wcale nie były mniej arbitralne,

⁵³ Chodzi tutaj raczej o pseudoetnografię, ponieważ nie można realizować etnograficznego badania ani pobieżnie, ani „szybko”. Jest to sprzeczne z podstawową zasadą tego typu pracy badawczej, polegającej na długotrwałym zanurzeniu w badanej populacji (*long-term immersion*).

a jednocześnie były o wiele bardziej tyrańskie. Pismo w sposób decydujący wpływało na stylizowanie, a w konsekwencji uniformizację, kierunku myślenia pracowników Centrum. Specyficzny sposób myślenia na zewnątrz ujawniał się w typowej formie, emblematycznej i natychmiast rozpoznawalnej, robiąc z formy (wewnątrz grupy i w bliskiej przestrzeni wokół niej) podstawowe kryterium oceny tekstów.

„Styl pisma” zależał od kombinacji niewielkiej liczby procedur prezentacji, obowiązkowej gry słów (*troupe*) i szyboletów⁵⁴. Wszystkie te elementy sprawiały, że był on łatwo rozpoznawalny, a zarazem łatwy do imitowania. Z pewnością z tych powodów późniejszy sukces ARSS przyczynił się do przyciągnięcia do Centrum (kiedy już skończył się okres początkowego aktywnego zaangażowania w przeżycie pisma) całego pokolenia naśladowców – osób, które powielaly ten styl. Ich główne zadanie polegało na dokładnym zastosowaniu obowiązującej doktryny. Tworząc ARSS, Bourdieu wzmocnił opozycję między Centrum a resztą środowiska socjologicznego. Było dla nas oczywiste, że rezerwowaliśmy nasze publikacje dla ARSS; nawet nie myśleliśmy, aby zaproponować je innym pismom, a zwłaszcza „*Revue française de sociologie*”. Zresztą, było mało prawdopodobne, aby inne pisma zaakceptowały nasze teksty (Grignon 2002: 207).

Ten obszerny fragment stanowi ilustrację *a posteriori* byłego uczestnika zdarzeń, będącego w centrum aktywności ARSS. Pismo to z niszowego periodyka stało się jednym z najbardziej znaczących we francuskiej socjologii. Odmienny format (A4), czerwona okładka, fotografie, notatki z badań terenowych, specyficzny język, o którym Grignon wspominał, stanowiły elementy wyróżniające ARSS od innych – bardziej konwencjonalnych – pism socjologicznych. Dzięki niemu badacze zatrudnieni w Centrum – czy też sprzyjający działalności zespołu Bourdieu & Co. – mogli publikować swe prace.

Członkowie CSEK wywalczyli wspólnymi siłami przestrzeń, w której pismo się ukazywało. W ich opowieściach przeplata się np. wątek typowego dla sprzedawców – „domokrażców” rozpowszechniania pisma: każdy z socjologów polecał je u księgarzy w okolicy swego miejsca zamieszkania. Pomysł stworzenia nowatorskiego i „innego” pisma się powiódł. Mimo wielu zewnętrznych i wewnętrznych (pochodzących z CSEK) ataków na ortodoksyjne przestrzeganie stylistycznych i teoretycznych ram narzuconych przez Bourdieu, pismo do dziś kontynuuje swą działalność, pielęgnując spuściznę CSE/CSEK⁵⁵.

⁵⁴ Z hebrajskiego – język rozpoznawalny, charakteryzujący daną grupę (żargon).

⁵⁵ Ostatni numer ARSS (03/2010) jest poświęcony w całości kwestii gustu muzycznego.

Od własnej kolekcji po własne wydawnictwo

Istotnym elementem propagowania idei są publikacje książkowe. Bourdieu wcześniej w swej karierze został dyrektorem własnej kolekcji „Le sens commun” – już w 1964 r. w wydawnictwie Minuit. W trakcie 28 lat jej funkcjonowania ukazywały się nie tylko książki Bourdieu i członków jego zespołu, ale także publikacje amerykańskie (np. pierwsze tłumaczenia Goffmana). W 1992 r. Bourdieu zmienia wydawcę na Seuil i jego kolekcja „Liber” stanowi przedłużenie perspektywy obranej w Minuit. Prowadzenie własnej kolekcji gwarantowało doskonałą kontrolę nad działalnością swej firmy (Bourdieu & Co.) i rozpowszechnianie propagowanych idei nie tylko przez publikacje członków zespołu, ale także liczne tłumaczenia. Na rynku książek socjologicznych obie kolekcje stanowiły jedne z najbardziej rozpoznawalnych „marek” dorobku intelektualnego w naszej dziedzinie.

Ostatnim pomysłem wdrożonym przez Bourdieu było przeniesienie idei *livre de poche* (książka kieszonkowa, wydana w małym formacie i niewielkim kosztem – założeniem wydawcy było dotarcie do średnio uposażonego czytelnika, np. studentów, a atutem była pewnego rodzaju strona praktyczna – książki te są lekkie i niewielkie, praktyczne do czytania w środkach komunikacji miejskiej). W 1995 r. powołuje do życia wydawnictwo Raison d’agir, które publikuje książki nie tylko socjologiczne, ale także zaangażowane politycznie, głoszące krytykę neoliberalizmu. Szata graficzna (czerwony kolor, specyficzna czcionka) odwołuje się do ARSS; cena każdej książki (około stustronicowej) została ustalona na „mniej niż 50 franków francuskich” (około 8 euro). Wydawnictwo kontynuuje swą działalność do dzisiaj i podobnie jak uprzednio omówione przedsięwzięcia stanowi istotną część francuskiej przestrzeni wydawniczej w zakresie nauk społecznych.

Bourdieu, jak wiele osób realizujących kariery akademickie, doskonale znał warunki i zasady procesu wydawniczego. Aby zapewnić sobie i swojej grupie sprawne rozpowszechnianie wyników badań, stworzył platformę wydawniczą w formie kolekcji (a następnie nawet wydawnictwa) w celu umiejętnego zarządzania dyseminacją dokonanych odkryć. Można z całą pewnością stwierdzić, że nowa linia wydawnicza wytrzymała próbę lat i stanowi ważny i z pewnością rozpoznawalny element panoramy francuskiego świata wydawniczego.

O ile w tej formie uprawiania rozpowszechniania wiedzy trudno dopatrywać się nowatorstwa czy odrębności (poza wymienionymi detalami), o tyle działalność Bourdieu w mediach nie należała we Francji końca XX w. do typowych środków ekspresji wykorzystywanych przez osoby ze świata akademickiego.

Gra z mediami

Ponieważ na ten temat pisano wiele i kwestia Bourdieu jako „najbardziej medialnego z niemedialnych” intelektualistów była we Francji wielokrotnie podejmowana, nie będę rozwijała tego zagadnienia, odsyłając czytelników do sugestywnej książki Bourdieu *Sur la Télévision*, w której dokonuje on analizy funkcjonowania tego najważniejszego w XX w. środka przekazu, wykazując, w jaki sposób telewizja cenzurująco oddziałuje na tych, którzy zdecydowali się na korzystanie z tego niezwykle opiniotwórczego medium. Bourdieu zaistniał w telewizji jako działacz – zaangażowany (z inspiracji Foucaulta) w poparcie ruchu „Solidarności” – na początku lat 80., kontynuował swą działalność polityczną jako aktywista ruchów antyliberalnych w latach 90., a zwłaszcza w 1995 r. Był to okres długotrwałych strajków generalnych i paraliżu miast francuskich. Bourdieu jako zaangażowany intelektualista staje po stronie strajkujących, a następnie, u boku altermondialistów, opowiada się przeciwko negatywnym efektom globalizacji. Ta działalność, komentowana szeroko w mediach (z jego udziałem), powoduje, że Bourdieu zostaje pierwszym socjologiem, który odgrywa rolę intelektualisty publicznego na tak szeroką skalę. Rola ta dotychczas była zarezerwowana dla „mainstreamu nauki” – filozofów (Bernard-Henri Lévy). Obecność Bourdieu w mediach staje się obiektem krytyki ze strony społeczności akademickiej. On sam zyskuje status najbardziej znanego socjologa we Francji – *Le sociologue*. Tak więc dzięki telewizji jego sława wykracza daleko poza granice świata akademickiego. Bourdieu już nie tylko jest marką rozpoznawalną na uniwersytetach, ale „postacią medialną” – staje się uosobieniem francuskiego intelektualisty.

Obecność w mediach stanowi specyficzny (kontrowersyjny) element kariery naukowca. Jak pisał sam Bourdieu, uczestnictwo w tego typu działalności pociąga za sobą ryzyko nieoperacyjności, jak bowiem w ciągu trzech minut można przedstawić rezultaty dziesięciu lat pracy? Spłylenie informacji, jej wynaturzenie prowadzą do dezinformacji słuchaczy, a także do dyskredytacji pracy naukowca. Dlatego nie bez znaczenia jest negocjowanie z mediami warunków uczestnictwa w tego typu działalności. O ile Bourdieu miał raczej negatywne doświadczenia z telewizją, o tyle przez pewien czas realizował audycje radiowe za pośrednictwem własnej rozgłośni, w której warunki prezentacji wyników prac lub propozycji teoretycznych badaczy były odmienne od tych, które cechują programy telewizyjne o wysokiej oglądalności. Niemniej jednak to nie profesjonalne radio z *quasi* nieograniczonymi możliwościami czasowymi, ale właśnie skondensowane

audycje telewizyjne prowadzone przez dziennikarzy-celebrytów zapewniły Bourdieu sławę i niespotykane dotąd we Francji w tym sektorze (nauki społeczne) rezultaty sprzedaży książek. Mimo licznych kontrowersji udział Bourdieu w mediach niewątpliwie umożliwił popularyzację jego publikacji naukowych na nieoczekiwaną skalę. Bycie czytany i dyskutowany jest podstawą sukcesu w karierze naukowca.

Pozornie drugoplanowe elementy w konstrukcji sukcesu w karierze naukowca

Hughes w analizie zawodów mówi o pobocznych cechach (*auxiliary characteristics*), które powinna mieć osoba realizująca określoną karierę (zawodową) (Hughes 1971). Cechy te w pewnych przypadkach mogą okazać się determinujące. Nie chodzi tutaj jedynie o pewne cechy personalne, ale także o wyróżnienie w danym przypadku kilku dodatkowych elementów kariery, które okazały się istotnymi determinantami spektakularnego wręcz rozwoju drogi zawodowej Bourdieu.

Prekursorska europejskość

Wbrew temu, co można przypuszczać, to Aron – a nie Bourdieu – stworzył Centrum Socjologii Europejskiej. Dzisiaj nie ma nic atrakcyjnego w terminie europejski, ale w momencie powstania tej instytucji (koniec lat 50.) Europa – jako zbiór państw tego regionu świata – z punktu widzenia Francuzów (społeczeństwa państwa kolonialnego o silnym etnocentryzmie wyniesionym z kultu frankofonii i francuskiej kultury dominującej w XIX w.) nie była obiektem szczególnego zainteresowania. Z pewnością najistotniejszą rolę odegrała tutaj Fundacja Forda, która wsparła finansowo tę inicjatywę – jedną z wielu akcji amerykańskich w tym okresie (École Pratique des Hautes Études i biblioteka późniejszego Maison de Sciences de l'Homme działała prawie wyłącznie dzięki finansowaniu pochodzącemu z kasy federalnej USA⁵⁶). Bourdieu jako sekretarz, a także dyrektor Centrum, najpierw nieoficjalny, a następnie (po 1968 r.) oficjalny, jak prawdziwy przedsiębiorca dowodzi silną (i coraz liczniejszą) grupą badaczy (na ogół młodych socjologów). Jednym z największych przedsięwzięć,

⁵⁶ Interesującym wydaje się więc fakt, iż Bourdieu latami pracował m.in. dzięki finansowaniu amerykańskich fundacji i rządu USA, które było (w konkurencji do francuskiej ekspansji kulturowej) amerykańską ekspansją kulturowo-lingwistyczną na szeroką europejską skalę; jak można łatwo stwierdzić, Amerykanie osiągnęli sukces w tej akcji: frankofonia stopniowo zanika, ustępując miejsca nie tylko amerykanizacji, ale i hispanizacji.

zainicjowanym przez Raymond Moulin (współpracownica Arona), jest ankieta dotycząca publiczności muzeów – badanie porównawcze w skali europejskiej. Oczywiście z punktu widzenia XXI w. nie ma nic bardziej naturalnego. Jednakże na owe czasy było to przedsięwzięcie niesłychanie trudne – zarówno z organizacyjnego, jak i politycznego (żelazna kurtyna) punktu widzenia. Opublikowane w książce *L'Amour de l'Art* badanie dotyczyło sześciu krajów, w tym Polski. W tym dziele Bourdieu dziękuje współpracownikom (współautorem jest Alain Darbel [et – i], jako drugi współautor [avec – z] występuje Dominique Schnapper; nazwisko tego ostatniego nie figuruje już na okładce, zgodnie z techniką zacierania udziału współpracowników). Warto tutaj wspomnieć, że niezwykle liczna ekipa, która pracowała przy realizacji tego badania, jest w dużej części – 54 osoby – wymieniona z imienia i nazwiska w podziękowaniach, z dokładnym opisem wkładu pracy każdej z nich. Nawet jeżeli z punktu widzenia merytorycznego jest to praca mająca wiele niedociągnięć, to pomysł ankiety międzynarodowej został tutaj wykorzystany po raz pierwszy na podobną skalę. Niestety, wadą *L'Amour de l'Art* są poważne błędy metodologiczne: autorzy badania nie uwzględniają kontekstu oraz wyciągają pochopne i błędne konkluzje⁵⁷. Niemniej jednak wykorzystanie aspektu europejskiego w badaniach (nawet jeżeli był rezultatem amerykańskiej polityki zagranicznej) w tamtym okresie może być odczytane jako pozytywna decyzja sugerująca pewne nastawienie „prekursorskie”. Dzisiaj przedsięwzięcia tego typu stanowią większą część badań finansowanych w ramach polityki wspólnotowej. Tak więc można zrozumieć tych, którzy widzą w Bourdieu prekursora kolejnych edycji programów unijnych.

Umiejętne przedstawianie porażek

O porażce w nauce mówi się wiele w środowisku nauk przyrodniczych wśród badaczy eksperymentalnych⁵⁸. Kiedy dziewięć doświadczeń na

⁵⁷ Posłużę się rodzimym przykładem, aby zilustrować błędy popełnione przy prowadzeniu tego przedsięwzięcia: badanie, przy którym współpracowali Polacy – porównanie muzeów polskich w latach 60. do francuskiego Luwru i wyciąganie wniosków na temat praktyk kulturowych obu społeczeństw – wywołuje uśmiech na ustach tych, którzy pamiętają publiczność polskich muzeów w tych latach, a także tych, którzy znają zasoby obu miejsc. Oczywiście nie chodzi mi o krytykę takiego zamierzenia, ale o brak wyjaśnienia czytelnikom, jakie zbiory zawiera badana placówka, co w determinujący sposób wpływa na interpretację danych. Nie wspominam tutaj o praktykach typowych dla PRL-u, tzn. zwiedzaniu muzeów przez żołnierzy z jednostek wojskowych, dzieci ze szkół i innych przymusowych grupowych wizytach w tych instytucjach, które niesłusznie pominięto w analizach danych, kompletnie lekceważąc odniesienia do kontekstu.

⁵⁸ Interesujący artykuł na ten temat napisał Maciej Żylicz (2006).

dziesięć kończy się fiaskiem – i jest to norma w wielu specjalnościach – należy w trakcie socjalizacji jak najszybciej przyswoić umiejętność akceptacji takiej sytuacji jako specyfiki wykonywanej pracy (Delamont, Atkinson 2003). Słowo „porażka” jest używane w codziennym życiu przez badaczy laboratoryjnych. Potrafią oni mówić zarówno o swoich sukcesach, jak i niepowodzeniach – na przykład biolodzy, z którymi pracuję, prowadzą długie dyskusje na temat swych porażek badawczych.

Odmierną sytuację mamy w przypadku przedstawicieli nauk społecznych, czym bowiem jest dla nas porażka? Ostrą, czasem emanującą nieuzasadnioną agresją anonimową recenzją? Odmową publikacji artykułu? Brakiem zaproszenia na konferencję? Czy też trudnościami ze znalezieniem wydawcy książki – „tej najważniejszej w naszej karierze” (czyli ostatnio napisanej i jeszcze niewydanej)? Odmową finansowania grantu? Brakiem finansowania stypendium wyjazdowego?

Rozmawiamy o swych bolączkach z przyjaciółmi, których spotykają podobne zawody, ale porażki nie stanowią powszechnego tematu otwartych debat. Jak wykazałam w niniejszym artykule, Bourdieu doskonale potrafił znaleźć rozwiązanie w każdej z wyżej opisanych sytuacji, potencjalnie obarczonych ryzykiem porażki: odmowa publikacji artykułu – własne pismo, odmowa publikacji książki – własna kolekcja; odmowa grantu – kierownictwo Centrum (finanse były przyznawane w formie porównywalnej z naszymi „badaniami statutowymi”), brak zaproszenia na konferencję – organizacja własnej konferencji itd. Był samowystarczalny, a raczej potrafił stworzyć sobie swój własny świat, w którym on rozdawał karty. Uprzedzając możliwość porażek, tworzył sytuacje, które wieńczy sukces. Tak więc można byłoby przypuszczać, iż kariera Bourdieu to droga usłana sukcesami...

O porażkach się nie mówiło, przynajmniej publicznie. Wtajemniczeni wiedzieli natomiast, że Bourdieu nie miał doktoratu. Tuż przed wyjazdem do Algierii złożył projekt pracy doktorskiej pod tytułem: *Structures temporelles de la vie affective* (disposition pour „Thèse de doctorate d'état”, Manuskrypt 1955). Pracował nad tekstem do 1957 r., ale nigdy go nie ukończył. Ponieważ był to projekt doktoratu z filozofii, a Bourdieu w Algierii stał się socjologiem, a ponadto po powrocie z Afryki spotkał Arona i został jego asystentem, w konsekwencji zmienił promotora i tematykę pracy. Kolejnym pomysłem na realizację doktoratu była teoria praktyki. Jak pisze sam Bourdieu w „autobiografii”, zarzucony pomysł na doktorat zaowocował książką *l'Esquisse* – reszta materiału stanowiła podstawę *Le Travail de l'Algérie* i *Déracinement*. Bourdieu nie wspomina tutaj, że obie książki były napisane ze współpracownikami (Bourdieu 2004: 49). Natomiast

zaniechanie doktoratu tłumaczy konfliktem z Aronem (który był zwolennikiem utrzymania Algierii francuskiej, a także prawicowym konserwatystą). Brak doktoratu nigdy nie był przeszkodą dla Bourdieu w dalszej karierze. Instytucjom, w których pracował, wystarczył jego dyplom nauczyciela dyplomowanego (*agregation*): zarówno EHESS, jak i Collège de France nie wymagają (w przeciwieństwie do uniwersytetów) tytułu doktora.

I ten łut szczęścia

Nie będę rozważać kwestii szczęścia – czy też przypadku – w odkryciach naukowych, ponieważ temat ten był podejmowany dosyć często i dotyczy bardziej specjalistów nauk przyrodniczych niż humanistów (my długo analizujemy i później latami przekonujemy naszą społeczność, że nasza interpretacja zebranych danych jest najbliższa prawdzie – jak gdyby prawda obiektywnie mogła istnieć). W przypadku Bourdieu mówiono złośliwie o jego szczęściu: w końcu miał na imię Felix! A nazwisko... zaczynające się na B! B – czyli druga litera alfabetu! Ze spokojem mógł sobie pozwolić na współpracę i współautorstwo. Jego nazwisko zawsze widniało na pierwszym miejscu!!! Podobno właśnie dlatego Boltanski miał od samego początku kłopoty z „mistrzem” – przecież litera „r” znajduje się przed literą „u”! Ten aspekt, pozornie bez znaczenia, przyczynił się także do tego, że nazwisko „Bourdieu” przy licznych kooperacjach stało się szybko szyldem maskującym pracę wielu dziesiątków socjologów – a więc *Bourdieu & Co!*

/// Konkluzja nr 1: Bourdieu = kariera uczonego czy biznesmena?

Z powyższej analizy, która nie pretenduje do przymiotnika „wyczerpująca”, wylania się obraz niesłychanie dynamicznego i przedsiębiorczego człowieka. Działania skupione pod szyldem jego nazwiska są tak różnorodne i trwale w czasie, że nasuwa się tutaj porównanie z ludźmi biznesu – aktywnymi wizjonerami. Ludzie odnoszący sukces w biznesie potrafią wykorzystać kontekst i sprowokować specyficzną konwergencję czynników, które dynamizują ich kariery (Villette, Villermont 2009). Bourdieu dzięki „elastyczności rynkowej” (zmiana tematyki i podejmowanie aktualnych debat) potrafił sprostać potrzebom tego rynku (szeroki zasięg publikacji) i przez sprawne dobieranie pracowników, a następnie zarządzanie „kapitałem ludzkim” (umiejętny dobór najlepszych specjalistów w danej dziedzinie i efektywna organizacja pracy) i skuteczny management (w jego przypadku skuteczny, aczkolwiek krytykowany za feudalizm i despotyzm) produkował dobra, na które było zapotrzebowanie („modne” tematy:

edukacja, świat akademicki, telewizja czy „męska dominacja”). Jeśli chodzi o innowacyjność i kreatywność, to – zgodnie z tezą Villette’a i Villemot (2009) – w przypadku wielkich biznesmenów jest to raczej umiejętne reklamowanie pewnych drobnych innowacji, niż podejmowanie prawdziwego ryzyka, jakie niesie produkcja rewolucyjnych wynalazków. W przypadku Bourdieu można dopatrzeć się analogii także tutaj: jego koncepcje są według wielu socjologów odnowioną i uatrakcyjnioną wersją klasyków socjologii: Marksa, Webera, Verblena, Eliasa, Durkheima (Verdès-Leroux 1998; Verdrager 2010). Tak więc przytoczone argumenty pozwalają nam stwierdzić, że kariera Bourdieu odpowiada raczej charakterystyce drogi zawodowej biznesmenów niż powszechnemu modelowi karier uczonych.

„Art is I; Science is We” (Claude Bernard, cyt. za: Shapin 2008)

Przywołując jednak inną cechę, która „zdominowała” wszelkie aspekty powyższej analizy – a mianowicie kumulację osiągnięć licznego zespołu badaczy pod jednym szyldem, eksponowanie postaci Bourdieu w świecie akademii, a także poza nim, mediatyzację jego osoby, a nawet odgrywanie roli celebryty – nasuwa się porównanie z procesem realizacji karier w środowiskach artystycznych⁵⁹. Wspominaliśmy już o Vivaldim, ale są też inni: Stradivarius⁶⁰, kompozytorzy, lutnicy, malarze – rzesze ludzi pracują pod szyldem wielkich nazwisk. Podstawą tego funkcjonowania było stworzenie własnej szkoły artystycznej, rozpoznawalnej na podstawie specyficznego środka ekspresji – u Bourdieu był nim styl pisania. Wynajdowanie własnego języka jest kluczowym elementem konstrukcji stylu w sztukach – stylu, który ma być zindywidualizowany (*regime de singularite* – Heinich 2000) i jest następnie kopiowany (bardziej lub mniej udolnie). Podobnie dzieje się z opracowywaną formą i przesłaniami teoretycznymi.

Kolejnymi aspektami funkcjonowania szkół artystycznych jest organizacja pracy według modelu mistrz – uczniowie. Feudalne relacje tam panujące mają być podstawą socjalizacji w tych środowiskach (Wagner 2006). Nie ma tutaj miejsca na partnerskie stosunki, które powinny gwarantować

⁵⁹ Przestrzeń konceptualna dzieląca kariery w biznesie i kariery artystyczne w ostatnich latach znacznie się zmniejsza. Biorąc pod uwagę idee „nowego ducha kapitalizmu” Boltanskiego i Chiapello (2006), można zauważyć, że większość cech wymaganych od nowoczesnych biznesmenów i menedżerów (por. podręczniki managementu) pokrywa się z cechami przypisywanymi artystom (kreatywność, mobilność, działanie oparte na sieciach współpracy, szukanie nowych zindywidualizowanych rozwiązań). Tak więc oczekiwania wobec tych kategorii nie są wcale tak odmienne, jak zwykle się postrzegać.

⁶⁰ Pokolenia lutników pracowały na sukces i legendę skrzypiec Stradivariusa. Nie tylko członkowie rodziny, ale także uczniowie – czeladnicy.

jakość prowadzenia badań naukowych. Sztywne relacje hierarchiczne natomiast uniemożliwiają proces przeprowadzania analiz naukowych w grupie (Wagner 2010). Bazą postępu w nauce jest bowiem powątpiewanie, sceptycyzm i kontestacja – występowanie tych elementów w zespole Bourdieu było niemożliwe.

Tak więc praca w CSEK znacznie bardziej przypominała funkcjonowanie szkoły artystycznej niż laboratorium naukowego. W szkole wierzy się w talent mistrza, w laboratorium szuka się luk i błędów w swojej i cudzej pracy. Bourdieu narzucał własną teorię, a odstępstwa od przyjętych dogmatów były tępione – dbał o „czystość” swej szkoły. W CSEK trzeba było wyznawać teorię Bourdieu – zgodnie z wszechobecnym prawem dominacji.

Na pytanie, czy kariera Bourdieu była odpowiednikiem kariery uczonego, czy raczej biznesmena, odpowiem... artyści! Być może dlatego jego twórczość wzbudza po dziś dzień emocje...

/// Konkluzja nr 2: Sprzężenie karier drogą do sukcesu w nauce – ale czyjego?

W pierwszej części tego artykułu dokonałam dekonstrukcji mitu geniusza w nauce, tak więc proces ten zakończę propozycją konstrukcji **definicji geniusza**. Jest to osoba odnosząca wybitny (większy niż osoby z otoczenia) sukces w danej działalności. Cechuje ją specyficzne połączenie licznych kompetencji i umiejętności, wśród nich umiejętność realizowania sprzężenia z odpowiednimi osobami, których kompetencje są nieodzowne do realizacji określonych zadań (zastąpienie własnych brakujących kompetencji tymi, które mają współpracownicy). W sprzyjających warunkach kontekstualnych (nowa instytucja, trend w danej dziedzinie, sytuacja polityczno-historyczno-ekonomiczna) wszystkie wymienione wyżej elementy zbiegają się, tworząc doskonałą podstawę do realizacji pewnych zamierzeń. Wytrwałość czy nawet determinacja są konieczne w realizacji celu. Należy także szczególną troską otoczyć etap komunikacyjny, czyli rozpropagowanie informacji na temat własnych (wspólnych) dokonań. O sukcesie wybitnej osoby można będzie mówić wtedy, gdy o jej dokonaniach dowie się otoczenie.

W jaki sposób osiąga się sukces w nauce?

Na sukces składa się odpowiednia strategia realizacji karier, dostosowanie do wymogów merytorycznych obowiązujących w akademii w danym momencie (np. dzisiaj Bourdieu musiałby być mobilny, przynajmniej na pierwszym etapie swej kariery; doświadczenie algierskie nie byłoby wystarczające – musiałby, jak Latour, mieć za sobą bagaż post-doka w USA, jego krótkie pobyty w Princeton byłyby niezadowolające).

Bourdieu był niewątpliwie pod wieloma względami naukowcem swoich czasów: w naukach socjologicznych był prekursorem ekstremalnej realizacji strategii kumulacji: cała spuścizna pod jedną firmą – jedną marką. Umiejętnie potrafił wykorzystać szeroko rozpowszechnione w środowisku, typowe dla jego czasów przeświadczenie o wybitności jednostek. Eksploatował też znakomicie specyficzne dla tego okresu postrzeganie wiedzy, która zastąpiła religię:

Wiara w to, że nauka potrafi udzielić odpowiedzi na wszelkie pytania [...] jest tak szeroko rozpowszechniona, że nauka przejęła funkcję społeczną, która oryginalnie była pełniona przez religię: funkcja ta polegała na zapewnieniu ostatecznego poczucia bezpieczeństwa. Tak więc wiara w naukę zastąpiła, w szerokiej mierze, wiarę w Boga [...] (Reichenbach w: Shapin 2008: 31⁶¹).

Przypadek Bourdieu stanowi doskonałą ilustrację zderzenia dwóch światów: starego, w którym uczony pracował samodzielnie – świata, w który wierzymy i według którego oceniamy – z nowym, w którym działamy. Nowy świat to praca w coraz liczniejszym zespole. Samotny naukowiec staje się rzadkim okazem. Jest to nasza środowiskowa „odpowiedź ewolucyjna” – nasza adaptacja do nowych warunków. Jeden człowiek nie jest w stanie spełnić aktualnych wymogów stawianych naukowcom w takim stopniu, aby na każdym etapie prac osiągać wyśmienite rezultaty. Badacz nie może prowadzić prac empirycznych, analizować, redagować, publikować, głosić teorii, kierować grupą, organizować podróży zawodowych, pisać grantów i zasiadać w komisjach, a zarazem intensywnie publikować w rytmie Pierre’a Bourdieu czy chociażby w tempie wymaganym przez władze – które dokonują ewaluacji naszych prac – będąc jednocześnie nauczycielem akademickim. A przecież to nasze publikacje przyczyniają się do zajęcia takiego, a nie innego miejsca w światowym rankingu uniwersyteckim. Jesteśmy zmuszeni przez taki system zorganizować naszą pracę w zespołach, aby nie tylko sprostać tym zadaniom, ale doprowadzić do publikacji wyników naszych badań i do ich popularyzacji w najbliższym środowisku, a także w szerszym gronie odbiorców. Wszak to właśnie przekonanie do naszych koncepcji, do naszych wizji świata powstałych w trakcie interpretacji wyników generowanych w naszych badaniach jest celem naszych działań. Sukces w nauce niekoniecznie wiąże się z transferem wyników badań do szerokiego odbiorcy, ale z pewnością z szerokim ich wykorzystaniem przez grono specjalistów (wzajemne dyskutowanie, cytowanie).

⁶¹ The belief that the science has the answer to all questions [...] is so widely spread that science has taken over a social function which originally was satisfied by religion: the function of offering ultimate security. The belief in science has replace, in large measure, the belief in God [...].

Powszechna akceptacja takiego modelu wydaje mi się konieczna w dzisiejszych czasach. Nie chodzi tutaj o ortodoksyjne wyznawanie jednego typu działania – „tylko praca w zespole ma sens”. Ważne jest zróżnicowanie stylów organizacji pracy w nauce – zgodnie z wymaganiami danej dyscypliny, specyfiką projektu czy też temperamentem badacza. Różnorodność postępowania zwiększa szanse na urozmaicenie badań. Wszelkie typy organizacji są możliwe: od samotnego badacza do licznych grup, a nawet zespołów wielonarodowych, funkcjonujących w podgrupach – jak często dzieje się w wyniku między innymi specjalnych dotacji na projekty międzynarodowe, finansowane przez Komisję Europejską. Należy pamiętać o tych zróżnicowaniach w momencie oceny czy ewaluacji pracy naukowca X.

Czym jest praca w nauce?

O ile sukcesem badacza jest dołożenie cegielki do wspólnego dzieła zwanego **postępem w nauce**, to z punktu widzenia całości przedsięwzięcia nie jest ważne, czy dokładana cegielka będzie efektem pracy jednej osoby czy całego zespołu – oby tylko przyczyniła się do rozbudowy czy ulepszenia, obalenia dotychczasowych przekonań lub przełomu w istniejącym stanie wiedzy (Kuhn 2001; Rabinov 1996).

Taką cegielką jest też analiza naszych wewnątrzśrodowiskowych mitów. Rolą socjologa jest przecież niewątpliwie dekonstrukcja mitu – a więc także dekonstrukcja mitu geniusza naukowca. Malcolm Gladwell w swym ostatnim bestsellerze napisał, ile godzin potrzeba na „stanie się” wyczynowym sportowcem, świetnym artystą, wyśmienitym specjalistą – tym, kogo określa się mianem „geniusza” (Gladwell 2008). Setki tysięcy godzin, zespoły ludzi pracujących nad stworzeniem wybitnych jednostek (zob. pracę socjologiczną zbieżną z tą perspektywą na temat skrzyżków-wirtuozów – Wagner 2006). Nieskończona liczba godzin, ale także niezliczona liczba współpracowników, a raczej niezliczona ilość karier – można byłoby obliczyć sumę etatów, które wchodziły w skład prac sygnowanych „Bourdieu”.

Wybrany przypadek w ekstremalny sposób ujawnił mechanizm działający pozornie nienagannie (odmiennego zdania są ci współpracownicy, którzy zdecydowali się na zabranie głosu). Bourdieu – twórca i prezes korporacji, która pracowała na jedną markę Bourdieu (bez Co.) – sprytnie posługuje się mitem romantycznego uczonego, aby ukryć armię „pracowników nauki”, których wkład w to jednoautorskie dzieło jest niezaprzeczalny. Od nas samych zależy, czy damy się uwieść tej romantycznej wizji, czy też obudzimy w sobie socjologa i przyjmemy zaproponowaną wyżej dekonstrukcję tej legendy, czy będziemy uczestniczyli w budowaniu i utrzymywaniu tej mitologii w naszym środowisku, czy też, zgodnie z obecną organizacją pracy

w nauce, będziemy potrafili umiejętnie i transparentnie budować nasze trajektorie zawodowe, wykorzystując inspirujące sprzężenia karier.

A sukces w nauce?

Biorąc pod uwagę podział pracy i różnorodność organizacji pracy w nauce, dostrzeżemy, że jedni z nas pracują w licznych zespołach, a inni podążają sami – starając się, każdy na swój sposób, sprostać wytyczonym przez siebie wyzwaniom. Bourdieu był prekursorem pewnego rodzaju typu kariery w nauce – raczej artysty z silnie zarysowanymi cechami celebryty i mistrza tworzącego swą szkołę („swój dwór”, jak mawiali jego współpracownicy). Ale sukces, który odniósł, jest jednocześnie zaprzeczeniem jego własnej teorii, którą narzucał innym. Jego kariera jest zaprzeczeniem tego, że dominacja klas, o której tyle pisał, determinuje drogę uczonego. On sam z dominowanego stał się dominującym, na przekór swemu urodzeniu⁶². Udowodnił całym swym życiem, że są takie przypadki, w których, dzięki wielu umiejętnościom, ciężkiej pracy i sprzyjającym warunkom, pochodzenie klasowe nie musi determinować życia człowieka. Jego wizja świata była niespójna z jego własnym życiem... Jego sukces był więc zarazem wielką porażką jego teorii...

Ale sukces Bourdieu był nie tylko jego własnością – tak jak większość sukcesów odniesionych w świecie nauki, nie ma tylko jednego rodzica.

Niestety – lub na szczęście – nie jesteśmy artystami – zostawmy im indywidualną realizację wielkich dzieł. My próbujemy zrozumieć świat i dzięki pomocy innych (żywych ludzi lub dokonań przeszłych pokoleń) staramy się pogłębić (czy rozszerzyć) to, co dotychczas zostało zrobione. Każdy z nas realizuje swój wkład w naukę na własny sposób – solo, w duecie lub orkiestrze. Każdy sposób jest dobry, jeżeli przyczyniamy się do zrozumienia rzeczywistości, która nas otacza. Nawet ci, którzy pozornie nie odnoszą sukcesu, których droga, obrana w tym labiryncie, kończy się ślepą ścianą – swoją porażką wskazują drogę innym⁶³. Tym, którzy znajdą dalsze przejścia w labiryncie, którym jest nauka. A praca dla nauki – to już jest sukces!

⁶² Ponieważ w pokoleniu Bourdieu można było znacznie częściej niż po 1960 r. odnotować przypadki dobrego funkcjonowania „widy społecznej”, a przed II wojną światową tego typu trajektorie były bardzo powszechne, to z pewnością nie można tutaj, w celu obrony teorii dominacji, zastosować argumentu „miracle”, czyli ocalonego – wyjątku potwierdzającego regułę. Liczba przypadków świadczących o możliwości zmiany determinacji klasowej, czyli zmiany swej pozycji w społeczeństwie (nawet francuskim), jest tak znaczna, iż rzeczownik *miracle* oznaczający cud nie może tutaj znaleźć zastosowania. Cud bowiem nie zdarza się codziennie.

⁶³ W niektórych naukach eksperymentalnych istnieją pisma (internetowe) poświęcone nieudanym eksperymentom lub nietrafionym pomysłom. Studiując te porażki, kolejni badacze pogłębiają swą wiedzę i, nie popełniając tych samych błędów, oszczędzają czas, który przeznaczają na dalsze pogłębienie tajników swej dyscypliny. Tak więc każdy wkład pracy w nauce jest cenny i potrzebny.

/// Podziękowania

Jak każda praca, tak i ten artykuł nie powstałby bez licznych rozmów i wymian zdań, za które serdecznie dziękuje: dr hab. Małgorzacie Jacyno, mgr Sylwii Urbańskiej, Philippe'owi Saffrayowi i Marcinowi Serafinowi. Wiele z wdzięczęm także wypowiedziom Jean-Michela Chapouliego i Michela Villette'a. Nie oznacza to, iż wszystkie wyżej wymienione osoby zgodziłyby się z analizą przeprowadzoną w powyższym tekście, za który ponoszę wyłączną odpowiedzialność.

Bibliografia:

/// Aczel, Amir D. 2006. *The Artist and The Mathematician. The Story of Nicolas Bourbaki, The Genius Mathematician who never existed.* Tunder's Mouth Press, Avalon Publishing Group, Inc.

/// Becker, Howard S. 1970. *Sociological Work, Method and Substance.* Chicago: Aldine.

/// Becker, Howard S. 1986. *Writing for Social Scientists.* Chicago: University of Chicago Press.

/// Becker, Howard S., Strauss, Anselm L. 1956. *Careers, Personality, and adultsocialisation.* „The American Journal of Sociology”, vol. LXII, nr 3.

/// Boltanski, Luc. 2003. *Usages faibles, usages forts de l'habitus.* W: *Travailler avec Bourdieu.* Paris: Flammarion, s. 153–161.

/// Boltanski, Luc, Chiapello, Eve. 2005. *The New Spirit of Capitalism.* London–New York: Verso.

/// Bourdieu, Pierre. 1989. *La Noblesse d'État. Grandes Ecoles et esprit de corps.* Paris: Minuit.

/// Bourdieu, Pierre. 1998. *Pour Abdelmalek Sayad. Hommage prononcé à l'Institut du monde arabe, le 2 avril 1998, à l'occasion d'une réunion en la mémoire d'Abdelmalek Sayad.* „Publié dans la revue Annuaire de l'Afrique du Nord”, vol. XXXVII.

/// Bourdieu, Pierre. 2004. *Esquisse pour une auto-analyse.* Paris: Raisons d'agir, col. Cours et Travaux.

/// Bourdieu, Pierre, Darbel, Alain, Rivet, Jean-Paul, Seibel, Claude. 1963. *Travail et travailleurs en Algérie.* Paris–Den Haag: Mouton.

/// Bourdieu, Pierre, Darbel, Alain, Schnapper, Dominique. 1969. *L'amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public.* Paris: Minuit.

/// Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude. 1963. *Sociologues des mythologies et mythologies des sociologues.* „Temps Modernes”, nr 221, s. 998–1021.

- /// Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude, Chamboredon, Jean-Claude. 1968. *Le métier de sociologue*. Paris: Mouton.
- /// Castel, Robert. 2005. *Pierre Bourdieu et la dureté du monde*. W: *Travailler avec Bourdieu*. Paris: Flammarion, s. 347–355.
- /// Chaib, Sabah. 2000. *Abdelmalek Sayad, un noble, un juste et un généreux*. W: H. Bresc, C. Veauvy (ed.). *Les mutations d'identité en Méditerranée*. Paris: Bouchene.
- /// Chapoulie, Jean-Michel, Kourchid, Olivier, Robert, Jean-Louis, Sohn, Anne-Marie (ed.). 2005. *Sociologues et Sociologies. La France des années 60*. Paris: L'Harmattan, Logiques Sociales.
- /// Delamont, Sara, Atkinson, Paul. 2001. *Doctoring Uncertainty: Mastering Craft Knowledge*. „Social Studies of Science”, nr 31(1), s. 87–107.
- /// Dortier, Jean-François. 2002. *Les idées pures n'existent pas*. „Sciences Humaines”, numéro spécial.
- /// Fridman, Robert. 2001. *The Politics of Excellence. Behind the Nobel Prize in Science*. New York: Times Books.
- /// Gladwell, Malcolm. 2008. *Outliers. The Story of Success*. New York: Back Bay Books.
- /// Gouirir, Malika. 2007. *P. Bourdieu et A. Sayad: une rencontre intellectuelle*. „La revue de l'association culturelle berbère”, nr 54–55, s. 17–20.
- /// Grignon, Claude. 2002. *Comment peut-on être sociologue?* „Revue Européenne de sciences sociales”, XL, nr 123, s. 181–225.
- /// Grignon, Claude, Passeron, Jean-Claude. 1989. *Le Savant et le Populaire. Miserabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. Paris: Gallimard–Seuil–Hautes Etudes.
- /// Grunberg, Gerard, Scheisguth, Etienne. 1996. *Bourdieu et la misère: une approche réductionniste*. „Revue Française de science politique”, vol. 46, nr 1, s. 134–155.
- /// Hanifan, Lyda J. 1916. *The Rural School Community Center*, „Annals of the American Academy of Political and Social Science”, nr 67, s. 130–138.
- /// Heinich, Nathalie. 1999. *L'épreuve de la grandeur. Prix littéraires et reconnaissance*. Paris: La Découverte.
- /// Heinich, Nathalie. 2000. *Etre écrivain. Création et identité*. Paris: La Découverte.
- /// Hermanowicz, Joseph. 1998. *The Stars are not Enough. Scientists – Their Passions and Professions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- /// Hughes, Everett H. 1958. *Men and Their Work*. Glencoe: The Free Press.

- /// Hughes, Everett H. 1996. *Le regard sociologique*. Paris: EHESS (wyd. oryg.: *The Sociological Eye: Selected Papers*. Chicago: Aldine Atherton, 1971).
- /// Isambert-Jamati, Vivianne. 2005. *Les Héritiers et la sociologie de l'éducation des années soixante: un témoignage*. W: Chapoulie, Jean-Michel, Kourchid, Olivier, Robert, Jean-Louis, Sohn, Anne-Marie (ed.). *Sociologues et Sociologies. La France des années 60*. Paris: L'Harmattan, 2005, s. 79–86, Logiques Sociales.
- /// Kuhn, Thomas S. 2001. *Struktura rewolucji naukowych*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- /// Lacoste-Dujardin, Camille. 1997. *Operation 'Oiseau bleu'. Des Kabyles, des ethnologues et la guerre d'Algerie*. Paris: La Decouverte.
- /// Lacoste-Dujardin, Camille. 1998–1999. *L'offense faite aux Kabyles*. „Actualites et cultures berberes”, nr 27–28, s. 38–43.
- /// Lacoste-Dujardin, Camille. 2007. *Retour sur Bourdieu*. W: *Actualites et culture berberes de Kabylie*. Paris: La Decouverte.
- /// Lahir, Bernard. 1998. *Des infortune de la vertu scientifique*. „Le monde”, 28 aout; <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/blahire/infortun.html>; dostep: 06.2010.
- /// Lamont, Michele. 2009. *How Professors Think. Inside the Curious World of Academic Judgment*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- /// Latour, Bruno, Woolgar, Steve. 1986. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts* (2nd edition). Ewing, NJ: Princeton University Press.
- /// Levy, Bernard Henri. 2010. Wywiad dla pisma „Marianne”; <http://www.bernard-henri-levy.com/lintegralite-de-lentretien-choc-bhl-marianne-4033.html>; dostep: 04.2010.
- /// Masson, Philippe. 2008. *Faire de la sociologie. Les grandes enquêtes françaises depuis 1945*. Paris: La Decouverte, col. Grands Repères.
- /// Mauss, Marcel. 1969. *OEuvres*. T. 3. Paris: Ed. de Minuit.
- /// Merton, Robert. 1968. *The Matthew Effect in Science, Cumulative Advantage and the Symbolism of Intellectual Property*. „Science”, January 5, nr 159(3810), s. 56–63.
- /// Merton, Robert. 1973. *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigation*. Chicago: The University of Chicago Press.
- /// Merton, Robert. 1988. *The Matthew Effect in Science, II Cumulative Advantage and the Symbolism of Intellectual Property*. „ISIS”, vol. 79, s. 606–623.
- /// Passeron, Jean-Claude. 2003. *Mort d'un ami, disparition d'un penseur*. W: *Travailler avec Bourdieu*. Paris: Flammarion, s. 17–90.

/// Passeron, Jean-Claude. 2005. *Que reste-t-il des Héritiers et de la Reproduction (1964–1971) aujourd'hui? Questions, méthodes, concepts et réception d'une sociologie de l'éducation*. W: Chapoulie, Jean-Michel, Kourchid, Olivier, Robert, Jean-Louis, Sohn, Anne-Marie (ed.). *Sociologues et Sociologies. La France des années 60*. Paris: L'Harmattan, 2005, s. 35–64, Logiques Sociales.

/// Pontille, David. 2004. *La signature scientifique. Une sociologie pragmatique de l'attribution*. Paris: CNRS éditions.

/// Prost, Antoine. 2005. *Les Héritiers et le contexte privilégié des années 1964–1968*. W: Chapoulie, Jean-Michel, Kourchid, Olivier, Robert, Jean-Louis, Sohn, Anne-Marie (ed.). *Sociologues et Sociologies. La France des années 60*. Paris: L'Harmattan, 2005, s. 111–116, Logiques Sociales.

/// Putnam, Robert. 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.

/// Rabinov, Paul. 1996. *Making PCR. A Story of Biotechnology*. Chicago: The University of Chicago Press.

/// Reif, Fred, Strauss, Anselm. 1965. *The Impact of Rapid Discovery upon the Scientist's Career*. „Social Problem” 12.

/// Saint-Martin, Monique, de. 2003. *Une inflexible domination? W: Travailler avec Bourdieu*. Paris: Flammarion, s. 323–331.

/// Sayad, Abdelmalek. 1999. *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Seuil, col. „Liber”.

/// Shapin, Steven. 2008. *The Scientific Life: A Moral History of a Late Modern Vocation*, Chicago: The University of Chicago Press.

/// Singly, François, de. 1998. *Bourdieu: nom propre d'une entreprise collective*. „Magazine littéraire”, octobre nr 369, s. 39–44; <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/dsingly/Bml9810.html>; dostep: 04.2010.

/// Sohn, Anne-Marie. 2005. *Les „jeunes”, la „jeunesse” et les sciences sociales (1950–1970)*. W: Chapoulie, Jean-Michel, Kourchid, Olivier, Robert, Jean-Louis, Sohn, Anne-Marie (ed.). *Sociologues et Sociologies. La France des années 60*. Paris: L'Harmattan, 2005, Logiques Sociales, s. 123–134.

/// Temime, Emile. 1999. *Comprendre l'immigration – Quelques notes en mémoire d'Abdelmalek Sayad, un sociologue hors du commun*. „Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée”, nr 85–86, s. 265–273.

/// Verdès-Leroux, Jeannine. 1998. *Le Savant et la politique. Essai sur le terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu*. Paris: Éditions Grasset.

/// Verdrager, Pierre. 2010. *Ce que les savants pensent de nous et pourquoi ils ont tort. Critique de Pierre Bourdieu*. Paris: La Découverte, Les empêcheurs de penser en rond.

/// Villette, Jean-Michel. 2002. *Portrait de Pierre Bourdieu en capitaliste sauvage*. (wyd. pol.: *Pierre Bourdieu jako kapitalista*. Tłum. Zofia Boni. „Stan Rzeczy” 2010, nr 2).

/// Villette, Jean-Michel, Vuillermot, Catherine. 2009. *From Predator to Icons, Exposing the Myth of Business Heros*. Ithaca–New York: Cornell University Press.

/// Wagner, Izabela. 2005. *Sprzężenie Karier. Konstrukcja karier w środowiskach artystycznych i intelektualnych*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 1, nr 1; http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/archive_pl.php; dostęp: 03.2010 r.

/// Wagner, Izabela. 2006. *La production sociale de virtuoses. Thèse de doctorat EHESS*.

/// Wagner, Izabela. 2009. *Coupling career fairy tale 'Fascinating Sociology Class'. How to teach sociology? The sociology of sociology*. „Qualitative Sociology Review”, vol. V, Issue III. http://www.qualitativesociologyreview.org/ENG/archive_eng.php; dostęp: 04.2010.

/// Wagner, Izabela. 2011. *Mobilność i kariery polskich elit naukowych: Becoming Transnational Professional*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Wagner, Izabela. 2010 *Konstruowanie „międzynarodowej” tożsamości badacza nauk biologicznych*. W: Anna Kacperczyk, Krzysztof Konecki (red.). *Procesy tożsamościowe. Symboliczno-interakcyjny wymiar konstruowania ładu i nieładu społecznego*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

/// Yacine, Tassadit. 2003. *L'Algérie, matrice d'une oeuvre*. W: *Travailler avec Bourdieu*. Paris: Flammarion, s. 333–345.

/// Ziman, John. 1987. *Knowing Everything about Nothing. Specialisation and Change in Scientific Careers*. Cambridge: Cambridge University Press.

/// Znaniecki, Florian. 1984. *Spoleczne role uczonych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Zuckerman, Harriet. 1977. *Scientific elite: Nobel Laureates in the United States*. New York: Free Press.

/// Żylicz, Maciej. 2006. *Sukces i niepowodzenie w nauce*. „Nauka”. Warszawa: Biuro Analiz Informacji Naukowej i Wydawnictw, s. 43–53.

/// **Abstrakt**

Artykuł porusza wybrane zagadnienia dotyczące karier naukowców. Odpowiadając na pytanie, czym jest sukces w nauce, a raczej: jak odnieść sukces, pracując w nauce, autorka analizuje kwestię współpracy naukowej, podziału

pracy w zespołach badawczych, publikacji i ko-publicacji, a także ustalania autorstwa dzieł, będących rezultatem wspólnych badań. Biorąc pod uwagę dynamikę środowisk naukowych i pewne zmiany, które zachodzą w pracy przedstawicieli tego środowiska, podejmuje dyskusję na temat pewnych praktyk, które, mimo iż są rozpowszechnione, nie stanowią obiektu regulacji środowiskowych czy też szerszych rozważań w gronach skupiających przedstawicieli nauk humanistycznych i społecznych. Dzięki odmiennej perspektywie użytej w analizie karier naukowych niniejszy artykuł może zmodyfikować postrzeganie funkcjonowania naszego środowiska, a także być punktem wyjścia do szerszej dyskusji dotyczącej naszych codziennych praktyk.

Słowa kluczowe:

socjologia pracy, kariery naukowe, kariery twórcze, współpraca w nauce, sprzężenie karier

///Abstract:

Genius or Businessman?

Career Coupling as a Way of Achieving Success in Science

The article discusses selected elements of the scientists' careers. Addressing the question what constitutes success in science, I analyse scientific collaborations by focusing on the division of work among a research team, publication and co-publication process, and especially the acknowledgement of authorship in the case of publications based on research done by a team. Taking into account the dynamics of scientific milieus, I discuss some practices, which – despite being largely spread – hardly ever are the object of large and open discussions among the members of the world of human and social sciences. I hope that thanks to the perspective of sociology of work applied to the analysis of scientific careers, this paper will somewhat change the perception of functioning of our professional milieu and will be the starting point for a larger discussion about our daily practices.

Keywords:

sociology of occupation, career of scientists, creative careers, collaboration in science, career coupling

PIERRE BOURDIEU

– PORTRET KAPITALISTY ¹

Michel Villette

W 1972 r. chciałem pisać doktorat u Bourdieu. Bez wątpienia dlatego, że wyobrażałem sobie, iż jest on „największym z największych”, ale także dlatego, że był wcieleniem socjologa „rewolucyjnego”, nieidącego na żadne ustępstwa. Jednak nie spodobałem mu się – nie mógł zaakceptować moich drobnomieszczańskich ambicji ani mojego braku erudycji. Nie do końca mi ufał. Nalegałem. Wstawił się za mną Luc Boltanski i ostatecznie zostałem przyjęty. Miałem być informatorem ze świata biznesu, świata wielkich przedsiębiorstw. Ponieważ nie udało mi się dostać do Normal Sup² – a musiałem jakoś zarabiać na życie – byłem skazany na ten świat.

Biorąc pod uwagę moją drugoplanową pozycję, mogłem pracować nad doktoratem dla „sztuki samej w sobie”. Musiałem jednak myśleć o przyszłości, szykować się do powrotu do świata biznesu zaraz po obronie doktoratu. Musiałem być gotowy do walki z tylnej pozycji, do wycofania się w odpowiednim momencie. A przede wszystkim musiałem wystrzegać się wyobrażania sobie, że zostanę na zawsze w tym rajcu czystych idei – świecie wspaniałej ascezy, nawet jeśli skazywała mnie na niekończącą się dwuznaczność.

Gdy już się dostałem do grona największych, choć tylko na określony czas – było wspaniale. Na początku lat 70. Pierre Bourdieu, Luc Boltanski, Claude Grignon, Monique de Saint-Martin, Francine Muel, Abdelmalek Sayad i inni stanowili zgraną grupę, zaangażowaną w tworzenie swojego przedsiębiorstwa socjologicznego. Bardzo pomagali doktorantom. Bezinteresownie poświęcali czas, aby zmusić nas do napisania czegoś, co dało

¹ W oryginale: *Portrait de Pierre Bourdieu en capitaliste sauvage*, czyli w dosłownym tłumaczeniu: *Portret Bourdieu jako dzikiego kapitalisty* (wszystkie przypisy tłumaczkji).

² École Normale Supérieure – jedna z francuskich grandes écoles, specjalizująca się w kształceniu naukowców. Jej studenci otrzymują stypendia w wysokości pensji nauczycielskiej.

się przeczytać. Pięć, sześć, siedem wersji tego samego tekstu, za każdym razem opatrzonego precyzyjnym komentarzem i wskazówkami, jak dalek pisać. Tekst za każdym razem stawał się coraz lepszy, aż w końcu był akceptowany. W małej części przyczyniłem się do powstania rewolucyjnego przedsięwzięcia socjologicznego – Bourdieu & Co.

Czy kosztowałem więcej (w wymiarze straconego czasu) niż wnosilem (kapitału symbolicznego)? Prawdopodobnie. Zdecydowanie byłem błędem w rekrutacji, kulą u nogi. Bourdieu mawiał: Villette, „tak, ale...”

Utworzenie pisma „Actes de la Recherche en Sciences Sociales”³ stało się dla mnie okazją do przekroczenia własnych limitów. Udzielono mi wsparcia w redagowaniu i korekcie i wreszcie opublikowano mój artykuł! To był cud.

Pamiętam, że wówczas Luc Boltanski, Rosine Christin i Monique de Saint-Martin spędzali noce i dni nad realizacją „Actes de la Recherche”. Wszystko chałturniczymi metodami. Trzeba było wymyślać, jak ma wyglądać makieta, ilustracje, w jakim stylu wydawać teksty, jak rozprowadzać pismo. A na dodatek, jakby nie dosyć było trudności z tym wszystkim, pismo publikowało prace żółtodziobów – takich jak ja – którzy jeszcze nie obronili swoich doktoratów. Hasłem przewodnim było: „nauka w trakcie jej tworzenia”, „precz z akademizmem doxosofów”⁴.

Niewiele brakowało, a zacząłbym myśleć o sobie jako o prawdziwym intelektualście. Zaczynałem to lubić jak narkotyk. Chciałem mieć coraz więcej – publikacja za publikacją. Z biegiem lat opublikowałem siedem artykułów w „Actes de la Recherche” (jestem na szóstej pozycji, w czołówce najczęściej drukowanych tam autorów). Dzisiaj kontynuuję pracę w innych pismach. Ciągłe publikuję i zamierzam jeszcze więcej. Napisałem już czterdzieści artykułów (w pismach mających komitet redakcyjny) i cztery książki. Nie mogę przestać. Jestem uzależniony od socjologii. Gromadzę kapitał symboliczny – im więcej go mam, tym więcej chcę mieć.

Pamiętam stopy wydruków najróżniejszych autorskich artykułów, poukładane na półkach we wspólnej sali w Centrum Socjologii Europejskiej, na czwartym piętrze MSH⁵. Przedstawiano nam te dokumenty, jakby były prawdziwym skarbem. *Akumulujcie, akumulujcie! Tak głosi Mojżesz i prorocy!*⁶ – pisał Marks, naśmiewając się z kapitalistów. Czy mógł sobie

³ Pismo naukowe, wydawane z inicjatywy Pierre’a Bourdieu od 1975 r.

⁴ Pierre Bourdieu określał mianem doxosofów socjologów, którzy w swojej pracy naukowej zajmowali się potwierdzaniem powszechnie panujących opinii i przekonań.

⁵ Maison des Sciences de l’Homme – ośrodek badawczy, w którym pracował zespół kierowany przez Pierre’a Bourdieu.

⁶ Marks, Karol. *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*. T. I. Warszawa: Książka i Wiedza, 1951: 641.

wyobrazić, że będziemy gromadzić również kapitał akademicki o wysoce niepewnym przeliczniku?

Nigdy nie pisałem w stylu Bourdieu – stylu opartym na gromadzeniu, na kompulsywnym wysiłku uchwycenia całości świata w jednym, niekończącym się zdaniu. To nie był mój sposób. Poznałem natomiast styl życia Bourdieu, a raczej wyobrażałem go sobie w następujący sposób: każdego dnia pięć godzin czytania, pięć godzin pisania, osiem godzin zaangażowania na polu naukowym, a reszta czasu poświęcona na przyjemności i utrzymanie uśmiechu na twarzy kota bearnieńskiego⁷.

Taki harmonogram dnia jest właściwie niemożliwy. Zwłaszcza jeśli jest się troszkę leniwym. Tylko studenci École Normale Supérieure mogą go osiągnąć, pod warunkiem, że nie są zakochani. Ale robiłem wszystko tak, „jak gdybym” realizował go w pełni. „Jak gdyby” to był przykład retoryki naukowej, której nauczyliśmy się od Bourdieu na samym początku – „Wszystko jest jak gdyby...” Spróbujmy to sobie wyobrazić: wszystko przebiega w taki sposób, jak gdybym był prawdziwym intelektualistą. Oto formułka, która napędzała wszystkie działania doktoranta, którym wówczas byłem. Następnie etnografa amatora zanurzonego w świat przedsiębiorstw, później pisarza, a w końcu promotora doktorantów, zajętego przekazywaniem bakcyli socjologii młodszemu pokoleniom. Pamiętam przestrozę Claude’a Grignona:

bądź ostrożny mój chłopcze, socjologia to nie życie. Nie mieszaj pracy badawczej z receptami na to, w jaki sposób układać swoje życie, w przeciwnym razie będziesz miał kłopoty.

Nie posłuchałem Grignona i zupełnie zatarałem granicę między socjologią a moim życiem. Miałem kłopoty, ale nie aż takie, żeby to było nie do zniesienia. Jak się okazało, bourdieuizm jest świetnym przewodnikiem. Były to raczej ciekawe doświadczenia, czasem nawet wprowadzające w stan egzaltacji: ataki popleczników CNPF⁸, krytyka ze strony piewców nowoczesnego zarządzania na łamach prasy ekonomicznej, zaproszenia do telewizyjnych wieczornych wiadomości, aby mówić o „małych szefach” – w rezultacie zostałem wciągnięty na indeks w większości wyższych szkół handlowych⁹. Wszystko to przypominało prawdziwą „sztukę walki”¹⁰ i ugruntowało moją reputację.

⁷ Pierre Bourdieu pochodził z prowincji Bearn, a autor nawiązuje tutaj do kota z Cheshire – magicznej postaci z *Aliji w Krainie Czarów* – który wie wszystko, a na pewno więcej niż inni.

⁸ Conseil National du Patronat Français – Rada Narodowa Przedsiębiorców Francuskich.

⁹ Publikacje Villette’a były bojkotowane przez wiele szkół handlowych.

¹⁰ Aluzja do znanego filmu dokumentalnego o Pierre Bourdieu *La sociologie est un sport de combat (Socjologia jest sztuką walki)*, 2001, reż. Pierre Carles). Bourdieu określał mianem sztuki walki socjologię, mającą służyć przede wszystkim obronie, a nie atakom.

W końcu, w latach 90., byłem samotnym „socjologiem bourdieusowskim”, zagubionym w tłumie konsultantów, menedżerów i badaczy – specjalistów od zarządzania. Byłem odizolowanym pionkiem, otoczonym ze wszystkich stron. Kiedy wypowiadałem słowo „socjologia”, od razu wszyscy myśleli o szkole Michela Croziera – nie znali nic innego. Gdy otwierałem usta, spodziewano się, że będę mówił o organizacji albo o „logice aktorów”¹¹. W tamtych latach siła bourdieizmu malała wprost proporcjonalnie do dystansu od Maison des Sciences de l’Homme. Ani na elitarnych wyższych uczelniach¹², ani w przedsiębiorstwach nie słyszano o Bourdieu. Jeszcze nie.

Jak już wspominałem, zawsze unikałem pisania w stylu Bourdieu. Nie tylko dlatego, że nie chciałem. Nie tylko dlatego, że nie byłbym do tego zdolny, ale także dlatego, że żaden z moich potencjalnych czytelników nie zrozumiałby takich tekstów. Wyćwiczyłem się w uprawianiu socjologii minimalistycznej. Rzeczownik, czasownik, dopełnienie. 80% opisu, 20% idei. Żadnych niepotrzebnych czy niezrozumiałych słów, żadnego żargonu. *Keep it simple and stupid*. Moim przeznaczeniem było sprzedawanie książek gdzie indziej, niż w księgarniach uniwersyteckich, gdzie nie ma półek z książkami biznesowymi i których klienci są zbyt dużymi snobami, aby zainteresować się lekturami z zakresu zarządzania.

Należałem definitywnie do kategorii „nieczystych”: ani purysta bourdieusowski, ani typowy specjalista od managementu. Niemniej moje podejście intelektualne pozostało zaciekle bourdieusowskie – był to bourdieizm ukryty, ale nie wyparty.

To, co było specyficznie bourdieusowskie, to właśnie moja strategia gromadzenia kapitału symbolicznego. Wiedziałem, jaka była moja pozycja wyjściowa na różnorodnych polach działalności intelektualnej. Wiedziałem, z czego składał się mój habitus oraz co mogłem z nim zrobić, a czego nie. Wiedziałem, że należało wejść głęboko w badania terenowe i pielegnować dwuznaczności między zarządzaniem a socjologią, odrzucając na zawsze założenia tej pierwszej dziedziny (misją socjologa nie jest poprawa funkcjonowania danego przedsiębiorstwa, a tym bardziej nie ma on służyć klientowi czy ulegać menedżerom; socjolog nie jest też konsultantem służącym organizacjom przedsiębiorców czy związkom zawodowym). Dzięki tym zasadom – właściwym dla Bourdieu – dziesięć lat później stałem się rzadkim przypadkiem socjologa chwającego czystość i cnotliwość podejścia akademickiego, podczas gdy większość socjologów

¹¹ Kluczowe koncepcje Michela Croziera.

¹² Grandes écoles, takich jak Science Po, HEC, ESSEC.

pracy oraz socjologów organizacji myślała tylko o tym, jak sprzedać swoje usługi przedsiębiorstwom, aby móc sfinansować własne badania. Podczas gdy prawie cały uniwersytet poszedł na ugodę (bardziej lub mniej przeciwko sobie), wreszcie poczułem się oswobodzony z kajdan zobowiązań handlowych, wreszcie wolny od gromadzenia kapitału wyłącznie symbolicznego, wreszcie mogłem zrzucić z siebie podejrzenia o „zaśmiecanie intelektualne”, które ciążyły nade mną od początku!

Dla Rastigniaków w moim rodzaju nie ma lepszej filozofii niż bourdieizm. Jest najbardziej niewdzięczna, najbardziej męcząca, ale też prowadzi najdalej. Polecam tę filozofię wszystkim tym, którzy pragną awansu społecznego opartego na kapitale symbolicznym. Jest to trudne, ponieważ wszystkie albo prawie wszystkie dobre etaty akademickie są dziedziczone, ale jeśli mamy trochę szczęścia, to się oplaca.

Bourdieu mawiał: bez kapitału społecznego ani kapitału ekonomicznego, ani odziedziczonego kapitału kulturowego trzeba działać podle. Zajmujcie się tematami, których nikt inny nie chce!

Bourdieu mawiał również: aby wyjść na swoje, trzeba się najpierw stoczyć! Idź badać to, czego ani naukowcy z ENS, ani badacze uniwersyteccy z powodu swojego statusu nigdy nie zobaczą.

Pewnego razu powiedział mi: nie trać czasu na robotników, jest już wielu ekspertów w tej dziedzinie, którym płaci się za obserwowanie ich każdego najmniejszego gestu i czynu! Trzeba badać tych, którzy nigdy nie pozwalają się obserwować; tych, którzy mają niezbędne środki i umiejętność kontrolowania swojego wizerunku – dyrektorów i ekspertów.

Jak stworzyć efektywny kapitał symboliczny? Tego właśnie nauczył mnie Bourdieu. Prostacki temat (w środowisku zdominowanym przez absolwentów ENS, których humanistyczne wykształcenie czyniło rewolucjonistami, menedżerowie byli pod koniec lat 70. zdecydowanie tematem „prostackim”) w połączeniu z odpowiednią liczbą prowokacji w odpowiednim momencie. To jest dobry punkt wyjścia, ale później trzeba jeszcze utrzymać swoją pozycję. Aby tego dokonać, należy naprawdę zrozumieć i poznać swój teren badawczy i sprawić, aby ludzie, którzy mają głęboką wiedzę praktyczną na temat danego środowiska, uznali i potwierdzili trafność przeprowadzonych badań i wniosków.

Rozdarty między wymogami konformizmu społecznego, charakterystycznego dla zawodu konsultanta (który był moim niezbędnym chlebem powszednim), a wymogami radykalnego socjologizmu byłem na prostej drodze do szaleństwa. I zdarzył się cud. Po dwudziestu latach pracy jako konsultant i dwudziestu odrzuconych kandydaturach na stanowiska

adiunkta na uniwersytetach; po tym, jak Bourdieu mnie zachęcał, publikował, cytował, podtrzymywał na duchu, zapominał o mnie, skazywał, no i ostatecznie wybaczył ambiwalencję nierozłącznie związaną z moją pozycją – zostałem profesorem socjologii i jestem bardzo szczęśliwy z tego powodu. W taki oto sposób stałem się taki, jaki jestem – a raczej taki, jakim zrobił mnie Bourdieu.

Ciągle kontynuuję tę działalność. Gromadzę kapitał symboliczny niczym szalenic, bez żadnych ustępstw. Piszę, badam, obserwuję, czytam, dyskutuję, ale po co? Już sam nie wiem.

Kiedyś mówiło się, że robi się to wszystko dla społeczeństwa, dla ludzi. A teraz? Z powodu socjologii? Śmiesznie to brzmi. Być może wszyscy nieustająco szukamy uśmiechu na twarzy kota bearnieńskiego.

Kiedy porównuję gorączkowe działania Pierre'a Bourdieu, skoncentrowane na zbieraniu kapitału intelektualnego, z działaniami wielkich przedsiębiorców, których biografie teraz badam: François Pinaulta, Francis Bouygues, Claude'a Bébéara i innych – przychodzi mi do głowy pewien oczywisty wniosek: Bourdieu ich przypomina.

Był taki jak oni: zaczynał od niczego, zaciekle w swoich działaniach, opętany gromadzeniem kapitału symbolicznego, tak jak oni są opętani gromadzeniem dolarów. Zgromadzony przez niego kapitał symboliczny musiał być ponownie inwestowany w inny rewolucyjny projekt. Oni wykorzystują kapitał finansowy do budowania imperiów industrialnych – coraz większych, coraz bardziej innowacyjnych, coraz bardziej międzynarodowych. Bardzo podobne postępowanie – w końcu cel uświęca środki. *Ça passe ou ça casse*¹³.

Systematyczne zajmowanie całego pola nauk społecznych; zdobywanie uznania wśród przedstawicieli sąsiednich dyscyplin – kolejno, jedna po drugiej; publikowanie, kiedy trzeba i gdzie trzeba; wywoływanie kłótni z kim trzeba i kiedy trzeba; objęcie kontroli nad Centrum Badawczym; wydawanie nowego pisma i nowej kolekcji; ukierunkowanie ataków w taki sposób, by znaleźć się w centrum polemiki; prowokowanie w celu skupienia na sobie uwagi, a później zakopywanie topora wojennego; godzenie się z przymusowymi sojusznikami; zlecenie tłumaczeń i umiędzynarodawianie. Bourdieu – wspaniała maszyna do zbierania kapitału symbolicznego, za wszelką cenę i bez ustępstw. Najpierw w miejscach najbardziej prestiżowych, później wszędzie, gdzie „efekt nauki” umożliwiał zdobycie chociaż minimalnej ilości kapitału symbolicznego. Całe to gromadzenie tekstów

¹³ Powiedzenie oznaczające, że próbuje się i albo się uda, albo nie (odniesienie do drewnianej kładki nad rzeką – albo przejdziemy, albo kładka się załamie).

miało czemuś tam w końcu służyć: sprawie kobiet, kolejarzy, gejów, nielegalnych imigrantów... W tym czasie François Pinault otworzył, na niezwykle symbolicznej wyspie Billancourt¹⁴, swoje muzeum sztuki nowoczesnej. Każdy przemienia swój kapitał tak, jak potrafi.

Efekty nauki w zamian za efekty pieniędzy. Kapitał symboliczny kontra pieniądze. Bourdieu robił to tak, jakby walka między tymi dwoma typami kapitałów była wyrównana. Pewnego dnia, gdy przedstawiałem mu mój projekt socjologii biznesu, powiedział mi (cytuje z pamięci): „obecnie we Francji nie ma intelektualistów na moim poziomie, jestem jedyny w swojej kategorii, pozostali nie żyją. Jedyni, z którymi mam ochotę obecnie rywalizować, to wielcy przedsiębiorcy jak Francis Bouygues, Antoine Riboud...”

Bourdieu jako krwawy kapitalista¹⁵? Jeżeli zgodzimy się, że jego koncepcja opiera się na różnego rodzaju kapitałach – zdecydowanie tak.

Fernando Pessoa stworzył portret Bankiera Anarchisty. Bourdieu mógłby być postacią, z którą on polemizuje. To byłoby wspaniałe przedstawienie teatralne, ale kto miałby ostatnie słowo – anarchistyczny bankier czy gromadzący kapitał intelektualista?

październik 2002

Tłum. Zofia Boni

/// Tytuł oryginalny: The personal testimony of the Author, who reflects on the way P. B. influenced his private and professional life, and academic career.

/// Autor był w semestrze letnim roku akademickiego 2010/2011 visiting professor w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego w ramach programu Nowoczesny Uniwersytet. Dziękujemy autorowi za zgodę na druk tekstu.

¹⁴ Wyspa na Sekwanie, tuż przy wjeździe do Paryża, która była przez dziesiątki lat własnością fabryki Renault – tam produkowano samochody, tam też pracowało wielu socjologów zajmujących się badaniami klasy robotniczej.

¹⁵ *Savage* w oryginale oznacza „dziki, prymitywny, brutalny, barbarzyński”. Odpowiednikiem francuskiego *capitaliste sauvage* może być polskie określenie „krwawy kapitalista”.

MIĘDZY PROBLEMEM TEOLOGICZNO-POLITYCZNYM A WIARĄ POLITOLOGA. KILKA UWAG O SZKOLE STRAUSSOWSKIEJ

Paweł Armada

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”

/// I

Jest całkiem możliwe, że wielu adeptów politologii skłonnych byłoby postrzegać minione stulecie jako czas narodzin ich dyscypliny. Nauki polityczne mogą jawić się im jako jedna z kolejnych emanacji szeroko zakrojonego przedsięwzięcia nazywanego socjologią. Utożsamiona *de facto* z nauką o polityce, socjologia polityki oznaczałaby w takim razie próbę prawdziwie naukowego opisanie pola, w którym realizowane są „decyzje władzy zwierzchniej” (Easton 1975: 562), z nadzieją ostatecznego wyjaśnienia, tj. podania niekwestionowanej przyczyny sprawczej zjawisk zachodzących w tym „polu” (czyli pewnym fragmencie rzeczywistości ludzkiej, swego czasu ochrzczonej jako „system polityczny”), w końcu zaś prognozowania przyszłych stanów rzeczy („rozleci się, czy się nie rozleci?”). Wszystko to opiera się na recepcji pewnego wzorca naukowej teorii empirycznej; teorii, w której nie chodzi o „bezczyenne” kontemplowanie tego, co jest, a którą kojarzy się z sukcesem nowoczesnych nauk przyrodniczych.

Kiedy ta „naukowa nauka o polityce” (Strauss 1998: 66), zasadniczo odwołująca się do tradycji myślowych pozytywizmu, wyraźnie zaczęła dominować w postawach badawczych behawiorystów czy następnie przedstawicieli nurtu *public choice* (w dyskursie anglosaskim), obserwator ówczesnego życia intelektualnego mógł jednocześnie oglądać bardzo żywe wystąpienia uczonych sytuujących się najzupełniej *a contra* politologii

uprawianej w ten sposób. Z tej perspektywy należy wziąć pod uwagę wielu autorów. Niektórzy z nich¹ zasługiwali na bliższe studia i bardziej rozbudowaną pamięć w stosunku do tego, z czym mamy do czynienia obecnie. Celem poniższego tekstu jest jednak porządkujące nakreślenie kluczowego aspektu dzieła myśliciela, którego nazwisko z pewnością nie zostało zapomniane. Przeciwnie, można zastanawiać się, czy jego intensywne przywoływanie w kontekście bieżących sporów politycznych lub też oceny działań podejmowanych przez republikańską administrację George'a W. Busha, podszyte zgoła nieśmiertelnym entuzjazmem dla „żydowskich” teorii spiskowych, nie powoduje wielkiej szkody, gdy idzie o uznanie potrzeby zrozumienia jednego z najgłębszych teoretyków (filozofów?) polityki, nie mówiąc o podjęciu ewentualnej polemiki z jego ustaleniami. Przy czym nie do utrzymania wydaje się pogląd, iżby najbardziej fundamentalne rozważania Mistrza, dotyczące tzw. problemu teologiczno-politycznego, były na tym samym poziomie i z jednakim wycuciem tematu kontynuowane przez reprezentantów „szkoły” politologicznej (politologii jako „niesocjologicznej” bądź niepozytywistycznej nauki o polityce), którą stworzył w powojennej Ameryce.

Nazwisko Leo Straussa – jako mrocznego wykładowcy sprzed pięciu dekad, będącego założycielem tajemniczej, hermetycznej i niewyobrażalnie wpływowej sekty straussistów, z której miał się wyłonić ruch polityczny zwany neokonserwatyzmem (Drury 1999: 137–178) – znalazło się na ustach mniej lub bardziej rzetelnych komentatorów w toku burzliwej debaty, jaka towarzyszyła recepcji za Oceanem najbardziej dramatycznych wydarzeń międzynarodowych ostatniego dziesięciolecia, czyli „Wojny z Terrorem” i przede wszystkim interwencji w Iraku. Debata ta (a w każdym razie potencjalnie istotny w niej wątek Strausowskiego *backgroundu* strategii wojennej USA) pozostaje dla nas czymś odległym (Weinstein 2007: 238–250). Z jednej strony mamy więc nadmiar wypowiedzi (po angielsku), spośród których dokonanie selekcji może okazać się bardzo trudne, z drugiej – kłopot z wyjściową lokalizacją zagadnienia: czym jest „straussizm”? Co to znaczy – być „straussistą”? Gdyby te pojęcia rozciągnąć na wszystkich badaczy czy intelektualistów sympatyzujących z ustaleniami teoretycznymi Straussa albo po prostu zainspirowanych jego dorobkiem, to wówczas niewiele rozpoznałybyśmy z tego, co każe mówić o „szkole”. W przypadku

¹ Jak choćby Russell Kirk, z nieprzetłumaczonym na język polski dziełem *The Conservative Mind*, koronnym podsumowaniem anglosaskiego stylu myślenia o polityce na modłę arystokratyczno-zachowawczą, albo niemalże w ogóle nieznanymi w Polsce myślicielami katolicy, np. Thomas Molnar czy Frederick Wilhelmsen.

szkoły Straussowskiej mierzymy się bowiem ze świadomym projektem filozoficzno-politycznym opartym na wyjątkowo intensywnym przeżyciu relacji z Mistrzem.

/// II

Zważywszy na rolę samego „fundatora” szkoły, niepodobna uniknąć w tym miejscu krótkiego przypomnienia ścieżki intelektualnej, jaką podążył ów myśliciel. Leo Strauss rozpoczął swą karierę akademicką – w Niemczech lat 20. – od zaangażowania w ruch syjonistyczny. Katastrofa kończąca żywot Republiki Weimarskiej w chwili, kiedy „kryzys teoretyczny” przerozdził się w „kryzys praktyczny” (Gunnell 1987: 86), właściwie zbiega się z czasem największych odkryć Straussa, który dzieli odtąd los wielu żydowskich uciekinierów. Na emigracji zadaje coraz głębsze pytania o korzenie i sens nowoczesności (nowoczesnego „ateizmu politycznego”); o prawomocność życia filozoficznego w świetle objawionego Prawa; o to, co łączy wszystkich filozofów niezależnie od partykularnych kontekstów ich ziemskiej egzystencji, co zarazem dzieli ich od ogółu współczesnych współobywateli czy współplemieńców, ostatecznie zaś czyni możliwym życie ludzkie w naturalnym dlań wymiarze partykularnej wspólnoty politycznej – wszystko to stanowi „problem teologiczno-polityczny”. Szkoła Straussa zostaje przez niego „wymyślona” również na emigracji.

Najistotniejszy okres działalności Straussa zaczyna się w chwili przyjęcia przez niego posady na University of Chicago w 1949 r. Wcześniej, podobnie jak wielu innych emigrantów, znalazł zatrudnienie w nowojorskiej New School for Social Research. Zaproszenie do Chicago dotyczyło pierwotnie wydziału filozofii; tam go jednakże nie zaakceptowano, ostatecznie więc trafił na wydział politologii (Butterworth: 6). Ośrodek chicagowski przeżywał wówczas wielki rozkwit, inicjujący utrwaloną po dziś dzień renomę w dziedzinie nauk społecznych. Błyskotliwie zarządzany przez Roberta M. Hutchinsa, stawał się przy tym, w odróżnieniu od uniwersytetów Ivy League, swoistym tygłem kulturowym (jedna z autorek piszących o szkole Straussowskiej przytacza warte zapamiętania, anegdotyczne stwierdzenie: „mówiono, że Chicago to miejsce, gdzie żydowscy profesorowie uczą protestanckich studentów katolickiej filozofii”) (Norton 2004: 202)². Matecznik straussizmu był zarazem bastionem

² Autorka uzupełnia tę anegdotę następującym stwierdzeniem: „od wielu lat jest to miejsce, gdzie pogańską filozofię czyta się tak, jak Talmud, a katolicy, żydowscy i protestanci (teraz też hinduscy, muzułmańscy i buddyjscy) studenci nieśmiało liżą smarowany miodem tekst” (Norton 2004: 202).

pozytywistycznie zorientowanych socjologów³, usposobionych, rzecz jasna, niechętnie wobec namiętnej lektury pism filozoficznych, na jakiej skupiał się Strauss (i zachęcani przezeń studenci). Owocujący wykształceniem pokaźniej liczby „politologów” – podczas gdy wydziały filozofii oraz filologii klasycznej nie dawały swoim studentom formalnej możliwości uczestnictwa w jego kursach – okres chicagowski Straussa trwał do roku 1967. Przygotowywane przezeń kursy (wykłady i seminaria) dotyczyły w mniej więcej równych proporcjach: myślicieli starożytnych (głównie Platona i Arystotelesa), myślicieli nowoczesnych (jak Machiavelli) oraz tematów przekrojowych („prawo naturalne”) (Anastaplo 1999: 4)⁴. Kwestie niemieszczące się w ramach oficjalnego nauczania „teorii politycznej”, dotyczące pism teologicznych czy literatury pięknej, były przez Straussa omawiane ze studentami na prywatnych spotkaniach (Rosen 2007: 150).

Trudno jest ująć w kilku słowach wrażenie, jakie ten oddany nauczyciel akademicki, doskonale świadom możliwości i ograniczeń swej roli⁵, mógł wywrzeć na młodych ludziach, nienawykłych do poważnego traktowania takich pojęć jak „dusza” czy „cnota”, nie mówiąc już o ezoterycznym przekazie filozofii⁶. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że gdy idzie o zainteresowanie ich studiami nad kanonicznie ujmowanym dziedzictwem myśli politycznej, nad tradycją przypisaną autorom „wielkich ksiąg” (powiedzielibyśmy, tradycją politologii, która nie jest wynajdywana w wieku dwudziestym, lecz liczy sobie dwadzieścia kilka wieków), odniósł on niezaprzeczalny sukces dydaktyczny. Należy zarazem podkreślić, że „kanon” Straussowski różni się od tego, co prezentowały dawniejsze podręczniki: kluczowe miejsce zajmują w nim średniowieczni myśliciele niezwiązani z chrześcijańskim nurtem dziejów Zachodu, przede wszystkim – Majmonides i Al-Farabi⁷. Ten ostatni, piszący w X w. w Bagdadzie, stał się dla Straussa i jego uczniów wzorem filozoficznego komentatora, mającym do zaoferowania autentyczny „Sokratejski racjonalizm

³ Za wymowny symbol tej orientacji może uchodzić napis zdobiący Social Science Research Building: „jeśli nie możesz czegoś zmierzyć, to twoja wiedza jest mizerna i niezadowolająca” (Anastaplo 1999: 6).

⁴ Pierwszy z tych kursów dotyczył myśli Rousseau, a uczestniczyło w nim zaledwie trzech studentów. Por. załącznik z listą zarejestrowanych wykładów i seminariów (Anastaplo 1999: 13–18).

⁵ Por. wypowiedź Straussa w liście do Jakuba Kleina z 12 lipca 1949 r. (Strauss 2008: 597).

⁶ Alfons Söllner pisze o „osobliwej dialektyce ezoterycznej formy i egzoterycznego wpływu, która stanowi zapewne tajemnicę sukcesu Leo Straussa. Zawiera się ona w prostym fackie socjologicznym, iż – jako charyzmatyczny przedstawiciel teutońskiej uczoności w bardzo odmiennym środowisku amerykańskim – wiedział on, jak zebrać wokół siebie mniej lub bardziej oddaną wspólnotę «strausistów»” (Söllner 1997: 88).

⁷ W tym kontekście por. opracowanie Straussa i Cropseya (Strauss, Cropsey 1963) z dziełem Sabine’a (Sabine 1961).

polityczny” przeciwstawiany pochrześcijańskiemu, dogmatycznemu racjonalizmowi oświecenia (Pangle 1994: 12).

Jest ogromnie charakterystyczne, że uczniowie Straussa zwykli wypowiadać się o swoim Mistrzu z niebywałą atencją. Wśród nich np. Harry Jaffa swoje spotkanie z przyszłym autorem *Natural Right and History* (jeszcze w czasach nowojorskich) porównuje do doświadczenia, jakiego zaznać miał biblijny Szawel na drodze do Damaszku. „Jestem przekonany – powiada Jaffa – że niczyje życie nie zostało tak zupełnie «obrócone» przez spotkanie ze Straussem, jak moje” (Jaffa 1999: 42). Z kolei Allan Bloom napisał w pośmiertnym peanice:

Strauss poświęcił się przywracaniu – bogatej i konkretnej – naturalnej świadomości zjawiska politycznego. Jego doprawdy zadziwiająca przejrzystość i świeżość w opisywaniu rzeczy dokoła nas pochodziła w znacznym stopniu ze sposobu, w jaki używał on starych ksiąg, aby uwolnić się od wiążących nas kategorii [...] Leo Strauss był filozofem. Nigdy nie powiedziałby tak o sobie, gdyż był za skromny i miał zbyt wiele szacunku dla tego rzadkiego typu ludzkiego – i dla drogi życia, jaka kryje się za tym określeniem – by przypisać sobie to miano, osobliwie w czasach, gdy używa się go tak tanio (Bloom 1991: 238–239)⁸.

Niezwykle sugestywne sformułowania podsuwa Werner Dannhauser, w obliczu ataków na swojego mentora podkreślający wprost dumę z bycia nazywanym „straussistą”. Stwierdza wręcz: „on był centrum naszego intelektualnego i nawet naszego moralnego wszechświata. [...] Leo Strauss był jak słońce, wokół którego orbitować pocztywaliliśmy sobie za przywilej” (Dahnhauser 1995: 4–5). Zajęcia ze Straussem cechować miały: prostota, radość życia, poczucie humoru oraz – co może być zaskakujące – ciągle nawiązania do bohaterów kultury masowej, z którymi studenci obcowali na co dzień, do treści westernów itp. Przede wszystkim jednak Strauss

pokazał, że nasze opinie są zaledwie opiniami; sprawił, że zrozumieliśmy, że byliśmy ich więźniami, ukazując nam zarazem rozciągające się za nimi szersze horyzonty. Wszyscy wierzyliśmy – zwróćmy uwagę na to symptomatyczne wyznaczenie – w wyprane z mocy stwierdzenia wywiedzione od Marksa, Freuda i innych. Tymczasem u podstaw naszych poglądów tkwi myśl nowożytna [...] długo, ostro i błyskotliwie spieraliśmy się o kwestie, jakie wypływały podczas zajęć. Rozmawialiśmy, jedliśmy i piliśmy razem i do dziś większość moich

⁸ Warto jednak zauważyć, że w swej najbardziej znanej książce, „konserwatywnym bestsellerze” *The Closing of the American Mind*, Bloom wspomina Straussa tylko raz, przelotnie, niemal skrycie. Por. w polskim przekładzie (Bloom 1997: 196).

najbliższych znajomych to ludzie, którzy dzielili ze mną doświadczenie zajęć Leo Straussa (Dannhauser 2007: 140, 142)⁹.

To doświadczenie wiązało się nade wszystko z prawdziwie wyzwolielskim oddziaływaniem lektur – dzięki „Straussowi, zamieniającemu dla nas książki we wszechświat” – odczytywanych w sposób możliwie najbardziej skrupulatny, „linijka po linijce”. W ten sposób jego uczniowie odkrywali, „że książka jest w istocie magiczną strukturą, że jest dosłownie pełna cudów”. Dzieło filozoficzno-polityczne w oczach straussisty „to dom o wielu skrzydłach, sekretnych pokojach i tajemnych przejściach”. W obcowaniu z nim odtwarza się zdroworozsądkowy ogląd świata spraw ludzkich – niezapośredniczony przez żargon współczesnych nauk politycznych, niezniekształcony przez takie czy inne scjentystyczne uprzedzenia badaczy przekonanych o wyższości swoich narzędzi teoretycznych w stosunku do wiedzy, która nie opiera się na zastosowaniu metody naukowej. Według relacji Dannhausera,

nauczyliśmy się tego, co chyba najtrudniejsze: stać się na powrót odrobinę naiwnymi. Leo Strauss nauczył nas zaczynać od rozważenia problemu z punktu widzenia przeciętnego obywatela, choć zachęcał nas do pójścia dalej. Nauczyliśmy się na powrót doceniać przysłowia, nauczyliśmy się znów używać prostych słów. Zamiast o wartościach, mówiliśmy o dobru i złu; dyskutowaliśmy raczej o nieszczęściu niż o alienacji, rzeczy nie były już dysfunkcjonalne – po prostu nie działały (Dannhauser 2007: 142).

Z jednej strony mamy więc odwołanie do naiwności, z drugiej – wskazanie na przekaz ukryty w „wielkich księgach” (wydobywany metodą arcyważnego komentatora z Bagdadu). O ile skojarzenie działalności Straussa jako nauczyciela akademickiego z głoszeniem jakiejś zamkniętej doktryny politycznej wydaje się nadużyciem, o tyle można pokusić się o twierdzenie, iż faktycznie z rozmysłem podjął on próbę odciążenia swoich studentów od ekspansywnych mód intelektualnych połowy XX w., uwrażliwiając ich na sposób, w jaki należy traktować zdroworozsądkowe opinie stanowiące podstawę życia politycznego, będąc jednocześnie świadomym dystansu, jaki dzieli je od wypowiedzi płynących z życia skupionego na poszukiwaniu mądrości. Tym samym filozoficzno-polityczne pytanie „jak żyć?” znalazło się na powrót w centrum uwagi – z całym bagażem swego fundamentalnego znaczenia i subtelnej formuły; „zapomnienie o Byciu” okazało się czymś wtórnym wobec zapomnienia ludzkiej doskonałości. Jak to ujmuje Stanley Rosen, „być może największym dokonaniem Straussa [...] było uodpornienie młodych ludzi na spekulatywne

⁹ George Anastaplo pisze o żonach studentów Straussa, które „nie mogły już dłużej dzielić ze swoimi mężami najważniejszych spraw” (Anastaplo 1999: 6).

ekscesy i hermeneutyczną brutalność Heideggera” (Rosen 2007: 153). Owi uodpornieni uczniowie wstępowali następnie na ścieżki własnych karier akademickich, odnajdując się na wydziałach nauk politycznych różnych uniwersytetów, skłonni przekazywać podejście Strausowskie kolejnym rocznikom studentów (angażującym się także w politykę). Sam Strauss w 1968 r. przeniósł się do Claremont Men’s College, a rok później – do St. John College w Annapolis, gdzie poprowadził swoje ostatnie kursy: o Nietzschem i *Prawach* Platona (Anastaplo 1999: 18). Jego sytuacja tam nieco różniła się od tej z okresu chicagowskiego (nie tylko z racji późniejszego wieku i bardzo słabego zdrowia): „Strauss niekiedy wspominał, że odkąd jest w St. John’s, nie musi tłumaczyć się, czy też przedstawiać uzasadnienia dla studiowania starych ksiąg” (Berns, Braun 1999: 35). Do samego końca zajmował się wydobyciem politycznego (czy raczej teologiczno-politycznego) przesłania wielkich dzieł filozoficznych, gdy zaś umierał w 1973 r., mógł być w zasadzie pewny, że jego dzieło znajdzie oddanych kontynuatorów – na pewnym poziomie.

/// III

Jeśli uznać Straussa za myśliciela zmierzającego do stworzenia własnej szkoły filozoficznej, to należałoby zastanowić się nad możliwością zidentyfikowania w ramach jego biografii aktu założycielskiego takiego przedsięwzięcia. Szybko nasuwającą się w tym względzie konstatację warto jednak poprzedzić kilkoma uwagami. Przede wszystkim, próżno doszukiwać się świadectwa tego, by zajmujący nas myśliciel próbował bezpośrednio wpływać na życie polityczne: Strauss spędzał swe życie wśród murów akademii, unikając „światel sceny” (Strauss 1998: 277). Zdaniem Heinricha Meiera, „jedynym znaczącym aktem politycznym, do którego dokonania Strauss się zmusił, było założenie szkoły, ku czemu zyskał sposobność, gdy zaproponowano mu profesurę na politologii na University of Chicago w roku 1949. Co ważne, Strauss był na pewno świadom ceny, jaką musiał zapłacić za podjęcie tej politycznej decyzji” (ceny użycia własnych myśli przez niejednorodny krąg następców). Z czego rodzą się dwa pytania: „co może popchnąć filozofa do założenia szkoły? I w jakim sensie owo założenie zawiera w sobie decyzję polityczną?” (Meier 2006: xviii). Co do pierwszej kwestii, to można wskazać na korzyści płynące z przedsięwzięcia – zarówno w aspekcie wewnętrznym, jak i zewnętrznym. W obrębie szkoły istnieje pewien porządek formułowania pytań i opracowywania możliwych odpowiedzi. W ten sposób może realizować się ambicja powołania do życia szczególnego forum dociekań intelektualnych

w nierozpoznawanym wcześniej zakresie. Podjęta zostaje zarazem próba dźwignięcia odpowiedzialności, do jakiej filozof poczuwa się względem otoczenia, czyli zróżnicowanych w swym charakterze uczestników wspólnoty politycznej. Idąc za sformulowaniem Stanleya Rosena, „polityczna filozofia jest publicznym ukazywaniem się filozofii, albo, inaczej mówiąc, [...] filozofia nie może ukazywać się na scenie publicznej w niedostosowanej formie” (Rosen 1998: 146). Z jednej strony chodzi zatem o ugruntowanie dostępu do wypracowanego przez filozofa dorobku przez stworzenie pewnej tradycji nauczania, obejmującej kolejne pokolenia adeptów poruszanej dziedziny, z drugiej – o zapewnienie korzystnego obrazu filozofii w oczach niefilozofujących współobywateli; obrazu rodzącego szacunek i poparcie z ich strony. Strauss jako nauczyciel zwrócił się nie tylko do tych, o których mógł sądzić, że uchwycą głębię jego własnych dociekań i będą je kontynuować na własną rękę. Pragnął również – wzorem Platona i Arystotelesa – dotrzeć do „dżentelmenów”, czyli osób kierujących się przede wszystkim poczuciem przywiązania do swego kraju, poruszonych (przynajmniej potencjalnie) chęcią działania na rzecz dobra wspólnego. „Jako obywatel Stanów Zjednoczonych Ameryki, był lojalny wobec kraju, który dostarczył mu schronienia przed prześladowaniem. Przedstawiał się jako przyjaciel liberalnej demokracji, która pozwalała mu wieść życie filozoficzne. Nakłaniał pewną liczbę swoich studentów do tego, aby badali historyczne, konstytucyjne i polityczne fundamenty Stanów Zjednoczonych – i zachęcał ich, by bronili tychże fundamentów. Szanował ich patriotyzm i uczył rozumienia powagi przypisanej życiu politycznemu”. Jednocześnie, odtwarzając być może stosunek Sokratesa do Aten, „nie pozostawił on żadnej wątpliwości odnośnie do tego, że nie uznawał życia politycznego za najlepsze życie” (Meier 2006: XVIII–XIX). Polityczność decyzji Straussa można rozpatrywać zarówno z punktu widzenia pośredniego (i skądinąd wymykającego się w całości odgórnym kalkulacjom) wpływu jego nauczania na sferę dyskursu publicznego, jak i również przez sam fakt wewnętrznego zróżnicowania szkoły: znaleźli się w niej potencjalni filozofowie i potencjalni politycy, reprezentujący – w perspektywie Strausowskiej – odmienne czy wręcz rozłączne sposoby życia. Można sądzić, iż przekaz kierowany do nich był wewnątrznie zróżnicowany; podejmowali go w różny sposób, by następnie różnorodnie kierować go dalej (Benardete 2002: 45–46).

W takim kontekście ujawnia się jednakże niebezpieczeństwo wpisane w całe przedsięwzięcie: przerodzenia filozofii w sztywną doktrynę. Z dzieła o wielkiej złożoności wylaniają się powtarzalne formuły, zdradzające swą

użyteczność wobec szerzej zakrojonego kręgu odbiorców. Uczniowie uczniów Straussa mogą w końcu wkraczać na „powtarzalną trajektorię” poszukiwań intelektualnych (Lilla 2007: 138), dla których myśl Straussa staje się bardziej źródłem autorytetu aniżeli inspiracji. Co więcej, mamy dalej do czynienia z coraz ściślejszym powiązaniem zainicjowanej w ten sposób tradycji filozoficznej z sytuacją właściwą dla konkretnego ustroju: jeśli można tak ujmować straussizm, to należałoby go zapewne rozpatrywać jako część współczesnej amerykańskiej ideologii lub propagandy. Odkrycie filozoficznej treści łączyłoby się wówczas z odrzuceniem szerokich nawarstwień retorycznych. Problem dotyczy także tego, jak znajdować ową treść, ważąc ustny i pisemny przekaz nauczyciela. W oczach zewnętrznego obserwatora podstawowym źródłem są starannie napisane książki. Wewnątrz szkoły ujawnia się natomiast tendencja do stawiania wyżej tego, co zostało usłyszane, a czego wagę ze względów osobistych łatwo przecenić. Oddani słuchacze bronią spuścizny Mistrza przed niezależnie podejmowanymi próbami ukazania radykalizmu zawartego w jego myśleniu. Krótko mówiąc: szkoła rodzi postawy apologetyczne. „Strauss, jak nikt inny, zaznajomiony był z problemem szkoły i tradycji w filozofii” (Meier 2006: xx). Wnikliwie rozpatrywał losy nauk Platona, Arystotelesa, Epikura czy stoików, dążąc do nakreślenia wyraźnej dystynkcji między filozofem a doktrynerem, intelektualistą a sekciarzem (Strauss 2009: 185; Strauss 2009: 185). „I właśnie dlatego, że znalazł historię szkół starożytnych, był także świadom tego, że tamte szkoły zasadniczo przyczyniły się do skierowania uwagi na filozofię jako drogę życia”. Ten klasyczny projekt można zestawić z wysiłkiem największych filozofów nowoczesności – Rousseau i Nietzschego – sławiących wielkość życia teoretycznego za pomocą własnych autobiografii¹⁰.

Alternatywę stanowiło założenie szkoły, z której nie muszą wychodzić jedynie należący do niej. Arystoteles należał do szkoły Platona przez dwadzieścia lat, niemal tak długo, jak długo zdołał nauczać w swojej własnej szkole – Liceum. Arystoteles opuścił Akademię jako filozof, i następnie z jego szkoły wyłonili się inni filozofowie – tak, jak ze szkoły, którą założył Strauss, wyłonili się filozofowie – a w żadnym razie tylko „strausści” (Meier 2006: XX).

Chcąc mocniej podkreślić zagadnienie sposobu partycypacji uczniów w dziele Mistrza, warto w tym miejscu wskazać swoisty „paradoks wyznawcy”: studenci dzielą się – z jednej strony – na tych, którzy w myśli filozofa odnajdują nade wszystko wyzwanie dla własnych dociekań oraz,

¹⁰ Można wskazać, za Meierem, dwie kluczowe pozycje ilustrujące nowoczesne podejście do filozofii: J.J. Rousseau *Marzenia samotnego wędrowca* oraz F. Nietzschego *Ecce homo: jak się staje, czym się jest*.

z drugiej strony, szczerze poruszonych dogmatyków; ci drudzy, jak powiada jeden z komentatorów, chcąc naśladować swego mentora, „stali się mu bliżsi na płytkim poziomie, podczas gdy oddalili się od niego na poziomie głębszym. Byli mu bliżsi, ponieważ ich idee bardziej przypominały Straussa niż te podejmowane przez uczniów Straussa” (tj. zainspirowanych potencjalnych filozofów). „Byli dalej od niego, ponieważ ich ideom brakowało głębi samego Straussa”. Jeśli po stronie „uczniów” znajdujemy skłonność do ożywczej refleksji, to z kolei „wyznawcy” zwykli wykazywać entuzjazm – pożyteczny, gdy idzie o trwanie i powodzenie przedsięwzięcia filozoficznego. W końcu „wyznawcy prędeż ukażą polityczną siłę idei”: to w ich wydaniu subtelna myśl upraszcza się w doktrynę (Gilbert 2006: 117) ¹¹.

Reasumując powyższe kwestie, należy zwrócić uwagę, iż Straussowskie rozróżnienie między ezoterycznym (czyli kierowanym do „rozumnych przyjaciół” bądź potencjalnych następców na drodze filozofowania) a egzoterycznym (czyli adresowanym do publiczności, formującej otoczenie tyleż niejednorodne, ile skłonne do jednoczesnego utożsamiania się z pewnym zestawem kluczowych wierzeń, mniemań, opinii) nauczaniem filozofa (Strauss 1998: 107–121) zdaje się doskonale wpisywać w jego projekt szkoły filozoficznej. Mająca swoje źródło w teologiczno-politycznych rozważaniach Straussa, byłaby to szkoła myślenia politycznego w niejako podwójnym sensie: po pierwsze – nauczania potencjalnych filozofów właściwych relacji ze wspólnotą polityczną („publicznego ukazywania się filozofii”); po drugie – nauczania potencjalnych polityków (czy też nauczycieli polityki), „wyznawców”, odpowiedzialnego – zatem: z pożytkiem dla filozofujących – kierowania sprawami wspólnoty politycznej, stwarzającej takie czy inne warunki życia, w tym – życia teoretycznego, *vita contemplativa*.

¹¹ Interesujące rozróżnienie na „uczniów Straussa” i „straussistów” nie oznacza, rzecz jasna, wskazania wyraźnej granicy między konkretnymi typami ludzkimi, tak, iżby można było zyskać pewność w przypisywaniu do nich poszczególnych osób czy środowisk. Wypowiadając się na temat „uczniów Straussa”, stwierdza Barry Gilbert: „nie mam na myśli po prostu tych, którzy byli z nim niegdyś na sali wykładowej. Mam raczej na myśli tych, którzy byli z nim na sali, a którzy odkryli coś ważnego do nauczenia się od niego, którzy uznali go za nauczyciela w najlepszym sensie tego słowa. Prawdziwym uczniom idee Straussa oferowały wyzwanie [...]. Niektóre z idei Straussa stały się ich własnymi, ale dopiero po tym, gdy poradzili sobie z dopasowaniem tych idei do całości własnego myślenia [...] w przeciwieństwie do tego, straussiści są mniej refleksyjni. Istnieją kluczowe elementy w myśli Straussa, które zaakceptowali oni dogmatycznie [...]. W odniesieniu do «paradoksu wyznawcy» okazuje się, że czasami nie jest łatwo powiedzieć, czy ktoś jest prawdziwym uczniem, czy wyznawcą. Ci, których nazwałbym straussistami lub wyznawcami Straussa, zapewne nie widzieliby sami siebie w ten sposób. Przeciwnie: stosując moje rozróżnienie, nazwaliby siebie uczniami Straussa” (Gilbert 2006: 116–117).

Powróćmy na chwilę do zasugerowanego wcześniej pytania o konkretny „akt założycielski” szkoły Straussa (by nie powiedzieć, oficjalny „zapłon” ruchu intelektualnego zwanego straussizmem). W tym kontekście nasuwa się właściwie jedna publikacja książkowa, a mianowicie *Natural Right and History*. Jak stwierdza Mark Lilla,

książkę tę, która spośród jego dzieł wywarła największy wpływ, należy postrzegać jako dokument założycielski szkoły straussowskiej. Stanowiła ona, by tak rzec, podanie Straussa o obywatelstwo i jego sposób przyjęcia akademickiej posady w dziedzinie politologii (Lilla 2007: 136).

Mowa tu o wydanym w 1953 r. zbiorze sześciu chicagowskich wykładów, podejmujących w całości zagadnienie uniwersalnego kryterium sprawiedliwości, jakie mogłoby zostać odkryte dzięki samodzielnemu rozpoznaniu przez ludzki rozum naturalnych podstaw życia politycznego. Punkt wyjścia do opisu najważniejszych historycznych ujęć tego problemu stanowi dramatyczne ukazanie zagrożenia wynikającego z negacji norm prawnonaturalnych w łonie XX-wiecznych nauk politycznych czy społecznych. Wszelkie rozważania z zakresu historii idei zostają jednak poprzedzone emfatycznym wprowadzeniem, odwołującym się wprost do uczuć amerykańskiego czytelnika. „Prawo naturalne” okazuje się więc nade wszystko przedmiotem politycznej wiary; wiary, na jakiej opiera się sens i powaga zamysłu ustrojowego Stanów Zjednoczonych.

Zaproponowanie wyraźnej opozycji względem nurtu dominującego w powojennych naukach społecznych, w szczególności sposób podbudowane wykładami na temat ezoteryzmu (szerzej zaś – ahistorycznej, niezapośredniczonej lektury „ksiąg”), powodowało z jednej strony negatywną reakcję przedstawicieli uniwersyteckiego establishmentu (by nie rzec: pogardliwą niechęć i dążenie do izolacji Straussa), z drugiej jednak mogło wzbudzić intensywne zainteresowanie u młodych adeptów politologii, którym autor *Persecution and the Art of Writing* jawił się jako ktoś w rodzaju osamotnionego mędrca¹², człowieka zagadkowego, delikatnego i całkowicie

¹² Świadczenie tego rodzaju ambiwalencji w odbiorze dokonań Straussa przekazuje on sam w polemicznej (i w gruncie rzeczy prześmiewczej) odpowiedzi na tyleż krytyczne, ile rzadkie recenzje książki *Persecution and the Art of Writing*. Stwierdza tam m.in.: „ostatnio pewien student na University of Chicago powiedział mi, że sugestia, jaką poczyniłem zarówno na sali wykładowej, jak i w publikacji książkowej, okazała się budzić zainteresowanie niektórych spośród jego przyjaciół, jednak nie jest dla nich wystarczająco jasna [...]. Sądzę, że takie obiekcje wyrastają z trudności podobnych do tych, które odczuli rozmaici studenci [...]. Moi młodzi przyjaciele oczekiwali przeto, iż wspomniana sugestia wzbudzi pewne zainteresowanie w kręgach badaczy. Jednak młodzi ludzie nie znają się na tego rodzaju sprawach. Zainteresowało się tylko czterech czy pięciu badaczy z mojego pokolenia” (Strauss 1954: 64–65).

oderwanego od spraw przyziemnych (Benardete 2002: 37; Anastaplo 1999: 3–12, Arkes 1999: 69). W ciągu kilkunastu lat pracy na chicagowskim uniwersytecie Strauss skupił wokół siebie dość liczne grono oddanych studentów, pojmujących swą przynależność środowiskową (tj. uczestnictwo w formalnych i nieformalnych spotkaniach z Mistrzem oraz we własnym gronie) jako udział w niezwykle ważnym przedsięwzięciu odnowy klasycznej filozofii politycznej czy też systematycznej refleksji na temat spraw ludzkich, nieciążącej w stronę scjentystycznego modelu naukowości, a wręcz odwołującej się do przeciwstawienia problematycznym (gdyż mogącym leć u podstaw politycznego czy moralnego zła) osiągnięciom nowoczesnych naukowców czy inżynierów rozważnej, sceptycznej mądrości dawnych filozofów. Wylaniał się stąd wysiłek oddzielenia nauki o polityce od nauki konstruowanej na bazie modelu wypracowanego wcześniej na potrzeby przyrodoznawstwa, modelu podlegającego krytycznej ocenie, gdyż utkanego z oświeceniowej wiary w postęp i zarazem podatnego na ciosy ze strony współczesnych wrogów racjonalizmu. Jak stwierdzał Joseph Cropsey (*Festschrift* z 1964 r.),

dzielo prof. Straussa w ramach filozofii politycznej zachęcało ludzi do tego, by ponownie rozważyli przeważające mniemanie, które umieszcza środek ciężkości w naukach przyrodniczych i matematyce (Cropsey 1964: ix).

Jednym z pierwszych wspólnie wypracowanych owoców pobudzonej w ten sposób refleksji był wydany jeszcze w 1962 r. zbiór krytycznych esejów poświęconych różnym podejściom badawczym w ramach ówczesnego dyskursu politologicznego, przygotowanych przez uczniów Straussa (Storing 1962), do którego on sam napisał słynny *Epilogue* piętnujący nowoczesne nauki społeczne (których ostateczny fundament stanowi nic innego, jak tylko dogmatycznie przyjmowany ateizm) w imię zdroworozsądkowej nauki Arystotelesowskiej. Jest przy tym znamienne, że tekst nauczyciela znacznie przerósł w swym polemicznym tonie – by nie rzec: całościowej, bezkompromisowej negacji nowoczesnej nauki o polityce – wypowiedzi młodych (wówczas) straussistów. Jak zauważa Nasser Behnegar, nieprzychylny odbiór tego wystąpienia

zapewne jeszcze bardziej utrudnił uczniom Straussa otrzymanie posad na wielu wydziałach politologii, jak również wzmocnił opór wobec niego na jego własnym wydziale, opór, który ostatecznie zmusił Straussa do opuszczenia University of Chicago (Behnegar 2003: 142).

Można uznać, że była to lekcja swoistej bezkompromisowości w wyrażaniu własnych poglądów czy też sposobów ujmowania rozpatrywanych zagadnień.

Jednak najbardziej dojmujące doświadczenie formacyjne rodzącego się środowiska szkoły Straussowskiej, przede wszystkim jeśli wziąć pod uwagę stopniową afiliację tegoż lub nawet częściowe utożsamienie z intelektualnym zapleczem neokonserwatyizmu, stanowiły niewątpliwie wydarzenia lat 60., obejmujące ekscesy akademickiej kontrkultury na tle ogólnej radykalizacji dyskursu publicznego. Doświadczenie to zostało w szczególnie dojmującym stylu wyrażone przez Allana Blooma w jego *Umysle zamkniętym*, w którym bieżącą diagnozę kryzysu kształcenia uniwersyteckiego (choć wskazującą korzenie tego kryzysu na poziomie historii idei odczytywanej zadziwiająco wiernie w perspektywie Straussowskiej) wywodzi się zasadniczo z przemian politycznych i obyczajowych zainicjowanych w tym właśnie momencie dziejów amerykańskiego społeczeństwa (Bloom 1997: 373–400)¹³. Właściwe określenie charakteru owych zjawisk zawiera się jednakże w stanowisku samego Straussa. Stanowisko to wiąże się przede wszystkim z pamięcią o losach Republiki Weimarskiej, ze wspomnieniem słabości i upadku liberalno-demokratycznego ustroju konstytucyjnego, który nie doczekał się obrony ze strony najpoważniejszych sił politycznych, ale także intelektualnych, w ówczesnych Niemczech (Strauss 1989: 224–226, Strauss 1998: 78). W związku z wyraźnym eksponowaniem tych wątków można mówić o nauczaniu lojalności wobec (przyzwoitej) konstytucji¹⁴. Jak stwierdza Stephen Smith, „jako instytucjonalista, Strauss uczył swoich czytelników poważnego traktowania konstytucji, nade wszystko struktury zawartych w niej uprawnień i odpowiedzialności. Martwiła go tendencja współczesnych nauk politycznych do tego, by lekceważyć konstytucyjne formalności przez skupienie się na masowych zachowaniach czy – jak to jest nazywane dzisiaj – problemach działań zbiorowych”. Rozpoznany przezeń na przykładzie ustroju weimarskiego „atak na konstytucjonalizm uwidocznił się w latach 60., kiedy radykałowie dyskredytowali rządy przedstawicielskie i «sprawiedliwość proceduralną» w imię bezpośredniej demokracji uczestniczącej”. Współczesny komentator dzieła Straussa dodaje:

ostatnie propozycje bardziej deliberatywnej formy demokracji oraz żądania publicznie finansowanych dni narodowej deliberacji stanowią jedynie

¹³ Por. krytyczne uwagi Anne Norton (Norton 2004: 57–73). Autorka jednoznacznie piętnuje nastawienie Blooma, wynikające ze wskazanych doświadczeń, stwierdzając wręcz, iż „Bloom podejmuje język antysemityzmu – dawne oszczerstwa, stare resentymenty – by przekierować go od Żydów w stronę czarnych” (Norton 2004: 72). Zob. też Dannhauser 1995: 11–12. Por. Kinzel 2002: 31–38.

¹⁴ Strauss odwoływał się do klasycznego pojmowania mądrości jako nierozdzielnej od umiarkowania, powiadając o tym, iż „mądrość wymaga nie znającej wahań lojalności wobec przyzwoitej konstytucji, a nawet wobec samego konstytucjonalizmu” (Strauss 1998: 276).

rozwodnione wersje populistycznego najazdu na Konstytucję (Smith 2006: 182)¹⁵.

W kontekście wywołanych tym napięć szkoła Straussowska jawiłaby się jako środowisko obrońców tego, co można nazwać duchem republikanizmu *a contra* nadużyć teoretyków demokracji; lub inaczej: specyficznie związany intelektualny nurt strażników praw stanowiących fundament ustroju republikańskiego bądź też ładu instytucjonalnego określającego sposób życia w ramach partykularnej wspólnoty politycznej, jaką są Stany Zjednoczone Ameryki.

/// V

Zjawisko intelektualne straussizmu łączy się, jak widzieliśmy, ze wskazywaniem potrzeby naiwnej czy też zdroworoządkowej (odrzucającej zatem dążenie do historycznego ukontekstowania na rzecz wyobrażenia stałej, „naturalnej” dysputy wokół kluczowych problemów życia politycznego) interpretacji tekstów albo wypowiedzi (przemówień itp.) mających walor polityczny. Kontestując zakrycie zdroworoządkowego szczegółu przez „naukową” czy „historyczną” abstrakcję – co w praktyce może oznaczać lekceważenie wszelkich ustaleń komentatorów „z zewnątrz” – uczniowie Straussa „często zdają się wyróżniać swoim brakiem wiedzy na temat przestudiowanych przez siebie książek, wiedzy posiadanej przez każdego drugorocznika” (Tarcov 1983: 22). Tworzą oni więc niejako odrębny dyskurs w ramach politologii, w dziale historii myśli politycznej. Możemy również zauważyć, że przyjęty w szkole Straussowskiej podstawowy sposób odczytania klasycznych dzieł filozoficznopolitycznych (oraz tekstów poetyckich) zdecydowanie dowartościowuje to, co w języku Mistrza tworzy poziom „naturalnej jaskini” (Strauss 1997: 439): zwyczaj, opinię, a nade wszystko prawo (Benardete 2002: IX). Towarzyszy temu wiedza o zasadniczym przeświadczeniu Straussa, iż jakkolwiek działanie filozofa może wpływać na kształt czy jakość wierzeń, na jakich opiera się dane społeczeństwo, nie jest możliwe zastąpienie tych wierzeń (bądź wiary w autorytet Prawa czy praw) przez uniwersalnie ważną i powszechnie dzieloną mądrość wywodzącą się z dociekań rozumowych; filozof nie jest prawodawcą, lecz raczej sceptykiem podejmującym wysiłek zrozumienia racjonalności Prawa (jako podstawy tego, co politycznie istotne, źródła powagi i sensu) i uprawomocnienia własnej drogi życia; filozofia ma

¹⁵ Por. wywody Harveya Mansfielda w kontekście obrony (nauki o) konstytucji (Mansfield 1991: 137–162, 1978: 16 i n.).

charakter „zetetyczny” (Strauss 2009: 185), tzn. skupia się na otwartych zagadnieniach i nie wytwarza pewności w odbiorze tego, co jest.

Rozpatrując kwestię radzenia sobie z tak zarysowanym poglądem na temat relacji filozofia – prawo, rozpoznajemy podłoże nieuchronnych, głębokich napięć pomiędzy straussistami. Innymi słowy: mamy do czynienia z fundamentalnym wątpliwym powodzeniem projektu oświecenia, co z kolei niesie ze sobą uznanie nieprzekraczalnej różnorodności partykularnych sposobów życia ludzi, mających jednak pretensje do wyłączości. Należy zatem traktować poważnie różne stanowiska czy perspektywy wskazujące oddzielne wizje dobra. Jak zauważa Gregory Bruce Smith, dla samego Straussa „było to czymś koniecznym, że istnieją wierzący, prawodawcy, patrioci, myśliciele rozmaitej barwy i miary i tak dalej” (Smith 1999: 121). Można się natomiast zastanawiać, czy jego punkt widzenia – zdolny wziąć pod uwagę szczególne pretensje religii objawionej bądź raczej objawionego Prawa – mógł zostać utrzymany jako cecha namysłu teoretycznego jego uczniów i „wyznawców”, czyniących dzieło swojego Mistrza zrozumiałym dla siebie i własnych studentów. Dzieło to z pewnością stanowi dla nich rodzaj planu orientacyjnego w dziedzinie historii myśli politycznej i zarazem niedościgniony wzór dogłębnego opisu wybranych postaci czy zagadnień. Znakomitą ilustracją związanego z tym ciężaru intelektualnego wydają się słowa Harveya Mansfielda odnoszące się do *Thoughts on Machiavelli*:

studiując Machiavellego, za każdym razem, gdy byłem wyrzucany na niezamieszkałą wyspę, o której sądziłem, że nie została zbadana, napotykałem maleńki znak mówiący „proszę zostawić monetę”. Po tym, jak to robię, obszerny znak rozbłyska neonowym światłem widocznym z daleka, z takim oto przesłaniem: Leo Strauss był tutaj (Mansfield 1996: 219).

Istotnie, uczniowie Straussa, podążywszy – jak zostało wcześniej powiedziane – nader przewidywalnymi ścieżkami eksploracji pewnej puli tematów, niechybnie dostarczają świadectwa zależności własnych ustaleń od ustaleń założyciela szkoły. Czy jednak w ogóle pojmują oni właściwą płaszczyznę (teologiczno-polityczną) rozważań autora *On Tyranny*? Czy ich „zwrot ku Ameryce” oznacza rezygnację z głębi?

/// VI

Zgodnie z twierdzeniem samego Straussa, namysł nad problemem teologiczno-politycznym określa całość jego dorobku. Jeśli tak jest, to znana periodyzacja tegoż, autorstwa Allana Blooma – wyodrębniającego

w dziele Mistrza trzy „fazy rozwoju”¹⁶ – okazuje się, przynajmniej pod pewnym względem, nieco myląca; problem wzajemnej relacji Prawa i filozofii, z czasem być może ujmowany z coraz większą dozą skupienia i tajemniczości, wydaje się być obecny i porównywalnie wyrażany we wszystkich tekstach Straussa¹⁷, odzwierciedlając wciąż na nowo jego pierwotną intencję odpowiedniego uchwycenia własnego położenia człowieka niejako podwójnie odróżnionego od ogółu obywateli nowoczesnego państwa (*outsidera* czy wygnańca w sensie zarówno politycznym, jak i filozoficznym). Zasadniczy problem, przed jakim stanął młody Strauss stwierdzający klęskę nowoczesnego czy oświeceniowego racjonalizmu w jego próbie oddalenia roszczeń tego, co objawione, został przez niego samego wyrażony po upływie kilkudziesięciu lat w następujący sposób:

zwycięstwo ortodoksji przez samozniszczenie racjonalnej filozofii nie stanowiło absolutnego błogosławieństwa, gdyż było to zwycięstwo nie żydowskiej ortodoksji, lecz jakiegokolwiek ortodoksji, a żydowska ortodoksja od początku opiera swoją pretensję do wyższości nad innymi religiami na swej wyższej racjonalności (Strauss 1989: 256)¹⁸.

Czy jest możliwe racjonalne potraktowanie judaizmu – religii, bez której nie może istnieć naród żydowski – i wskazanie jego przewagi nad roszczeniami płynącymi z innych wierzeń, religii bądź ideologii? Właściwe

¹⁶ W ujęciu Blooma – podkreślającego wszakże ciągłość opisywanego rozwoju – pierwsza faza ma charakter „pre-Straussowski” i obejmuje teksty Straussa pisane po niemiecku, które wciąż „podlegają nowoczesnym kanonom badawczym z ich historycznymi przesłankami. Książki te przedkładają autorom [Spinozie, Majmonidesowi, Hobbesowi] własne pytania Straussa; nie nauczył się on jeszcze widzieć ich pytań tak, jak widzieli je oni sami”. Wczesny Strauss „nie zna jeszcze starożytności”. Z kolei „drugą fazę zdominowało odkrycie pisania egzoterycznego, które jest [...] tożsame z odkryciem starożytności, a stąd rzeczywistej alternatywy”. Do tego okresu należą: *Persecution and the Art of Writing*, *On Tyranny* i *Natural Right and History*, przy czym ta ostatnia zawiera „syntezę zainteresowań Straussa oraz niehistoryczną historię filozofii. Wreszcie trzecią fazę charakteryzuje kompletne porzucenie zarówno formy, jak i treści nowoczesnych badań. Strauss nie czuł się dłużej zobowiązany do tego, by czynić jakiegokolwiek kompromisy czy też oglądać teksty przez sito uczonej metody i kategorii. Wyzwolili się i mógł rozumieć piszących tak, jak oni siebie rozumieli. Rozmawiał z nimi tak, jak można by rozmawiać z mądrym i subtelnym współczesnym o naturze rzeczy”. Bloom dodaje: „pisma Straussa z pierwszego okresu były traktowane z szacunkiem, jako uczone wytwory człowieka o nieco ekscentrycznych zainteresowaniach. Te z drugiego uznano za perwersyjne, wzbudzały one gniew. Te z trzeciego okresu zostały zignorowane” (Bloom 1991: 246–247, 249). Należy zaznaczyć, że to porządkujące ujęcie stanowi część hagiograficznego tekstu pisanego wkrótce po śmierci Mistrza.

¹⁷ Pewne potwierdzenie tej konstatacji można znaleźć w prywatnych listach Straussa. Np. 25 lutego 1951 r. pisze on do Erica Voegelina: „jeśli chodzi o *Philosophy and Law*, to jestem przekonany, że zasadniczo stoję wciąż na tym samym gruncie. Oczywiście, mam nadzieję, że w ciągu ostatnich piętnastu lat pogłębiłem swoje nauczanie, przez co wiele spraw wyraziłbym inaczej” (Emberley, Cooper 2004: 78).

¹⁸ Strauss wskazuje w tym miejscu na cytat z Księgi Powtórzonego Prawa (4,6): „strzeżcie i wypełniajcie je [tj. prawa i nakazy od Boga przekazane Jego ludowi], bo one są waszą mądrością i umiejętnością w oczach narodów, które usłyszawszy o tych prawach, powiedzą: «Z pewnością ten wielki naród to lud mądry i rozumny»” (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu [Biblia Tysiąclecia], przeł. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań–Warszawa 1980, s. 177).

dla Straussa ujęcie problemu teologiczno-politycznego sadowiące to, co boskie, na planie koniecznych (rozumnych) regulacji życia wspólnoty, opiera się na przyznaniu, iż nie istnieje rozwiązanie „ostateczne” czy uniwersalne (Strauss 1989: 230); jednak w takim wypadku kluczem do zrozumienia stanowiska tego myśliciela okazuje się właściwe rozumienie *factum brutum* objawienia (stanowi ono poniekąd zdarzenie historyczne i przez to wydaje się uderzać w sam fundament ponadhistorycznych aspiracji Sokratejskiego filozofa [Tanguay 2007: 212]; droga do Greków prowadzi przez myśl średniowieczną, skumulowaną nade wszystko w dziele Al-Farabiego – myśl konfrontującą się z objawieniem) jako objawionego Prawa, niejako pociągające za sobą właściwe rozumienie filozofii.

Otóż uczniowie Straussa zasadniczo różnią się w swoim ujęciu religii czy objawienia, a różnica ta łączy się z postrzeganiem przez nich relacji między nauczaniem egzoterycznym a ezoterycznym. Z jednej strony mamy zatem do czynienia z wyraźnym stanowiskiem Thomasa Pangle’a, który – przynajmniej na pewnym etapie swoich dociekań – zdaje się sprowadzać sens tego, co objawione, do sfery poetyckiej, formującej następnie zewnętrzny, „obronny” przekaz filozofa. Jego zdaniem, w ramach interpretacji zaproponowanej przez Straussa „to, co najbardziej istotne w sporze między Platonem a Biblią, jest już obecne w sporze między Platonem a poetami” (Pangle 1989: 20). Wszelkie odwołanie do Biblii (czy raczej moralności biblijnej) na planie politycznym oznaczałoby w takim razie nic więcej, jak tylko zastosowanie „szlachetnego kłamstwa” czy też próbę zakrycia nihilistycznych rezultatów filozofowania. Jak słusznie zauważa Susan Orr, preferencja na rzecz Boga żydów lub chrześcijan raczej, aniżeli któregoś z bóstw panteonu greckiego, nie wykracza tutaj poza kwestię „smaku” (Orr 1996: 26). Z drugiej strony znajdujemy pogląd reprezentowany głównie przez Harry’ego Jaffę i jego zwolenników, odzégnujących się od jakiegokolwiek skojarzenia dzieła Straussa z „przebraniem” nihilizmem; ich zdaniem Straussowski opis nowoczesności nie może być wikłany w obraz podwójnego nauczania; nie istnieje tajemny przekaz zawierający rzekomo odkrycie braku uzasadnienia dla prawych działań czy cnoty moralnej¹⁹.

W jednym ze swoich tekstów Jaffa odwołuje się do zadziwiająco ustylizowanego początkowego fragmentu książki Straussa *The City and Man*, mówiącego o „boskim przesłaniu” miasta „Prawości” i „Wiary”

¹⁹ W polemicznym ujęciu Jaffy „odrębność Straussa – w istocie, pomyślałbym, jego wyjątkowość – tkwiła nade wszystko w tym, że był on pierwszym wielkim krytykiem nowoczesności, którego diagnoza dolegliwości nowoczesności nie kończyła się szukaniem rozwiązania dla tych dolegliwości poprzez radykalizację zasad nowoczesności” (Jaffa; dostęp: 7 października 2011 r.).

i „posłuszeństwie wobec niego” jako swego rodzaju *dictum* rozpoznawanym przez filozofa politycznego (Strauss 2008: 164):

tym, co najbardziej znaczące [...] jest to, iż Miasto, którego konturów poszukuje człowiek zdany na siebie ze swoimi zdolnościami i które chcemy zrozumieć w sposób tak pełny, jak to po ludzku możliwe, jest Miastem Wiary. Jerozolima i Ateny zdają się stawać jednym i tym samym (Jaffa 1999: 47).

Można zatem sądzić, że ustalenia samodzielnie (bez Bożej pomocy) dociekającego rozumu indywiduum nie tyle doprowadzą do uświadomienia sobie ograniczeń w użyciu rozumu (z czego u Straussa wynika „zetetyczna” koncepcja filozofowania), ile staną się możliwie pełną, racjonalną, filozoficznie dyskursywną i w miarę harmonijną podbudową tego, co objawione. Jest to, jak się wydaje, moment kluczowego napięcia między „oryginalnym” straussizmem i straussizmem Jaffy (Batnitzky 2006: 236). Z kolei trudność wynikająca z całkowicie instrumentalnego potraktowania objawienia, czyli utrzymania jedynie „ateńskiej” perspektywy osądu spraw ludzkich (dobre jest to, co sprzyja erotycznym dążeniom filozofów), prowadzi do nostalgicznego opiewania poniekąd próżnej estetyki *vita contemplativa*, co wyraźnie uwidoczni się w tekstach Blooma.

/// VII

Pragnąc przedstawić jedynie zarys zbiorowego portretu szkoły Strausowskiej, należy zastanowić się nad uporządkowaniem – z konieczności nieoddającym w pełni intelektualnej złożoności zjawiska, ale pożytecznym z uwagi na brak jakichkolwiek tego rodzaju ustaleń w polskiej literaturze przedmiotu – głównych nurtów straussizmu. W tym miejscu wypada znów zauważyć, że spuścizna Straussa w sposób mniej lub bardziej dosłowny inspiruje wielu myślicieli, pisarzy i intelektualistów, z pewnością nieuznających siebie za reprezentantów myślenia Strausowskiego, a tylko utwierdzonych we własnych poglądach czy obserwacjach przez recepcję tego sposobu myślenia. Do takich postaci – zdradzających intelektualne powinowactwo ze straussizmem – należą m.in.: Willmoore Kendall, George Grant, Emil Fackenheim czy Saul Bellow. Ten ostatni, pisarz-noblista będący jednocześnie przyjacielem i uniwersyteckim kolegą Allana Blooma w Chicago, dokonał wprowadzenia wątków Strausowskich do współczesnej literatury pięknej. W napisanym przez niego dla uczczenia zmarłego wcześniej Blooma *Ravelsteinie* pojawia się postać „profesora Davarra” jako literackie *alter ego* Straussa:

Ravelstein [Bloom] był wychowankiem, albo jeśli wolicie uczniem, Davarra. Podejrzewam, że mogliście nie słyszeć o tym zdumiewającym filozofie. Jego wyznawcy mówią, że był to filozof w klasycznym sensie tego słowa [...]. Przed

lata spotykałem czasem Davarra na ulicy i trudno mi było sobie wyobrazić, że ta drobna, oderwana od rzeczywistości postać w okularach była demonicznym heretykiem zniechęconym w całych Stanach Zjednoczonych, a nawet poza ich granicami (Bellow 2001: 113).

Bellow wyraża w sposób bardzo sugestywny zasadniczy charakter Straussowskiej diagnozy nowoczesności jako życia w środowisku sztucznej kreacji nazw, pojęć czy opisów rzeczy. Otóż

pod rumowiskiem nowoczesnych idei pogrzebany był świat, który należało dopiero odkryć. Jego zdaniem [Ravelsteina-Blooma] szara sieć abstrakcji, jaką przykryto świat w celu jego symplifikacji i interpretacji zgodnej z naszymi kulturalnymi celami, uchodziła w naszych czasach za świat rzeczywisty. Potrzebowaliśmy alternatywnej wizji, zróżnicowania poglądów – przy czym miał tu na myśli poglądy nie zdominowane przez ideologię. Problem tkwił, jego zdaniem, w słownictwie (Bellow 2001: 217).

To charakterystyczne ujęcie można skojarzyć z zaproponowanym przez młodego Straussa obrazem „drugiej jaskini” (nowoczesnej, „nienaturalnej”), z której poziomu droga do jaskini Platońskiej wiedzy przez przywrócenie zdroworozsądkowego oglądu rzeczywistości²⁰.

Stwierdzenie wspólnej podstawy intelektualnej czy dzielonego impulsu do rozważań nie może przysłaniać różnorodności podejść rozwijanych (w obu wymiarach „podwójnego nauczania”) przez uczniów Straussa. W ciągu ponad półwiecza od swego „ufundowania” Straussowska szkoła myślenia o polityce skupiała wielu uczonych (jak i doktrynerów czy „wyznawców”) koncentrujących się na rozpoznaniu wielości biegunów narracji historycznofilozoficznej, jakie odnajdywano w dziele Mistrza, intelektualnych akolitów wytrwale zdobywających przyczółki w ramach życia akademickiego i debaty publicznej (przy czym należałoby zaznaczyć, że w tym szerokim gronie mieszczą się filozofowie i badacze filozofii, jak Stanley Rosen czy Seth Benardete, których dorobku – jakkolwiek oddziałującego na resztę – z pewnością nie należy wiązać wprost z wysiłkiem tworzenia teoretycznej podstawy wpływów politycznych). Ernest Fortin, posuwający się do skojarzenia ograniczeń czy oporu napotykanego przez straussistów z prześladowaniami w początkach chrześcijaństwa,

²⁰ Diagnoza nowoczesności rozwijana przez Bellowa – będąca ujęciem niewątpliwie zasługującym na uwagę badacza myśli politycznej – zdradza inspirację stanowiskiem Straussowskim, ale także poglądami Kojève’a; pod tym względem wydaje się zasadniczo paralelna do myśli Blooma, która zostanie przedstawiona w następnym podrozdziale. W tym ujęciu „cele rewolucji leninowskiej [dążącej do urzeczywistnienia „pierwszych zasad nowoczesności”] nie zostały zrealizowane w Rosji, lecz spełniły się w burżuazyjnej Ameryce, mówi filozof Kojève. Przy okazji jednak rozplynęło się wszystko, dla czego warto żyć” (Bellow 1998: 126). Bellow stwierdza niemal za Bloomem (i Strausssem): „musimy powrócić do Biblii, Platona, Shakespeare’a, aby się przekonać, kim był kiedyś człowiek” (Bellow 1998: 167). Por. tegoż *Rozproszenie uwagi* (Bellow 1998: 169–194).

proponuje multum określeń dla różnych odłamów „ruchu”, do którego sam się zalicza jako „Straussowski teolog”; pisze m.in. o: „straussistach filozoficznych”, „politycznych” i „literackich”; „straussistach naiwnych” i „myślących”; „moralizujących” i „niemoralizujących”; „Sokratejskich”, „Makiawelowskich” i „Nietzscheańskich”; „straussistach z wejścia frontowego, tylnego, bocznego i z drzwi obrotowych”; „straussistach na pełny etat”, „na pół etatu” i „sporadycznych” itd. (Fortin 1996: 318)²¹.

Tego rodzaju śmieszne zestawienia służą niewątpliwie uświadomieniu sobie przez badacza tego, iż jakakolwiek „monolityczna” wizja szkoły Straussowskiej byłaby z konieczności nadmiernym uproszczeniem (sam zaś „założyciel” był, jak należy sądzić, świadom również tego, że utrzymanie jedności nie jest możliwe). Mając to na uwadze, można jednak wskazać istotny porządkujący rys podziału w łonie straussizmu; podziału opartego w mniejszym stopniu na przypadkowych afiliacjach, temperamentach i okolicznościowych przemianach życiorysu konkretnych postaci, w większym zaś na intelektualnym „pęknięciu”, gdy idzie o świadomą recepcję sedna nauczania Straussa. Sens tego podziału oddaje koncepcja tzw. geografii Straussowskiej. Uczniowie (uczniów) Straussa dzielą się tedy na reprezentantów ośrodków akademickich z „wschodniego” (od Chicago po Boston) oraz „zachodniego” (głównie Kalifornia) wybrzeża Stanów Zjednoczonych.

Na koniec wskażemy jedynie kilka podstawowych wyróżników składających się na ten podział (Zuckert, Zuckert 2006: 228–259; Norton 2004: 7–8). Jeśli – za Catherine i Michaeliem Zuckertami – zdecydujemy się uwzględnić jeszcze komponent środkowy, to wówczas wyłoni się potrójny obraz współczesnych straussistów: tych ze wschodniego wybrzeża, kojarzonych z zanurzeniem w literaturze pięknej i intensywnie wyrażaną krytyką współczesnej kultury amerykańskiej; tych z zachodniego wybrzeża, egzegetów i apologetów reinterpretowanych zasad ustroju amerykańskiego, sięgających do arystotelizmu i dość silnie afiliowanych na amerykańskiej scenie politycznej w pobliżu chrześcijańskiej prawicy; wreszcie – przedstawicieli „środkowego zachodu”, najmniej rozpoznawanych i zarazem najbardziej oddalających się od Straussowskiego *leitmotivu* przewagi myśli klasycznej nad nowoczesną; do tego odłamu należałby m.in. Martin Diamond.

²¹ Sam Fortin, teolog-asumpcjonista, zdaje się z aprobatą przyjmować określenie go jako „jedynego w świecie, a przynajmniej najbardziej widocznego i otwarcie przemawiającego, Straussowskiego teologa” (Fortin 1996: ix).

Z kolei w bardziej wyrazistej wersji dualistycznej (Ceaser 2008: 71) różnice byłyby następujące: po stronie „wschodu” znajdujemy określenie źródła kryzysu nowoczesności zarówno w obrębie zjawisk intelektualnych pozytywizmu i historycyzmu, jak i nowoczesnej refleksji prawnonaturalnej, przez co rodzi się stanowisko krytyczne wobec fundamentalnych zasad ustroju amerykańskiego, w praktyce (nauczania egzoterycznego) bliskie jednak podejściu komunitarystycznemu; na „zachodzie” kryzys łączy się z pozytywizmem i historycyzmem, ale nie z prawnonaturalnym fundamentem ustroju amerykańskiego, rozwijając tedy opcję republikanizmu opartego na zreinterpretowanej koncepcji naturalnych uprawnień; styl pisarski przedstawicieli „wschodu” jest bardziej nieprzewidywalny i wyrafinowany; w oczach „zachodu” pojęcie „natury” łączy się z wizją naturalnego ładu zbliżonego do „kodeksu” tomistycznego, podczas gdy na „wschodzie” w grę wchodzi jedynie rozpoznanie naturalnej hierarchii celów (życie polityczne a *vita contemplativa*); „wschód” ceni raczej samą konstytucję, „zachód” – Deklarację Niepodległości; „wschód” zdradza fascynację stanowiskiem Tocqueville’a, „zachód” zaś Jeffersona i – poddanego właściwej re-interpretacji – Locke’a. Wreszcie, w kwestii wizerunku publicznego – jak trafnie wskazuje James Ceaser – „wschód jest bardziej filozoficzny, zachód bardziej polityczny”. Dla „dalekiego wschodu”

polityka filozoficzna jest dużo ważniejsza od filozofii polityki. Politologia ma być dzisiaj uprawiana tylko jako sposób ochrony filozofii, przez przypadek zadowolonej w dzisiejszej Ameryce głównie na wydziałach politologii. Przedstawiciele wschodu zapraszają mówców, by wypowiadali się na tematy polityczne i następnie szydzą z nich za to, że raczyli skupić się na rzeczywistym świecie (Ceaser 2008: 71).

Z kolei o „dalekim zachodzie”

mówi się nieraz, że jest zainteresowany tylko „ustrojem” [*the regime*] i porzucił zupełnie filozofię. Przedstawiciele zachodu wyrażają większy podziw dla mężów stanu, niż dla filozofów [...]. Zapraszają oni mówców, by wypowiadali się na rozmaite tematy filozoficzne, potem jednak są rozczarowani tym, że nie spędzono więcej czasu przy rozkładaniu na czynniki pierwsze Deklaracji i Lincolna (Ceaser 2008: 71).

Mielibyśmy zatem do czynienia z dosyć wiernym odzwierciedleniem w sferze *praxis* (tj. podziałów środowiskowych w ramach amerykańskiego życia intelektualnego noszącego w sobie potencjał oddziaływania na życie polityczne²²) zasadniczego napięcia między filozofią a „miastem”

²² W tym kontekście, abstrahując od przytaczania długiej listy straussistów zaangażowanych w życie polityczne, warto zwrócić uwagę na krótki, autobiograficzny tekst napisany przez ucznia Blooma, który związał się z administracją – nie republikańską wszak, lecz kierowaną przez demokratów (Galston 1999: 429–437).

(„Prawości” i „Wiary”) wskazywanego stale przez Straussa na podstawie jego rozważań problemu teologiczno-politycznego. Jednakże to, co dla Mistra zdaje się stanowić nade wszystko zagadnienie uprawomocnienia filozofii jako drogi życia naznaczonej przez sceptyczną konstatację indywidualnej niewiary, dla jego najbardziej znanych uczniów staje się podstawą albo eksperymentującej z podwójnym nauczaniem – tyleż wyniosłej, ile nostalgicznej – obrony własnej wizji *vita contemplativa* (przy równoczesnym, problematycznym utożsamieniu tego, co objawione, z poezją czy literaturą kształtującą zdroworozsądkowy styl życia obywatela), albo też szczególnych prób łączenia filozofii z życiem politycznym (o którym wiadomo, że opiera się na wierze czy opinii), prowadzących do syntezy. Taka synteza, odrzucona przez samego Straussa, wynika z chęci wskazania racjonalnego uzasadnienia dla wiary w uniwersalne dobro, jakie rzekomo ucieleśnia się w ustroju amerykańskim; uzasadnienia, które nie mogło być dostarczone przez empirycznie zorientowanych, „naukowych” politologów reprezentujących „tradycję” XX-wieczną – tym bardziej niezainteresowanych apologią życia filozoficznego.

Bibliografia:

/// Anastaplo, George. 1999. *Leo Strauss at the University of Chicago*. W: K.L. Deutsch, J.A. Murley (ed.). *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Lanham: Rowman & LittleField Publishers, Inc., s. 3–31.

/// Arkes, Hadley. 1999. *Strauss on Our Minds*. W: K.L. Deutsch, J.A. Murley (ed.). *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Lanham: Rowman & Little Field Publishers, Inc., s. 69–89.

/// Batniztky, Leora. 2006. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*. New York: Cambridge University Press.

/// Behnegar, Nasser. 2003. *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*. Chicago: University of Chicago Press.

/// Bellow, Saul. 1998. *Suma po przemyśleniach. Od niewyraźnej przeszłości do niepewnej przyszłości*. Tłum. T. Bieroń. Poznań: Wydawnictwo „Zysk i S-ka”.

/// Bellow, Saul. 2001. *Ravelstein*. Tłum. Zbigniew Batko. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.

/// Benardete, Seth. 2002. *Encounters & Reflections. Conversations with Seth Benardete*. R. Burger (ed.). Chicago: The University of Chicago Press.

/// Berns, Laurence, Braun, Eva. 1999. *Leo Strauss at St. John's College (Annapolis)*. W: K.L. Deutsch, J.A. Murley (ed.). *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Lanham: Rowman & LittleField Publishers, Inc., s.31–37.

/// Bloom, Allan. 1991. *Giants and Dwarfs. Essays 1960–1990*. New York: Simon and Schuster.

/// Bloom, Allan. 1997. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokracje i zubożyło duszę dzisiejszych studentów*. Tłum. T. Bieroń. Poznań: Wydawnictwo „Zysk i S-ka”.

/// Butterworth, Charles. *Leo Strauss in His Own Write: A Scholar First and Foremost*. URL = http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript_Butterworth.pdf; dostęp: 17 października 2011 r.

/// Ceaser, James W. 2008. *The American Context of Leo Strauss's Natural Right and History*. „Perspectives on Political Science” 37–2, s. 69–74.

/// Cropsey, Joseph (ed.). 1964. *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, New York: Basic Books.

/// Dahnhauser, Werner J. 1995. *Allan Bloom: A Reminiscence*. W: Michael Palmer, Thomas Pangle (ed.). *Political Philosophy and the Human Soul. Essays in Memory of Allan Bloom*. Lanham: Rowman & LittleField Publishers, Inc., s. 1–13.

/// Dannhauser, Werner J. 2007. *Na powrót stać się naiwnym*. Tłum. P. Marczewski. „Przegląd Polityczny” 84, s. 138–143.

/// Drury, Shadia. 1999. *Leo Strauss and the American Right*. New York: St. Martin's Press.

/// Easton, David. 1975. *Analiza systemów politycznych*. W: W. Derczyński, J. Szacki, A. Jasińska-Kania (red.). *Elementy teorii socjologicznych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 562–576.

/// Emberley, Peter, Cooper, Barry (ed.). 2004. *Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934–1964*. Columbia: University of Missouri Press.

/// Fortin, Ernest L. 1996. *Classical Christianity and the Political Order: Reflections on the Theologico-Political Problem*. Lanham: Rowman & LittleField Publishers, Inc.

/// Galston, William A. 1999. *A Student of Leo Strauss in the Clinton Administration*. W: K.L. Deutsch, J.A. Murley (ed.). *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Lanham: Rowman & LittleField Publishers, Inc., s. 429–437.

/// Gilbert, Barry. 2006. *Leo Strauss and his Legacy*. „Juniata Voices” 6, s. 113–130.

/// Gunnell, John G. *Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss and Liberal Democracy*. W: K.L. Deutsch, W. Soffer (ed.). *The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective*. Albany: State University of New York Press, s. 68–87.

/// Jaffa, Harry V. 1999. *Strauss at One Hundred*. W: K.L. Deutsch, J.A. Murley (ed.). *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Lanham: Rowman & LittleField Publishers, Inc., s. 41–48.

/// Jaffa, Harry V. *The Legacy of Leo Strauss Defended*. URL = <http://www.claremond.org/publications/pageid.2562/default.asp>; dostęp: 17 października 2011 r.

/// Kinzel, Kill. 2002. *Platonische Kulturkritik in Amerika. Studien zu Allan Blooms The Closing of the American Mind*. Berlin: Duncker & Humblot.

/// Lilla, Mark. 2007. *Mistrz. Zamknięcie Strausowskiego umysłu*. Tłum. A. Lipszyc. „Przegląd Polityczny” 81: 135–140.

/// Mansfield, Harvey C. Jr. 1978. *The Spirit of Liberalism*. Cambridge: Harvard University Press.

/// Mansfield, Harvey C. Jr. 1991. *America's Constitutional Soul*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

/// Mansfield, Harvey C. Jr. 1996. *Machiavelli's Virtue*. Chicago: The University of Chicago Press.

/// Meier, Heinrich. 2006. *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Tłum. M. Brainard. Cambridge: Cambridge University Press.

/// Mordarski, Ryszard. 2007. *Klasyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.

/// Norton, Anne. 2004. *Leo Strauss and the Politics of American Empire*. New Haven–London: Yale University Press.

/// Orr, Susan. 1996. *Strauss, Reason, and Revelation: Unraveling the Essential Question*. W: D. Novak (ed.). *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Critically Revisited*. Lanham: Rowman & Little Field Publishers, Inc., s. 25–53.

/// Pangle, Thomas L. 1989. *Editor's Introduction*. W: L. Strauss. *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Chicago: The University of Chicago Press, s. VII–XXXVIII.

/// Pangle, Thomas L. 1994. *Uszlachetnianie demokracji. Wyzwanie epoki postmodernistycznej*. Tłum. M. Klimowicz. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”.

/// Rosen, Stanley. 1998. *Hermeneutyka jako polityka*. Tłum. P. Maciejko. Warszawa: Fundacja Aletheia.

- /// Rosen, Stanley. 2007. *Leo Strauss w Chicago*. Tłum. A. Lipszyc. „Przegląd Polityczny” 84, s. 148–154.
- /// Sabine, George H. 1961. *A History of Political Theory*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- /// Smith, Gregory Bruce. 1999. *Athens and Washington: Leo Strauss and the American Regime*. W: K.L. Deutsch, J.A. Murley (ed.). *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Lanham: Rowman & LittleField Publishers, Inc., s. 103–127.
- /// Smith, Stephen. 2006. *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- /// Söllner, Alfons. 1997. *Leo Strauss: German Origin and American Impact*. W: P. Graf Kielmansegg, H. Mewes, E. Glaser-Schmidt (ed.). *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Émigrés and American Political Thought after World War II*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 121–137.
- /// Storing, Herbert J. (ed.). 1962. *Essays on the Scientific Study of Politics*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- /// Strauss, Leo. 1954. *On a Forgotten Kind of Writing*, „Chicago Review” 8–1 (Winter/Spring), s. 64–75.
- /// Strauss, Leo. 1969. *Prawo naturalne w świetle historii*. Tłum. T. Górski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- /// Strauss, Leo. 1989. *Liberalism Ancient and Modern*. Ithaca: Cornell University Press.
- /// Strauss, Leo. 1997. *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*. H. Meier, W. Meier (ed.). Stuttgart–Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- /// Strauss, Leo. 1998. *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*. Tłum. P. Maciejko. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- /// Strauss, Leo. 2008. *Hobbes’ politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. H. Meier, W. Meier (ed.). Stuttgart–Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- /// Strauss, Leo. 2008. *Miasto i człowiek*. Tłum. M. Warchała. „Przegląd Polityczny” 87, s. 163–168.
- /// Strauss, Leo. 2009. *O tyranii*. Tłum. P. Armada, A. Górnisiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- /// Strauss, Leo, Cropsey, Joseph (ed.). 1963. *History of Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- /// Tanguay, Daniel. 2007. *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. Tłum. Ch. Nadon. New Haven: Yale University Press.
- /// Tarcov, Nathan. 1983. *Philosophy & History: Tradition and Interpretation in the Work of Leo Strauss*. „Polity” 16–1 (Autumn), s. 5–29.

/// Weinstein, Kenneth R. 2007. *Korzenie filozoficzne. Leo Strauss a wojna w Iraku*. Tłum. T. Żyro. W: I. Stelzer (red.), *Neokonserwatyzm*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

/// West, Thomas G. 1984. *Defending Socrates and Defending Politics*. W: Th.B. Silver, P.W. Schramm (ed.). *Natural Right and Political Right: Essays in Honor of Harry Jaffa*. Durham: Carolina Academic Press.

/// Zuckert, Catherine, Zuckert, Michael. 2006. *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*. Chicago: The University of Chicago Press.

/// Abstrakt:

Artykuł ten omawia niektóre zasadnicze rysy tzw. szkoły Strausowskiej w kontekście głębokiej spuścizny intelektualnej jej założyciela. Leo Strauss był w latach 30. uchodzącą z nazistowskich Niemiec i następnie osiadł w USA, gdzie zyskał sławę jako wybitny nauczyciel w dziedzinie nauk politycznych, zwłaszcza na University of Chicago. Choć zajmował się głównie nadzwyczaj złożonym zagadnieniem relacji między filozofią a prawem, tj. życiem w pełni oddanym poszukiwaniu mądrości z jednej strony i życiem politycznym opartym na autorytecie religijnym z drugiej, przez co był raczej nierozumiany przez swych akademickich kolegów, zdobył niemal bezgraniczne uwielbienie swoich studentów. Wyłonienie się szkoły Strausowskiej jawi się jako rezultat rozmyślnego działania Straussa, który chciał ugruntować pewnego rodzaju dostęp do rdzenia własnej myśli. Wziąwszy pod rozwagę poważne zróżnicowanie w łonie szkoły Strausowskiej, należy zastanowić się nad tym, w jakiej mierze uczniowie Straussa zdołali sprostać intelektualnemu wyzwaniu swego mistrza.

Słowa kluczowe:

Leo Strauss, szkoła Strausowska, rozum, objawienie, ezoteryzm

/// Abstract:

Between the Theologico-Political Problem and the Faith of Political Scientist.

Some Remarks Concerning the Straussian School

The article examines some basic tenets of the so-called Straussian school in the context of the profound intellectual legacy of its founder. Leo Strauss had fled from Nazi Germany in the 1930. and after being naturalized in the

US he emerged as an outstanding teacher in political science, especially at the University of Chicago. While he was mainly concerned with the most complicated issue of the relation between philosophy and Law, i.e. the life entirely devoted to the search for wisdom on the one hand and the political life thoroughly based on the religious authority on the other hand, and thus hardly understood by his fellow scholars, he gained an almost unlimited admiration from his students. The emergence of the Straussian school appears to be a result of a deliberate action of Strauss who wanted to establish a way of access to the core of his thinking. Having taken into consideration how seriously is the Straussian school differentiated, we should reflect upon a degree to which the pupils of Strauss have managed to live up to the intellectual challenge posed by their master.

Keywords:

Leo Strauss, Straussian school, reason, revelation, esoterism

NA WSCHODZIE

JAK BYŁA ZROBIONA TARTUSKO- -MOSKIEWSKA SZKOŁA SEMIOTYCZNA?

Paweł Rojek

Uniwersytet Jagielloński

Szkoła tartusko-moskiewska semiotyki kultury była jednym z najciekawszych zjawisk w światowej semiotyce oraz jednym z najciekawszych zjawisk w nauce radzieckiej. Grupę tę utworzyli w latach 60. minionego wieku uczeni rozmaitych specjalności skupieni wokół Jurija Łotmana (1922–1993), charyzmatycznego profesora literatury rosyjskiej na uniwersytecie w Tartu. Od połowy lat 60. Łotman organizował w Estonii letnie szkoły semiotyczne i interdyscyplinarne konferencje, gromadzące uczestników z różnych ośrodków naukowych ZSRR. Spotkania te doprowadziły do powstania szkoły, która miała ogromny wpływ na radziecką i światową humanistykę. Prace szkoły były na bieżąco wydawane na Zachodzie, a ci z członków grupy, którzy zdecydowali się na emigrację, znajdowali pracę na najlepszych uniwersytetach świata. Szkoła tartusko-moskiewska była bez wątpienia – jak piszą autorzy najnowszego polskiego podręcznika do teorii literatury – „jedną z najbardziej żywych i płodnych szkół semiologicznych XX wieku” (Burzyńska, Markowski 2006: 246). Koniec działalności grupy przyniosły liczne emigracje, rozpad Związku Radzieckiego i w końcu śmierć Jurija Łotmana¹.

W niniejszym artykule próbuję opisać i wyjaśnić fenomen szkoły tartusko-moskiewskiej. Fenomen ten nie polegał tylko na istnieniu oryginalnej i twórczej szkoły naukowej, lecz także na tym, że szkoła ta powstała i z powodzeniem funkcjonowała w środowisku totalitarnym. Spróbuję opisać i wyjaśnić fenomen szkoły za pomocą kategorii badawczych, które sama sformułowała. Jest to uprawnione podejście, ponieważ – jak wskazywali członkowie szkoły – „teksty naukowe, będąc metatekstami

¹ W kwestii historii szkoły tartusko-moskiewskiej zob. znakomitą monografię B. Żyłki (2009), jego przedmowy do prac J. Łotmana i B. Uspienskiego (1998, 1999, 2008) oraz Uspienski 2002a, Gasparow B. 1991, Poczępcow 2001: 656–718.

kultury, jednocześnie mogą być traktowane jako jej własne teksty” (Iwanow i in. 1973: 32). Semiotyka, będąca ogólną teorią kultury, sama jest częścią kultury, może być więc badana za pomocą samej siebie. Innymi słowy, teoria semiotyczna może pokazać nie tylko, jak jest zrobiony *Plaszczyk Gogoła*, lecz także jak jest zrobiona teoria „skazu” (por. Eichenbaum 1971).

Nie jest to pierwsza próba takiego ujęcia fenomenu szkoły. Boris Uspienski (2002) i Boris Gasparow (1991), jej wybitni przedstawiciele, próbowali analizować ją samą jako zjawisko kulturowe i semiotyczne. Uspienski wskazywał na ogólne uwarunkowania sukcesu szkoły, a Gasparow – na jej szczególne cechy, które miały być rezultatem funkcjonowania w Związku Radzieckim. Spróbuję uogólnić obie te analizy, korzystając z kategorii semiotycznych wprowadzonych przez Jurija Łotmana (1999), które przedstawię w pierwszej części artykułu. W drugiej części będę argumentował za Uspienskim, że szkoła zawdzięczała swój sukces umiejętnemu połączeniu różnorodnych perspektyw. W trzeciej części spróbuję dowieść, wbrew Gasparowowi, że szkoła była subwersją, a nie inwersją dominującego dyskursu ideologicznego. Mam nadzieję, że w ten sposób odpowiem na pytanie, jak została zrobiona tartusko-moskiewska szkoła semiotyczna. W zakończeniu przedstawię niezwykle paralele strukturalne między szkołą, XIX-wiecznymi salonami i ruchem „Solidarności”.

/// Dwie idee semiotyczne

Ostatnią większą pracą Jurija Łotmana była *Kultura i eksplozja* (1999). Książka ta powstawała w dramatycznych okolicznościach – Łotman w trakcie jej przygotowywania ciężko zachorował i został dotknięty dysleksją i dysgrafią; trudno sobie wyobrazić gorsze kalectwo dla historyka literatury i płodnego pisarza. Bogusław Żyłko określił tę książkę jako „łabędzi śpiew” szkoły tartusko-moskiewskiej, była ona bowiem nie tylko ostatnią pracą Łotmana, ale także ostatnią pracą tego środowiska (1999: 7). Pozostając w kręgu ptasich metafor, jak wiadomo od Hegla, „sowa Minerwy wylatuje dopiero z zapadającym zmierzchem” (1969: 21). Wydaje się, że właśnie w tej pracy można znaleźć klucze do opisu i wyjaśnienia fenomenu szkoły. Spróbuję krótko przedstawić dwie ważne idee tej książki, mianowicie koncepcję twórczości jako przekładu i rozróżnienie systemów binarnych i ternarnych.

Twórczość jako przekład nietrywialny

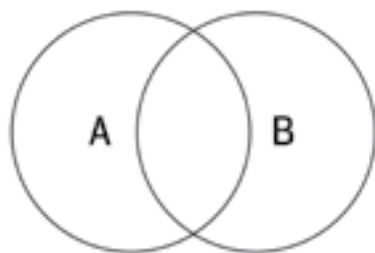
Jurij Łotman na samym początku pracy krytykuje klasyczny model komunikacji. Zgodnie z tym modelem, celem komunikacji jest przekazywanie

informacji za pośrednictwem języka wspólnego dla nadawcy i odbiorcy. W kanonicznym sformułowaniu Romana Jakobsona (1989: 81) model ten przedstawia się następująco:



Nadawca kieruje do odbiorcy znaczący, to znaczy stosujący się do pewnego kontekstu, komunikat, który przesyłany jest w pewnym wspólnym dla nadawcy i odbiorcy kodzie za pośrednictwem pewnego kanału fizycznego.

Łotman zwraca uwagę, że model ten jest zbyt daleko idącą idealizacją, ponieważ zakłada, że nadawca i odbiorca posługują się tym samym kodem. Rzeczywiście, Jakobson pisał, że kod musi być „w pełni lub przynajmniej w części wspólny dla nadawcy i odbiorcy” (1989: 81), przy czym normalną sytuacją jest zgodność kodu, a nienormalną – częściowy brak zgodności. Wbrew temu Łotman twierdzi, że normalną sytuacją jest niezgodność kodów, a ich zgodność jest czymś wyjątkowym (1999: 32, 55; 1985: 8–10). Aby się o tym przekonać, wystarczy wziąć pod uwagę wymiar czasu. Jeśli historia nadawcy różni się od historii odbiorcy, to różnią się także ich pamięci, a zatem ich języki też są różne. Model komunikacji powinien więc brać pod uwagę fakt, że przestrzenie znaczeniowe nadawcy (A) i odbiorcy (B) są prawie zawsze różne. Dokładniej, przestrzenie te się krzyżują, to znaczy nie są ani w pełni tożsame, ani w pełni rozłączne. Łotman ilustruje to następującym schematem (1999: 33):



Model Jakobsona zakłada tożsamość kodów, to znaczy $A = B$. W tym wypadku komunikacja jest właściwie bezprzedmiotowa. „Nadawca i odbiorca całkowicie ze sobą identyczni – pisał Łotman – będą się dobrze

porozumiewali, ale nie będą mieli sobie nic do powiedzenia” (1999: 32). To właśnie istotna różnica między partnerami skłania do podjęcia komunikacji. Różnica ta nie może być jednak zbyt wielka. Jeśli $A \cap B = \emptyset$, to znaczy jeśli A i B są całkowicie rozłączne, komunikacja jest niemożliwa. Języki partnerów dialogu muszą być więc „wystarczająco bliskie, aby przekład był możliwy, ale na tyle odległe, aby nie był trywialny” (1985: 10).

O ile komunikacja w modelu Jakobsona nie wyprowadza poza istniejące teksty, o tyle komunikacja w modelu Łotmana jest procesem twórczym. Jak pisał ten ostatni:

Komunikacja językowa rysuje się jako napięte przecięcie się adekwatnych i nieadekwatnych aktów językowych. Co więcej, niezrozumienie (rozmowa w niezupełnie identycznych językach) jawi się jako podobnie wartościowy mechanizm znaczeniowy, co i rozumienie. [...] Sytuacja, kiedy w roli minimalnej jednostki generującej sens występuje nie jeden język, lecz dwa, pociąga za sobą rozliczne konsekwencje. Sama natura aktu intelektualnego może zostać opisana w terminach przekładu, określenie zaś znaczenia – jako przekładu z jednego języka na drugi, przy czym pozajęzykowa rzeczywistość jest również pojmowana jako pewien język (1999: 34).

Generatorem sensu jest więc zderzenie co najmniej dwóch języków. Nowe znaczenie powstaje wtedy, gdy próbuje się przelożyć na własny język coś, co poza ten język wykracza. Gdy uczestnicy komunikacji posługują się częściowo różnymi językami, dochodzi do twórczej transformacji tekstów, którą Łotman nazywał w innym miejscu „przekładem nietrywialnym” lub „nietrywialną przemianą znaczenia” (1985: 9–10). O ile przekład trywialny jest procesem ciągłym i przewidywalnym, o tyle przekład nietrywialny ma charakter skokowy i nieprzewidywalny.

Z chwilą, gdy teksty zewnętrznego języka zostają wciągnięte w obszar kultury, następuje eksplozja. [...] Eksplozję można zinterpretować jako moment zderzenia obcych sobie języków: przyswajającego i przyswajanego. Powstaje przestrzeń wybuchu – wiązka nieprzewidywalności (Łotman 1999: 186).

Warunkiem twórczości jest więc zestawienie co najmniej dwóch języków, które muszą być różne, nie na tyle jednak, by nie miały ze sobą nic wspólnego. Twórczość wymaga zatem utrzymania wielości w jedności.

Zdaniem Łotmana na zasadzie dialogu funkcjonują wszelkiego rodzaju „urządzenia intelektualne”, począwszy od jednostkowego umysłu aż po złożone systemy kulturowe.

Wszelkie urządzenie myślące musi mieć strukturę dwu- lub wielobiegunową [...]. Ich integracja realizuje się w formie dramatycznego dialogu, kompromisu, wzajemnego napięcia, sam zaś mechanizm intelektu musi być wyposażony nie tylko w aparat funkcjonalnej asymetrii, ale też w urządzenia

kierujące jego stabilizacją i destabilizacją, gwarantujące homeostazę i dynamikę (Łotman 1983: 25, cyt. za: Żyłko 2009: 207, zob. także Łotman 1985: 13).

Wydaje się, że te uwagi można bezpośrednio odnieść do zasad organizacji szkoły naukowej, która jest również szczególnym „urządzeniem myślącym”.

Dwa sposoby opozycji wobec systemu binarnego

Drugą ważną ideą Łotmana z *Kultury i eksplozji* jest pojawiające się pod koniec książki rozróżnienie na binarne i ternarne systemy kulturowe. Jak argumentowałem w innym miejscu (Rojek 2009: 27–49), podział ten nawiązuje do wcześniejszych typologii kultur, przedstawionych samodzielnie przez Łotmana (1984: 50–73), Uspienskiego (1997) i wspólnie przez Łotmana oraz Uspienskiego (1977, 1993). W systemach binarnych znaczenie powstaje przez transformację elementów znaczących, dopuszcza się tylko jeden punkt widzenia i zakłada dychotomiczny podział na własny system i przeciwny mu kontrsystem. W kulturach ternarnych znaczenie powstaje w wyniku powiązania znaczącego ze znaczącym, akceptuje się wiele punktów widzenia i przyjmuje niedychotomiczny obraz własnej kultury. Używając terminologii Michaiła Bachtina (1970: 11–13), można powiedzieć, że systemy binarne są homofoniczne, a ternarne – polifoniczne. Łotman w swojej ostatniej pracy wskazuje, że systemy te różnią się dynamiką – systemy binarne mogą zmieniać się wyłącznie rewolucyjnie i gwałtownie, systemy ternarne mogą zaś powoli ewoluować (1999: 225–236).

Łotman i Uspienski w wielu pracach wskazywali, że kultura rosyjska ma charakter binarny, a kultura zachodnioeuropejska – ternarny (1977, 1993). W *Kulturze i eksplozji* Łotman pisał, że upadek Związku Radzieckiego daje szansę na przejście kultury rosyjskiej na system ternarny:

Zasadnicze zmiany [...] dokonujące się na naszych oczach, stwarzają być może szansę przejścia na ogólnoeuropejski ternarny system i oznaczają rezygnację z ideału zburzenia „starego świata do fundamentów” po to, by potem na jego gruzach zbudować nowy. Byłoby historyczną katastrofą, gdybyśmy przegapili tę okazję (1999: 236).

Zarazem jednak Łotman dostrzegał niebezpieczeństwo zwycięstwa tradycyjnej binarnej struktury. Dotychczasowe transformacje kultury rosyjskiej charakteryzowały się tym, że dochodziło do zmiany tekstów kultury, ale nie jej struktury. Kultury średniowiecznej Rusi, nowożytnej Rosji Piotra I i współczesnego Związku Radzieckiego różniły się ze względu na treści, ale nie ze względu na formę. Każda z tych kultur nastawiona

była nie na modelowanie rzeczywistości, lecz pozostawanie w zgodzie z pewnymi kanonicznymi tekstami, dopuszczała wyłącznie własny punkt widzenia i dzieliła dychotomicznie rzeczywistość na dobrą swoją i złą obcą. Dlatego właśnie zmiana w kulturze rosyjskiej zawsze miała charakter gwałtowny i wszechobejmujący. Łotman zauważał z niepokojem, że formułowane w latach 90. XX w. projekty reform miały niebezpiecznie całościowy charakter.

Rozróżnienie systemów binarnych i ternarnych pozwala na wskazanie dwóch sposobów sprzeciwu wobec dominującego systemu binarnego. Pierwszy sposób polega na zbudowaniu alternatywnego systemu, który ma również charakter binarny. W ten sposób na przykład binarna kultura rosyjskiego oświecenia sprzeciwiała się binarnej kulturze rosyjskiego prawosławia. Drugi sposób polega na przeciwstawieniu dominującemu systemowi binarnemu jakiegoś odmiennego systemu ternarnego. W tym wypadku nowy system nie stanowi odzwierciedlenia starego, lecz jego przekroczenie. W swojej pracy o semiotyce „Solidarności” (2009) argumentowałem, że kultura polskiej opozycji antykomunistycznej przed stanem wojennym miała właśnie ternarny charakter. Ten pierwszy model sprzeciwu można nazwać inwersją, a drugi – subwersją.

Warto zwrócić uwagę, że systemy binarne są zasadniczo nietwórcze. Ponieważ dopuszczają tylko jeden uprawniony język, nie może w nich dochodzić do „nietrywialnych przekładów”. Odmiennie punkty widzenia nie są traktowane jako możliwie prawdziwe, lecz jako apriorycznie fałszywe. Twórczość może się pojawiać wyłącznie na gruncie systemów ternarnych, które dopuszczają wiele uprawnionych punktów widzenia. Zderzenie różnych opisów rzeczywistości może prowadzić do prób ich uzgodnienia, przekładu i doprowadzić do twórczych transformacji.

Jak już wskazywałem, fenomen szkoły tartusko-moskiewskiej polegał na tym, że była to szkoła niebywale twórcza i że działała w warunkach systemu totalitarnego. Sądzę, że fenomen ten można wyjaśnić za pomocą wskazanych idei Łotmana. Najpierw spróbuję pokazać, że twórczość szkoły można wyjaśnić przez jej ogromną wewnętrzną różnorodność, równoważoną jednak przez pewne mechanizmy jednoczące. Szkoła była podjęta na wielką skalę próbą połączenia rozmaitych języków naukowych przez jeden wspólny kod semiotyczny. Następnie będę argumentował, że struktura tekstów szkoły zasadniczo różniła się od struktury dominującej ideologii komunistycznej. Kultura szkoły była ternarna, a oficjalna kultura radziecka – binarna (zob. Rojek 2009: 55–82). Dlatego szkoła była twórcza, a ideologia komunistyczna – odtwórcza.

Najlepiej świadczy o tym porównanie innowacyjności prac semiotycznych z kanonicznością ideologicznych elaboratów.

/// Wielość i jedność

Sukces szkoły naukowej – tak samo jak sukces dowolnego „urządzenia intelektualnego” – opiera się na właściwym połączeniu różnorodności i jedności. Jeśli nie ma wielości stanowisk, sporów i dyskusji, nie ma też szansy na pojawienie się nowych idei; nowe idee nie mogą się jednak pojawiać także wtedy, gdy nie ma żadnego związku między radykalnie różnymi perspektywami. Spróbuję teraz pokazać, w jaki sposób w szkole łączyła się wielość i jedność.

Czynniki różnicujące

Jedną z najbardziej rzucających się w oczy cech szkoły tartusko-moskiewskiej jest jej niezwykła różnorodność pod każdym niemal względem. Bogusław Żylko, autor znakomitej monografii szkoły, pisał o charakteryzującym ją „policentryzmie geograficznym, genetycznym i personalnym” (2009: 39), „ekumenizmie” (tamże: 21) i „wielogłosości” (tamże: 68). Szkoła miała być wedle niego realizacją „zasady wielość w jedności” (tamże: 21–22) i prawdziwą „wieżą Babel” (tamże: 33).

Już sama nazwa szkoły wskazuje na jej wewnętrzne zróżnicowanie. Szkoła tartusko-moskiewska miała dwa centra – Katedrę Literatury Rosyjskiej Uniwersytetu Tartuskiego, na czele której stał Jurij Łotman, i Sektor Strukturalnej Typologii Języków Słowiańskich Instytutu Słowianoznawstwa Akademii Nauk ZSRR w Moskwie, kierowany przez Wiaczesława Iwanowa. Z ośrodkiem w Tartu na stałe lub czasowo związani byli – prócz Łotmana – Zara Minc, Boris Jegorow i Boris Gasparow. Pozostali członkowie szkoły, w szczególności Boris Uspienski, Władimir Toporow i Aleksandr Piatigorski, pracowali w Moskwie. Centra szkoły były nie tylko oddalone przestrzennie – Tartu leży prawie tysiąc kilometrów od Moskwy – ale reprezentowały dwie różne tradycje badawcze, specjalności i nastawienia.

Pierwszeństwo w badaniach semiotycznych przypada Moskwie. W 1962 r. odbyło się tam w Instytucie Słowianoznawstwa pierwsze w świecie sympozjum semiotyczne. Abstrakty referatów tego spotkania trafiły do rąk Jurija Łotmana, który niezależnie zajmował się podobną tematyką w Tartu, i skłoniły go do podjęcia wyprawy do Moskwy w celu nawiązania kontaktów. Spotkanie Łotmana z Iwanowem na dacz

w Pieriedielkinie można uznać za początek współpracy obu ośrodków. Semiotyka w ZSRR nosiła piętno nauki burżuazyjnej. Pierwsze sympozjum odbyło się tylko ze względu na udział w nim cybernetyków, którzy mieli wsparcie radzieckiego kompleksu przemysłowo-wojskowego. Z powodu nacisków politycznych centrum badań przeniosło się do Tartu. Wynikało to ze szczęśliwego nieporozumienia, ponieważ władze na prowincji z góry założyły, że Rosjanie ze stolicy muszą być przedstawicielami prawidłowej ideologii (Jegorow 1994: 306). Tam od 1964 r. zaczęto co dwa lata organizować letnie szkoły semiotyczne i publikować pismo „Trudy po znakovym sistiemam”. Niestety, z powodów politycznych udało się zorganizować tylko pięć szkół letnich i od 1974 r. spotkania semiotyków miały charakter nieregularny. Do 1991 r. wydano za to 25 tomów „Trudow”. Moskiewską odnogą szkoły było sławne „seminarium Żołkowskiego – Mioletinskiego”, które działało do lat 80. (Gasparow M. 2006). Co ciekawe, rozpad ZSRR i napięte stosunki między Estonią a Rosją w ostatnich czasach doprowadziły do charakterystycznych zmian semiotycznych. Rosyjscy badacze coraz częściej mówią o „Moskiewskim Kole Semiotycznym”, ignorując rolę Tartu, a estoński Uniwersytet w Tartu, który także uważa się za spadkobiercę szkoły, przemianował „Trudy po znakovym sistiemam” na „Studies in Sign Systems” (Żyłko 2009: 70, 85).

Istnieją – o ile się orientuje – dwie interpretacje roli Tartu w szkole tartusko-moskiewskiej. Pierwsza z nich głosi, że miasto to pozostawało neutralnym punktem, w którym mogli spotykać się uczeni z różnych ośrodków, przede wszystkim z Leningradu i Moskwy (Łotman 1994a: 296). Druga, o wiele częściej przyjmowana interpretacja głosi, że Tartu nie było neutralnym miejscem, lecz zastępowało Leningrad (Uspienski 2002: 20); z Tartu do Petersburga jest zresztą trzy razy bliżej niż do Moskwy. W każdym z tych wypadków szkoła tartusko-moskiewska miała być połączeniem dwóch tradycji – leningradzkiej i moskiewskiej. Szkoła tartusko-moskiewska była więc w istocie szkołą leningradzko-moskiewską.

Wpływową analizę zjawiska szkoły jako połączenia tradycji Petersburga i Moskwy przedstawił Boris Uspienski. Pisał on:

tartusko-moskiewska szkoła semiotyczna jednoczy dwie tradycje – moskiewską lingwistyczną i petersburską literaturoznawczą, które wzajemnie się wzbogacają. Ta symbioza tradycji okazała się nadzwyczaj owocna dla każdej ze stron. Jeżeli możemy w ogóle prawomocnie mówić o pewnym sukcesie tego kierunku, w znacznym stopniu jest to rezultat tego połączenia (2002: 20).

Moskwa chlubi się tradycjami lingwistycznymi. Nikołaj Trubieckoj i Roman Jakobson, twórcy współczesnego językoznawstwa, zaczęli

swoją działalność w Moskwie. Tam właśnie działało Koło Lingwistyczne, które po rewolucji przeniosło się do Pragi. Z kolei Petersburg, Piotrogród, a potem Leningrad był ośrodkiem badań literaturoznawczych. Z Leningradem związani byli Władimir Propp, Wiktor Żyrmunski, Boris Eichenbaum, Jurij Tynianow, Michail Bachtin i Olga Freidenberg. Jurij Łotman kształcił się właśnie w Leningradzie i był uczniem Proppa i Żyrmunskiego, do Estonii trafił w okresie walki z „kosmopolityzmem” w latach 50. Fenomen szkoły miał wynikać z tego, że pod wpływem wzajemnych spotkań moskiewscy językoznawcy zajęli się literaturą, a leningradzcy literaturoznawcy – lingwistyką. Efektem tych dyscyplinarnych transgresji miała być innowacyjność prac semiotyków.

Wielu autorów zgadzało się z ogólną tezą Uspienskiego, inaczej jednak rozumiało różnicę między tradycją moskiewską a leningradzką. Jurij Łotman (1994a: 295) zwracał uwagę, że uczeni moskiewscy byli bardziej zainteresowani statyką kultury, a uczeni petersburscy – dynamiką, Michail Gasparow (1994: 300) wskazywał, że moskwianie byli pod względem teoretycznym bardziej zachowawczy, teoretyczni niż leningradzcy, a Boris Jegorow sądził (1994: 305), że dla uczonych z Moskwy charakterystyczne było ograniczanie się do prostych systemów semiotycznych, podczas gdy tradycje petersburskie skłaniały do analizy bardziej złożonych obiektów. Wreszcie Bogusław Żyłko wskazywał, że badacze moskiewscy przyjmowali naturalistyczny, a uczeni tartuscy – kulturalistyczny punkt widzenia (2009: 20). Rozróżnienia te można uogólnić, odwołując się do występującej u późnego Łotmana koncepcji dialogu między półkulami mózgowymi. Z tego punktu widzenia Moskwa była niewątpliwie lewą, a Tartu prawą półkulą „mózgu” szkoły. Niezależnie od tego, jakie dokładnie znaczenie nadaje się rozróżnieniu moskiewskie – leningradzkie, połączenie tych tradycji wytworzyło pełną twórczego napięcia atmosferę i doprowadziło do teoretycznej eksplozji.

Warto też zwrócić uwagę, że szkoła czerpała także z innych, czasami dość niecodziennych źródeł. W „Trudach” przedrukowano na przykład prace o Pawła Florenskiego, prawosławnego kapłana i filozofa zamordowanego przez bolszewików, który zajmował się między innymi malarstwem ikonowym. Równocześnie jednak interesowano się pracami bezbożnika Siergieja Eisensteina czy Olgi Freidenberg, pozostającej pod wpływem Nikolaja Marra, który był Trofimem Łysenką sowieckiej nauki o języku (Żyłko 2009: 243).

Różnorodność szkoły nie polegała jednak tylko na połączeniu różnych tradycji, lecz przede wszystkim na różnorodności jej członków

i podejmowanych przez nich badań. Taki skład uczestników był zamierzony przez Jurija Łotmana, który projektował letnie szkoły semiotyczne. „Różnorodność zainteresowań – wspominał – różnice psychologiczne, wiekowe i wszelkie inne między uczestnikami, ich niejednorodność we wszystkim prowadziły do nieustannego i efektywnego dialogu” (1994a: 295). W szkołach letnich brali więc udział badacze w różnym wieku (Łotman był najstarszy), z różnych ośrodków naukowych (Moskwa, Tartu, Leningrad, Wilno, Ryga, Tbilisi), różnych narodowości (Rosjanie, Rosjanie pochodzenia żydowskiego, Estończycy), o różnych światopoglądach (znane są gorące dyskusje między „słowianofilami” a „okcydentalistami”) i przekonaniach religijnych (Łotman deklarował się jako agnostyk, Piatigorski ujawnił się potem jako buddysta, a Uspienski podkreślał później swoje przywiązanie do prawosławia).

Członkowie szkoły różnili się jednak przede wszystkim swoimi zainteresowaniami. Wśród przedstawicieli szkoły semiotycznej nie było bodaj nikogo, kto by był tylko semiotykiem. Niemal wszyscy byli specjalistami w jakiejś dziedzinie, a niekiedy w wielu dziedzinach (Niekludow 1994: 321; Gasparow B. 1991: 223). W większości wypadków bardzo trudno określić, jaka była ich główna specjalność. Jurij Łotman, Zara Minc, Michaił Gasparow i Boris Jegorow byli przede wszystkim literaturoznawcami, Aleksandr Piatigorski, Aleksandr Żolkowski, Boris Gasparow, Izaak Riewzin, Jelena Paduczewa, Andriej Zalizniak – językoznawcami, w wypadku Władimira Toporowa, Borisa Uspienskiego i Wiaczesława Iwanowa nie sposób stwierdzić, czy zajmowali się bardziej językoznawstwem, czy literaturoznawstwem, Władimir Uspienski i Jurij Lewin, uczniowie Aleksandra Kołmogorowa, byli chyba przede wszystkim matematykami, a Siergiej Niekludow – folklorystą. Przedstawiciele poszczególnych dyscyplin różnili się też między sobą. Uspienski i Zalizniak byli sławistami, Iwanow był hetytologiem, Toporow – balkanistą i indologiem, Riewzin – germanistą, a Lekomcew – filologiem wietnamskim (Uspienski 2002: 25–26). Tylko przypadkowo w pracach szkoły nie brali udziału socjologowie, prawnicy czy filozofowie (Lewin 1994: 309; Gasparow M. 1994: 302).

Wewnętrzne zróżnicowanie szkoły miało nie tylko charakter synchroniczny, lecz także diachroniczny. Wraz z upływem czasu poszczególne uczeni zmieniali nie tylko przedmioty zainteresowań, lecz także perspektywę badawczą i założenia teoretyczne. Pierwszy okres miał charakter bardziej scjentyistyczny i naturalistyczny, a późne prace szkoły cechowały się luźniejszą formą i bardziej humanistycznym nastawieniem (Żyłko 2009: 193–236).

Tak bardzo zróżnicowane środowisko autorów generowało teksty na bardzo różne tematy. Prace szkoły poświęcone były przede wszystkim semiotyce kultury, to znaczy semiotyce sztuki, w tym w szczególności literaturze, filmowi i malarstwu ikonowemu, semiotyce historii oraz semiotyce religii. Jak wspominał jeden z uczestników letnich szkół,

charakterystyczne było dążenie do zajmowania się interesującymi i nie-standardowymi problemami [...]. Rezultatem było wyjątkowa różnorodność diskutowanych tematów i problemów, niemal pstrokaczna, w tym także metodologiczna – co wytwarzało często u wielu uczestników wrażenie ideowego zamętu, a nawet uczucie zakłopotania (w jednym dniu mogły być referaty powiedzmy o strukturze akapitu i o starohinduskich hymnach weselnych) (Lewin 1994: 311).

Pewne pojęcie o różnorodności tematyki daje przegląd wystąpień na pierwszej letniej szkole (zob. załącznik do niniejszego artykułu). W pracach autorów szkoły można znaleźć rozważania o strukturze klasycznych dzieł literatury rosyjskiej, symbolice pociągu w kinie, kompozycji Ołtarza Gandawskiego, słowiańskich mitach, idei Moskwy – Trzeciego Rzymu, cara-Boga, reformach Piotra I, topografii Petersburga, życiu codziennym dekabrystów, prawosławnych herezjach, archaicznej wymowie cerkiewnej, kulcie św. Mikołaja na Rusi oraz semiotyce procesów alchemicznych i dialogu wewnątrzmoźgowym.

Imponujące wrażenie robi też skala twórczości przedstawicieli szkoły. Nie znam dokładnych danych naukoznawczych, ale z dostępnych informacji wynika, że rekordzistą był Toporow, autor ponad 1500 prac naukowych. Niewiele ustępował mu Iwanow, który na koncie miał ponad 1200 publikacji. Łotman opublikował ponad 700 prac, Uspienski, Cywjan, M. Gasparow, Niekludow, Paduczewa – po około 300, B. Gasparow i Lewin – po około 100. Razem daje to niemal 5000 publikacji².

Czynniki jednoczące

Skoro członkowie szkoły tak bardzo się różnili, to co sprawiło, że tworzyli jedną grupę? Zgodnie z modelem Łotmana, aby mogło dochodzić do aktów komunikacji, musi istnieć jakaś wspólna część przestrzeni znaczeniowej między partnerami. Członkowie szkoły zgodzili się na przyjęcie

² Wiele prac szkoły zostało przełożonych na język polski – zob. znakomite antologie pod redakcją E. Janus i M.R. Mayenowej (1977) oraz B. Żyłki (1993, 2002), zbiory prac: Uspienski 1998, 2001; Toporow 2000 oraz monografie: Łotman 1984, 1999, 2008; Uspienski 1985, 1997; Uspienski, Żywow 1992, a także bibliografie prac szkoły w: Janus, Mayenowa 1977: 460–463; Żyłko 2002: 242–260; Uspienski 1998: 175.

pewnego wspólnego języka opisu, dzięki czemu mogli znaleźć płaszczyzną porozumienia. To właśnie nowy język semiotyki pozwalał na połączenie wielu rozmaitych perspektyw i badanie wielu rozmaitych przedmiotów. Jak wspominał Lewin, „różnorodność” badań szkoły miała „wspólny mianownik”, z jednej strony w „dążeniu do dokładności i jasności”, a z drugiej – we „wspólnym metajęzyku”. To właśnie – jego zdaniem – było jednym z czynników, które warunkowały sukces szkoły (Lewin 1994: 311). Prowadziło to do szczególnego połączenia wielości i jedności perspektyw. Jak pisał Boris Gasparow,

Członek szkoły semiotycznej z łatwością rozumiał pracę wyłożoną – ustnie lub pisemnie – w języku szkoły, niezależnie od tego, jak dalece jej przedmiot odbiegałby od jego własnego zasobu wiedzy i zainteresowań; osoba postronna miała znaczne trudności ze zrozumieniem pracy semiotycznej, nawet jeśli dotyczyła ona bliskiego jej przedmiotu (1991: 227–228).

Boris Gasparow uważał to za przejaw chorobliwej ezoteryczności szkoły, jednak z punktu widzenia modelu komunikacji Łotmana była to nieunikniona cena za zintegrowanie różnorodnych języków. Można nawet przypuszczać, że im bardziej heterogeniczne języki, tym bardziej abstrakcyjny i ogólny musi być jednoczący je dyskurs.

Szkoła tartusko-moskiewska nie była więc typową szkołą naukową, o której tożsamości decyduje jedność genealogii naukowej, miejsca i czasu, idei, metodologii czy wspólna samoświadomość (Muszyński 1995: 64). Po pierwsze, szkoła nie składała się z uczniów jednego mistrza (Żylko 2009: 34), po drugie – działała w różnych, znacznie oddalonych od siebie miejscach i – po trzecie – długo nie miała samoświadomości (Uspienski 2002: 17–18). Przede wszystkim jednak, po czwarte, w szkole nie wypracowano jednolitej, systematycznej teorii semiotycznej, nie było wspólnych założeń filozoficznych ani nawet skodyfikowanej metodologii (Żylko 2008: 12; 2009: 37, 237; Cywjan 1994: 351). Ogólny manifest, jeśli można tak nazwać wspólny artykuł „wielkiej piątki” (Iwanow i in. 1973), powstał dopiero po prawie dziesięciu latach intensywnej działalności szkoły. Teorie powstawały często *ad hoc* na potrzeby poszczególnych artykułów, terminologia była zmienna i często nieprecyzyjna, a najważniejsze prace przedstawicieli szkoły są zwykle zbiorami tekstów stanowiących mniej lub bardziej samodzielne całości. Wszystko to można uważać za wady szkoły tartusko-moskiewskiej, wydaje się jednak, że one właśnie uwarunkowały jej niebywały rozwój. Tym, co łączyło tartusko-moskiewskich uczonych, było użycie pewnych bardzo ogólnych kategorii semiotycznych i dyrektyw metodologicznych oraz ogólna postawa rzetelności

naukowej (Piatigorskij 1994: 324). Peeter Torop, jeden z estońskich przedstawicieli szkoły, pisał:

szkoła tartuska, choć ma swoje zasady, nie proponuje jednolitej uniwersalnej doktryny metodologicznej, jednolitego metajęzyka, kanonizowanego zestawu metod badawczych. Teoria szkoły tartuskiej polega na szczególnym typie semiotycznego myślenia, strukturalno-semiotycznego światoodczucia, w ramach którego różne koncepcje, przedmioty badań i osobowości uczonych okazują się w relacjach komplementarności (1995: 232, cyt. za: Żylko 2009: 37).

To właśnie ogólne nastawienie semiotyczne wystarczyło, by zapewnić różnym uczonym wspólną płaszczyznę komunikacji i doprowadzić do eksplozji.

Aby mogło dojść do zderzenia języków w obrębie wspólnego metajęzyka, potrzebne są pewne instytucjonalne uwarunkowania. Początkiem szkoły tartusko-moskiewskiej były letnie szkoły semiotyczne, organizowane przez Jurija Łotmana w ośrodku sportowym Uniwersytetu Tartuskiego w Kääriku. Charakter tych szkół, ich atmosfera, poruszane zagadnienia i dyskusje wpłynęły zasadniczo na ukształtowanie się całej szkoły tartusko-moskiewskiej. Jedna z uczestniczek ruchu, komentując termin „szkoła tartusko-moskiewska”, pisała:

Mówiłabym [...] raczej o szkole w dosłownym sensie, o lokum nauki, uczenia się i nauczania. Czy tak rozumiana szkoła jest też jednolitym kierunkiem? Wydaje się, że nie, choć może nie zawierać w sobie jakiejś wewnętrznej jedności, wspólnego ducha, ale koniecznie zakłada też różnicę, w tym także polemikę, aż do odrzucenia; wszystko to zachodzi jednak wewnątrz, w granicach tego, co nasze (Cywjan 1994: 351).

To właśnie te szkoły letnie, będące „lokum nauki”, ukonstytuowały tożsamość szkoły, nadały jej minimum jedności i zapewniły trzydziestoletnie trwanie. Tytułowe pytanie: „jak była zrobiona tartusko-moskiewska szkoła semiotyczna?” można więc przeformułować na: „jak były zrobione letnie szkoły semiotyczne?”.

Pomysł zorganizowania cyklicznych konferencji poświęconych semiotyce pochodził od Łotmana. To on starannie opracował formułę tych spotkań i wymyślił ich niecodzienną nazwę, która miała różnić je od zwykłych konferencji. Celem Łotmana było doprowadzenie do swobodnego dialogu między przedstawicielami różnych dyscyplin (Jegorow 1999: 119). „Letnie szkoły o wtórnych systemach modelujących” miały charakter zamknięty, zapraszano na nie kilkadziesiąt wybranych osób, trwały dziesięć dni i odbywały się w miejscu oddalonym od siedzib ludzkich. W każdym dniu wygłaszano od trzech do pięciu referatów na jakiś jeden temat.

Konferencja miała odbywać się co dwa lata w tym samym miejscu, o tej samej porze i w tym samym składzie osobowym. W praktyce jednak dopuszczano coraz więcej uczestników, a ostatnia szkoła nie dość, że odbyła się w samym Tartu, to jeszcze zimą („w wariancie południowoamerykańskim”, jak żartowano). W szkołach wzięło łącznie udział 68 osób, które wygłosiły łącznie 201 referatów.

Władimir Toporow, jeden z moskiewskich przywódców szkoły, wspominał po latach, że trzy czynniki wpływały na poczucie jedności uczestników szkół letnich: 1. „nietutejszość warunków”, 2. osobowość Łotmana i 3. stan ducha uczestników (1994: 336). Spróbuję krótko rozwinąć te uwagi Toporowa.

1. Tartu jest drugim co do wielkości miastem Estonii. Estonia, nawet pozostając w składzie Związku Radzieckiego, zachowywała językową, religijną i obyczajową odmiennność. Zamiejscowi uczestnicy szkoły, niezależnie od tego, skąd przyjechali, czym się zajmowali i w jakim byli wieku, rzućeni byli w obce sobie środowisko. Izolacja językowa i kulturowa wytwarzała poczucie wspólnoty (Toporow 1994: 336; Gasparow B. 1991: 225).

Estonia uważana była za kraj zachodni. Jeden z historyków radzieckiej semiotyki pisał:

Pribaltika była w tych latach jakby mini-modelem zachodniego świata, co przyciągało tam wszystkich zarówno na konferencje, jak i na odpoczynek. Wszystkie radzieckie filmy, opowiadające o gnijącym zachodnim świecie, kręcono na ulicach nadbałtyckich miast. To był inny świat [...] (Poczepecow 2001: 671).

Poczucie zetknięcia się z Zachodem można znaleźć we wspomnieniach uczestników letnich szkół. Jeden z nich pisał: „Estonia była Zachodem, Europą, skrajem tego cudownego świata, o którym opowiadał mi ojciec i który wydawał mi się czymś w rodzaju utraconego raj” (Lesskis 1994: 313). Wielu uczestników szkół doświadczenie przebywania w odmiennym otoczeniu kulturowym skłoniło później do emigracji (Gasparow B. 1991).

Warto zwrócić uwagę na bogate tradycje intelektualne Tartu (Isakow, Lewandowski 1999). Uniwersytet w Tartu (dawniej Dorpat) jest jednym z najstarszych uniwersytetów w Europie Północnej. Już w 1583 r. w należącym wówczas do Rzeczypospolitej Dorpacie powstało kolegium jezuickie. W 1632 r. na jego bazie król szwedzki Gustaw II Adolf powołał uniwersytet. *Academia Dorpatensis* przeżywała lata świetności w XIX w. Była wówczas liczącym się ośrodkiem naukowym, który służył z liberalnej atmosfery. Studiowali tu między innymi chemik-noblista Wilhelm Ostwald oraz filozofowie Wincenty Lutosławski i Marian Zdziechowski. W Darpacie wykładał też polski językoznawca Jan Baudouin de

Courtenay, z czego szczególnie dumni byli semiotycy. Uczestnicy szkół mieli świadomość tego dziedzictwa i bardzo cenili sobie „taruskiego ducha”, panującego w tym ośrodku (Gasparow B. 1991: 223; por. jednak Jegorow 1994: 306).

We wspomnieniach uczestników często pojawia się jeszcze jeden motyw. Ośrodek w Kääriku, w którym odbywały się pierwsze szkoły letnie, był położony wśród jezior i pagórków południowej Estonii. O ile się orientuje, krajobraz ten przypomina polską Suwalszczyznę. Kontakt z przyrodą wywoływał zachwyt uczestników. Jurij Lewin (1994: 312) poszukiwał inspiracji szkoły letniej w Platońskim *Fajdrosie*, w którym Sokrates, zamiast w Atenach, dyskutuje na łonie przyrody pod rozłożystym jaworem (229a–230c), Tatiana Cywjan pisała o „mitologicznym, poetyckim, semiotycznym ogrodzie” (1994: 349). Jeden z uczestników szkoły wspominał po latach:

Te cudowne, bajkowe miejsca przypominały zaczarowane królestwo: w promieniu kilku kilometrów nie było żadnych osad ani ludzi. [...] Wszystko to było dziewicze [...] zwierzęta nie bały się ludzi, lasy były czyste. Drogię czasem przebiegały warchlaki z maciorą. Pewnego razu z Władimirem Nikolajewiczem Toporowem widzieliśmy, jak wzdłuż drogi biegł pod górę ogniście rudy lis i długo odprowadzaliśmy go wzrokiem, aż skrył się za zakrętem (Lesskis 1994: 314).

Sądzę, że nie należy bagatelizować czynnika przyrodniczego, zwłaszcza że większość uczestników szkół pochodziła z wielkich miast. Oddzielenie od świata cywilizacji i kontakt z przyrodą z pewnością sprzyjały integracji uczestników.

2. Ważnym czynnikiem integrującym uczestników szkół letnich i członków całej szkoły tartusko-moskiewskiej był sam Jurij Łotman (Lewin 1994: 312). Był on postacią charyzmatyczną. Jego wykłady przyciągały rzesze słuchaczy, krążyło o nim mnóstwo anegdot, cieszył się szacunkiem kolegów i prawdziwą miłością studentów. Ponoć w czasie jednego z wystąpień o Puszkynie podszedł zbyt blisko kominka i jego marynarka zajęła się ogniem, ale w ferworze wykładu ani on, ani jego słuchacze długo tego nie zauważali (Poczepecow 2001: 698)³. Ten wszechstronny uczony obejmował bodaj wszystkie dyscypliny reprezentowane przez członków ruchu i utrzymywał kontakty ze wszystkimi jego uczestnikami. Władimir Toporow pisał o nim:

³ Pewne wyobrażenie o wykładach Łotmana mogą dać jego audycje telewizyjne poświęcone kulturze rosyjskiej, dostępne dziś na portalu YouTube. Te ogromnie popularne audycje sprawiły, że pod koniec lat 80. XX w. Łotman stał się dla wielu Rosjan paradygmatycznym okazem profesora.

Przywództwo [Łotmana] było naturalnym rezultatem „centralności” jego położenia: równego oddalenia od skrajności, tolerancji, łączenia starej tradycji z nowymi ideami, utrzymywania stałych kontaktów z moskwanami i petersburżanami, zdrowego rozsądku, wysoko rozwiniętego poczucia miary, zrównoważenia, panowania nad sobą, otwartości, gotowości niesienia pomocy [...] (1994: 344–345).

Jak widać, w opisie tym cnoty intelektualne mieszają się z cnotami moralnymi. Łotman oddziaływał bowiem nie tylko swoim intelektem, lecz także – a może przede wszystkim – charakterem. Łotman pochodził ze starej, dobrej petersburskiej rodziny inteligentkiej. Jeden ze świadków pisał: „można go nazwać symbolem odchodzącego wieku; w nim było wszystko – solidność, erudycja, śmiałość, miłość do słowa, miłość do życia” (Poczępcow 2001: 698). Łotman był krystalicznie uczciwy, niezwykle uprzejmy, odpowiedzialny i delikatny. Jego stosunek do współpracowników i uczniów był bardzo osobisty. Toporow, uczony niewiele młodszy od Łotmana, pisał z uznaniem, że był on dla swoich uczniów ojcem, „wyrozumiałym i jakby ukrywającym swoje ojcostwo” (1994: 337).

Dużą rolę odgrywały też inne związki personalne wśród członków szkoły. Jurij Łotman i Zara Minc byli małżeństwem, filolog Boris i matematyk Władimir Uspienscy byli braćmi, moskwanin Władimir Toporow ożenił się z leningradką Tatianą Jelizarienkową, małżeństwem byli też językoznawcy Jelena Paduczewa i Andriej Zalizniak, Olga i Izaak Riewzinowie, Margarita i Jurij Lekomcewowie. Wszystkie te związki – jak można sądzić – skłaniały do wspólnego dialogu i ułatwiały uzgadnianie heterogenicznych perspektyw.

Typową praktyką szkoły było wspólne pisanie prac przez różnorodnych autorów. Mistrzami w tej dziedzinie byli Łotman i Boris Uspienski, którzy uosabiali tartuski i moskiewski komponent szkoły. Uczni ci interesowali się różnymi dziedzinami kultury, różnili się w kwestiach światopoglądowych i religijnych, a mimo to – czy raczej właśnie dlatego – ich współpraca prowadziła do fenomenalnych rezultatów (Żyłko 1998: 17). Sławne *Tezy do semiotycznych badań nad kulturą* napisali w piątkę Iwanow, Łotman, Piatigorski, Toporow i Uspienski (1973).

3. Trzecim czynnikiem jednoczącym, wymienionym przez Toporowa, był stan ducha uczestników szkół letnich. Trudno nam dziś wyobrazić sobie, czym dla radzieckich uczonych mogły być te spotkania. Wątek niezwyklej atmosfery wolności, kontrastującej z rytualizmem i sztywnością oficjalnego życia akademickiego, pojawia się niemal we wszystkich wspomnieniach. „Takiej swobody myśli i słowa, takiego braku wszelkiego rytualizmu nie widziałem dotąd ani razu w życiu” – wspominał jeden

z uczestników (Lesskis 1994: 315; zob. także Toporow 1994: 336; Uspienski 2002: 24). Pękały wszelkie bariery, oddzielające od siebie uczestników szkół, panował duch demokratyczny. „Szeregowy Lewin czy podporucznik Lekomcewa mogli spokojnie sprzeciwić się generałowi Jakobsonowi i spierać się z nim” (Lewin 1994: 312).

Wolność ta prowadziła do utworzenia wspólnoty ludzi, którzy ufali sobie i darzyli się sympatią. Cytowany już uczestnik określał szkołę letnią jako „serdeczną wymianę myśli i uczuć między życzliwymi wobec siebie ludźmi” (Lesskis 1994: 318). Połączenie indywidualizmu i wspólnotowości – na tym polegał, jak się zdaje, fenomen tartuskich spotkań. Taka atmosfera wyjątkowo sprzyjała twórczości.

Najważniejszy był zadziwiający i tak rzadko pojawiający się duch wspólnej twórczości, dzięki któremu elementy osobiste i indywidualne, odmienne, szczególne, nie tylko nie sprzeciwiały się sobie i nie stawały na przeszkodzie w tworzeniu wspólnego dobra, ale wręcz przeciwnie, nawzajem wspierały się, rozszerzając twórczą przestrzeń i tworząc atmosferę szczególnej otwartości, wnikliwości, towarzyskości, dobroci i zwyczajnej sympatii [...] (Toporow 1994: 335).

Twórczość uczestników szkół najwyraźniej nie miała tylko charakteru naukowego. Jak wspominał Boris Jegorow:

Atmosfera swobody i ożywienia sprzyjała niestandardowym zachowaniom większości uczestników. Nie było regulaminów, nie było sztywnych ograniczeń rodzajowych. Krążyły układane na poczekaniu wierszyki, co bardziej błyskotliwi uczestnicy, na czele z Łotmanem, olśniewali dowcipem i kalamburami (1999: 123).

Do historii przeszło wyjaśnienie terminu „semiotyka” dokonane przez Władimira Uspienskiego – wyraz ten miał składać się z rosyjskiego członu „siem” i estońskiego „jootik”, co w rezultacie daje „siedmiu pijaków”. Egzegeza ta miała chyba wyjaśnić, dlaczego ten niemile widziany przez władze termin trzeba zastąpić eufemizmem „teoria systemów znakowych” (Jegorow 1999: 123–124; Lesskis 1994: 315). W zbiorach abstraktów szkół letnich pojawiają się żartobliwe artykuły, zawierające skomplikowaną terminologię i odwołania do nieistniejących prac (Jegorow 1994: 307). Kwitło życie towarzyskie. Uczestnicy wspólnie spacerowali, pływali w jeziorze, śpiewali przy ognisku pieśni Galicza, urządzali bankiety, na których tradycyjnie wznoszono toast „za zdrowie jej wysokości królowej angielskiej Elżbiety II” (Lewin 1994: 312). Życie towarzyskie splatało się jednak z naukowym, nieustannie rozmawiano o semiotyce, przez cały czas panowała „absolutnie szczególna, napięta atmosfera, stan ciągłego wysiłku” (Cywjan 1994: 350).

W jakiej mierze charakter szkół letnich był czymś zamierzonym, a w jakiej stanowił rezultat zbiegu okoliczności? Wskazywałem, że Jurij Łotman starannie przygotowywał te spotkania, bardzo zależało mu na stworzeniu swobodnej atmosfery, która sprzyjać będzie dialogowi uczestników. Zarazem jednak bardzo się starał, by jego wysiłki pozostawały w ukryciu. Doprowadziło to do tego, że wielu uczestników szkół było przekonanych o ich pełnej spontaniczności. Ciekawym świadectwem jest żartobliwa polemika redaktorów „Trudow” z Borisem Uspienskim, który, wspominając szkoły w Kääriku, zauważył:

Referaty w sposób naturalny przerażały się w dyskusje [...]. Co wyróżniało te spotkania – to właśnie absolutny brak jakiegokolwiek organizacji. [...] Żadnej organizacji nie było – wszystko toczyło się samo przez się (2002: 24, 25).

Wypowiedź Uspienskigo sprowokowała redaktorów pisma (naczelnym był oczywiście Jurij Łotman) do zamieszczenia następującego przypisu:

Redakcja [...] nie może się zgodzić z tym twierdzeniem. [...] Jedną z głównych trosk Komitetu Organizacyjnego było stworzenie niewymuszonej atmosfery spontanicznej twórczości naukowej. Błąd Borisa Uspienskigo dowodzi, ku zadowoleniu członków Komitetu, że to dążenie zostało urzeczywistnione (Uspienski 2002: 24).

/// Inwersja czy subwersja?

Fenomen szkoły tartusko-moskiewskiej polegał nie tylko na jej niezwyklej osiągnięciach naukowych, lecz także na tym, że działała w Związku Radzieckim. Nauka w ZSRR, a zwłaszcza humanistyka, była poddana szczególnej kontroli ideologicznej. Semiotycy radzieccy wyraźnie dystansowali się od panującej ideologii marksizmu-leninizmu. Ten „wyraźny dystans” nie miał oczywiście charakteru otwartych deklaracji, ale nikła obecność odniesień do klasyków marksizmu-leninizmu i sam wybór przedmiotów badań podejmowanych w szkole świadczyły o jej znacznej autonomii (Lesskis 1994: 316), podobnie jak ataki na uczestników szkoły ze strony oficjalnych organów naukowych (Uspienski 2002: 24), trudności stawiane przez administrację uniwersytecką, uniemożliwianie wyjazdów zagranicznych, kontrola ze strony służb specjalnych i w końcu zakaz organizacji szkół letnich (Jegorow 1999: 117; Żylko 2009: 32).

Badacze ze szkoły tartusko-moskiewskiej z oczywistych względów nie zajmowali się bezpośrednio zjawiskami kulturowymi w ZSRR. Z pewną ostentacją pisali niemal wyłącznie o średniowiecznej Rusi, epoce Piotra I i XIX-wiecznej Rosji. Dopiero w swoich ostatnich pracach Łotman wypowiadał się wprost na temat Związku Radzieckiego (1999: 231). Dla

wielu czytelników było jednak oczywiste, że, pisząc o historii, badacze ci mówili w istocie o współczesnym systemie radzieckim. Jak to błyskotliwie ujął Ilja Kalinin, „za plecami Klio majaczyła postać Ezopa” (2009: 29). Wydaje się, że gdy Uspienski pisał o Piotrze I, w rzeczywistości wypowiadał się też o Stalinie, gdy Łotman analizował zachowanie dekabrystów, miał też na uwadze współczesne kręgi opozycyjne (tamże: 30, 37), a gdy mówił o opozycji Puszkina i cara Mikołaja, mówił też o opozycji Mandelsztama i „kremłowskiego górala” (Ebert 2003: 49), i ogólnie, gdy opisywał systemy binarne i ternarne, „chciał powiedzieć w ten sposób także coś istotnego o radzieckim systemie politycznym i jego funkcjonowaniu” (Burzyńska, Markowski 2006: 251; Ebert 2003: 49). Szkoła tartusko-moskiewska nie tylko zachowała więc pewną autonomię wobec dominującego systemu ideologicznego, lecz także uczyniła go – pośrednio – przedmiotem swoich badań. Dlatego można nazwać ją „semiotyką zaangażowaną” (Ebert 2003: 46).

W jaki sposób funkcjonowanie w kontekście totalitarnym wpłynęło na sposób działania i poglądy szkoły? Niektórzy uczestnicy szkoły i komentatorzy skłonni są uważać, że jej idee i charakter były bezpośrednio uwarunkowane przez otoczenie kulturowe, w którym funkcjonowała (Gasparow B. 1991; Piatigorski 1994: 328; Kalinin 2009), inni natomiast są zdania, że szkoła, choć działała w określonym kontekście, potrafiła wyjść poza dominujący wzorzec kulturowy (Amielin, Pilszczikow 1993; Ebert 2003).

Jak wskazywali Jurij Łotman i Boris Uspienski, sprzeciw wobec binarnego systemu ideologii komunistycznej mógł przybrać dwie postaci – alternatywnego systemu binarnego lub alternatywnego systemu ternarnego. Wydaje się, że spór o charakter szkoły tartusko-moskiewskiej można sformułować właśnie jako spór o to, czy miała ona charakter binarny czy ternarny. W tym pierwszym wypadku byłaby odzwierciedleniem dyskursu komunistycznego, semiotyczną utopią, w tym drugim – jego przekroczeniem, semiotycznym karnawalem.

Utopia semiotyczna

Według Borisa Gasparowa charakter i idee szkoły wynikały z okoliczności, w jakich powstawała, to znaczy odwilży przelomu lat 50. i 60. XX w. Był to okres reakcji na stalinizm. W wypadku założycieli szkoły reakcja polegała na nieufności wobec istniejących instytucji, oficjalnej nauki, obowiązującego języka, dominujących sposobów myślenia i obyczajowości. Cała rzeczywistość kulturowa została uznana za zarażoną

stalinizmem. Sprzeciw wobec systemu w tym wypadku nie prowadził do krytyki, lecz rozstania. Założyciele szkoły nie próbowali naprawiać istniejącej rzeczywistości, lecz postanowili ufundować nową. Hasłem szkoły nie była „przebudowa”, lecz „budowa od nowa” (Gasparow B. 1991: 224).

Warunkiem zbudowania nowego świata było odcięcie się od rzeczywistości. Boris Gasparow tym tłumaczy zamknięty charakter, elitarność i ezoteryczność szkoły. Letnie spotkania organizowano na prowincji, w obcym środowisku językowym i kulturowym, w trudno dostępnym miejscu wśród lasów i jezior. Trudno było uzyskać informacje o szkołach, trudno było zdobyć wydawane przez nią publikacje, trudno było przeniknąć jej techniczny język (1991: 226). Według Gasparowa nie było to jednak przedmiotem troski liderów szkoły, którzy mieli świadomie dystansować się od otaczającej ich rzeczywistości. Elementem tej strategii miały być też same idee szkoły, to znaczy próba nowego, całościowego spojrzenia na zjawiska kulturowe. Powstanie nowej nauki miało pozwolić na oderwanie się od starej.

Efektom przyjęcia strategii „budowania od nowa na pustym miejscu” miało być jednak – według Borisa Gasparowa – odtworzenie struktury oficjalnej ideologii. Pisze on, że program szkoły tartusko-moskiewskiej miał cechy objawienia, utopii i ideologii. Semiotyka miała dostarczać uniwersalnego klucza do zrozumienia zjawisk kulturowych, a celem szkoły miała być synteza wiedzy o kulturze.

Utopijna synteza zawiera w sobie cechy objawienia: zjednoczenie się z ideałem błyskawicznie i radykalnie przemienia empiryczny świat z chaosu w uporządkowany kosmos. Efekt ten daje poczucie władzy nad światem empirycznym. [...] Członkowie ruchu traktują siebie jako bractwo wtajemniczonych, zjednoczonych wspólną wiedzą, dążeniem do wspólnego celu (Gasparow B. 1991: 233).

Nietrudno dostrzec, że w ten sposób doktryna szkoły zbliżała się do marksizmu-leninizmu, który miał podobnie aprioryczną naturę i pozwalał na cudowne uporządkowanie chaosu danych empirycznych. W rezultacie program szkoły miał być utopią, stanowiącą alternatywę dla rządzącej utopii. Idee szkoły nie prowadziły więc do prawdziwego wyzwolenia intelektualnego i uniemożliwiały zreformowanie rzeczywistości. „Hermetyczna utopia semiotyczna – pisał Boris Gasparow – umożliwiała raczej emancypację niż wyzwolenie, czerpała natchnienie z obrazu idealnie zbudowanego i zamkniętego azylu, a nie z idealnie przebudowanego i odnowionego świata” (1991: 234). A zatem, idee szkoły tartusko-moskiewskiej były ideologią.

Tezy Gasparowa ostatnio rozwinął i zradyzalizował Iłja Kalinin (2009). Przedmiotem badań Kalinina były wczesne prace Uspienskiego i Łotmana poświęcone reformom Piotra I (1977, 1993). Prace te autor przeciwstawiał samodzielnym pracom Łotmana, zwłaszcza późniejszym, w których uczony sformułował ideę semiosfery. Kalinin twierdzi, że badacze ci, zwalczając radziecki mit Piotra jako modernizatora, sformułowali inny mit, odwołujący się do tradycji rosyjskiego nacjonalizmu. Mit ten był nie mniej „totalny” niż oficjalny. Autor ten krytykuje stanowisko niemieckiej badaczki Christy Ebert, która twierdzi, że idee szkoły były „subwersją” ideologii komunistycznej, ponieważ „podawały w wątpliwość pretensje hegemonicznego dyskursu do monopolu prawdy” i „podkopywały monopol ideologicznej kultury” (Ebert 2003: 46, 49). Kalinin wprost twierdzi, że doktryna szkoły była „inwersją” dyskursu ideologicznego i zachowywała jego „władczą logikę dyskursu”.

W tym wypadku nie mamy do czynienia z „podkopującą”, „subwersywną” pracą dezideologizacji, demitologizacji sowieckiej nauki, lecz ze stworzeniem własnego, konkurującego z oficjalnym, równie hegemonistycznego w swej istocie dyskursu, w nie mniejszym stopniu pretendującego do „monopolu prawdy” (Kalinin 2009: 28).

Jedyna różnica między oficjalną ideologią a tartusko-moskiewską kontrideologią miała polegać na tym, że ta druga pozbawiona była zasobów instytucjonalnych. Kalinin ostatecznie dochodzi do wniosku, że „semiotyczny opis rosyjskiej kultury jest przekodowaniem na współczesny język strukturalizmu publicystyki Aleksego Chomiakowa i Iwana Kirejewskiego” (2009: 41). W ten sposób szkoła tartusko-moskiewska, jedno z najważniejszych zjawisk w XX-wiecznej światowej humanistyce, została uznana za odzwierciedlenie panującej w ZSRR ideologii i odrodzenie słowianofilstwa.

Karnawał semiotyczny

Stanowisko Borisa Gasparowa wywołało lawinę komentarzy ze strony dawnych uczestników letnich szkół (Łotman 1994a, 1994b; Gasparow M. 1994; Jegorow 1994; Lewin 1994; Cywjan 1994; Piatigorskij 1994; Niekludow 1994). Krytyka szła w trzech kierunkach, wskazanych przez samego Jurija Łotmana (1994b).

Po pierwsze, zwracano uwagę, że Gasparow przesadzał, pisząc o jednolitości szkoły. Jak wskazywałem w drugiej części pracy, członkowie szkoły byli świadomi heterogeniczności swoich tradycji i swoich badań. Błąd Gasparowa próbowano wyjaśnić tym, że dołączył on do grupy późno, gdy już niektóre kwestie uznano za rozstrzygnięte, i nie był świadkiem dyskusji

nad nimi (Łotman 1994a: 298). Łotman przypominał, że sama idea spotkań tartuskich miała na celu dialog między różnymi punktami widzenia:

Cała letnia szkoła to szereg rozmów. Ich ośrodkami są sale posiedzeń, w których zadawane są tematy i dochodzi do określenia punktów widzenia i obozów. Następnie dyskusje toczone są w najróżniejszych miejscach i formach. [...] Uczestnicy szkół nie uważali siebie za nosicieli skończonej wiedzy, a samo pojęcie szkoły zakładało otwartość i nieustanne wzajemne wzbogacanie się (Łotman 1994a: 295).

Szkoła miała więc charakter wyraźnie polifoniczny. Łotman pisał, że nie była ona „grą na jednym instrumencie”, lecz „złożoną orkiestrą, w której różne instrumenty wykonują różne partie” (1994a: 298), Lewin użył innej metafory – uczestnicy szkoły nie tworzyli „zwartych szeregów szturmujących umocnienia światowej kultury”, lecz byli raczej „anarchistycznymi swawolnikami” (1994: 311).

Po drugie, sprzeciw budziło stwierdzenie, że szkoła miała charakter zamknięty, ezoteryczny i hermetyczny. Wskazywano, że to, co Gasparow brał za objawy ezoteryzmu, było wymuszone przez cenzurę, trudności organizacyjne i nieprzychylność władz uniwersyteckich. Łotman ironizował:

Być może, dla niektórych uczestników sprawy miały się rzeczywiście tak.

Dla mnie jednak [Boris Gasparow] częściowo przypomina podróżnika, który opisuje nieustanny głód tubylców jako specyficzny rytuał ich dziwnej religii (1994b: 500).

Ezoteryzm szkoły miał, według Gasparowa, przejawiać się między innymi w hermetycznym języku, jakiego używali jej członkowie. Jak wskazywali krytycy, prawdziwym powodem niejasności były jednak przeważnie kłopoty z cenzurą (Łotman 1994b: 500; Gasparow M. 1994: 301). Na przykład artykuł o osobliwościach poetyki Mandelsztama i Achmatowej musiał nosić tytuł *Rosyjska poetyka semantyczna jako potencjalny paradygmat kulturowy* (Lewin 1994: 310). Łotman przypominał, że sama idea szkoły i konferencji semiotycznych miała na celu popularyzację tych idei, a nie tworzenie sekty semiotyków.

Po trzecie, zarzucano Gasparowowi, że błędnie uznawał szkołę za wyraz fascynacji Zachodem. Wielu krytyków wskazywało na zakorzenienie badaczy, zwłaszcza tartuskich i leningradzkich, w tradycji rosyjskiej i spory między „okcydentalistami” a „słowianofilami” w łonie samej grupy. Warto zaznaczyć, że sam Boris Gasparow zaliczał się do tych pierwszych (Jegorow 1994: 305).

Ogólnie rzecz biorąc, krytycy Borisa Gasparowa zwracali uwagę, że celem szkoły nie była budowa alternatywnego świata, lecz „powrót do normalności” (Lewin 1994: 311), przejście od „nie-nauki do nauki” (Łotman

1994a: 297). Proces ten mógł sprawiać wrażenie utopijności tylko dlatego, że odbywał się w kontekście panowania innej utopii.

Przeciwko binarnej interpretacji szkoły tartusko-moskiewskiej można także wysunąć argument semiotyczny. Nikt nie kwestionuje eksplozji twórczości w szkole. Jeśli jednak model komunikacji Łotmana jest słuszny, jej warunkiem było współistnienie wielu języków. Warunek ten nie byłby spełniony, gdyby szkoła miała charakter binarny. Stąd wniosek, że szkoła nie była binarnym odzwierciedleniem ideologii komunistycznej, inwersją, semiotyczną utopią, lecz jej ternarnym przekroczeniem, subwersją, semiotycznym karnawalem.

Szczególnym świadectwem ternarnego charakteru szkoły był sposób, w jaki Łotman polemizował z Gasparowem w tej kwestii. Łotman nie odbierał mu prawa do innego zdania. Pisał: „byłoby niemiłym dla autora tych słów błędem interpretować wypowiedziane opinie jako polemikę z Borisem Gasparowem. Lepiej widzieć w nich dialogiczną replikę, która traci swój sens bez związku z tym dialogiem głosów” (Łotman 1994b: 500). Innymi słowy, nawet sprawa dialogicznego charakteru szkoły miała być przedmiotem dialogu. Trudno o lepsze świadectwo ternarności.

Pozostaje jeszcze krytyka Ilji Kalinina. Autor ten nie opiera się na własnych czy cudzych wspomnieniach, lecz na analizie pism Łotmana i Uspienskiego. Niestety, nie bierze pod uwagę fundamentalnej kwestii, że autorzy ci w różnych tekstach omawiali różnego rodzaju systemy semiotyczne. To, że Uspienski opisywał transformacje systemów binarnych, nie oznacza, że sam posługiwał się teorią o takim charakterze. Wniosek Kalinina, wedle którego Uspienski opiera się na logice dysjunkcji, a późny Łotman – koniunkcji (2009: 56), należy rozumieć tak, że Uspienski zajmował się systemami binarnymi, a późny Łotman – ternarnymi. Innymi słowy, wydaje się, że Kalinin w nieuprawniony sposób przenosi cechy badanych przedmiotów na badaczy.

/// Zakończenie

W niniejszym artykule próbowałem pokazać, że szkoła tartusko-moskiewska była próbą połączenia wielu języków, podjętą w sytuacji, w której dominował jeden język. Fenomen tej szkoły polegał na tym, że próba ta się powiodła. Połączenie wielości doprowadziło – zgodnie z modelem komunikacji Łotmana – do eksplozji twórczości. Warunkiem tego połączenia było jednak porzucenie struktury binarnej, charakterystycznej dla kultury rosyjskiej i radzieckiej. Być może zresztą sukces szkoły wynikał właśnie z tego, że jej otoczenie miało charakter binarny. „Im surowsze

prawa tradycji – pisał w pewnym miejscu Łotman – tym swobodniejsze wybuchy improwizacji” (1999: 214). W każdym razie, szkoła tartusko-moskiewska była udanym przejściem od kultury binarnej do ternarnej. Z tego względu była ona w kulturze rosyjskiej zjawiskiem wyjątkowym.

Jurij Łotman w ostatniej swej książce opisywał podobne zjawisko, mianowicie XIX-wieczne salony artystyczne Petersburga i Moskwy. Przytaczał następujące wspomnienie ks. Piotra Wiaziemskiego:

W Moskwie dom księżnej Zinaidy Wolkonskiej był wytwornym miejscem zebrań znakomitych, doborowych osobistości współczesnego towarzystwa. Tutaj zbierali się przedstawiciele wielkiego świata, dostojnicy i piękności, młodzież i dojrzałe pokolenie, ludzie pracy umysłowej, profesorowie, pisarze, dziennikarze, poeci, artyści. [...] Odbywały się w nim prelekcje, koncerty [...]. Wśród artystów i na ich czele była sama gospodyni (cyt. za: Łotman 1999: 149).

W salonach w swobodny sposób łączyły się różne środowiska, języki i światopoglądy. Na znanym obrazie Georgija Miasojedowa *Mickiewicz w salonie Zinaidy Wolkonskiej* (1908, Muzeum A.S. Puszkina, Moskwa), prócz improwizującego polskiego poety można znaleźć najróżniejsze postaci – od poetów Puszkina i Wieniewitinowa, aż po filozofów – słowianofila Chomiakowa i okcydentalistę Czaadajewa. Gości salonu łączyły tylko wspólne wartości – w tym wypadku umiłowanie sztuki – a nie przekonania, narodowość czy przynależność zawodowa. Choć salony nie miały charakteru politycznego, przez władze uznawane były za opozycyjne. Jak pisał Łotman, „w ówczesnej sytuacji apolityczność przekształcała się w pewne stanowisko polityczne” (1999: 148). Salon można więc uznać za ternarną wyspę w morzu binarnej kultury.

Wydaje się, że podobny „salonowy” charakter miało środowisko szkoły tartusko-moskiewskiej (Kalinin 2009: 51). Uczni skupieni wokół Łotmana łączyli się ze względu na wspólnie wyznawane wartości i pewne podstawowe przekonania, a nie przyjmowanie jakiegoś spójnego zbioru twierdzeń. Podobnie jak salon Wolkonskiej, szkoła Łotmana gromadziła wybitne osobistości i stymulowała ich twórczość. Tak samo jak XIX-wieczne salony, szkoła ta próbowała utrzymać apolityczny charakter, co oczywiście było przez władze uznawane za działalność opozycyjną.

Na zakończenie chciałbym zwrócić uwagę, że w polskiej kulturze mieliśmy do czynienia z podobnym przejściem od systemu binarnego do ternarnego, tyle że na nieporównanie większą skalę. W swojej książce *Semiotyka Solidarności* (2009) argumentowałem, że konflikt między „Solidarnością” a PZPR na początku lat 80. był właśnie konfliktem kultury ternarnej z binarną (zob. także Rojek 2010; por. Czabanowski, Skrzypulec

2010). Odpowiednikiem salonu Zinaidy Wołkonskiej była sala BHP w Stoczni Gdańskiej.

Był tu przygarbiony, ascetyczny Andrzej Gwiazda i jego żona Joanna, był 27-letni robotnik Bogdan Lis [...], były posagowe Henryka Krzywonos i Anna Walentynowicz, „Matka Courage” Stoczni [...]. Siedzieli tu pod flagą narodową i krzyżem. Po lewej stało popiersie człowieka, którego imię nada-no Stoczni – Włodzimierza Lenina [...]. Wśród delegatów stał młody, brodaty mężczyzna, który przypominał mi młodego Marksa. Był to katolic-ki redaktor „Bratniaka”. „Ach, to ty wydajesz to pismo – usłyszałem, jak zwrócił się do niego robotnik. – Chciałem zapytać, bo napisaliście, że...” Młody Marks mógł tylko marzyć o takiej sytuacji. [...] Godziny i dni schodziły na zawziętym dyskutowaniu (Ash 1990: 25–26; por. Rojek 2010: 12).

Sala BHP, tak samo jak rosyjskie salony, była „miejszem spotkań”, choć może nie tak „doborowych osobistości” i nie tak „wytwornym” jak dom księżnej Wołkonskiej. Spotykały się w niej różne środowiska, języki i punkty widzenia. Symbolika komunistyczna łączyła się z symboliką nar-rodową i katolicką, inteligenci rozmawiali z robotnikami, rządzący ze strajkującymi. Wszystkich łączyły tylko pewne podstawowe wartości ety-czne i proste przekonania. Jeśli tezy niniejszego artykułu są słuszne, to szkoła tartusko-moskiewska nie tylko dostarcza dobrych narzędzi teore-tycznych do opisu fenomenu „Solidarności”, ale też sama jest jego modelem.

/// Dodatek: referaty wygłoszone na pierwszej Letniej Szkole Semiotycznej

Niniejszy dodatek zawiera tytuły referatów wygłoszonych na pierwszej „Letniej szkole wtórnych systemów modelujących” w Kääriku 19–29 sierp-nia 1964 r. Spis został ułożony na podstawie treści tomu abstraktów wydanego przed konferencją i nie obejmuje wszystkich faktycznie wygło-szonych referatów (Koszelew 1994: 523–524).

1. T.M. Nikołajewa, *O możliwości „syntezy przez analizę” (W kwestii opisu minimalnego)*
2. I.I. Riewzin, *O możliwości wykorzystania eksperymentów parapsychologicznych do weryfikacji pewnych hipotez semiotycznych*
3. A.A. Zalizniak, J.W. Paduczewa, *O związku języka opisu lingwistycznego z językiem odczujstym językoznawcy*
4. B.L. Ogibienin, *Ku semiotyce obrzędu i mitu*
5. D.M. Siegal, *Uwagi o pewnym typie semiotycznych systemów modelujących*

6. A.W. Gierasimow, *Zasady analizy struktury tekstów Atcharwawedy*
7. D.M. Siegal, *Próba strukturalnego opisu mitu*
8. M.W. Arapow, *Struktura i semiotyka zaklęcia ludowego*
9. L. Mäll, *Ku rekonstrukcji pierwotnego buddyżmu*
10. B.A. Uspienski, *Wstępne uwagi o klasyfikacji personologicznej*
11. T.W. Cywjan, *Ku niektórym zagadnieniom budowy języka etykiety*
12. J.M. Łotman, *Gra jako problem semiotyczny i jej stosunek do natury sztuki*
13. K. Kull, *Analiza sposobów nauczania z punktu widzenia semiotyki*
14. B.F. Jegorow, *Wróżenie z kart i typologia motywów*
15. A.J. Syrkin, *Penne aspekty badania humoru i przykłady ze starożytnej literatury hinduskiej*
16. I.I. Riewzin, *Ku analizie semiotycznej kryminału (na przykładzie powieści Agathy Christie)*
17. L.F. Żegin, *Przestrzenno-czasowa jedność dzieła malarskiego*
18. B.A. Uspienski, *Ku systemowi przekazu przedstawienia w rosyjskim malarstwie ikonowym (w świetle prac L.F. Żegina)*
19. J.M. Łotman, *Problem znaku w sztuce*
20. O.F. Wołkowa, *O systemie hinduskich tonów muzycznych*
21. D.M. Siegal, T.W. Cywjan, *Ballady i limeryki Edwarda Lira*
22. L.B. Pierewierzew, *O strukturze uogólnień artystycznych w sztuce ludów pierwotnych (Ku problemowi genezy obrazu artystycznego)*
23. A.J. Syrkin, *Ku wzajemnym relacjom tekstu naukowego i artystycznego*
24. Z.G. Minc, *Antonimy w tekście poetyckim*
25. T.J. Jelizarienkowa, A.J. Syrkin, *Ku analizie hinduskiego hymnu weselnego (Rigweda X, 85)*
26. B.L. Ogibienin, *Uwaga o strukturze mitu w Rigwedzie*
27. J.I. Lewin, *Środki montażowe w mowie poetyckiej (tezy referatu)*
28. S.M. Szur, *O fonologii rymu*
29. W.N. Toporow, *Ku analizie kilku tekstów poetyckich: O wokalistycznej strukturze dwóch wierszy R.M. Rilkego i O pewnym przykładzie symbolizmu dźwiękowego (Rigweda X, 125)*
30. S. Genkin, *Wyrażenie informacji naukowej w języku kina*

Bibliografia:

- /// Amielin, G.G., Pilszczikow, I.A. 1993. *Siemiotika i russkaja kultura*. „Nowoje Litieraturnoje Obozrienije” 3, s. 80–87.
- /// Ash, Timothy Garton. 1990. *Polska rewolucja. Solidarność 1980–1982*. Tłum. M. Dziewulska, M. Król. Warszawa: Res Publica.
- /// Bachtin, Michail. 1970. *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Tłum. N. Modzelewska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Burzyńska, Anna, Markowski, Michał Paweł. 2006. *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”.
- /// Cywjan, Tatiana. 1994. *Ad usum internum*. W: A.D. Koszelew (red.). *Ju.M. Łotman i tartusko-moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis, s. 348–351.
- /// Czabanowski, Wojciech, Skrzypulec, Błażej. 2010. *Postmodernistyczna Solidarność*. „Pressje” 21, s. 18–25.
- /// Ebert, Christa. 2003. *Siemiotika na rasputje. Dostiżenija i przediety dualistycznej modieli kultury Łotmana–Uspienskogo*. „Woprosy Filosofii” 7, s. 44–55.
- /// Eichenbaum, Borys. 1971. *Jak jest zrobiony „Płaszcz” Gogola?* Tłum. M. Książek-Czermińska. W: H. Markiewicz (red.), *Sztuka interpretacji*. T. 1. Wrocław: Ossolineum.
- /// Gasparow, Boris. 1991. *Szkoła tartuska lat sześćdziesiątych jako zjawisko semiotyczne*. Tłum. B. Żylko. „Pamiętnik Literacki” LXXXII, z. 1, s. 222–234.
- /// Gasparow, Michail. 1994. *Wzgląd z ugiła*. W: A.D. Koszelew (red.). *Ju.M. Łotman i tartusko-moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis, s. 299–303.
- /// Gasparow, Michail. 2006. *Sieminar A.K. Żółkowskiego i Je.M. Mieleńskiego: z historii filologii w Moskwie 1970–1980 gg.* „Nowoje Litieraturnoje Obozrienije” 77.
- /// Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1969. *Zasady filozofii prawa*. Tłum. A. Landman. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Isakow, S.G., Lewandowski, J. (red.). 1999. *Uniwerytet w Tartu a Polacy. Rola dorpatczyków w polskiej nauce, kulturze i polityce XIX i XX wieku*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- /// Iwanow, Wiaczesław, Łotman, Jurij, Piatigorskij, Aleksandr, Toporow, Władimir, Uspienski, Boris. 1973. *Tieżisy k semiotičeskomu izučeniju kultur*. W: M.R. Mayenowa (red.), *Semiotyka i struktura tekstu. Studia poświęcone VII Międzynarodowemu Kongresowi Slawistów, Warszawa 1973*. Wrocław: Ossolineum, s. 9–32.
- /// Jakobson, Roman. 1989. *Poetyka w świetle językoznawstwa*. Tłum. K. Pomorska. W: R. Jakobson. *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*. T. 2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 77–124.

- /// Jegorow, Boris. 1994. *Poldinżyny poprawok*. W: A.D. Koszelew (red.). *Ju.M. Łotman i tartusko-moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis, s. 304–308.
- /// Jegorow, Boris. 1999. *Żyżn' i tworczestwo Ju.M. Łotmana*. Moskwa: Nowoje Litieraturnoje Obozrienije.
- /// Kalinin, Ilja. 2009. *Tartusko-moskowskaja siemiotičeskaja szkoła: siemiotičeskaja modiel' kultury / kulturnaja modiel' siemiotiki*. „Nowoje Litieraturnoje Obozrienije” 98, s. 27–56.
- /// Koszelew, A.D. (red.). 1994. *Ju.M. Łotman i tartusko-moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis.
- /// Lesskis, Georgij. 1994. *O letniej szkole i siemiotikach*. W: A.D. Koszelew (red.). *Ju.M. Łotman i tartusko-moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis, s. 313–318.
- /// Lewin, Jurij. 1994. *Za zdoronje Jejo Wieličestwa!...* W: A.D. Koszelew (red.). *Ju.M. Łotman i tartusko-moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis, s. 309–312.
- /// Łotman, Jurij. 1983. *Asimetrija i dialog*. „Trudy po znakovym siemiam” 16.
- /// Łotman, Jurij. 1984. *Struktura tekstu artystycznego*. Tłum. A. Tanalska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Łotman, Jurij. 1985. *Mózg – tekst – kultura – sztuczny intelekt*. Tłum. B. Żylko. „Przekazy i Opinie” 1–2, s. 7–22.
- /// Łotman, Jurij. 1994a. *Zimnije zamietki o letnich školach*. W: A.D. Koszelew (red.). *Ju.M. Łotman i tartusko moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis, s. 295–298.
- /// Łotman, Jurij. 1994b. *Zamietki o tartuskich siemiotičeskich izdanijach*. W: A.D. Koszelew (red.). *Ju.M. Łotman i tartusko-moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis, s. 497–501.
- /// Łotman Jurij. 1999. *Kultura i eksplozja*. Tłum. B. Żylko. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Łotman, Jurij. 2008. *Universum umysłu*. Tłum. B. Żylko. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- /// Łotman, Jurij, Uspieński, Borys. 1977. *O semiotycznym mechanizmie kultury*. Tłum. J. Faryno. W: E. Janus, M.R. Mayenowa (red.). *Semiotyka kultury*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 147–170.
- /// Łotman, Jurij, Uspieński, Boris. 1993. *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*. Tłum. B. Żylko. W: B. Żylko (red.). *Semiotyka dziejów Rosji*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, s. 17–61.
- /// Muszyński, Zbysław. 1995. *Siedem cech głównych szkoły naukowej*. „Filozofia Nauki” 9–10, s. 64–67.

/// Niekludow, Siergiej. 1994. *Osiennije razmyszlenija nypuskenika letniej szkoły*. W: A.D. Koszelew (red.). *Ju.M. Łotman i tartusko-moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis, s. 319–323.

/// Piatigorskij, Aleksandr. 1994. *Zamietki iz 90-ch o siemiotike 60-ch godow*. W: A.D. Koszelew (red.). *Ju.M. Łotman i tartusko-moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis, s. 324–329.

/// Poczepcow, Georgij. 2001. *Russkaja siemiotika. Idei i metody, piersonalii, istorija*. Moskwa: Refl-buk, Wakler.

/// Rojek, Paweł. 2009. *Semiotyka Solidarności. Analiza dyskursów PZPR i NSZZ Solidarność w 1981 roku*. Kraków: Nomos.

/// Rojek, Paweł. 2010. *Postmodernizm, katolicyzm, Solidarność*. „Pressje” 21, s. 6–15.

/// Toporow, Władimir. 1994. *Wmiesto wospominanija*. W: A.D. Koszelew (red.). *Ju.M. Łotman i tartusko-moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis, s. 330–347.

/// Toporow, Władimir. 2000. *Miasto i mit*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk: słowo / obraz terytoria.

/// Torop, Peeter. 1995. *Tartuskaja szkoła kak szkoła*. W: *Łotmanowskij sbornik I*, Moskwa.

/// Uspienski, Boris. 1985. *Kult św. Mikołaja na Rusi*. Tłum. E. Janus, M.R. Mayenowa, Z. Kozłowska. Lublin: RW KUL.

/// Uspienski, Boris. 1993. *Dualistyczny charakter średniewiecznej kultury ruskiej (na przykładzie „Wyprawy za trzy morza” Afanasija Nikitina)*. Tłum. B. Żyłko. W: B. Żyłko (red.). *Semiotyka dziejów Rosji*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, s. 78–88.

/// Uspienski, Boris. 1997. *Poetyka kompozycji. Struktura tekstu artystycznego i typologia form kompozycji*. Tłum. P. Fast. Katowice: Wydawnictwo Śląsk.

/// Uspienski, Boris. 1998. *Historia i semiotyka*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk: słowo / obraz terytoria.

/// Uspienski, Boris. 2001. *Religia i semiotyka*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk: słowo / obraz terytoria.

/// Uspienski, Boris. 2002. *O genezie tartusko-moskiewskiej szkoły semiotycznej*. Tłum. B. Żyłko. W: B. Żyłko (red.). *Sztuka w świecie znaków*. Gdańsk: słowo / obraz terytoria, s. 17–31.

/// Uspienski, Boris A., Żywow, Wiktor M. 1992. *Car i Bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*. Tłum. H. Paprocki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Żyłko, Bogusław. 1998. *Przedmowa tłumacza*. W: B. Uspienski. *Historia i semiotyka*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk: słowo / obraz terytoria, s. 5–17.

/// Żylko, Bogusław. 1999. *Słowo wstępne*. W: J. Łotman. *Kultura i eksplozja*. Tłum. B. Żylko. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 7–26.

/// Żylko, Bogusław. 2008. *Przedmowa*. W: J. Łotman. *Universum umysłu*. Tłum. B. Żylko. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, s. 9–58.

/// Żylko, Bogusław. 2009. *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*. Gdańsk: słowo / obraz terytoria.

/// Żylko, Bogusław (red.). 1993. *Semiotyka dziejów Rosji*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.

/// Żylko, Bogusław (red.). 2002. *Sztuka w świecie znaków*. Gdańsk: słowo / obraz terytoria.

/// **Abstrakt**

Szkoła tartusko-moskiewska semiotyki kultury była jednym z najciekawszych zjawisk w światowej semiotyce i w nauce radzieckiej. W niniejszym artykule próbuję opisać i wyjaśnić fenomen tej szkoły za pomocą kategorii teoretycznych, które sama sformułowała. Jest to uprawnione podejście, ponieważ – jak wskazywali członkowie szkoły – teksty naukowe opisujące kulturę są same tekstami kultury. W pierwszej części przedstawiam dwie koncepcje semiotyczne pochodzące od Jurija Łotmana: koncepcję twórczości jako twórczego przekładu oraz teorię systemów binarnych i ternarnych. W drugiej części próbuję zastosować tę pierwszą koncepcję do wyjaśnienia fenomenu innowacyjności szkoły. Argumentuję, że brała się ona z ogromnej różnorodności perspektyw i poglądów uczestników szkoły oraz z jedności, którą nadawało użycie jednolitego języka teoretycznego i sposób zorganizowania prac szkoły. W trzeciej części wskazuję, że szkoła tartusko-moskiewska miała charakter ternarny, czym wyraźnie różniła się od binarnej kultury komunistycznej. Dyskurs szkoły był subwersją, a nie inwersją dominującego dyskursu ideologicznego. Tylko dzięki temu szkoła ta mogła mieć twórczy charakter. W zakończeniu przedstawiam niezwykle paralele strukturalne między szkołą, XIX-wiecznymi rosyjskimi salonami i ruchem Solidarności.

Słowa kluczowe:

Szkoła tartusko-moskiewska, semiotyka, semiotyka kultury, Łotman, Uspienski, ZSRR, twórczość, socjologia nauki

/// Abstract:

How Tartu-Moscow Group Was Made?

Tartu-Moscow Group was one of the most amazing phenomena in the world of semiotic and Russian humanities in general. In the paper I try to describe and explain the phenomenon of that scientific school using theoretical categories which it introduced. It is a legitimate procedure since, as was pointed out by the Group's members, scientific texts describing the culture are themselves texts of culture. In the first part I present two semiotic ideas of Yurii Lotman: the idea of creativeness as a creative translation and the theory of binary and ternary systems. In the second part I attempt to apply the first idea to the explanation of innovative activity of the Group. I argue that the source of its creativity was great diversity of theoretical frameworks and attitudes of the Group's members combined with unity provided by a common theoretical language and a way in which the Group was organized. In the third part of the paper I indicate that the discourse of the Tartu-Moscow Group was ternary and distinguished it from the prevailing binary communist culture. The discourse of the Group was a subversion, rather than inversion of the dominant ideological discourse. Only for that reason the Group could be creative. In conclusion I draw some structural similarities between the Group, literary salons of 19th Russia and the Polish social movement of Solidarity.

Keywords:

Tartu-Moscow Group, semiotics, semiotics of culture, Lotman, Uspensky, USSR, creativity, sociology of science

NIEZALEŻNOŚĆ, A NIE SPRZECIW

Boris Uspienski

O fenomenie tartusko-moskiewskiej szkoły semiotycznej z Borisem Uspienskim, jednym z jej przywódców, rozmawia Paweł Rojek.

Paweł Rojek: Co Pańskim zdaniem decydowało o tym, że ktoś był członkiem szkoły tartusko-moskiewskiej?

Boris Uspienski: Regularnie się spotykaliśmy i przebywaliśmy ze sobą. Decydującym czynnikiem powstania szkoły było właśnie bycie razem.

P.R.: Jest jakaś recepta na sukces szkoły naukowej?

B.U.: Oczywiście nie ma takiej recepty!

P.R.: Członkowie szkoły byli bardzo różnorodni. Co was wszystkich łączyło? Jaką rolę odgrywały stosunki osobiste, przyjaźnie, związki rodzinne?

B.U.: Łączyło nas dążenie do uściślenia podejścia badawczego, do wyraźnego i świadomego przedstawiania swoich metod badawczych. Chcieliśmy unikać subiektywizmu i impresjonizmu, cech właściwych naukom humanistycznym. Nasze wyobrażenia i nasze doświadczenia życiowe wiązały się oczywiście z czasami, w których żyliśmy. Lata 60. zeszłego stulecia były okresem wiary w naukę, wiary w pozytywną wiedzę.

Prócz tego, łączył nas niewątpliwie stosunek do reżimu. Istnienie żelaznej kurtyny sprzyjało konsolidacji społeczności uczonych, nacisk ideologiczny wywoływał dążenie do intelektualnej swobody i zasadniczą niechęć do jakichkolwiek ocen ideologicznych. Moskiewsko-tartuska szkoła semiotyczna powstała w warunkach wewnętrznego sprzeciwu, ale

nie chciała się ona sprzeciwiać władzy radzieckiej, lecz raczej pozostać całkowicie od niej niezależna.

Stosunki osobiste odgrywały w szkole ogromną rolę, ponieważ na naszych spotkaniach otwarcie mówiliśmy o wszystkim, w tym także o swoim stosunku do władzy radzieckiej. Musieliśmy być pewni co do przyzwoitości każdego uczestnika konferencji, dlatego z wielką ostrożnością dopuszczaliśmy do naszego kręgu obcych ludzi. Nie wynikało to z dążenia do elitarności, lecz z wymuszonej ostrożności. Jeśli zaś chodzi o stosunki rodzinne, to nie odgrywały one żadnej roli.

P.R.: Uderzyło mnie podobieństwo szkoły do opisywanych przez Jurija Łotmana w *Kulturze i eksplozji XIX-wiecznych salonów*. Szkoła, podobnie jak salony, łączyła różnorodnych uczestników o rozmaitych poglądach.

B.U.: Jak sądzę, podobieństwo to jest nieprzypadkowe. Rosyjska inteligencja w jakiejś mierze wchłonęła w siebie tę tradycję kulturową.

P.R.: Szkoła była przejawem okcydentalizmu czy słowianofilstwa? Niedawno Ilja Kalinin pisał, że Pański opis rosyjskiej kultury jest „przekodowaniem na współczesny język strukturalizmu publicystyki Aleksego Chomiakowa i Iwana Kirejewskiego”.

B.U.: Pozostawaliśmy ponad sporem między okcydentalistami a słowianofilami. Czytałem artykuł Ilji Kalinina i nie mam o nim dobrego zdania.

P.R.: Gdy zajmował się Pan wraz z Jurijem Łotmanem semiotyką historii Rosji, w jakim stopniu zajmowaliście się również semiotyką Związku Radzieckiego?

B.U.: W żadnej mierze nie chcieliśmy mówić o ZSRR. Zajmowaliśmy się dokładnie tym, o czym pisaliśmy, nie mieliśmy zamiaru robić żadnych aluzji.

P.R.: W 1997 roku Tatiana Nikołajewa wydała książkę poświęconą szkole pod tytułem *Z prac moskiewskiego kręgu semiotycznego*. Co Pan sądzi o takiej zmianie semiotycznej?

B.U.: Próba podzielenia nas według kryteriów terytorialnych i przeciwstawienia moskwian i niemoskwian wydaje mi się sztuczna. Większość uczestników szkoły była moskwianami, ale nigdy nie istniał żaden moskiewski krąg semiotyczny.

20 czerwca 2010 roku

W MITTELEUROPIE

POKOLENIE POMOCNIKÓW ARTYLERII. HABERMAS, RATZINGER, LUHMANN I NIEMIECKIE SPORY

Karolina Wigura
Uniwersytet Warszawski

/// Wprowadzenie

Istnieją niezliczone sposoby ucieczki przed nazistowską przeszłością – stwierdza Joachim Fest pod koniec swojej autobiografii i dodaje: dobrym przykładem jest historia jednego z najbardziej liczących się intelektualistów naszego kraju. Intelektualista ten w czasie panowania narodowego socjalizmu był bardzo zaangażowanym dowódcą młodzieży¹, głęboko oddanym *Führerowi* i niezłomnie wierzącym w zwycięstwo. Kilkadziesiąt lat później, podczas przyjęcia urodzinowego, jeden z dawnych kolegów z Hitlerjugend pokazał owemu intelektualście napisane przez niego w czasach III Rzeszy wyznanie wierności Hitlerowi. Ów zaś, nie przyjrzawszy się nawet dokładnie dokumentowi, wyrwał koledze papier z ręki, zmiał i... polknął (Fest 2006: 336).

Autobiografia Festa została wydana po jego śmierci, w 2006 r. Wkrótce potem przytoczona historia na moment doprowadziła niemiecką sferę publiczną do stanu wrzenia. W „jednym z najbardziej liczących się intelektualistów naszego kraju” natychmiast rozpoznano Jürgena Habermasa. Na okładce prestiżowego miesięcznika „Cicero” umieszczono wielki napis „Habermas zapomina!”, a obok pop-artowy portret filozofa². W środku, pod tytułem „Czy Habermas polknął prawdę?”, wydrukowano rozwiniętą wersję powyższej historii, pióra konserwatywnego dziennikarza Jürgena Busche’a (Busche 2006). Autor *Teorii działania komunikacyjnego*, nie zwlekając, napisał do „Cicero” pelen oburzenia list, zarzucając redaktorom, że zadenuncjowano go w najgorszym stylu (Habermas 2006)³.

¹ Hitlerjugendführer, w skrócie HJ-führer.

² Strona tytułowa „Cicero” z 26 listopada 2006 r.

³ Habermas wspomina również czasy Hitlerjugend w jednej ze swojej książek. Patrz: Habermas 1981: 511–512.

Historia była jeszcze przez krótki czas na ustach wszystkich, aż wreszcie zdementował ją naoczny świadek. Była to ta sama osoba, która rzekomo miała podać Habermasowi nieszczęsny dokument podczas przyjęcia w latach 80. – historyk z Bielefeldu, Hans Ulrich Wehler. „Habermas niczego nie polknął” – pisał na łamach tygodnika „Die Zeit” Wehler i dodawał, że filozof nie był nigdy dowódcą młodzieży. W Hitlerjugend szkolono go na felczera i sanitariusza. „Zrobienie z czternastolatka, który chciał zostać lekarzem, oddanego każdym włóknem swojej osobowości fanatyka, to czy sta perfidia” – dodawał emerytowany profesor (Wehler 2006).

Później argumentowano, że Fest, pisząc swoją autobiografię, był już ciężko chory i że nie zdażył zweryfikować wielu zawartych w niej informacji (Wenzel 2006). Inni sugerowali, że była to próba zemsty na lewicowym filozofie ze strony konserwatywnego historyka, który przed laty zajął przeciwne mu stanowisko podczas słynnej *Historikerstreit* (Pinzani 2007: 12, zob. także Rathgeb 2005; Jabłkowska, Żyliński 2008). Nie wchodząc w rozważania, która z wersji jest bliższa prawdy, z historii tej z całą pewnością można wyciągnąć wniosek, że informacje dotyczące Jürgena Habermasa, a także różne wypowiedzi – zarówno jego, jak i na jego temat – budzą w Niemczech duże emocje i bywają przyczynkami do całych debat. Dowodem na to, że zainteresowanie nie maleje, jest choćby okładka, jaką przygotował tygodnik „Die Zeit” z okazji jego ubiegłorocznych osiemdziesiątych urodzin. Na samym jej środku umieszczono ogromne zdjęcie filozofa na tle rzędów książek, podpisane słowami „Weltmacht Habermas”, co tłumaczyć można jako „Światowa potęga Habermas”⁴.

Jednak ogromne zainteresowanie i silne emocje dotyczą nie tylko Habermasa. O podobnych reakcjach można mówić w przypadku jego rówieśników (przypomnijmy: autor *Przyszłości natury ludzkiej* urodził się w 1929 r.). Gdy Joseph Ratzinger (rocznik 1927) został wybrany na papieża, całe Niemcy spierały się, czy „pancerny kardynał”, zwany zresztą także „katolickim Habermasem z Rzymu” (*sic!*) (Kissler 2005: 147) będzie dobrze spełniał posługę Piotrową. Dwaj inni przedstawiciele tego samego pokolenia, Günter Grass i Martin Walser (obaj z rocznika 1927), nie raz wstrząsali opinią publiczną. W historii wielkich debat publicznych Republiki Federalnej znajdziemy dysputy nazwane od nazwiska każdego z nich (Rathgeb 2005; Jabłkowska, Żyliński 2008). Z kolei Niklas Luhmann (również rocznik 1927) stoczył z Habermasem jedną z najważniejszych debat w najnowszej niemieckiej – jeśli nie światowej – historii socjologii

⁴ Strona tytułowa „Die Zeit”, nr 25 z 10 czerwca 2009 r.

(Habermas, Luhmann 1971). Wśród socjologów nie sposób nie wspomnieć także o Ralfie Dahrendorfie (rocznik 1929).

Do tego samego pokolenia należą również inne osoby, dziś uznawane za wybitne osobowości nie tylko w Niemczech. Są wśród nich między innymi: sekretarz generalny NATO w latach 1986–1989 Wolfgang Altenburg (rocznik 1928); ekonomista i prezes Bundesbanku w latach 1980–1991 Karl Otto Pöhl (rocznik 1928); polityk, minister spraw zagranicznych i wicekanclerz RFN w latach 1974–1992, Hans Dietrich Genscher (rocznik 1927); prezydent RFN w latach 1999–2004 Johannes Rau (rocznik 1931); pisarz, poeta i tłumacz Hans Magnus Enzensberger (rocznik 1929) czy pisarka Christa Wolf (rocznik 1929).

Te oraz wiele innych osób z pokolenia późnych lat 20. XX stulecia są dziś w poważnym wieku, a część już nie żyje. Jednak, by użyć słów Heinza Budego, socjologa specjalizującego się w badaniach nad społeczeństwem niemieckim, niektórzy z nich „wciąż są jeszcze przy władzy” (Bude 1987: 9). Wydaje się, że jego słowa, mimo upływu wielu lat, są nadal uzasadnione. Nie tylko dlatego, że osoby te, wciąż zajmujące ważne społecznie stanowiska, stanowią wdzięczny temat do badań, jako przykłady szczególnego typu powojennych karier zawodowych („Udało im się – pisał Bude – synom pomocników na budowie, kelnerów, rzemieślników, szefów personelu. Zostali profesora-mi i rozpoznawalnymi na całym świecie osobistościami” [Bude 1987: 9]). Także dlatego, że całe to pokolenie, a nie tylko najbardziej znani jego reprezentanci, było jednym z najważniejszych, najpierw dla zbudowania, a następnie dla rozwoju modelu nowoczesnej Republiki Federalnej – takiej, jaką znamy dziś (Bude 1987: 10).

Niniejszy artykuł poświęcony jest po części całemu pokoleniu rówieśników Habermasa, Grassa i Luhmanna, po części zaś – wybitnym jednostkom, które się z niego wywodzą. W pierwszej części tekstu przedstawię ogólną charakterystykę tej generacji. W drugiej – jako rodzaj *case study* portretu intelektualnego – zaprezentuję pokrótce dwie ważne dyskusje: między Jürgenem Habermasem a Niklasem Luhmannem oraz między Jürgenem Habermasem a Josephem Ratzingerem.

/// Pokolenie pomocników artylerii

Pokolenie Habermasa, Ratzingera i Luhmanna określa się w Niemczech dwojako. Po pierwsze, nazywa się je „Flakhelfer-Generation” – co dosłownie znaczy „pomocnicy Luftwaffe”, czy też „pomocnicy artylerii” (*FlaK* to skrót od *Fliegerabwehrkanone* – artyleria przeciwlotnicza). Chodzi o młodzież, urodzoną między 1926 a 1930 r., którą przed osiągnięciem pełnoletności

(między 15 a 17 rokiem życia) wcielono do Wehrmachtu. Młodzi ludzie byli zaprzysięgani następującą formułą: „obiecuję, że jako pomocnik Luftwaffe będę bezustannie wypełniać mój obowiązek, wiernie i posłusznie, dzielnie i zawsze gotowy do walki, jak przystało na członka Hitlerjugend” (Schätz 1974: 30)⁵. Używając słów Heinza Budego, wyciągano ich wprost ze szkolnej ławki, by przymusowo uczynić z nich „ostatnich bohaterów *Führera*” (Bude 1987: 9). „W sposób odpowiadający ich siłom” mieli „pomagać w ochronie powietrznej ojczyzny” (Schätz 1974: 29), zasilić słabnącą armię Hitlera w jej beznadziejnych próbach walki pod koniec II wojny światowej. W 1945 r. dochodziło do tego, że w niektórych miejscach stanowili oni 45% składu oddziałów Luftwaffe.

Po drugie, nazywa się je „pokoleniem '45”, od określenia, jakie nadał swojej generacji profesor muzykologii i wieloletni redaktor „*Süddeutsche Zeitung*” Joachim Kaiser (Fest 1983). Nazwa ta podkreśla graniczność roli, jaką odegrał w ich życiu koniec wojny. Wielu z nich, zanim osiągnęło pełnoletność, przeżyło dojście Hitlera do władzy i rosnący terror w latach 30., potem wojnę – a gdy doszli niemal do pełnoletności (mieli między 15 a 19 lat), nastąpił rok 1945: „Upadek”, „Godzina zero”. Dość szybko – ze względu na wiek – wypuszczani z obozów jenieckich, wracali do szczątków własnych miast, kulturowego niebytu Niemiec. Wielu wróciło od razu po wojnie do szkoły, by zdać maturę. Wnioskiem, jaki przeważająca większość z nich wyciągnęła z osobistej sytuacji – pisze Bude – była decyzja o własnej karierze (Bude 1987: 9). „Życie toczy się dalej” – powtarzano wówczas w Niemczech. W środku lat 50. przyszły pierwsze sukcesy, dostawali pierwsze liczące się posady, nagradzano ich wiedzę. Byli ucieleśnieniem tego, co odradzająca się niemiecka tożsamość pragnęła powtarzać dekadę po wojnie: „znów jesteście kimś” (Bude 1987: 10). W latach 80. nie tylko piastowali wysokie funkcje w społeczeństwie, ale też zaczęto uważać ich za autorytety – intelektualne, społeczne, moralne. Najbardziej znani z nich odegrali zasadniczą rolę w być może najgorętszej debacie o wojennej przeszłości Niemiec – wspomnianej *Historikerstreit* w drugiej połowie lat 80. (Augstein 1995). Potem zyskiwali coraz większą sławę – dostawali liczne wyróżnienia, zajmowali coraz bardziej eksponowane stanowiska. Dziś ich urodziny obchodzone są hucznie przez ogólnoniemiecką ambitną prasę.

W jaki sposób pokolenie to różni się od swoich poprzedników i od pokoleń następnych? Wymieńmy te elementy, które dla umiejscowienia „pokolenia '45” są szczególnie ważne. W Niemczech umownie mówi się o pokoleniu Ruchu Młodych (Generation der Jugendbewegung, roczniki

⁵ Dobór cytatów z Schätza za Heinzem Budem. Wszystkie cytaty w tłumaczeniu autorki.

1896–1913), pokoleniu II wojny światowej (Kriegsgeneration des Zweiten Weltkriegs, roczniki 1913–1925), po których przychodzi właśnie pokolenie pomocników artylerii. Kolejna jest generacja Ruchu Studenckiego (Generation der Studentenbewegung, roczniki zaraz po II wojnie światowej) – polskiemu czytelnikowi być może najbardziej znana dzięki jej głośnemu sprzeciwowi wobec milczenia na temat zbrodni nazizmu (Bude 1987; Schmidbauer 2009; Ustorf 2008).

Przekonany o aplikowalności Mannheimowskiego podziału na klasy i pokolenia, które mają reprezentować swoiste sposoby działania, myślenia i odczuwania (Mannheim 1964), do społeczeństwa niemieckiego, Heinz Bude tłumaczy różnice między niemieckim pokoleniem '45 a bezpośrednio poprzedzającym je pokoleniem wojennym, odwołując się do literatury pięknej. Każde z pokoleń różni się od poprzedzających i kolejnych zarówno, gdy chodzi o życiowe doświadczenia, jak zainteresowania – pisze Bude. „Literatura całkowitego zniszczenia” (*Kahlschlagliteratur*), jak określił ją Wolfgang Weyrauch (Weyrauch 1989: 175–183), pisana przede wszystkim przez Wolfganga Borcherta, Güntera Eicha, Wolfdietricha Schnurrego czy Wernera Stelly, charakteryzuje się stylem odmiennym, niż ta autorstwa Güntera Grassa, Hansa Magnusa Enzensbergera, Martina Walsera czy Ingeborg Bachman. Pierwsi pisali o powrotach do domu śmiertelnie wyczerpanych, obarczonych wojenną winą ludzi, próbujących dokonać bilansu strat. Pod względem stylistycznym dominują wtedy krótkie, często urywane zdania w pierwszej osobie, lakoniczne dialogi. Z kolei w piśmiennictwie, które pod koniec lat 50. XX w. określane było jako „nowa literatura niemiecka”, dominują opisy prób poradzenia sobie z nowymi warunkami życia, analiza rzeczywistości nowego państwa, jakim była Republika Federalna, wydobywanie spod powierzchni pozornej niepamięci pogrzebanych tam fragmentów przeszłości. Proza jest spokojniejsza, zdania dłuższe i klasycznie zbudowane (Bude 1987: 33).

„Flakhelfer-Generation” doczekało się również kilku poważnych opracowań. Zwrócimy tu uwagę na dwa wcześniejsze. Pierwszym jest *Die skeptische Generation* Helmuta Schelsky'ego, książka opublikowana w 1957 r. Drugim – *Versuch über die Schwierigkeit, nein zu sagen* Klausu Heinricha⁶.

⁶ Można wymienić również wiele innych, ciekawych opracowań na temat Flakhelfer-Generation. Najobszerniejsza jest zapewne książka Rolfa Schörkena *Luftwaffenhelfer und Drittes Reich*, warto jednak zwrócić uwagę również np. na *Jugend der Nachkriegszeit* Gerharda Baumerta oraz *Schule und Jugend in einer ausgebombten Stadt* Irmy Kuhr. W niniejszym artykule jednak będę głównie powoływała się na cytowaną już wyżej książkę Heinza Budego, jako jedyną, która omawia Flakhelfer-Generation pod kątem karier wyróżniających się jednostek pochodzących z tego pokolenia. Warto dodać, że artykuł niniejszy nie ma ambicji wyczerpującej rekonstrukcji socjologicznej tego pokolenia, ale charakterystykę wybranych z niego jednostek na tle tego pokolenia.

Zdaniem Schelsky'ego sceptycyzm był najważniejszym praktycznym wnioskiem, który „pokolenie '45” wyciągnęło ze swoich młodzieńczych doświadczeń. Młodzież ta

została w najwcześniejszych latach zebrana, rozgrzana i przetrącona w imię ideologii totalitarnej. Jej najważniejszym doświadczeniem było, że polityczna wiara i zaangażowanie prowadzą do totalnego zniszczenia” (Schelsky 1957: 75)⁷.

Dlatego w pierwszych dziesięcioleciach po wojnie Flakhelferzy odwracają się milcząco od polityki i silnego zaangażowania w sferę publiczną.

W tym czasie władzę w Republice Federalnej obejmuje pokolenie „Jugendbewegung”, będące już wówczas w poważnym wieku i dlatego ironicznie zwane niekiedy „pokoleniem dziadków” (Bude 1987: 33–34). Jego przedstawiciele nie szczędzili młodym słów krytyki. Eduard Spranger pisał np.:

Utrata małych ojczyzn, utrata ojczyzny jako całości, rozerwanie rodzin, zagrożenie dla wolności osobistej i państwowej, gospodarka sterowana stekiem fikcji, głębokie zakłócenie porządku politycznego sprawami całkowicie bezproduktywnymi, jak fikcja partyjnych spotkań i kongresów – to wszystko są tylko najważniejsze punkty znacznie szerszego obrazu, ale wystarczające, by odtworzyć wizję świata, którego – jak sobie wyobrażam – nie mógłbym, mając zaledwie kilkanaście lat, znieść, nie popadając w ostateczną furję, z powodu mojej całkowitej bezsilności. Ale gdy bezsilność i cierpienie nie czynią produktywnym, gdy na te wyzwania nie znajduje się namiętna odpowiedź (Toynbee), w jakimże języku powinien do nas przemawiać los? Krótko mówiąc: brakuje mi nowej ideologii młodych, której źródłem byłyby otaczające nas sprawy i która byłaby zajęciem wobec tych spraw stanowiska (Spranger 1947, cyt. za: Bude 1987: 46).

Te gorzkie słowa znalazły wśród pokolenia pomocników artylerii odpowiedź:

Jesteśmy przedmiotem niezliczonych krytycznych wypowiedzi. Starsze pokolenie wierzy, że odkryło w młodych brak siły, której my nie umiemy – w swoim zablakaniu – odnaleźć. W nas jednak wywołuje to wyłącznie okrzyk: „zostawcie nas w spokoju! Nie chcemy niczego więcej słyszeć!”. Wcześniej było inaczej: z szeregów nowych pokoleń szły nowe impulsy, które zrywały z przodkami i rewolucjonizowały wszystkie społeczne obszary. Zdarzył się nawet czas, gdy nowe pokolenie okrzyknęło się hasłem „Sturm und Drang”⁸.

Schelsky nazywa pokolenie pomocników artylerii „ostrożnymi, ale odnoszącymi sukcesy młodymi ludźmi”, dla których najważniejsza była

⁷ Wybór cytatów z Schelsky'ego i Heinricha za Heinzem Budem.

⁸ Cytat z *Suchende Jugend...*, s. 10 (cyt. za: Bude 1987: 46).

„funkcjonalna solidność” (Schelsky 1957: 381). Tłumaczy, że, widząc ruiny swojego państwa, zdecydowali się na zupełnie inną ścieżkę kariery niż poprzedzające ich pokolenia. Ich sukces miał być osiągany małymi krokami i służyć dokonaniom na miarę życia prywatnego, a nie obecności publicznej. Przez swoją niestrudzoną pracę u podstaw włożyli ogromny wysiłek w odbudowę kraju. W ten sposób „ostatni bohaterowie *Führera*” stali się podstawą odbudowy zachodnich Niemiec – więcej, ucieleśnieniem nowoczesnego modelu Republiki Federalnej. Ich sukces jednak, niezależnie od tego, jak byłby wielki, skrywa głęboko przez nich odczuwane poczucie oszukania, zmanipulowania, niepewności.

Zupełnie inaczej ocenia niemieckie pokolenie '45 Klaus Heinrich, gdy pisze w 1962 r. książkę *Versuch über die Schwierigkeit, nein zu sagen*. „Będę pisać o doświadczeniach pewnej ściśle ograniczonej sytuacji: o doświadczeniach z pewnym bardzo konkretnym rodzajem obojętności, która rozprzestrzeniła się w Niemczech jakiś czas po wojnie” – pisze (Heinrich 1985: 160). To, co Schelsky uważał za wycofanie wobec spraw społeczeństwa, Heinrich nazywa obojętnością. Protestuje przeciwko wizji Schelsky'ego, prezentującej „Flakhelferów” jako „bezpiecznych” konformistów, którzy, zamiast krzyknąć *Ja wohl!*, powtarzają tylko „nie”. Jego zdaniem nie chodzi o „nie”, lecz o „nic”. „«Nic» jest bardziej puste i ogólniejsze, niż «Nie» – argumentuje. – Może zwrócić się przeciwko dowolnej rzeczy. Jest o wiele jeszcze mniej niezależne, niż «Nie»” (Heinrich 1985: 9). Osoby z pokolenia '45 nie są według niego „ostrożną młodzieżą”, ale młodzieżą wybierającą ucieczkę. Ucieczkę przed rzeczywistością – w obojętność lub nawet brak tożsamości.

Bardzo ciekawe w tekście Heinricha jest odwołanie do wiersza Hansa Magnusa Enzensbergera: *Schaum*. Przytoczmy fragment tego wiersza, który ukazał się w 1960 r. w tomie *Landessprache* (Enzensberger 1960: 37–38).

urodziłem się ślepy, piana w oczach
ryczący z tęsknoty, nie widząc nieba
w czarny piątek, dziś przed trzydziestu laty [...]
słuchaj!
kto woła grüßgott z piany?
kto zwie mnie nadzieją? i dlaczego nadzieją?
kto wyciąga do mnie lepką bratnią rękę? [...]
puszczajcie! puszczajcie! nie jestem jednym z was
ani jednym z nas: urodziłem się przypadkiem
pod spienionymi strugami wody, przypadkiem ryczący,

szczerze mówiąc, samotny, bez braci, oślepiiony,
w czarny piątek, w różnym bidecie⁹.

„Schaum” to słowo trudne do przetłumaczenia, oznaczające, zależnie od kontekstu, pianę, ślinę lub szumowiny. Enzensberger, rocznik 1929, dobrze wyraził poczucie istnienia pokolenia pomocników artylerii – komentuje Heinz Bude (Bude 1987: 52), a Heinrich dodaje:

Metafora „Schaum” nie oznacza przekonania do czegokolwiek lub siły. Wiara w moc życia, potrafiąca odnowić wszystko, wyczerpała się. „Schaum” nie jest ani jasną, ani ciemną metaforą. „Schaum” oznacza mętność, zamazanie (Heinrich 1985: 74).

Według Heinricha „Schaum” ma trzy zasadnicze właściwości. Nie sposób jej schwycić, jest marnej jakości, można się nią udusić. „Zbyt słodka” – pisze Enzensberger, na końcu wiersza znajdujemy zaś słowa o „różowej” czy „różanej” przyszłości. Słowa: *loslassen! loslassen! ich bin keiner von euch und keiner von uns: ich bin zufällig geboren* („puszczajcie! puszczajcie! nie jestem jednym z was ani jednym z nas: urodziłem się przypadkiem”) interpretuje Heinrich jako sprzeciw wobec utraty tożsamości przez zadławienie, przed którym istnieje tylko jeden ratunek: ucieczka w owej tożsamości brak (Heinrich 1985: 74).

Podobnie jak Heinrich, oceniał pokolenie ’45 Helmut Thielicke, który pisał w 1955 r.: „to pokolenie nie dyskutowało, ale milczało. Udawało martwe, jak zwierzę w najwyższym poczuciu zagrożenia” (Heinrich 1985: 133). „Pozbawione tożsamości i mowy, troszczyło się o awans zawodowy, o rodzinę, o dzień codzienny – dodaje Heinrich – nieumiejętność mówienia «nie» wynikała wprost z braku umiejętności, by na cokolwiek odpowiedzieć zdecydowanym «tak»” (Heinrich 1985: 109).

Portrety pokolenia pomocników artylerii – Schelsky’ego i Heinricha – różnią się oceną moralną przynależących do niego jednostek, jednak w gruncie rzeczy wiele je łączy, gdy chodzi o zaznaczenie najważniejszej cechy tego pokolenia: ontologicznej niepewności siebie i unikania, jak świetnie określił to Heinrich, zarówno rozczarowań, jak i ich braku. Ten pogląd, jak się wydaje, podziela również Heinz Bude, którego książka o „Flakhelfer-Generation” pochodzi z 1987 r. (ważne wydaje się tu, że socjolog z Hamburga pisze swoją książkę w połowie lat 80. XX w., gdy pokolenie ’45 zdążyło już osiągnąć pierwsze sukcesy i pojawić się

⁹ Tłumaczenie autorki. W oryginale fragment ten brzmi następująco: „ich bin geblendet geboren, schaum in den augen/brüllend von wehmut, ohne den himmel zu sehen,/am schwarzen freitag, heute vor dreißig jahren. [...] /horch! /wer ruft grüßgott aus dem schaum?/wer heißt mich hoffen? und warum hoffen?/wer reicht mir die klebrige bruderhand?/loslassen! loslassen! ich bin keiner von euch/und keiner von uns: ich bin zufällig geboren/unter schäumenden wasserwerfern, zufällig brüllend,/ehrllich gesagt, allein, ohne brüder, geblendet,/am schwarzen freitag, ein einem rosa bideit”.

w niemieckiej sferze publicznej). To tych rozważań należałoby dodać jeszcze jedno spostrzeżenie: dla niemieckiego pokolenia '45 najważniejsze wydaje się zapobieżenie ponownemu stoczeniu się Republiki Federalnej w totalitaryzm i wojnę. Widać to wyraźnie w dyskusjach między członkami tegoż pokolenia, o których pisać będę niżej.

Może się wydawać, że rozważania na temat „ostrożnych, ale odnoszących sukcesy młodych ludzi” pozostają w jakimś kontraście wobec tego, że do pokolenia '45 należy wiele osób, o których wspominałam wcześniej: aktywnie współtworzących debatę publiczną, zajmujących ważne społecznie pozycje, odgrywających role autorytetów. Jak pogodzić z tym powyższy, socjologiczny obraz „Flakhelfer-Generation”? Jedną z możliwych hipotez może być ta, że kariery takich ludzi, jak Jürgen Habermas, Niklas Luhmann lub Joseph Ratzinger, są w jakiś sposób sprzężone czy też wynikają z charakterystyki ich pokolenia. Choćby w sensie doboru tematyki prac, a jeszcze bardziej – podejścia do tej tematyki, które zdradza zaznaczną przeze mnie wyżej obawę przed odwróceniem procesu demokratyzacji. Jak zobaczymy w drugiej części tekstu, ważne dyskusje między przedstawicielami interesującego mnie pokolenia dotyczą utrzymywania stabilności społecznej, stosunku do przeszłości oraz wartości, na których opiera się system społeczny. Heinz Bude używa ciekawego porównania, pisząc, że owe wybitne postacie są niczym soliści orkiestry, którą tworzy szeroko pojęte pokolenie późnych lat 20. XX w. (Bude 1987: 72). Wydaje się, że jest w tym stwierdzeniu wiele racji.

/// Pokolenie rozmawia

Czym jest socjologia? Czyli „Habermas–Luhmann-Kontroverse”

Niemiecki dyskurs socjologii teoretycznej został w latach 70. XX w. w dużej mierze zdominowany przez dyskusję między Jürgenem Habermasem a Niklasem Luhmannem. Obaj naukowcy po raz pierwszy zetknęli się, gdy Niklas Luhmann pod koniec lat 60. zastępował na uniwersytecie we Frankfurcie nad Menem Theodora Adorno. Habermas już wówczas należał do najpoważniejszych krytyków przyszłego autora *Funkcji religii*, nie przeszkodziło to jednak obu naukowcom we wspólnym prowadzeniu seminarium. Owocem współpracy był zapis sporów, które towarzyszyły owym zajęciom: książka *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* (1971). Co ciekawe, Habermas i Luhmann powołują się w niej na tych samych klasyków – choćby Talcotta Parsonsa i Maxa Webera – jako najważniejszych dla ukształtowania ich myślenia o społeczeństwie. Niezależnie od źródeł inspiracji, dochodzą jednak do zupełnie odmiennych

wniosków, zwłaszcza gdy idzie o to, czym jest socjologia i co znaczy być socjologiem. Nadają inne znaczenia wspólnie używanym pojęciom, takim jak „system” i „komunikacja”.

Centralnym pytaniem dyskusji, którą od nazwisk obu autorów nazwano „Habermas–Luhmann-Kontroverse”, było to, czy zasadnicza dla myślenia oświeceniowego i niemieckiego idealizmu idea emancypacji przez racjonalne działanie polityczne jest wciąż aktualna. Habermas argumentował, że rewitalizacja ideałów oświecenia i niemieckiego idealizmu jest możliwa, pod warunkiem, że dostosuje się ją do współczesności i wzbogaci o doświadczenia historyczne XX w. Luhmann uważał, że nie jest to możliwe i zarzucał Habermasowi myślenie życzeniowe (Luhmann 1997: 1112).

Prześledźmy, w jaki sposób obaj naukowcy różnili się między sobą w odniesieniu do bardziej szczegółowych zagadnień. Pierwszą sferą, której dotyczyły rozważania Luhmanna i Habermasa, była teoria nauki, ze szczególnym uwzględnieniem socjologii. Habermas, wierny w tym względzie teorii krytycznej, widzi w socjologii krytykę społeczeństwa, a zatem również zobowiązanie moralne, by nie tylko opisywać stany społeczne, lecz również wskazywać drogi poprawy społeczeństwa. Opisywanie społeczeństwa, według Habermasa, musi odbywać się z poziomu krytycznego wobec ideologii, niejako z poziomu wyższej wiedzy (Habermas, Luhmann 1971). Jego najważniejszym przekonaniem jest, że ulepszenie społeczeństwa jest możliwe.

„To tak, jakby istniało jakieś inne, dobre społeczeństwo poza tym, które znamy” – podsumowywał rozważania Habermasa Luhmann (Luhmann 1997: 116). Zarzucał też Habermasowi, że przywiązanie do przestarzałych ideałów uniemożliwia mu znalezienie właściwych rozwiązań i przez to samo jest utopijne. Autor *Funkcji religii* uważa się wyłącznie za obserwatora społeczeństwa. Socjologia ma być według niego obserwacją, a ściślej: samoobserwacją i samoopisem, dokonywanymi przez społeczeństwo (Habermas, Luhmann 1971). Dopuszczalne jest też pojęcie socjologii jako *obserwacji obserwatorów społeczeństwa* (np. wtedy, gdy mamy do czynienia z badaniami masowych mediów). „Musimy społeczeństwo zaakceptować jako rezultat pewnego rodzaju ewolucji” – tłumaczył Luhmann (Luhmann 1997: 117). Za przekonaniem Luhmanna stoi założenie, że ulepszyć można nie społeczeństwo, ale teorię społeczną. Zanim nie będziemy pewni, jak o społeczeństwie należy myśleć, lepiej wstrzymać się z ocenami moralnymi na jego temat (Luhmann 1987: 128).

Kolejne różnice dotyczą rozumienia pojęć. Według Habermasa, w społeczeństwie istnieją „systemy” – takie choćby, jak gospodarka czy polityka

– które znacząco różnią się od „świata przeżywanego” (*Lebenswelt*), na który składają się np. sfera prywatna, kultura, sfera publiczna. Z kolei Luhmann twierdzi, że systemem jest całe społeczeństwo. W systemie owym wszystko – gospodarka, polityka, media, rodziny, wszystkie społeczne kontakty itd. – są również społecznymi systemami.

Z pojęciem systemu wiąże się rozbieżne rozumienie pojęcia „komunikacji”. Habermasowskie „działanie komunikacyjne” podporządkowane jest typowi racjonalności nakierowanej na wzajemne rozumienie (w przeciwieństwie do działania teleologicznego, regulowanego przez normy, i dramaturgicznego, które rządzą się innymi rodzajami racjonalności). Działanie komunikacyjne charakterystyczne jest dla aktorów społecznych w świecie przeżywanym (*Lebenswelt*), ale nie w ramach systemów. Z kolei Luhmann twierdzi, że „komunikacja” jest budulcem wszelkich systemów społecznych. Do tego dochodzi jeszcze jedna różnica: teoria Habermasa jest zorientowana na podmiot. Autor *Teorii działania komunikacyjnego* twierdzi, że komunikować się mogą (choć nie muszą) ze sobą jednostki. Z kolei Luhmann uważa, że komunikacja nie odbywa się między jednostkami ludzkimi, ale zawsze między systemami. Z tego względu nazywano czasem jego metodę „antyhumanistyczną” (Berghaus 2004). Wreszcie, według Habermasa, działanie komunikacyjne nakierowane jest na wzajemne zrozumienie. Jego celem jest konsensus. Z kolei u Luhmanna komunikacja polega na rozumieniu różnicy między informacją a komunikatem. Analiza naukowa ma polegać na badaniu tej różnicy.

Również Habermas zarzucał Luhmannowi utopijność myślenia. Jego żądanie, by opisać świat w całej swojej złożoności, jest niewykonalne, wręcz bliskie utopii – pisał autor *Przyszłości natury ludzkiej* (Habermas, Luhmann 1971) i dodawał: „Cała ta teoria jest błędna, choć nie można jej odmówić wysokiej jakości” (Berghaus 2004).

Często uznaje się, że debata między Habermasem a Luhmannem zakończyła się dwiema publikacjami. W 1981 r. Habermas opublikował *Teorię działania komunikacyjnego*. W 1984 r. ukazała się ważna książka Luhmanna – *Soziale Systeme*. Niektórzy badacze twierdzą jednak, że dyskusja między dwoma socjologami trwała aż do śmierci Luhmanna w 1998 r., ponieważ przez następne kilkanaście lat obaj chętnie odwoływali się zarówno do siebie nawzajem, jak i do odbytej na przełomie lat 60. i 70. XX w. debaty (Kjaer 2006).

Jak można zinterpretować dyskusję między Habermasem a Luhmannem w kategoriach pokolenia „Flakhelfer”? Przywołajmy dłuższy fragment z książki Heinza Budego, który wprost interpretuje dyskusję dwóch naukowców jako wyraz przynależności do pokolenia '45:

Na pierwszy rzut oka funkcjonalna teoria systemów Luhmanna może być interpretowana jako apologia „funkcjonalnej solidności”, o której pisze Schelsky. Z kolei teoria krytyczna w wykonaniu Habermasa może być odczytywana jako protest przeciwko funkcjonalnemu dopasowaniu jednostek w systemie społecznym. [...] Obaj socjologowie dają różne odpowiedzi na doświadczenie rozczarowania rokiem 1945. Odpowiedź Luhmanna to konstrukcja teorii systemów społecznych, która rozumie społeczeństwo jako samoregulujący się system, w który jednostki są niejako wbudowane, podczas gdy odpowiedź Habermasa to koncepcja teorii społecznej, przedstawiająca kontrfaktyczną możliwość moralności zorientowanej na zrozumienie. Habermas pragnie w ten sposób uratować społeczeństwo. Pierwsza teoria opowiadałaby się za redukcją, druga – za rekonstrukcją po rozdarciu, jakim był rok 1945 (Bude 1987: 200–201).

Zdaniem Budego, istotna jest też, zarówno w podejściu Habermasa, jak i Luhmanna, diagnoza „ontologicznej niepewności” i reakcja na nią: Wszystko, co jest, może wyglądać też zupełnie inaczej. Ta „ontologiczna niepewność”, powiedziałby pewnie Luhmann, jest być może trudna do wytrzymania, jednak to dzięki niej pojawiają się w strukturze naszej rzeczywistości ciągle nowe elementy. To z kolei prowadzi do takiego rodzaju teorii, która to, co jest prawdziwe, stawia w wątpliwość wobec tego, co jest możliwe. Inaczej u Habermasa. Jego wersję teorii krytycznej można rozumieć jako pewnego rodzaju odejście od Adorno i Horkheimera. Negatywnej krytyce *Dialektyki Oświecenia* przeciwstawia on trud ustanowienia moralnych podstaw krytyki społeczeństwa. Krytykę, powiedzmy, ontologicznie niepewną, pragnie ustawić na pewniejszych podstawach, ugruntowując jej negatywność na tym, co pozytywne. To z kolei znajduje on w ewolucji moralności w historii ludzkiej, ze względu na którą przesuwa moralność uniwersalną społeczeństwa mieszczańskiego na wyższy poziom. Szukając fundamentu dla swojej krytyki, Habermas dochodzi do afirmacji istniejącej już struktury. Dla Habermasa „ontologiczna niepewność” jest sytuacją braku, z którą należy walczyć. Dla Luhmanna jest to kondycja, którą trzeba znieść. Wygląda to tak, jakby za apologią „funkcjonalnej solidności” stała akceptacja „ontologicznej niepewności”, za krytyką zaś „funkcjonalnej solidności” – od owej niepewności odejście. Porównanie to może udać się jednak tylko wówczas, gdy uznamy, że „funkcjonalna solidność” i „ontologiczna niepewność” to dwie twarze tego samego zjawiska (Bude 1987: 202)¹⁰.

¹⁰ Ciekawym uzupełnieniem rozważań Budego są dwa cytaty, podawane przez niego w przypisie. Pierwszy to fragment z rozmowy z Niklasem Luhmannem: „Proszę pomyśleć o sytuacji z 1945 r., jak ją przeżywa 17-latek. Wcześniej wszystko wydawało się mieć porządek i później również. Wszystko było inaczej i wszystko było tak samo. Wcześniej miało się problemy z reżimem, a później nie było tak, jak byśmy się tego spodziewali. Prawdopodobnie to dlatego studia prawnicze stały się tak ważne dla mojego myślenia. Przed 1945 r. miało się nadzieję, że po upadku aparatu przemocy wszystko samo z siebie ustawiłoby się we właściwym porządku. Jednak pierwszą rzeczą, której doświadczyłem

„Dwaj papieże”

W dniu 19 stycznia 2004 r. odbyło się w Monachium wyjątkowe spotkanie. „Był to wieczór, jakiego niemiecki świat akademicki jeszcze nie widział” (Kissler 2005: 174). Wśród słuchaczy znaleźli się sławni niemieccy myśliciele, m.in. teologowie Johann Baptist Metz i Wolfhart Pannenberg oraz filozof Robert Spaemann. Przyszli, by wysłuchać wystąpienia „naczelnego myśliciela Republiki Federalnej Niemiec” – jak mawiano o Jürgenie Habermasie – i „katolickiego Habermasa z Rzymu”, jak nazywano przyszłego papieża, a wtedy prefekta Kongregacji Nauki Wiary Josepha Ratzingera (Kissler 2005: 147).

Jak doszło do tego spotkania? Jego historia sięga mowy dziękczynnej, którą Habermas wygłosił we Frankfurcie 11 września 2001 r., odbierając Nagrodę Pokojową Księgarzy Niemieckich. Filozof, który wielokrotnie wcześniej mówił o sobie jako o człowieku „religijnie niemuzykalnym”, ku zdziwieniu wielu osób wypełnił swoje przemówienie nawiązaniami do religii. Społeczeństwo współczesne powinno, mimo „rozdzielenia religii od państwa” oraz „napięcia między zsekularyzowanym społeczeństwem a religią”, uznać przekonania religijne za coś więcej niż tylko relikty przeszłości. Jako podstawa zachodniej moralności, religia jest – przekonywał – „wyzwaniem poznawczym”, stojącym przed filozofią. Zachęcił też wierzących, by „tłumaczyli swoje przekonania religijne na język świecki”, aby umożliwić lepsze porozumienie między wierzącymi i niewierzącymi (Horster 2006: 42). Mowa ta została uznana za rękawicę rzuconą Kościołowi (Habermas, Ratzinger 2005: 10), jednak początkowo nie znalazła odpowiedzi. Aż do roku 2004, gdy Habermas i Ratzinger spotkali się na wydziale teologicznym Uniwersytetu Ludwiga Maksymiliana w Monachium, dwaj

w amerykańskiej niewoli, było to, że zabrano mi zegarek i sprano na kwaśne jabłko. Było zupełnie inaczej, niż wcześniej sobie wyobrażałem. I szybko można się było zorientować, że porównanie między systemami politycznymi nie mogło przebiegać na osi «dobry – zły». Trzeba było oceniać konkretne postacie w ich ograniczonej rzeczywistości. Nie chcę przez to w żadnym wypadku powiedzieć, że uważam epokę nazistowską i czas po 1945 r. za równoważące. Ale po 1945 r. byłem po prostu rozczarowany” (wywiad z Niklasem Luhmanem we Frankfurter Rundschau, „Zeit und Bild”, 27 kwietnia 1985, s. 3). Drugi fragment pochodzi z rozmowy z Habermasem: „Nie mam zaufania do otoczenia, ale też nie jestem nastawiony w taki sposób, bym chciał zamienić zadowolający porządek w chaos. W ogóle nie ma niczego, do czego miałbym stosunek nieambivalentny, może poza krótkimi momentami. Ma to związek z bardzo osobistymi doświadczeniami, o których nie chciałbym opowiadać albo których nie chciałbym krytykować – np. z połączeniem wielkich wydarzeń i mojego własnego dojrzenia w 1945 r. Ambivalencja cechuje mnie także dlatego, że mam wrażenie, iż w racjonalnym społeczeństwie, w którym się wychowałem i w którym teraz żyję, jest coś głęboko nie tak. Z drugiej strony, nie mam wątpliwości, że od 1945 r. wiele rzeczy zmieniło się na lepsze” (rozmowa Axela Honnetha z Jürgenem Habermasem, „Ästhetik und Kommunikation” 1981, nr 12, s. 152).

myśliciele, którzy – mimo że ich życiorysy były niemal analogiczne – nigdy wcześniej osobiście się nie zetknęli.

Główną osią debaty było poruszone przez Habermasa podczas mowy dziękczynnej we Frankfurcie pytanie, czy świeckie państwo konstytucyjne potrafi z własnych zasobów odnawiać normatywne założenia, na których się opiera. Habermas, jako gość teologów, wygłosił swoją mowę pierwszy. Wyraził w niej przypuszczenie, że zasoby te znajdują się poza państwem konstytucyjnym jako takim i pochodzą z religijnych, a w każdym razie kolektywnie wiążących tradycji (Habermas, Ratzinger 2005: 16).

Następnie Habermas analizował problem zasobów z dwóch punktów widzenia. Po pierwsze, z poznawczego, wiążąc go z pytaniem, czy możliwa jest świecka (to jest niereligijna i niemetafizyczna) legitymizacja władzy politycznej, korzystającej wyłącznie z prawa pozytywnego. Jeśli nawet tak, odpowiada Habermas, to wciąż pozostaje wątpliwość, czy światopoglądowo pluralistyczna wspólnota będzie możliwa do ustabilizowania wyłącznie dzięki kombinacji racjonalnego prawa i postępowania. Dalej – jeśli byśmy nawet rozwiali tę wątpliwość – szybko okaże się, że społeczeństwa liberalne nie mogą funkcjonować bez zasady solidarności między ich członkami. Zatem „całkowita i wykolejona” sekularyzacja może doprowadzić nawet do zniszczenia społeczeństwa (Habermas, Ratzinger 2005: 17).

W związku z powyższym Habermas proponuje, by rozumieć kulturę i społeczną sekularyzację jako obustronny proces uczenia się, który tradycje oświecenia – podobnie jak nauki religijne – wykorzystuje do refleksji nad kształtem współczesnego społeczeństwa. Wzajemne przenikanie się chrześcijaństwa i greckiej metafizyki wpłynęło nie tylko na kształt teologii chrześcijańskiej – uważa Habermas. Przyniosło ono także przyswojenie przez filozofię treści chrześcijańskich. Było tak szczególnie, gdy chodziło o tematy związane z moralnością: odpowiedzialność, autonomię, uzasadnienie moralne czynów, historię, pamięć, nowy początek, innowację i powrót, emancypację, spełnienie itd. Treści te zostały przez filozofię, co prawda, przekształcone, ale nie zniszczone. Przekształcenie stworzenia człowieka na podobieństwo Boże w równą i konieczną do szanowania ludzką godność jest jednym z dobrych przykładów tego procesu. Ten zabieg pozwala – według Habermasa – przenosić pojęcia i zasady charakterystyczne dla Biblii również do innych grup, do szerszej publiczności. Z tego powodu współczesne państwo musi być świadome różnych zasad, które czerpać można z różnorodnych, należących do niego podkultur i podspołeczności (Habermas, Ratzinger 2005: 31). Wynika z tego nie tylko – pisze Habermas – że państwo powinno uznawać istnienie grup religijnych. Państwo zobowiązane jest również zdawać sobie sprawę

z tego, że to one są w naszym „postsekularnym” świecie nośnikami treści, reprodukujących to państwo samo w sobie. Choć zatem dzieli nas przekonania – argumentuje autor *Faktyczności i obowiązywania* – to zarówno wierzący, jak i zsekularyzowani obywatele mogą się porozumieć, jeśli pojmą, że na poziomie poznawczym bardzo wiele ich łączy (Habermas, Ratzinger 2005: 33). Gdy chodzi natomiast o konieczne nastawienie religii do państwa świeckiego, Habermas argumentuje, że każda religia posiada własny obraz świata oraz doktrynę, zgodnie z którą wierzący uważał kiedyś, że tylko jego religia tłumaczy świat. Wraz z sekularyzacją wiedzy, neutralizacją przemocy państwowej oraz rozwojem wolności wyznania religie musiały pożegnać się z roszczeniem do dysponowania prawdą absolutną na temat świata. A więc

rozumienie tolerancji w liberalnych demokratycznych państwach konstytucyjnych nie ogranicza się tylko do tego, by wierzący mogli być przyjęci w kręgi niewierzących i by dbało o nich państwo. Również od drugiej strony wymaga się tego samego (Habermas, Ratzinger 2005: 35).

Przejdźmy teraz do przemówienia Josepha Ratzingera. Prefekt Kongregacji Nauki Wiary zwrócił uwagę, że w charakterystycznym dla naszych czasów przyspieszeniu rozwoju cywilizacyjnego najważniejsze są trzy czynniki. Pierwszy z nich to rozwój społeczeństwa światowego, w którym polityczne, gospodarcze i kulturalne potęgi w coraz większym stopniu stykają się ze sobą i są od siebie nawzajem zależne. Drugi – to rozwój ludzkich możliwości, ludzkiej mocy budowania i mocy niszczenia, od którego niedaleko do pytania o prawne i etyczne sposoby kontrolowania tych mocy. Najważniejszym i najpilniejszym pytaniem współczesności, według Ratzingera, jest, w jaki sposób różne wspólnoty mają współistnieć. Jako trzeci czynnik autor *Wielości religii i jednego przymierza* wymienia fakt, że we wzajemnym przenikaniu się kultur tylko z największą trudnością możemy mówić dziś o etycznych pewnikach. Co więcej, dzisiejszy świat w wielkiej mierze doświadczył upadku moralnych pewników w ogóle (Habermas, Ratzinger 2005: 40).

Trudności tych nie może rozwiązać nauka – argumentował Ratzinger – ponieważ odnawianie świadomości etycznej nie jest produktem postępowania badawczego. Poza tym, nauka sama w wielkiej mierze przyczyniła się do upadku moralnych pewników. Dlatego szczególna odpowiedzialność spoczywa na filozofii, która w krytyczny sposób może towarzyszyć rozwojowi nauki, prześwietlając jej działanie i uwrażliwiając ją na bogactwo natury ludzkiej.

Ratzinger w dużej mierze zgadza się z Habermasem w tym, jaka rola powinna przypaść religii i filozofii w społeczeństwie postsekularnym –

szczególnie, gdy chodzi o gotowość do wzajemnego uczenia się oraz samoograniczania. Dodaje jednak do wniosków autora *Teorii działania komunikacyjnego* dwa zastrzeżenia.

Po pierwsze, religii nie są obce niebezpieczne patologie, które mogą przesłaniać „boskie światło rozumu” (Habermas, Ratzinger 2005: 56). Religia musi się przed nimi wciąż od nowa strzec, by nie dopuścić ich do swego sedna. Istnieją jednak również patologie rozumu, szczególnie pycha, *hybris*. Ta ostatnia nie tylko nie jest mniej groźna, ale może doprowadzić do jeszcze większego zniszczenia niż patologie religii. W historii XX w. mieliśmy tego przykłady: bombę atomową, Auschwitz. Musimy więc zdawać sobie sprawę z konieczności korelacji między religią a rozumem, które nawzajem wzywają się do oczyszczania i uzdrawiania, nawzajem się potrzebują i nawzajem muszą się uznać. Jeśli te dwie dziedziny całkowicie się wyemancypują, mogą stać się siłami niszczycielskimi.

Po drugie, powyższą zasadę należy skonkretyzować w kontekście międzykulturowym.

Bez wątpienia najważniejszymi partnerami w tej korelacji są wiara chrześcijańska i zachodnia zsekularyzowana racjonalność. Można i trzeba to stwierdzić bez fałszywego eurocentryzmu. To jednak nie oznacza, że inne kultury można odsunąć jako *quantite négligeable*. To oznaczałoby kolejną – zachodnią – *hybris*, za którą słono przyszłoby nam zapłacić i za którą, w rzeczywistości, płacimy już dziś. A zatem także korelacja z innymi kulturami jest dla nas zasadnicza (Habermas, Ratzinger 2005: 42).

Również dyskusję Habermasa i Ratzingera – między którymi, jak widać, znacznie więcej jest punktów wspólnych niż w pierwszej chwili można byłoby się spodziewać – można zinterpretować w kategoriach przynależności do „Flakhelfer-Generation”. Odpowiedź Habermasa na pytanie o odnawianie się państwa konstytucyjnego z własnych zasobów jest przesunięciem jego dotychczasowych rozważań, poświęconych budowaniu komunikacji i konsensusu w obrębie jednego społeczeństwa, na wyższy poziom porozumienia między grupami religijnymi i świeckimi pluralistycznego społeczeństwa nowoczesności. Tym razem, by użyć cytowanych wcześniej słów Heinza Budego, Habermas nie chce „uratować społeczeństwa” rozumianego jako jednonarodowe. Gdy chodzi o społeczeństwo europejskie, Habermas przez lata należał do gorących zwolenników budowania tożsamości niemieckiej, a także europejskiej, na świadomości niemieckiej winy. Było to szczególnie wyraźne podczas *Historikerstreit*. Jednak dziś, zdaniem Habermasa, myślenie to odchodzi

już do przeszłości¹¹. Dziś należy iść o krok dalej, dostrzegając, że przyczyną najpoważniejszych konfliktów w społeczeństwie europejskim początku XXI w. będą konflikty między grupami świeckimi a religijnymi. Owo nowoczesne europejskie społeczeństwo można, jego zdaniem, uratować dzięki wypracowaniu wewnętrznego konsensusu, by ustrzec je przed kolejnymi, możliwymi rozczarowaniami. Również Ratzinger dostrzega, że mierzymy się dziś przede wszystkim ze społeczeństwem globalnym, a nie społeczeństwami narodowymi. Jego odpowiedź można rozumieć jako otworzenie się tego przywiązanego do czystości doktryny chrześcijańskiej myśliciela nie tylko na naukę, ale i na ostrożny ekumenizm. Logika wyводу przyszłego papieża opiera się na podobnej do Habermasowskiej myśli: nawet jeśli do naszej współczesności mamy stosunek w dużej mierze ambiwalentny, nie warto jej odrzucać. Znacznie lepszym rozwiązaniem jest ostrożna próba pogłębienia w niej tego, co uważamy za pozytywne, i krytycznego zauważenia tych elementów, które mogą mieć w dłuższej perspektywie negatywne konsekwencje. To właśnie owa ostrożność wydaje się czynnikiem najbardziej wiążącym Ratzingera z niemieckim pokoleniem¹⁵.

/// Podsumowanie

Zgodnie z obowiązującym w Republice Federalnej prawem, zdolność do odpowiadania za swoje czyny wobec sądu osiągamy w najbardziej ograniczonym zakresie już w 14 roku życia – przypomina Bernhard Schlink. Z punktu widzenia prawa i arytmetyki, spośród współcześnie żyjących Niemców za świadków tego, co działo się przed 9 maja 1945 r., można zatem uznać wyłącznie tych, którzy wówczas mieli co najmniej 14 lat. Biorąc pod uwagę upływ czasu, Schlink ocenia, że dziś, w 2010 r., grupa ta stanowi zaledwie 7% populacji Republiki Federalnej.

¹¹ Warto w tym kontekście zacytować następującą wypowiedź Habermasa: „Poskromienie Niemców było jednym z podstawowych powodów, dla których powstała Unia. Cel był jasny: już nigdy suwerennej, niezależnej polityki niemieckiej. Szczególnie zagranicznej, bo nigdy nie doprowadziła ona do niczego dobrego. I ja sam przez całe moje długie życie starałem się opierać moje poglądy i działania na zasadzie ograniczonego zaufania, ale w stosunku do nas samych, do Niemców, a nie do innych. Niech pani zwróci jednak uwagę, że sytuacja zmieniła się diametralnie od połowy XX stulecia, kiedy zaczęliśmy budować Unię. Dziś inne są powody, dla których konieczna jest silna Unia Europejska. O trzech najważniejszych mówiłem już wcześniej, do pozostałych zaliczyć należy również zmiany klimatyczne, potrzebę dzielenia kurczących się zasobów energetycznych, kryzysy gospodarcze, których, jak w wypadku ostatniego kryzysu na Wall Street, nie da się przewidzieć. Takie problemy należy rozwiązywać razem, a nie korzystając ze złego przykładu, który w ostatnich latach zwykły dawać nam Stany Zjednoczone. I nie tylko one, bo nie brakuje egoistycznych i rozpychających się lokciami rządów w samej Europie” (*Europa ogarnia śmiertelny bezwład*, z J. Habermasem rozmawia Karolina Wigura, Tygodnik Idei „Europa”, 27 września 2008, s. 3).

W 2025 r. zaś nie będzie już żył ani jeden jej przedstawiciel (Schlink 2007: 12).

Te słowa można odnieść do niemieckiego pokolenia '45. Osoby zaliczające się do tego wyjątkowego pokolenia należą obecnie do najstarszych w Republice Federalnej. Dziś ich ostrożna, a jednak barwna działalność wpisuje się w pokoleniowy krajobraz Niemiec. Jednak nawet za kilkanaście lat, gdy nie będą piastowali już ważnych społecznych funkcji, a rolę autorytetów przejmą w Niemczech młodszy od nich przedstawiciele pokolenia '68, nie zmieni się jedno: całe to pokolenie było jednym z najważniejszych – najpierw dla zbudowania, a następnie dla rozwoju modelu nowoczesnej Republiki Federalnej. Z kolei najbardziej znane spośród niego osoby pełniły, jak można wywnioskować z powyższych rekonstrukcji wewnątrzpokoleniowych debat, rolę „wyrazicieli” przekonań tej generacji. Ważna jest konstatacja, że, nie znając historii pokolenia '45, właściwie nie sposób ani zrozumieć dobrze współczesnych Niemiec, ani też pojąć, dlaczego jego przedstawiciele zachowywali się właśnie tak, a nie inaczej. Znajomość szczególnych warunków biograficznych, w których dojrzewali, pozwala pojąć w nowej perspektywie np. konflikty między nimi a pokoleniem późniejszym. Dobrym przykładem jest tu choćby spór między Jürgenem Habermasem a przedstawicielem pokolenia '68 Peterem Sloterdijkem po opublikowaniu przez tego ostatniego książki *Regeln für den Menschenpark* w 1999 r.¹²

Na koniec warto również dodać uwagę bardziej ogólną. Historia niemieckiego pokolenia '45 może przynosić ciekawą perspektywę również dla czytelnika polskiego. Niewykluczone, że reakcję rozczarowania „Flakhelfer-Generation” można z powodzeniem porównywać z reakcjami pokolenia, które wchodziło w dorosłość w 1989 r. w Polsce. Ciekawe byłoby również porównanie retoryki wewnątrz- i międzypokoleniowej w Polsce po 1989 r. w odniesieniu do doświadczeń kolejnych pokoleń niemieckich. Cytowany wcześniej Schelsky, opisując „Flakhelfer-Generation”, argumentował, że jego charakter, być może

¹² Sloterdijk, naruszając typową dla niemieckiej debaty publicznej po 1945 r. daleko idącą ostrożność w wypowiedzianiu się na tematy genetycznych manipulacji i eugeniki, apelował w niej o odważną dyskusję w kwestii regulacji „biologiczno-kulturowej” reprodukcji. Habermas zarzucił Sloterdijkowi fałszywizm, wytykając mu użycie kojarzącej się z nazizmem retoryki, a przede wszystkim słów *Züchtung* (hodowla, chów) i *Selektion* (selekcja). Sloterdijk odpowiedział listem otwartym do Habermasa, w którym twierdził, że filozof „krytykuje go za jego plecami” i prezentuje typ humanizmu, który Sloterdijk uznał za martwy (patrz np.: Karacs, Imre. *Anger as philosopher revives vocabulary of Third Reich*. „The Independent”, 30 września 1999). Ostrożność i rozsierdzenie Habermasa na młodszego, znacznie dalej posuwającego się w swoich rozważaniach kolegę, można interpretować jako element typowego dla tego filozofa – ale też dla jego pokolenia – nastawienia do rzeczywistości.

w równej mierze jak z osobistych doświadczeń, wynika z szerzej rozumianej epoki, w której urodzonym w późnych latach 20. XX w. przyszło dorastać – epoki nowoczesności. Jednak, śledząc biografie rówieśników Habermasa, Luhmanna i Ratzingera, można odnieść wrażenie, że dzielone przez nich doświadczenia życia w totalitarnym ustroju, wojny i powojennego przelomu mogą być ważniejsze niż owa szeroko zdefiniowana epoka. Dlatego wyniki badań porównawczych między niemieckim pokoleniem '45 a polskim pokoleniem wchodzącym w dorosłość zaraz po 1989 r. mogłyby okazać się niezmiernie interesujące.

Bibliografia:

- /// Augstein, Rudolf. 1995. „Historikerstreit”. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München: Piper.
- /// Baumert, Gerhard. 1952. *Jugend der Nachkriegszeit. Lebensverhältnisse und Reaktionsweisen*. Darmstadt: Roether.
- /// Berghaus, Margot. 2004. *Luhmann leicht gemacht. Eine Einführung in die Systemtheorie*. Wyd. 2, popr. Köln–Weimar–Wien: Böhlau.
- /// Bude, Heinz. 1987. *Deutsche Karrieren. Lebenskonstruktionen sozialer Aufsteiger aus der Flakhelfer-Generation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- /// Busche, Jürgen. 2006. *Hat Habermas die Wahrheit verschluckt?* „Cicero”, nr 11.
- /// Enzensberger, Hans Magnus. 1960. *Landessprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- /// Fest, Joachim. 1983. *Erziehung zur Skepsis. Gedanken aus Anlass einer Selbstvorstellung*. „Neue Sammlung” 23, s. 334–336.
- /// Fest, Joachim. 2006. *Ich nicht. Erinnerungen an eine Kindheit und Jugend*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- /// Habermas, Jürgen. 1981. *Kleine Politische Schriften I–IV*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- /// Habermas, Jürgen. 1999. *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*. Tłum. Andrzej Maciej Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Habermas, Jürgen. 2006. *Antwort dem Busche*. „Cicero”, nr 12.
- /// Habermas, Jürgen, Luhmann, Niklas. 1971. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- /// Habermas, Jürgen, Ratzinger, Joseph. 2005. *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- /// Horster, Detlef. 2006. *Jürgen Habermas und der Papst. Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat*. Bielefeld: transcript.
- /// Jabłkowska, Joanna, Żyliński, Leszek. 2008. *O kondycji Niemiec. Tożsamość niemiecka w debatach intelektualistów po 1945 roku*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- /// Kissler, Alexander. 2005. *Der deutsche Papst. Benedikt XVI. und seine schwierige Heimat*. Freiburg: Herder.
- /// Kjaer, Poul. 2006. *Systems in Context. On the outcome of the Habermas/Luhmann debate*. „ANCILLA IURIS”, nr 66, s. 66–77.
- /// Kuhr, Irma. 1952. *Schule und Jugend in einer ausgebombten Stadt*. Darmstadt: Roether.
- /// Luhmann, Niklas. 1987. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- /// Luhmann, Niklas. 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- /// Mannheim, Karl. 1964. *Das Problem der Generationen*. W: *Wissenssoziologie*. Berlin: Neuwied.
- /// Pinzani, Aleksandro. 2007. *Jürgen Habermas*. München: Verlag C.H. Beck.
- /// Rathgeb, Eberhard. 2005. *Die engagierte Nation. Deutsche Debatten 1945–2005*. München: Carl Hanser Verlag.
- /// Schätz, Ludwig. 1974. *Schüler-Soldaten. Die Geschichte der Luftwaffenbelfer im Zweiten Weltkrieg*. Darmstadt.
- /// Schelsky, Helmut. 1957. *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend*. Düsseldorf: Diederichs.
- /// Schlink, Bernhard. 2007. *Vergangenheitsschuld. Beiträge zu einem deutschen Thema*. Zürich: Diogenes.
- /// Schmid, Hans Bernhard. 2000. *Subjekt. System. Diskurs*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- /// Schmidbauer, Wolfgang. 2009. *Ein Land – drei Generationen. Psychogramm der Bundesrepublik*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- /// Schörken, Rolf. 1985. *Luftwaffenbelfer und Drittes Reich*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- /// Spranger, Eduard. 1947. *Verstrickung und Ausweg. Ein Wort über die Jugend*. Konstanz: Südverlag.

/// *Suchende Jugend. Jugend schreibt – Ältere antworten.* Mit Geleitwort von Dorothee Dovifat, Gilbert Ziebura und Liselotte Müller. 1948. Berlin: Union-Verlag.

/// Ustorf, Anne-Ev. 2008. *Wir Kinder der Kriegskinder. Die Generation im Schatten des Zweiten Weltkriegs.* Freiburg im Breisgau: Herder.

/// Wehler, Hans-Ulrich. 2006. *Habermas hat nichts verschluckt.* „Die Zeit”, nr 45, 2 listopada 2006; http://www.zeit.de/2006/45/Habermas_hat_nichts_verschluckt; dostęp: 12 października 2011 r.

/// Wenzel, Uwe Justus. *Verschluckte Geschichte. Eine Anekdote über Jürgen Habermas wird aufgewärmt.* „Neue Zürcher Zeitung”, 28 października 2006; <http://www.nzz.ch/2006/10/28/fe/articleELXIL.html>; dostęp: 12 października 2011 r.

/// Weyrauch, Wolfgang (ed.). 1989. *Tausend Gramm.* Reinbek: Rowohlt.

/// **Abstrakt**

Artykuł poświęcony jest charakterystyce przykładowych sporów, prowadzonych przez trzech przedstawicieli tzw. pokolenia pomocników artylerii („Flakhelfer-Generation”): Jürgen Habermasa, Niklasa Luhmanna i Josepha Ratzingera. Na pierwszą część artykułu składa się charakterystyka pokolenia, z którego wywodzą się owi trzej intelektualisci. Następnie autorka przechodzi do rekonstrukcji dwóch dyskusji, które odbyły się między tymi trzema postaciami. Jest to, po pierwsze, dyskusja między Jürgenem Habermasem a Niklasem Luhmannem o naturze poznania socjologicznego, z której wnioski zostały zawarte przede wszystkim w książce *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung?*, po drugie zaś dyskusja między Jürgenem Habermasem a Josephem Ratzingerem o roli religii we współczesnym świecie, której zapis znalazł się w książce *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion.* W obu przypadkach autorka wskazuje, które wątki dyskusji mogły być uwarunkowane przynależnością jej uczestników do „Flakhelfer-Generation”.

Słowa kluczowe:

Flakhelfer-Generation, Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, Niklas Luhmann, intelektualna historia Niemiec

/// **Abstract:**

Flakhelfer-Generation. Habermas, Ratzinger, Luhmann and German debates

The paper characterizes selected discussions between three representants of the so-called Luftwaffe-assistant-generation (Flakhelfer-Generation, Luftwaffenhelfer generation): Jürgen Habermas, Niklas Luhmann and Joseph Ratzinger. The first part of the paper deals with the characteristics of the generation, from which those three intellectuals come. Afterwards two discussions between them are described. Firstly, discussion between Jürgen Habermas and Niklas Luhmann about the nature of sociological epistemology. The most important conclusions of this discussion have been gathered in the book *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung?* Secondly, a discussion between Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger about the role of religion in modern world is reconstructed. This discussion is mostly to be found in the book *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. The author points out in every part, which details of the discussion are typical for the „Flakhelfer-Generation“.

Keywords:

Flakhelfer-Generation, Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, Niklas Luhmann, German intellectual history

WARSZAWSKA SZKOŁA HISTORYKÓW IDEI – O POTRZEBIE PORZĄDKU W MYŚLENIU O HISTORII MYŚLI ¹

Marta Bucholc
Uniwersytet Warszawski

/// Wstęp

W tomie poświęconym sukcesowi w nauce nie może zabraknąć tekstu na temat warszawskiej szkoły historyków idei. Losy uczonych kojarzonych z tą szkołą stanowią doskonałą ilustrację do rozważań nad indywidualnym i zbiorowym sukcesem naukowym, nad relacjami między środowiskiem jako nośnikiem stylu myślenia a idiosynkratycznie definiowanym jednostkowym rozwojem, wreszcie nad związkami nauki z jej pozanaukowym otoczeniem. Losy szkoły dają w ogólności asumpt do rozmyślań nad tym, że niekiedy w czasach dobrych dla filozofów nie rodzą się bynajmniej filozoficzne wielkości, a w czasach marnych wielkość potrafi rozkwitać niespodziewanie – na złość socjologom (por. Sitek 2009: 257–258). Chciałabym zatem pisać o warszawskiej szkole historyków idei (dalej: WSHI), ale koncentrując się przede wszystkim na pytaniu o sukces i porażkę szkoły oraz ich przyczyny.

Na czym polegał sukces WSHI? Na tym zapewne, że było to – obok „starej gwardii” filozofów przedwojennych, w tym zwłaszcza przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej² i środowisk filozofii chrześcijańskiej związanych w przeważającej mierze z KUL – jedyne liczące się środowisko filozoficzne w Polsce powojennej, którego członkowie zdołali później zapewnić sobie uznanie poza Polską czy blokiem wschodnim, tym samym

¹ Bardzo dziękuję Anonimowym Recenzentom „Stanu Rzeczy” za cenne uwagi krytyczne do tego tekstu i życzliwą zachętę do dalszych badań nad jego przedmiotem.

² Przy której to okazji, jak twierdzi Andrzej Kolakowski, powstał mit szkoły lwowsko-warszawskiej: twór samych atakujących marksistów, którzy, by wystąpić skutecznie, zmuszeni byli dokonać pewnego retuszu rzeczywistości (Kolakowski A. 1980: 70).

potwierdzając jakość swojej twórczości. Najwybitniejsi członkowie szkoły stali się wizytówkami polskiej filozofii i nauki w ogólności (jak Leszek Kołakowski, Andrzej Walicki, Jerzy Szacki) oraz kluczowymi postaciami nadającymi ton polskiemu życiu intelektualnemu przez wiele lat aż po dziś dzień, także dzięki swojej pozycji akademickiej w kraju i zagranicą. Tak więc przedstawiciele szkoły uplasowali się wysoko w ładzie instytucjonalnym, co stanowi kolejny wymiar ich sukcesu. Poza sukcesem definiowanym ogólnospołecznie mamy jednak do czynienia z powodzeniem bardziej wyrafinowanym, definiowanym bowiem przez grona eksperckie, a mianowicie ze stabilnie wysoką oceną twórczości członków WSHI. W zasadzie nikt współcześnie nie kwestionuje serio wartości kanonicznych dzieł szkoły powstałych w latach 60., takich jak: *Rousseau: Samotność i wspólnota* Bronisława Baczki, *Świadomość religijna i więź kościelna* Leszka Kołakowskiego, *W kręgu konserwatywnej utopii* Andrzeja Walickiego czy *Kontrrewolucyjne paradoksy* Jerzego Szackiego. Już choćby z tego tytułu sukces WSHI zasługuje na wnikliwą analizę, gdyż półwieczne dzieła dotyczące historii idei miewają często wartość archiwalną, zważywszy na ogromne tempo narastania produkcji naukowej.

Pojawia się jednak pokusa przyjrzenia się rewersowi tego sukcesu. O wiele bardziej „archiwalne” szkoły dochowały się naukowego potomstwa, zapewniły bezpośrednią kontynuację swojego genotypu. Tymczasem WSHI nie tylko nie istnieje jako taka – nie istnieją też uczeni, którzy bez zastrzeżeń określiliby się jako jej dziedzice czy kontynuatorzy, i to ani w filozofii, ani w historii idei. Jak pisze Andrzej Walicki ([1984] 2000: 245) o roku 1968: „[M]iałem nadzieję bronić tradycji [...] szkoły warszawskiej. Okazało się jednak, że nie wystarczyła już prosta kontynuacja mojej pracy [...]”. WSHI nie doczekała się bezpośredniej kontynuacji i nie rozrodziła się w nowe pokolenia uczonych – nowe pytania skłoniły młodych filozofów i historyków idei do poszukiwania innych odpowiedzi.

Mniej będzie mnie zatem interesowało historyczne zjawisko, jakim była (czy: miałyby być) WSHI: w tym zakresie odsyłam do literatury przedmiotu, zwłaszcza do historycznego już tekstu Pawła Śpiewaka *W pół drogi. Warszawska szkoła historyków idei* (Śpiewak [1979] 1981) oraz wyczerpująco udokumentowanego studium Ryszarda Sitka (Sitek 2000) wraz z przedrukowanym tam tekstem Andrzeja Walickiego *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*. WSHI potraktowana zostanie – co może niezbyt elegancko – jako pretekst do rozważań nad szkołami naukowymi i potrzebą myślenia o rozwoju nauki w kategoriach szkół.

Zacznę od krótkiego i z konieczności wtórnego przeglądu funkcji pojęcia „szkoły” w nauce, by następnie przejść do analizy WSHI jako szkoły w sensie socjologicznym i metodologicznym, która ma uzasadnić próbę odpowiedzi na pytanie o przyczyny sukcesu i porażki WSHI.

/// Historycy widzą szkoły

Istnienie szkół w nauce jest potrzebne przede wszystkim osobom zajmującym się historią nauki. Termin „szkoła” (i pojęcie szkoły) pełni w naukowej narracji o nauce (a pośrednio także w narracji potocznej) wiele istotnych funkcji. Za najważniejsze uważam: funkcję klasyfikacyjną, która sprowadza się w tym wypadku do selekcji danych za pomocą pojęcia „szkoły”, oraz funkcję, którą trudniej określić jednym słowem, ale która polega na narracyjnym humanizowaniu obrazu rozwoju nauki. Można teoretycznie wyobrazić sobie historyka nauki czy – szerzej – historyka myśli czy idei, który rozpatruje każdego ze swoich poprzedników jako monadyczną całość i programowo zamyka oczy na podobieństwa między różnymi poglądami lub osobami. Tak uprawiana historia nauki (czy idei) zmieniałaby się jednak w najlepszym razie w wariację na temat twórczości poszczególnych myślicieli, w najgorszym zaś – w ich kopiowanie i streszczanie; tak czy inaczej, byłaby nudna i mało satysfakcjonująca intelektualnie dla tych, którzy się nią zajmują. Potrzebne jest więc jakieś narzędzie klasyfikacyjne zwiększające liczbę układanek, które można kompletować z elementów tego samego przecież, koniec końców, zbioru dotychczasowych uczonych. Pojęcie „szkoły” do tego właśnie służy. Otwiera okna monadycznych uczonych, pozycjonuje ich względem siebie nawzajem jak gwiazdy w konstelacjach. Postacie pewnych uczonych wyostrza i potęguje, inni stają się maleńcy jak trzeciorzędni dworzanie na egipskich malowidłach funeralnych. Niektórzy – ci niepodpięci pod żadne podzbiory – znikają zupełnie, choć może się zawsze zdarzyć jakiś doktorant-nonkonformista, który odkopie ich i postanowi im właśnie poświęcić swoją dysertację. Co więcej, szkoły można również pozycjonować niczym gwiazdozbiory, w ten sposób dodając kolejny metapoziom historycznej konstrukcji i kolejny pokład porządkującego rzeczywistość sensu. Wystarczy dobrać kryterium wstępnego uporządkowania. Kryterium to bywa na ogół albo socjologiczne, albo metodologiczne (Sitek 2000: 193) i zazwyczaj odnosi się do wstępnej definicji szkoły.

O szkodliwości socjologicznej definicji szkoły naukowej dla historii myśli

Zacznijmy od kryterium socjologicznego: posługując się nim, będziemy dzielić uczonych na grupy osób pozostających ze sobą w rozpoznawalnych relacjach społecznych: należeli do tego samego pokolenia czy kohorty, kształcili się w tych samych miejscach, chodzili na te same seminaria lub wspólnie pracowali, uczyli się jeden od drugiego i tak dalej. Szczególnie doniosłym wyznacznikiem socjologicznym przynależności do „szkoły” jest wyrażanie poczucia bliskości względem innych jej członków, wytworzenie świadomości odrębności grupowej, swoistej szkolarskiej tożsamości. W tym sensie szkoły naukowe ufundowane są na kolektywnie realizowanej potrzebie odróżniania się. Koncentracja na szkołach eliminuje więc automatycznie z pola zainteresowań historyka zarówno tych, którzy odróżniali się indywidualnie, jak i tych, którzy nie mieli dość „wyrazu” (zbyt eklektyczni, zbyt ostrożni), by się odróżniać samodzielnie czy zbiorowo.

Socjologiczne rozumienie szkoły naukowej wychodzi od socjologicznych kryteriów przynależności do szkoły, ale samą szkołę każe analizować jak organizację społeczną. W szkołach szukamy więc struktur, nadajemy ich członkom predykaty w rodzaju „mistrz”, „patron” czy „przyczynkowiec”, szukamy rdzenia i obrzeży, innowatorów, outsiderów, „betonu” itp. Dostarcza nam to kolejnych informacji, które zwiększają potencjał generowania nowych interpretacji historycznych. Najważniejszą cechą socjologicznych kategorii używanych do poszerzania pola naszej twórczości jest przy tym ich niespecyficzność: pod względem mechanizmów wytwarzania, przekazywania i wykorzystywania wiedzy zbiorowość uczonych nie różni się niczym od zbiorowości praczek czy astronautów.

Moim zdaniem, socjologiczne rozumienie szkoły jest samo w sobie bardzo niekorzystne dla rozwoju historii myśli (choć może być oczywiście przydatne np. w analizach z zakresu *sociology of scientific knowledge*, odnoszących się do wpływu czynników społecznych na powstawanie i rozwój wiedzy naukowej). Przyczyna jest prosta i sprowadza się do różnicy między historią myśli a historią ludzi. Szkoła naukowa ujęta socjologicznie to zbiorowość, której zupełnie przypadłościową cechą jest zajmowanie się myśleniem. Mechanizmom życia społecznego przyznaje się pierwszeństwo przed mechanizmami tworzenia wiedzy, tym samym idąc za Durkheimowską tezą o klasyfikacjach rzeczy, które w istocie odtwarzają jedynie klasyfikacje ludzi. Niezależnie od możliwej trafności takiego postawienia problemu okazuje się wówczas, że historyk myśli zajmujący się, dajmy na

to, oświeceniową teorią postępu, pisze dokładnie tę samą książkę, co historyk społeczny specjalizujący się w wieku XVIII.

Sądzę, że badanie szkół naukowych wymaga uwzględnienia faktu, iż przedmiotem badania jest w takich przypadkach grupa ludzi myślących, których od ich myślenia oddzielić nie sposób, podobnie jak nie sposób np. opisywać grupy artystycznej, nie informując czytelnika, czy chodzi o rzeźbiarzy, czy o fotografików. Koncentracja badanej grupy na myśli wymaga uchwycenia nie tylko dynamiki grupowej i historycznego kontekstu, ale i własności samej myśli. Paradoksalnie najlepiej dowiedli tego właśnie klasycy socjologii wiedzy, zwłaszcza Karl Mannheim i Pitrim Sorokin. Analizując myśl w kontekście społecznym i czyniąc przedmiotem dociekań socjologii właśnie społeczne (grupowe, strukturalne, historyczne) warunkowania myślenia, nie rezygnowali zarazem z rozumienia treści samej myśli. Najważniejszą zaś cechą myśli jest to, że, rozwijając się na podłożu społecznym, ulega obiektywizacji i nie daje się zredukować do okoliczności swojego powstania. Rozwój myśli ma swoją własną logikę i dynamikę, od której abstrahuje socjologiczne kryterium wyodrębniania szkoły naukowej.

O pozorności metodologicznej definicji szkoły naukowej

Konkurencyjne względem socjologicznego jest kryterium metodologiczne. Stosując je, pomijamy społeczne mechanizmy wytwarzania myśli i kierujemy naszą uwagę na jej treść. Kierunek wydaje się słuszny, myśli oddana zostaje sprawiedliwość. Kryterium to pozwala łączyć w szkoły uczonych, którzy, czerpiąc od siebie w świecie ducha obiektywnego lub po prostu myśląc równolegle, nie mieli zarazem zbyt wiele wspólnego ze sobą w społecznej rzeczywistości. Ich myśl przestaje być traktowana subsydiarnie względem postaw i losów swych twórców.

Jedynym problemem ze stosowaniem kryterium metodologicznego jest oczywiście dobór cech, według których będziemy uczonych grupować. Myśl, jak każdy twór w świecie ducha obiektywnego, ma wiele wymiarów i podatna jest na wiele różnych wykładni, sama będąc zarazem tworem i obiektem sensotwórczej działalności człowieka. Tworząc definicję szkoły, projektujemy zatem na rzeczywistość jakąś strukturę istotności, niektóre treści myśli uznając za kluczowe, inne za nierelevantne. Wychwytyjemy przeto jedynie wybrane aspekty myśli (co jest nieuchronne); tym samym nasza projekcja staje się bezwstydnie przygodna, a my stajemy przed problemem uzasadnienia wyboru kryteriów definicyjnych. Dlaczego te, a nie inne poglądy decydują o przypisaniu jakiegoś autora do danej szkoły?

Wyobraźmy sobie alternatywnie pisaną historię nauki, w której znaczenie mają nie takie kwestie, jak pogląd na przyczyny spalania, naturę światła czy prawa ruchu, ale na przykład stosunek do monarchii, niewolnictwa i przemocy. Wyobraźmy sobie historię filozofii, w której zamiast słów takich jak idealizm, nominalizm, empiryzm i tym podobne używano by kategorii stosunku do sprawy robotniczej, kwestii kobiecej albo praw zwierząt. Oczywiście, można by zarzucić takim historiom, że posługują się kryteriami drugorzędnymi z punktu widzenia samej treści badanych myśli, niespecyficznymi dla nich i dlatego nieadekwatnymi, gdyż za szerokimi, słabo różnicującymi. Trudno jednak podać dobre argumenty za tym, że te czy inne treści należy uznać za istotniejsze od pozostałych – trafniejsze więc jako kryteria opisu. Wydaje się zatem, że jedynym pragmatycznym uzasadnieniem wyboru kryteriów pozostaje chęć zapewnienia porównywalności opisywanych poglądów i szkół, czyli stworzenia mapy gwiazdowego nieba. Wybieramy kryteria możliwie uniwersalne, by móc precyzyjnie umiejscowić daną grupę uczonych względem innych. Paradoks polega na tym, że te uniwersalne kryteria muszą być z istoty swojej niespecyficzne dla poszczególnych szkół, porównywalność pcha nas zatem także ku jawnej przygodności. Stanowisko metodologiczne to konstrukt drugiego rzędu nabudowany na poziomie przedmiotowym myślenia uczonych – klasyfikując ich według takiego kryterium, klasyfikujemy w gruncie rzeczy własne twory. To działalność intelektualnie rozwijająca, bo finezyjna, ale poznawczo niezbyt doniosła.

/// O nieszkolności WSHI...

Zrekonstruowawszy w ten sposób dwie metody definiowania szkoły naukowej, twierdzę, że w świetle żadnej z nich WSHI nie da się uznać za szkołę. W mniemaniu tym polegam w dużej mierze na opiniach samych zainteresowanych.

...z punktu widzenia socjologicznego

Zacznijmy od szkoły w rozumieniu socjologicznym. Po pierwsze, sami uczeni uznawani za członków WSHI nie odczuwali swojej zbiorowej odrębności i nie artykułowali jej. Czuli się raczej członkami szerszych szkół i kierunków metodologicznych w obrębie marksizmu (szkoły humanistycznej czy też tak zwanego stylu antropologiczno-syntetycznego) (Sitek 2000: 13). Brakowało zatem zarówno poczucia tożsamości, jak i jej artykulacji. Paweł Śpiewak już w 1979 r. stwierdził, że nie było żadnej

szkoły (jeśli za jej przedstawicieli mieliby uchodzić tacy autorzy jak Leszek Kołakowski, Bronisław Baczko, Andrzej Walicki, ale i Jerzy Szacki oraz na przykład Maria Janion). W najlepszym razie mieliśmy do czynienia z grupą ludzi, którzy spotykali się ze sobą często, dzielili tę samą realność społeczną, znali się (co po części wiązało się także ze specyfiką sytuacji historycznej i trudnościami, w jakich znalazły się kręgi akademickie w czasach stalinizmu). Co jednak ciekawe, mimo że wszyscy w zasadzie zgadzają się chyba, że WSHI (autorstwo tego określenia jest, jak wiadomo, sporne [por. Sitek 2000: 14], samo zaś określenie przyjęło się na dobre dopiero w latach 80. XX w.) w sensie socjologicznym nie istniała, w literaturze napotykamy ciągle próby określenia jakoś wspólnie i połączenia autorów takich jak Bronisław Baczko, Leszek Kołakowski, Jerzy Szacki, Andrzej Walicki, Krzysztof Pomian, Adam Sikora, Zbigniew Kuderowicz, Tadeusz Kroński, Henryk Hinz, Anna Śladkowska-Hochfeldowa, Jan Garewicz i inni (za: Sitek 2000: 15). WSHI nie spełniała socjologicznej definicji szkoły, ale zarówno samym jej członkom, jak i późniejszym interpretatorom trudno było się jakby pogodzić z postrzeganiem ich jako osób po prostu współwystępujących w pewnym czasie i miejscu. Było w tym coś więcej. Jerzy Szacki twierdził, że WSHI stanowiła raczej krąg środowiskowy, nie zaś szkołę naukową (za: Sitek 2000: 14). Określenie to można by rozumieć jako rozmiękczenie socjologicznej definicji szkoły, podkreślające otwarty charakter WSHI i brak wyraźnej struktury wewnętrznej. WSHI nie miała mistrza ani patrona, kręgów ani struktur wewnętrznych (Sitek 2000: 196). Próby pośmiertnego kreowania na mistrza WSHI Tadeusza Krońskiego okazały się nieprzekonujące, mimo jego ogromnego wpływu formacyjnego i osobowościowego (por. Sitek 2000: 39). Również Adam Schaff, mający z racji pełnionej funkcji³ duży wpływ na kształtowanie się tożsamości intelektualnej członków WSHI, nie był mistrzem ani mentorem dla środowiska, lecz – w najlepszym razie – dla pojedynczych jego członków. Osoby kojarzone z WSHI przeszły co prawda w dużej części podobną ścieżkę edukacyjną (zob. Sitek 2009: 238 i nast.), działały w tym samym ośrodku, uczestniczyły w tych samych seminariach i zabierały głos w tych samych debatach, ale czyniły to w sposób, można powiedzieć, nieplanowy. Nie dotyczy to oczywiście działań podejmowanych w odpowiedzi na zapotrzebowanie polityczne, zwłaszcza związanych z atakiem na szkołę lwowsko-warszawską oraz przedwojenną filozofię chrześcijańską, głównie Władysława Tatarkiewicza i Romana Ingardena (Kroński 1952, por. Sitek

³ Dyrektora Instytutu Kształcenia Kadr Naukowych KC PZPR.

2000: 31; Kolakowski A. 1980). Nawet jednak te napastliwe i niekiedy skrajnie ideologiczne wypowiedzi nie miały charakteru działań sterowanych i scentralizowanych. Były to raczej serie indywidualnych ataków o różnym poziomie zjadliwości, godzących w różne aspekty krytykowanych poglądów. Wszystkie te polemiki można sprowadzić do katalogu zarzutów jakby przepisanych z *Też o Feuerbachu*: absolutyzacja abstrakcji, zamykanie oczu na prawidłowości dziejowe, negowanie związku między myślą, jej społeczną genezą i funkcją, „filozofia nieinterwencji” (Kolakowski A. 1980: 66), odwracanie relacji między bytem a świadomością, bujanie w obłokach. Do roku 1968 zresztą, czyli długo po zakończeniu okresu stalinowskiego, członkowie WSHI (poza Andrzejem Walickim, por. Walicki [1984] 2000: 230) byli bezdyskusyjnie marksistami (Sitek 2000: 13). Wydźwięk ideologiczny wspomnianych tekstów jest jednorodny, cele identyczne, nie ma jednak powodów sądzić, że zostały one zdjęte z jakiejś intelektualnej sztancy. Być może te wczesne, polemiczne wypowiedzi Bronisława Baczki, Leszka Kolakowskiego, Henryka Hollanda i innych odpowiadają za wrażenie, że oto pojawia się grupa autorów mających wspólny „styl” (Sitek 2000: 195). Niemniej jednak grupa ta rozszerzała się następnie na kolejnych ludzi, łącznie ogarniając swoim wpływem trzy pokolenia uczniów i współpracowników, nie wspominając o luźno z nią związanych intelektualistach o rozmaitych światopoglądach.

Niech nas jednak nie zmyli ta szerokość wpływów. Teza, jakoby WSHI dominowała w polskim życiu naukowym, wydaje się przesadzona, choć istotnie prace szkoły były „omawiane nie tylko w czasopismach naukowych, lecz również w tygodnikach społeczno-kulturalnych” (Walicki [1984] 2000), co niewątpliwie przyczyniło się do rozpropagowania samego terminu „warszawska szkoła historii idei”. Przypisywanie WSHI przodującej roli w polskiej nauce tego okresu to być może projekcja wpływu Leszka Kolakowskiego (Sitek 2000: 197), być może jednak – i prawdopodobnie – po prostu instrumentalna reinterpretacja przeszłości.

Reinterpretacja ta ma na pewno sens czysto historyczny. Zdaniem Andrzeja Walickiego to właśnie czynnik historyczny zdecydował o powstaniu szkoły (za: Sitek 2000: 197): wspólnota losu, podobieństwo biografii połączyły grupę uczonych, którym – jak wolno sądzić – w innych okolicznościach byłoby do siebie dość daleko. Takie paralele nie wystarczą, żeby uczynić grupę ludzi szkołą naukową w sensie socjologicznym, wystarczy jednak, żeby wyłonić grupę, z której można konstruować szkołę w znaczeniu metodologicznym.

...z punktu widzenia metodologicznego

Posługując się kryterium metodologicznym, można utrzymywać, że WSHI wyrosła z potrzeb intelektualnych swoich członków. Zaczęła się od rozkładu stalinowskiego paradygmatu marksizmu (stalinizm) i rozpadła się, gdy znikł problem stalinizmu i ideologicznej opresji (Sitek 2000: 60). Jej powstanie było zatem, jak pisał Ryszard Sitek, wynikiem szczególnego oportunizmu, polegającego na tym, że członkowie WSHI szukali obszarów uprawiania wolnej od nacisku ideologicznego nauki (enklaw względnej niezależności) (Sitek 2000: 27) i takiego sposobu jej uprawiania, który narażałby ich na stosunkowo najmniejsze ryzyko zetknięcia się z przymusem. Z tego prawdopodobnie zrodziło się szczególne podejście badawcze WSHI. Było to jednak, jak twierdził Paweł Śpiewak (Śpiewak [1979] 1981: 42), właśnie podejście, postawa, a nie kanon metodologiczny, nie jasna opcja teoretyczna. Tezę tę wspiera przede wszystkim argument o niechęci do formułowania manifestów programowych. Wspólnym rysem stylu warszawskich historyków idei było bez wątpienia pewne rozumienie historii, podmiotu i relacji między nimi oraz pewna postawa badawcza, określana niekiedy jako „programowa” (Sitek 2000: 105). Chęć wyeliminowania mitologizacji historii i dążenie do budowania świadomości historycznej pogłębionej o socjologiczną analizę mistyfikacji historii (tamże) nie miała bynajmniej proveniencji wyłącznie marksistowskiej, w każdym zaś razie przetrwała dłużej niż fascynacja marksizmem. Z pewnością więc mamy tu do czynienia ze wspólnotą postaw. Wynikała ona jednak nie z refleksji, negocjacji czy zbiorowego namysłu, lecz miała charakter zgodności czy zbieżności intuicji badawczych, których eksplikacji nigdy nie dokonano. Dlatego, jak twierdził Paweł Śpiewak, członkowie WSHI pisali tak, jakby istniał jeden tylko kanon metodologiczny, jasny dla wszystkich, niewymagający prezentacji (Śpiewak [1979] 1981: 42).

Można twierdzić, że zarzuty Pawła Śpiewaka nie są w pełni uzasadnione, co czyni Andrzej Walicki ([1984] 2000: 234), przekonany o istnieniu „ogólnych założeń i zasad metodologicznych” WSHI i broniący szkoły przed odium relatywizmu historycznego (tamże: 247). Trudno jednak zaprzeczyć, że w metodologii WSHI zawarty był pewien ładunek swobodnego intuicjonizmu, który z kolei był prawdopodobnie skutkiem cechującej przedstawicieli WSHI niechęci do absolutyzacji jakichkolwiek doktryn czy wartości (tamże). Wolno przypuszczać, że dążenie do uzasadnienia pluralizmu prawd, wartości i podejść badawczych przelożyło się na metodologiczną orientację przedstawicieli szkoły. Tego rodzaju

intuicjonistyczna metodologia jest luksusem, na jaki można zresztą sobie pozwolić, balansując między historią ludzi a historią myśli – to największy zapewne urok właściwie uprawianej historii idei. Sprawia to jednak, że program WSHI, o ile zdecydujemy się tak go określać, był raczej estetyczny niż metodologiczny.

W tym punkcie należałoby zadać sobie pytanie, czy zamysł sformułowany na początku tekstu, polegający na potraktowaniu WSHI jako pretekstu do rozważań nad szkołami naukowymi w ogólności, nie jest z gruntu chybiony. Być może bowiem należałoby raczej wybrać jako kasus jakąś bardziej typową szkołę naukową, wychodząc z założenia, że przypadek typowy mówiłby więcej o tym, dlaczego myślenie o szkołach jest nam potrzebne. Sądzę jednak, że – choć zarzutowi temu trudno odmówić trafności – pewne racje przemawiają za wyborem właśnie zjawiska nietypowego. WSHI została skonstruowana niejako na przekór realiom, mimo że wiele (łącznie z deklaracjami niektórych jej członków) przemawiało przeciwko temu, by uznać ją za szkołę. Stanowi więc dobry graniczny przypadek, pozwalający przeanalizować przyczyny, dla których gotowi jesteśmy widzieć szkołę naukową tam nawet, gdzie skądinąd trudno ją dostrzec. Dla refleksji socjologa wiedzy nad naszą potrzebą szkół w nauce taka sytuacja jest bardzo dogodna.

Być może jednak, mimo nieszkolności WSHI pod względem metodologicznym i socjologicznym, na rozważenie zasługiwałoby inne, rzadziej stosowane kryterium: etyczne. Mam tu na myśli poglądy na normy etyczne, jakie rządzić winny działalnością naukową. Wątek to delikatny i trudny, niełatwo bowiem oddzielić fakty – także związane z działalnością naukową członków WSHI w początkowym okresie ich kariery – od głoszonych przez nich tez na temat etyki uczonego. Chciałabym jednak abstrahować od tego w tekście poświęconym WSHI traktowanej nie jako zjawisko historyczne, lecz jako przykład problemów ze stosowaniem pojęcia szkoły naukowej.

/// WSHI a społeczna funkcja nauki i filozofii

Program etyczny WSHI wylaniający się z różnych pism jej przedstawicieli – powstających od lat 50. począwszy – jest głęboko Weberowski. Rdzeniem tego programu jest problematyka społecznej funkcji nauki i filozofii. Weberowski problem odpowiedzialności uczonego wysuwa się w nim więc na pierwszy plan.

Odpowiedź Maxa Webera na pytanie o etos naukowy brzmiała, jak wiadomo, mniej więcej tak: „pracuj z pasją, wierz w naukę, nie w siebie i nie w innych, wiedz, że przeminiesz ty i twoja wiedza”. Ten dystans

i pesymizm, nieodłączny od postawy uczonego pragnącego rozwoju nauki, doskonale koresponduje z dwiema postawami wobec powołania filozofa, reprezentowanymi przez Leszka Kołakowskiego i Andrzeja Walickiego.

Znana jest teza Leszka Kołakowskiego, że filozofia kapłanów i filozofia błaznów są dwiema najogólniejszymi formami kultury umysłowej w każdej niemal epoce historycznej (por. Sitek 2000: 127). Program etyczny WSHI sytuuje się gdzieś między tymi dwiema skrajnościami, między dość szybko obraną przez Kołakowskiego rolą błazna a postawą humanisty-kapłana w bardziej tradycyjnym stylu, prezentowaną przez Andrzeja Walickiego (por. Sitek 2000: 130), pozostając jednak w duchu *Nauki jako zawodu i powołania*. Intelktualista w roli kapłana to mędrzec oceniający rzeczywistość, bezstronny, nienarzucający własnych rozstrzygnięć i nieferyjący wyroków nie z braku przekonań, lecz z niechęci do przymusu, świadom wartości swojej wiedzy, ale i ograniczeń jej użyteczności. Intelktualista w roli błazna to w gruncie rzeczy socjolog-wiedzy (por. Sitek 2000: 128): zajmuje się krytyką przekonań, wskazując na ich historyczną i społeczną przygodność, nie operując kategoriami prawdy i fałszu inaczej niż z ironicznym uśmiechem. Nie ma wiary w swoją wiedzę nie tylko ze względu na świadomość jej nieważności, ale i dlatego, że obawia się ludzi przekonanych o bezwzględnej słuszności własnych poglądów i postępowania.

Próba wypośrodkowania między tymi dwiema postawami musiała dać w efekcie nową „filozofię nieinterwencji”. Postulat przekładania pytań filozoficznych na język ludzkich problemów moralnych (Sitek 2000: 110) stał się w gruncie rzeczy dyrektywą z zakresu translatoryki teoretycznej. Badacz w punkcie wyjścia miał być „rozumiejącym obserwatorem procesu historycznego” (Sitek 2000: 108), akcent w definicji przesunął się jednak na obserwację – błazeńską czy kapłańską, zawierającą więc elementy formatywne, ale podane niejako w stronie biernej. Wizja moralnej funkcji działalności filozoficznej jako tworzenia przekonaniowych przesłanek kształtowania świadomości moralnej i postaw życiowych, którą lansował Leszek Kołakowski (Sitek 2000: 110), bliska krytycznemu podejściu szkoły frankfurckiej, ustąpiła Weberowskiemu minimalizmowi. Filozoficzna obserwacja dostarczała materiału do oceny działań i postaw, ale wykorzystaniem zawartych w niej wskazówek mieli się zająć inni ludzie. Konstatacja, że nikt nie rodzi się z zadaniem sensem życia, pozostaje on bowiem rzeczą wyboru każdego człowieka (por. Sitek 2000: 114), doprowadziła do wycofania się filozofii WSHI z obszarów konstruowania struktur sensu w sferę rozumienia zdystansowanego i nieingerującego.

Paradoksalnie taka postawa doprowadziła do zanegowania historyzmu w wersji, której bronili przedstawiciele WSHI w początkach jej istnienia (por. Kroński 1952: zwłaszcza 255; Kolakowski L. 1966: 54). Jak wytknął Paweł Śpiewak, warszawscy historycy idei mało się w istocie zajmowali tym, jak dana idea była przyjmowana w swoim czasie, co wtedy znaczyła dla ludzi, których była własnością (Śpiewak [1979] 1981: 46). Ich twórczość, która miała być w zamierzeniu pisaniem po Heglowisku (czy Diltheyowsku) rozumianej „autobiografii ducha” (por. Sitek 2000: 179), stała się operacją zastosowania metody idealnotypologicznej do historycznej rzeczywistości. Oczywiście, celem takiego podejścia było tworzenie Weberowskiej, wolnej od wartościowań, możliwie obiektywnej narracji naukowej (por. Sitek 2000: 191) oraz zerwanie z radykalnym historyzmem, który uprawianie historii idei czyni w istocie zbędnym. Refleksja nad tym, „czy to, co było, jakoś jest” (cyt. za: Sitek 2000: 181), wymagała jednak zbyt dużej aktywności poznawczej badacza, by utrzymać zarazem standardy rozumienia i obiektywności. Przedstawiciele WSHI mieli świadomość, że historia idei polega na rzutowaniu na historię sensu, który ją usensownia, ale nie jest jej. Wiedzieli więc, że u podstaw ich myślenia leży nienaukowy akt nadziei i wiary, a zatem woli (por. Sitek 2000: 182). Ta świadomość skierowała WSHI od Schleiermacherowskiej hermeneutyki ku interpretacji częściowo ahistorycznej.

/// Dlaczego tak ważna, dlaczego tak nieważna?

Przedstawione dotąd refleksje nad WSHI mają, jak zastrzegłam na początku, doprowadzić do odpowiedzi na pytanie, dlaczego Szkoła okazała się zarazem tak ważna i tak nieważna dla rozwoju polskiej myśli filozoficznej i społecznej. Zaznaczam przy tym, że chodzi mi nie o poszczególnych jej reprezentantów – ich wpływ był bowiem ogromny – lecz właśnie o szkołę jako taką. Sądzę przy tym, że uwagi te mogą się w dużej mierze stosować do innych polskich szkół naukowych, których zdolność reprodukcji okazała się nie większa niż WSHI.

Zacząć wypadałoby od znaczenia WSHI, które sprawia, że po ponad czterdziestu latach mówimy nadal z podziwem o tym fenomenie, co jego uczestnicy obdarzeni nieco większym poczuciem dystansu – jak Jerzy Szacki – uważają za pewną przesadę. WSHI była ważna przede wszystkim dlatego, że skupiała autorów, którzy na dobrym poziomie i w sposób nowy w polskich kręgach intelektualnych zajmowali się historią idei. Rzecz jasna, wagę tę łatwo zredukować do sumy historycznych czynników. Po pierwsze, na tle powojennych zniszczeń intelektualnych i instytucjonalnych

poziom WSHI z początków jej istnienia prezentował się znacznie korzystniej, niż miałyby to miejsce w okresie przedwojennym (kiedy to zresztą ludzie tacy jak Andrzej Walicki i Bronisław Baczko nie byłoby się zapewne znaleźli w jednym kręgu środowiskowym czy choćby towarzyskim). Po drugie, nie było właściwie w Polsce międzywojennej historii idei systematycznie uprawianej z pozycji marksistowskich, choć była oczywiście filozofia społeczna czerpiąca inspirację z Marksa. To akurat czyni dużą różnicę, ponieważ socjologia wiedzy zmierzająca do demystyfikacji społecznych determinant wiedzy (a w tym kierunku zmierzała historia idei w wydaniu WSHI) stanowi – moim przynajmniej zdaniem – największą siłę myśli marksistowskiej. Aby jednak wyzyskać ten atut, trzeba zajmować się historią myśli, nie ludzi. Po trzecie wreszcie, bardzo trudno z perspektywy czasu rozstrzygać, na ile członków WSHI wyniósł los historyczny, na ile zaś ich własne dokonania. Odpowiedź na to pytanie mieści się prawdopodobnie gdzieś pomiędzy zupełnym zanegowaniem wartości dorobku WSHI i przypisaniem sukcesu jej członków wyłącznie koniunkturze ideologicznej, politycznej i społecznej (brutalnie rzecz ujmując: zmianą reguł gry konkurencyjnej na targowisku idei) a abstrahowaniem od czynników społecznych i podkreśleniem ponadczasowego, ahistorycznego walu twórczości przedstawicieli Szkoły. Jakakolwiek odpowiedź pośrednią wybierzemy, niezaprzeczalne jest, że nie napotykamy na tego rodzaju trudności, mówiąc o szkołach międzywojennych (polskich i nie tylko), funkcjonujących w stabilnym otoczeniu instytucjonalnym, w strukturach społecznych o jasnych schematach reprodukcji kapitału kulturowego, w okrzepłych układach kontaktów międzynarodowych, wreszcie zaś w ramach uznanych powszechnie kryteriów oceny wartości produkcji w polu naukowym.

Osobną kwestią jest ważność WSHI wynikająca z potrzeb otoczenia społecznego. Tu wkraczamy w obszar rozważań nad potrzebą i szkodliwością szkół naukowych dla społecznego wizerunku nauki. Zagadnienia tego nie zdołam oczywiście omówić w tym artykule. Sądzę jednak, że wielkie znaczenie dla podtrzymywania przekonania o znaczeniu WSHI w polskim dyskursie naukowym ma społeczna potrzeba podtrzymywania pamięci o środowisku, które wykreowało coś ważnego intelektualnie. To właśnie nazwałam humanizującą narracją historyczną. Ten tekst również należy do tego nurtu. Myśląc o WSHI, mam przed oczami ludzi, których przywykłam postrzegać przez pryzmat ich wzajemnych powiązań, którzy są dla mnie jednym, których współmyślenia nie potrafię oddzielić od ich współbycia. Nie wynika to ani z osobistego doświadczenia, ani ze względów

sentymentalnych – chodzi o prostą potrzebę klasyfikacji połączonej z chęcią widzenia uczonych jako ludzi, a ich myśli jako twórców spersonalizowanego namysłu.

Zwalczenie tej potrzeby poszukiwania WSHI przychodzi mi jednak w miarę łatwo, a to dlatego, że mam poczucie, że Szkoła jako taka jest jednak również nieważna – jako szkoła właśnie. Przede wszystkim nawyk działania samodzielnie, indywidualnego określania zainteresowań i kształtowania poglądów przez jej członków sprawił, że nie pozostawili oni po sobie nie tylko programu badawczego, korpusu też metodologicznych, ale nawet pola problemowego, w które mogliby wpisywać się kontynuatorzy. Pewne pola, jak refleksja nad myślą oświecenia, marksizmem czy myślą rosyjską, były eksplorowane dogłębnie, do innych członkowie WSHI wracali nieco kapryśnie, trudno jednak poczuć się uczniem Szkoły w sensie budowania na jej dorobku kolejnych warstw wiedzy o dziejach ducha. Bycie uczniem czy uczennicą przedstawicieli WSHI jest wspomnieniem, przywilejem i przedmiotem dumy, ale nie wnosi wiele do twórczości w sensie przedmiotowym. Być może rację miał Andrzej Walicki, twierdząc, że racja bytu Szkoły odpadła, gdy przeminął stalinizm z jego rygorem ideologicznym. Po rozpadzie środowiska intelektualnego w latach 60. ubiegłego wieku nie pozostał już żaden zwornik, który pozwoliłby tworzyć zręby kolejnych pokoleń. Wskazywałoby to na siłę negatywnej integracji kręgu warszawskich historyków idei – wolno podejrzewać, że takie negatywne samookreślenie nie może wystarczyć na długo. Metodologiczna niedookreśloność wraz z postawą nieingerencji i dystansu, wynikającymi z refleksyjnej postawy, nie wystarczyły, żeby skonstruować tożsamość grupową, która mogłaby oprzeć się czasowi.

/// Zakończenie

Potrzeba szkół naukowych w historii myśli wynika z tęsknoty za ładem. Chodzi o ład klasyfikacyjny, narzędzie porządkowania przeszłości, ale też o mitologizację działalności naukowej. Projektowanie na działalność uczonych socjologicznego sensu pojęcia szkoły pozwala spojrzeć na działalność intelektualną jako na zajęcie podobne do każdego innego, a na ludzi się jej oddających jako na podobnych do innego rodzaju zespołów zadaniowych. Z kolei metodologiczne rozumienie pojęcia szkoły naukowej służy genetycznemu uporządkowaniu ludzkiego myślenia, przyłożeniu do niego założeń swoistego kumulatywizmu: uczeni pracujący w jednej szkole metodycznie budują wspólny korpus wiedzy, dodając swój wkład do dokonań kolegów i bazując na osiągnięciach mistrzów i patronów.

Pojedynczy, oderwani uczeni tracą na znaczeniu, chyba że przypadkiem staną się w pewnym momencie mistrzami, patronami lub co najmniej inspiratorami jakiejś szkoły. Nadto, operowanie pojęciem szkoły pozwala zhumanizować narrację o rozwoju nauki, stwarzając wrażenie, że oddajemy istotę wpływu czynnika społecznego na proces tworzenia wiedzy naukowej.

Trudność z zastosowaniem pojęcia szkoły do WSHI jest zatem znacząca i – przyznając pod koniec – przyjmuję ją z zadowoleniem. Potrzeba ład w historii myśli mogłaby bowiem, po pierwsze, zamknąć nam oczy na fakt, że praca w nauce – historyka idei być może bardziej niż przyrodnika czy choćby socjologa, różnice uznałabym tu jednak za kwestię skali, nie jakości – jest zawsze, filozoficznie rzecz biorąc, pracą indywidualną, nawet jeśli jej wyniki są uwspólniane, zawłaszczane, przedstawiane jako produkt zbiorowego namysłu. Socjologia wiedzy naukowej nie porozumie się w tym sensie z filozofią nauki, której samotnym bohaterem okazuje się w końcu zawsze pojedynczy uczony. Świetnie widać to nawet u socjologów nauki akcentujących rolę kolektywów myślowych i mechanizmów grupowego myślenia w pracy naukowej, takich jak Thomas Kuhn, Ludwik Fleck, Bruno Latour czy Karin Knorr-Cetina. Trudno wyjść poza Weberowską kantowską wizję uczonego, który wobec aksjologicznej presji społecznego otoczenia i wymogów swego rzemiosła pozostaje jednak w ostateczności sam. Nie sposób mówić o logice odkrycia naukowego czy jego nielogiczności inaczej, niż rozważając napięcie między tym, co zbiorowe, wyjaśnialne i sprowadzalne do listy czynników, a tym, co jednostkowe, idiosynkratyczne i unikatowe. Fakt, że nie udaje się nam narracyjnie przetransformować WSHI w szkołę naukową z prawdziwego zdarzenia, świadczy, że istnieje granica konstruktywizmu w dziejach myśli, a indywidualny charakter twórczości przedstawicieli „Szkoły” obronił się przed klasyfikująco-porządkującymi zapędami.

Bibliografia:

/// Baczko, Bronisław. 1951. *O poglądach filozoficznych i społeczno-politycznych Tadeusza Kotarbińskiego*. „Myśl Filozoficzna”, s. 1–2.

/// Baczko, Bronisław. [1958] 1965. *Kryptoproblemy i historyzm*. W: Tenże, *Człowiek i światopogląd*. Warszawa.

/// Baczko, Bronisław. [1964] 2009. *Rousseau: Samotność i wspólnota*. Warszawa: słowo/obraz/terytoria.

/// Kolakowski, Andrzej. 1980. *Interpretacje i sytuacje mityczne (krytyka tzw. szkoły lwowsko-warszawskiej w polskiej myśli marksistowskiej 1 połowy lat osiemdziesiątych)*. „Zdanie”, t. 9.

/// Kolakowski, Leszek. 1953. *Filozofia nieinterwencji. Głos w dyskusji nad radykalnym konwencjonalizmem*. „Myśl Filozoficzna”, nr 2.

/// Kolakowski, Leszek. 1957. *Światopogląd i życie codzienne*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Kolakowski, Leszek. [1965] 2009. *Świadomość religijna i więź kościelna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Kolakowski, Leszek. 1966. *Miejsce filozofowania Stanisława Brzozowskiego*. „Twórczość”, nr 6.

/// Kroński, Tadeusz. 1952. O „Historii filozofii” Tatarakiewiczza. „Myśl Filozoficzna”, nr 4.

/// Sitek, Ryszard. 2000. *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a terażniejszością*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Sitek, Ryszard. 2009. „Ach, gdzie są niegdysiejsze śniegi...” czyli o osobliwościach polskiej powojennej filozofii – raz jeszcze. „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 4 (25).

/// Szacki, Jerzy. 1965. *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wzjęcie świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789–1815*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Śpiewak, Paweł. [1979] 1981. *W pół drogi. Warszawska Szkoła Historyków Idei*. „Więź”, nr 5.

/// Walicki, Andrzej. [1964] 2002. *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Walicki, Andrzej. [1984] 2002. *Leszek Kolakowski i warszawska szkoła historii idei*. W: Ryszard Sitek. *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a terażniejszością*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// **Abstrakt**

Na początku artykułu omawiam powody, dla których pojęcie szkoły naukowej jest szeroko stosowane w historii nauki. Analizuję zwłaszcza metodologiczne i socjologiczne kryteria używane na ogół w celu zdefiniowania szkoły naukowej. W kolejnej części oceniam warszawską szkołę historyków idei za pomocą tych dwóch kryteriów, co prowadzi do wniosku,

że nie można jej uznać za szkołę naukową w świetle żadnego z nich. W ostatniej części rozważam przyczyny, które sprawiły, że pomimo słabego uzasadnienia dla użycia terminu „warszawska szkoła historyków idei” zyskał on akceptację i popularność w polskiej historycznej naukowej autonarracji.

Słowa kluczowe:

warszawska szkoła historyków idei, szkoła naukowa, historia idei, historia nauki, socjologia wiedzy

/// Abstract:

Warsaw School of the History of Ideas – on the need of order in thinking about the history of thought

The article begins with a discussion of reasons for which the notion of scientific school is extensively employed in the history of science. In particular, I explore methodological and sociological criteria commonly used for defining scientific schools. In the following part the Warsaw school of the history of ideas is assessed by means of these two criteria, the conclusion being that it cannot be deemed a scientific school under any of them. In the last part I reflect upon the rationale behind the fact that „Warsaw school of the history of ideas” has become a plausible and popular term in Polish scientific historical self-narration despite weak factual grounds for its use.

Keywords:

Warsaw school of the history of ideas, scientific school, history of ideas, history of science, sociology of knowledge

INTERWENCJA

METODA I ZNACZENIE W BADANIACH ANKIETOWYCH. PRZYPADEK BADAŃ NAD POSTAWAMI WOBEC ŻYDÓW

Antoni Sulek
Uniwersytet Warszawski

„Splacając dług naturze, do gwiazd podażyła”
Pamięci Antoniny Klooskowskiej (1919–2001)

W 1993 r. spytano ogólnokrajową próbę dorosłych, czy zgadzają się lub nie zgadzają z podanymi im twierdzeniami „o Żydach, którzy żyją za granicą”. Ze zdaniem, że „Żydzi mają bardzo dużą władzę ekonomiczną (pieniądze) i wpływy polityczne w krajach, w których żyją”, zgodziło się 71% badanych. Łatwo to nam wyjaśnić, bo po pierwsze, po drugie, po trzecie... Dobrze to świadczy o zdolności socjologów do wymyślania wyjaśnień ad hoc, rzecz jednak w tym, że sondaż ten został przeprowadzony nie w Polsce, lecz – w państwie Izrael, a jego wynik przytoczyłem po to, by pokazać, jak nieoczywisty i uwarunkowany przez kontekst społeczeństwa jest sens pytań o wpływy Żydów. Choć w Polsce i w Europie podobne wypowiedzi uznaje się za antysemickie, to nikt przecież nie uzna tych odpowiedzi za dowód istnienia w państwie żydowskim prawie powszechnego antysemityzmu!

Umiemy układać pytania, zadawać je reprezentatywnym próbom respondentów oraz zliczać i analizować odpowiedzi. Każdej z tych umiejętności i faz badania ankietowego poświęcono wiele artykułów i książek, w tym także podręczników. Umiejętności te zyskały status *metody*, a metody łatwo można się nauczyć. Gorzej jest z ostatnią i może najważniejszą fazą badania: interpretacją odpowiedzi, określeniem *znaczenia* uzyskanych wyników, odniesienia ich do pojęć, które konstruują doświadczenie. Nie ma

na to metod, algorytmów i podręczników. Uczyć tego możemy się na przykładach, egzemplach, casusach. W pracy zostaną pokazane, w celach dydaktycznych, problemy określania znaczenia wyników badań ankietowych. Wykorzystane będą prowadzone w Polsce od kilkudziesięciu lat badania nad postawami wobec Żydów, czasem nazywane zawężająco badaniami nad antysemityzmem. Zarówno przedmiot badanych postaw, jak i same te postawy oraz ich badania są kolejno złożonymi bytami, konstrukcjami i przedsięwzięciami społecznymi, więc na przykładzie tych badań można rozważać wiele zagadnień metodologicznych; są one, mówiąc językiem Roberta Mertona (1987), strategicznym materiałem *dydaktycznym*.

Praca oparta jest na syntezie badań ankietowych nad postawami wobec Żydów z lat 1967–2008 (Sulek 2011) oraz na badaniach późniejszych, w tym także zaprojektowanych przez autora sondażach TNS OBOP. Przedstawione będą kolejno: problemy z określaniem znaczenia pytań i odpowiedzi numerycznych, pytań o postawy – sympatię i niechęć, bliskość i dystans, odpowiedzi wyrażających przekonania o władzy Żydów oraz problem znaczenia pytań i odpowiedzi w międzykrajowych badaniach porównawczych. Na początku jednak będzie rozważone sondażowe znaczenie słowa „Żydzi” (i „antysemici”). Tytuł pracy zapożyczony jest z inspirującej książki Howarda Schumana (2008) *Method and Meaning in Polls and Surveys*.

/// Kto to są „Żydzi”? I „antysemici”?

W kwestionariuszach ankietowych Żydzi określani byli różnie: „Żydzi”, „Żydzi, którzy żyją w Polsce”, „Żydzi mieszkający w Polsce”, ci „co są Żydami” „osoby pochodzenia żydowskiego”, „obywatele polscy pochodzenia żydowskiego”. Znaczenie słowa „Żydzi” zależy też od odczytania amfibologii, jak w pytaniu o ocenę „wpływu, którzy mają Żydzi w naszym kraju”. W pytaniach ankietowych pojawiają się też „Izraelczycy” – sami, obok „Żydów” lub w niejasnej kombinacji jako „Izraelczycy (Żydzi)”. Zdarza się – zauważył kiedyś Jakub Karpiński – że badani nie wiedzą, o kim w pytaniu mowa: ogólnie o Żydach, o Żydach jako narodzie czy o Żydach w Polsce, więc i badacze nie zawsze wiedzą, o kim mówią badani. Nie ma powodu wątpić, że badani odróżniają treściowo kategorie Żydów, Żydów w Polsce i Izraelczyków. O tym, w jakim stopniu wiążą z nimi różne oceny, wiemy jednak bardzo mało.

Barbara Wilska-Duszyńska (1975: 33–40) w przeprowadzonych jeszcze w 1972 r. badaniach postaw studentów polskich wobec różnych narodów pytała o sympatię lub niechęć do „Izraelczyków” i oddzielnie do

„Żydów”. Izraelczycy i Żydzi zajęli dwa najniższe miejsca w rankingu (za Niemcami), różnica między nimi była, ale niewielka; większa niechęć do Izraelczyków mogła być echem ostrej politycznej krytyki Izraela po wojnie 1967 r. i antyizraelskiego ostrza kampanii „antysyjonistycznej” po marcu 1968 r. Gdy w 1993 r. CBOS zaczął badać i obserwować zmiany postaw wobec różnych narodów, to zapytał Polaków o stosunek do „Izraelczyków (Żydów)”; w 2002 r. zmienił to określenie na „Żydzi”, nie miało to jednak widocznego wpływu na odpowiedzi (zob. wykres 1, s. 195).

W 1994 i 1999 r. CBOS (1994, 1999) spytał o stosunek do Żydów w Polsce, określonych jako „obywatele polscy pochodzenia żydowskiego”, oraz o stosunek do Żydów jako narodu, takiego jak Francuzi czy Rosjanie. „Żydzi”, choć mniej konkretni, a bardziej abstrakcyjni, wzbudziły żywsze odczucia, byli znacznie rzadziej obojętni niż „obywatele polscy pochodzenia żydowskiego”. Pierwsi byli też znacznie częściej niż drudzy przedmiotem niechęci i niechęć do nich przeważała nad sympatią wyraźniej niż niechęć do „obywateli polskich pochodzenia żydowskiego”. W obu przypadkach jednak niechęć deklarowana była ponad dwa razy częściej niż sympatia.

	Czy obywatele polscy obcego pochodzenia wzbudzają u Pana[i] jakieś odczucia?		Jak Pan[i] określił(a)by swój stosunek do innych narodów?	
	ŻYDZI		ŻYDZI	
	1994	1999	1994	1999
sympatia	18	18	17	19
obojętność	38	45	27	26
niechęć	37	35	47	49
trudno powiedzieć	7	4	9	6

Źródło: CBOS (1994, 1999).

/// Tabela 1. Stosunek do „obywateli polskich żydowskiego pochodzenia” i do „Żydów”. 1994 i 1999 (w %).

Przywołane sondaże służyły badaniu postaw, a nie efektu pytań. Temu służył dopiero eksperyment typu *split-ballot* przeprowadzony w 2010 r. w TNS OBOP (dane niepublikowane)¹. W badaniu tym z występującym w polskich sondażach (Krzemiński 1996; Kucia 2011) stwierdzeniem, że

¹ Cytowane w pracy badania OBOP i TNS OBOP zostały zaprojektowane, a wszystkie raporty, oprócz OBOP (1989), zostały napisane przez jej autora.

„Żydzi w naszym kraju mają zbyt wielki wpływ” zgodziło się 27% badanych z jednej próby, natomiast „wpływ, jaki na sprawy naszego kraju mają Żydzi, którzy żyją w Polsce” uznało za „za duży” 23% badanych z drugiej próby. Różnica w odpowiedziach była, ale niewielka. Być może dlatego, że stwierdzenie: „Żydzi w naszym kraju mają zbyt wielki wpływ” jest amfibolią – jedni badani słowa „w naszym kraju” mogli bowiem łączyć z „Żydami”, a drudzy z „wpływem”.

Na pytanie o stosunek do Żydów i o ocenę ich wpływu uzyskuje się więc nieco wyższe odsetki odpowiedzi zgodnych ze stereotypem antysemickim wtedy, gdy mowa w nim ogólnie o Żydach, niż wtedy, gdy mowa o Żydach w Polsce. Choć myśląc o „Żydach”, badani intensywniej reprodukowali stereotyp, resentment wobec Żydów okazywał się silny bez względu na to, jakich Żydów mamy na myśli i jak zostali oni nazwani: dla badanych „wszyscy Żydzi są tacy sami”.

Używanie w pytaniach ankietowych rozłącznych kategorii „Żyd” i „Polak” oraz publikowanie wyników badań o stosunku „Polaków do Żydów” budzi uczucie dyskomfortu u wrażliwszych spośród badaczy, którzy tych nazw używają (Kucia 2011), oraz krytykę ze strony badaczy, którzy ich nie używają (Tokarska-Bakir 2011). Czym jest w sondażach określenie „Żydzi”, jakie ma ono znaczenie i jakich określeń powinno się używać?

Bycie Żydem w Polsce ma wiele odmian i odcieni, ale dokonywane subtelne rozróżnienia (Gebert 1997) nie dają się ująć w słowa proste i powszechnie zrozumiałe. Standaryzowany sondaż sprawdza się w badaniu takich zjawisk świadomości, które są wykrystalizowane i wyodrębnione językowo, natomiast w świecie płynnych granic i nienazwanych jeszcze tożsamości – a do niego należą tożsamości polsko-żydowskie – bardziej odpowiednie są badania jakościowe, a przynajmniej pytania otwarte, pozwalające na swobodne formułowanie odpowiedzi. Za pomocą reprezentacyjnych sondaży nie bada się jednak tożsamości grup etnicznych, lecz stosunek mieszkańców Polski do ludzi różnych narodów i narodowości, więc słowo „Żydzi” umieszczone w pytaniach nie musi tak bardzo w tym przeszkadzać.

Słowo „Żydzi” jest nazwą pewnej społecznie wytworzonej i odtwarzanej reprezentacji i do tej roli dobrze się nadaje. Żydzi, o których myślą i mówią w sondażach mieszkańcy Polski, to nie tylko ci, którzy żyją w Polsce, ani nawet cały naród żydowski. To Żydzi „symboliczni”, kolektywny byt i zarazem konstrukcja kolektywnej wyobraźni. Dla uprzedzonego umysłu dystynkcje te nie mają jednak większego znaczenia: zakłada on, że ludzie jakiejś kategorii etnicznej zawsze i wszędzie są zasadniczo tacy sami, że w każdym z nich tkwi jakaś wspólna esencja etniczna.

Język pytań ankietowych powinien być skorelowany z językiem, którym myślą badani, a jego kategorie nie mogą być ani zbyt konserwatywne, gdyż raziłyby, ani zbyt awangardowe, gdyż nie byłyby zrozumiałe. Dlatego zresztą studia nad historycznymi zmianami języka pytań ankietowych mogą być metodą badania zmian językowych w społeczeństwie, w Ameryce zaś – zmian etykiet etnicznych, od *colored* w latach 1930., przez *Negros*, *Blacks* aż do dzisiejszych *African Americans* (Smith 1992). Może i w Polsce z czasem zacznie się przyjmować jakiś wymyślony lub nawet już znany etnonim typu *Jewish Americans* czy *African American*, Afroamerykanie. Dziś nie przychodzi on nikomu do głowy, ale też dziś nie możemy wiedzieć tego, co wymyślimy lub polubimy jutro. Być może „Żyd-Polak” Piotra Matywieckiego (2010: 5–11) jest określeniem bliskim ideału, ale i ono nie zadowala do końca poety wrażliwego na swą polską i żydowską tożsamość i na język polski. Nawet taka nazwa pozostanie jednak etykietą obejmującą różne polsko-żydowskie tożsamości: Żydów-Polaków, Polaków-Żydów, Żydów polskich, polskich Żydów, Żydów żyjących w Polsce, Polaków pochodzenia żydowskiego, osoby czujące się Polakami i Żydami oraz jeszcze inne.

Wszystko to jednak jest nie tyle sprawą samych słów, ile ich znaczeń, a znaczenie obejmuje też „zabarwienie uczuciowe myśli, na której zasadza się proces rozumienia” (Ajdukiewicz 1965: 23)². Nazwy etniczne nie są niewinnymi etykietkami, często nie tylko oznaczają, ale i naznaczają emocjonalnie swoje denotacje, są więc częścią skażonej uprzedzeniami rzeczywistości. Ale i odwrotnie: przypadek amerykański pokazuje, że każda nowa, nieobciążona nazwa z czasem zabarwia się emocjami wobec oznaczanej grupy i staje się neutralna dopiero wtedy, gdy grupa zostanie w pełni zaakceptowana przez społeczeństwo. Nazwa „Żydzi” nie będzie uwiierać, jeśli w społeczeństwie zmieni się stosunek uczuciowy do ludzi, do których jest odnoszona. Choć w Polsce „Żyd” nadal bywa epitetem, to równocześnie już około 1989 r. w badaniach nad stereotypami zauważono, że w sprawach gospodarczych „Żyd” i „żydowski” zmieniają swoje zabarwienie uczuciowe, znaki: „handlarze” i „kombinatorzy” stają się „uzdolnionymi do handlu”, a „interesowność” – „dbałością o interesy” (Ryszka, Jasińska-Kania 1992). Podejmowane są też próby „odczarowania”

² Tak się złożyło, że Ajdukiewicz zilustrował swą myśl następującym, archaicznym w latach 1960. przykładem: „Są ludzie, dla których wyraz «żyd» łączy się z mającą zabarwienie pogardliwe myślą o ludziach, których przodkowie byli wyznania mojżeszowego, i chcąc tego uniknąć, używają wyrazu «izraelita», «starozakonny» itp. Są ludzie, którzy w tym rozumieniu tego wyrazu owego zabarwienia nie znajdują”.

słowa „Żyd” – najbardziej znaną były akcje „Tęsknię za Tobą, Żydzie!”, zainicjowane przez performerę Rafała Betlejewskiego³.

Mniej ważne jest to, co w Polsce będą znaczyć słowa „Żyd” czy „Białorusin”, a ważniejsze jest, jak będzie rozumiana sama „polskość” – po republikańsku, włączając („wszyscy jesteśmy obywatelami Rzeczypospolitej Polskiej”), czy etnicznie, wykluczając („Jak Żyd, to nie Polak”). Trzeba, niestety, powiedzieć, że to drugie znaczenie jest zbyt dobrze ukorzenione historycznie i zbyt mocno wspierane w dzisiejszym społeczeństwie, aby można było liczyć na rychły jego uwiąd.

Nie czekając na zmiany w języku, musimy w kwestionariuszach starannie dobierać i cieniować określenia odnoszące się do grup narodowych.

Pierwszym, wstępnym krokiem mogłoby być sprawdzanie w kontrolowanych porównaniach, do jakich odpowiedzi prowadzą różne określenia użyte w takich samych pytaniach. Trzeba też badać interpretację pytań i znaczenie odpowiedzi badanych, stosując, jak Marek Kucia (2011), zogniskowane wywiady grupowe, ale także wywiady kognitywne lub *random probe*, losowe sondowanie (Suchman i in. 1996: 15–54), analizę pól semantycznych (Robin 1980) i już podręcznikowy dyferencjał semantyczny⁴. Warto też używać „emicznych” określeń grup etnicznych – takich, których używają w odniesieniu do siebie sami członkowie tych grup. Ciekawe będzie kiedyś sprawdzić, jakie zmiany w wyrażających emocje odpowiedziach mieszkańców Polski spowodowałyby zastąpienie w pytaniach stereotypizującej nazwy „Żydzi” i bardziej realistycznego określenia „Żydzi mieszkający w Polsce” – przyjaznym i inkluzyjnym określeniem „ludzie, którzy są (czują się) Polakami i Żydami”.

Bardziej podstawowy aspekt kwestionariuszowych badań postaw etnicznych dostrzegła w *Kulturze narodowej u korzeni* Antonina Kłoskowska (1996: 95):

Badania stereotypów i postaw odnoszących się do grup narodowych w szczególności obfitują w sformułowania nie tylko wykrywające istnienie stereotypów w świadomości badanych, ale także skłaniające do formułowania stereotypów i, być może, utwierdzające w stereotypowym myśleniu.

³ Historia zna przypadki takich rewaloryzacji nazw etnicznych. W imperium osmańskim, zanim powstał ruch „młodoturecki”, „termin Turek rzadko był używany i raczej w znaczeniu uwłaczającym, na określenie turkmeńskich nomadów – lub później – ciemnych i nieokrzesanych, mówiących po turecku chłopów z Anatolii. Zastosowanie tego terminu do osmańskiego gentlemana z Konstantynopola byłoby obrażą” (Lewis, 1972: 13–14).

⁴ Oto jak zaskakujące bywają wyniki takich badań. Marek Kucia (2011) ustalał w „fokusie” przeprowadzonym z grupą słuchaczy Radia Maryja w Rzeszowie społeczne znaczenie słowa „Żydzi” i usłyszał od jednej z osób badanych rozbrajającą definicję „Żydów” – „ci, co rządzą”; przy takiej definicji zdanie „Żydzi rządzą” jest tautologią.

Reakcje takie może prowokować zarówno żądanie określenia, jacy są w ogóle członkowie danego narodu, jak i polecenie wybrania z listy cech, które uważa się za właściwe dla wymienionej grupy, lub wyrażenia stosunku wobec całej grupy (lubie – lub nie).

Badania postaw wobec Żydów ta wnikliwa uwaga dotyczy w szczególności stopniu, gdyż Żydzi jako naród postrzegani są esencjalistycznie, jako byt jednorodny, a ich wizerunek społeczny jest bardzo zestandaryzowany, także w skali międzykrajowej. W badaniach nad postawami wobec Żydów łatwo więc potwierdzać istnienie w społeczeństwie ich tradycyjnych stereotypów.

„Żydzi” występują w kwestionariuszach ankietowych w jeszcze jednym, wyjątkowym znaczeniu. Wiemy, że oprócz antysemityzmu politycznego istnieje antysemityzm religijny, antyjudaizm wywodzący się z dawniejszej nauki Kościoła katolickiego (Weil 1987). W sondażach mierzy się go pytaniami o odpowiedzialność Żydów za śmierć Jezusa. W Polsce badani mieli odnosić się do takich stwierdzeń, jak: „Dzisiaj, tak jak dawniej, ciąży na Żydach odpowiedzialność za zabicie Chrystusa” (Golub, Cohen 1995: 45), „Żydzi odpowiadają za śmierć Chrystusa” (ADL 2009) czy „Żydzi mają tyle kłopotów, ponieważ Bóg ukarał ich za ukrzyżowanie Chrystusa” (Krzemiński 2004); zgodziło się z nimi kolejno 36%, 48% i 15% badanych. Otóż Żydzi z tych pytań (i odpowiedzi) to coś więcej niż dzisiejsza lub nawet współczesna zbiorowość narodowo-religijna rozproszona po świecie. Mowa w nich także o Żydach z czasów ewangelicznych, do tego stopnia tożsamy z Żydami współczesnymi, że Żydzi współcześni mieliby zbiorowo odpowiadać i cierpieć za słowa i czyny Żydów sprzed dwóch tysięcy lat, przy czym teologowie wciąż rozważają, kim są „Żydzi”, oskarżyciele z pozostawionych przez ewangelistów opisów skazania Jezusa – „całym ludem” i „tłumem” czy arystokracją świątynną i ludźmi z tłumu (Ratzinger 2011: 199–202). Żydzi są narodem wyjątkowym, w tym znaczeniu, że na to, jak są dziś odbierani przez ludzi innych narodów, ma wpływ także interpretacja zdarzeń, które wydarzyły się w czasach, w których żaden z tych narodów nie istniał jeszcze na scenie historycznej.

Tak, jak chcemy wiedzieć, kim dla badanych są „Żydzi”, chcielibyśmy też wiedzieć, czym dla badanych jest antysemityzm, jaką treść wiążą oni z tym pojęciem. Można ich o to po prostu zapytać w pytaniu otwartym, jak zrobił to w 1992 r. w swoich referencyjnych badaniach zespół Ireneusza Krzemińskiego (1996: 151–153): „Czy zetknął (zetknęła) się Pan(i) ze słowem «antysemityzm»?”, „Jeśli tak, co ono według Pana(i) oznacza?”. „Zetknęło się” z tym słowem dwie trzecie (64%) badanych, spośród nich 10% rozumiało je ogólnikowo jako antyżydowskość, 38% jako niechęć,

niechęć Żydów, 21% jako nienawiść i wrogość, a 16% jako działanie przeciw Żydom (część odpowiedzi zaliczono do więcej niż jednego typu) ⁵.

Takie znaczenie Stefan Nowak nazywał zadeklarowanym i jeszcze w klasycznych badaniach nad „światopoglądem społecznym” studentów Warszawy w 1958 r. wymyślił inną, „korelacyjną metodę kontroli znaczenia odpowiedzi ankietowych”, którą zastosował z powodzeniem do badania znaczenia odpowiedzi autoidentyfikacyjnych (Nowak 1962, 1965: 344–366). Nie pytał badanych, co dla nich znaczy „socjalizm”, lecz o ich stosunek do różnych poglądów uważanych za socjalistyczne czy tylko kojarzonych z socjalizmem, np. akceptację „nacionalizacji” wielkiego przemysłu, uczynienia rad robotniczych „faktycznymi gospodarzami zakładów pracy” czy „dopuszczenia ograniczenia swobód obywatelskich przez państwo dla realizacji doniosłych społecznie celów”. Następnie sprawdzał, jak różnią się od siebie ci, którzy są za socjalizmem, chcą, by świat „szedł w kierunku jakiejś formy socjalizmu”, od tych, którzy za socjalizmem nie są. W ten sposób ustalał „empirycznie” znaczenie „konstruowane” bogatego w treść pojęcia ideologicznego. Podobnie Adam Stanowski (1969) badał znaczenie odpowiedzi na pytania autoidentyfikacyjne dotyczące religii.

Przed próbą zastosowania tego podejścia do zbadania społecznego znaczenia tym razem pojęcia antysemityzmu (dla Fryderyka Engelsa „socjalizmu dla ubogich”) powstrzymuje nas świadomość, że dziś za antysemitów lub sympatyków antysemityzmu najprawdopodobniej nie uznają się lub nie uznaliby się w sondażu nawet ci, którzy osiągają maksymalne wyniki na skalach antysemityzmu budowanych przez jego badaczy. Choć wielu badanych bez skrępowania udziela odpowiedzi zgodnych z antysemitycznym schematem myślenia, to odraza społeczna do etykiety „antysemita” jest zbyt wielka, by chcieć jej używać w stosunku do samego siebie. Sam tylko eksperyment myślowy ujawnia więc granice stosowania metody wymyślonej przez autora *Studentów Warszawy*: można jej używać do badania znaczenia tylko takich pojęć, których ludzie używają jako autocharakterystyk.

⁵ Jako ciekawostkę podaję fakt, że gdy Irena Nowakowska (1991) badała w 1959 r. postawy społeczne pracowników nauki, to w kwestionariuszu ankiety pocztowej umieściła zagadkowe dla nas pytanie: „Czy istnieje zdaniem Pana(i) w Polsce powojennej nacionalizm?”. Po latach autorka wyjaśniła mi, że „nacionalizm” był wtedy kryptonimem „antysemityzmu” (nie wiem, dla kogo i nie wiem, czy zrozumianym przez badanych).

/// Sens pytań i odpowiedzi numerycznych

W niedawnym sondażu TNS OBOP (2011) badanych poproszono o wymienienie znanych „im narodowości, [które] zamieszkują w Polsce”, przy czym powiedziano im, że chodzi o takich ludzi „wśród obywateli Rzeczypospolitej Polskiej”, „którzy uważają się za Polaków i równocześnie za osoby innych narodowości”. Żydzi okazali się jedną z najbardziej rozpoznawalnych narodowości w Polsce: wyraźnie częściej niż Żydzi (22%) zostali wymienieni Ukraińcy (42%), Niemcy (36%) i Romowie/Cyganie (32%), prawie tak samo lub tak samo często Rosjanie (24%) i Białorusini (22%). Stosunkowo często (10%) Żydzi byli też spontanicznie zaliczani do narodowości „najliczniejszych”, wyprzedzili ich tylko Ukraińcy, Niemcy i Romowie.

W paru sondażach pytano badanych o to, ilu jest w Polsce Żydów. Badaczami kierowała nie sama ciekawość, lecz przekonanie, że znaczne zawyżanie liczby Żydów jest elementem antysemitckiego widzenia świata. Pytanie o liczbę Żydów było zadawane w języku procentów, tysięcy i milionów oraz określeń quasi-ilościowych („dużo”, „mało”). W sondażu CBOS z 1996 r., w odpowiedzi na prekategoryzowane pytanie: „Ilu Żydów mieszka obecnie w naszym kraju?”, 21% badanych wybrało „dość realistycznie” przedziały do 50 tys., 13% wybrało „przesadnie” odpowiedź: „do 100 tys.”, pozostałe zaś 32% odpowiedzi znajdowały się – jak to ujęto w raporcie – „na pograniczu fantazji”: 10% badanych wybrało: „ćwierć miliona”, 8%: „pół miliona”, a 14%: „milion i więcej” (CBOS 1997). W badaniach Krzemińskiego z 2002 r. spytano najpierw: „Czy w Polsce mieszka mało, czy dużo Żydów?”, a potem – „konkretnie, ile”. Odpowiedzi podane są w tabeli 2. Ważnym wynikiem badań jest ustalenie, że wielka część mieszkańców Polski nie zna choćby przybliżonej liczby Żydów w naszym kraju: 26% badanych samo wybrało odpowiedź: „nie wiem, nie interesowało mnie to”, a 15% – kategorię „trudno powiedzieć”; w badaniach z 1992 r. odpowiedzi takich było jeszcze więcej – łącznie nie 41%, lecz 50%, czyli równo połowa (Krzemiński 2004: 95–96). Wiadomo, że w badaniach część respondentów korzysta z oferowanych lub dopuszczonych odpowiedzi typu „nie wiem” i oszczędza sobie wysiłku „szukania w głowie” materiału na odpowiedzi na trudne pytania, więc zapewne i w tym wypadku w społeczeństwie takich ludzi jest mniej niż w sondażu, ale niewiele mniej ⁶.

⁶ W 1992 r. badani, którzy odpowiedzieli „nie wiem, nie interesowało mnie to” uzyskiwali istotnie statystycznie niższe wskaźniki na skali antysemityzmu (Krzemiński 1996: 256–257). Nie wynika z tego wszakże, że to oni uciekali w kategorię „nie wiem” – liczeniem Żydów pasjonują się raczej antysemitami.

Czy sądzi Pan(i), że w Polsce obecnie mieszka mało czy dużo Żydów?	
dużo + bardzo dużo	28%
mało + bardzo mało	51%
nie wiem, nie interesuje mnie to	14%
trudno powiedzieć	7%
Czy mógłby(aby) Pan(i) powiedzieć konkretnie, ilu Żydów mieszka obecnie w Polsce?	
kilkaset tysięcy – kilka milionów	12%
tysiąc, dwa – kilkadziesiąt tysięcy	47%
nie wiem, nie interesuje mnie to	26%
trudno powiedzieć	15%

/// Tabela 2. Quasi-ilościowe i ilościowe szacunki Żydów w Polsce w 2002 r.

O czym świadczą te liczby, co one znaczą?

1. Przede wszystkim, tak pospolity brak jakiegokolwiek wiedzy o *liczbie* Żydów w Polsce może świadczyć o tym, że dla znacznej części społeczeństwa nie jest to sprawa istotna – ludzie nie zbierają i nie magazynują w pamięci informacji dla nich nieważnych, na tym polega „racjonalna ignorancja” (Page, Shapiro 1992: 14). Skala niewiedzy dotyczącej innych grup etnicznych w Polsce jest zapewne podobna. Ludzie nie mają żadnych szczególnych powodów, by składem etnicznym społeczeństwa interesować się bardziej niż na przykład proporcjami ludzi biednych i bogatych. Przeciwnie, mają tych powodów mniej, gdyż etnicznie społeczeństwo jest prawie jednolite i podziały narodowościowe nie są w Polsce źródłem napięć społecznych. Mówiąc wprost, wiedza o nawet tylko przybliżonej *liczbie* Żydów w Polsce jest ludziom do mało czego potrzebna – do podstawowej orientacji w świecie wystarczy im ogólna wiedza „dużo – mało”.

2. Wiedza ludzi o liczbie Żydów w Polsce nie jest wywiedziona z własnego doświadczenia, lecz jest refleksem wiedzy publicznej. Tak wielu Polaków nie ma żadnego wyobrażenia o liczbie Żydów, ponieważ żadna taka liczba nie funkcjonuje w dyskursie publicznym, więc nie mogli się jej nauczyć. Jeśli natomiast w latach 1992–1994 w Polsce, w Australii, Francji, Niemczech, Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych spośród podanych liczb Żydów zamordowanych w czasie II wojny światowej badani najczęściej (34–36%) wybierali prawdziwą wielkość 6 milionów (Golub, Cohen 1995: 10–11), to dlatego, że taka liczba jest intensywnie obecna w obiegu publicznym. W wyszukiwarce Google fraza *6 million killed Jews* pojawia się ponad 100 mln razy!

3. Problemem jest jednak nie sam brak wiedzy, ale wiedza fałszywa. Skrajne zawyżanie liczby Żydów może wiązać się, wiąże się (Krzemiński 1996: 256) z postrzeganiem w nich zagrożenia – przekonanie o wszechobecności Żydów faktycznie jest częścią antysemickiego poglądu na świat.

4. Błędne wyobrażenia o rozmiarach mniejszości nie są ani ograniczone do Żydów, ani do grup etnicznych, ani do mniejszości, ani do Polski⁷. Mają one nawet swoją nazwę – *demographic* lub *population innumeracy*. W Stanach Zjednoczonych biali Amerykanie dwukrotnie przeszacowują odsetek Afroamerykanów, a w Europejskim Sondażu Społecznym (ESS) w 2002 r. mieszkańcy każdego kraju znacząco zawyżyli odsetek imigrantów w całej populacji – Polacy i Włosi najbardziej, bo kilkakrotnie (Herda 2010; Strabac 2011). W Polsce zbadany przez TNS OBOP (2011) średni szacunek liczebności wszystkich narodowości innych niż polska wynosi (w wyrażeniu procentowym) 9% – jest on mniej więcej trzykrotnie zawyżony i nawet wśród badanych z wyższym wykształceniem wynosi 7%. Okazuje się, że 12,5% Polaków szacuje, iż spośród 100 obywateli naszego kraju przynajmniej 11 to ludzie innych narodowości – niekiedy są to wyobrażenia podobnie fantastyczne, jak przytoczone wyżej szacunki Żydów⁸.

Ilu spośród każdego 100 obywateli naszego kraju należy, Pana(i) zdaniem, do wszystkich narodowości [innych niż polska] razem wziętych?		
	%	% skumulowany
do 5	29,0	29,0
6 do 10	12,7	41,7
11 do 15	3,8	45,5
16 do 20	4,8	50,2
21 do 50	3,9	54,1
trudno powiedzieć	45,9	100,0

Źródło: TNS OBOP (2011)

/// Tabela 3. Zagregowane szacunki łącznej liczebności narodowości innych niż polska w 2011 r.

⁷ W grudniu 1998 r., w 50 lat po „zjednoczeniu ruchu robotniczego” i powstaniu Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, OBOP (1998) zbadal, jak dużą partią wydawała się ludziom PZPR niedługo po upadku jej rządów, a w konsekwencji i jej samej. Na otwarte pytanie „ilu dorosłych Polaków na każdym stu” należało do partii pod koniec lat 70., wtedy, gdy PZPR miała najwięcej członków, uzyskano następujące, tu już pogrupowane odpowiedzi: mniej niż 10 – 4%, 10–15 – 9%, 20 – 5%, 30–40 – 9%; 50% i więcej – 36% (!). Faktycznie w 1979 r. do PZPR należało 12,2% dorosłych Polaków (Sulek 2002). Specyficznych źródeł powszechnego przekonania o tak wysokim upartyjnieniu społeczeństwa w okresie PRL należy szukać w doświadczeniu zbiorowym i w procesach pamięci. Zrośnięta z państwem PZPR była partią wszechobecną i pragnęła – przez swe struktury i „swoich ludzi”, „partyjnych” – kontrolować bez mała wszystko. Partia o tak wielkiej widoczności i tak dużej władzy na zasadzie efektu „halo” mogła utrwalić się w pamięci jako partia wielka także liczebnie.

⁸ W pytaniu tym nie oferowano badanym żadnych liczb, nawet przedziałów, zgodnie z radą Normana Bradburna: „*When you ask about numbers, do not give any numbers*” (z wykładów w National Opinion Research Center na Uniwersytecie Chicagowskim w 1993 r.).

Te błędy percepcji społecznej wynikają z kombinacji poczucia zagrożenia i czynników poznawczych, a do drugich należy nasycenie mediów informacjami dotyczącymi mniejszości – im więcej ludzie o nich słyszą, tym więcej ich członków „widzą” w swoim społeczeństwie. Niektórym ludziom dlatego może się wydawać, że Żydów w Polsce jest dużo, bo o Żydach, o ich historii, kulturze, stosunkach polsko-żydowskich, mówi i pisze się dużo.

5. Przywołana tu *population innumeracy* jest tylko odmianą *innumeracy*, analfabetyzmu liczbowego. Przez analogię do *illiteracy*, John Paulos (1988) tak nazwał ogólną trudność radzenia sobie z liczbami i pojęciami matematycznymi. Badani zwykle nie znają żadnych liczb i procentów, więc gdy mają wyrazić swą rozmytą wiedzę w zaproponowanym im języku ilościowym, wybierają wysokie lub niskie liczby bezwzględne i procenty, kierując się swym wyczuciem liczb, a także oferowanymi im skalami (Sulek 2001). Te liczby nie reprezentują więc ich wiedzy ilościowej, lecz tylko *quasi*-ilościowe wyobrażenia typu „dużo – mało”, przy czym nie znamy ich zasad przekształcania określeń *quasi*-ilościowych w ilościowe.

6. Wysokie szacunki liczebności Żydów to po części echo historyczne – ludzie przeceniają wielkość zbiorowości żydowskiej w tych krajach, w których Żydów *było* dużo. Także w Austrii (Karmasin 1992: 31), a zapewne i w innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej, wciąż duża społeczność żydowska jest fantomem świadomości społecznej, antysemityzm zaś w tym regionie bywa metaforycznie przyrównywany do znanego chirurgom (i ich pacjentom) bólu fantomowego (Wisse 1987; Gross 2006: 30). Fantom ten jest jednak brany za rzeczywistość, a jak nas nauczył W.I. Thomas, „jeśli ludzie definiują sytuację jako rzeczywiste, stają się one rzeczywiste w swoich konsekwencjach”.

Skoro odpowiedzi zawiązujące proporcję Żydów w społeczeństwie mogą wynikać z tylu rozmaitych okoliczności, to nie można tak łatwo uznawać ich za symptom i wskaźnik jednego *indicatum*, antysemityzmu. Trudno o lepszy dowód słuszności tej przestrogi niż zaskakująco wysoki szacunek liczby Żydów w Polsce, przypisany instytucji żydowsko-polskiej, warszawskiemu Centrum im. Mojżesza Schorra (*History* 2011). W Polsce ma być około 100 tys. Żydów, z czego tylko 30–40 tys. „jest w pewien sposób bezpośrednio powiązanych ze społecznością żydowską, religijnie lub kulturowo” – reszta to, powiedziałby Stanisław Ossowski (1967: 159), „członkowie nieświadomieni albo członkowie potencjalni” żydowskiej grupy narodowej. Te same 100 tys. Żydów w Polsce w oszacowaniu

instytucji żydowskiej okazuje się być czymś zupełnie innym niż w odpowiedziach na pytanie z reprezentacyjnego sondażu.

/// Postawy – sympatia i niechęć, bliskość i dystans

Uczucia, zwłaszcza sympatia i niechęć, są najprostszym i najłatwiej uchwytym składnikiem stosunku do innych i obcych. Pytamy o nie wprost – w pytaniach o sympatię i niechęć – lub nieco okrężnie – w pytaniach o różne aspekty dystansu etnicznego.

W 1994 r. CBOS zapytał, w kontekście mniejszości narodowych w Polsce, czy badani byłoby przeciw temu, żeby w ich rodzinie ktoś poślubił osobę obcego pochodzenia (CBOS 1994). CBOS zadał też pytanie, czy badani byłoby przeciw temu, żeby premierem został Polak pochodzący z którejś z mniejszości. Pierwsze z pytań dotyczy sfery prywatnej, drugie – publicznej.

	Czy miał(a)by Pan(i) coś przeciwko temu, żeby w Pana(i) rodzinie ktoś poślubił osobę pochodzenia		Czy miał(a)by Pan(i) coś przeciwko temu, aby premierem został obywatel Polski pochodzenia	
	Był(a)bym przeciwny(a)	Nie miał(a)bym nic przeciw temu	Był(a)bym przeciwny(a)	Nie miał(a)bym nic przeciw temu
słowackiego	22	69	48	44
czeskiego	23	68	47	45
litewskiego	27	66	47	45
niemieckiego	27	64	51	42
białoruskiego	29	62	46	46
rosyjskiego	32	60	50	42
żydowskiego	43	49	51	42
ukraińskiego	45	47	53	40
cygańskiego	55	38	55	39

Źródło: CBOS (1994)

/// Tabela 4. Akceptacja małżeństwa w rodzinie z osobą pochodzącą z mniejszości narodowej oraz akceptacja dla objęcia urzędu premiera przez taką osobę w 1994 r. (w %).

Polak pochodzenia żydowskiego jako nowy członek rodziny nie byłby akceptowany przez 43% badanych mieszkańców Polski, akceptowany – przez 49%. Żydzi byli jedną z wyraźnie najmniej akceptowanych mniejszości (duży skok między nimi a wyprzedzającymi ich Rosjanami), ale też gotowość do akceptacji obcego we własnej rodzinie w stosunku do żadnej z mniejszości nie przekraczała 70% – Polacy wolą w rodzinie „swoich”. Dystans wobec Żydów zmierzony pytaniem o małżeństwo mieszane zawiera komponent ogólnego dystansu do obcych etnicznie i religijnie, a może

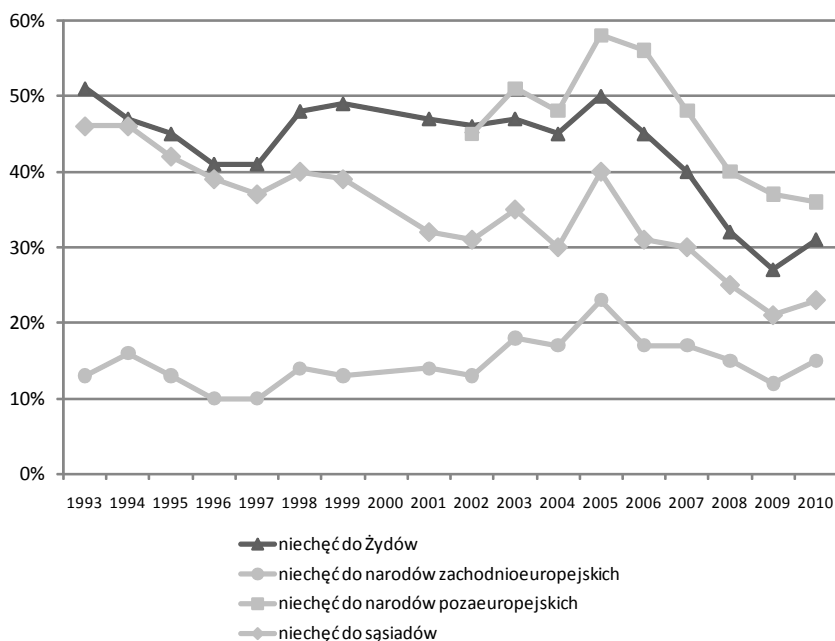
i szerzej – kulturowo, społecznie. Tendencja do zawierania małżeństw z osobami bliskimi społecznie (homogamia) jest opisana w badaniach nad stratyfikacją społeczną (Domański, Przybysz 2007). *Likes marry likes*: jednym z głównych kryteriów wyboru małżonka jest w Polsce podobieństwo pozycji społecznej, dlatego np. inteligenci wykazują silną tendencję do zawierania małżeństw z inteligentami, robotnicy z robotnikami, i to samo dotyczy innych warstw. Podstawowym wyjaśnieniem homogamii są ustratyfikowane wcześniejsze kontakty społeczne: zawieramy związki małżeńskie z ludźmi, wśród których żyjemy, ale liczy się także mniejszy koszt wzajemnej adaptacji społecznej i związane z tym mniejsze ryzyko. Z tego punktu widzenia niechęć do akceptacji np. małżeństwa swojego dziecka z kimś wyraźnie odmiennym etnicznie, religijnie czy kulturowo bynajmniej nie musi być powodowana nieufnością do obcych, ale „znajomością życia” i chęcią uniknięcia nadmiernego ryzyka nieudanego związku.

Jeszcze wyraźniej widać, jak niespecyficzny jest dystans wobec Żydów w sferze publicznej. W przywołanym badaniu mniej więcej połowa Polaków nie chciałaby mieć za premiera Polaka pochodzącego z mniejszości narodowej, ale to, czy byłby on Żydem, czy kimś innym, nie ma większego znaczenia. Podobnie w badaniu Krzemińskiego z 2002 r.: 59% badanych nie głosowałoby na kandydata na prezydenta, gdyby był on osobą pochodzenia żydowskiego, ale równocześnie 63–69% badanych nie chciałoby mieć za prezydenta Polski osoby pochodzenia niemieckiego, rosyjskiego lub ukraińskiego (Krzemiński 2004: 86–87).

Znaczenie odpowiedzi na pytania o sympatie i dystanse wobec jednej określonej grupy etnicznej możemy więc uchwycić przez wielorakie kontrolowane porównania, gdyż konkretny dystans złożony jest z wielu warstw. Jest to istotne nie tylko wtedy, gdy chcemy ten dystans empirycznie wyodrębnić, ale i wtedy, gdy chcemy go praktycznie wyeliminować. Na antysemityzm składa się szczególnie wrogość wobec Żydów i ogólna ksenofobia, dlatego też do wygaszania antysemityzmu potrzebne są, oprócz programów przeciw antysemityzmowi, działania zmniejszające ogólną niechęć do obcych, a nie tylko do Żydów. Badanie długookresowych zmian w społecznych uczuciach wobec Żydów i innych narodów dostarczy dodatkowego potwierdzenia tej prawdy i uzasadnienia tego moralu.

Dysponujemy dwiema seriami pomiarów uczuć wobec Żydów: pomiarami OBOP za okres 1975–1991 (OBOP 1989; Jasińska-Kania 1992) oraz pomiarami CBOS od 1993 r. (CBOS 2011). Pytania nie dotyczyły tylko Żydów, ale także wielu innych narodów. Możliwość porównania

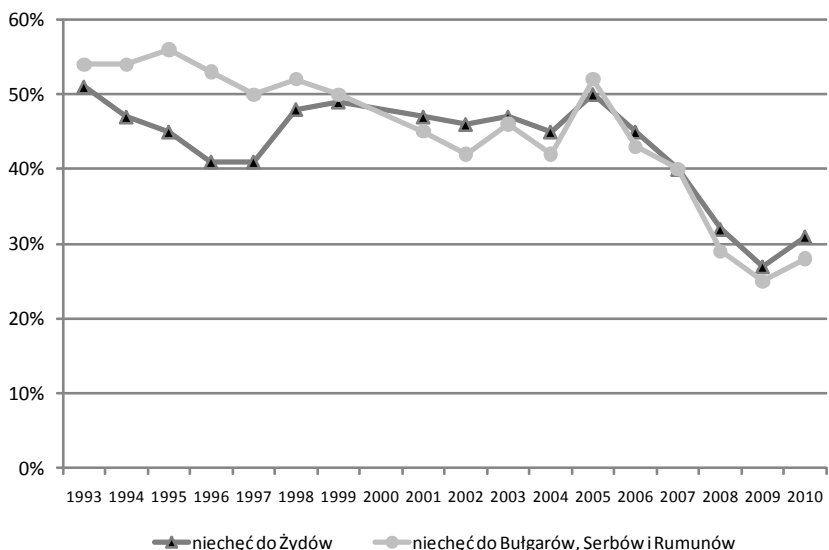
postaw wobec Żydów z postawami wobec innych narodów czyni te badania szczególnie cennymi i pozwala określać znaczenie odpowiedzi na pytania o stosunek do Żydów. Na wykresach pokazano zmiany niechęci wobec Żydów w latach 1993–2010⁹. W ciągu prawie dwudziestu lat następuje, choć nie bez regresów, wyraźne ocieplenie stosunku do Żydów – jest ono zresztą kontynuacją wcześniejszego trendu. Tego, co zarejestrowany spadek niechęci do Żydów *znaczy*, nie wiedzielibyśmy jednak bez przedstawienia go na tle zmian w stosunku do innych narodów.



Źródło: na podstawie CBOS (2011)

/// Wykres 1. Niechęć do Żydów na tle niechęci do narodów sąsiedzkich, zachodnioeuropejskich oraz pozaeuropejskich w latach 1993–2010, w %.

⁹ Niechęć, a nie sympatia do obcych etnicznie, jest problemem społecznym inspirującym takie badania. Zmiany sympatii do różnych narodów będą mniej więcej równoległe także do zmian sympatii do Żydów, a wskaźniki netto (% sympatii – % antypatii) są trudniejsze do interpretacji niż ich składowe.



Źródło: na podstawie CBOS (2011)

/// Wykres 2. Niechęć do Żydów na tle niechęci do narodów bałkańskich i Rumunów w latach 1993–2010, w %.

Okazuje się, że zmiany odsetka niechęci do Żydów postępują mniej więcej równoległe do zmian w odsetku niechęci do wszystkich innych, liczonych łącznie, narodów sąsiedzkich: Niemców, Czechów, Słowaków, Ukraińców, Białorusinów, Litwinów i Rosjan; Żydzi są tu uznani za „sąsiadów wewnętrznych”, na tej samej ziemi. Widać też różnice. W drugiej połowie lat 90. XX w. niechęci do Żydów przestało ubywać, a nawet przybyło, i aż do połowy następczej dekady utrzymywała się ona na zbliżonym, podwyższonym poziomie. W tym samym czasie erozja niechęci do sąsiadów, choć też zakłócona i przyhamowana, trwała nadal.

Ciekawe jest też porównanie ogólnego spadku niechęci do Żydów ze zmianami niechęci do – jeszcze mniej lubianych niż Żydzi – narodów pozaeuropejskich: Arabów, Chińczyków, Wietnamczyków i (wywodzących się spoza Europy) Romów/Cyganów; niestety CBOS nie bada stosunku do Afrykańczyków. W latach 2002–2011 krzywa niechęci do tych narodów biegła równoległe, lecz na wyraźnie wyższym poziomie niż krzywa niechęci do Żydów. Z krzywą niechęci do Żydów prawie pokrywa się krzywa niechęci do dwóch narodów bałkańskich – Bułgarów i Serbów – oraz Rumunów, dla jasności pokazana na osobnym wykresie. Ta mapa niechęci Polaków do innych narodów może być podstawą do hipotez i analiz dotyczących czynników różnicujących niechęć Polaków do obcych

(Nowicka 1990; CBOS 2010). Takie próby wyjaśnienia, jakkolwiek pociągające, nie są jednak celem tego artykułu.

Obserwowany w Polsce spadek niechęci do Żydów jest więc przede wszystkim, choć nie wyłącznie, fragmentem ogólniejszej tendencji do spadku niechęci wobec mniej lubianych narodów. W Polsce maleje ksenofobia i odpyw ten obejmuje wszystkie narody. Prawdopodobnie rzeczywisty spadek jest nieco mniejszy, gdyż badani mogą czuć także rosnącą presję na *nieujawnianie* niechęci wobec innych narodów, ale nie widać powodów, by wzrost ten dotyczył niechęci tylko wobec Żydów. Dopiero na tym tle można dostrzec miejsce Żydów na skalach uczuć i dystansów wobec narodów. W Polsce są oni lokowani o wiele niżej od narodów zachodnioeuropejskich (łącznie z Amerykanami) i niżej od narodów sąsiednich, mniej więcej na poziomie narodów bałkańskich (z Rumunami), a wyżej od narodów pozaeuropejskich (z Cyganami). Można też dostrzec postępujące zmniejszanie się rozpiętości między uczuciami wobec niektórych spośród tych narodów. Wszystko to dzięki prostym porównaniom.

/// Stereotyp władzy Żydów

Typem badań, bardziej niż sondaże dystansów etnicznych skupionych na cechach szczególnych stosunku do Żydów, są badania treści stereotypów i schematów poznawczych. Sama niechęć i cechy negatywne w stereotypie nie wyróżniają stosunku do Żydów spośród postaw wobec innych narodów¹⁰. Swoiste i kluczowe jest dopiero przekonanie, że Żydzi wywierają wielki, nieproporcjonalny i niepożądany wpływ na instytucje ekonomiczne, polityczne oraz media, i w ten sposób na całe społeczeństwo – w dodatku niejawnie, skrycie (Datner-Śpiewak 1996; Kofta 2001); naukowo dziś nazywa się to *Jewish control* (Bilewicz, Krzemiński 2010). Z tym przekonaniem wiąże się niechęć lub nawet nienawiść wobec Żydów. Dlatego w badaniach sondażowych pytanie o ocenę wpływów i władzy Żydów jest najczęściej stosowaną miarą antysemityzmu. Także w Polsce pytanie o wpływy Żydów w różnych mutacjach zadawane jest od początku badań nad stosunkiem do Żydów.

W świetle badań społecznych nie ulega wątpliwości, że znaczna część Polaków łatwo przyjmuje pogląd o dużych, *zu* dużych wpływach Żydów w Polsce. W 2010 r. w sondażach TNS OBOP w zależności od pytania i kontekstu kwestionariusza odsetek takich osób wahał się w szerokich

¹⁰ Trudno w tym miejscu o lepszy argument za tą tezą niż negatywne stereotypy Polaków wśród polskich Żydów przed wojną (Hurwic-Nowakowska 1996: 44–45) oraz w niektórych środowiskach Żydów amerykańskich obecnie (Cherry, Orla-Bukowska 2008).

granicach od 22% (TNS OBOP 2010) do 35% (Kucia 2011), czyli od jednej piątej do jednej trzeciej populacji. Problemem jest znowu *znaczenie*, interpretacja tego wyniku. W Polsce ludzi, którzy czują się zarówno Polakami, jak i Żydami („Żydów”) jest niewiele i nie mają oni żadnego specjalnego, kolektywnego i intencjonalnego wpływu na „sprawy naszego kraju”; nie są nawet wyodrębnionym podmiotem w polityce i w ekonomii. Odpowiedzi na te pytania nie mogą więc być traktowane jako po prostu fałszywy opis rzeczywistości, ale jako wyraz akceptacji antysemitycznej wiary we „wpływy Żydów”.

Przekonania o wpływie Żydów zawierają także silny element generalnej nieufności do świata, a w Polsce – wiemy to z ESS – „uogólnione zaufanie” należy do najniższych w Europie (Czapiński 2011). Kiedy badani nie oceniają wpływów samych tylko Żydów, lecz wybierają grupy najbardziej wpływowe spośród im znanych albo też oceniają po kolei wpływy Żydów i innych grup – a więc muszą myśleć i porównywać Żydów z innymi grupami, a nie tylko odnosić się do przedstawionych im w badaniu klisz i schematów pojęciowych – to przekonanie o wpływie Żydów raptownie traci na popularności. Przekonująco dokumentuje to sondaż CBOS z 2005 r., w którym badani oceniali, „jak wielkie ukryte wpływy ma dana grupa lub organizacja”. Żydzi okazali się jedną z najmniej, a nie najbardziej wpływowych grup ukrytej władzy „w Polsce, w Europie i na świecie”.

Niektórzy sądzą, że jedna lub kilka grup lub organizacji kontroluje z ukrycia wydarzenia publiczne i gospodarcze w Polsce, w Europie i na świecie. [...] Na skali od 0 do 10 proszę określić, jak wielkie ukryte wpływy dana grupa lub organizacja posiada. "0" oznacza, że nie ma żadnej władzy, a "10", że jest to najsilniejsza grupa mająca decydujący wpływ na wydarzenia.		
	Srednia	Ranga
Dawna nomenklatura komunistyczna	6,04	7
Polscy przestępcy, mafia	6,16	6
Zagraniczni przestępcy, mafia	4,95	9
Wielce polscy przedsiębiorcy	6,80	2
Kapitał zagraniczny	6,71	3
Tajne stowarzyszenia	4,31	12
Masoneria	3,92	13
Kościół	5,30	8
Żydzi	4,62	11
Zaprzyżnżone ze sobą elity gospodarcze i polityczne	6,70	4
Sojusz Francji i Niemiec	4,70	10
Administracja Unii Europejskiej	6,60	5
Nieformalna grupa polityków i biznesmenów "trzymająca władzę"	6,81	1

Źródło: Archiwum CBOS

/// Tabela 5. Opinie o sile wpływów grup ukrytej władzy w 2005 r.

Co jednak znaczą te odpowiedzi w stosunku do przekonań dotyczących samych Żydów? Jaka jest struktura tych przekonań?

Tradycyjny pogląd na naturę ludzkich opinii jest mniej więcej taki: ludzie opinie *mają*, tak jak mają nazwiska, dzieci czy adresy. Mają je już przed badaniem i są one względnie stałe. W sondażu ludzie te opinie tylko ujawniają, badanie zaś trafnie lub mniej trafnie je rejestruje. Zapytani przez ankietera, otwierają stosowną szufladkę w swojej głowie i odczytują gotową opinię. Tak faktycznie często jest, ale jest to tylko jeden z krańców *continuum* sytuacji spotykanych w badaniu opinii. O wielu badanych sprawach ankietowani wcześniej nie myśleli, a jeśli myśleli, to nie na tyle, by w ich umysłach uformował się trwały pogląd, który wystarczy przywołać i wypowiedzieć przed ankieterem. W takich sprawach ludzie mają raczej inklinacje, dyspozycje, tendencje, ich odpowiedź zaś powstaje na miejscu, na oczekaniu, na gorąco – w sytuacji badania; powstaje z połączenia głębszych inklinacji z informacjami najłatwiej dostępnymi, np. z ostatnio nagłośnionymi przez media (Zaller 1992; Tourangeau, Rips, Rasinski 2000). Pytania o „wpływy Żydów” należą do tych, na które część badanych ma gotowe odpowiedzi, gdyż *ma* poglądy, ale część dopiero próbuje je stworzyć, nie zawsze (co widać z dużych odsetków odpowiedzi beztreściowych, typu: „nie wiem”) z powodzeniem.

Przytoczone wyżej wyniki badania TNS OBOP nie dają podstawy do prostego wniosku, że znaczna część Polaków „uważa”, iż Żydzi mają w Polsce za duże wpływy (a sondaż tylko to ujawnił). Skłonność do akceptacji takiego stwierdzenia w testowej sytuacji badania świadczy natomiast o tym, że schemat „wpływu Żydów” jest w Polsce głęboko zakorzeniony w świadomości zbiorowej, ale zarazem łatwo dostępny poznawczo.

Różnicę między tymi dwoma wnioskami rozjaśnia eksperyment sondażowy przeprowadzony przez autora w TNS OBOP w 2002 r. i powtórzony w 2010 r. (TNS OBOP, 2010; Sulek, w druku). W sondażach tych badanych poproszono najpierw, by sami wymienili „grupy, które mają za duży wpływ na sprawy naszego kraju”; w 2002 r. 33% wymieniło polityków, 14% – Kościół i księży, a 13% – biznesmenów i bogatych; Żydów spontanicznie wymieniło 2%, a dokładnie 1,9% badanych. Dopiero potem badanych zapytano, „czy któraś z mniejszości narodowych żyjących w Polsce ma za duży wpływ na sprawy naszego kraju” – teraz Żydów wymieniło spontanicznie 6%. Na koniec spytano wprost: „Jaki wpływ na sprawy naszego kraju mają Żydzi, którzy żyją w Polsce?” – w 2010 r. 22% badanych wybrało odpowiedź „za duży”.

Odmiana pytania	2002	2010
Jakie grupy, jacy ludzie w naszym społeczeństwie mają za duży wpływ na sprawy naszego kraju? Spontanicznie: ŻYDZI	1%	2%
Czy któraś z mniejszości narodowych żyjących w Polsce ma za duży lub za mały wpływ na sprawy naszego kraju? Spontanicznie: ŻYDZI	19%	6%
A jaki wpływ na sprawy naszego kraju mają Żydzi, którzy żyją w Polsce - za duży, za mały, czy taki, jak powinni? ZA DUŻY	43%	22%

Źródło: TNS OBOP (2002, 2010)

/// Tabela 6. Postrzegane wpływy Żydów przy trzech odmianach pytania, w latach 2002–2010.

Co znaczą te odpowiedzi na kolejne pytania? Nie tylko, że odpowiedź zależy od pytania – od jego sformułowania, użytych w nim słów, jego formy i kontekstu. To byłoby banalne. Zależy *dlatego*, że pytania mają inne znaczenie, dotyczą innych warstw świadomości. Przekonanie o władzy Żydów ma strukturę wielowarstwową. Poszczególne warstwy ujawniają się w różnych sytuacjach badawczych, określonych przez typ pytań – jedno pytania docierają do głębszych inklinacji, a inne służą do rejestracji przekonań znajdujących się na powierzchni. Odpowiedzi na różne pytania co innego *znaczą*.

Wyniki tego badania przemawiają na rzecz trzech tez.

1. Wpływ Żydów nie jest w Polsce kwestią obecną w potocznym myśleniu i na tyle wyrazistą, by była ona wywoływana z umysłu niemal automatycznie, ilekroć ludzie zaczną myśleć o rządach w kraju. W codziennych rozmowach o polityce, o grupach uprzywilejowanych i upośledzonych w dostępie do władzy kategorie etniczne pojawiają się rzadko i nie ma (w badaniach) dowodu na to, iż Polacy myślą, że „wszystko to przez Żydów” – a nie na przykład przez polityków czy biznesmenów, obcy kapitał i aferzystów.

2. W Polsce schemat „wpływu Żydów” łatwo jest aktywizować. Drogę do niego mogą torować nawet słabe bodźce, np. samo przywołanie kontekstu etnicznego („mniejszość narodowa”), nie mówiąc już o bezpośrednim poruszeniu tematu władzy Żydów. Ludzie, którym raczej wyjątkowo przychodzi do głowy myśl, że Żydzi mają w Polsce za duże wpływy, dosyć łatwo zgadzają się z tym stwierdzeniem, gdy już się z nim zetkną.

3. Dziś samo wspomnienie nieokreślonych mniejszości narodowych i ich wpływów znacznie trudniej toruje drogę do schematu władzy Żydów

niż jeszcze kilka lat temu. W 2002 r. 19% badanych do aktywizowania schematu potrzebowało tylko wspomnienia o mniejszościach narodowych. Dziś natomiast zbliżony odsetek badanych (22%) do uzyskania tego efektu potrzebuje znacznie silniejszego bodźca – przywołania *explicite* stereotypu wpływu Żydów. Eksperymentalne badanie znaczenia pytań i odpowiedzi ankietowych pozwala więc także uchwycić trudno dostrzegalne wymiary zmiany przekonań społecznych.

/// Znaczenie pytań w badaniach porównawczych

Badania postaw wobec Żydów prowadzone są w wielu krajach, antysemityzm jest bowiem problemem transnarodowym. Proste porównania typu *nation-oriented* dają odpowiedź na pytanie, jak dany kraj wygląda na tle innych. Opisowe sondaże, z gatunku badań American Jewish Committee (AJC), służą monitorowaniu stanu i zmian natężenia postaw antysemickich w różnych krajach. Bardziej wyrafinowane badania, typu *variable-oriented*, nie służą porównaniom, porównania służą natomiast wyjaśnianiu różnic między krajami, np. różnic w natężeniu antysemityzmu (Przeworski, Teune 1970; Nowak 1977). Badania porównawcze każdego typu wymagają porównywalności miar i nie chodzi tu o identyczność pytań, ale o ich ekwiwalencję, o to samo znaczenie teoretyczne, albowiem w różnych społeczeństwach to samo znaczenie mogą mieć dopiero różne pytania. Charles Osgood (1967), sławny badacz znaczeń, już dawno ujął ten złożony problem w formie czterech prostych pytań:

When is the same really the same?

When is the same really different?

When is different really the same?

When is different really different?

Badania nad postawami wobec Żydów dostarczają dobrej ilustracji tego problemu. W takich badaniach pyta się ludzi w różnych krajach, czy w ich opinii Żydzi mają dużo, czy też *za* dużo władzy.

Jeśli pyta się o wpływy Żydów na sprawy świata, to odpowiedź twierdząca w każdym z krajów znaczy to samo – wiara w to, że „Żydzi rządzą światem”, należy do tradycji i kanonu myślenia antysemickiego. Przykładowo, w wielonarodowym sondażu AJC w 2005 r. 56% badanych w Polsce, 45% w Austrii, 36% w Niemczech i 27–31% w Szwecji, Wielkiej Brytanii, Stanach Zjednoczonych i Francji zgodziło się ze stwierdzeniem: „Teraz, tak jak w przeszłości, Żydzi mają zbyt duży wpływ na to, co się dzieje w świecie” (AJC 2005). Na tej podstawie możemy

wypowiadać się o międzykrajowych różnicach w rozpowszechnieniu antysemityzmu politycznego.

Jeśli jednak pytanie nie dotyczy „Żydów” i „świata”, ale wpływów Żydów żyjących w różnych krajach na sprawy tych krajów, rzecz się komplikuje. W opinii Fredericka Weila (1987: 174–175) „pytanie o władzę Żydów nie jest czystą miarą antysemityzmu, ponieważ zawiera składnik szacujący lub empiryczny – czy Żydzi mają proporcjonalnie więcej władzy niż wynosi ich udział w populacji”. W odniesieniu do społeczeństwa amerykańskiego Tom Smith (1994: 5–6), dyrektor General Social Survey, stwierdził, że wprawdzie w utrzymywaniu się opinii o nadmiernych wpływach Żydów można widzieć świadectwo trwałości antysemitckiego stereotypu, ale zarazem „wiele z tych opinii nie wyraża wrogości wobec Żydów ani wezwania do działania w celu zaradzenia tej sytuacji”. Na przykład, ci Amerykanie, którzy mówią, że Żydzi mają za dużo władzy w biznesie, rzadko uważają, że „trzeba coś zrobić, żeby odebrać Żydom władzę”, a jeśli już, to zwykle nie dlatego, że żywią antyżydowski resentyment, ale dlatego, iż są zdania, że trzeba ograniczyć monopole, wielkość przedsiębiorstw itd.

Tak jest w Ameryce i jest to jeszcze jeden argument za tym, że w porównaniach międzykrajowych „to samo nie znaczy to samo” i że wartość pytania o władzę Żydów jako miary antysemityzmu politycznego nie we wszystkich krajach jest taka sama – jest tym większa, im mniejsza, mniej wyodrębniona, mniej zorganizowana i mniej znacząca w tym kraju jest zbiorowość żydowska. Dlatego np. odpowiedzi 29% Amerykanów, którzy w sondażu Harrisa w 1986 r. zgodzili się ze stwierdzeniem: „The Jewish lobby in the United States is far too powerful for the good of this country” (Smith 1994: 43) nie mają takiego samego znaczenia, jak odpowiedzi 22% Polaków, którzy w 2010 r. w sondażu TNS OBOP wybrali odpowiedź: „za duży” na pytanie: „Jaki wpływ na sprawy naszego kraju mają Żydzi, którzy mieszkają w Polsce?” (TNS OBOP 2010). W Polsce to pytanie *jest* „czystą miarą” antysemityzmu, a w Ameryce ta miara jest kontaminowana, zanieczyszczona przez oszacowanie znaczenia zorganizowanych *Jewish Americans* w życiu Stanów Zjednoczonych.

W szkicu zatytułowanym *How comparative is comparative research?* Roger Jowell (1998) przestrzegal przed łatwym uznawaniem różnic w wynikach porównań międzykrajowych za dowód istnienia faktycznych różnic między krajami. W szczególności zwracał uwagę, że drobne różnice w uzyskanych danych wynikają prawdopodobnie albo z różnic w brzmieniu pytań i ich rozumieniu przez badanych, albo z różnic w przebiegu badań i społecznych warunkach ich realizacji, w tym w sile presji na udzielanie

odpowiedzi społecznie pożądanym i unikanie niepożądanych. Nie warto więc próbować wyjaśniać *sojologicznie* paroprocentowych różnic w natężeniu antysemityzmu – skoro one mogą tyle znaczyć, to znaczy, że nic nie znaczą. Znaczenie i przyczyny mają natomiast wyraźne różnice między grupami krajów. Większe natężenie antysemityzmu w krajach Europy Środkowo-Wschodniej w porównaniu z centrum Europy Zachodniej Frederick Weil (1985) wyjaśniał historią tych krajów: wielowiekową obecnością Żydów, antysemitycznymi nacjonalizmami, dominacją katolicyzmu i brakiem tradycji liberalnej demokracji w Europie Środkowej. Werner Bergmann (2008) natomiast tłumaczy zróżnicowanie antysemityzmu w Europie stunkiem społeczeństw do historii swych krajów: w krajach, które dokonały i wspomagały zagładę Żydów lub były generalnie obojętne na ich los i nie przepracowały jeszcze tego doświadczenia, Żydzi postrzegani są często jako zagrożenie dla tożsamości narodowej i samooceny moralnej społeczeństw.

Dyrektor ESS przestrzegł też przed nadmiernym rozszerzaniem skali porównań międzykrajowych, wykraczającym poza granice naszej wiedzy kontekstowej o badanych krajach. „Badacze społeczni nie powinni podejmować interpretacji danych dotyczących krajów, o których wiedzą bardzo mało albo nic” – brzmi pierwsza z jego dziesięciu *very practical rules of thumb*. I dalej: „W istocie rzeczy analityk, któremu brakuje szczegółowej wiedzy o strukturze społecznej, historii i kulturze kraju lub krajów, nie może zrobić wiele więcej niż opisywać i gapić się na zróżnicowania”.

To samo pozostaje badaczowi, który nie wie, jakie znaczenia przypisuje się w różnych społeczeństwach jednakowo lub podobnie brzmiącym pytaniom i odpowiedziom. Dlatego bez znajomości społeczeństwa izraelskiego możemy tylko „gapić się” na te 71% żydowskich mieszkańców Izraela, którzy w sondażu z 1993 r. zgodzili się ze stwierdzeniem, że Żydzi (wraz z Izraelczykami), którzy mieszkają za granicą, „mają bardzo dużą siłę ekonomiczną (pieniądze) i wpływ polityczny w krajach, w których żyją”¹¹, podczas gdy w 2008 r. w Polsce na pytanie: „Jaki wpływ na sprawy naszego kraju mają Żydzi, którzy żyją w Polsce?” („duży” czy „mały”)

¹¹ W tłum. ang.: „Jews have a lot of economic power (money) and political influence in the countries where they live”; 28% badanych nie zgodziło się z tym twierdzeniem, a 1% odmówił odpowiedzi; Israel Democracy Institute, Guttman Center, Continuing Survey, week 266, 1064 (February 14th–March 22nd, 1993); dane uzyskane z IDI. Dr Raphael Ventura z Centrum Guttmana wyjaśnił mi, że „most Israeli Jews understand this statement as referring to positive attributes of Jews, showing how important and prominent Jews are all over the world” (e-mail z 13 lipca 2011). Patron Centrum to ten Guttman od *Zolnierza amerykańskiego* i „skalogramu Guttmana”. Louis Guttman (1916–1987) po wojnie, w 1947 r., wyjechał do Palestyny i założył, tym razem w podziemnym wojsku żydowskim, jednostkę badawczą, załączek późniejszego Izraelskiego Instytutu Stosowanych Badań Społecznych.

badani odpowiedzieli „odwrotnie”: 26% odpowiedziało, że „duży”, a 54% – że „mały” (TNS OBOP 2008)¹².

/// Konkluzja

Stereotypowo znaczenie to coś dostępnego przez wyobraźnię, empatię i sympatię, a metoda to dyscyplina, rygor, algorytm. Produkty metody – słowa, liczby i teksty – *domagają się* jednak interpretacji¹³. W tym wykładzie z metodologii pokazałem, że i jak za pomocą zdyscyplinowanego myślenia i podstawowych narzędzi z warsztatu socjologii możemy ustalać znaczenie uzyskanych odpowiedzi i dobierać metody tak, by dawały odpowiedzi, które będą znaczyć to, co miały znaczyć. Metoda sondażowa może być użyta do rozjaśniania znaczenia swoich własnych wytworów.

Anonimowemu recenzentowi „Stanu Rzeczy” bardzo dziękuję za wnikliwe komentarze do maszynopisu tego artykułu.

Bibliografia:

/// ADL. 2009. *Attitudes toward Jews in Seven European Countries*, raport z badania. URL=www.adl.org; dostęp: 20.06.2011.

/// AJC. 2005. *Thinking about the Holocaust 60 Years Later. A Multinational Public-Opinion Survey*, raport z badania. URL=www.ajc.org; dostęp: 20.06.2011.

/// Ajdukiewicz, Kazimierz. 1965. *Logika pragmatyczna*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Bergmann, Werner. 2008. *Anti-Semitic attitudes in Europe: a comparative perspective*. „Journal of Social Issues” 64, 2, s. 343–362.

/// Bilewicz, Michał, Krzemiński, Ireneusz. 2010. *Anti-Semitism in Poland and Ukraine: The belief in Jewish control as a mechanism of scapegoating*. „International Journal of Conflict and Violence” 4, 2, s. 234–243.

/// Cherry, Robert, Orla-Bukowska, Annamaria (red.). 2008. *Polacy i Żydzi – kwestia otwarta*. Warszawa: Więź.

¹² Jest kilka polskich badań pochodzących z tego samego okresu, co sondaż izraelski, ale w badaniach tych pytano o wpływ „Żydów”, a nie „Żydów, którzy żyją w Polsce”, oraz o to, czy wpływ ten jest *za* duży, czy *za* mały, a nie, czy jest on duży, czy mały.

¹³ Pewien średniowieczny filozof żydowski napisał, że tekst krzyczy: „odczytaj mnie, zinterpretuj mnie!”; z wystawy „Taswir – Islamische Bildwelten und Moderne”, Berlin, Martin-Gropius-Bau, grudzień 2009.

- /// CBOS. 1994. *Stosunek Polaków do przedstawicieli mniejszości narodowych mieszkających w Polsce*, komunikat z badania.
- /// CBOS. 1997. *Żydzi i Polacy w opiniach społeczeństwa*, komunikat z badania.
- /// CBOS. 1999. *Stosunek do mniejszości narodowych*, komunikat z badania.
- /// CBOS. 2011. *Stosunek Polaków do innych narodów*, komunikat z badania.
- /// Czapiński, Janusz. 2011. *Kapitał społeczny*. W: Janusz Czapiński, Tomasz Panek (red.). *Diagnoza Społeczna 2011. Warunki i jakość życia Polaków*. Warszawa: Rada Monitoringu Społecznego, s. 285-293.
- /// Datner-Śpiewak, Helena. 1996. *Struktura i wyznaczniki postaw antysemickich*. W: Ireneusz Krzemiński (red.). *Czy Polacy są antysemitami? Wyniki badania ankietowego*. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 27-64.
- /// Domański, Henryk, Przybysz, Dariusz. 2007. *Homogamia małżeńska a hierarchie społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- /// Gebert, Konstanty. 1997. *Tożsamości Żydów w Polsce: „nowa”, „dawna” i „wysnuta z wyobraźni”*. „Polis” 3, s. 45-49.
- /// Golub, Jennifer, Cohen, Renae. 1995. *Knowledge and Remembrance of the Holocaust in Poland*. New York: American Jewish Committee.
- /// Gross, Jan T. 2006. *Fear. Anti-Semitism in Poland after Auschwitz. An Essay in Historical Interpretation*. New York: Random House.
- /// Herda, Daniel. 2010. *How many immigrants? Foreign-born population innumeracy in Europe*. „Public Opinion Quarterly” 74, 4, s. 674-695.
- /// *History of the Jews in Poland*. 2011. http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_the_Jews_in_Poland 2; dostęp: 06.2011.
- /// Hurwic-Nowakowska, Irena. 1996. *Żydzi polscy (1947-1950). Analiza więzi społecznej ludności żydowskiej*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- /// Jasińska-Kania, Aleksandra. 1992. *Zmiany stosunku Polaków do różnych narodów i państw*. W: *Bliscy i dalecy*. Warszawa: Instytut Socjologii UW, s. 219-246.
- /// Jowell, Roger. 1998. *How comparative is comparative research?* „American Behavioral Scientist” 42, 2, s. 168-177.
- /// Karmasin, Fritz. 1992. *Austrian Attitudes toward Jews, Israel, and the Holocaust*. New York: American Jewish Committee.
- /// Kłoskowska, Antonina. 1996. *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Kofta, Mirosław. 2001. *Stereotyp spiskowy jako centralny składnik antysemityzmu*. W: Mirosław Kofta, Aleksandra Jasińska-Kania (red.). *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 274-296.

- /// Krzemiński, Ireneusz (red.). 1996. *Czy Polacy są antysemitami? Wyniki badania ankietowego*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- /// Krzemiński, Ireneusz. 2004. *O Żydach i antysemityzmie po 10 latach*. W: Ireneusz Krzemiński (red.). *Antysemityzm w Polsce i na Ukrainie. Raport z badań*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 13–168.
- /// Kucia, Marek (red) 2011. *Antysemityzm, Holokaust, Auschwitz w badaniach społecznych*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- /// Lewis, Bernard. 1972. *Narodziny nowoczesnej Turcji*. Tłum. Kazimierz Dorosz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Matywiecki, Piotr. 2010. *Dwa oddechy. Szkice o tożsamości żydowskiej i chrześcijańskiej*. Warszawa: Więź.
- /// Merton, Robert K. 1987. *Three fragments from a sociologist's notebooks: establishing the phenomenon, specified ignorance, and strategic research materials*. „Annual Review of Sociology” 13, s. 1–28.
- /// Nowak, Stefan. 1962. *Correlational approach to the control of meaning of attitudinal variables in cross-cultural surveys*. „Polish Sociological Bulletin” 3–4, s. 15–27.
- /// Nowak, Stefan. 1965. *Studia z metodologii nauk społecznych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Nowak, Stefan. 1977. *The strategy of cross-national research for the development of social Theory*. W: A. Szalai, R. Petrella (ed.). *Cross-national Comparative Survey Research: Theory and Practice*. Oxford: Pergamon, s. 3–47.
- /// Nowakowska, Irena. 1991. *Postawy społeczne pracowników nauki*. „Zagadnienia Naukoznawstwa” 3–4, s. 387–412.
- /// Nowicka, Ewa (red.). 1990. *Swoi i obcy*. Warszawa: Instytut Socjologii UW.
- /// OBOP. 1989. *Stosunek do Niemców i Żydów w badaniach OBOP, 1989*, komunikat z badania.
- /// OBOP. 1998. *Pamięć po PZPR. W pięćdziesiątą rocznicę powstania Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej*, komunikat z badania.
- /// Osgood, Charles E. 1967. *On the strategy of cross-national research into subjective culture*. „Social Science Information” 6, 1, s. 5–37.
- /// Ossowski, Stanisław. 1967. *O osobliwościach nauk społecznych* (1962). W: S. Ossowski. *Dzieła*. T. 4: *O nauce*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Page, Benjamin I., Shapiro, Robert Y. 1992. *The Rational Public. Fifty Years of Trends in Americans' Policy Preferences*. Chicago: University of Chicago Press.

- /// Paulos, John A. 1988. *Innumeracy. Mathematical Illiteracy and its Consequences*. New York: Hill and Wang.
- /// Przeworski, Adam, Teune, Henry. 1970. *The Logic of Comparative Social Inquiry*. New York: Wiley.
- /// Ratzinger, Joseph (Benedykt XIV). 2011. *Jezus z Nazaretu. Cz. 2. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*. Tłum. Wiesław Szymona. Kielce: Jedność.
- /// Robin, Reginé. 1980. *Badanie pól semantycznych: doświadczenia Ośrodka Leksykologii Politycznej w Saint-Cloud*. W: Michał Głowiński (red.). *Język i społeczeństwo*. Warszawa: Czytelnik, s. 252–281.
- /// Rogers, Andrei. 1995. *Combatting demographic innumeracy with social accounting principles: heterogeneity, selection, and the dynamics of interdependent populations*. W: Geoffrey J. D. Hewings i Moss Madden (ed.). *Social and Demographic Accountings*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 180–194.
- /// Ryszka, Franciszek, Jasińska-Kania, Aleksandra. 1992. *Antysemityzm polski. Szkic do opisu i diagnozy*. W: *Bliscy i dalecy*. Warszawa: Instytut Socjologii UW, s. 167–199.
- /// Schuman, Howard. 2008. *Method and Meaning in Polls and Surveys*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- /// Smith, Tom W. 1992. *Changing racial labels: from 'colored' to 'Negro' to 'blacks' to 'African American'*. „Public Opinion Quarterly” 56, 4, s. 496–514.
- /// Smith, Tom W. 1994. *Anti-Semitism in Contemporary America*. New York: American Jewish Committee.
- /// Stanowski, Adam. 1969. *Odpowiedzi autoidentyfikacyjne jako wskaźniki postaw wobec religii*. Niepublikowana praca doktorska. Biblioteka Wydziału Filozofii i Socjologii UW.
- /// Strabac, Zan. 2011. *It is the eyes and not the size that matters. The real and perceived size of immigrant populations and anti-immigrant prejudice in Western Europe*. „European Societies” 13, 3, s. 559–582.
- /// Suchman, Stanley, Bradburn, Norman M., Schwarz, Norbert. 1996. *Thinking about Answers. The Application of Cognitive Processes to Survey Methodology*. San Francisco: Jossey-Bass.
- /// Sulek, Antoni. 2001. „Ilu Żydów jest w Polsce?” *Eksperymentalne studium wpływu skali na odpowiedzi ankietowe*. W: Antoni Sulek. *Sondaż polski. Przegląd rozpraw o badaniach ankietowych*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN/Instytut Socjologii UW, s. 175–187.
- /// Sulek, Antoni. 2002. *Od mobilizacji do nie-reprezentacji: PZPR w świetle statystyki własnej (1990)*. W: Antoni Sulek. *Ogród metodologii socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 148–162.

/// Sulek, Antoni. 2011. *Znykli Polacy patrzą na Żydów. Postawy społeczeństwa polskiego wobec Żydów w świetle badań sondażowych (1967–2008)*. W: Feliks Tych, Maria Garbowska-Adamczyk (red.). *Następstwa zagłady Żydów: Polska 1944–2010*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Żydowski Instytut Historyczny, s. 853–888.

/// Sulek, Antoni. W druku. „*Władza Żydów*” i słabnąca władza stereotypu. *Eksperymentalne badanie wzdluż czasu*. W: Kaja Kaźmierska, Renata Dopierała (red.), *Tożsamość, stereotypy, nowoczesność*. Kraków: Nomos.

/// TNS OBOP. 2008. *Efekt „Strachu”*, komunikat z badania.

/// TNS OBOP. 2010. *O „wpływie Żydów” w Polsce, 2002–2010*, komunikat z badania.

/// TNS OBOP. 2011. *Struktura etniczna w społecznej świadomości*, komunikat z badania.

/// Tokarska-Bakir, Joanna. 2011. *How to exit the conspiracy of silence? Social sciences facing the Polish-Jewish relations*. “East European Politics and Societies” 25, 1, s. 129–152.

/// Tourangeau, Roger, Rips, Lance J., Rasinski, Kenneth. 2000. *The Psychology of Survey Response*. Cambridge: Cambridge University Press.

/// Weil, Frederick D. 1985. *The variable effects of education on liberal attitudes: A comparative-historical analysis of anti-Semitism using public opinion survey data*. „American Sociological Review” 56, 4, s. 458–474.

/// Weil, Frederick D. 1987. *The extent and structure of anti-Semitism in Western populations since the Holocaust*. W: Helen Fein (ed.). *The Persisting Question; Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism*. T. 1. Berlin: de Gruyter, s. 164–189.

/// Wilska-Duszyńska, Barbara. 1975. *Postawy etniczne a niektóre elementy studenckiego systemu wartości*. Warszawa: Instytut Polityki Naukowej i Szkolnictwa Wyższego.

/// Wisse, Ruth R. 1987. *Poland’s Jewish ghosts*. „Commentary” 83, 1, s. 25–33.

/// Zaller, John R. 1992. *The Nature and Origins of Mass Opinion*. Cambridge: Cambridge University Press.

/// **Abstrakt:**

Podręczniki metodologii badań sondażowych uczą pobierać reprezentacyjne próby, układać pytania, zadawać je respondentom oraz zliczać i analizować odpowiedzi. Nie ma natomiast podręczników interpretacji odpowiedzi, określenia *znaczenia* uzyskanych wyników, odnoszenia ich do pojęć, które konstruują doświadczenie. Można się tego uczyć, analizując przypadki badań i interpretacji. W pracy pokazano problemy określania znaczenia wyników badań ankietowych. Wykorzystano prowadzone w Polsce w latach 1967–2011 badania nad postawami wobec Żydów. Rozważono kolejno znaczenie występującego w kwestionariuszach sondażowych słowa „Żydzi”, problemy z określaniem znaczenia pytań i odpowiedzi numerycznych, pytań o postawy – sympatię i niechęć, bliskość i dystans, odpowiedzi wyrażających przekonania o władzy Żydów oraz problem znaczenia pytań i odpowiedzi w międzykrajowych badaniach porównawczych.

Słowa kluczowe:

badania sondażowe, znaczenie, postawy wobec Żydów, antysemityzm.

/// **Abstract:**

On Method and Meaning in Survey Research. The Case of Researching Attitudes Toward Jews

Handbooks of survey research methodology tell how to draw representative samples, formulate questions, ask respondents, and how to count and analyse answers. However, there are no handbooks that teach how to interpret answers, determine *meaning* of results, and relate them to concepts that construct experience. One can only learn it by studying cases and exemplars. The article addresses problems of determining meaning of survey research results. It uses research on attitudes toward Jews conducted in Poland in years 1967–2011. The author deals with the meaning of the word „Jews” used in questionnaires, analyses problems with determining meaning of questions and numeric answers, looks into questions concerning attitudes – sympathy and aversion, proximity and distance, discusses answers showing convictions about power of Jews and answers in cross-country survey research.

Keywords:

survey research, meaning, attitudes toward Jews, antisemitism

RECENZJE I POLEMIKI

SKUTKI ROZCZAROWANIA ŚWIATEM

Łukasz Pawłowski

Uniwersytet Warszawski

/// Bronisław Baczek. Rousseau: Samotność i wspólnota

Osobliwe zjawisko! Jedyne wprost w naszej literaturze, a nawet sądzę, we wszystkich literaturach świata. Ten włóczęga, próżniak, samouk [...] występuje pierwszy raz jako autor mając pod czterdziestkę, pisze w ciągu dziesięciu lat i wśród niestannych prawie cierpień fizycznych trzy czy cztery książki, ani zbyt tegie, ani zbyt bogate w myśli, ale przynoszące z sobą nowy sposób czucia i jakiś dreszcz dotychczas nieznan; który później zanurza się w powolne szaleństwo – i który, dzięki tym paru książkom, mocen jest przekształcić po swej śmierci literaturę, historię i zmienić koryto całego życia narodu, do którego sam nie należał: cóż za niesłychane wydarzenie!

Tak oto emfaticznie uzasadnia swoje zainteresowanie myślą Jana Jakuba – jednocześnie nią oczarowany i rozczarowany – Jules Lemaitre¹. Wyrwana z kontekstu opinia ta jest w równym stopniu prawdziwa, co niesprawiedliwa, podobnie jak wszelkie inne twierdzenia, które tajemniczy oddziaływania pism „obywatela Genewy” upatrują wyłącznie we wprowadzeniu przez nie „nowego sposobu czucia”, równocześnie moc tego oddziaływania zdecydowanie przeceniając. Skrajnego przykładu takiej pobieżnej oceny Rousseau dostarcza Bertrand Russell. Nie dość, że odmawia on Janowi Jakubowi tytułu filozofa, a jego znaczenie w historii myśli społecznej tłumaczy wyłącznie tym, iż „trafił do serc i tego, co wówczas nazywano «wrażliwością»”, to równocześnie obarcza go odpowiedzialnością za totalitarne zło XX wieku. „Począwszy od jego czasów ludzie uważający się za reformatorów dzielą się na dwie grupy: na jego uczniów i na uczniów Locke’a. [...] Stopniowo [...] owa antynomia stawała się oczywista.

¹ Lemaitre, Jules, *Jean Jacques Rousseau. «Première conférence»*, cyt za: Żeleński, Tadeusz (Rousseau 1978: 5).

Dzisiaj konsekwencją myśli Rousseau jest Hitler; Roosevelt i Churchill są pokłosiem Locke'a" (Russell 2000: 781)². Na tle tego rodzaju prostych, by nie powiedzieć prostackich, a wciąż spotykanych interpretacji myśli Jana Jakuba, książki takie jak Bronisława Baczki *Rousseau: samotność i wspólnota* niestrudzenie udowadniają, że szwajcarski filozof był kimś więcej niż autorem popularnego romansu, bawidamkiem oraz samotną gwiazdą XVIII-wiecznej popkultury, a jednocześnie bronią go przed zarzutem (często, jak w przypadku Russella, formułowanym przez te same osoby) inspirowania największych zbrodni w historii ludzkości. Spór o myśl Rousseau toczy się do dnia dzisiejszego, a książka Baczki dostarcza bardzo interesującej perspektywy jej interpretacji.

Istota tego punktu widzenia zawarta jest już w samym tytule. Baczko patrzy na myśl Rousseau przez pryzmat paradoksów społecznego oraz indywidualnego wymiaru ludzkiego życia. Sprzeczność ta zostaje ujęta przede wszystkim jako relacja między jednostkową wolnością a postępującym wraz z rozwojem cywilizacji uzależnieniem człowieka od „Innego” – od jego usług, wytworów pracy, ale także – a może przede wszystkim – od jego wartościującego spojrzenia. Analizy tego procesu dokonuje Rousseau głównie w obu tzw. rozprawach, czyli *Rozprawie o naukach i sztukach* oraz *Rozprawie o pochodzeniu i nierównościach między ludźmi*. Pierwotnej wolności przeciwstawione jest w nich zniewolenie przez drugiego człowieka, pierwotnej równości – społeczna stratyfikacja, pierwotnej zaś bezpośredniości – alienacja od prawdziwego „ja”. Sama treść tych poglądów Rousseau (w odróżnieniu od oceny ich słuszności) jest stosunkowo jasna i budzi dziś relatywnie niewielkie kontrowersje, których przytoczenie nie jest w tym miejscu konieczne. O wiele bardziej interesujące niż zdiagnozowanie stanu społeczeństwa jest bowiem w kontekście książki Baczki pytanie o receptę na wyjście z kryzysu. Czy Rousseau jej dostarcza? Bez wątplenia próbuje, ale czy jest w tej próbie konsekwentny, czy też, zniechęcony następującymi po sobie klęskami, w kolejnych pismach przyznaje się do porażki, kreśląc coraz mniej ambitne projekty zmian? Innymi słowy, czy dzieło Jana Jakuba powinniśmy postrzegać jako jedną całość, czy też należy wyróżnić w nim – jeśli nie historyczne, to wynikające z samej treści jego prac – pęknięcie, będące jednoczesnym przyznaniem się do klęski?

W ten sposób zdaje się interpretować myśl Rousseau Andrzej Waśkiewicz, kiedy zastanawia się, czy nie był on „najbardziej nieodpowiedzialnym

² Russell, Bertrand, *Dzieje filozofii Zachodu*. Tłum. Tadeusz Banasiak, Adam Lipszyc, Michał Szczubialka. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000, s. 781 [pierwsze, angielskie wydanie książki Russella ukazało się w 1945 r. – przyp. aut.].

z wielkich filozofów, który zrazu wiele Człowiekowi obiecuje, a następnie – pozbawiając go złudzeń co do utopijnego charakteru swoich rad – pozostawia go w końcu samemu sobie” (Waśkiewicz 2008: 368). Zdaniem autora, Rousseau w kolejnych książkach mierzy się z kluczowym dla siebie problemem alienacji w całkowicie odmienny sposób i niejako traci przy tym rozmach. „W przedstawionej w *Umonie społecznej* republice Rousseau chce zbawić wszystkich jako obywateli, w *Nowej Heloizje* będzie to grupa ludzi żyjąca na pograniczu cywilizowanego świata, w *Emilu* zdolne do tego będą tylko odpowiednio wychowane jednostki żyjące obok zepsutego społeczeństwa, a w *Wyznaniach* i *Marzeniach samotnego wędrowca* (Rousseau 1983)³ ich autor przyznaje tę zdolność – *implicite* – już tylko sobie samemu” (Tamże: 315). Wyzwolenie powszechne porzuca więc Rousseau na rzecz projektów coraz bardziej arystokratycznych i zamiast do ludu, kieruje swe zalecenia do „wirtuozów” nowego modelu życia. Wirtuozeria wiąże się w tym ujęciu z postępującą obcością, wycofaniem na obrzeża społeczeństwa lub całkowicie poza nie. Powrót do autentycznego „ja” odbywa się kosztem nawet absolutnej samotności. „Oto jestem sam na świecie, bez brata, bliźniego, przyjaciela, towarzysza poza samym sobą” – tak przecież zaczyna Rousseau swe ostatnie dzieło, *Marzenia samotnego wędrowca*.

Chociaż powyższa interpretacja jest interesująca i do pewnego stopnia odpowiada kolejom życia Rousseau, Bronisław Baczko patrzy na twórczość tego filozofa z innej perspektywy. U jej podstaw leży, jak już wspomniałem, dialektyczne napięcie między „ja jednostkowym” a „ja społecznym”, które jednak nie prowadzi do sformułowania dwóch alternatywnych sposobów jego pokonania – przez całkowite zanurzenie się we wspólnocie (*Umowa społeczna*) albo pełne osamotnienie (*Emil, Wyznania*). Baczko dostrzega w pismach Rousseau oba te zalecenia, ale przestrzega przed ich rozdzieleniem. Jedynie pozornie stanowią one niemożliwe do pogodzenia przeciwności. Zdaniem Baczki, ujęte w radykalnej formie, oba te rozwiązania zbiegają się ze sobą, ponieważ Rousseau zastępuje proste kontinuum – samotność czy wspólnota – czymś na kształt długiej i płaskiej elipsy. W tym sensie rzekomo antagonistyczne modele zachowania stają się nie tylko możliwe do pogodzenia, ale wręcz komplementarne. „Russowski model samotności – pisze Baczko – zawiera w sobie afirmację odcięcia się, odgrodzienia się jednostki od otaczającego świata. [...] Ale równocześnie

³ W języku polskim dostępne są dwa wydania tej samej książki, *Les Réveries du promeneur solitaire*, opatrzone jednak odmiennymi tytułami: *Przechadzki samotnego marzyciela*. Tłum. Maria Gniewiewska. Warszawa: Czytelnik, 1967 oraz *Marzenia samotnego wędrowca*. Tłum. Ewa Rzakowska. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1983. W niniejszym tekście posłużono się drugim z wymienionych przekładów.

to pograżenie się w immanentnym przeżyciu, gdy świadomość jednostki żywi się – jak to nazywa Jan Jakub – «swą własną substancją», jest ruchem transcendencji, przelamywania własnej izolacji. [...] Wytwarzanie zamkniętego, odgradzającego od «świata pozorów» kręgu samotności jest potępieniem istniejącego społeczeństwa – i afirmacją samowystarczalności moralnej i duchowej jednostki”. Fragment ten, a zwłaszcza ostatnie twierdzenie, daje się jeszcze pogodzić z przytoczoną wyżej interpretacją Andrzeja Waśkiewicza, ale dalej Baczko wyraźnie dowodzi, że owo napięcie między samotnością a wspólnotą w myśli Rousseau jest jej immanentną cechą i bynajmniej nie oznacza pęknięcia. „Właśnie w samotności, ograniczona do «samej siebie», jednostka wytwarza w marzeniach obraz «świata idealnego», przy czym granica między owym marzeniem a konstrukcją politycznych «projektów» lepszego społeczeństwa jest płynna” (Baczko 2009: 157). I chociaż Baczko przyznaje, że niezbędne do owej ucieczki w samego siebie jest „rozczarowanie światem”, *Emila* zaś, *Nową Heloizę* oraz *Wyznania* nazywa „powieściami o rozczarowaniu” (Tamże: 202), to Russowskiej samotności nie utożsamia jednak z „zewnątrzświatową ascezą”. Odizolowanie się nie oznacza rezygnacji z budowy lepszego społeczeństwa, ale może stanowić etap na drodze jego urzeczywistnienia. Według Baczki, wywołane rozczarowaniem „poczucie własnej obcości, zbędności i zagrożenia w świecie nierówności społecznej i alienacji scala się z marzeniem o wspólnocie społecznej, w której partycypacja w życiu i wartościach kolektywnych byłaby tożsama z ekspresją osobowości” (Tamże: 229). Zawarte w *Wyznaniach* oraz *Marzeniach* drobiazgowo studium własnej samotności może być w tym świetle potraktowane jako „instruktaz” dla tych wirtuozów Russowskiej walki z alienacją, którzy nadejdą po nim. Wycofanie się w głąb własnej duszy to nie kapitulacja, lecz ostateczne dopełnienie dzieła. Zalecając ucieczkę w samotność, Rousseau nie ponosi więc klęski, ale pokrętnymi drogami prowadzi nas do świata *Umony społecznej* i, co ważne, nie jest to droga jednokierunkowa. Zgodnie z interpretacją Baczki, obie skrajności – pełna afirmacja własnego „ja” oraz całkowite zatracenie się w społeczności – to dwa aspekty tego samego problemu, a nie wykluczające się alternatywy.

Andrzej Waśkiewicz pisze o Rousseau jako o myślicielu, który „zawiódł”, ponieważ na początku obiecał nam fundamentalnie zmienić świat, lecz później coraz bardziej ograniczał zasięg swoich reform, na końcu tylko sobie przyznając zdolność takiej transformacji i życia zgodnie z naturą. Baczko inaczej opowiada historię tej samej postaci. Dzieło Rousseau widzi jako nieustanną próbę pokonania pewnej dychotomii, którą symbolicznie

wyraża w tytule swojej książki, i dowodzi, że każda kolejna praca jego bohatera ukazuje ową dychotomię w innym świetle, bez rezygnacji z prób jej przezwyciężenia.

Nie sposób na kilku stronach recenzji – rozszerzenie objętości tekstu niewiele by tu zresztą pomogło – odpowiedzieć na pytanie, która z tych interpretacji jest „prawdziwsza” i czy jeden z autorów nie traktuje swojego bohatera nazbyt surowo, drugi zaś nie stara się nazbyt ujednolicić myśli filozofa niejednokrotnie oskarżanego o brak systematyczności. Za brak takiej konkluzji nie należy jednak obwiniać recenzenta. Jego celem było bowiem wyłącznie pokazanie, jak prace Waśkiewicza i Baczki wchodzą ze sobą w interesującą dyskusję, która pozwala lepiej poznać i lepiej zrozumieć możliwości interpretacyjne pewnego fragmentu myśli Jana Jakuba.

Bibliografia:

/// Baczko, Bronisław. 2009. *Rousseau: Samotność i wspólnota*. Warszawa: słowo/obraz terytoria.

/// Rousseau, Jean Jacques. 1978. *Wyznania*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Rousseau, Jean Jacques. 1983. *Marzenia samotnego wędrowca*. Tłum. E. Rza-dkowska. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

/// Russell, Bertrand. 2000. *Dzieje filozofii Zachodu*. Tłum. T. Banasiak, A. Lipszyc, Michał Szczubialka. Warszawa: Fundacja Aletheia.

/// Waśkiewicz, Andrzej. 2008. *Obcy z wyboru. Studium filozofii społecznej*. Warszawa: Prószyński i S-ka.

ANDRZEJ WALICKI. FILOZOFIA POLSKIEGO ROMANTYZMU

Michał Sokulski
Uniwersytet Szczeciński

Andrzej Walicki należy do klasyków nie tylko polskiej, ale i światowej humanistyki. Jego książki ukazały się w językach: polskim, angielskim, niemieckim, francuskim, włoskim, hiszpańskim, japońskim, rosyjskim, ukraińskim i litewskim. Spośród wielu wyróżnień szczególnie znaczenie ma przyznana mu w 1998 r. nagroda im. Eugenia Balzana za całokształt dorobku naukowego, w tym za wyjątkowy wkład do badań nad historią kultury i historią społeczną Rosji, Polski, a także Europy XIX w. (por. Walicki 2001: 315–316)¹. Laureatami tej prestiżowej nagrody są m.in. Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Josef Pieper, Jorge Luis Borges, Jean Piaget, Eric Hobsbawm, Ernst Gombrich, Paul Hindemith, Matka Teresa z Kalkuty i papież Jan XXIII.

Dziela klasyków należą do dziedzictwa kultury. Bez ich znajomości nie sposób prowadzić dyskusji naukowej. Dlatego cieszy fakt, że w prestiżowym wydawnictwie „Universitas” w serii pod red. Andrzeja Nowakowskiego *Klasyki współczesnej polskiej myśli humanistycznej* zaplanowano 4-tomową edycję dzieł wybranych Andrzeja Walickiego. Ukazały się już wszystkie cztery tomy: *Naród, nacjonalizm, patriotyzm* (t. 1), *Filozofia polskiego romantyzmu* (t. 2), *Stanisław Brzozowski* (t. 3) oraz *Polska, Rosja, marksizm* (t. 4). Redaktorem tej edycji jest prof. Andrzej Mencwel, autor ciekawego wstępu do pierwszego tomu dzieł wybranych. Tomy następne wydano, niestety, bez redaktorskiego słowa wstępnego.

¹ W laudacji wymieniono książki *W kręgu konserwatywnej utopii* (1964, wyd. ang. 1975) oraz *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu* (1973, wyd. ang. 1979), jako teksty fundamentalne dla zrozumienia rosyjskiej kultury. Wspomniano też o polskich pracach. O prestiżu tej nagrody świadczy to, iż wręcza ją w Kwirynale prezydent Włoch (por. Walicki 2001: 315–316).

Refleksja nad znaczeniem dla polskiej kultury studiów Andrzeja Walickiego poświęconych filozofii narodowej i mesjanizmowi wydaje się niezbędna. W niniejszej recenzji drugiego tomu dzieł wybranych chcę zwrócić uwagę na kluczowe momenty tych interpretacji, zaakcentować oryginalność ujęcia Walickiego, a także wskazać najważniejsze punkty sporne. Najwięcej miejsca poświęcę przeto mesjanizmowi, wszechstronnie i nowatorsko zanalizowanemu przez Walickiego. Zwrócę uwagę na opozycje historyka idei wobec polonistycznej tradycji badawczej.

W skład drugiego tomu dzieł wybranych A. Walickiego weszły studia wcześniejsze: *Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski*², „*Filozofia narodowa*” Bronisława Trentowskiego a mesjanizm Mickiewiczowski³, *Próba syntezy: Karola Libelta „filozofia słowiańska”*⁴, *Prelekcje paryskie Mickiewicza a słowianofilstwo rosyjskie*⁵. Pochodzą one z książki *Filozofia a mesjanizm* (1970), uznanej przez PAN za najlepszą w dziedzinie filozofii (1971). Praca w środowisku eksperckim uznana została za „przełomową” (Treugutt 1971: 316). Po pierwsze, jako ujęcie interdyscyplinarne, nowatorskie (choćby typologia mesjanizmu, metodologia [historia idei], *Prelekcje paryskie* [dotąd pomijane w badaniach] uznane za syntezę romantyzmu). Po drugie, jako praca, która wykorzeniła funkcjonujące uproszczenia i nadrobiła braki w dotychczasowych ujęciach historii filozofii polskiej doby romantyzmu (do tego czasu wszyscy utyskiwali na niezadowolający stan badań). Wydany drugi tom *Dzieł wybranych*, zatytułowany *Filozofia romantyzmu polskiego* (2009), został wzbogacony o studia: *Cyprian Norwid: trzy wątki myśli*⁶, *Postheglowska „lewica filozoficzna”: Edward Dembowski i Henryk Kamiński*⁷ i przekrojowo-syntetyczne: *Problem religii w ideologiach „Polski odradzającej się”: od deizmu do mesjanizmu*⁸. Ciekawy to zamysł. Paleta filozoficznych stanowisk stała się przez to pełniejsza, bardziej adekwatna do nowego tytułu. A jednocześnie za sprawą dodatkowych konfrontacji pełniej wyartykułowane zostały przełomowe tezy z pracy *Filozofia a mesjanizm*.

² Pierwodruk w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1967, t. 13.

³ Pierwodruk w: Walicki, Andrzej. *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli religijnej romantyzmu polskiego*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1970.

⁴ Jest to nieznacznie zmieniona wersja wstępu do wyboru pism filozoficznych Libelta pt. *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1967.

⁵ Pierwodruk w: „Przegląd Humanistyczny” 1964, nr 1. W książce *Filozofia a mesjanizm* zamieszczona została rozszerzona wersja.

⁶ Pierwodruk w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1978, t. 24.

⁷ Przekład w wersji nieco skróconej z: Walicki, Andrzej. *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland*. Oxford: Clarendon Press, 1982, cz. 2, rozdz. VI–VII.

⁸ Pierwodruk: Walicki, Andrzej. *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2006.

/// Oryginalna metodologia

Polskie rozważania nad tradycją mesjanistyczną w dużej mierze uwarunkowane były ideologicznie. Tak było przed wojną, gdy mesjanizm był monopolizowany przez pilsudczyków bądź narodowców (Walicki 1977: 8). Tak było zwłaszcza po wojnie, w okresie dogmatyzmu marksistowsko-leninowskiego, gdy narzędziami badawczymi były „cepy” i „palki” (por. Walicki 1993: 101, 199). Tadeusz Kroński, korzystający wówczas z „dobrodziejstw” „jedynie naukowej metody”, powołując się na „konieczność historyczną”, „walkę klas” i takie zgrubne opozycje, jak „idealizm – materializm”, „reakcja – postęp”, „fałsz – prawda”, potępiał polski mesjanizm (rozumiejąc pod tym pojęciem także filozofię narodową lat 40. XIX w.) jako: nacjonalistyczny, idealistyczny i zachowawczy; skutek lęku „przed przewrotem, który mógłby pozbawić szlachtę ziemiańską jej uprzywilejowanego stanowiska w społeczeństwie” (Kroński 1960: 159–161). Dla Krońskiego romantyczni mesjaniści i filozofowie narodowi byli „szowinistami zięjącymi «nienawiścią klasową»”. Ich poglądy sprowadzone zostały do troski o „interesy najbardziej reakcyjnej części szlachty” (Walicki 2009f: 445, por. Kroński 1957: 272–278).

Walicki, daleki od jakiegokolwiek aktualizowania mesjanizmu, wolny był od tych uprzedzeń. Wbrew ideologii marksistowskiej, uprzedzonom naukowym datującym się jeszcze od czasów pozytywizmu, modom intelektualnym, mówił o mesjanizmie z sympatią i szacunkiem jako naszym polskim dziedzictwie, przejmującym świadectwie losów jednostkowych i zbiorowych, dokumencie świadomości religijnej (Walicki 1977: 8; 1973: 194). Mesjanizm (wraz z filozofią narodową, które jako pierwszy odróżnił) stanowił dlań fascynujący z naukowego punktu widzenia problem badawczy (Walicki 1977: 8). Dlatego też ówczesnej, ahistorycznej, schematycznej, oderwanej od kontekstu metodologii marksistowskiej przeciwstawiał konsekwentnie „zmysł historyczny”. Historiozofia marksistowska nie była dlań dogmatem, lecz fenomenem historycznym, nie tyle objawiała prawdę, ile ujawniała „świadomość fałszywą”. Walicki przyjmował „postawę rozumiejącego obserwatora procesu historycznego”, który nie ma narzędzi, by orzekać o prawdzie lub fałszu interpretowanych idei – co najwyżej może je opisać i zrozumieć (Sitek 2000: 106–109). Winien więc spojrzeć na przedmiot badań niejako od wewnątrz, by utożsamić się z dawnymi myślicielami, „by ujrzeć ich perspektywę jako otwartą, a jednocześnie spoglądać na nich z dystansu historycznego, to znaczy postrzegać ich perspektywę jako historycznie zamkniętą” (Walicki 2000: 242). Walicki łączył ów umiarkowany historyzm z empatią względem

autorów i dystansem do opisywanych zjawisk. To spotkało się z niezrozumieniem dogmatyków humanistyki marksistowskiej. Bernard Woodrow-Januszewski zarzucił Walickiemu apologię towiańszczyzny (*sic!*) (Woodrow-Januszewski 1972: 44). W jego mniemaniu Walicki zagubił się, zatracił właściwe proporcje, gdyż nie trzymał się „prawd jak busoli”, do których „marksistowskie literaturoznawstwo już doszło” (tamże: 52). Walicki w druzgocącej replice przypomniał epigonowi T. Krońskiego i S. Żółkiewskiego, że można badać „poglądy bez ustawicznego oceniania ich w kategoriach «słuszności» i «niesłuszności»” (Walicki 1973: 193), że „słuszność” Mickiewicza jako poprzednika Marksa i Lenina jest, delikatnie mówiąc, podejrzana, że „Mickiewiczowski socjalizm z okresu Wiosny Ludów był zjawiskiem jaskrawo kontrastującym z socjalizmem naukowym, bo polski poeta wymagał od socjalizmu «sankcji religijnej» (tj. legitymizowania się posłannictwem otrzymanym z nieba) oraz postulował połączenie socjalizmu z «ideą napoleońską»” (tamże: 197), że rewolucyjność wieszczka nie wiązała się z przewycięzeniem mesjanizmu, lecz była jego wyrazem (tamże: 196), wreszcie, że „od czasów heglowskiej krytyki racjonalizmu oświeceniowego zdroworozsądkowy racjonalizm, aczkolwiek niezbędny w życiu codziennym, nie może być uważany za najdoskonalszą postać racjonalizmu. Badacz usiłujący racjonalnie zrozumieć zjawiska irracjonalne jest konsekwentniejszym i głębszym racjonalistą niż ten, kto widzi w nich jedynie niezrozumiałe i zasługujące na drwinę nonsensy” (tamże: 198).

Walickiego nie interesowała tylko teoretyczna zawartość koncepcji filozoficznej, ale nade wszystko jej treść światopoglądowa. Nie poprzestawał zatem, jak historycy filozofii, na immanentnej analizie poglądów filozoficznych, ale badał ich kontekst społeczny, tj. funkcje, jakie pełniły, i cele, jakie im stawiano. Światopogląd (tj. aksjologiczna, wewnętrznie spójna struktura, sensowna, całościowa wizja świata) ma bowiem genezę społeczną, ale nie w materialnych warunkach życia (jak w marksizmie), lecz w kulturze ujmowanej jako układ dopełniających się wzajemnie elementów (Walicki 2002a: 2–5, por. Sitek 2009: 86). Takie ujęcie implikuje komparatystykę jako metodę badawczą. „Tylko porównywanie – wskazywał Walicki – wydobywanie znacząco podobieństw i różnic umożliwia dotarcie do istotnej problematyki badanych ideologii” (Walicki 1970b: 8).

/// Zastrzeżenie metodologiczne

Główne zastrzeżenie do koncepcji metodologicznej Walickiego i pośrednio rezultatów badawczych wiąże się z przyjętym przezeń historyzmem,

który „pozwała badać okoliczności i konteksty, ale jest bezradny wobec pytania o sens” (Skoczyński 2009: 22). Dla Walickiego problemy filozoficzno-teologiczne bohaterów jego książek mają „drugie dno”, są swego rodzaju „maskami”, pod którymi kryją się często nieuświadomione przez nich problemy historyczno-społecznej egzystencji człowieka. Deszyfracja tych „kryptoproblemów” jest jednym z hermeneutycznych celów prac Walickiego (Walicki 2000: 235–239). Z tego wynikają zarzuty o brak wrażliwości metafizycznej, podzielane przez część metafizyków, teologów, literaturoznawców uwrażliwionych na problematykę *sacrum* (por. Skoczyński 2009: 21). Z kolei dla historyków idei, badaczy myśli społeczno-filozoficznej Walicki jest nazbyt empatyczny względem różnej maści „oblędnych” mesjanistów (por. Łagowski 2008: 23). Wymowne jest tu zestawienie Walickiego z innym wybitnym historykiem idei Isaiahem Berlinem, wykazującym zupełny brak empatii wobec myślicieli religijnych. Światopogląd religijny liberalnemu umysłowi Berlina jawił się jako świadomość fałszywa, niebezpieczna dla wolności jednostki. O ile Walicki pisał o wolności w religijnym świecie Dostojewskiego, o tyle Berlin nie chciał zajmować się tym „geniuszem” i jego zbyt „mroczną” i „przerażającą” świadomością (Augustyn 2009: 110–113).

Wydaje się więc, że podłożem sporu o brak wrażliwości metafizycznej Walickiego jest nie tylko metodologia, ale i kwestie światopoglądowe, które dotyczą epistemologicznych możliwości człowieka. Sam Walicki podczas jednej z dyskusji zgodził się z tym zarzutem, tłumacząc się brakiem łaski wiary (Skoczyński 2009: 21).

/// Filozofia narodowa a mesjanizm

Walicki poddał charakterystyce kontrastującej główne kategorie typologiczne romantyzmu: irracjonalny mesjanizm i racjonalną polską filozofię narodową. Tak więc „mesjanizm był zjawiskiem powstałym wśród emigracji paryskiej i wyrażającym profrancuską orientację intelektualną, podczas gdy «filozofia narodowa» rozwijała się w kraju, głównie w Poznańskim, i reprezentowała w dziedzinie kulturalnej orientację proniemiecką” (Walicki 2009b: 106). W latach 40. XIX w. trwał – zwraca uwagę Walicki – swoisty spór o rząd dusz między Mickiewiczem – profetycznym wykładowcą Collège de France – a polskimi filozofami, działającymi głównie w zaborze pruskim (Libelt, Trentowski, Cieszkowski, Dembowski). Wielkie Księstwo Poznańskie za sprawą polityki liberalizacji Fryderyka Wilhelma IV stało się drugą po Wielkiej Emigracji kuźnią polskich idei niepodległościowo-społecznych, przy czym osadzenie w realiach krajowych trzymało

na wodzy wloty utopijnej fantazji i radykalizmy rewolucyjne. Rozwijały się przede wszystkim praca organiczna, „czasopiśmiennictwo polskie dostarczające legalnej trybuny pisarzom i publicystom wszystkich trzech zaborów”. Poznańskie, „podobnie jak emigracja, było wówczas moralną krystalizacją całej społeczności krajowej, «przemawiająca, myśląca, i pracującą w jej zbiorowym imieniu»” (Walicki 2002b: 61).

„Filozofia narodowa” w ujęciu jej twórców wyrażała nie tylko polskie aspiracje filozoficzne, ale miała świadczyć o trwaniu narodu, być źródłem samowiedzy narodowej, duchowego zwycięstwa nad zaborcami, wreszcie warunkiem modernizacji narodu, niezbędnej do odzyskania niepodległości (Walicki 1986: 59). W ich zamierzeniu polska filozofia narodowa miała misję uniwersalną, tj. miała być syntezą idealistycznej filozofii niemieckiej z praktyczną, czyli ukierunkowaną na rozwiązywanie problemów politycznych i społecznych filozofią francuską (tamże: 60). Ten aspekt wiązał się z głoszoną przez nich „filozofią czynu”, która przez zwyciężyc miała kontemplatywne stanowisko filozofii niemieckiej (Walicki 2009a: 61). Podstawy tej koncepcji zarysował Cieszkowski w niemieckojęzycznej pracy *Prolegomena do historiozofii* (Berlin 1838). Dowodził w niej, że filozofia Hegła stanowi zwieńczenie całego rozwoju filozofii jako abstrakcyjnej myśli. Teraz filozofia powinna już „przejsć w życie”, czyli znaleźć zastosowanie w praktyce społecznej. W tym kontekście – zdaniem Walickiego – należy widzieć zwłaszcza działalność oświatową, zorganizowanie Ligi Polskiej (Cieszkowski we współpracy z Libeltem).

Pisząc w tych kategoriach o posłannictwie filozofii, jej twórcy domagali się tym samym duchowego przywództwa w narodzie. Mickiewicz zarzucał im, że są „Słowianami wynarodowionymi”, „popadłymi w niewolę myśli niemieckiej” (cyt. za: Walicki 2009d: 251), wyobrażają sobie, iż wystarczy „rozumować i dyskutować, aby znaleźć prawdę”. Prawda – podkreślał Mickiewicz – jest „córą bólu” i cierpienia, zależy od moralnej wartości człowieka, jest w gestii Boskiego objawienia. „Zbawienie ludzkości zależy od natchnionych czynów, a nie od tworzenia systemów filozoficznych i pisania książek” (tamże: 248). Irracjonalny mesjanizm Mickiewiczowski uzależniał wyzwolenie narodu od pojawienia się charyzmatycznego przywódcy, ucieleśniającego „nowe objawienie”. Trentowski poddał krytyce tę koncepcję, tłumacząc, że mesjasze dobrzy są dla Azji, „dla półdzikich ślepowierców”. Europie Bóg przeznaczył filozofię (tamże: 304). „Mickiewicz pojąć tego nie może – pisał Trentowski – iż także dla nas Polski zmieniły się stare, głupie czasy, które nas po zabójstwie ojczyzny zapędziły już tylekroć na ziemię francuską; iż odtąd nie szalone marzenia poetów,

ale gołe rzeczywiste, zimne i bolesne prawdy filozofów poczynają kierować odradzającym się narodem” (cyt. za: Walicki 2009a: 65).

Cieszkowski i Libelt zajmowali stanowisko bardziej mediatorskie (tamże: 70; Walicki 2009e: 363). Adaptowali część Mickiewiczowskich idei do swoich systemów. Libelt postulował „filozofię słowiańską”, mającą być syntezą prawd rozumu (heglizm) i prawd wyobraźni (mistycyzm, mesjanizm, poezja wieszczów) charakterystycznej dla Słowian (por. Walicki 2009e: 362–366). Inną drogą poszedł najwybitniejszy polski myśliciel lewicy pohegłowskiej Edward Dembowski. W ślad za Bakuninem rozwijał dialektykę negacji, za motor postępu uznając polaryzację i walkę, a nie godzenie sprzeczności w wyższej syntezie (Walicki 2002b: 64–65). Walicki sytuuje Kamieńskiego i Dembowskiego na lewicy ruchu filozoficznego lat 40. XIX w., gdyż przyswajali kulturze polskiej heglizm przetworzony w duchu „filozofii czynu” (*vel* twórczości), zmierzającej do przemiany sfery polityczno-społecznej (Walicki 2009f: 404–405).

/// Modernizacyjny aspekt mesjanizmu i filozofii narodowej

Zdaniem A. Walickiego spory filozofów narodowych z Mickiewiczem-mesjanistą toczyły się „w ramach pewnego wspólnego układu odniesienia”, tj. powstałego w latach 40. XIX w. – jak pisał Zygmunt Krasieński w liście do Delfiny Potockiej – „ogromnego ruchu filozoficzno-religijnego na łonie słowiańszczyzny”, którego celem było „religijne odrodzenie narodu polskiego i całej ludzkości” (Walicki 2009d: 321). Między mesjanizmem i filozofią narodową mamy więc relacje opozycyjności i komplementarności. Wspólną płaszczyzną była tu troska nie tyle o trwanie narodu polskiego, ile o „odrodzenie narodu przez głęboką przemianę świadomości religijnej – przemianę, która pozwoliłaby przezwyciężyć dziedzictwo skostniałego tradycjonalizmu” (Walicki 2009a: 3). Walicki w otwierającym książkę syntetycznym studium *Problem religii w ideologiach „Polski odradzającej się”: od deizmu do mesjanizmu* traktuje ideę modernizacji religii powiazaną z ideą modernizacji narodu jako kluczową dla filozofii polskiego romantyzmu. Celem mesjanizmu, jak i filozofii narodowej (a nawet chronologicznie pierwszego deizmu polskiego), było „uwolnienie świadomości polskiej od fatalnego zrostu z anachroniczną, potrydencką wersją religijności katolickiej” (tamże). Charakterystyczne, że nawet Norwid, reprezentant ortodoksyjnego katolicyzmu bliski stanowisku urzędowemu Kościoła, ukazany jest przez Walickiego jako ten, który „włożył wielki wkład w proces modernizacji tradycyjnej wiary (bezrefleksyjnej, kruchcianej, katechizmowej)” (Walicki 2009g:491).

Walicki obalił też rozpowszechnione w literaturze przedmiotu mniemanie, jakoby polska filozofia narodowa stanowiła recepcję heglizmu w duchu katolicko-reakcyjnym (*vide* prace Krońskiego). Była to w ogóle nie tyle recepcja heglizmu, co recepcja „sporów wokół Hegla” w poheglowskiej filozofii niemieckiej (tj. po wystąpieniu Feuerbacha i Schellinga). Po pierwsze, „katolicki” charakter tej filozofii wynikał z tego, że powstała w kraju o kulturze katolickiej, a nie protestanckiej, wyrażała nie dążenia państwa pruskiego, lecz narodu podbitego, zniewolonego (Walicki 2009a: 70). Po drugie, była to raczej filozoficzna próba modernizacji religijności katolickiej, humanizacji świadomości religijnej, pogodzenia chrześcijaństwa z postępem. Temu służyć miała synteza transcendencji Boga (teizm chrześcijański) z immanencją Boga w świecie (panlogiczny panteizm Hegla). „Sedno sprawy dobrze ujął Cieszkowski pisząc, że chodzi o to, aby świat nie był bezbożny, a Bóg bezświatowy” (tamże: 62). Zdaniem Walickiego, mamy tu do czynienia z polską antycypacją modernizmu katolickiego i soborowego *aggiornamento* (Walicki 1970b: 8). Nadto Walicki – co jest bardzo istotne – analizując pojednanie „transcendencji z immanencją”, ukazał związek polskich postheglistów z francuskim saint-simonizmem. Cieszkowski i Libelt rehabilitowali materię, nie tylko wprowadzając element materialny do istoty Boga, ale i sankcjonując religijną troskę o sprawy ziemskie.

Mickiewicz krytycznie odnosił się do modernizacji charakterystycznej dla „filozofów ze szkoły protestanckiej” (czytaj: Trentowski), którzy postępują „jak doktorowie protestanccy, głoszą na kazalnicy prawdę, z której drwią w swoim gabinecie; mówią o tajemnicach chrześcijaństwa, które potem tłumaczą i wywracają formułkami rozumowymi” (Walicki 2009d: 252). Modernizacja religijności w ujęciu Mickiewicza nie miała nic wspólnego z heglowskim racjonalizowaniem religii, ufilozoficznieniem języka religijnego, lecz miała charakter mistyczno-profetyczny. Skostniałe chrześcijaństwo miało zostać rewitalizowane i wzniesione na wyższy poziom za sprawą nowego objawienia. Zdaniem Walickiego „charyzma” – oś centralna *Prelekcji paryskich* – wiąże się nie tylko z mesjańską ideą wielkiego natchnionego męża, który przyniesie rozwiązanie wszystkich problemów cierpiącej Polski i całej ludzkości, ale i koncepcją powszechnej regeneracji „przez dary Ducha Świętego”, tj. drogą prowadzącą do odrodzenia Kościoła, jednostki, narodu, ludzkości (Walicki 1971: 327).

Poza obrębem „ruchu filozoficzno-religijnego na łonie słowiańszczyzny” pozostali przedstawiciele lewicy „filozofii narodowej” lat 40. Dembowski i Kamieński (zajmujący się kwestią narodu w mniejszym

stopniu) podkreślali za Feuerbachem, że „emancypacja ludzkości wymaga przezwyciężenia i odrzucenia wszelkich form «religii pozytywnej»” (Walicki 2009f: 404–405).

/// Między heterodoksją mesjanizmu a ortodoksją słowianofilstwa

Walicki kontrastuje mesjanizm Mickiewiczowski nie tylko z polską filozofią narodową, ale i z europejskimi kręgami intelektualnymi, tj. z francuską myślą filozoficzno-religijną (o tym szerzej w dalszej części artykułu) oraz słowianofilstwem rosyjskim.

Zestawiając Mickiewicza-mesjanistę ze słowianofilami, wydobyl wspólny im tradycjonalizm (tradycja rozumiana jest tu jako ponadindywidualne dzieło wspólnoty, w której objawia się Duch Święty), a także przekonanie o kryzysie cywilizacji europejskiej, o zgubnym wpływie racjonalistycznych doktryn na osobę (jej integralność, moralność, możliwości epistemologiczne) i całą wspólnotę (jej funkcjonowanie w aspekcie gospodarczym, społecznym, politycznym). Podzielany przez nich światopogląd prowadził do odrzucenia wszelkiej legitymizacji władzy opartej na konstytucjach, tj. wyrozumowanych doktrynach (przejawiała się tu pycha indywidualnego rozumu). Było to stanowisko reakcyjne wobec procesu racjonalizacji, jaki zachodził w zachodniej Europie (rozwój kapitalizmu, techniki, rewolucja przemysłowa w Anglii, racjonalistyczno-rewolucyjna filozofia oświecenia, heglizm). Walicki, wykorzystując Weberowski model opozycji romantyka charyzmy i romantyka tradycji precyzyjnie wskazał różnice stanowisk. Dla słowianofilów (a także konserwatystów niemieckich) władza winna mieć oparcie w tradycji przechowującej w nieskażonej formie stare objawienie (słowianofile – strażnicy objawienia) bądź formę władzy charyzmatycznej opartej na nowym objawieniu (Mickiewicz – prorok) (Walicki 2009c: 205–206). Walicki zwraca uwagę, że te dwie formy legitymizacji władzy charakterystyczne były dla społeczeństw przedracjonalistycznych, w których władza pochodziła od Boga (tamże: 206). W świetle typologii Karla Mannheima, słowianofilstwo „było jednym z wariantów «utopii konserwatywnej», podczas gdy idee Mickiewicza były swoistą kontynuacją «utopii chiliastycznej»” – wskazywał Walicki (tamże: 208). Te rozróżnienia mają niezwykle doniosłe znaczenie w nauce. Pozwalają nam zrozumieć Mickiewicza – autora *Prelekcji paryskich*, który łączył konserwatywną filozofię społeczną z zaangażowaniem politycznym po stronie sił postępu (tamże: 204), krytykując racjonalistyczną cywilizację, wychwalał Francję – ojczyznę oświecenia i rewolucji (rzecz nie do pomyślenia dla słowianofilów). Rewolucja nie była dla Mickiewicza czymś wyrozumowanym,

lecz „kuźnią ognia świętego”, dziełem zapалу (jak u Rousseau) i czymś mistycznym (jak u de Maistre’a). Więcej: rewolucja skierowana była przeciw „racjonalizmowi” Kościoła, gdyż ten „zastąpił natchnienie doktryną teologiczną, charyzmę bezduszną biurokracją” (tamże: 222). Mickiewicz przeciwstawiał racjonalizmowi nie tradycję (która rutynizuje się i uniescawia żywą charyzmę), lecz natchnienie, nowe objawienie. Charakterystyczne, że „mesjanizmem nazywał Mickiewicz-towiańczyk koncepcję postępu pojętego jako szereg objawień udzielanych ludzkości za pośrednictwem wybranych jednostek – «duchów wyższych zdolnych utrzymywać natchnienia boskie»” (Walicki 2009b: 124). Najważniejsze – wskazane przez Walickiego – opozycje, ogniskujące myśl słowianofilów i Mickiewicza to: ortodoksja – heterodoksja, misja strażnika tradycji – misja odnowicielska, zwrot ku przeszłości – profetyczny zwrot ku przyszłości ujmowanej chiliastycznie. W świetle typologii Walickiego słowianofile nie byli mesjanistami (Walicki 2009c: 229–230).

W pełniejszej krasie nieortodoksyjność mesjanizmu Mickiewiczowskiego uwydatnia zestawienie z Norwidem – tym bardziej że opozycja Norwida względem Mickiewicza „była typową strukturalną zależnością poprzez opozycję” (Walicki 2009g: 448). Norwid jako reprezentant pogłębionego, ortodoksyjnego katolicyzmu „był zwolennikiem wertykalnej, a nie horyzontalnej koncepcji zbawienia” (Walicki 2009a: 60). Krytykował za św. Augustynem nadzieje millenarystyczne na Królestwo Boże na Ziemi, tłumacząc, że ono „trwa i jest ciągle w mniej widomej lub więcej widomej proporcji” (tamże: 451). Norwid krytykował jako niemoralne i burzycielskie, charakterystyczne dla mesjanizmu rewolucyjnego Mickiewicza „tatarskie czyny”, za sprawą których miało dokonać się ziemskie zbawienie. Przeciwstawiał temu w *Promethidionie* prometeizm wielopokoleniowej cywilizacyjnej pracy „aż się trud trudów wreszcie wykona”. Nie przecząc soteriologicznej wartości cierpień, postulował „uniepotrzebienie męczeństwa” (tamże: 455–456).

/// Nowatorska typologia mesjanizmu

Praca Walickiego nie była pierwszą, po okresie marksistowsko-leninowskich potępień, rehabilitacją romantycznej tradycji mesjanistycznej jako godnej badań naukowych. Warto tu wspomnieć inne publikacje: Zofii Stefanowskiej *Historia i profesja. Studium o Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego Adama Mickiewicza* (1964) i Adama Sikory *Posłannicy słowa. Hoene-Wroński – Towiański – Mickiewicz* (1967). Prace Walickiego i Sikory uzupełniały się. Różnica między nimi polegała na tym, że Walicki nie tylko

osadzał polski mesjanizm w klimacie intelektualnym epoki romantyzmu, ale i ujmował go jako szczególny przypadek mesjanizmu w ogóle, tj. marzenia o wielkiej totalnej regeneracji, przemianie świata (por. Sikora 1967: 9–10; Walicki 1970b: 8). Walicki przynosił na grunt polskiej nauki definicje, a ściślej konstrukcje typologiczne mesjanizmu i millenaryzmu wypracowane przez zachodnich socjologów religii i antropologów kulturowych oraz adaptował je do badań nad XIX-wiecznym mesjanizmem polskim (tamże). Rozróżnił przy tym millenaryzm i mesjanizm jako dwa typy wiary w mające niebawem nastąpić zbiorowe, ziemskie zbawienie. Mesjanizm tym różnił się od millenaryzmu, że wiązał się z ideą pośrednika, tj. mesjasza zbiorowego bądź indywidualnego, za sprawą którego nadejść miało Królestwo Boże na Ziemi (Walicki 2009b: 84–85). Korzystając z typologii zachodnich badaczy, Walicki zastrzegał, że polski mesjanizm romantyczny nie jest mesjanizmem religijnym *sensu stricto*, lecz zjawiskiem zdecydowanie lepiej dającym się zrozumieć w kontekście XIX-wiecznych idei społecznych, politycznych, filozoficznych (tamże: 92). Nie było chyba intencją Walickiego dokonać sekularyzacji świadomości millenarystycznej (zob. Michalski 2009: 10). Walicki, definiując mesjanizm socjologicznie, zwracał uwagę na sekciarski charakter ruchu utworzonego przez „proroka z Litwy” – Andrzeja Towiańskiego. Nade wszystko jednak podkreślał doniosłość intelektualną, wagę problemów społeczno-politycznych głoszonych z katedry Collège de France. Choć Mickiewicz należał do Koła Sprawy Bożej, to nigdy nie był „ortodoksyjnym towiańczykiem”. Nado Walicki w poczet mesjanistów zaliczył Cieszkowskiego. Ten zaś nie należał do sekty. Nie tworzył grupy swoich wyznawców, choć wierzył w prywatne objawienie tłumaczące „proroczy” sens modlitwy *Ojczy naszę* jako zapowiedź trzeciej, bliskiej, pochrześcijańskiej epoki Królestwa Bożego na Ziemi (Walicki 2009b: 144). Zdaniem Cieszkowskiego, misję Chrystusa „dokończy” nie wielki charyzmatyczny, natchniony „z góry” wódz – jak chciał Mickiewicz – lecz cała ludzkość. Za sprawą postępu, pracy, solidarności, „wykreuje” niejako Królestwo Boże. Tym samym zrealizuje wytyczne Opatrzności (Walicki 2009a: 74–75). Cieszkowski zinterpretował po heglowsku (teza, antyteza, synteza) chiliastyczny schemat podziału dziejów na trzy epoki: Boga Ojca, Boga Syna i Ducha Świętego. O ile u Joachima z Fiore trzecia epoka – Ducha Świętego – miała być epoką kontemplacji, darem łaski, o tyle w „udialektycznionej” wizji Cieszkowskiego – epoką czynu, „socjalności”, zasługi (Walicki 2009b: 141).

Zdaniem Walickiego, mesjanizmem irracjonalnym, rewolucyjnym Mickiewicza i filozoficznym, ewolucyjnym Cieszkowskiego winien zajmować

się nie tylko socjolog religii, badacz millenaryzmów, ale i filozof, historyk myśli społecznej, politolog, literaturoznawca. Dlatego też Walicki postulował interdyscyplinarny charakter badań nad polskim mesjanizmem. Stanowisko Walickiego uznano za nowoczesne (Janion 1971: 312), „odkrywcze i płodne” (Garewicz 1971: 318).

Dziś typologia Walickiego, pozwalająca badać millenarystyczno-mesjanistyczne struktury myśli, stanowi podstawowe źródło bibliograficzne i główną inspirację w badaniach nad mesjanizmem. Często stanowisko Walickiego jest po prostu referowane (por. Łyko 1979: 201–209). Z perspektywy czasu widać wartość w polskiej humanistyce typologii mesjanizmu dokonanej przez Walickiego. Niemniej, jak każda teoria nowatorska i oryginalna, budzi też kontrowersje. Niektórzy uczeni wskazują, że ma charakter sztuczny i arbitralny, gdyż zbudowana została na zestawieniu i analizie rzeczy tak niepodobnych, jak XIX-wieczna filozofia Cieszkowskiego i archaiczne formy żydowskiego i wczesnochrześcijańskiego mesjanizmu (Pieróg 1996: 125). Inni z kolei wskazują na jej jednostronność i instrumentalność. W typologii Walickiego struktury mesjanistyczne rozumiane są jako romantyczny projekt polityczny powstały w sytuacji katastroficznej, nie zaś skupienie różnorodnych struktur myśli (pozostałości metapolityki, relikty archaicznego prapolitycznego, prafilozoficznego myślenia, tłumione w wyniku socjalizacji pozostałości należące do świadomości podmiotu [Valescchi 2007: 110–111]).

/// Opozycja wobec polonistycznej tradycji badawczej nad mesjanizmem

Najistotniejsza kontrowersja wiąże się jednak z zanegowaniem przez Walickiego właściwie całej dotychczasowej tradycji badawczej nad mesjanizmem polskim („wiedzy potocznej”) (por. Walicki 1983b: 53, por. Walicki 2009b: 227–228; Walicki 2010: 11–12). Do czasów Walickiego monopol na definiowanie mesjanizmu miał „cech” polonistów. Przez mesjanizm rozumiano tu wiarę w szczególne chrześcijańskie posłannictwo dziejowe narodu polskiego, które ukształtowało się na bazie biblijnych losów „narodu wybranego” (w wersji obiegowej – jako powołanie narodu polskiego) (Ujejski 1931: 1–6, 26–28; Chrzanowski 2003: 52; 1931: 33–35; Znamirska 1930: 79; Zdziechowski 1988: 42–43; Kleiner 1948: 37–38, 50; Stefanowska 1998: 80–81). W ten sposób sprawę widzieli nie tylko różnej maści neomesjaniści (Lutosławski 1939: 87; Braun 1938: 78–82), ale i wybitni filozofowie (Tatarkiewicz 1978: 229). Tak rozumiany mesjanizm zwalczali marksiści (por. Kroński 1957: 280–281).

Badacze romantyzmu wiązali też mesjanizm polski XIX w. z oczekiwaniem Królestwa Bożego, z ówczesną „atmosferą mesjańską”, świadomością przelomowości epoki (Kleiner 1998: 236–239; Ujejski 1963: 265; 1931: 1). Charakterystyczne jest jednak, że „nadzieje mesjańskie” ściśle łączyli z misją „narodu wybranego” (Ujejski 1931: 26–28). To z punktu widzenia Walickiego nieostre pojęcie mesjanizmu funkcjonujące w polonistyce związane jest z „przypadłością profesji” filologów. Dla badaczy literatury fundamentalne znaczenie ma analiza tekstów. Kwestie społeczno-historyczne są kontekstem. Innymi słowy, poloniści badali mesjanizm (stylistyka, zależności ideowe, sytuacja komunikacyjna) w tekstach literackich w świetle kluczowego tekstu źródłowego, jakim jest Biblia (por. Ujejski 1931: 5–6), i jego późniejszej recepcji w całej tradycji literackiej. (Podkreślano też znaczenie *Eneidy* (Chrzanowski 1930; Pigoń 1984: 68–70.) Mesjanizm polski, podobnie jak mesjanizm żydowski, kształtował się wokół Pisma Świętego (kwestie literackie i teologiczne) (Koehler 2006: 264). W mesjanizmie polskim odczytywano tę samą triadę, co w mesjanizmie żydowskim: Bóg – naród wybrany – narody (często wrogie). W Starym Testamencie wizja historii jako dziejów zbawienia rozpatrywana jest z judeocentrycznego punktu widzenia. W mesjanizmie polskim mamy analogiczne, polonocentryczne ujmowanie dziejów i roli Polski jako „narodu wybranego” przez Boga, jako jego „narzędzia” (Stefanowska 1998: 80–81; Znamierowska 1930: 81–82). Niemalże znaczenie w interpretacji polonistycznej miała analogiczna „sytuacja komunikacyjna”, a przynajmniej jej kreacja. Prorocy (wieszczowie, kaznodzieje) głoszą „biblijnym słownictwem” wolę Boga, przemawiają w Jego imieniu, karzą, upominają, zapowiadają klęski, przedstawiają zesłane im wizje „mesjańskie”, wizje Królestwa Bożego, tłumaczą sens wydarzeń historycznych w Bożej ekonomii zbawienia, często w kontekście eschatologicznym. „Nadzieje mesjańskie” ściśle wiązały się z „narodem wybranym”, świadczyły właśnie o wybraniu i szczególnej opiece Bożej Opatrzności. Stąd sama misja narodu zawsze miała tu rys mesjański.

Przed książką Walickiego *Filozofia a mesjanizm* spotykaliśmy się w badaniach literaturoznawczych właściwie tylko z mesjanizmem narodowym (wszystkie inne, np. mesjanizm jednostkowy, miały zastosowanie w obrębie niego [Ujejski 1931: 27]). Charakterystyczne są metodologiczne nieporozumienia, jakie ujawniły się na tym tle w czasie dyskusji nad książką Walickiego *Filozofia a mesjanizm*. Dla Stefana Treugutta Cieszkowski – przyjęty przez Walickiego w poczet mesjanistów – mesjanistą być nie może, gdyż jego historiozofia nie jest pisana z perspektywy „gesta Dei per Polonos”

(Treugutt 1971: 317). Z kolei Zofia Stefanowska osiã *Prelekcji paryskich* Mickiewicza czyniła nie charyzmę – jak Walicki – lecz naród (Stefanowska 1971: 321).

Według Walickiego Józef Ujejski – pierwszy monografista polskiego mesjanizmu – wrzucając „do jednego worka” poglądy „mesjaniczne”: Skargi, Kochowskiego, Dęboleckiego, Książnina, Woronicza, wolnomularzy, Kollątaja, Staszica, Brodzińskiego, Garczyńskiego, używał terminu „mesjanizm” w znaczeniu nazbyt szerokim, nieprecyzyjnym, charakterystycznym dla polskiej tradycji badawczej (por. Walicki 1983a: 23; 1983b: 53; 2010: 11–12). Intencją Walickiego było zaprowadzenie ładu pojęciowego, rozdzielenie millenaryzmu *sensu stricto* od metaforycznego „millenaryzmu” Marksa (Walicki 2009b: 91), rozróżnienie misjonizmu i mesjanizmu (por. Walicki 1970a: 5–6). „Idea posłannictwa narodowego – tłumaczył Walicki – pojawiająca się w różnych swych postaciach u wszystkich romantycznych myślicieli polskich, nie była jeszcze, jako taka, ideą mesjanistyczną; mogła łączyć się z mesjanizmem, ale mogła również występować od mesjanizmu niezależnie” (Walicki 2009b: 164). Dlatego też przedstawiciele polskiej filozofii narodowej lat 40. XIX w., którzy głosili ideę misji narodu, w ujęciu Walickiego mesjanistami nie byli. Należy jednak zwrócić uwagę, że Walicki, pisząc o mesjanizmie, badał głównie teksty filozoficzne, a nie literackie. *Prelekcje paryskie* też przecież nie są tekstem *stricto* literackim⁹.

/// Problem genezy mesjanizmu narodowego

Różnice między nowatorską koncepcją Walickiego a polonistyczną tradycją badawczą nie dotyczą tylko terminologii, ale rzutują także na rozumienie genezy i ortodoksyjności romantycznego mesjanizmu narodowego. Dla Józefa Ujejskiego mesjanizm narodowy stanowił swego rodzaju ciągłość w historii narodu. Świadczy o tym już choćby sam tytuł monografii: *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie* (1931). Mesjanizm polski odczytywany był tu, analogicznie do mesjanizmu żydowskiego, jako coś, co kształtuje się przez wieki. Rozwój idei mesjanistycznych – w ujęciu Ujejskiego – był niejako zaprogramowany przez Biblię w świadomości i podświadomości narodu (Ujejski 1931: 28). Dla warszawskiej szkoły historyków idei takie ujęcie jest nie do zaakceptowania, gdyż nie uwzględnia należycie wagi i wpływu problematyki społecznej na struktury myśli. Jerzy Szacki zauważał, iż Ujejski przedstawiał „dzieje myśli polskiej jako

⁹ W dodatku brakuje podstawy tekstowej, co stawia filologa w dość dziwnej sytuacji badawczej. Mamy tylko zapiski z wykładów, częściowo i niezbyt starannie autoryzowane przez Mickiewicza.

proces czystego rozwoju ducha, gdzie przewodnim motywem był np. rozkwit «wiary mesjanicznej» (Szacki 1962: 19).

W perspektywie Ujejskiego, charakterystycznej dla polonistycznej tradycji badawczej, mesjanizm romantyczny stanowi, po pierwsze, kolejne ogniwo ewolucji, po drugie, czerpie z wcześniejszego dziedzictwa, tj. z mesjanizmu sarmackiego, mesjanizmu Woronicza. Według Ujejskiego, *Dziady* i *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* „spopularyzowały już mesjanizm polski ostatecznie” (Ujejski 1931: 330). Twórcami romantycznego mesjanizmu narodowego, tj. idei Polski-Chrystusa narodów (czytaj: powołanie Chrystusowe narodu, porównanie dziejów narodu polskiego z męką, śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa), byli poeci powstania listopadowego: Kazimierz Brodziński i Stefan Garczyński (według Kleiner a pośrednik między ideologią powstania a ideologią Mickiewicza [Kleiner 1948: 43]). Literaturoznawcy dowodzili też związku ideowego romantyków z Janem Pawłem Woroniczem – pośrednikiem między mesjanizmem sarmackim a romantycznym (Znamirowska 1930: 79–82; Janion, Żmigrodzka 1979: 66–70). W tej perspektywie idea „niewinności” ofiary Chrystusowej narodu polskiego była odpowiedzią na traktowanie przez Woronicza rozbiorów jako „kary Bożej za grzechy” narodu (Jarecki 1904: 18). Pozwalała romantykom zachować wiarę w Opatrzność i niejako potwierdzała, że Polska jest narodem wybranym. Upadek Polski nie był czymś absurdalnym, lecz stanowił część opatrnościowego planu dziejów. Wraz ze zmartwychwstaniem politycznym Polski nastanie nowa europejska *christianitas*, która zastąpi „chrześcijański” porządek państw Świętego Przymierza.

W perspektywie Walickiego mesjanizm jako zjawisko uniwersalne powtarza się w różnych epokach i na różnych szerokościach geograficznych. Millenarystyczno-mesjanistyczne struktury myślenia mają podobną genezę, rodzą się na gruncie „katastrofy dziejowej” (upadek państwowości polskiej i klęska powstania listopadowego, a we Francji rewolucja) i załamania tradycyjnych autorytetów („skostnienie” instytucji Kościoła) (Walicki 2009b: 87–88). W tym ujęciu mesjanizm to nie koncepcja „narodu wybranego”, ale światopogląd wydziedziczonych, uciśnionych, cierpiących, oczekujących Mesjasza (tamże: 87–88, 98–100, 164; Walicki 1983a: 22–23). Dlatego też, zdaniem Walickiego, myślenie mesjanistyczne napotykaemy na emigracji w Paryżu, a nie w kraju, gdzie okrutna rzeczywistość polityczna zaborów odbierała twórcom nadzieję. „W kraju nie miano ani odwagi, by upadłą Polskę mianować Mesjaszem, ani takiej wielkości ducha, aby wierzyć w rychłe jego zmartwychwstanie. Czytano literaturę mesjanistyczną

dla pokrzepienia serc, lecz nie wydano dzieła natchnionego formatu *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*” (Walicki 1974: 1266).

Nadto Walicki podkreślał filiacje mesjanizmu polskiego z mesjanizującymi kierunkami religijno-filozoficznej myśli francuskiej. Pisał o „francuskich źródłach mesjanizmu polskiego” (Walicki 2009b: 98). W tym kontekście wymieniał: ideę ekspiacji, ideę nowego objawienia oraz ideę Polski-Chrystusa narodów (tamże: 98–108)¹⁰. Idea ekspiacji – oczyszczającej, zbawczej siły cierpienia (de Maistre, Ballanche, Saint-Martin) – pozwalała zrozumieć mistyczny sens wydarzeń historycznych (doświadczeń). Za jej pomocą Francuzi wyjaśniali rewolucję, a Polacy – klęskę powstania listopadowego jako zbawczą, krwawą ofiarę konieczną do powszechnego odrodzenia i zbawienia ludzkości (tamże: 98–99). Z kolei w czasopiśmie saint-simonistycznym „Globe” – zwraca uwagę Walicki – 29 stycznia 1832 r. można było przeczytać m.in.: „Francja piła z kielicha rewolucji, wychyliła go do dna. Francja weszła na krzyż. Francja stała się Chrystusem narodów” (tamże: 102). Zdaniem saint-simonistów Chrystusowe objawienie przyniosło zbawienie tylko duchowe i tylko jednostkom. Nowe objawienie przynieść ma wyzwolenie społeczne i ustanowić materialny dobrobyt ludzkości. Ten schemat (dwóch objawień i dwóch szczebli zbawienia, tj. jednostkowego i zbiorowego), połączony z ideą ekspiacji, tj. soteriologicznej roli cierpienia (Ballanche, de Maistre), miał zdaniem Walickiego wielkie znaczenie dla polskiego mesjanizmu narodowego *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*: „Ukrzyżowanie Chrystusa przyniosło zbawienie człowiekowi jako jednostce, ukrzyżowanie całego narodu – Polski przyniesie ludzkości zbawienie społeczne i polityczne; misją Chrystusa było uetycznienie «życia domowego», misją Polski – uetycznienie stosunków politycznych” (Walicki 2009a: 62).

Bardziej elastyczne stanowisko, bliższe tradycji polonistycznej, zajął Walicki w studium z 2005 r.: *Problem religii w ideologiach „Polski odradzającej się”: od deizmu do mesjanizmu*, które weszło w skład omawianej książki. Zwrócił uwagę na biblijne słownictwo w piśmiennictwie czasów powstania listopadowego, nawiązujące do symboliki narodu wybranego. Polska była nazywana „nowym Izraelem, nowym Jeruzalem”, a powstanie listopadowe – „zmaganiem Samsona” lub „walką machabejską” (Walicki 2009a: 20–21). Przywołał Kazimierza Brodzińskiego, który jako pierwszy porównał Polskę

¹⁰ O zależności ideowej mesjanizmu polskiego od mesjanizujących kierunków religijno-filozoficznej myśli francuskiej świadczy też charakterystyczne sprzężenie idei postępu z ideą reinkarnacji, które harmonizowało millenarystyczną ideę zbiorowego, ziemskiego zbawienia z romantycznym indywidualizmem zainteresowanym zbawieniem jednostkowym (Walicki 2009b:104).

do samego Chrystusa i „wprowadzał pojęcie «nowego zbawienia»”. Nie zadowolął się – podkreślił Walicki – „starą sarmacką ideą o szczególnym powołaniu Polski jako «przedmurza chrześcijaństwa»” (tamże: 21–22). Tym samym, mimo akcentowania w sensie ideowym „polskiej”, a nie tylko „francuskiej”, „emigracyjnej” genezy mesjanizmu narodowego, pozostał wierny typologii mesjanizmu o socjologicznej proveniencji. Przy czym socjologicznie uzasadnione dla Walickiego jako historyka idei będą „chiliastyczne marzenia” tulaczy emigracyjnych. Dla polonisty będzie to raczej „pielęgnowanie polskości”, swego rodzaju „kult polskości”, którą w obcym kraju przez asymilację z obcą ludnością łatwo można zatracić (Wójcicka 1986: 187). O ile Walicki w kontekście *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa* będzie pisał o „niejasno zasygnalizowanych” marzeniach joachimickich o doskonalszym Kościele św. Jana, mającym zastąpić Kościół urzędowy św. Piotra (Walicki 2006: 69), to polonista zwróci najpierw uwagę na separacjonistyczny rys tego mesjanizmu, przywołanie sarmackich ideałów wolności i wiary katolickiej, sarmackich bohaterów (Jan III Sobieski), porówna misję „narodu wybranego” w *Księgach narodu i pielgrzymstwa z Psalmodyą polską* Kochowskiego (Obremski 2004).

Różnice między stanowiskiem Walickiego a polonistyczną tradycją badawczą (choć już nieco zatarte) w kwestii mesjanizmu są istotne. Warunkują konteksty interpretacyjne, tj. z jednej strony kontekst ówczesnej europejskiej myśli filozoficzno-religijnej, a z drugiej strony polskie tradycje literackiej recepcji Biblii, zwłaszcza tradycję sarmacką, *notabene* rehabilitowaną przez romantyków przeciw tradycji oświeceniowej w sposób ostentacyjny i nieprzypadkowy (por. Waśko 2001: 23–66).

/// Mesjanizm religijny a mesjanizm narodowy

Walicki dzieli polski mesjanizm pierwszej połowy XIX w. na religijny i narodowy – tylko „religijnie inspirowany” (Walicki 2006: 24). „Mesjanizm ściśle religijny – pisał Walicki – podporządkowujący cele narodowe sprawie odnowy religijnej w skali ogólnoludzkiej, wyłonił się w Polsce z romantycznego mesjanizmu narodowego, wyrażonego najpełniej w III cz. *Dziadów* i w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego*” (Walicki 2009a: 48). Mesjanizm narodowy jest w sensie typologicznym mesjanizmem niepełnym. Obarczony jest „ekskluzywną polskością”, tradycjonalizmem, „apologią przeszłości narodowej” (Walicki 2006: 24). Towarzyszy mu jeszcze starotestamentalna „koncepcja narodu wybranego”, która nie występuje już we wzorcowych tekstach mesjanistycznych, tj. w powstałych w latach 40. XIX w. *Prelekcjach paryskich* Mickiewicza

i *Ojczyznę naszą* Cieszkowskiego (por. Walicki 2009b: 164–165). Wedle Cieszkowskiego każdy lud na danym etapie dziejów miał jakąś ważną rolę do odegrania na arenie historii. Słowianom przypisywał posłannictwo w trzeciej epoce dziejów, w której zrealizować ma się Królestwo Boże (tamże). Idea nowego objawienia w „mesjanizmie *Prelekcji paryskich*” Mickiewicza podporządkowała bez reszty sprawę narodową religijnej regeneracji ludzkości. Według Walickiego mesjanizm narodowy *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* był w rozwoju Mickiewicza fazą wcześniejszą i wyraźnie przejściową (Walicki 2006: 24). W *Prelekcjach paryskich* zastąpił go mesjanizm słowiańsko-francuski.

Nadto Walicki ujmował mesjanizm jako zjawisko „konstytucyjnie” nieortodoksyjne. Wzorcowe pod tym względem (w sensie modelu typologicznego) są *Prelekcje paryskie* Mickiewicza, a zwłaszcza dwa ostatnie kursy, potępione przez Watykan, gdzie zapowiadał m.in. mającą niebawem nastąpić chiliastyczną epokę, gdyż „«duch chrześcijański» gotów jest do wyjścia z łona Kościoła katolickiego” (cyt. za: Walicki 2009a: 54). Wcześniejsze teksty mesjanistyczne Mickiewicza (*Dziady* cz. III i *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*) rozpatrywane są świetle tej typologii jako mniej lub bardziej odbiegające od idealnego modelu, mniej lub bardziej chiliastyczne. Według Walickiego, widzenie ks. Piotra z *Dziadów* cz. III „nie ma nic wspólnego z ortodoksją katolicką. Była to wizja chiliastyczna, a więc heterodoksyjna, zapowiadająca nowy Kościół, zbudowany «na sławie» i triumfujący nad monarchiami, skupiony wokół «potężnego namiestnika wolności» – nowego Mesjasza, niecierpiącego już, lecz zwycięskiego, oferującego ludziom zbawienie na ziemi” (Walicki 2009a: 23–24). Z kolei podstawową nieprawowierną ideą *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* była „idea uzupełnienia misji Chrystusa misją Polski, a więc zbawienia transcendentnego, wertykalnego, zbawieniem ziemskim, czyli millenarystyczną terrastializacją eschatologii” (tamże: 26).

O ile Walicki akcentował francuskie, heterodoksyjne, chiliastyczne źródła Mickiewiczowskiej idei Polski-Chrystusa narodów, o tyle w polskiej tradycji badawczej – jak już zaznaczyłem – podkreślano „polskie początki” (poezja i ideologia powstania listopadowego, tradycje mesjanizmu polskiego). Ideę Polski-Chrystusa narodów odczytywano zaś metaforycznie w ramach *licentia poetica*. Wiązano ją z retoryką polityczną, funkcją konsolacyjną, ortodoksyjną teologią męczeństwa, misjonistyczną ideologią. Chrystusowe posłannictwo narodu polskiego charakterystyczne dla mesjanizmu romantycznego było historiozoficznie uzasadniane jego wcześniejszą misją (sarmackie: *antemurale christianitatis, semper fidelis*, duch unijny),

za którą niejako naród polski został „politycznie zamordowany”. Świadomość ciągłości, jak i nowego wymiaru posłannictwa w związku z nową sytuacją historyczną, obecna jest w tekstach wieszczów (np. *Przedświt* Zygmunta Krasińskiego czy *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* Mickiewicza).

/// Nieortodoksyjność mesjanizmu w tekstach literackich Mickiewicza?

Jacek Bartyzel, definiując mesjanizm, wskazał, że probierzem ortodoksji lub odstępstwa od niej we wszelkich koncepcjach mesjanistycznych jest stosunek do Jezusa Chrystusa, jedyne Mesjasza w ortodoksyjnym chrześcijaństwie, a zarazem Drugiej Osoby Trójcy Świętej, Syna Bożego, Boga-człowieka i jedyne Zbawiciela ludzkości. Uznanie zatem za Mesjasza jakiejś innej osoby lub jakiejś zbiorowości jest heretyckie. Jednakże nie musi być wcale heterodoksalne – zwraca uwagę Bartyzel – traktowanie zbawczej Męki Chrystusa jako wzoru do naśladowania także dla społeczności i wiązanie z tą *mimesis* specjalnego zobowiązania (posłannictwa) wspólnoty, jakie ma, czy powinna mieć, do wypełnienia w historii (Bartyzel). W perspektywie teologicznej historia jawi się jako teren realizacji Bożego planu zbawienia ludzkości. Posłannictwo chrześcijańskie można rozumieć jako partycypację w zbawczym dziele Chrystusa. Tak rozumiane posłannictwo w dziejach ma w jakiejś mierze także wymiar soteriologiczny, a zatem rys mesjański. Według wybitnych polskich teologów idea zawarta w *Dziadach* cz. III nie musi być sprzeczna z prawdą chrystocentryzmu (por. Bartnik 1999: 77–88, 243–247, 320–328; Salij 2001: 96–100; 1983).

Walicki w swych rozważaniach powołuje się na wybitnego mickiewiczologa Wiktora Weintrauba i jego polemikę z równie wybitnym Stanisławem Pigioniem. „Przyznanie racji Pigionowi oznaczałoby bowiem, że najważniejszym przekazem III części *Dziadów* jest ostrzeżenie przed Rosją, a nie chiliastyczna wizja i słowianofilizujący mesjanizm. Interpretacja taka byłaby oczywiście bliska sercu katolickim ortodoksom i antyrosyjskim patriotom polskim. Jest wielką zasługą Weintrauba, że podjął z Pigioniem dyskusję i ukazał Mickiewicza w mniej konwencjonalnym świetle” (Walicki 2009a: 24). Jednakże Weintraub, wspominając o „typowo chiliastycznym akcencie” (Weintraub 1982: 246), wskazywał zarazem na różne konteksty i piętra interpretacji, tłumacząc, że „tekst poetycki może być nie dopowiedziany” (tamże: 248), że nie sposób przeprowadzić granicy między artykułem wiary poety a narzędziem ekspresji literackiej (tamże: 274). Godził się na „nieokreśloność, niejasność statusu ontologicznego wpisanej w poetykę literackiej profecji” (tamże). W wizji Chrystusa

narodów otrzymanej przez ks. Piotra podkreślał: budzącą niesmak ideologię polityczną, stylizację biblijną (echa Zachariasza, Ezechiela, Apokalipsy św. Jana), idee teozoficzno-mistyczne (Saint-Martin), odniesienie zarówno do historii (prześladowania młodzieży litewskiej w 1823 i 1824 r.), jak i świata fikcji (tamże: 237–240). Wszak „wizja umęczonego na krzyżu i wniebowziętego narodu obramowana jest dwoma ustępami, wieszczącymi tajemniczego męża, «wskrzesiciela narodu»” (tamże: 239), tj. bohatera dramatu Konrada, dziecięcia, które, jak Chrystus, uszło prześladowaniom Heroda i dojrzewa – po egzorcyzmach ks. Piotra, nawróceniu, pokucie – do swej misji i mesjańskiego tytułu „czterdzieści i cztery”. Nadto Konrad – bohater dramatu – może personifikować sobą misję całego narodu („Ja i ojczyzna to jedno”) (*Dziady* cz. III, sc. II, w. 259), ale i uruchamiać trop autobiograficzny, wskazując na nowe profetyczne aspiracje twórczości poetyckiej, jak i rachunek sumienia samego Mickiewicza. Weintraub zwrócił nadto uwagę, że czas historyczny współlistnieje w *Dziadach* z czasem liturgicznym. Węzłowe punkty dramatu odgrywają się w „nocie uroczystych świąt”: Wszystkich Świętych (przemiana Gustawa w Konrada), Bożego Narodzenia (improwizacja, sąd archanielski nad Konradem), Zmartwychwstania Pańskiego (widzenie ks. Piotra) (tamże: 247–248). Być może tego rodzaju synchronizacja nadać ma wydarzeniom tylko aurę sakralną. Być może jednak jest tak, że to rytm temporalny mitu religijnego wyznacza sens dramatu (por. Witkowska 1975: 138–148). Ta druga możliwość wyklucza tezę o chiliazmie w *Dziadach*.

Bogusław Dopart jest mickiewiczologiem, który najmocniej broni ortodoksyjności mesjanizmu *Dziadów* i *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa* (Dopart 2003, 330–333). W widzeniu ks. Piotra (integralnej części całej teologii męczeństwa w *Dziadach*) mamy, jego zdaniem, nie chiliastyczne rewelacje, lecz pasyjno-rezurekcyjne motywy, które nie mają na celu deifikacji narodu i czynienia zeń zbawcy, pomazańca, lecz oznaczają: „heroiczne naśladowanie Chrystusa, męczeństwo, ofiarę, eschatologiczne rozstrzygnięcie losów narodu” (Dopart 2002: 203–204). Widzenie nie jest żadnym nowym objawieniem modyfikującym sens misji Chrystusa, lecz stanowi „poetycką interpretację Biblii i teologii chrześcijańskiej w formach doświadczenia historycznego i myślowego współczesnego człowieka” (tamże). Pisząc o wielowymiarowości „poematu profetycznego”, wskazuje zarazem na brak metod i kryteriów, za których pomocą można by w ogóle orzekać o konfesyjnej prawowierności *Dziadów* (tamże: 197–198).

/// Status tekstów literackich w badaniach mesjanologicznych Walickiego

Wskazane wyżej rozbieżności wynikają w dużej mierze z różnic metodologicznych. Walicki jako historyk idei postulujący interdyscyplinarny charakter badań korzysta w sposób instrumentalny z danych dostarczonych m.in. przez teologię czy literaturoznawstwo. Innymi słowy, nie respektuje metod badawczych i autonomii wspomnianych nauk (por. Sitek 2009: 84). Traktuje dzieło literackie „nie jako zamkniętą jednostkę strukturalną, lecz jako dokument światopoglądowy” (Walicki 1964: 148). W swych badaniach dąży „do odtworzenia struktury nie tyle owego dokumentu, ile wyrażonego w nim światopoglądu” (tamże). Walicki nie zamierzał więc tłumaczyć widzenia ks. Piotra z *Dziadów* cz. III czy idei historiozoficzno-mesjanistycznych *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa* wewnętrzną logiką dzieła literackiego, strukturą tekstu, stylizacją biblijną. Historyk idei zmuszony jest niekiedy abstrahować od formy artystycznej utworu, gdyż „pojęcie «światopoglądu» zakłada przecież istnienie struktur sensownych mogących wyrażać się w różnych formach literackich i nieliterackich (pisma filozoficzne, doktryny prawne, publicystyka polityczna, dzieła sztuki). Nie można przyjąć założenia – tłumaczył Walicki – że światopogląd zmienia się każdorazowo w zależności od specyfiki środków ekspresji” (tamże: 149). Absolutyzacja analizy immanentnej doprowadziłaby do podważenia mesjanizmu powstałych w 1832 r. tekstów literackich Mickiewicza (*Ksiąg narodu i pielgrzymstwa* i *Dziadów* cz. III). Wizja Polski-Chrystusa narodów w widzeniu ks. Piotra wpisana jest w święto Zmartwychwstania Pańskiego. Z kolei *Księgi narodu i pielgrzymstwa* ujmują dzieje pod kątem rozwoju wolności (*od początku dziejów świata aż do umęczenia narodu polskiego* – jak czytamy w podtytule). Dla historyka idei badającego światopogląd takie interpretacje są niewystarczające. Walicki wychodzi poza struktury tekstów literackich. Umiejscawia idee mesjanistyczne „w szerszej strukturze światopoglądowej”, którą rekonstruuje, lokalizuje historycznie i porównuje z „charakterystycznym dla danego okresu «idealnym modelem» światopoglądu” (tamże). Wyjaśnia mesjanizm socjologicznie, ustalając jego związek z „historycznymi strukturami życia społecznego. Nie jest to zwykły genetyzm – tłumaczy badacz – chodzi bowiem o wyjaśnienie struktur przez struktury; inna rzecz, że niezbędne jest tu odwołanie do rezultatów badań genetycznych” (tamże). Należy podkreślić, że historyk idei, gdy m.in. wprowadza ład w masę danych źródłowych i konstruuje idealne modele typologiczne, nie tylko odkrywa światopogląd danego myśliciela czy grupy społecznej, ale i w pewnym sensie go tworzy

(Walicki 2000: 240). Ten konstruktywistyczny aspekt poddał krytyce m.in. M. Kuziak. Zarzucił Walickiemu uspojnienie mesjanistycznych poglądów Mickiewicza w wykładach paryskich. Jego zdaniem, wybitny historyk idei „porządkuje *Prelekcje* i poddaje władzy centrum, tj. mesjanizmowi III i IV kursu *Literatury słowiańskiej*” (Kuziak 2007: 9). Z pewnością niejedyn badacz literatury romantycznej rozszerzyłby ten zarzut także na dzieła literackie Mickiewicza. Walicki nie traktuje *Dziadów* czy *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa* z pietyzmem godnym filologa. Nie poświęcił im odrębnych studiów. Interpretował je zawsze w kontekście *Prelekcji paryskich*, jako wzorcowej postaci mesjanizmu, „przemysłanej całości światopoglądowej, wielkiej *summy* ideowej polskiego romantyzmu” (Walicki 2006: 40). Wydaje się, że zwracał uwagę na zakodowaną w *Dziadach* cz. III i *Księgach narodu i pielgrzymstwa* tzw. „świadomość potencjalną” (termin odnosi się tu nie tylko, jak u Goldmana czy Lukacsa, do bytu społecznego, lecz szerzej – do kultury), tj. świadomość maksymalnie możliwą, jaką można w tych tekstach wyinterpretować w świetle skonstruowanego przezeń typu idealnego mesjanizmu (por. Sitek 2009: 86). Teksty literackie (*Dziady* i *Księgi narodu i pielgrzymstwa*) Mickiewicza stanowią dla Walickiego kulturową obiektywizację mesjanistycznego światopoglądu (tj. całościowej wizji świata, wewnątrznie spójnej struktury sensownej). Walicki odczytywał więc – trochę po Diltheyowsku – w tekstach nie tylko to, czego Mickiewicz był świadomy, ale także to, czego sobie nie uświadamiał. Wydaje się, że akcentowana przez Walickiego kwestia nieortodoksyjności mesjanizmu w dziełach literackich wieszca odnosiła się nie tyle do świadomości samego Mickiewicza, co do mesjanistycznej struktury światopoglądowej. Walicki pisał m.in. iż „religijność *Ksiąg narodu...*” budziła „podejrzliwość strażników katolickiej ortodoksji, ale daleka była od przekroczenia progu świadomie akceptowanej mesjanistycznej herezji” (Walicki 2006: 24). Dowodził też, że dopiero w czasie *Prelekcji paryskich* „profetyczny mistycyzm ostatecznie wylał się z ram eklezjastycznych, przechodząc w gwałtowną krytykę «oficjalnego Kościoła»” (Walicki 2006: 234).

/// Zakończenie

Ryszard Sitek, recenzując książkę *Filozofia polskiego romantyzmu*, pisał: „dzisiejsze publikacje poświęcone tej samej problematyce, czytane na tle ówczesnych prac Andrzeja Walickiego [...] stanowią, niestety, smutne świadectwo regresu, jaki stał się udziałem tej dziedziny badań w ostatnim ćwierćwieczu” (Sitek 2010: 19). Trudno się z tym zgodzić. Powstało bowiem wiele cennych publikacji, by wymienić tylko: M. Jakubowski, *Czyn*,

przyszłość, naród. Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego, Warszawa 1989; P. Bartula, *Jako w niebie tak i na ziemi. August Cieszkowski redivivus*, Kraków 2006; G. Kubski, *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach. August Cieszkowski. Walerian Serwatowski*, Poznań 1995; M. Kuziak, *O prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*, Słupsk 2007; J. Ruszkowski, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*, Wrocław 1996. Niewątpliwie jednak studia, które weszły do książki *Filozofia polskiego romantyzmu*, mają nieprzemijalną, naukową wartość. Jest to dzieło klasyczne, które na długie lata będzie definiować problemy, wzbudzać spory, inspirować badaczy.

Bibliografia:

/// Augustyn, Leszek. 2009. *Historia idei a philosophia perennis. Isaiah Berlin i Andrzej Walicki wobec rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*. W: J. Dobieszewski, J. Skoczyński, M. Bohun (red.). *Wokół Andrzeja Walickiego. Almanach myśli rosyjskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, s. 109–122.

/// Bartnik, Czesław. 1999. *Teologia narodu*. Częstochowa: Wydawnictwo Tygodnika Katolickiego „Niedziela”.

/// Bartula, Piotr. 2006. *Jako w niebie tak i na ziemi. August Cieszkowski redivivus*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

/// Bartyzel, Jacek. <http://metapedia.konserwatyzm.pl/wiki/Mesjanizm>; dostęp: 12.01.2011.

/// Braun, Jerzy. 1938. *Zagadka dziejowa Polski. Próba historiozofii*. Warszawa: Biblioteka Zet.

/// Chrzanowski, Ignacy. 1930. *Czem był Wirgiljusz dla Polaków po utracie niepodległości?* Kraków: W. L. Anczyc i Spółka.

/// Chrzanowski, Ignacy. 1931. *Uwagi o monografii Józefa Ujejskiego: „Dzieje polskiego mesjanizmu”*. „Przegląd Współczesny” 111, s. 33–46.

/// Chrzanowski, Ignacy. 2003. *Romantyzm jako czynnik rozwoju narodowości w Polsce. Odczyt publiczny 10 grudnia 1933 roku*. W: Tenże. *Pisma wybrane*. Z.J. Nowak, Z. Starnawski (oprac.). Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 240–256.

/// Dopart, Bogusław. 2002. *Poemat profetyczny. O Dziadach drezdeńskich Adama Mickiewicza*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

/// Dopart, Bogusław. 2003. *Adam Mickiewicz*. W: A. Skoczek. *Historia literatury polskiej w dziesięciu tomach*. T. 5, cz. 1. *Romantyzm*. Bochnia–Kraków: SMS, s. 271–347.

/// Garewicz, Jan. 1971. *Głos w dyskusji nad książką Walickiego* *Filozofia a mesjanizm*. „Pamiętnik Literacki” 4, s. 317–318.

/// Jakubowski, Marek. 1989. *Czyn, przyszłość, naród. Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego*. Warszawa–Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Janion, Maria. 1971. *Głos w dyskusji nad książką Walickiego* *Filozofia a mesjanizm*. „Pamiętnik Literacki” 4, s. 312–316.

/// Janion, Maria, Żmigrodzka, Maria. 1979. *Romantyzm i historia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Jarecki, Kazimierz. 1904. *Idee historyzoficzne Woronicza a Mesyanizm polski*. Osobna odbitka z „Pamiętnika Literackiego”. Lwów: Towarzystwo Literackie imienia Adama Mickiewicza, s. 1–20.

/// Kleiner, Juliusz. 1948. *Mickiewicz. Dzieje Konrada*. T. 2, cz. 2. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

/// Kleiner, Juliusz. 1998. *Mesjanizm narodowy w systemie Krasińskiego*. W: Tenże. *Zygmunt Krasiński. Studia*. J. Starnawski (oprac.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 231–264.

/// Koehler, Krzysztof. 2006–2007. *Mesjanizm sarmacki wobec polskiego mesjanizmu romantycznego. Próba charakterystyki zjawiska*. „Teologia Polityczna” 4, s. 262–268.

/// Kroński, Tadeusz. 1957. *Reakcja mesjanistyczna i katolicka w Polsce połony XIX wieku*. W: *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*. T. 3. B. Baczek, N. Assorodobraj (red.). Warszawa: Książka i Wiedza, s. 271–304.

/// Kroński, Tadeusz. 1960. *Filozofia mesjanistyczna i katolicka w Polsce połony XIX wieku*. W: Tenże. *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 157–227.

/// Kubski, Grzegorz. 1995. *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach. August Cieszkowski. Walerian Sermatowski*. Poznań: WAM.

/// Kuziak, Michał. 2007. *O prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*. Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej.

/// Lutosławski, Wincenty. 1939. *Posłannictwo narodu polskiego*. Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze „Rój”.

/// Łagowski, Bronisław. 2008. *Walicki i sarmackie omamy*. „Tygodnik Powszechny” 25, s. 21–23.

/// Łyko, Zachariasz. 1979. *Geneza współczesnego adwentyzmu*. Warszawa: „Znaki Czasu”.

/// Michalski, Mirosław. 2009. *Mesjanizm w polskiej filozofii i literaturze w latach 1831–1863*. Toruń: Parafia Polskokatolicka pw. Narodzenia NMP w Toruniu.

/// Obremski, Krzysztof. 2004. *Dwa mesjanizmy: sarmackie przedmurze i romantyczny „naród umęczony” („Psalmodia” – „Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego”)*. „Przegląd Humanistyczny” 4, s. 49–59.

/// Pieróg, Stanisław. 1996. *Modlitwa jako ideologia. Próba interpretacji Ojca naszego Augusta Cieszkowskiego*. W: B. Skarga, S. Pieróg (red.). *August Cieszkowski. W setną rocznicę śmierci*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Filozoficzne, s. 115–126.

/// Pigoń, Stanisław. 1984. *U kolebki polskiej poezji mesjanistycznej (Proroctwo k.s. Marka)*. W: Tenże. *Poprzącz stulecia. Studia z dziejów literatury i kultury*. J. Maślanka (oprac.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 68–100.

/// Ruskowski, Janusz. 1996. *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*. Wrocław: Fundacja Na Rzecz Nauki Polskiej.

/// Salij, Jacek. 1983. *Biblijna idea męczeństwa w III części Dziadów*. W: Tenże. *Rozpacz pokonana*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, s. 155–172.

/// Salij, Jacek. 2001. *Złe i dobre strony polskiego mesjanizmu*. W: Tenże. *Świadkowie cierpienia*. Kraków: Wydawnictwo „M”, s. 93–103.

/// Sikora, Adam. 1967. *Postannicy słowa. Hoene-Wroński – Towiański – Mickiewicz*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Sitek, Ryszard. 2000. *Warszawska szkoła historii idei*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Sitek, Ryszard. 2009. *Andrzej Walicki a Warszawska Szkoła Historii Idei*. W: J. Dobieszewski, J. Skoczyński, M. Bohun (red.). *Wokół Andrzeja Walickiego. Almanach myśli rosyjskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, s. 77–96.

/// Sitek, Ryszard. 2010. *Z teki klasyka*. „Nowe Książki” 11, s. 19–20.

/// Skoczyński, Jan. 2009. *Andrzej Walicki jako badacz filozofii polskiej*. W: J. Dobieszewski, J. Skoczyński, M. Bohun (red.). *Wokół Andrzeja Walickiego. Almanach myśli rosyjskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, s. 13–23.

/// Stefanowska, Zofia. 1971. *Głos w dyskusji nad książką Walickiego*. *Filozofia a mesjanizm*. „Pamiętnik Literacki” 4, s. 318–322.

/// Stefanowska, Zofia. 1998. *Historia i profesja. Studium o Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego Adama Mickiewicza*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

- /// Szacki, Jerzy. 1962. *Ojczyzna, naród, rewolucja*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Tatarakiewicz, Władysław. 1978. *Historia filozofii*. T. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Treugutt, Stefan. 1971. *Głos w dyskusji nad książką A. Walickiego* Mesjanizm a filozofia. „Pamiętnik Literacki” 4, s. 316–317.
- /// Ujejski, Józef. 1931. *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*. Lwów: Ossolineum.
- /// Ujejski, Józef. 1963. *Ogólny rzut oka na prądy religijno-społeczne wśród emigracji po roku 1831*. W: Z. Libera (red.). *Romantycy*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Valsecchi, Daniel. 2007. *Między polityką a metapolityką. Samobjawienie romantycznej twórczości Adama Mickiewicza (1817–1835)*. Kraków: Universitas.
- /// Walicki, Andrzej. 1964. *Głos w dyskusji nad książką Zofii Stefanowskiej* Historia i profecja. „Studia Filozoficzne” 1, s. 147–149.
- /// Walicki, Andrzej. 1970a. *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli religijnej romantyzmu polskiego*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Walicki, Andrzej. 1970b. *W kregu filozofii polskiej* [A. Walicki w rozmowie z J. Ładyką]. „Argumenty” 51/52, s. 8–9.
- /// Walicki, Andrzej. 1971. *Głos autora w dyskusji nad książką* Filozofia a mesjanizm. „Pamiętnik Literacki” 4, s. 323–330.
- /// Walicki, Andrzej. 1973. *W sprawie mesjanizmu*. „Studia Filozoficzne” 1, s. 193–198.
- /// Walicki, Andrzej. 1974. *Głos w dyskusji (Romantyzm – katolicyzm – Zygmunt Krasiński. Sympozjum w Studium Myśli Współczesnej)*. „Znak” 244, s. 1265–1266.
- /// Walicki, Andrzej. 1977. *Mesjanizm i logika*. [A. Walicki w rozmowie z K. Nastulanka]. „Polityka” 28, s. 1, 8.
- /// Walicki, Andrzej. 1983a. *Między filozofią, religią i polityką*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Walicki, Andrzej. 1983b. *Polska, Rosja, marksizm. Studia z dziejów marksizmu i jego recepcji*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- /// Walicki, Andrzej. 1993. *Zniewolony umysł po latach*. Warszawa: Czytelnik.
- /// Walicki, Andrzej. 2000. *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*. W: R. Sitek. *Warszawska szkoła historii idei*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

- /// Walicki, Andrzej. 2001. *O inteligencji, liberalizmach i o Rosji*. Kraków: Universitas.
- /// Walicki, Andrzej. 2002a. *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Walicki, Andrzej. 2002b. „Filozofia narodowa” i początek sporu o samookreślenie i powołanie inteligencji polskiej. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 47, s. 55–69.
- /// Walicki, Andrzej. 2006. *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*. Warszawa: Instytut Badań Literackich.
- /// Walicki, Andrzej. 2009a. *Problem religii w ideologiach „Polski odradzającej się”: od deizmu do mesjanizmu*. W: Tenże. *Dzieła wybrane*. T. 2. *Filozofia polskiego romantyzmu*. Kraków: Universitas, s. 1–82.
- /// Walicki, Andrzej. 2009b. *Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski*. W: Tenże. *Dzieła wybrane*. T. 2. *Filozofia polskiego romantyzmu*. Kraków: Universitas, s. 83–171.
- /// Walicki, Andrzej. 2009c. „Prelekcje paryskie” Mickiewicza a słowianofilstwo rosyjskie. W: Tenże. *Dzieła wybrane*. T. 2. *Filozofia polskiego romantyzmu*. Kraków: Universitas, s. 173–233.
- /// Walicki, Andrzej. 2009d. „Filozofia narodowa” Bronisława Trentowskiego a mesjanizm Mickiewiczowski. W: Tenże. *Dzieła wybrane*. T. 2. *Filozofia polskiego romantyzmu*. Kraków: Universitas, s. 235–328.
- /// Walicki, Andrzej. 2009e. *Próba syntezy: Karola Libelta „filozofia słowiańska”*. W: Tenże. *Dzieła wybrane*. T. 2. *Filozofia polskiego romantyzmu*. Kraków: Universitas, s. 329–402.
- /// Walicki, Andrzej. 2009f. *Postheglowska „lewica filozoficzna”: Edward Dembowski i Henryk Kamiński*. W: Tenże. *Dzieła wybrane*. T. 2. *Filozofia polskiego romantyzmu*. Kraków: Universitas, s. 403–446.
- /// Walicki, Andrzej. 2009g. *Cyprian Norwid: trzy wątki myśli*. W: Tenże. *Dzieła wybrane*. T. 2. *Filozofia polskiego romantyzmu*. Kraków: Universitas, s. 447–491.
- /// Walicki, Andrzej. 2010. *Mesjanizm nie na nasze czasy (I)*. [A. Walicki w rozmowie z Sebastianem Dudą, Tomaszem Jędrzejewskim i Krzysztofem Oldakowskim SJ]. „Przegląd Powszechny” 9 (1069), s. 10–25.
- /// Walicki, Andrzej, Floryńska, Halina, Skarga, Barbara, Borzym, Stanisław. 1986. *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Waśko, Andrzej. 2001. *Romantyczny sarmatyzm. Tradycja szlachecka w literaturze polskiej lat 1831–1863*. Kraków: Arcana.

/// Weintraub, Wiktor. 1982. *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Witkowska, Alina. 1975. *Mickiewicz. Słowo i czyn*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Woodrow-Januszewski, Bernard. 1972. *Mesjanizm Mickiewicza – Towiańczyka zjawiskiem intelektualnie prowokującym*. „*Studia Filozoficzne*” 10, s. 31–53.

/// Wójcicka, Zofia. 1986. *Głos w dyskusji*. W: M. Janion, M. Zielińska. *Style zachowań romantycznych. Propozycje i dyskusje. Sympozjum. Warszawa 6–7 grudnia 1982 r.* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 184–188.

/// Zdziechowski, Marian. 1888. *Mesyaniści a słowianofile. Szkice z psychologii narodów słowiańskich*. Kraków: G. Gebethner i Spółka.

/// Znamierowska, Janina. 1930. *Liryka Powstania Listopadowego*. Warszawa: Wydanie z zasilku Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego.

O BOURDIEU PRZEJRZYŚCIE I KRYTYCZNIE

Tomasz Warczok

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

/// Karolina Sztandar-Sztanderska. *Teoria praktyki i praktyka teorii. Wstęp do socjologii Pierre'a Bourdieu*

Wydana w 2010 r. *Teoria praktyki i praktyka teorii* autorstwa Karoliny Sztandar-Sztanderskiej to kolejna, po książce Anny Matuchniak-Krasuskiej (2010), pozycja poświęcona teorii socjologicznej Pierre'a Bourdieu. Wcześniej w zakresie tej tematyki mieliśmy jeszcze *Iluzje codzienności* Małgorzaty Jacyno (1997), opracowanie skądinąd świetne, lecz wydane już ponad 13 lat temu. Od tego czasu pojawiło się kilka nowych pozycji autora *Dysfunkcji*, a i on sam, na kilka lat przed śmiercią, silniej zaznaczył się jako intelektualista publiczny, co nie pozostało bez wpływu na recepcję jego prac.

O ile książka Matuchniak-Krasuskiej dotyczy wybranego obszaru, tzn. socjologii sztuki, to propozycja Sztandar-Sztanderskiej odnosi się do całości teorii francuskiego badacza. Z tego też powodu jest to, bez żadnej wątpliwości, rzecz na polskim rynku niezwykle potrzebna. Od pewnego czasu zauważyć można rosnące zainteresowanie myślą Bourdieu w naszym kraju, co skorelowane jest z sukcesywnym wydawaniem kolejnych tłumaczeń jego książek. Wiemy jednak, że teoria tego autora jest dość skomplikowana, pisana specyficznym, trudnym w odbiorze językiem, dlatego też czytelnicy, szczególnie studenci, którzy chcą się z nią zapoznać, zmuszeni są nierzadko sięgnąć w pierw do opracowań. Z obcojęzycznych pozycji mają do dyspozycji chociażby *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social* Louisa Pinto (2002) bądź znakomite, choć także już nienowe, *Culture and Power* Davida Swartza (1997). Książka Sztandar-Sztanderskiej wpisuje się w ten nurt wprowadzeń do przebogatej myśli Bourdieu.

Autorka, która dała się już wcześniej poznać jako współtłumaczka *O telewizji* (Bourdieu 2009), podzieliła swoją książkę na trzy rozdziały. Na początku, w rozdziale pierwszym, przedstawia istotę teorii praktyki Bourdieu

i ukazuje ją na tle innych ujęć, do których on sam krytycznie nawiązywał. Są to z jednej strony perspektywy obiektywistyczne, wśród których wyrazistym przykładem jest strukturalizm, z drugiej – szeroko rozumiane podejście fenomenologiczne. Sztandar-Sztanderska pokusiła się w tym miejscu, inaczej niż Bourdieu, o wyodrębnienie perspektywy trzeciej, do której miał on jednoznacznie negatywny stosunek. Chodzi o subiektywizm J.P. Sartre’a. Zabieg podobny zdaje się być interesujący, gdyż pozwala na pełniejsze i klarowniejsze przedstawienie wizji praktyki społecznej Bourdieu, zwanej przezeń wiedzą prakseologiczną.

W opisywanym rozdziale autorka przedstawia także szalenie istotny element omawianej teorii, mianowicie konieczność zorientowania refleksyjnego w procesie badawczym. Brak refleksji nad pozycją badacza nie tylko w szerszej strukturze społecznej, ale i w polu akademickim, oraz niedostrzeżenie różnic między stosunkiem do świata zdystansowanego doń teoretyka a nastawieniem tzw. zwykłego człowieka prowadzi do wielu rzadko zauważanych błędów.

W rozdziale kolejnym pojawia się i zostaje szczegółowo wyjaśniona słynna triada pojęciowa, na której wsparty jest cały gmach teorii francuskiego socjologa: *habitus* – *pole* – *kapitał*. Nie bez znaczenia jest wskazanie, jak terminy te funkcjonują razem, gdyż często zdarza się, również w socjologii polskiej – ale nie tylko (Swartz 2005) – arbitralne wyizolowanie w badaniach empirycznych jednego z tych pojęć, co nierzadko prowadzi do spłaszczania zarysowanej perspektywy i, w konsekwencji, realizowania jej jako kolejnej wersji naiwnego funkcjonalizmu.

Zaletą rozdziału jest przedstawienie sposobów krytycznego potraktowania dorobku Bourdieu. Zabieg taki, daleki od odrzucania teorii francuskiego badacza *en bloc*, pozwala na zachowanie żywotności tego interesującego ujęcia. Zawsze bowiem istnieje zagrożenie epigońskiej konsekracji ortodoksji, co nie przysparza chwały samej teorii, a także nie przyczynia się do rozwoju nauki społecznej jako takiej. Z „heretyckiego” stanowiska wychodzi Berndard Lahire (2002), którego prace są nie tylko szeroko cytowane przez autorkę, ale – jak sama pisze we wstępie (s. 11) – stanowiły one inspirację w krytycznym przedstawieniu teorii Bourdieu. Rzecz jest o tyle ciekawa, że badania Lahire’a, dotyczące szeroko rozumianej socjologii kultury i edukacji, są słabo znane poza Francją.

Autorka w przejrzysty sposób rysuje znaczenie podstawowych pojęć, przedstawiając istotę działania, zbliżoną, co jest w książce podkreślone, do wizji „dwoistości struktury” Anthony’ego Giddensa. Działanie społeczne nie jest kwestią kalkulacji czy refleksyjnego poszukiwania

korzyści, jak przedstawia się to w różnych odsłonach i kolejnych mutacjach teorii racjonalnego wyboru. Działanie pozostaje efektem spotkania habitusu, jako struktury generującej praktyki, z określonym polem. Zgodność tych dwóch sfer, ulokowanie się na pozycji w polu (naukowym, artystycznym, ekonomicznym itd.) odpowiadającej dyspozycji zawartej w habitusie (a będącej efektem długiego procesu socjalizacji) daje wrażenie *quasi*-naturalnego dopasowania do świata i poczucie bycia na właściwym miejscu. Wszelako nie jest to nigdy proces automatyczny, dopasowanie nie ma w sobie nic mechanicznego: „[...] należy stwierdzić, że o skuteczności podmiotów, prócz zajmowanej przez nie pozycji w strukturach obiektywnych (w strukturze ekonomicznej, wykształcenia itp.), decyduje również umiejętność wykorzystania sytuacji, zaskakiwania konkurentów, siła perswazji, zdolność narzucenia swojej własnej interpretacji. Życie społeczne przypomina grę, która wymaga inwencji w ściśle zakreślonych ramach” (s. 38).

W książce znalazła się także typologia kapitałów: ekonomicznego, kulturowego, społecznego, symbolicznego i dodatkowego – stanowiącego swoisty metakapitał – państwowego. Państwo jest dla Bourdieu fundamentalną przestrzenią akumulacji różnego rodzaju kapitałów, dysponuje ono również monopolem na przemoc symboliczną, a więc zdolnością narzucania kategorii postrzegania i oceny, a tym samym naturalizowania społecznych nierówności. Centralną rolę w tym procesie odgrywa szkoła. W drobiazgowych opisach kapitału i pola zabrakło jednakże głębszego wyjaśnienia kategorii, jak się zdaje, kluczowej, czyli pola władzy. Jest to o tyle istotne, że termin ten pozwolił Bourdieu wyjść poza substancjalne odczytywanie jego prac, na rzecz perspektywy z gruntu relacyjnej, która nie zawsze jest właściwie pojmowana. Tą potrzebą tłumaczył potem (Wacquant 1993), dlaczego pojęcie pola władzy, rozumiane jako przestrzeń relacji, w której toczy się nieustanna społeczna gra, zastąpiło kategorię klasy dominującej (widzianej przez niektórych, na sposób marksistowski, jako zintegrowana, obdarzona samoświadomością grupa).

Autorka podjęła również wysiłek wskazania źródeł bądź inspiracji teoretycznych opisywanych pojęć. Kwestia ta wymaga, jak sądzę, doprecyzowania. Otóż przeczytać możemy myśl, wspartą odniesieniem do pracy Lahire’a (s. 48), iż w budowaniu przez Bourdieu teorii pola „[...] socjologia religii mogła stanowić inspirację w zakresie, w jakim autor ten wyodrębnił różne, autonomiczne i niesprowadzalne do siebie formy działania”. Wiemy z niektórych prac Bourdieu (1987), że nie tylko mogła, ale i była bezpośrednią inspiracją. Z tym że nie chodzi tu raczej o różne

formy działania, ale o konkretny przykład socjologii religii Maxa Webera – obrazu swoistej gry między prorokiem, czarownikiem a kapłanem. Koncepcja pola pojawiała się za sprawą strukturalnego odczytania tego, jak powiada Bourdieu, nazbyt interakcyjnego (w rozumieniu interakcjonizmu symbolicznego) schematu. Był on później chętnie stosowany w wyjaśnieniach zmagających symbolicznych w różnych polach, a przedstawiony został, w przekształconej wersji, jako niekończąca się walka między siłami ortodoksji (symbolizowanej przez kapłana) i heterodoksji (której ucieleśnieniem był prorok).

W rozdziale trzecim, ostatnim, zatytułowanym *Socjologia jako praktyka społeczna*, zarysowana została problematyka pola naukowego, zasad jego funkcjonowania, walki o autonomię i konieczności refleksyjności. Na tym tle autorka ukazała działalność samego Bourdieu, który coraz wyraźniej, szczególnie od lat 90., angażował się w krytykę neoliberalizmu i w budowę niezależności nauki i innych pól kulturowych. Świat naukowy, jak każde inne uniwersum, jest obszarem zmagających, w których stawką jest, w tym przypadku, kapitał naukowy. Poszczególne idee, teorie naukowe, metodologie są narzędziem w grze o dominację, o ustanowienie prawomocnej wizji nauki, a tym samym pozycji zwierzchniej tych, którzy wizję tę reprezentują. Warunkiem rozwoju nauki ma być autonomia tego obszaru, a więc takie określenie jego granic, aby nauka odporna była na naciski z zewnątrz, czy to ze świata politycznego, czy to, co dziś wyraźne, ekonomicznego.

Najciekawsza część tego rozdziału odnosi się, jak poprzednio, do prób krytyki stanowiska Bourdieu. Autorka zarzuca mu koncentrowanie się, podobnie jak to uczynił wcześniej w odniesieniu do szerszych dóbr kultury, raczej na producentach (naukowcach), z pominięciem ich produktów (konkretnych treści nauki). Ignorować ma on nawet samą praktykę naukową i schematy naukowego habitusu: „[...]«schematy praktyczne», które Bourdieu chce rzeczywiście analizować, nie są opisywanym przezeń habitusem naukowym, dyscyplinarnym, czyli zmysłem praktycznym, schematami percepcji, ocenami działania właściwymi pewnej dziedzinie i używanymi w codziennej aktywności” (s. 79). Krytyka taka, opierająca się właściwie na wnioskach płynących z jednej książki, *Science de la science et réflexivité* (Bourdieu 2001), która, warto pamiętać, jest raczej zarysem programu badawczego, a nie rezultatem szczegółowych badań pola nauk przyrodniczych, nie jest do końca trafna. Główna słabość, w moim przekonaniu, polega na pominięciu innych pozycji Bourdieu, dotyczących eksploracji pola naukowego czy akademickiego, co odnosi się przede wszystkim do *Homo academicus* (Bourdieu 1984). W tej analizie francuskiego pola, chociaż

niekoncentrującej się na naukach przyrodniczych, ale oddającej generalny sposób badania przez Bourdieu reguł działania nauki jako takiej, znajdziemy pełny obraz zarówno pozycji, dyspozycji, jak i schematów mentalnych uczonych. Wyrazistym dowodem na to, że Bourdieu świadom był tego elementu, są inne jego badania, dotyczące tym razem uniwersum filozofii, a konkretnie postaci Martina Heideggera (1988). Mamy tam wyczerpującą analizę schematów, w tym idei politycznych, ukrytych za zawilóściami myśli niemieckiego filozofa.

W rozdziale trzecim autorka rozważa kwestię pewnej niekonsekwencji w praktyce naukowej i publicznej Bourdieu. Z jednej strony bowiem, do początku lat 90. był on raczej zdystansowany wobec tzw. socjologii krytycznej, widząc w takiej etykietce li tylko rodzaj dystynkcji w polu socjologicznym, potem jednak wyraźne stało się jego krytyczne zaangażowanie, nieograniczone do samego pisarstwa czy badań, ale związane z realnym pojawianiem się na scenie publicznej – także medialnej. O ile zasadnie bronić można jego krytyki neoliberalizmu – wbrew temu, co sądzą niektórzy, były to wysiłki osadzone w badaniach empirycznych, dotyczących chociażby liberalnych przekształceń na rynku mieszkaniowym we Francji (Bourdieu 2000) – to faktycznie pewne wątpliwości budzą, jak wskazuje autorka, prace dotyczące pola dziennikarskiego. Książka *O telewizji*, chociaż jest interesująca, nie została oparta na rygorystycznej empirii, traktowana może więc być jako wyraz czystej interwencji politycznej w rzeczywistość społeczną. W każdym razie dobrze stało się, że autorka zaprezentowała całość dylematów związanych z działalnością publiczną Bourdieu, przedstawiając także słabo znane w Polsce stanowiska krytyczne w tym względzie.

W moim przekonaniu Karolina Sztandar-Sztanderska spełniła zamiar wyrażony we wstępie pracy – chodziło nie tylko o proste przedstawienie teorii, ale także „[...] szukanie w niej inspiracji, pomysłów na badania empiryczne, pokazanie ograniczeń i niedoskonałości” (s. 13). Mamy obecnie w Polsce taką sytuację, że rosnącemu zainteresowaniu omawianą teorią nie towarzyszą szersze aplikacje empiryczne, które mogłyby ją krytycznie rozwijać. Ciągłe czekamy na polską *Dystynkcję*, pracę, która nie tylko zaprezentuje lokalną strukturę klasową, wraz z całym bogactwem specyficznych dla naszego kraju praktyk kulturowych, ale także wniesie, jak to zrobili chociażby badacze brytyjscy (Bennett i in. 2009), wkład w krytyczny rozwój bogatej perspektywy Bourdieu. Wydaje się, że *Teoria praktyki i praktyka teorii* może stanowić ważną zachętę w podjęciu podobnego wysiłku badawczego, a także realistycznie wyznaczać jego możliwe kierunki.

Bibliografia:

/// Bennett, T., Savage, M., Silva, E., Warde, A., Gayo-Cal, M., Wright, D. 2009. *Culture, Class, Distinction*. London–New York: Routledge.

/// Bourdieu, Pierre. 1984. *Homo academicus*. Paris: Éditions de Minuit.

/// Bourdieu, Pierre. 1987. *Legitimation and structured interest in Weber's sociology of religion*. W: S. Whimster, S. Lash (ed.). *Max Weber, Rationality and Modernity*. London–Boston–Sydney: Allen & Unwin, s. 119–136.

/// Bourdieu, Pierre. 1988. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Éditions de Minuit.

/// Bourdieu, Pierre. 2000. *Les structures sociales de l'économie*. Paris: Éditions du Seuil.

/// Bourdieu, Pierre. 2001. *Science de la science et réflexivité*. Paris: Raisons d'Agir.

/// Bourdieu, Pierre. 2009. *O telewizji. Panowanie dziennikarstwa*. Tłum. K. Sztandar-Sztanderska, A. Ziółkowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Jacyno, Malgorzata. 1997. *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre'a Bourdieu*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

/// Lahire, Bernard. 2002. *Répéter ou inventer*. „Le Monde”, 25.01.2002. <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/blahire/mortPB.html>.

/// Matuchniak-Krasuska, A. 2010. *Zarys socjologii sztuki Pierre'a Bourdieu*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

/// Pinto, Louis. 2002. *Bourdieu et la theorie du monde social*. Paris: Éditions Albin Michel.

/// Swartz, David. 1997. *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago–London: The University of Chicago Press.

/// Swartz, David. 2005. *Le capital culturel dans la sociologie de l'éducation américaine*. W: G. Mauger (ed.). *Rencontres avec Pierre Bourdieu*. Broissieux: Éditions de Croquant, s. 453–465.

/// Wacquant, L.J.D. 1993. *From Ruling Class to Field of Power: An Interview with Pierre Bourdieu on La noblesse d'État*. „Theory, Culture and Society” vol. 10, no. 3, s. 19–44.

O FILOZOFICZNYCH ŹRÓDŁACH RACJONALNOŚCI KOMUNIKACYJNEJ – CZYLI W STRONĘ HERMENEUTYCZNEJ INTERPRETACJI TEORII HABERMASA

Rafał Wonicki

Uniwersytet Warszawski, Polska Akademia Nauk

/// Tomasz Maślanka. Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa

Dzisiaj mało kto wierzy jeszcze w rozum oświeceniowy, raczej służy on anty-oświeceniu, a słowo racjonalność może brzmieć dla wielu pejoratywnie – nastąpił bowiem zmierzch oświecenia, a światło rozumu, które chciało szerzyć kulturę racjonalną, straciło swoją moc. Nastąpił zwrot ku temu, o czym w imię rozumu zapomniano, ku temu, co rozumowi obce, co „inne” wobec niego. Zaczęło się też rozum podejrzewać o ideologię, o przymierze z panowaniem i techniczno-przemysłowym niszczeniem przyrody. Wielu myślicieli uznało, że przyrody i wolności należy bronić przed racjonalnością, którą mieszczański ruch oświeceniowy uważał za naturalnego sprzymierzeńca. Dodatkowo kryzys racjonalności potęguje zarzut imperializmu czy totalitaryzmu, podając, że mieszczańskie oświecenie, szerząc racjonalizm w imię wolności i zrównania ludzi wobec prawa, doprowadziło do dehumanizacji wartości i człowieka.

Jürgen Habermas, którego koncepcja jest głównym tematem recenzowanej pozycji, przeciwstawia się powyższej diagnozie postmodernistycznej. Jednym z jego celów jest chęć pokazania, że nie możemy zrezygnować z pojęcia racjonalności. Aby jednak bronić rozumu, musimy dysponować przekonującą jego teorią – taką, która pozwala na odrzucenie powyższych zarzutów. Habermas stworzył taką pojemną teorię racjonalności, wykorzystującą najnowsze osiągnięcia z różnych dziedzin filozofii i socjologii, co pozwoliło mu odnowić klasyczną filozofię praktyczną w czasach współczesnych.

Celem książki, jak deklaruje autor, jest właśnie wskazanie podstaw, na których wspiera się teoria działania komunikacyjnego Habermasa. Aby to osiągnąć, Tomasz Maślanka rekonstruuje najpierw wczesne próby Habermasa, uznając, że najważniejszą kategorią jest pojęcie ustrukturyzowanej komunikacyjnej sfery publicznej, a także wskazuje na zakończone niepowiedzeniem wysiłki Habermasa z *Erkenntnis und Interesse* oparcia krytycznej teorii społecznej na epistemologii. Kolejnym etapem jest porównanie stanowiska Habermasa z filozofią Hansa Georga Gadamera i teorią systemów Niklasa Luhmanna oraz rekonstrukcja najważniejszych elementów *Teorii działania komunikacyjnego* (dalej TDK).

W tym miejscu warto nadmienić, że recenzja ta jest więc skierowana przede wszystkim do szerszego grona czytelników, którzy chcieliby wyrobić sobie zdanie, czy warto czytać teorię autora będącą głównym tematem książki. Piszącemu chodzi zatem o wskazanie głównych wątków, jakie zostały zaprezentowane w recenzowanej pracy, by pokazać jednocześnie wartość i aktualność teorii samego Habermasa.

Zacznijmy jednak od spraw formalnych. Książka ma jasną i czytelną strukturę. Jest podzielona na logicznie uzupełniające się części, które powodują, że czytelnik otrzymuje dobrze zanalizowany i syntetycznie zaprezentowany materiał, a dzięki precyzji języka stosowanego przez Maślankę materiał ten zyskuje dodatkowo na klarowności. Książka nie zasługuje tym samym na zarzut – który często jest wysuwany pod adresem samego Habermasa – dotyczący piętrowej architektoniki wywodu i szczegółowości polemiki, a także akademickości stylu, który nie sprzyja łatwemu zrozumieniu tekstu. Praca Maślanki nie poddaje się tego typu krytyce. Można za to zadać pytanie o to, czy rekonstruując wywody i polemiki Habermasa, należy podążać za jego językiem, czy starać się od niego oderwać. Gdy będziemy odtwarzać język Habermasa, możemy nie rozhermetyzować jego treści i celów, gdy zaś zbyt odwrócimy się od języka rekonstruowanej teorii, to grozi nam ideologiczna mistyfikacja albo mylna interpretacja. W tym wypadku Maślanka jest życzliwym interpretatorem, który stara się podążać za intencjami twórcy *Teorii działania komunikacyjnego*, posługując się najważniejszymi, kluczowymi pojęciami Habermasa, ale wyjaśniając je również bez „habermasowskiego żargonu”, co tylko uwypukla zalety pracy.

Przechodząc do oceny zawartości merytorycznej, wybierzemy drogę pośrednią między streszczeniem wątków głównych a polemiką, by wskazać mocne i słabe, naszym zdaniem, strony pracy. W rozdziale pierwszym i drugim autor rekonstruuje wątki, które umożliwiają prześledzenie,

w jaki sposób Habermas próbował osadzić teorię społeczną w epistemologii i z powodu jakich trudności wycofał się z tego pomysłu. Rozważania te dokonywane są na podstawie dwóch prac: *Erkenntnis und Interesse* oraz *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. W tej drugiej pracy Habermas, opisując sferę publiczną i jej przeobrażenia, ma na celu krytykę demokracji formalnej i tej jej cechy, którą jest odpolitycznienie obywateli. Aby mogli oni w wolny od przemocy sposób kształtować swoje decyzje, muszą rozpoznać swoją sytuację w społeczeństwie. Tak oto w sferze publicznej taki porządek panowania, który chce być prawowity, musi być zarazem rozumny, jak i dyskursywny, a więc wolny od przemocy. Wolny zaś może być jedynie wtedy, gdy podmioty w społeczeństwie będą realizowały interes emancypacyjny – interes będący poznaniem i rozpoznaniem przemocy. Sfera publiczna jest więc związana w teorii Habermasa z racjonalnością nieinstrumentalną. Pełni ona funkcję legitymizującą porządek społeczny. Jednocześnie Habermas – aby wskazać na istotną rolę sfery publicznej – historycznie rekonstruuje proces jej przemiany. Jak pisze Maślanka, „[p]rzestaje ona być obszarem dyskursywnego kształtowania i wyrażania woli powszechnej, służąc w coraz większym stopniu realizacji pewnego apriorycznego wzorca życia społecznego”¹. Jest to wyrazem powstania świadomości technokratycznej, dominacji sfery ekonomii w społeczeństwie. Doprowadza do zaniku legitymizacji przez komunikację i wzrostu systemowej racjonalności techniczno-naukowej. Emancypacyjny potencjał sfery publicznej ulega zapomnieniu. Niemniej jednak, zdaniem Habermasa, jedynie dyskusja nad normami postępowania obowiązującymi we wspólnocie może odblokować potencjał emancypacyjny. W *Erkenntnis und Interesse*, polemizując choćby z Charlesem Peircem i Wilhelmem Diltheyem, dowodzi, że poznanie rządzi się zawsze jakimś interesem, wyróżniając oprócz nauk analityczno-empirycznych i hermeneutyczno-historycznych nauki krytyczne, które kierują się interesem emancypacyjnym i mają w sferze publicznej pomagać w uzyskaniu konsensusu.

Największym dyskutantem i inspiracją przy obronie interesu emancypacyjnego staje się zarazem Gadamer ze swoją postheideggerowską hermeneutyką. Należy podkreślić, że Maślanka wnikliwie opisał wciąż mało dyskutowaną na polskim gruncie debatę między Gadamerem a Habermasem, dokonując analizy porównawczej w ich podejściu do rozumienia tego, czym jest język i jakie funkcje pełni². Nie wnikając w szczegóły, Habermas

¹ Maślanka, Tomasz. *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2011, s. 33.

² Tamże, s. 50–73.

zgodził się z Gadamerem, jeśli chodzi o ważność roli przesądów w naszym sposobie myślenia i działania. Jego głównym zarzutem było jednak twierdzenie, że Gadamer, rehabilitując przesady, odrzuca myśl oświeceniową oraz uznaje bezkrytycznie moc konserwatywnej tradycji i autorytetu. Gadamer w swojej odpowiedzi na zarzuty wskazał między innymi na mylne rozumienie przez Habermasa niektórych jego sformułowań dotyczących celów hermeneutyki oraz tego, czym ona jest. Habermas twierdził również – choć później pod wpływem repliki Gadamera się z tego wycofał – że dobrym przykładem nauk emancypacyjnych jest psychologia jako krytyka społeczna. Gadamer i w tym przypadku uznał, że Habermas się myli. Psychoanaliza nie jest hermeneutyką, ponieważ obie strony nie są w niej równoprawne, a rozszerzenie mechanizmu psychoanalizy na krytykę społeczną prowadziłoby prosto w objęcia dogmatyzmu. Na dyskusji z Gadamerem Habermas mimo wszystko zyskał, akceptując fakt, że nie ma pozycji uprzywilejowanej, obiektywnej, którą postulował, rozwijając pojęcie interesu emancypacyjnego. Krytykując Gadamera za zajęcie przez hermeneutykę takiej pozycji z perspektywy teorii krytycznej, sam popadł w ideologizację, którą chciał przewyciężyć. Rezygnując z psychoanalizy jako metody paradygmatycznej do rozumienia stosunków społecznych, Habermas uznał więc słuszność krytyki Gadamera. Między innymi pod wpływem powyższej polemiki Habermas dokonał zwrotu lingwistycznego w swojej koncepcji i zaczął szukać możliwości likwidacji źródeł przymusu w sferze publicznej, budując teorię działania komunikacyjnego, do której opisu teraz przejdziemy.

Najbardziej newralgiczne momenty TDK Maślanka rekonstruuje w swojej pracy w rozdziale trzecim³. Rozdział ten jest największy i zajmuje prawie połowę pracy, co tworzy lekką dysproporcję w harmonii, ale dysproporcję dającą się uzasadnić przyjętą na początku strategią badawczą autora oraz wielkością, wielością i ważnością wątków poruszanych w TDK.

Jednym z podstawowych celów TDK jest stworzenie teorii racjonalności komunikacyjnej, na tyle szerokiej, by objąć zarówno paradygmat systemowy, jak i paradygmat świata życia w naukach społecznych. W tym miejscu znów wydaje się, że ważniejsze niż szczegółowa relacja z wywodów Maślanki dotycząca analiz i polemik zawartych w TDK jest zachęcenie czytelnika, niezaznajomionego z teorią Habermasa, do sięgnięcia przynajmniej po recenzowaną pozycję jako dobry wstęp do filozofii społecznej Habermasa. W tym celu skupimy się jedynie na rekonstrukcji

³ Tamże, s. 97–191.

kluczowych filozoficznych elementów w teorii Habermasa, zaczynając od opisu działania komunikacyjnego oraz relacji między światem życia a systemem.

Tworząc teorię działania komunikacyjnego, Habermas wychodzi z założenia, że „w gramatyce języka zawarte są już potencjalne reguły uspołecznienia, a samo rozumienie języka jest powtórzeniem procesu socjalizacji”⁴. Uznaje on zatem, że w samym języku zawarte są reguły rozumienia i porozumienia. Język staje się intersubiektywnym medium, dzięki któremu strony w działaniu komunikacyjnym mogą weryfikować swoje roszczenia (do prawdziwości, szczerości lub normatywnej słuszności). Teoria działania komunikacyjnego jest więc dla Habermasa teorią racjonalności. Jak mówi autor: „Wyrażając chęć porozumienia się co do czegoś w świecie, musimy przyjąć pewien wspólny horyzont sensu”⁵. Język bowiem jest umieszczony w świecie życia (w horyzoncie sensu), komunikując się zatem z innymi, zgłaszamy różnego rodzaju roszczenia ważnościowe co do świata zewnętrznego, wewnętrznego i społecznego. Roszczenia te możemy poddawać krytyce, czyli odróżniać racjonalne roszczenia od nieracjonalnych i zajmować wobec nich stanowisko na tak lub nie.

W konsekwencji oznacza to taką koncepcję, w której wszelkie twierdzenia czy też akty mowy uzyskują moc wiążącą dzięki roszczeniom ważnościowym (uzyskujemy też gwarancję, że same te roszczenia mogą być poddane krytyce, co umożliwi ich weryfikację za pomocą argumentów). Taka konstrukcja teorii racjonalności komunikacyjnej powiązanej z analizami z zakresu filozofii języka (teorii aktów mowy Johna L. Austina czy Johna R. Searle’a) pozwala Habermasowi ustalić związki między znaczeniem i ważnością. Opis tych związków Habermas nazywa uniwersalną pragmatyką. Ma ona za zadanie ustalić ogólne przesłanki działania komunikacyjnego oraz zrekonstruować kompetencję komunikacyjną podmiotów, wiążąc akty mowy z ich odniesieniami.

Uniwersalna pragmatyka, składająca się zatem z teorii aktów mowy i kompetencji komunikacyjnej, wskazuje na istnienie dwu form komunikacji. Jedną jest *działanie komunikacyjne*, które zakłada akceptację roszczeń zawartych *implicite* w wypowiedziach, a drugą *dyskurs*, który tematyzuje te roszczenia ważnościowe, co do których nie ma pierwotnej zgody. Działanie komunikacyjne jest nakierowane na osiągnięcie porozumienia, w przeciwieństwie do innych typów działań, np. instrumentalnych czy strategicznych, zorientowanych na osiągnięcie konkretnego rezultatu.

⁴ Tamże, s. 47.

⁵ Tamże, s. 88.

Dyskurs z kolei zakłada przyjęcie idealnej sytuacji komunikacyjnej umożliwiającej prowadzenie sporów dotyczących prawdziwości określonych faktów (dyskurs teoretyczny) czy słuszności określonych norm (dyskurs praktyczny). Natomiast idealna sytuacja komunikacyjna opisuje ogólne warunki, które każdy użytkownik języka musi założyć, o ile chce argumentować. Jej przyjęcie pozwala na problematyzowanie kwestii dotyczących normatywnej słuszności, na ich racjonalne argumentowanie i rozwiązywanie sporów za pomocą odpowiedniej procedury. Ma ona służyć weryfikowaniu poszczególnych elementów świata przeżywanego i uniwersalizowaniu tych z nich, które uzyskały powszechne uznanie, stając się w ten sposób normami. W idealnej sytuacji komunikacyjnej wykluczony zostaje również wszelki przymus, poza przymusem lepszego argumentu.

Zajmijmy się teraz pokazaniem, jak Habermas na bazie teorii działania komunikacyjnego dokonuje połączenia dwóch podejść w socjologii, tworząc ich syntezę – podejścia systemowego i rozumiejącego (świat życia). Zaczniemy od systemu. Jeśli chodzi o system, to jest on przez Habermasa definiowany jako przestrzeń, w której integracja dokonuje się przez funkcjonalne splećanie ze sobą następstw działania. System składa się z dwóch głównych podsystemów, którymi są rynek z medium pieniądza i państwo z medium władzy. Krytykę podejścia systemowego dotyczącą opisu problemów świata społecznego otrzymujemy dzięki rekonstrukcji przez Maślankę drugiej słynnej polemiki – polemiki Habermasa z Luhmannem. Znow, tak jak wcześniej, nie będziemy szczegółowo zdawali relacji z przebiegu tej polemiki i skupimy się na jej wyniku. Teoria Luhmanna, tak jak inne podejścia systemowe, jest użyteczna w analizie mechanizmów integracji systemowej, ale nie może stosować się do wszystkich sfer integracji społecznej. Dodatkową trudność dla Habermasa w przypadku Luhmanna stanowi fakt, że nie wiadomo, gdzie w jego teorii kończy się system, a zaczyna środowisko⁶. Wynikiem krytycznej analizy teorii Luhmanna jest konstatacja, że teorie systemowo-funkcjonalne nie dysponują dobrymi procedurami badawczymi, by stanowić podstawę nauk społecznych o intencjach praktycznych. Muszą one być więc uzupełnione o wymiar hermeneutyczno-historyczny (streszczona wcześniej polemika z Gadamerem). Zdaniem Habermasa bowiem teoria Luhmanna, rezygnując z kryteriów normatywnych, nie będzie w stanie wyłowić ideologicznych zniekształceń komunikacji. Niemniej jednak, widząc zalety teorii systemów w opisywaniu tych obszarów życia społecznego, z którymi nie radzą sobie teorie działania, Habermas buduje teorię łączącą świat

⁶Tamże, s. 77.

życia i system. Przejdźmy zatem do opisu tego, jak Habermas rozumie świat życia.

Świat życia, jak mówi Maślanka „[...] nie jest już pojmowany przez Habermasa na modłę fenomenologiczną jako korelat aktów świadomości, lecz jako nie do końca uświadamiany zasób wiedzy kulturowej o charakterze intersubiektywnym”⁷. Przekaz kulturowy zatem nie może być dogmatyczny, jego zadaniem jest bowiem umożliwienie nam samorefleksji. Musi umożliwić nam oddzielenie działań celowych od działań komunikacyjnych, w których aktorzy starają się dojść do porozumienia w celu koordynacji wspólnych działań. Świat życia stanowi więc zasób możliwych interpretacji, rozstrzygając o sensowności wypowiedzi. Pozostaje on w tle komunikacji, umożliwiając ją. Mówiąc inaczej, rozum komunikacyjny jest osadzony w kulturowej przestrzeni społecznej. Podstawą działania komunikacyjnego staje się więc porozumienie dokonujące się w medium języka. Z kolei język jako nośnik sensów zakorzeniony jest w świecie życia. Habermas zalicza do świata życia, oprócz kultury, także struktury osobowości i społeczeństwa. Pozwala mu to na pokazanie, że działanie komunikacyjne służy również procesom potwierdzania, odnawiania, przekazywania i kształtowania tożsamości jednostkowych (socjalizacja) i zbiorowych (integracja społeczna). Procesy te stanowią podstawę integracji społeczno-politycznej. Jest tak dlatego, że udane procesy reprodukcji kulturowej oraz integracji społecznej stanowią źródło społecznie uznanych uprawomocnień istniejącego porządku normatywno-instytucjonalnego.

Maślanka śledzi, jak Habermas dowodzi prawomocności wyżej opisanej struktury, rekonstruując za nim, po pierwsze, powszechne reguły rządzące czynnościami mowy (dyskusja z Austinem i jego perlokucyjną i illokucyjną funkcją języka); po drugie, wydobywając patologie komunikacyjne, by ustalić normy komunikacyjne, i, po trzecie, odtwarzając Habermasowską krytykę teorii racjonalności społecznej Maxa Webera. Częstkową analizę pierwszego punktu przedstawiliśmy przy opisie uniwersalnej pragmatyki, dyskursu i działania komunikacyjnego, teraz więc zatrzymamy się na dłużej przy Weberze jako teoretyku nowożytnej racjonalności społecznej i przy Habermasa identyfikacji patologii społecznych.

Habermasa interesuje w teorii Webera przede wszystkim kwestia przyjęcia przez niego zbyt wąskiego pojęcia racjonalności celowościowej użytej do badania systemów działania⁸. Co więcej, Weber utożsamia racjonalność społeczną z procesem kapitalistycznej modernizacji i biurokratyzacji, co

⁷ Tamże, s. 95.

⁸ Tamże, s. 131.

dla Habermasa jest równoznaczne z odrzuceniem racjonalności komunikacyjnej i uznaniem, że racjonalność instrumentalna (ze sfery ekonomii) staje się również modelem racjonalności politycznej. Dla Habermasa zaś „[r]acjonalność instytucji społeczeństwa obywatelskiego może dokonać się tylko w jeden sposób – za pomocą wolnej od przemocy dyskusji nad społecznie obowiązującymi normami”⁹. Mimo wszystko upatruje on w teorii Webera najlepsze narzędzie mogące wyjaśnić patologie życia społecznego. Patologie te spowodowane są niesymetrycznością między światem życia a systemem (zanik sprzężenia między integracją społeczną a integracją systemową prowadzi do urzeczowienia). TDK ma zatem nie tylko diagnozować kondycję nowożytną wspólnoty politycznej, ale wskazać na możliwe sposoby naprawy tej sytuacji, np. przez konieczność dowartościowania sfery publicznej. Działanie komunikacyjne służy bowiem porozumieniu, czyli odnawianiu *de facto* wiedzy kulturowej, potwierdzaniu norm, integrowaniu wspólnoty politycznej oraz kształtowaniu jednostkowej tożsamości. Dobra teoria społeczna powinna dotyczyć więc reprodukcji kulturowej, socjalizacji i integracji społecznej (świat życia) oraz reprodukcji systemowej (rynek, polityka, prawo). Powinna też wskazywać i tłumaczyć występujące zaburzenia w tych obszarach. Habermas identyfikuje przynajmniej trzy grupy zaburzeń i ich efekty. Zaburzenia reprodukcji kulturowej powodują poczucie utraty sensu, podmioty mają trudności z porozumieniem się. Oznaką zakłóceń jest również utrata przez wiedzę kulturową jej racjonalności rozumianej w kategoriach ciągłości i spójności oraz zanik prawomocności (*Gültigkeit*) istniejącego porządku społecznego. Gdy zostaje zaburzony proces integracji społecznej, dochodzi do anomii i wyobcowania, czyli do zmniejszenia stopnia uprawomocnienia istniejących stosunków społecznych. Rezultatem zaś nieprawidłowości w procesie socjalizacji jest wzrost psychopatologii prowadzącej do zerwania tradycji kulturowej i utraty motywacji do działania¹⁰. Bardzo ogólnie wszystkie te zaburzenia związane są z tym, co Habermas nazywa kolonizacją świata życia przez system rynku z medium pieniądza i system polityki z medium władzy.

Kolonizacja przyjmuje też postać jurydyzacji, czyli przyrostu prawa pisanego. Zaczyna ono być rozumiane jako medium uspołecznienia i integracji społecznej. Z punktu widzenia rehabilitacji sfery politycznej jako komunikacyjnej sfery publicznej prawo, przejmując rolę medium sterowania w sferze politycznej, sprowadza się do wzrostu administrowania, co zaburza

⁹ Tamże, s. 115.

¹⁰ Tamże, s. 163.

proces wytwarzania normatywnego konsensusu, czyli możliwość kwestionowania przyjmowanych przez władzę celów i metod osiągania tych wyników. A jak zakłada Habermas, w politycznej sferze publicznej obywatelskie uczestnictwo jest warunkiem *sine qua non* komunikacyjnej legitymizacji decyzji politycznych. Brak uczestnictwa równa się więc brakowi legitymizacji oraz kolonizacji świata życia przez system. Choć bowiem obywatelom wydaje się, że sfera systemowa jest niezależna od świata życia, to okazuje się, iż jest z nim powiązana, ponieważ mechanizmy systemowe nie mogłyby utrwalić się w społeczeństwie, gdyby nie były zakorzenione w świecie życia. Zostają one zaakceptowane tylko wtedy, gdy struktury świata życia na danym etapie rozwoju są dostatecznie zracjonalizowane. Odpowiedni poziom rozwoju muszą osiągnąć zwłaszcza prawo i moralność, które czerpią swoją legitymizację (*Legitimation*) ze świata życia. Ewolucja systemowa jest więc akceptowana, jeśli poziom prawa i moralności jest wystarczający, by społeczeństwo poradziło sobie z niebezpieczeństwami wynikającymi z tej modernizacji. Rolą prawa i moralności jest zatem zapobieganie otwartym konfliktom, które mogą zagrozić owej integracji. Kluczowym elementem w tej diagnozie jest pokazanie, że podtrzymanie porządku społecznego oraz transmisja wiedzy i wartości nie może istnieć bez odwołania się do wspólnych założeń w kwestii świata zewnętrznego oraz roszczeń do prawdy czy słuszności, które Habermas nazywa kontrfaktyczną idealizacją. Jest ona źródłem napięcia między faktycznością (tym, jak jest) a ważnością (*Geltung*), czyli tym, jak być powinno. Habermas analizuje zatem, w jaki sposób w sferze społeczno-politycznej moment ważności i faktyczności łączą się w całość. Jego zdaniem współcześnie społeczeństwa pod wpływem sekularyzacji oraz pluralizmu nie muszą już polegać na tradycji i silnych instytucjach (np. religii), by budować pomost między faktycznością a ważnością. Po to, by sprostać zadaniu społecznej reprodukcji i integracji, powinny one zwrócić się w innym kierunku i przestać odwoływać się do tradycji. Rolę taką przejmuje w systemie Habermasa, w toku ewolucji jego poglądów, prawo i demokracja (dyskurs praktyczny w wymiarze politycznym).

W TDK dzięki połączeniu w paradygmacie lingwistycznym perspektywy systemowej (pozytywistyczne nauki społeczne) oraz perspektywy nauk rozumiejących (hermeneutyka Gadamera) udaje się zatem Habermasowi zrealizować idee pierwszej teorii krytycznej, czyli pogodzić wymóg naukowości i obiektywności z filozofią praktyczną. Maślanka słusznie wskazuje, za Habermasem, na chęć przewyciężenia aporii, w które popadła „stara” teoria krytyczna Horkheimera i Adorno, związanych

z nieprzekroczeniem przez nią paradygmatu filozofii świadomości. Ponieważ wątek ten jest zmarginalizowany w książce, a wydaje się ważny dla zrozumienia teorii Habermasa, przypomnijmy go w tym miejscu. Możemy powiedzieć, że mankamentem teorii krytycznej dla Habermasa był właśnie jej deficyt polityczny, ponieważ wersja Horkheimera i Adorno zrezygnowała w latach 40. XX w. z zamiaru oddziaływania na rzeczywistość polityczną i społeczną, wraz z uświadomieniem sobie przez nich nieistnienia rewolucyjnego podmiotu przemian. Wiązało się to również ze zwątpieniem w urzeczywistnienie się w wymiarze społecznym rozumu, który ich zdaniem nie pełnił już funkcji emancypacyjnej, a był raczej narzędziem zniewolenia. Habermas nie zgadza się z taką diagnozą, gdyż wierzy, że są takie sfery życia społecznego, które nie są zniewolone. By przywrócić jedność teorii i praktyce, skupia się na samej teorii, która musi być świadoma swojej relacji wobec praktyki. Musi być to zatem refleksyjna teoria krytyczna. Warunek ten przewodzi myśli Habermasa w całej jego twórczości, od historycznej rekonstrukcji sposobów ujmowania polityki zawartej w *Teorii i praktyce* po teorię racjonalności komunikacyjnej przedstawioną w *Teorii działania komunikacyjnego*.

Ostatnie partie książki poświęcone są krytyce teorii Habermasa i dotyczą takich rzeczy, jak status racjonalności komunikacyjnej i tego choćby, że Habermas nie uzasadnił należycie tezy, iż język zorientowany jest na porozumienie (Karl Otto Apel, McCarthy). Maślanka wskazuje na słabe punkty teorii działania komunikacyjnego, pokazując na przykład, że Habermas ma kłopot z pogodzeniem formalnych procedur dyskusji z ich historyczną ewolucją. Oddzielnie i trochę z boku potraktowany jest problem prawdy i podmiotu, który zostaje omówiony osobno w rozdziale czwartym, niejako wydobywającym dodatkowe filozoficzne akcenty z teorii Habermasa (np. teorię prawdy konsensualnej), służące, jak się wydaje, podkreśleniu, że dochodzenie do porozumienia jest dochodzeniem do prawdy, a więc jest związane z intersubiektywnie zapewnianą ważnością sądów¹¹. Wybór ten wskazuje na interpretację Habermasa oczami hermeneuty. Choć są to kategorie dla filozofii ważne, to wydaje się, że inne kategorie są równie ważne i uznane za takie także przez samego Habermasa, np. praca i interakcja. Ich bardziej pogłębiona analiza, jako filozoficznych podstaw socjologicznej teorii Habermasa, byłaby w książce przydatna, choć sam autor ma świadomość, że z bogatej i wielowątkowej refleksji Habermasa należało coś wybrać. Wybór ten pozwolił wręcz opisać wybrane wątki jako pewien całościowy projekt zmierzający do wspólnego celu. Rekonstrukcja

¹¹ Tamże, s. 196.

stała się tym samym interpretacją, a zasada wyboru wpłynęła na porządkowanie i rozumienie opisywanego materiału. Niemniej jednak należy zadać sobie pytanie dotyczące zasadności wyboru i rekonstrukcji z określonej perspektywy dzieł Habermasa. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, od której opisu zaczyna Maślanka, jest pierwszą znaną i ważną jego pracą. Zatem jeśli bierzemy ją za punkt odniesienia i przez pryzmat problemów, do jakich się ona odnosi, ustawiamy naszą optykę interpretacyjną, to czy nie powinniśmy bardziej uwypuklić, oprócz *Erkenntnis und Interesse* oraz *Theorie des kommunikativen Handelns*, przynajmniej dwóch innych prac: *Theorie und Praxis* (gdzie Habermas mierzy się z problemem statusu nauk socjologicznych, relacją teorii i praktyki, metodą krytyczną oraz relacją pracy i interakcji) oraz *Faktizität und Geltung*, w której Habermas doprecyzowuje swoje wywody dotyczące dyskursu, działania komunikacyjnego i sfery polityki jako *par excellence* sfery praktyki, zmieniając zarazem nieco swe rozumienie sfery publicznej oraz podejście do roli prawa? Z kolei uwypuklenie wątków hermeneutycznych i przekroczenia dwóch paradygmatów w filozofii społecznej i socjologii (świata życia i systemu) wskazywałoby na umieszczenie rozważań autora w trochę innym polu odniesień filozoficznych, czyli w obszarze filozofii społecznej i filozofii kultury. Wtedy książka domaga się uzupełnienia o inne ważne prace Habermasa, takie jak choćby *Kultur und Kritik*. Wydaje się, że oba podejścia występują w pracy, a ponieważ piszący recenzję sprzyja bardziej pierwszemu pomysłowi, to zabrakło mu większej liczby odniesień do sfery publicznej i prawa. Warto więc, korzystając z okazji, podkreślić, że w oczach Habermasa idea „opinii publicznej” jest nowym typem uprawomocnienia porządku politycznego i społecznego występującego w nowoczesnych społeczeństwach. Jest to dla niego najbardziej adekwatny model przystający do obecnych warunków, w przeciwieństwie do modelu decyzyonistycznego i technokratycznego, które skrytykował jako nieprzystające do wymogów sytuacji społecznej i uniemożliwiające realizację politycznego oświecenia. Wiąże się to również z nowym typem uprawomocnienia proceduralnego. Jak mówi Habermas w *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, „[...] ponieważ nie można już teoretycznie uwiarygodnić ostatecznych racji, legitymizującą moc uzyskują same formalne warunki uzasadniania. Procedury i przesłanki rozumnego osiagania zgody same stają się ostateczną zasadą”¹². Oznacza to, że głównym współcześnie uprawomocnieniem są reguły komunikacji, które pozwalają odróżnić

¹² Cyt. za: tamże, s. 277.

porozumienie wolnych obywateli i porozumienie wymuszone, uprawomocnieniem bowiem jest tu praktyczne materialne porozumienie wyrażające wspólną i świadomą wolę obywateli. Ten typ uprawomocnienia wyraża się właśnie w idei opinii publicznej. Sama teoria rozumie siebie tu więc jako część praktyki społeczno-politycznego rozwoju. Nastawiona jest zatem na praktyczną orientację rozwoju wspólnotowego, czyli również na realizację pewnego porządku etyczno-prawnego.

W związku z tym, że autor pod koniec pracy świetnie pokazuje słabości i ewentualne trudności teorii Habermasa, wypada w tym miejscu wskazać tylko na niektóre zalety propozycji Habermasa, niewydobyte w pracy Maślanki z perspektywy filozofii polityki. Habermas broni oświecenia i „niedokończonego” projektu oświeceniowego przed jego krytykami, przed konserwatystami, komunitarianami, a nawet myślicielami lewicowymi oskarżającymi rozum oświeceniowy o tendencje totalizujące i alienujące. Stara się on wypracować nową formułę oświecenia i obronić rozum. Udaje mu się to właśnie dzięki stworzeniu szerokiej koncepcji racjonalności komunikacyjnej. Racjonalności, która nie jest ani substancjalna, ani instrumentalna. Jest to racjonalność dotycząca wszystkich działań odbywających się w obrębie interpersonalnych relacji między ludźmi. Taka formuła racjonalności odsyła nas do pojęcia wolności jako wzajemnego uznania autonomii równych podmiotów działania. Działanie komunikacyjne jest działaniem autotelicznym w medium języka. Dopiero więc w ramach działania komunikacyjnego możemy doświadczyć wolności – wolności objawiającej się wspólnym dochodzeniem do porozumienia, porozumieniem osiąganym na drodze dyskusji. Działanie komunikacyjne zasada się więc na uznaniu w punkcie wyjścia równości i wolności wszystkich podmiotów biorących w niej udział. Aby jednostki faktycznie cieszyły się swoją wolnością i równością w życiu społecznym, muszą zostać rozpoznane i wyeliminowane wszelkie formy przemocy. Jednym ze sposobów eliminacji przemocy jest uznanie możliwości krytyki wszelkich roszczeń. To dopiero swobodna wymiana argumentów zainteresowanych stron, bez z góry narzuconego rezultatu związanego ze stosunkami panowania, powinna umożliwiać konsensus. Mechanizm ten sprzyja również uczeniu się na własnych błędach. Taka optyka wskazuje na słuszność opisywania przez Maślankę rozumu komunikacyjnego jako rozumu historycznego. Racjonalność bowiem nie jest zastanym faktem, czymś niezmiennym, ale dziejowym procesem. Intuicja ta jest bliska intuicji Heglowskiej związanej z rozwojem wolności. Dla Habermasa rozwój ten, a więc i zwiększenie się sfery racjonalności komunikacyjnej, dokonuje się,

gdy coraz więcej sfer społecznych poddanych jest kontroli demokratycznej. W tym sensie Habermas nie jest tylko socjologiem-metodologiem wypracowującym nową adekwatną teorię opisu coraz bardziej złożonego życia społecznego, ale również filozofem wierzącym w postęp i emancypację. Emancypacja ta (minimalistycznie, a więc i antymarksowsko) nie wiąże się z żadnym przewrotem rewolucyjnym, ale z konsekwentnym usuwaniem barier w komunikacji wewnątrz wspólnoty politycznej. Największe zagrożenie, jakie upatruje Habermas, to właśnie przenikanie racjonalności instrumentalnej do sfery interakcji komunikacyjnej.

Podsumowując, należy powiedzieć, że najważniejszymi zaletami tej pracy jest rekonstrukcja filozoficznych źródeł racjonalności komunikacyjnej oraz wykazanie podobieństwa między teorią działania komunikacyjnego a hermeneutyką Gadamera. Cel książki i zamysł autora, którym było prześledzenie rozwoju myśli Habermasa oraz pokazanie, jak socjologiczna teoria działania przez niego wypracowania jest zarazem filozoficzną teorią racjonalności, należy uznać więc za w pełni zrealizowany.

HABERMAS A LUHMANN

- SYSTEMY I IDEOLOGIE

Krzysztof C. Matuszek

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”,
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

/// Tomasz Maślanka. Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa

Główną tezą książki Tomasza Maślanki jest ujęcie socjologicznej teorii działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa jako filozoficznej teorii racjonalności. Chodzi zatem o przedstawienie istotnych problemów teorii Habermasa w dyskusji z ważnymi w tym kontekście koncepcjami filozoficznymi i socjologicznymi. Należy od razu zaznaczyć, że autor jest do tego zadania szczególnie dobrze przygotowany, ponieważ łączy w sobie kompetencje historyka filozofii i znawcy teorii socjologicznej.

Kompozycja książki, kolejność rozdziałów i prezentowanych tematów opiera się głównie na chronologii dzieł omawianego autora i odtwarza kolejne etapy kształtowania się teorii Habermasa. Rozdział pierwszy poświęcony jest analizie wczesnej fazy twórczości Habermasa i dotyczy przede wszystkim problematyki sfery publicznej. Przedmiotem drugiego rozdziału jest polemika Habermasa z Hansem Georgiem Gadamerem oraz Niklasem Luhmannem. Autor trafnie zauważa, że „najistotniejsze ograniczenia i błędy teorii Habermasa ujawniły się podczas prowadzonej w latach siedemdziesiątych dyskusji z hermeneutyką filozoficzną Gadamera i teorią systemów Luhmanna” (Maślanka 2011: 186). Dlatego tym zagadnieniom chciałbym poświęcić najwięcej miejsca. Rozdział trzeci, najbardziej rozbudowany, jest krytyczną analizą Habermasowskiej teorii działania komunikacyjnego, przeprowadzoną w kontekście teorii socjologicznych Maxa Webera, Georga Herberta Meada i Talcotta Parsonsa. Ostatni rozdział poświęcony jest problematyce typowo filozoficznej, a mianowicie pojęciom prawdy i podmiotu.

Spór między Habermasem a Gadamerem dotyczy między innymi problemu przesądów. Gadamer stoi na stanowisku, że poznanie jest niemożliwe bez wiedzy przesądowej. W tym objawia się skończoność ludzkiej egzystencji

i „niemożliwość transcendowania własnej sytuacji dziejowej” (Tamże: 56). Habermas natomiast jest zdania, że „właściwe rozpoznanie struktury przesądowej naszego rozumienia zawiesza przesąd jako taki” (Tamże). Jednocześnie jednak zakłada, iż wszelkie porozumienie osadzone być musi w horyzoncie świata życia, który stanowi rezerwuar wiedzy oczywistej i nieproblematiczne tło wszystkich działań: „Świat życia [...] jawi się jako rezerwuar oczywistości, bądź niewzruszonych przeświadczeń wykorzystywanych przez uczestników komunikacji w kooperatywnych procesach interpretacji” (Habermas 1999: 220). Tomasz Maślanka w kompetentny i interesujący sposób odtwarza meandry tej ważnej debaty filozoficznej.

Dyskusja teoretyczna między Habermasem a Luhmannem, toczona w latach 70. XX w., była jedną z najważniejszych debat w powojennych naukach społecznych. Zapisem tej dyskusji jest wspólna książka wydana w 1971 r. pt. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* (Habermas, Luhmann 1971) Jak po latach zauważy Luhmann, sens tego przedsięwzięcia polegał na tym, iż żaden z autorów nie chciał opowiedzieć się po stronie technologii społecznych, chociaż intencją Habermasa było niewątpliwie zepchnięcie Luhmanna na pozycje ideologa technokracji i uznanie teorii systemowej za „rozwinętą formę świadomości technokratycznej” (Tamże: 145)¹. Obecnie, po upływie czterdziestu lat, debata ta ma znaczenie przede wszystkim jako świadectwo zmagania teoretycznych i problemów pojęciowych, które ostatecznie doprowadziły Luhmanna do sformułowania teorii systemów autoreprodukcyjnych (autopoietycznych). Interesujący do dziś jest także spór ideologiczny, towarzyszący dyskusji naukowej tych dwóch wybitnych intelektualistów.

Z dzisiejszego punktu widzenia szczególnie istotne jest stanowisko, jakie zajął Habermas wobec teorii Luhmanna już po „przewrocie autopoietycznym”, czyli zastosowaniu wywodzącego się z biologii pojęcia *autopoiesis* do analizy systemów społecznych. Krytyce teorii wyłożonej w *Soziale Systeme* (1984) poświęcony jest ostatni, XII rozdział *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* (Habermas 2000: 378 i nast.). Wadą recenzowanej książki jest nieuwzględnienie tej fazy polemiki między teorią systemową a teorią działania komunikacyjnego. Brakuje też w bibliografii prac Luhmanna z tego okresu.

Tomasz Maślanka powtarza zarzut Habermasa, że na gruncie teorii systemowej nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć problemu granic systemu (Maślanka 2011: 77 i nast.). Tymczasem granice podsystemów społecznych wyznaczane są przez specyficzne kody binarne, obecne w każdym

¹ Tłumaczenie autora.

akcie komunikacji, które umożliwiają identyfikację i przypisanie danej operacji do właściwego systemu (Por. Luhmann 1999: 388). Kod binarny jednoznacznie odgranicza system od środowiska. Na przykład do systemu gospodarczego należą wszystkie operacje, które obserwowane są pod kątem zysku, a granice demokratycznej polityki wyznacza kod rząd/opozycja. Jeśli natomiast chodzi o granice społeczeństwa jako takiego, to definiuje je specyficzna operacja systemów społecznych, jaką jest komunikacja. Zidentyfikowanie podstawowej operacji, niejako atomu rzeczywistości społecznej, pozwala jednoznacznie określić granice tego, co społeczne: społeczeństwo to ogół aktów komunikacji.

Nieaktualny jest też zarzut, że według Luhmanna funkcjonalnym punktem odniesienia jest przetrwanie i prosta reprodukcja systemu. Śledząc rozwój teorii systemowej, można wykazać, że koncepcja funkcjonalnego punktu odniesienia ewoluowała od zachowania aktualnego stanu systemu, przez autoreprodukcję, aż po utrzymanie określonego poziomu kompleksowości (Por. Matuszek 2010: 82 i nast.). Na tej podstawie można też odróżnić zjawiska funkcjonalne od dysfunkcjonalnych. System jest funkcjonalny, jeśli przyczynia się do reprodukcji nowoczesnego, wysoce złożonego społeczeństwa, dającego odpowiednio liczne i różnorodne możliwości. Słabość powyższej krytyki wynika z nieuwzględnienia znaczącego rozwoju teorii systemów społecznych, jaki nastąpił od lat 70. ubiegłego wieku.

Chciałbym także odnieść się do kwestii ideologicznego zaangażowania refleksji społecznej Habermasa. Maślanka pisze we wprowadzeniu: „Krańców, które zetknęły się z teoretycznym dorobkiem Habermasa, jest, inaczej niż w przypadku Gadamera, wyraźnie podzielony. Jedną grupę stanowią ci, którzy znają go jako naczelnego ideologa zachodnioeuropejskiej lewicy, bądź też, całkowicie mylnie, jako spadkobiercę i kontynuatora tradycji myślowej dawnej szkoły frankfurckiej [...]. Odrębną grupę tworzą ci, dla których intelektualny profil tego myśliciela jest odbiciem uważnej i często żmudnej lektury jego licznych pism” (Maślanka 2011: 7). Podkreślenie tego podziału wynika, jak rozumiem, z uzasadnionego zamiaru przedstawienia teorii Habermasa jako głębokiego namysłu filozoficznego, niesprowadzalnego do aktualnych sporów ideologicznych. Wydaje się jednak, że tak jednoznaczne oddzielenie Habermasa-teoretyka od Habermasa-ideologa jest zbyt daleko idące. Także w pracach teoretycznych autora *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* możemy odnaleźć uwagi o charakterze ideologicznym.

Na przykład w polemice z Gadamerem odrzuca on tezę hermeneutyki, że przesady są koniecznym warunkiem wszelkiego poznania, interpretując ją

jako antyświeceniowe, bezkrytyczne uznanie autorytetu w duchu konserwatyzmu, mające niebezpieczne implikacje polityczne (Tamże: 50 i nast.).

Z kolei w polemice z Luhmannem Habermas uznaje teorię systemową za „apologię tego, co istnieje”, która może spełniać „funkcję ideologiczną” w społeczeństwach późnego kapitalizmu (Habermas, Luhmann 1971: 170, 267). Podobne zarzuty formułuje także kilkanaście lat później, już w odniesieniu do teorii systemów autopojetycznych: „Luhmann doprowadza do skrajności neokonserwatywną afirmację nowoczesnego społeczeństwa” (Habermas 2000: 398). Nie ma tu miejsca na odniesienie się do powyższej krytyki. Sam Luhmann raczej nie podejmował rękawicy i unikał polemiki o charakterze ideologicznym. Uważał, że najlepszym zabezpieczeniem teorii systemowej przed instrumentalizacją polityczną jest jej stopień komplikacji: „Teoria systemowa ma duże szanse, by pozostać teorią czysto akademicką, ponieważ jest niezrozumiała” (Habermas, Luhmann 1971: 400). Przykłady te pokazują, że refleksja teoretyczna Habermasa łączyła się często z zajęciem stanowiska w sporze ideologicznym czy wręcz prowokowaniem takiego sporu. W tym znaczeniu jest on spadkobiercą teorii krytycznej szkoły frankfurckiej.

Książka Tomasza Maślanki reprezentuje dobry poziom naukowy, a także stylistyczny. Autor w kompetentny sposób przedstawia główne zagadnienia teorii Habermasa w dyskusji z wybranymi koncepcjami filozoficznymi i socjologicznymi. Wyjątkiem pod tym względem jest słabsze omówienie teorii systemowej N. Luhmanna. Tomasz Maślanka udowadnia też w kilku miejscach, że nie jest bezkrytycznym apologetą omawianego autora.

Bibliografia

/// Habermas, Jürgen. 1999. *Teoria działania komunikacyjnego. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*. T. 2. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

///Habermas, Jürgen. 2000. *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Tłum. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas.

///Habermas, Jürgen, Luhmann, Niklas. 1971. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

/// Luhmann, Niklas. 1999. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

/// Maślanka, Tomasz. 2011. *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstany teorii społecznej Jürgena Habermasa*. Warszawa: WUW.

/// Matuszek, Krzysztof C. 2010. *Systemy wojenne. Współczesne wojny w perspektywie teorii Niklasa Luhmanna*. Kraków: WAM.

CZY ISTNIEJĄ SYSTEMY WOJENNE?

Jan Winczorek

Uniwersytet Warszawski

/// Krzysztof C. Matuszek. *Systemy wojenne. Współczesne wojny w perspektywie teorii Niklasa Luhmanna*

Książka Krzysztofa Matuszka *Systemy wojenne* należy do wciąż słabo reprezentowanego w Polsce gatunku prac socjologicznych, w których rozwija się, krytycznie komentuje i wykorzystuje do kolejnych badań teorię systemów społecznych Niklasa Luhmanna. Do tej pory, łącznie z recenzowaną publikacją, w języku polskim opublikowano cztery monografie nawiązujące do dzieł Luhmanna i kilkanaście drobniejszych prac. Powstało też kilka prac doktorskich. Ogłaszając drukiem swoją książkę, Matuszek istotnie zatem przyczynia się do popularyzacji teorii systemów w naszym kraju, a zarazem otwiera przed polską „luhmannologią” nowe, niespe- netrowane dotąd obszary: problematyką wojen do tej pory się w niej nie zajmowano. Warto dostrzec także, że dzieło to buduje mosty między polskimi i niemieckimi naukami społecznymi w znaczeniu niemal dosłownym. Stanowi bowiem polską wersję pracy wydanej wcześniej w języku niemieckim, która z kolei była publikacją doktoratu, obronionego w ramach polsko-niemieckiego programu Uniwersytetu Jagiellońskiego i Uniwersytetu Humboldtów.

Elitarność (lub, jeśli ktoś woli – dewiacyjność) recenzowanej pracy nie powinna wszakże być jedynym – ani nawet głównym – powodem, dla którego warto się nią zainteresować. Matuszek podejmuje mianowicie w swojej książce zagadnienie społecznie ważne i teoretycznie doniosłe, mieszczące się w samym centrum zadawnionych dyskusji. Wojny i przemoc od zawsze interesowały teoretyków społeczeństwa, by wspomnieć tylko *Lewiatana*, *Zum Ewigen Frieden* albo zupełnie współczesne wypowiedzi takich myślicieli, jak Habermas i Derrida. Wojną zajmują się wszystkie chyba nauki społeczne, od nauk politycznych, przez socjologię i ekonomię

po psychologię. W ostatnim półwieczu jest to też obiekt zbiorowego zainteresowania wielu ogromnych instytucji badawczych, zajmujących się pokojem i wzorowanych na norweskim Peace Research Institute. Trudno jednak poważnie twierdzić, że tym wzmocnionym wysiłkom intelektualnym towarzyszy zmniejszenie się intensywności współczesnych konfliktów¹. Z pewnością intelektualnie świeży i teoretyczne trzeźwy ogląd problematyki współczesnych wojen – na jaki bez wątpienia pozwala jedna z bardziej systematycznych teorii w socjologii, teoria systemów – mógłby stanowić istotny wkład we współczesne badania.

Znaczenie pracy Krzysztofa Matuszka dla socjologii można natomiast oceniać choćby po tym, że podejmuje on zagadnienie wojny za pomocą środków teoretycznych, które z pozoru mogą wydawać się nieprzystosowane do tego celu. Od kilkudziesięciu lat utrzymuje się bowiem pogląd, jakoby teorie funkcjonalne z zasady i z gruntu nie mogły radzić sobie z problematyką konfliktów (*a fortiori*: także wojen) i zawierały statyczno-teleologiczną wizję społeczeństwa. Przesąd ten, siłą swoistej grawitacji, bywa odnoszony także do gruntownie zmodernizowanych teorii funkcjonalnych nowej generacji, których teoria Luhmanna stanowi sztandarowy przykład. Recenzowana praca ma w zamierzeniu autora zadawać kłam tego rodzaju przeświadczeniom². Jednocześnie jednak Matuszek ma ambicję rozwinięcia, a w pewnych aspektach – skorygowania twierdzeń Luhmanna.

Co interesujące, autor recenzowanej publikacji radzi sobie z tymi rozległymi zadaniami na zaledwie stu pięćdziesięciu stronach. *Systemy wojenne* są więc książką zaskakująco zwięzłą, a na zawartą w niej próbę teoretycznego ujęcia rozległej problematyki współczesnych wojen składają się tylko cztery rozdziały, wstęp i podsumowanie. Rozdział pierwszy, zatytułowany *Współczesne wojny jako systemy wojenne*, przedstawia zasadnicze teoretyczne tezy autora. Matuszek twierdzi tu, że przynajmniej niektóre ze współczesnych wojen można ujmować jako zjawiska emergentne, charakteryzujące się własną logiką. W rozdziale drugim, *Stan natury a kompleksowość*, autor analizuje Hobbesowską figurę stanu natury z perspektywy teorii systemów, podejmując w szczególności zagadnienie złożoności (kompleksowości) systemów społecznych w sytuacji konfliktu zbrojnego i poza nim. W rozdziale trzecim rozważana jest społeczna funkcja wojen oraz to, czy i w jakim zakresie można je postrzegać jako osiągnięcie ewolucyjne.

¹ Por. Uppsala Conflict Data Program (UCDP). Database: www.ucdp.uu.se/database, Uppsala University (dostęp: 01.06.2011).

² Matuszek, Krzysztof C. *Systemy wojenne. Współczesne wojny w perspektywie teorii Niklasa Luhmanna*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010, s. 80–81.

Wreszcie, w rozdziale czwartym podejmowane jest pytanie o rolę wojen w społeczeństwie światowym. Matuszek wchodzi tu też, w najmniej chyba ciekawą w całej pracy, analizę problematyki modernizacji, nowoczesności i tradycji w kontekście systemowej interpretacji wojen.

Odwołując się do teorii Luhmanna, Matuszek nie powieła zatem strategii narracyjnej autora *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, znanego z wielostronicowych wypowiedzi. Twórca recenzowanego dzieła nie podejmuje się też rekonstrukcji teorii systemów, a ogranicza się do krótkiego omówienia wybranych pojęć, kluczowych dla rozważanych przez siebie zagadnień. Decyzja, by nie przeciążać wywodu takimi wyjaśnieniami, niewątpliwie pozwala na skupienie się na esencji problematyki i nie wydaje się przesadnie zubażać analizy teoretycznej. Powściągliwość w tej kwestii nie przeczy też wrażeniu, że autor *Systemów wojennych* swobodnie porusza się w złożonej materii teorii systemów. Warto wreszcie podkreślić przejrzystość stylu i jasność języka, którym posługuje się Matuszek. Jest to nie tylko samoistna zaleta *Systemów wojennych*, ale i kolejna odmienność w stosunku do pisarstwa Luhmanna. W odróżnieniu od niektórych jego wywodów, rozważania autora recenzowanej publikacji nie powinny być niezrozumiałe dla czytelnika niezaznajomionego z teorią systemów.

Te pochlebne uwagi w sprawie wagi problematyki, ujęcia zagadnienia i elegancji formy nie powinny jednak przysłonić faktu, że dzieło Matuszka zawiera tezy teoretycznie kontrowersyjne i jest obarczone pewnymi usterkami warsztatowymi. Niewątpliwie zalety recenzowanej pracy nie przeczą zwłaszcza temu, że w zestawieniu z klasycznymi pracami Luhmanna wiele stwierdzeń Matuszka może budzić wątpliwości jako niepotrzebnie nieortodoksyjne. Na czoło wysuwa się tu fundamentalna teza, iż współczesne wojny można postrzegać jako systemy społeczne w znaczeniu, jakie temu terminowi nadał Luhmann.

Pogląd Matuszka w tej kwestii daje się zrekonstruować w czterech punktach. Po pierwsze, wojny można, jego zdaniem, postrzegać jako systemy, ponieważ opierają się na komunikacji wykorzystującej binarny kod wróg/przyjaciel³. W związku z tym mają one własną tożsamość i sobie tylko właściwe mechanizmy reprodukcji, inne niż te, które stoją za komunikacją innych typów, zwłaszcza komunikacją w systemie politycznym. Po drugie, choć systemy wojenne opierają się na wcześniejszej komunikacji, to przekształcają ją w taki sposób, że nie daje się jej przypisać do żadnego z wcześniej istniejących systemów funkcjonalnych⁴. W sytuacji wojny

³ Tamże, s. 29.

⁴ Tamże, s. 31 i nast.

zarówno gospodarka, jak polityka czy religia ulegają tak daleko idącym zmianom, że podlegają raczej logice samej wojny, niż pierwotnym mechanizmom własnej *autopoiesis*. Działalność ekonomiczna czy religijna staje się więc elementem systemu wojennego: powstaje gospodarka wojenna, tożsamości jednostek ulegają istotnym przekształceniom, przywództwo polityczne przechodzi w ręce warlordów itd. Po trzecie, systemy wojenne same określają swój stosunek do otoczenia, są więc systemami zamkniętymi⁵. Po czwarte wreszcie, systemy wojenne stanowią, obok innych systemów, podsystemy funkcjonalne w ramach społeczeństwa światowego. Posiadają więc właściwą tylko sobie funkcję.

Matuszek nie poświęca jednak wiele uwagi alternatywnej, a przy tym standardowej dla teorii systemów możliwości interpretacji zjawiska konfliktów zbrojnych, w której nie uznaje się ich za oddzielne systemy funkcjonalne. Jeśli binarnym kodem systemów wojennych ma być opozycja wróg/przyjaciel (co można jeszcze zaakceptować), to istnieje przecież oczywista możliwość interpretowania tego rozróżnienia jako *re-entry* kodu systemu polityki, nie zaś jako samoistnego zjawiska. Oznacza to tyle, że kod posiadanie/podporządkowanie władzy (czy też rząd/opozycja) ulega powtórzeniu i „wyostrzeniu”, pozostając w ramach tego samego systemu polityki. Polityczny antagonizm, zinstytucjonalizowany w systemach demokratycznych za pomocą rozróżnienia większość/mniejszość, a w reżimach autorytarnych za sprawą dystynkcji dyktator/przeciwnicy dyktatora, reorientuje się ściśle według biegunów wrogości i przyjaźni. Polityka, by sparafrazować znane powiedzenie, jest wciąż polityką, tyle że prowadzoną innymi środkami – staje się wojną. W teorii systemów społecznych figura taka jest opisywana za pomocą pojęcia podwójnego kodowania (Luhmann 1997: 367 i nast.), przywołanie jednego kodu (na przykład moralnego kodu dobre/złe) wiąże się tu automatycznie z przywołaniem innego (szacunek/brak szacunku).

Co więcej, interpretacja przedstawiona w *Systemach wojennych* ignoruje dość wyeksponowane i dobrze opracowane u Luhmanna pojęcie mechanizmów (symboli) symbiotycznych (Luhmann 1981; 1997: 378 i nast). W świetle teorii Luhmanna można mianowicie postrzegać przemoc, inaczej niż to czyni Matuszek, nie jako mechanizm społeczny *sui generis*, szczególną formę komunikacji, ale jako mechanizm sprzężenia między systemem społecznym a jednostkami. Można ją także widzieć jako jedną z technik deparadoksalizacji, wykorzystywaną przez system społeczny do usunięcia z komunikacji faktu jej własnej binarności i autoreferencyjności.

⁵ Tamże, s. 39.

Dobry przykład problemu, jaki w ten sposób rozwiązuje się w komunikacji, stanowią sankcje (Luhmann 1972: 56; Winczorek 2009: 139). Wobec niemożliwości zrealizowania oczekiwania normatywnego (i niemożliwości jego zmiany, jako właśnie normatywnego), wykorzystywana jest przemoc jako mechanizm zerwania jawnie paradoksalnej komunikacji (warunkiem możliwości naruszenia normy jest jej istnienie, co sprawia, że każdy czyn dewiacyjny stanowi jednocześnie zaprzeczenie i potwierdzenie normy, którą narusza). Dzięki temu możliwe jest przejście do dalszej komunikacji (na przykład do kryminologicznego, politycznego, pedagogicznego lub moralizatorskiego dyskursu o przyczynach i skutkach przestępczości).

W przypadku współczesnych wojen obserwowany przez Matuszka mechanizm spirali przemocy można interpretować jako zwielokrotnienie standardowego mechanizmu deparadoksalizacji polityki – monopolu przemocy państwa – z powodu niemożności usunięcia paradoksu innymi drogami (por. Luhmann 2000: 195) w związku z powstaniem podwójnego kodu wróg/przyjaciel, ułatwiającego przejście z jednej strony kodu na drugą i przez to unaoczniającego paradoks (zob. Luhmann 1997: 367 i nast.). Nie jest przypadkiem, że rządzący wzmagają represje (a ich przeciwnicy na nie odpowiadają) w czasie, gdy współzależność między nimi, przecząca ideologicznym uzasadnieniom władzy, staje się szczególnie widoczna. Czasami takie wykorzystanie przemocy jest skuteczne i wystarcza do zniesienia paradoksu (jak pokazuje przykład dzisiejszej Białorusi, w której paradoksalnie represje przeciwko opozycji wzmogły się po wyborach, pokazujących niezbędność opozycji i wyborów dla legitymizacji reżimu). Czasami jednak tak nie jest, co prowadzi do eskalacji przemocy (jak zaświadcza przykład Libii, w której zależność dyktatora od jego ludu i ludu od dyktatora została unaoczniona przez problemy ekonomiczne). Ten sposób myślenia o przemocy w polityce ma tę zaletę, że pozwala uniknąć wątpliwej interpretacji komunikacji wojennej jako komunikacji *przez* przemoc⁶, zakładającej jakby, że przemoc może stanowić medium komunikacji, że może – sama w sobie – mieć sens, może mieć własną logikę lub przenosić znaczenie, które jej ktoś nada.

Za dokonany *implicite* przez Matuszka odrzuceniem konwencjonalnej interpretacji zjawiska wojny nie przemawia też niemożność uwzględnienia za jej pomocą istotnych zmian w innych systemach społecznych, wywoływanych konfliktem zbrojnym lub przyczyniających się do ich powstania. Pozwala na to pojęcie sprzężenia strukturalnego, w *Systemach wojennych* zupełnie ignorowane wskutek założenia o niestrukturowym

⁶ Tamże, s. 29–30.

charakterze wojen. Za jego pomocą opisuje się w teorii systemów trwale związki między poszczególnymi podsystemami, nieoznaczające jednak zniesienia ich autonomii. Koronnymi przykładami takich sprzężeń są relacje między systemem prawnym i systemem polityki, przyjmujące postać konstytucji czy legislacji i obdarzone odmiennym sensem w przypadku każdego z tych systemów. Za sprawą sprzężeń strukturalnych komunikacja w ramach każdego z powiązanych podsystemów wywołuje w sposób automatyczny reakcję w drugim – nowa legislacja prowadzi do reinterpretacji prawa, decyzje sądów konstytucyjnych – do przekształcenia struktury wyłat w walce politycznej itp.

Jeśli zastosuje się to rozumienie powiązań między systemami do problematyki współczesnych wojen, to uzyska się, z jednej strony, możliwość uchwycenia ich powiązań ze zjawiskami zewnętrznymi, co może być trudne w świetle interpretacji Matuszka. Czy trwałość niektórych wojen nie jest często zależna od szczególnych form reprodukcji niektórych podsystemów w otoczeniu systemu politycznego, a nie wynika tylko z logiki samej wojny, jak sugerowałaby recenzowana praca (weźmy choćby znany przykład gospodarki narkotykowej w Afganistanie)? Z drugiej strony, wykorzystanie pojęcia sprzężenia strukturalnego pozwoliłoby też na urealnienie wyeksponowanej w książce diagnozy, zgodnie z którą wojna zmienia swoje środowisko społeczne. Czy przekształcenia gospodarki lub religii, spowodowane wojną, posuwają się tak daleko, żeby można było mówić o zaniku podstawowych mechanizmów decydujących o ich odrębności (pieniądza, zysku, wiary)? Wreszcie, ten sposób myślenia pozwala także uniknąć ewidentnej sprzeczności, pojawiającej się w wywodach Matuszka, twierdzącego z jednej strony, że wojny stanowią systemy ze wszystkimi tego faktu konsekwencjami, a z drugiej utrzymującego, że nie budują one własnych struktur i opierają się na komunikacji niezawierającej intencji porozumienia⁷.

Warto tu także zauważyć, że wbrew temu, co twierdzi Matuszek, do istnienia systemów nie wystarcza samo powstanie kodu binarnego. Przeciwnie, prace Luhmanna zawierają przykład kodu, który nie należy do żadnego systemu – jest nim moralność⁸. Reprodukacja systemów wymaga natomiast skutecznych mechanizmów sterowania kodami – programów, narzędzi deparadoksalizacji, struktur utrwalających kod i wykluczających jego rozerwanie. Istnienia tych mechanizmów autor recenzowanej publikacji jednak nie dowodzi, nawet gdy stara się wykazać istnienie mechanizmów autopoietycznych w systemach wojennych. Przeciwnie, jego argumentacja

⁷ Tamże, s. 29.

⁸ W żadnym przypadku nie jest to jednak, inaczej niż twierdzi Matuszek (s. 123), religia.

zmierza do wykazania, że systemy wojenne struktur nie budują, a je niszczą. Odrzuca on natomiast przekonanie, że konflikty jako systemy funkcjonują w ramach systemów funkcjonalnych i przyczyniają się do ich przekształcenia (Japp 2006: 170).

Ta obserwacja prowadzi do innej istotnej wątpliwości o charakterze teoretycznym. Dotyczy ona sposobu ujęcia problemu funkcjonalności systemów wojennych. Matuszek twierdzi mianowicie, że systemy wojenne można postrzegać jako systemy dysfunkcjonalne. Jego zdaniem, wojny – w odróżnieniu od innych podsystemów w społeczeństwie światowym – charakteryzują się tym, że redukują społeczną złożoność, a nie tym, że rozbudowują własne struktury. Podobnie jak w „stanie natury”, możliwe jest w ich przypadku powiązanie dowolnej komunikacji z każdą inną, co w normalnym stanie rzeczy jest wykluczone. Z tego punktu widzenia wojny jako systemy pasożytują na innych systemach funkcjonalnych, a ich funkcja sprowadza się do demolowania funkcji tych pierwszych, niszczenia ich struktur.

Taki sposób myślenia wydaje się jednak trudny do przyjęcia, miesza bowiem pojęcia odrzucone przez Luhmanna w wyniku przeformułowania teorii funkcjonalnej z pojęciami, do których ten się w istocie odwołuje⁹. Tymczasem, w porównaniu z wcześniejszym funkcjonalizmem, pojęcie funkcji jest u tego autora całkowicie przekształcane, tak że uzyskuje w zasadzie dość formalne znaczenie. W istocie, Luhmannowskie rozumienie funkcji jakiegoś zjawiska (systemu) daje się sprowadzić do jego relacji do innego zjawiska. W jego rozumieniu nie jest tak, że funkcję ma jakieś zjawisko, ale tak, że zjawisko definiuje się przez wskazanie jego funkcji, czyli ustalenie faktu, że się ono reprodukuje (Luhmann 1984: 86). W konsekwencji, np. funkcja systemu politycznego jest ustalana na podstawie porównania określonych struktur komunikacji z całością komunikacji, tworzącej społeczeństwo. Tylko w systemie politycznym odbywa się komunikacja opierająca się na kodzie posiadanie/podporządkowanie władzy, tylko w nim podejmowane są powszechnie wiążące decyzje – i na tym właśnie polega jego funkcja. Gdyby jednak doszło do zasadniczej zmiany mechanizmów polityki (to jest choć trudne do wyobrażenia wobec faktu, że funkcje systemów są efektem ewolucji i są zabezpieczone przez ich struktury i powiązania z otoczeniem), jej funkcja również uległaby zmianie. W konsekwencji, para eufunkcja/dysfunkcja traci tu wszelkie znaczenie,

⁹ Por. następujące stwierdzenie Matuszka na s. 91: „gdyby system pełnił jakąkolwiek funkcję, musiałby być niezbędny dla funkcjonowania społeczeństwa światowego”.

gdyż teoria systemów nie daje żadnego punktu odniesienia do dokonywania tego rodzaju klasyfikacji.

Podjęmowana przez Matuszka, wbrew Luhmannowi, próba uzasadnienia pojęcia dysfunkcjonalności, odwołująca się do koncepcji złożoności (kompleksowości)¹⁰, jest w związku z tym skazana na bycie mało przekonującą. Choć systemy społeczne, jak twierdzi Matuszek, przybierają z czasem na złożoności, to przecież istnieje równoległy mechanizm jej redukowania. Systemy nie komplikują się w nieskończoność, ich reprodukcja opiera się na daleko idącej reglamentacji wytwarzania złożoności. Temu właśnie służą, między innymi, programy czy mechanizmy „technicyzacji kodów” (Luhmann 1997: 366 i nast.). Ewolucja zaś polega na ciągłym przetwarzaniu relacji między elementami systemu, a nie na ciągłym wytwarzaniu nowych elementów. Co najważniejsze, słuszne twierdzenie Matuszka, że konflikty (w tym wojny) mogą przyczyniać się do znoszenia społecznych struktur, nie oznacza jeszcze, że większa złożoność jest z samej natury lepsza od mniejszej. Nie oznacza to też, że sama wojna, pasożytując na wcześniejszej komunikacji, nie wytwarza struktur społecznych, które zastępują struktury, które zniszczyła¹¹. O ile więc można sądzić (jeśli się przyjmie za dobrą monetę wątpliwą tezę, że wojny są samodzielnymi systemami), że wojny mają własną funkcję, to na gruncie teorii Luhmanna przekonanie o ich dysfunkcjonalności po prostu nie ma uzasadnienia. Zarówno konflikt, jak i jego brak, tak wojna, jak i pokój są równie funkcjonalne¹².

Przechodząc na niższy poziom abstrakcji, warto odnotować także wspomniane wcześniej problemy warsztatowe. Jest to, przede wszystkim, znaczna nieostrość podstawowego obiektu opisywanego w recenzowanej pracy. Przedstawiając go, Matuszek posługuje się kilkoma, pojmowanymi najwyraźniej wymiennie, pojęciami, ale nie prezentuje ich syntetycznej definicji. Mówi więc o konfliktach zbrojnych, „współczesnych wojnach”, wojnach wewnątrzpaństwowych, wojnach wyodrębnionych czy w końcu wojnach bez dalszych przymiotników, podając jako paradygmatyczne przykłady „wojny w słabo rozwiniętych krajach, takich jak Angola, Kongo, Liberia, Ruanda, Somalia [...]”¹³. Jednocześnie twierdzi, że kwalifikacja

¹⁰ Tamże, s. 91.

¹¹ Jak to ujmuje Luhmann (2000: 133–134), konflikty stanowią systemy pasożytujące na innych systemach, ale mieszczące się w ich ramach i przyczyniające się do wytworzenia określonych tematyzacji, wzmagających komunikację w ramach tego systemu.

¹² Luhmann (2000: 195, 418) twierdzi nawet, że wojny przyczyniły się do wykształcenia współczesnego rozumienia państwa, a sterowanie przemocą przez medium władzy jest warunkiem wykształcenia się podsystemu polityki (tamże: 52, 55), ale jednocześnie warunkiem możliwości funkcjonowania innych podsystemów w sposób wolny od przemocy (tamże: 56–58).

¹³ Matuszek, Krzysztof C. *Systemy wojenne*, s. 17.

ta odnosi się do „większości”, a nie do wszystkich współczesnych konfliktów, co sugerowałoby, że systemy wojenne nie są wyłącznie cechą współczesnych peryferii. Nie wiadomo jednak, jakimi kryteriami posługuje się, mówiąc o wojnach „współczesnych” czy „wewnątrzpaństwowych”. Nie jest też jasne, konflikty o jakiej intensywności uznaje za „wojny”. Zapoznając się z tak ogólnymi opisami, trudno uchwycić czasowe, przedmiotowe czy społeczne kryteria wyodrębnienia tematu pracy, a rozchwiana semantyka tego nie ułatwia. Z pewnością pojęcie „wyodrębnionej, wewnątrzpaństwowej wojny współczesnej” można rozumieć intuicyjnie (i zapewne wśród badaczy zagadnienia istnieje jakieś porozumienie w sprawie desygnatów tego pojęcia), jednakże naukowa precyzja wymagałaby podania wprost ostrej, jeśli nie – możliwej do zoperacjonalizowania – definicji.

Potrzeba ta wydaje się tym bardziej paląca, że pod nieobecność definicji mnożą się pytania. Czy zdaniem autora jako systemy wojenne można zakwalifikować tylko niektóre z wewnętrznych konfliktów zbrojnych, czy może wszystkie? Jeśli niektóre, to na jakiej podstawie można od siebie oddzielić wojny niebędące systemami i takie, które nimi są? Czy terroryzm baskijski jest wojną wewnątrzpaństwową? A terroryzm islamski? Czy jest nią może „wojna z terroryzmem”? Czy taką wojną była ostatnia konfrontacja w Iraku? Jeśli nie (ze względu na zaangażowanie zewnętrznych podmiotów), to czy cechy wojny wewnątrzpaństwowej spełnia wojna w byłej Jugosławii? Jeśli tak (a Matuszek o niej wspomina w swojej pracy), to czy ten ostatni konflikt był wojną wewnątrzpaństwową do czasu interwencji NATO, czy do jakiegoś innego momentu? Czy wobec tego wojna w Gruzji i (zwłaszcza) wspomiana w książce wojna w Czeczenii są wojnami wewnątrzpaństwowymi? Czy Basajew był warlordem? A Dudajew? Wobec braku jednoznacznych odpowiedzi nie jest ostatecznie jasne, czy teoria systemów ma posłużyć interpretacji zaobserwowanego zjawiska, czy może odwrotnie – zjawisko definiuje się na podstawie możliwości obserwacyjnych teorii systemów. Trudno uniknąć tutaj wrażenia, że autor w taki sposób dobrał i przykroił swój materiał empiryczny, aby ten pasował do nakreślonej wcześniej koncepcji systemów wojennych jako samodzielnych systemów zamkniętych.

Last but not least, autorowi recenzowanej publikacji należy też wytknąć słabość wykorzystywanego materiału empirycznego. Wojny należą, rzecz jasna, do tych zjawisk społecznych, które nie poddają się badaniu i nielawo tu o stosowny materiał badawczy. Trudno zwłaszcza wymagać od socjologa-teoretyka, żeby takie badania przeprowadzał, ryzykując życiem. Z drugiej jednak strony, przywoływanie – jako źródła wiedzy, jak to czyni

Matuszek – rozmaitych prac dziennikarskich (w tym tak ostro ostatnio krytykowanego Kapuścińskiego) nie wydaje się zabiegiem usprawiedliwionym na gruncie socjologii¹⁴. Stawianie tez o dużym zakresie wymaga równie szerokiego materiału empirycznego, opierającego się na weryfikowalnej metodologii. Nie da się oczywiście zaprzeczyć, że wiele twierdzeń autora recenzowanego dzieła jest stosownie udokumentowanych. Wiele wspiera też autorytet badaczy z kręgu „szkoły Hamburskiej”, obficie cytowanych w pracy. Nie jest tak jednak zawsze. Jeśli więc, jak to ujmuje Bruno Latour, rozumowanie *ultra petita* stanowi ulubiony grzech teoretyków (Latour 2010: 254), to recenzowana publikacja stanowi przykład tego powszechnego przewinienia.

Tytułem zakończenia wypada uznać, że choć praca Matuszka zapowiada wiele, to pozostawia też wiele wątpliwości. Nie musi to oznaczać, że jest to publikacja niewarta uwagi. Z pewnością czytelnik zainteresowany współczesnymi wojnami wyniesie z niej wiele pouczających obserwacji. Wiele materiału do przemyśleń znajdzie tu też teoretyk chcący wykorzystywać teorię systemów. Efekt teoretyczny byłby jednak lepszy, gdyby Krzysztof Matuszek nie uległ pokusie odejścia od dobrze pomyślanych narzędzi teorii systemów tam, gdzie wcale nie jest to potrzebne. Można też przypuszczać, że i ustalenia płynące z pracy byłyby wówczas bardziej przekonujące.

¹⁴ Wydaje się to tym dziwniejsze, że Matuszek sam zauważa (s. 11), że socjolog musi stworzyć własny język, odrębny od języka systemów funkcjonalnych, które opisuje. Jest więc świadomy jednego z najważniejszych założeń epistemologicznych teorii systemów, zgodnie z którym socjolog musi tworzyć własną obserwację obserwacji, dokonywanych w tych systemach funkcjonalnych – musi więc być obserwatorem drugiego rzędu. Posłużenie się jednak źródłami dziennikarskimi do opisu wojen – to znaczy wykorzystanie obserwacji systemu mediów jako faktów, to jest jako obserwacji systemu nauki – sprowadza rozważania Matuszka do poziomu obserwacji pierwszego rzędu, a więc do zaprzeczenia przytoczonemu metodologicznemu *credo*.

Bibliografia:

/// Japp, K.P. 2007. *Terrorismus als Konfliktsystem*. W: Kron, Th., Reddig, M. (ed.). *Analysen des transnationalen Terrorismus. Soziologische Perspektiven*. Wiesbaden: VS-Verlag, s. 166–193.

/// Latour, Bruno. 2010. *The making of law: An ethnography of the Conseil d'Etat*. Cambridge UK: Polity.

/// Luhmann, Niklas. 1972. *Rechtssoziologie*. Reinbek: Rowohl.

/// Luhmann, Niklas. 1981. *Symbiotische Mechanismen*. W: *Soziologische Aufklärung* 3. Opladen: Westdeutscher Verlag, s. 228–245.

/// Luhmann, Niklas. 1984. *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

/// Luhmann, Niklas. 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

/// Luhmann, Niklas. 2000. *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

/// Winczorek, Jan. 2009. *Zaginięcie dwunastego wielbłąda. O socjologicznej teorii prawa Niklasa Luhmanna*. Warszawa: Liber.

ŚLEPA PLAMA SYSTEMU

Michał Kaczmarczyk

Uniwersytet Gdański

/// Krzysztof C. Matuszek. Systemy wojene. Współczesne wojny w perspektywie teorii Niklasa Luhmanna

Historia teorii socjologicznej XX w. zdaje się sugerować, że między różnymi jej nurtami istnieje niepisany podział ról. Tradycyjnie przyjęło się sądzić, że dla nurtów interpretatywnych zarezerwowane są takie tematy, jak rodzina, społeczna dynamika emocji, procesy w małych grupach społecznych; dla funkcjonalizmu – analiza ruchów społecznych czy społeczny podział pracy, a dla teorii konfliktu – podziały klasowe i protesty polityczne. Na pierwszy rzut oka można by sądzić, że wynika to z faktu, iż odpowiednio do swych nazw wskazane teorie zbudowane są na założeniach przypisujących kluczową rolę porządkowi społecznemu (funkcjonalizm), konfliktowi (teorie konfliktu) lub interakcji (nurtu interpretatywnie). Jest to jednak mylne przekonanie, jakkolwiek rozpowszechnione i faktycznie wpływające na badania socjologiczne. W istocie klasyczny funkcjonalizm nie jest wcale teorią porządku w tym sensie, że go zakłada. Przeciwnie, zakłada on konflikt i, badając jego mechanizmy, ukazuje, w jaki sposób wylania się porządek. Podobnie teoria konfliktu zakłada istnienie porządków społecznych i różnych form legitymizacji uprzednich wobec mobilizacji grup interesów i koalicji politycznych. Dopiero na tym tle stara się wyjaśnić zmianę społeczną. Nie inaczej nurty interpretatywne, jakkolwiek zajmują się tym, co dzieje się między ludźmi w ich codziennych kontaktach, to w istocie zakładają uwarunkowania strukturalne jako swoiste ramy interpretacyjne. Najjaskrawiej jest to widoczne w podejściu Erwinga Goffmana.

Szczególną pozycję zajmuje na tym tle Niklas Luhmann, który zakłada nie tylko konflikt, ale więcej – przygodność i złożoność, będące koniecznym warunkiem ukształtowania się wysoce złożonych form porządku; nieprawdopodobieństwo będące warunkiem jakiegokolwiek (zawsze społecznie konstruowanego) prawdopodobieństwa. Teoria Luhmanna

jest więc przeniknięta przekonaniem o swoistej arbitralności świata i życia, dystansuje się od wszystkiego, ponieważ wszystko jest jednakowo niepewne i względne jako konstrukcja społeczna. Mimo tak silnego akcentowania braku fundamentów, na jakich mogliby się oprzeć filozofowie, socjologowie czy sami działający, mając często nadzieję na odkrycie sensu moralności czy człowieczeństwa, Luhmann bardzo niewiele pisze o sytuacjach życiowych, które ów brak fundamentów najjaskrawiej ujawniają – w tym przede wszystkim nie pisze o wojnie. Można wręcz sądzić, że jest to temat wyparty z jego rozważań i doszukiwać się biograficznych źródeł tego faktu (Joas, Knobl 2009). Można jednak również spróbować uzupełnić teorię systemów społecznych o pominięty w niej temat lub zastanowić się, jakie są konsekwencje teorii Luhmanna dla różnych nurtów badań nad wojną. Zadania tego bardzo kompetentnie podjął się ostatnio Krzysztof Matuszek w książce *Systemy wojenne. Współczesne wojny w perspektywie teorii Niklasa Luhmanna*. Jest to kolejna z serii książek, które ukazały się w ostatnich latach w Polsce na temat teorii Luhmanna i wyróżnia się wśród nich próbą oryginalnego rozwinięcia dzieła autora *Systemów społecznych*. Stoi ona przy tym na wysokim poziomie, zbliżając się pod tym względem do obszernego i niezwykle kompetentnego wykładu Luhmannowskiej teorii prawa autorstwa Jana Winczorka (2009). Książka Winczorka jest wzorem solidnej obrony teorii przed możliwymi argumentami krytycznymi i wskazaniem jej różnorodnych zastosowań, podczas gdy praca Matuszka jest odważnym, pomysłowym, choć też ryzykownym wyjściem poza propozycje autora *Systemów społecznych*.

Warto podkreślić, że książki *Systemy wojenne* nie można odczytywać ani jako obrony teorii socjologicznej Luhmanna, ani jako próby jej krytyki. Intencją autora było raczej „uzupełnienie” konstrukcji teoretycznej stworzonej przez niemieckiego socjologa bądź ewentualnie wskazanie, w jaki sposób może ona zostać skorygowana, jeśli ma obejmować dodatkowy fenomen empiryczny, jakim jest współczesna wojna. Tym samym Matuszek wpisuje swą książkę w dość powszechną tendencję w literaturze socjologicznej, polegającą na zapożyczeniu tez teoretycznych od określonego autora i przyjęciu ich jako założeń w analizie konkretnego wycinka rzeczywistości. W ramach tego podejścia, niezależnie od przyjętych metod badawczych, zawiera się określonej szkole teoretycznej, zawartej w niej wizji świata, założeniom ontologicznym, schematom pojęciowym, a niekiedy wyjaśnieniom. Wkład autora polega wtedy na poszerzeniu schematu, radykalizacji jego znaczenia bądź poszerzeniu mocy eksplanacyjnej teorii. Można się zastanawiać, czy takie podejście w ogóle

jest słuszne i użyteczne, skoro raczej zawęża niż poszerza perspektywę poznawczą, ogranicza pole dialogu między teoriami przez wstępną selekcję. Już na tym etapie oceny przedsięwzięcia Matuszka należałoby zapytać, czy nie lepiej byłoby wybrać inną strategię badawczą, polegającą na porównaniu różnych koncepcji wojny i rozważeniu ich własnych założeń w świetle ewolucji wiedzy historycznej. Można się również obawiać, że książka wzbudzi zainteresowanie głównie wśród osób, które już fascynują się Luhmannem, a nieco odstraszy tych, którzy chcieliby o wojnie poczytać w bardziej przystępnym języku i uzyskać szersze horyzonty teoretyczne.

Uzupełnianie czy korygowanie teorii, z którą autor się identyfikuje, ma większe szanse powodzenia, gdy nie traktuje wyjściowej teorii jako zamkniętego układu odniesienia. Jeśli tak czyni, to postawione zadanie jest szczególnie trudne do zrealizowania w przypadku teorii Luhmanna, która słynie ze spójności wewnętrznej. Nawet jej krytycy rzadko potrafią sformułować zarzuty wykazujące sprzeczności w rozumowaniach autora *Systemów społecznych* i odnoszą się do całej jego twórczości, krytykując jej zbytnią hermetyczność i empiryczną nieadekwatność bądź nawet nie-falsyfikowalność. Matuszek zastanawia się tymczasem nad możliwością dodania do palety systemów społecznych omawianych przez Luhmanna systemu wojennego, który miałby być zamknięty operacyjnie i wyodrębnić się przez własny kod oraz funkcję społeczną. Jednak jeśli autor myślał o uzupełnianiu teorii swego guru, to zadanie takie ma sens tylko pod warunkiem, że sam Luhmann na temat wojny nie pisał albo to, co pisał, nie spełniało kryteriów logicznej spójności bądź empirycznej adekwatności albo też że nie można takiej koncepcji z jego myśli wyinterpretować. Tymczasem uważny czytelnik prac Luhmanna zorientuje się, że niemiecki myśliciel znajduje w swych pracach miejsce dla tej tematyki, ale głównie pod hasłami konfliktu i polityki. Wbrew pozorom, jego radykalny funkcjonalizm nie pociągał za sobą lekceważenia tematu wrogiej konfrontacji, a wręcz przeciwnie, pozwolił wprowadzić tematykę konfliktu czy sprzeczności interesów do rozważań o podstawowych procesach tworzenia się systemów społecznych w warunkach podwójnej kontyngencji. Matuszek nie pomija tego faktu – ten właśnie wątek wręcz najbardziej go fascynuje – jednak dokonane wybory teoretyczne kazały postawić pod znakiem zapytania sensowność korekty teorii systemów społecznych.

Zacznijmy od tego, że według Luhmanna konflikt stanowi uniwersalne zjawisko występujące wszędzie tam, gdzie komunikuje się sprzeczność, gdzie staje się ona załącznikiem tworzenia własnej struktury konfliktu. W uproszczonym sensie, konflikt polega na mówieniu „nie”, którego

funkcją jest utrzymanie autopojezy systemu. Występuje we wszystkich rodzajach systemów, na różnych poziomach komunikowania się: interakcyjnym, organizacyjnym i ogólnospołecznym. Ta wszechobecność konfliktu nie zmienia jego zasadniczej natury, jaką jest negatywna podwójna kontyngencja przywracająca system do życia niezależnie od jego struktur. Fakt, że komunikuje się sprzeczności w sposób uzasadniony czy w zamiarze integracji, w niczym nie zmienia tej zasadniczo radykalnej, odnawiającej siły konfliktu. Wprawdzie buduje on własne struktury, ale nigdy nie opuszcza systemu, w którym się rodzi. Matuszek *expressis verbis* zrywa z tą koncepcją¹, aby wprowadzić do teorii systemy wojenne jako takie, które mają do dyspozycji „wszystkie warunkujące je struktury”. Odwracając się w ten sposób od efemerycznych, ale też – patrząc *en bloc* – być może najistotniejszych społecznie form konfliktu, Matuszek traci z pola widzenia ich funkcję systemów immunologicznych i w najobszerniejszym, trzecim rozdziale pracy daremnie szuka funkcji wojny, traktując ją jako „odpady” procesów różnicowania funkcjonalnego². Co więcej, zmuszony jest odróżniać swoje „systemy wojenne” od typowych, potocznie nazywanych wojnami, działań polityczno-wojskowych nowoczesnych państw zachodnich³.

Drugą konsekwencją wyodrębnienia przez Matuszka systemów wojennych jest oderwanie ich od ewolucji innych systemów i potraktowanie jako systemów komunikacyjnych będących nie tylko, jak pisał Luhmann, „systemami pasożytniczymi”, ale wręcz jako systemów atakujących struktury społeczne, niezdolnych do synchronizacji. Tym samym autor recenzowanej pracy traci z pola widzenia integracyjną funkcję konfliktów, aby później poszukiwać jej, odwołując się do dziejów XX-wiecznego funkcjonalizmu i związku pojęcia funkcji z adaptacją do nowych sytuacji problemowych w otoczeniu społeczeństwa. Luhmann tymczasem, mimo swego krytycyzmu wobec wszelkich teorii (w tym teorii konfliktu), które podzielają marzenie o społeczeństwie wolnym od konfliktów, właśnie dzięki niezależnemu od warunków strukturalnych zdefiniowaniu tego zjawiska może wskazać różne (w tym najbardziej ogólne) formy integracji, do jakich prowadzi konflikt, gdy odniesiemy go do społeczeństwa jako systemu. Pisze: „Konflikty osiągają jednocześnie to, co zwykle bezskutecznie próbuje się osiągnąć za pomocą apeli o lojalność – wysoką efektywność więzi w stosunku między interpenetracją a strukturą. Dotyczy to nie tylko

¹ Matuszek, Krzysztof C. *Systemy wojenne. Współczesne wojny w perspektywie teorii Niklasa Luhmanna*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010, s. 28 przyp.

² Tamże, s. 117.

³ Tamże, s. 119 i nast.

solidaryzacji w ramach spierających się partii, lecz także właśnie samej wrogości. Ten, kto traci swego wroga, odczuwać będzie swoistą pustkę – brakować mu będzie motywów działania, do których sam siebie zobowiązał. Będzie mu brakować możliwości układania wielu okazjonalnych przypadków w jedną historię, skoro odpadł konflikt jako względnie trwała linia identyfikacji. W obszarze systemów społecznych mało jest innych możliwości tak daleko idącego generowania jedności generalizacji i zobowiązania do działania z udziałem motywów wewnętrznych” (Luhmann 2007: 365). Matuszek odchodzi od analizowania konfliktu w sposób zaproponowany tu przez Luhmanna, ale zarazem zachować chce tezę o komunikacyjnym (a nie np. działaniowym) charakterze systemu wojennego. Przez to systemy te obejmują w jego ujęciu jedynie jedną stronę konfliktu, są to systemy wykluczające nie tylko w sensie operacyjnej zamkniętości, ale także w sensie wyłączenia komunikacji wroga. Nie ulega wątpliwości, empirycznie rzecz biorąc, że wojny niejednokrotnie oznaczają rezygnację z komunikacji i eskalację przemocy, jednak dla Matuszka nie jest to pretekst do krytyki teorii Luhmanna, która jest tylko i wyłącznie teorią komunikacji, a przez to nie radzi sobie z wieloma ważnymi dla społeczeństwa zjawiskami niekomunikacyjnymi, jak przemoc czy emocje. Fakt ten jest raczej dla autora recenzowanej książki zachętą do rezygnacji z analizowania samych systemów konfliktu na rzecz systemów powstających na bazie konfliktu w społeczeństwach prowadzących wojnę. Przez to powstaje kolejna wątpliwość: czy mianowicie stosowanego przez Matuszka pojęcia systemów wojennych nie można bez uszczerbku logicznego i empirycznego zastąpić Luhmannowskim pojęciem polityki? *Notabene*, sam Luhmann niejednokrotnie pisze o kodzie wróg/przyjaciół właśnie jako o re-entry kodu systemu polityki. Wojna byłaby w takim ujęciu kontynuacją polityki lub, mówiąc bardziej precyzyjnie, jej szczególnym środkiem, podporządkowanym wszakże regułom efektywności.

Istnieje jednak jeszcze inna możliwość, o której Matuszek pisze raczej marginalnie, a mianowicie powiązanie wojny z systemem prawa. Ten związek ma już inną naturę, prawo nie jest bowiem wstępem do wojny ani wojna nie jest szczególnym rodzajem prawa. Chodzi raczej o to, że wojna szczególnie łatwo poddaje się regulacji prawnej, jest rodzajem pretekstu do stosowania prawa, rozszerzania jego zakresu, tworzenia nowych reguł kolizyjnych i przekraczania barier związanych z pojęciem suwerenności. Wymowa teorii Luhmanna każe sądzić, że wojna jest rodzajem przeżytku stającego na drodze funkcjonalnego zróżnicowania i wiąże się z ciągle jeszcze powszechnie uznawaną i stosowaną fikcją suwerenności. Tym

samym wojna stanowi materię pozwalającą prawu tworzyć własną wewnętrzną złożoność, wykraczając poza opłotki systemów normatywnych budowanych na potrzeby konfliktu. Tak jak w początkach historii prawa społeczeństw państwowych prawo umożliwiało konflikty, aby wykorzystać je do tworzenia własnej złożoności, tak dzisiaj jego tworzywem w wymiarze międzynarodowym są wojny. Jednocześnie na skutek tego procesu dochodzi do sprzężenia strukturalnego prawa i polityki przekraczającej granice państw. Jednak nakreślona właśnie obserwacja ma swoje głębsze podstawy teoretyczne. Trzeba wszak zauważyć, że prawo jest w teorii Luhmanna nie tylko systemem społecznym – jest ono także strukturą zgeneralizowanych oczekiwań, a krócej: strukturą społeczną jako taką. Wojnę można traktować jako podstawowe zagrożenie dla tak pojętej struktury – dla sieci wzajemnych oczekiwań – ponieważ odbiera ona nawet fundamentalną pewność życia, własności czy nietykalności. Nie bez powodu w tym właśnie kontekście i we fragmencie *Systemów społecznych* poświęconym strukturze społecznej pisze Luhmann o pokoju, a więc przeciwieństwie wojny: „[...] jeśli oczekiwania noszą w sobie ciężar struktury, to są też mniej lub bardziej narażone na rozczarowania. Możliwość spotkania się z rozczarowaniem jest więc problemem samego oczekiwania, problemem jego pewności i stabilności. Oczekiwanie musi być w stanie absorbować niebezpieczeństwo rozczarowania. Jeśli to się nie udaje, to możliwość rozczarowania oddziałuje symboliczno-destrukcyjnie na samo oczekiwanie. Określone konteksty oczekiwania są bardziej wrażliwe niż inne, wrażliwsze są na przykład oczekiwania życia czy dochodu. [...]. Ta okoliczność, polegająca na wysokiej strukturalnej wrażliwości na coś po prostu możliwego, symbolizowana jest przez pojęcie pokoju – pojęcie wymierzone przeciw strachowi, obejmujące dziś nie tylko oczekiwania życia, lecz właśnie również dochodów, czy wszelkiego rodzaju oczekiwania dobrobytu (zapewne przy założeniu, że wszelkiego rodzaju szkoda ma tendencję do czynienia ludzi agresywnymi). W tym sensie pokój jest warunkiem ukształtowania się struktury *par excellence*. Pod pojęciem pokoju rozumie się nie tylko pozytywny korelat negatywnej oceny określonych zdarzeń, lecz wartość, jaką ma dla budowy struktury unikanie tych zdarzeń. Gdyby trzeba było ich oczekiwać, to zbyt wiele byłoby niemożliwością” (2007: 311). Gdyby podążać za interpretacją Luhmanna lub przynajmniej starać się zachować jej ducha, należałoby uznać wojnę za zbiorcze pojęcie określające masę rozczarowań powyżej punktu krytycznego, po którego przekroczeniu struktura przestaje być możliwa, a oczekiwania tracą swój kontrfaktyczny charakter. W tym sensie wojna

pozwała tylko na kognitywny styl oczekiwań, ale nie tak, jak system nauki, który sam kreuje oczekiwania, lecz w kontekstach wycofywania oczekiwań – wszędzie tam, gdzie nie można oczekiwać normatywnie, a więc tam, gdzie prawo się załamuje. Włączenie wojny do systemu prawa oznacza, że prawo jako system społeczny jest ukierunkowane na wojnę – opisuje ją jako obszar interwencji i mobilizuje do tego inne systemy.

Jak już wspomniałem, Matuszek zdaje się obawiać wykorzystania swych spostrzeżeń do bardziej zdecydowanego rozrachunku z dziełem Luhmanna, a tego właśnie byłoby można spodziewać się po jego książce, która odważnie wkracza na tereny dla niemieckiego socjologa niewygodne: opisuje kłopoty zróżnicowania funkcjonalnego, powolny marsz modernizacji i zawodność systemu polityki w rozwiązywaniu problemów społecznych. Wskazuje też na mechanizmy wzmacniające spiralę przemocy i systemowo wyjaśnia niezdolność stron konfliktów społecznych do dialogu. Jego rozważania nasuwają pytanie, czy teoria Luhmanna wystarcza do wyjaśnienia sytuacji, w których komunikacja zostaje przerwana, a systemy ukształtowane w wyniku nowoczesnego różnicowania się społeczeństwa zapadają się w wyniku pochłaniania zasobów systemów przez konflikty, a w ostateczności przez niepohamowaną eskalację przemocy. Ponadto, czy prace Luhmanna pozwalają na systematyzację różnych form konfliktu i dostrzeżenie ich kreatywnej roli w kształtowaniu struktur systemów? Wreszcie, czy Luhmannowska teoria komunikacji wystarcza do odpowiedzi na pytanie o mechanizmy ewolucji konfliktu, o kształtowanie się pokojowych strategii działania? Trzeba wszak zauważyć, że w XX w., oprócz rozwoju technik wojennych i wzrostu złożoności struktur służących do prowadzenia działań wojennych, mamy do czynienia z rosnącym znaczeniem technik pozbawionych przemocy (*non-violent action*), które częstokroć okazują się bardziej skuteczne i to właśnie ze względu na swój charakter komunikacyjny. Tego rodzaju zbiorowych form uczenia się nie trzeba szukać daleko – dostarcza ich choćby polski ruch „Solidarności”, który, opierając się na doświadczeniach własnych i pokoleń Polaków, wypracował strategię łączącą presję symboliczną z negocjacjami.

Aby opisać wymienione wyżej i inne zjawiska związane z rozwojem ruchów społecznych, nowymi formami prowadzenia wojen i ich regulacji, należało jednak raczej przyrzeć się interpenetracji systemów niż wydzielać kolejny i poszukiwać specyficznych dla niego kodów i programów operacyjnych. Analiza skupiająca się na wzajemnych zależnościach między prawem, polityką, gospodarką oraz specyficznych dla nich mechanizmach eskalacji i regulacji konfliktów pozwoliłaby zapewne na wyjaśnienie

ewolucji wojen od czasów znacznie wcześniejszych niż druga połowa XX w. i ich roli w wyodrębnianiu się systemów społecznych. Mogłaby też pomóc w przezwycięzeniu wad podejścia Luhmanna, które w zbyt małym stopniu pozwala na wyjaśnianie różnych form funkcjonalnego zróżnicowania i jego działaniowych uwarunkowań. Warto by było wreszcie zastanowić się, dlaczego wojna została tak dalece zmarginalizowana przez Luhmanna, choć wymagałoby to zapewne pracy bardziej biograficznej niż tylko teoretycznej. Czy temat ten nie był rodzajem ślepej plamy systemu teoretycznego niemieckiego socjologa, który na skutek powojennych doświadczeń pobytu w amerykańskim obozie jenieckim, przesiąknięty poczuciem niesprawiedliwości i arbitralności wyroków losu, postanowił oprzeć swą późniejszą refleksję na strategii naukowego dystansu, a przez to pozbawić ją wątków krytycznego zaangażowania? Wojna wydawać się mogła tematem bardzo niewygodnym, wymagałaby bowiem, być może, przekroczenia tej postawy, większego krytycyzmu wobec bieżących wydarzeń, ale również porzucenia nieprzejednanej wiary w systemy. Na te bardzo ogólne pytania i wątpliwości nie znajdziemy odpowiedzi w książce Matuszka, choć samo podjęcie tematu wojny wydaje się znakomitym przyczynkiem do dalszych badań. Recenzowana książka nie pozostawia też wątpliwości, że jej autor potrafi podjąć oryginalną i ciekawą dla czytelnika refleksję nad peryferiami teorii Luhmanna. Pozostaje nam jedynie czekać na kolejną podobnie inspirującą publikację autora.

Bibliografia:

/// Joas, Hans, Knöbl, Wolfgang. 2009. *Kriegsverdrängung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

/// Luhmann, Niklas. 2007. *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*. Kraków: NOMOS.

/// Matuszek, Krzysztof C. 2010. *Systemy wojenne. Współczesne wojny w perspektywie teorii Niklasa Luhmanna*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

/// Winczorek, Jan. 2009. *Zaginienie dwunastego wielbłąda. O socjologicznej teorii prawa Niklasa Luhmanna*. Warszawa: Liber.

SPÓR O LUHMANN

Krzysztof C. Matuszek

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”,
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

/// Odpowiedź na recenzje

Cieszę się, że redakcja „Stanu Rzeczy” udostępniła łamy pisma dla dyskusji nad teorią Niklasa Luhmanna. Myślę, że może to być ważny krok w kierunku popularyzacji wciąż słabo znanej w Polsce teorii systemów społecznych. Recenzenci mojej książki, Michał Kaczmarczyk i Jan Winczorek, ustosunkowali się do zawartych w niej tez w sposób merytoryczny i wyjątkowo obszerny. Moja odpowiedź ma być zwróceniem uwagi na pewne aspekty niewłaściwej w moim przekonaniu interpretacji teorii Luhmanna. Nie będę przy tym odnosił się do wszystkich, nieraz bardzo szczegółowych kwestii teoretycznych. Skupię się na dwóch, jak sądzę, szczególnie istotnych problemach.

Pierwszy problem dotyczy uwagi pojawiającej się w obu recenzjach. Chodzi o relacje między wojną a polityką i o pytanie, czy aby wojen nie można uznać za część systemu politycznego. Trzeba zacząć od tego, że podstawowym mechanizmem społecznym wojny jest konflikt, a typową tendencją każdego konfliktu jest eskalacja wrogości, w której strony konfliktu używają wszelkich dostępnych im środków, by zaszkodzić przeciwnikowi. Luhmann pisze o tym w ten sposób: „Każdy może zaktualizować wszystkie możliwości szkodzące innym, a w im większym stopniu tak się dzieje, tym bardziej jest to wiarygodne” (Luhmann 2007: 364 i nast.). Samowzmacniająca spirala konfliktu może stopniowo prowadzić do likwidacji struktur społecznych, wykluczających użycie przemocy. Dotyczy to także konfliktów, które mają początkowo charakter czysto politycznej rywalizacji o władzę. W określonych warunkach uniezależniają się one od celów i kryteriów politycznych – nie chodzi już przede wszystkim o stosunki władzy, lecz o pokonanie przeciwnika.

Według Luhmanna każdy konflikt jest systemem, przy czym ma on tu na myśli przede wszystkim jednostkowe interakcje (Luhmann 2007: 364 i nast.). Ja natomiast proponuję, by systemotwórczy charakter przypisać

tylko tym konfliktom, które wytwarzają wszystkie warunkujące je struktury. Wynika to z podstawowych założeń teorii: zamknięcie na poziomie operacji wyklucza otwartość na poziomie struktur. Dlatego wszystkie uwarunkowania strukturalne muszą być produktem operacji samego systemu (Luhmann 1997: 93 i nast.). Przy takim założeniu na przykład spór między partiami nie jest autonomicznym systemem, dopóki toczy się w ramach demokratycznych procedur. Systemotwórcze są tylko niektóre wojny: te, które całkowicie przekształcają politykę, gospodarkę i kulturę dotkniętych nimi społeczeństw.

Taka zresztą była moja pierwotna hipoteza badawcza, która skłoniła mnie do zastosowania narzędzi teorii systemowej do analizy współczesnych wojen wewnątrzpaństwowych i transnarodowych: jeśli wojna uniezależnia się od reguł rządzących polityką i rozwija własną dynamikę na gruncie podziału wróg/przyjaciel, to mamy zapewne do czynienia z wyodrębnionym, autopoietycznym systemem społecznym. A jeśli tak, to przekształceniu muszą ulegać także inne struktury społeczne, istotne dla wewnątrzpaństwowych konfliktów zbrojnych. I rzeczywiście, z opisów i analiz wojen w takich krajach, jak była Jugosławia, Czeczenia, Afganistan, Ruanda, Sudan czy Liberia można było wywnioskować, że transformują one tożsamości zbiorowe, produkując ideologie nacjonalistyczne i fundamentalistyczne, radykalnie zmieniają istniejącą stratyfikację społeczną, a także tworzą gospodarkę wojenną opartą na przemocy, z której finansowane są działania zbrojne. Wymienione zjawiska są strukturami oczekiwań, wytworzonymi przez system wojenny. Ich analizie poświęcony jest rozdział *Budowa struktur i samouzasadnienie*. Dlatego zaskakujący jest zarzut Jana Winczorka, jakoby systemy wojenne w moim ujęciu nie tworzyły struktur. Co istotne, struktury te jednocześnie sterują *autopoiesis* systemu, reprodukując i utrwalając stan wojny.

Drugi problem dotyczy funkcjonalności wojny i pojęcia funkcji w ogóle. Jan Winczorek poddaje krytyce moją tezę o dysfunkcjonalności systemów wojennych. Trzeba zacząć od przypomnienia, że pojęcie funkcji społecznej zmieniało się wraz z rozwojem teorii systemowej. Funkcjonalny punkt odniesienia ewoluował od zachowania istniejącego stanu systemu, przez dynamiczną stabilizację aż po prostą reprodukcję elementów. Problem polega na tym, że kryterium reprodukcji dowolnie prostego systemu nie pozwala odróżnić zjawisk funkcjonalnych od dysfunkcjonalnych. Społeczeństwo reprodukuje się nawet w Hobbesowskim stanie natury i przy takim założeniu faktycznie, jak pisze Winczorek, „zarówno konflikt, jak i jego brak, tak wojna, jak i pokój, są równie funkcjonalne”, przez co

pojęcie funkcji traciłoby swą moc analityczną. Tymczasem pozostaje ono jednym z podstawowych pojęć teorii Luhmanna, który nowoczesne społeczeństwo analizuje w kategoriach dyferencjacji funkcjonalnej (Luhmann 1997: 743 i nast.). Luhmann w końcu uznaje, że *autopoiesis* jako funkcjonalny punkt odniesienia niewiele wyjaśnia i należy brać pod uwagę aktualny poziom ewolucji społecznej (Luhmann 1997: 747).

Dlatego zaproponowałem w mojej książce, by jako funkcjonalny punkt odniesienia przyjąć utrzymanie aktualnego poziomu kompleksowości społeczeństwa. Systemy funkcjonalne służą autoreprodukcji nowoczesnego, wysoce złożonego społeczeństwa, dającego odpowiednio liczne i różnorodne możliwości komunikacyjne. Takie zdefiniowanie pojęcia funkcji uwzględnia ustalenia neodarwinistycznej teorii ewolucji, którą Luhmann w pełni rozwija dopiero w *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1997). Z ewolucyjnego punktu widzenia ekwiwalenty funkcjonalne nie są dowolnie wymienne (Luhmann 1997: 508). Na przykład, zastąpienie gospodarki rynkowej tradycyjną zasadą wzajemności, opisywaną choćby przez Bronisława Malinowskiego: „ja tobie ryby, ty mi warzywa”, byłoby dla nowoczesnego społeczeństwa wysoce dysfunkcyjne. Dyferencjacja funkcjonalna umożliwia większą złożoność społeczeństwa w porównaniu do wcześniejszych form dyferencjacji segmentowej i stratyfikacyjnej. Zresztą już w *Soziale Systeme* (1984) czytamy: „Zarazem jednak nigdy nie chodzi o to, by zachować społeczeństwo jako takie. Jak długo istnieją ludzie, tak długo istnieje też społeczeństwo. Problem polega raczej na tym [...] by reprodukować wystarczająco wiele i wystarczająco różne systemy społeczne odpowiednio do złożoności społeczeństwa na określonym etapie jego rozwoju” (Luhmann 2007: 376). Należy zatem brać pod uwagę aktualny (zmieniający się) stan kompleksowości. Takie ujęcie funkcji społecznej umożliwia odróżnienie zjawisk funkcjonalnych od dysfunkcyjnych i pozwala zadać pytanie o funkcjonalność systemów wojennych.

Na koniec chciałbym odnieść się do pewnej kwestii ogólnej. Główny zarzut zawarty w recenzji Jana Winczorka dotyczy „nieortodoksyjności” mojego stanowiska i „odejścia od dobrze pomyślanych narzędzi teorii systemów” (drugi recenzent, Michał Kaczmarczyk, przeciwnie, zachęca raczej do „bardziej zdecydowanego rozrachunku z dziełem Luhmanna”). Krytyka Winczorka nie bierze pod uwagę procesu transformacji teorii systemowej. Teoria Luhmanna podlegała w ciągu kilku dekad istotnym zmianom, oddalając się coraz bardziej od strukturalno-funkcjonalnej teorii Talcotta Parsonsa, adaptując na potrzeby socjologii pojęcie *autopoiesis*, wreszcie uznając komunikację za podstawowy element systemów społecznych

i uzupełniając teorię o perspektywę ewolucjonistyczną. W związku z tym można przyjąć, że pewne elementy konstrukcji teoretycznej wymagają dalszego rozwinięcia, dopasowania do nowych kategorii, szczególnie w zastosowaniu do nowych obszarów badań. Dotyczy to omówionego pojęcia funkcji, ale także na przykład kategorii kompleksowości czy kodu binarnego. Tak też rozumiem własne podejście badawcze: nie jako odejście od narzędzi pojęciowych teorii systemowej, ale jako ich rozwinięcie w odniesieniu do problematyki współczesnych wojen.

Taką strategią badawczą stosują niemieccy teoretycy systemów społecznych: Rudolf Stichweh rozwija pojęcie społeczeństwa światowego, Dirk Baeker w nowatorski sposób analizuje fenomen przemocy, a Heinz Messmer doprecyzowuje systemowe ujęcie konfliktu. Nie spotkałem się z zarzutem wobec tych autorów o odejście od Luhmannowskiej ortodoksji. Przeciwnie, są oni uważani za ważnych kontynuatorów dzieła Luhmanna. Dlatego nie widzę powodu, dla którego polski socjolog bądź filozof społeczny nie miałby postępować w tym względzie podobnie jak jego niemieccy koledzy. Czyniąc inaczej, wykluczałby się dobrowolnie, w imię błędnie pojmowanej ortodoksji, z głównego nurtu dyskusji teoretycznej.

Bibliografia:

/// Luhmann, Niklas. 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

/// Luhmann, Niklas. 2007. *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*. Kraków: NOMOS (Luhmann, Niklas. 1984. *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp).

CZY PROSTE RÓWNOLEGE PRZECINAJĄ SIĘ W PRZESTRZENI?

Andrzej Waśkiewicz

Uniwersytet Warszawski

/// Bruce Taylor. In 90 Days, Where Asia Meets Africa

Książka *Za 90 dni, tam gdzie Azja spotyka się z Afryką*, napisana przez autora ukrywającego pod pseudonimem Bruce Taylor, należy do takiej literatury paranaukowej, jaką zazwyczaj tworzą ludzie nauki, którym standardy jej uprawiania nie pozwalają powiedzieć wszystkiego, co myślą. Czy znamy bowiem wielkiego socjologa, który nie byłby owładnięty jakąś obsesyjną wizją przyszłości, jaka w jego czasach jawiła się ledwie w zarysach, tak że przeczuwał on ją bardziej niż dedukował z jednoznacznych przesłanek? Taylor nie pisze jednak z pasją – pisze ironicznie i na tyle przystępnie, na ile pozwalała mu sama materia. Nie wydaje się jednak, by wzorem Umberta Eco chciał on odnieść wielki sukces poza murami akademii; zbyt wiele jest w książce aluzji zrozumiałych jedynie dla absolwentów nauk społecznych, i to raczej tych ambitnych. Nie jest to też typowa literatura kampusowa, chociaż akcja – jeśli w ogóle można tu o niej mówić – toczy się głównie na uniwersytetach w Grazu i na Hawajach. Zaśmiewając się przy rozmowach wykładowców tego drugiego, można odnieść wrażenie, że książka została napisana wyłącznie dla rozrywki, dla żartu. Czy należy zatem brać ją poważnie?

Kłopot mamy już z samym ulokowaniem w czasie opisywanych wydarzeń, świat przestał bowiem mierzyć czas według jednej rachuby. Mamy więc traktowaną całkiem serio historię „od początku świata” – oczywiście nie ma zgody, czy był to Big Bang, czy boskie *fiat*, i ile lat temu to się stało. Mamy ogłoszoną w Holandii (teraz cały kraj leży na depresji, gdyż poziom wód się podniósł) i uznawaną szeroko w Europie i w Nadbrzeżnej Ameryce erę Maastricht. Są też jednak i tacy anarchiści, którzy uznają wyłącznie czas biologiczny; jest z nimi prawdziwy kłopot, ale zgodnie z zasadami

wielokulturowości nie można ich zmusić do przyjęcia żadnej innej miary. Taki sam problem mamy też z miejscem akcji. Ponieważ nazwa jest zawsze wyrazem symbolicznego panowania, w krajach, które dobrowolnie przyjęły doktrynę Nieograniczonego Postępu, wprowadzono zasadę możliwości jej zmiany przy okazji wyborów (z czego korzysta się skądinąd bardzo rzadko), natomiast w krajach, które się jej opierają, przekornie poszukuje się nazw coraz starszych. (Najstarsza nazwa dla ziem obecnej Polski, czy nam się to podoba, czy nie, to Weischelmark, „Marchia Wiślana”.)

Wydarzeniem, ku któremu zmierzają rozproszone wątki, będzie bitwa poduszkowców na wydzierzawionym od Egiptu na tę okazję przez zwaśnione strony półwyspie Synaj – swoista „ustawka” uzgodniona przez dyplomację dwóch dominujących w świecie zachodnim organizmów politycznych: Królestwa Watykanu i Postkonfederacji Kalifornijskiej. Nie dowiemy się już, jaki wynik przyniesie; książka kończy się o świcie tuż przed jej rozpoczęciem. Wiemy natomiast, że obie strony zobowiązały się w przypadku porażki zliberalizować swoje prawo i tolerować wyznawców prześladowanego dotąd poglądu. Przez 8 lat te dwa „państwa” toczyły ze sobą spór na temat zasad stosowalności geometrii euklidesowej; obowiązują one w elementarnym zakresie czy też w ogóle nie obowiązują? I nie uzgodniwszy nawet protokołu rozbieżności, zdecydowały się zakończyć spór na polu walki. Historia ruszyła więc w powrotną drogę: przemoc zajęła miejsce słowa, ponieważ słowo nie doprowadziło do zgody. Na półwyspie Synaj kończy się ostatecznie mit logokracji. Ale czy po raz pierwszy w historii? Autor nawet nie ukrywa, że inspiracji dostarczył mu Thomas Mann pojedynkiem, do którego doprowadziły ideologiczne dyskusje na *Czarodziejskiej Górze*: główni negocjatorzy pochodzący z wymienionych uniwersytetów nazywają się J.G.A. Tapht (Hawaje) i Alessandro Vertembrini (Graz).

Jak potoczyły się dzieje świata, że doszło do takiej sytuacji? Dowiadujemy się tego z rozmów Zakładu Prehistorii Myśli Socjologicznej Uniwersytetu w Lejdzie, gdyż właśnie socjologia miała w tym swój znaczący udział. Sukcesy nauk społecznych w zakresie przewidywania i modelowania zachowań sprawiły, że przy rządach powstawały, na początku we Francji (wiadomo, dziedzictwo Comte’a), a później także w innych krajach zachodnich, opiniotwórcze Rady Nauki Stosowanej, przemianowane następnie – kiedy nie było już niemal innych nauk – na Rady Nauki. Później już tylko krok po kroku spełniało się marzenie Platona, tyle że to nie filozofowie, a socjologowie zasiedli na tronie, ponieważ przyjął się zwyczaj, że do rządu powoływano wyłącznie osoby z doświadczeniem w tej Radzie.

Walki o miejsca w tych ciałach tak absorbowały uniwersytety, że zupełnie zaniedbały one swoją misję dydaktyczną. Nie budziło to wielkich protestów; i tak wydziały socjologii były od czasów powstania Rad z oczywistych względów najbardziej oblegane na uczelniach.

Historia ta ma jednak swój ironiczny zwrot. Socjologia, podobnie jak pozostałe nauki społeczne, nie oparła się postmodernistycznym trendom końca wieku XX, stąd też w Radach zasiadało coraz więcej tłumaczy, a mniej prawodawców; wszystko to w myśl wskazań Sigmundusa Raumana, wpływowego wówczas uczonego „fotografującego się zwykle z fajką, którą z biegiem lat coraz częściej retuszowano”. Zaczęto oczywiście od tego, że wszystkie teorie uznano za równoprawne. „Wieloparadygmatyczność” socjologii, o której mówiono tyle w drugiej połowie stulecia, stała się nie tylko faktem, ale i forsowaną normą. Z metodami postmodernistom nie poszło już tak gładko, na tym punkcie bowiem nauki społeczne były zawsze bardzo wrażliwe. Ostatecznie przyjęto taką „złotą regułę”, że każda z metod jest wiarygodna, o ile prowadzi do wniosków, do których można dojść, stosując inną. Na początku zasada ta wydawała się nawet dobra, ale z biegiem lat zaczęły się mnożyć nadużycia: metodę kontrolną wymyślano niemal *a posteriori*, by podtrzymać wyniki badań.

To nie mogło pozostać bez reakcji. Zakład Metodologii prowincjonalnego uniwersytetu w Grazu wystosował list otwarty w obronie badań ilościowych i wywołał serię podobnych wystąpień na innych uczelniach (autonomia wewnątrz uniwersytetu posunęła się tak daleko, że każda katedra była w pełni autonomiczna). W Europie powstał swego rodzaju pas biblijny: strefa wiary w pozytywizm (nazywana później przez historyków także obszarem wylączonego środka, ponieważ tę Arystotelesowską zasadę „państwa” te wpisały do swych konstytucji), ciągnący się od Bałtyku po Adriatyk przez Polskę, Słowację, częściowo Austrię, Chorwację i południowe Włochy. W tych krajach do Rad Nauki ciągle należą w większości socjologowie przeprowadzający tradycyjne badania ilościowe i jakościowe, śmiało teorie traktowane są w nich z należyтым dystansem, a w programie studiów nadal figuruje statystyka. Te kraje znajdują się później w orbicie wpływów Królestwa Watykanu i nawet będą płacić świętopietrze.

Czytelników literatury *science fiction*, którzy wiedzą co nieco o historii myśli politycznej, zaskoczy zapewne to, że dominujący w strefie doktryny postępu model polityczny nie jest bynajmniej technokracją; przeciwnie – jest od niej jak najdalszy. Zainspirowani pracami Jamesa Piffkina,

teoretyka polityki z przełomu XX i XXI w., ojcowie-zalozyciele nowych wspólnot politycznych uznali, że jedyną metodą wprowadzania ustaw będzie zmodyfikowany nieco sondaż deliberatywny, wymyślony w ówczesnych USA przez tegoż uczonego. Stały Sekretariat, wspomagany merytorycznie przez wspomnianą Radę Naukową, przemieszcza się więc po całym terytorium kraju i organizuje wśród okolicznej ludności całodobowe debaty (według ściśle określonej i opatentowanej w USA formy), których ustalenia są wiążące dla wszystkich obywateli. By jednak nikt nie mógł być sędzią we własnej sprawie, rolnicy decydują np. o dotacjach dla kopalni złota. Dodać jeszcze trzeba, że za radą Rousseau kraje te nie mają stolic – a to z tego względu, by nie koncentrowała się w nich władza – Sekretariat funkcjonuje więc niczym wczesnośredniowieczny *rex ambulans* (koszty jego utrzymania i przeprowadzenia deliberacji ponosi dany region). Problem integracji społecznej rozwiązano w równie oryginalny sposób. Za radą Saint-Justa, XVIII-wiecznego rewolucjonisty francuskiego, i zgodnie z diagnozą Michela Taffesoliego, socjologa francuskiego przełomu XX i XXI w., każdy z członków społeczeństwa podzielonego na „nowe plemiona” musi raz do roku deklorować przynależność do trzech z nich (dzieci do lat 16 i emeryci powyżej lat 90 do dwóch), co zostaje zanotowane w jego Zapisie Tożsamości.

Niewiele natomiast wiemy o watykańskim systemie władzy – sami poddani Jego Świątobliwości wiedzą też o nim niewiele więcej. Mówienie o państwie watykańskim jest przy tym pewnym uproszczeniem, Watykan znajduje się bowiem pod nieuznaną przez społeczność światową, niemniej po cichu akceptowaną przez nią okupacją włoskich, niemieckich i francuskich anarchistów. Bazylika Świętego Piotra została częściowo zburzona, tak że największa świątynia chrześcijaństwa znajduje się teraz w... Liheniu. Tak, to oczywiście nasz Licheń, bo też i tymczasowa stolica Królestwa Watykanu znajduje się w... Wadowicach (przypominam, że książka wyszła w połowie lat 90. ubiegłego wieku, a więc kiedy papieżem był jeszcze Jan Paweł II). Ale Polska, która jest ostoją tradycji, nie jest wcale jednoznacznie katolicka (niechętna Polsce prasa progresywna pisze, że bardziej wierzy się tu w bigos niż w Boga); opozycja zresztą domaga się wręcz sojuszu z Postkonfederacją Kalifornijską. Islamofaszystowska Wielka Brytania – obecnie emirat manchesterski, który jako jedyny odrzucił doktrynę Oświecenia przez Koran – kusi natomiast rządzących Polską konserwatystów sojuszem przeciw Niemcom i odzyskaniem Serbolużyc i wyspy Uznam.

Niewiele też dowiadujemy się z książki o świecie poza Europą i Ameryką Północną. Wiemy tylko tyle, że sytuacja cywilizacji zachodniej jest tak samo dwuznaczna, jak obecnie – jest ona i silna, i słaba zarazem, ponieważ nie do końca wiadomo, jak silni są potencjalni i rzeczywiści konkurenci. Chiny są nadal wielką niewiadomą, Rosją ciągle (jeszcze przed Putinem) rządzą oligarchowie, w Japonii produkuje się coraz więcej robotów siódmej generacji (człekokształtnych), na Bliskim Wschodzie nowe osiedla izraelskie sięgają już Iraku, w Kolumbii natomiast wyprodukowano kokainę, której nie mogą wywachać amerykańskie psy. Świat poza Europą i Ameryką Północną jakby zafiksował, stanął w miejscu, ale też i one – mimo wszystkich zmian – zachowały coś z lat 90.: Ameryka ciągle szuka swej roli w świecie po upadku komunizmu, a Europa cały czas mówi o swoim kryzysie – dyskutuje się o nim nawet podczas debat oksfordzkich organizowanych przez Opus Dei i masońską Lożę 12 Gwiazd.

Wiele jest w książce tego rodzaju zabawy z historią, nie zawsze zresztą w dobrym guście. Autor opisuje ówczesny świat w taki sposób, by pokazać, że procesy, które mogliśmy obserwować w latach 90., przyniosły, z jednej strony, to, czego wówczas oczekiwano, z drugiej jednak – zgoła nieoczekiwane rezultaty. Czytelników literatury futurystycznej nawykłych do pomysłowych gadżetów wyprodukowanych przez przyszłe pokolenia zaskoczy niewątpliwie ich ubóstwo – technologia w tym świecie niewiele różni się od tej, z której już teraz korzystamy. Dlaczego zmieniła się tak nieznacznie, autor zdaje się pozostawiać już inteligencji czytelnika, ale też nie wymaga od niego wiele, gdyż odpowiedź jest oczywista – ekspansja postmodernizmu zatrzymała rozwój nauk przyrodniczych. „Apel metodologiczny” starego profesora fizyki przypomina tyleż wyznanie wiary wikarego sabaudzkiego zamieszczone w *Emilu* Rousseau, co prorocstwo Kasandry: dewiza Paula Tayerabenda „wszystko wolno” zaprowadzi was do nowego barbarzyństwa, oglupienia w świecie zabawek. Profesor nie chce brać w tym udziału; popełnia samobójstwo za pomocą... gazu rozśmieszającego wchodzącego w skład zestawu „Zabaw się na śmierć” (aluzja do książki Neila Postmana), kupionego w promocji, dwa opakowania w cenie jednego.

To właśnie wydarzenie, które w narracji książki nie zajmuje wcale uprzywilejowanego miejsca, zdaje się odsłaniać jej moral. Autor być może polemizował z postmodernistyczną socjologią na sposób akademicki, ale w tej książce nie ma już argumentów, a jedynie obrazy, które mają przemówić do wyobraźni. Czy mają jednak wstrząsnąć czytelnikiem? Czytając książkę, nie ma się wrażenia, że ręką autora kieruje przerażenie

przed wizją takiej przyszłości. Nie zdziwilibyśmy się, gdyby na końcu okazało się, że był to tylko sen wariata. Nie jest to bynajmniej książka katastroficzna. Nie jest antyutopią i nie jest też utopią. Ludzie wydają się być nie mniej i nie bardziej szczęśliwi niż obecnie i czerpią zadowolenie z tych samych powodów. Kapitalna scena wspólnego zebrania Katedry Permanentnej Zmiany Społecznej i małego zespołu Prehistorii Myśli Społecznej Uniwersytetu w Lejdzie pokazuje te same emocje i te same patologie życia akademickiego, które dziś dobrze znamy. Zastanawiające jest właśnie to, że z naszej perspektywy ludzie ci żyją w świecie kompletnie zdezorganizowanym, a jednak dobrze – normalnie – sobie w nim radzą. Jeśli więc fantazja autora ma być antypostmodernistycznym *memento*, to jednocześnie ma też uspokoić wszystkich tradycjonalistów wieszczących w każdej zmianie katastrofę. W końcu konserwatyzm, a w każdym razie jeden z jego nurtów, żywi się wieszczaniem katastrofy.

Napisana w połowie lat 90. ubiegłego wieku książka – tak jak zazwyczaj powieści *science fiction* – wiele mówi o miejscu i czasie, w którym powstała. Na początku lat 90. postmodernizm – cokolwiek by znaczył – także w naukach społecznych był na porządku dziennym; dziś ma już swoje miejsce w historii. To prawda, że wielu badaczy nie wróżyło mu długiej kariery, ale nie można powiedzieć, by fascynował jedynie nowinkarzy. Jednak już wojna w Bośni przypomniła, że historia wcale się nie skończyła, nawet w Europie, i że jeśli nawet jakaś narracja taki koniec zakłada, to trzeba raczej odrzucić tę narrację niż uznać za anomalie kwestionujące ją fakty. Do czasu jak najbardziej tradycyjnej czystki etnicznej, do której dopuścili żołnierze z najbardziej spostmodernizowanej Holandii, filozofujący socjologowie nie zdążyli nawet zoperacjonalizować pomysłu Fukuyamy. W drugiej połowie lat 90. okazało się, że także społeczeństwa, które uznały się za posthistoryczne, nie pogrążą się w nudzie. Historia przyszła do nich w osobach imigrantów z tych części świata, którym narracje dominujące w Europie najzwyczajniej odmawiały historii.

Ponowne uhistorycznienie Europy obudziło z kolei naturę ludzką – taką, jaka ona jest, kiedy nie krępują jej „stalowe kraty więzień i jedwabne sznury politycznej poprawności”. Naturalnie wrogie emocje pozostawały bowiem niewyartykułowane w dyskursie *establishmentu*, ale znalazły sobie rzeczników w osobach Jeana Marie Le Pena, Jorga Haidera czy Pima Fortuyna. Znamienne, że w książce to właśnie uważani za malkontentów pracownicy małego zespołu badawczego Prehistorii Myśli Społecznej przypominają o „granicach uspołecznienia” entuzjastom z Katedry Permanentnej Zmiany. To oni przeciwstawiają oświeceniowym projektom

tradycyjny *topos* niedoskonalej natury ludzkiej, która nie poddaje się procesom socjalizacyjnym. Można powiedzieć, że sam autor uparcie powtarza za Kantem: z pokrzywionego drzewa ludzkości nic prostego nie wyrośnie (to zdanie pojawia się w trakcie egzaminu studenckiego), choć nie ma wątpliwości, że świat pójdzie jednak drogą europejską i właśnie dlatego tak niepokoją go i drażnią fanaberie Zachodu. Zapewne nie byłby tego pewien, gdyby zaczął pisać książkę 10 lat później, już po zamachach w Nowym Jorku.

Charakterystyczne jest bowiem dla autora, że napięcia między Europą a innymi częściami świata nie postrzega on w kategoriach „zderzenia cywilizacji” (artykuł Samuela Huntingtona pod tym tytułem ukazał się w „Foreign Affairs” w 1993 r.), ale na sposób klasycznie oświeceniowy i postoświeceniowy zarazem. Cywilizacja jest jedna – różne kultury tylko lepiej lub gorzej do niej przystają. Nie jest to jednak cywilizacja w stanie kwitującym. Pogląd autora chyba najlepiej wyraża jeden z adiunktów zespołu Prehistorii Myśli Społecznej. Wieszczy on mianowicie Europie *los imperium rzymskiego*: ostatecznie barbarzyńcy założą na jej gruzach własne państwa. Jedno już nawet praktycznie powstało: nieuznawany poza światem arabskim emirat manchesterski. Procesu tego nie można zatrzymać, można go jedynie opóźnić. To właśnie robili mądrzy Rzymianie: wpuszczali jednych barbarzyńców w granice państwa i wykorzystywali ich do jego obrony przed następną falą barbarzyńców. Ostatni Rzymianie mieli już w sobie wiele krwi germańskiej – nie przypadkiem też na czele armii Watykanu stoi gen. Stanisław Le Nguyen, ochrzczony i wychowany w Polsce Wietnamczyk. Była to mądra strategia, ale skuteczna w długiej perspektywie być nie mogła: obrońcy *romanitas* nie wiedzieli, że próbują postawić tamę wędrówce ludów. I znów można zapytać, czy autor podtrzymałby swój pogląd 10 lat później, kiedy okazało się, że programy asymilacyjne imigrantów, zarówno w wersji francuskiej, jak również brytyjskiej i holenderskiej, przynoszą raczej mierne efekty.

Żeby opierać się barbarzyńcom, cywilizacja musi jednak wierzyć w swoją misję; i może właśnie tego brakowało już Rzymianom – stali się masowo postmodernistami. Obrona geometrii euklidesowej to dla cywilizacji zachodniej okopy Św. Trójcy – w XVII w. rozumowanie *geometrico modo* dało asumpt do rozwoju nauki, dzięki której Europa zyskała trwałą przewagę nad resztą świata. Atak na geometrię jest zatem dla autora atakiem na fundament zachodniej cywilizacji. Chichot historii polega więc na tym, że to Watykan, przedstawiony w książce jako instytucja skorumpowana i „światowa” – zepsuta przez świat – musi bronić wartości, których nigdy

nie był entuzjastą. W momencie próby będzie miał jednak tyle mądrości, że za radą ówczesnych jansenistów dopuści do koalicji dawnych zaciekle wrogów. Na lewym skrzydle jego armii zasiądzie więc w swych maszynach Legion Racjonalistów, wynegocjowawszy wcześniej, że na białym sztandarze z napisem *Veritas* dopisze sobie petitem „Bóg jest zbędną hipotezą”.

O 3.42 nad półwyspem Synaj weszło Słońce...

Taka książka nigdy nie została napisana – ale przecież mogła zostać!

/// Pierwodruk w piśmie „Myśl Ponowoczesna” 1997, nr 2.

BIOGRAMY

/// **Paweł Armada**, politolog, adiunkt w Katedrze Chrześcijańskiej Myśli Politycznej w Instytucie Politologii Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie. Przez wiele lat zajmował się opracowaniem i osądem spuścizny intelektualnej Leo Straussa. Obecnie skupia się na zagadnieniach teologii politycznej i „nowego humanizmu”. Autor licznych artykułów naukowych, współautor m.in. *Modernity and What Has Been Lost: Considerations on the Legacy of Leo Strauss* (Kraków –South Bend, Indiana 2010), tłumacz. Zastępca redaktora naczelnego pisma „Horyzonty Polityki”.

E-mail: pawel.armada@gmail.com

/// **Marta Bucholc**, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Główne dziedziny badań: klasyczna myśl socjologiczna, filozofia polityki oraz socjologia wiedzy. Ważniejsze ostatnie publikacje: *De la politique neotribale* („Societes. Revue des Sciences Humaines et Sociales” 2011, 112, 2), *Politics as Art of Translation. Max Weber’s Political Ethic in Light of Ludwig Wittgenstein’s and Norbert Elias’s Theories of Language* („Institut für Wissenschaften vom Menschen Junior Visiting Fellows’ Conferences” 2011, vol. 30, ed. Marta Bucholc, Anne Dwyer), *O wątkach Weberowskich i Simmlowskich we współczesnych studiach miejskich* („Przegląd Humanistyczny” 2010, 3); tłumaczenia: de Maistre, Joseph. *Wieczory petersburskie* (2011), Turner, Jonathan, Stets, Jan. *Socjologia emocji* (2009). Laureatka Stypendium Fundacji Tygodnika „Polityka” (2003), stypendium START Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej (2006) oraz Stypendium im. Bronisława Geremka Institut für die Wissenschaften vom Menschen w Wiedniu (2010–2011).

E-mail: bucholcm@is.uw.edu.pl.

/// **Michał Kaczmarczyk**, pracownik Instytutu Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Zajmuje się teorią socjologiczną i socjologią prawa. Autor m.in. książek: *Wstęp do socjologicznej teorii własności* oraz *Nieposłuszeństwo obywatelskie a pojęcie prawa*. Tłumacz na język polski książek: *Systemy społeczne* Niklasa Luhmanna oraz *System społeczny* Talcotta Parsonsa. Był stypendystą Max-Weber-Kolleg, a obecnie przebywa na stypendium naukowym w State University of New York.

E-mail: michal_kaczmarczyk@mac.com

/// **Krzysztof C. Matuszek**, doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii i nauk społecznych, adiunkt w Instytucie Nauk Politycznych Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie oraz w Instytucie Prawa Międzynarodowego, Unii Europejskiej i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania naukowe: teorie socjologiczne, szczególnie teoria systemów społecznych, filozofia polityczna. Autor książek: *Der Krieg als autopoietisches System. Die Kriege der Gegenwart und Niklas Luhmanns Systemtheorie*. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften, 2007; *Systemy wojenne. Współczesne wojny w perspektywie teorii Niklasa Luhmanna*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010.

E-mail: k.matuszek@uksw.edu.pl

/// **Łukasz Pawłowski**, doktorant w Zakładzie Historii Myśli Społecznej Instytutu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Członek redakcji społeczno-kulturowego tygodnika internetowego „Kultura Liberalna”. Interesuje się historią idei politycznych, teorią demokracji oraz społecznymi i politycznymi dziejami Wielkiej Brytanii. Laureat stypendium dla młodszych pracowników naukowych na Uniwersytecie Indiana w Bloomington w semestrze zimowym 2011–2012. Pracuje nad rozprawą doktorską poświęconą współczesnym radykalnym teoriom demokracji rozpatrywanym z perspektywy tradycji brytyjskiej myśli pluralistycznej. Przygotowanie pracy współfinansuje Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach grantu na badania własne o nr. rej.: N N116 036639.

E-mail: pawlowskil@is.uw.edu.pl

/// **Paweł Rojek**, absolwent filozofii i socjologii, przygotowuje pracę doktorską z filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Zajmuje się metafizyką, antropologią kulturową i filozofią rosyjską. Autor książki: *Semiotyka „Solidarności”*, Kraków: Nomos, 2009. Publikował w „Axiomathes”, „Filozofii Nauki”, „Kwartalniku Filozoficznym”, „Pressjach” i „Principiach”. Tłumacz prac Władimira Sołowjowa, Pawła Florenskiego, Władimira Proppa i Eleazara Mieleńskiego. Redaktor kwartalnika „Pressje”.

E-mail: pawel.rojek@uj.edu.pl

/// **Michał Sokulski**, absolwent wydziałów: filologii polskiej i teologii Uniwersytetu Szczecińskiego. Zajmuje się mesjanizmem narodowym i historiozofią w epoce romantyzmu, twórczością Zygmunta Krasińskiego oraz polską teologią narodu. Opublikował: *Przedświt jako tekst profetyczny*. „Dyskurs” 2005, 1, s. 105–132; *Cyprian Kamil Norwid wobec mesjanizmu narodowego Zygmunta Krasińskiego*. W: D. Dąbrowska (red.). *Cyprian Kamil Norwid – polskość, europejskość, uniwersalizm*. Szczecin: Książnica Pomorska im. Stanisława Staszica, 2006, s. 72–90; *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie Andrzeja Walickiego*. <http://www.is.uw.edu.pl/badania-i-konferencje/konferencje-i-seminaria/seminarium-instytutu-socjologii/> (dostęp: 25.05.2010).
E-mail: michal_sokulski@interia.pl

/// **Antoni Sułek**, profesor socjologii, od 1968 r. w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się metodologią socjologiczną, historią socjologii w Polsce, etyką badań społecznych oraz teorią i badaniem opinii publicznej. Ostatnie książki: *Socjologia na Uniwersytecie Warszawskim: fragmenty historii* (red.). Warszawa: IS UW, 2007, *Obrazy z życia socjologii w Polsce*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2011. W latach 1994–1998 przewodniczący Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, w latach 1999–2001 główny doradca ds. społecznych premiera RP Jerzego Buzka.
E-mail: suleka@is.uw.edu.pl

/// **Izabela Wagner**, adiunkt w Instytucie Socjologii na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Jednocześnie jest badaczem (*associate researcher*) w École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) w Paryżu, w Centrum Badań Ruchów Społecznych (Centre des Étude des Mouvements Sociaux – CEMS). Jej zainteresowania badawcze dotyczą karier twórczych rozwijanych w elitarnych środowiskach naukowych i artystycznych. Prowadzi badania etnograficzne w transnarodowych środowiskach pracy we Francji, Polsce, USA (w mniejszym zakresie w Niemczech, Portugalii, Włoszech i w Kanadzie). Na podstawie tych badań zostały stworzone takie koncepcje, jak sprzężenie karier czy transmobilność, będące propozycjami teoretycznymi dla socjologii pracy czy też mobilności. Autorka zajmuje się także socjologiczną tradycją chicagowską. Opublikowała m.in.: *Becoming Transnational Professional. Mobilność i kariery polskich elit naukowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2010; *Teaching the Art of Playing with Career-Coupling Relationships in the Virtuoso World*. „Studies in Symbolic Interaction” October 2010; *Transnational Careers in the Virtuoso World*. W: Christopher Martin (ed.). *Creative Careers*. London–New York, Routledge: 2011.
E-mail: wagneri@is.uw.edu.pl

/// **Tomasz Warczok**, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Interesuje się socjologią kultury i współczesną teorią socjologiczną. Ostatnie publikacje: *Miłośnicy, znawcy, koneserzy czy przeciwnie? Recepcja sztuki współczesnej na przykładzie galerii Górnego Śląska*. Bielsko-Biala: Galeria Bielska: 2011 (z Ł. Trembaczowskim); *Ład konsekrowany, ład zdenaturalizowany. O socjologii religii Pierre'a Bourdieu*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.). *Religijność i duchowość. Dawne i nowe formy*. Kraków: Nomos, 2010; *Śląskie (sub)pole sztuki. Geneza, struktura, znaczenie*. „Studia Socjologiczne” 2009, 4 (z J. Wowrzeczką-Warczok).

E-mail: greyy@o2.pl

/// **Andrzej Waśkiewicz**, doktor habilitowany, pracuje w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, jest również wicedyrektorem Kolegium MISH UW. Zajmuje się historią idei oraz współczesną myślą społeczną i polityczną. Ostatnio opublikował *Obcy z wyboru. Studium filozofii społecznej*. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2008.

E-mail: waskiewa@is.uw.edu.pl

/// **Karolina Wigura**, socjolożka, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Członkini redakcji „Kultury Liberalnej”. Studiowała także filozofię i nauki polityczne na Uniwersytecie Warszawskim i Uniwersytecie Ludwiga Maximiliana w Monachium. Interesuje się zagadnieniami etycznymi oraz problematyką pamięci i tożsamości w teorii społecznej i politycznej. W czerwcu 2011 r. ukazała się jej książka *Wina narodów. Przebaczenie jako strategia prowadzenia polityki* oraz e-book pod jej redakcją (wspólnie z Geoffrey'em Karabinem) *Forgiveness: Promise, Possibility and Failure*. Laureatka nagrody Grand Press za wywiad z Jürgenem Habermasem pt. *Europę ogarnia śmiertelny bezwład*. E-mail: wigura@gmail.com

/// **Jan Winczorek**, adiunkt w Katedrze Socjologii Prawa Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się socjologią prawa, socjologią teoretyczną i teorią prawa. Opublikował między innymi książkę poświęconą prawu w teorii Luhmanna (*Zaginięcie dwunastego wielbłąda. O socjologicznej teorii prawa Niklasa Luhmanna*. Warszawa: Liber, 2009).

E-mail: janwin@janwin.info

/// **Rafał Wonicki**, doktor, adiunkt w Zakładzie Filozofii Polityki IF UW i w Instytucie Studiów Politycznych PAN. Zajmuje się zagadnieniami współczesnej filozofii polityki oraz teorii państwa i prawa. Autor książki: *Spór o demokratyczne państwo prawa*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2007. Publikował m.in. na łamach „Przeglądu Filozoficznego”, „Edukacji Filozoficznej”, „Civitas”, „Etyki”. Jako działacz Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej i członek Association Internationale des Professeurs de Philosophie (Bruksela) pracuje na rzecz popularyzacji filozofii.

E-mail: rafwonicki@interia.pl

ZASADY PUBLIKACJI W „STANIE RZECZY”

„Stan Rzeczy” publikuje wyłącznie artykuły, które nie były wcześniej ogłoszone drukiem (wymóg nie dotyczy tłumaczeń oraz materiałów wizualnych).

Teksty nadsyłane do redakcji oceniane są przez dwóch anonimowych recenzentów. Prosimy o usunięcie zarówno z tekstu, jak i z właściwości pliku elektronicznego wszystkich informacji, które mogłyby pozwolić na identyfikację autorstwa.

Prosimy o stosowanie przypisów nawiasowych w formie (Szczepański 1969: 35–37) oraz sporządzanie bibliografii według następującego wzoru:

Batnitzky, Leora. 2006. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*. New York: Cambridge University Press.

Berns, Laurence, Braun, Eva. 1999. *Leo Strauss at St. John's College (Annapolis)*. W: K.L. Deutsch, J.A. Murley (ed.*). *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Lanham: Rowman & LittleField Publishers, Inc., s. 31–37.

*W pracy polskiej (red.)

Benardete, Seth. 2002. *Encounters & Reflections. Conversations with Seth Benardete*. R. Burger (ed.). Chicago: The University of Chicago Press.

Cropsey, Joseph (ed.). 1964. *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*. New York: Basic Books.

Emberley, Peter, Cooper, Barry (ed.). 2004. *Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934–1964*. Columbia: University of Missouri Press.

Bloom, Allan. 1997. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokracji i zubożyło duszę dzisiejszych studentów*. Tłum. T. Bieroń. Poznań: Wydawnictwo „Zysk i S-ka”.

Anastaplo, George. 1999. *Leo Strauss at the University of Chicago*. W: K.L. Deutsch, J.A. Murley (ed.). *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Lanham: Rowman & LittleField Publishers, Inc., s. 3–31.

Dannhauser, Werner J. 2007. *Na powrót stać się naiwnym*. Tłum. P. Marczewski. „Przegląd Polityczny” 84, s. 138–143.

Butterworth, Charles. *Leo Strauss in His Own Write: A Scholar First and Foremost*. URL = http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript_Butterworth.pdf; dostęp: xx.xx.xxxx.

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 anglojęzycznej (nie dłuższy niż 1000 znaków) oraz lista maksymalnie pięciu słów kluczowych.

**CALL FOR PAPERS
NUMERU POŚWIĘCONEGO
ZAANGAŻOWANIU I NEUTRALNOŚCI
W NAUKACH SPOŁECZNYCH**

Temat kolejnego numeru „Stanu Rzeczy” to zaangażowanie i neutralność. Odniesienie do wartości funduje nauki o człowieku, ale jednocześnie stanowi dla nich najpoważniejsze wyzwanie.

Pole dyskusji będą wyznaczały następujące zagadnienia:

- Czy w swojej pracy naukowiec może unikać zaangażowania i czy powinien chcieć go unikać? Jakiego zaangażowania? Naukowego, obywatelskiego, politycznego, religijnego? Jakie formy zaangażowania są akceptowalne, a jakie już nie? Jakie są kryteria właściwego zaangażowania? Z jakiego punktu widzenia? Jak odpowiadają na te pytania poszczególne teorie?
- W jaki sposób zaangażowanie wpływa na pracę badacza? Na wybór tematu, wykorzystane metodologie (ilościowe, jakościowe, mieszane), definicje, opisy i wyjaśnienia? Jak najbardziej zaawansowane techniki badawcze mogą służyć bezstronności i zaangażowaniu?
- Dlaczego badacze wybierają neutralność i dlaczego decydują się na jej porzucenie? Jakie obietnice i koszty niesie ze sobą każda z tych opcji? Czy socjologia obywatelska (antropologia/historia/ekonomia itd.) rozwiązuje problemy socjologii profesjonalnej (antropologii/historii/ekonomii itd.)?
- Czy bezstronność jest wrogiem zaangażowania, czy też jedynie jego bardziej zakamuflowaną formą? Czy zaangażowanie jest przeciwieństwem bezstronności, czy też jej warunkiem?
- Jak zmieniają się formy zaangażowania? Jakie formy w poszczególnych krajach dominują teraz, a jakie dominowały w przeszłości? W jaki sposób naukowiec powinien angażować się dziś?
- W których narodowych polach naukowych przeważa neutralność, a w których zaangażowanie? W których zaangażowanie przybiera formy bardziej lewicowe, a w których bardziej prawicowe? Jakie są najważniejsze przypadki zaangażowania bądź neutralności wśród badaczy?
- Czy i jak poszczególne dyscypliny i orientacje badawcze różnią się dominującymi formami zaangażowania? Jakie są różnice między ekonomią, prawem, socjologią, antropologią, psychologią, filozofią, historią itd., a jakie – między pozytywizmem a antypozytywizmem, neoinstytucjonalizmem a neofunkcjonalizmem, teorią systemów a teorią postkolonialną itd.?

– Jakie są konsekwencje zaangażowania naukowców dla innych pól? Jakie ważne debaty udało im się zainicjować? Czy zaangażowanie prowadzi do zmian form życia społecznego?

/// Artykuły oraz materiały wizualne przygotowane z myślą o temacie przewodnim trzeciego numeru prosimy nadsyłać do 30 czerwca 2012 r. na adres: stanrzeczy@gmail.com

/// Pytania prosimy kierować na adres sekretarza redakcji: pawel.marczewski@gmail.com

WYDAWCA POLECA



Max Weber

Etyka protestancka i duch kapitalizmu

Przekład i wstęp Dorota Lachowska

Seria: *Kolory idei*

Warszawa 2011

cena: 40,00 zł

ISBN 978-83-235-0723-9

stron: 326

format: 135 x 205

Książka Maxa Webera *Etyka protestancka i duch kapitalizmu* należy już do klasyki badań społecznych. Postawiona w niej teza – że narodziny i trwanie kapitalizmu możemy zrozumieć, odwołując do jego podstaw etycznych, czyli protestantyzmu – jest do dzisiaj żywa i dyskutowana. Książka stanowi podstawę całej socjologii Webera; z niej wywodzi się jego teoria kapitalizmu, racjonalności, etyki, panowania.

Dorota Lachowska wśród tłumaczy literatury naukowej oraz eseistycznej jest osobą wyjątkowo rzetelną i wybitną – słusznie może uchodzić za wirtuoza przekładu. Podjęła się nowego tłumaczenia książki Webera w przekonaniu, że wierny i dobry przekład jest czytelnikom polskim bardzo potrzebny. Opatrzyła także studium Webera obszernym, erudycyjnym wstępem, wyjaśniając genezę książki, jej znaczenie oraz kreśląc obraz jego recepcji.

Etyka protestancka i duch kapitalizmu to lektura niezbędna w akademickim i nieakademickim świecie.

W NASTĘPNYCH NUMERACH:

ENTER PLATO

NOWICKA: DURKHEIM PO GRECKU

KACZMARCZYK O ANTYCZNEJ SOCJOLOGII

WIDZENIE ELIASA

KOSTUCH: BÓG Z LUDZKĄ TWARZĄ

DWUGŁOS O „NIEODZOWNOŚCI KONSERWATYZMU” MERTY

Wydawca

INSTYTUT SOCJOLOGII UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO