

PRINCIPIA

pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej

*Grażyna Woroniecka, Marcin K. Zwierżdżyński,
Danuta Chmielewska-Banaszek, Agnieszka Kolasa-Nowak,
Ewa Bińczyk, Michał Bujalski, Paweł Miech,
Przemysław Tacik, Szymon Wróbel, Zbigniew Ambrożewicz,
Marek Chojnacki, Wiktor Marzec*



TOM LVI
Kraków 2012

Zespół redakcyjny *Principiów*, ustalając program wydawniczy oraz kwalifikując artykuły do publikacji, kieruje się opinią członków Komitetu Doradczego w składzie:

KAROL BAL	RYSZARD PANASIUK
STANISŁAW BORZYM	JACEK PAŚNICZEK
Ks. ANDRZEJ BRONK	JÓZEF PIÓRCZYŃSKI
ADAM CHMIELEWSKI	TOMASZ PLACEK
ROMAN DAROWSKI SJ	ALDONA POBOJEWSKA
BOHDAN DZIEMIDOK	ANDRZEJ PÓLTAWSKI
WŁODZIMIERZ GALEWICZ	PIOTR PRZYBYSZ
CZESŁAW GŁOMBIK	ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI
JANUSZ GOĆKOWSKI	<u>MAREK J. SIEMEK</u>
ANDRZEJ GRZEGORCZYK	JAN SUCH
Ks. MICHAŁ HELLER	WOJCIECH SUCHOŃ
JACEK JAŚTAŁ	STEFAN SYMOTIUK
ANDRZEJ M. KANIOWSKI	TADEUSZ SZUBKA
ANDRZEJ KIEPAS	JERZY SZYMURA
ANDRZEJ KLAWITER	KAZIMIERZ ŚLĘCZKA
JERZY KMITA	KAROL TARNOWSKI
JERZY KOPANIA	MICHAŁ TEMP CZYK
MAREK KWIEK	KRZYSZTOF WIECZOREK
IWONA LORENC	KRYSTYNA WILKOSZEWSKA
BRONISŁAW ŁAGOWSKI	RYSZARD WIŚNIEWSKI
KRZYSZTOF MICHAŁSKI	ZOFIA WŁODEK
JACEK MIGASIŃSKI	CEZARY WODZIŃSKI
JUSTYNA MIKŁASZEWSKA	JAN WOLEŃSKI
ANDRZEJ MIŚ	ELŻBIETA WOLICKA
JADWIGA MIZIŃSKA	SZYMON WRÓBEL
JÓZEF NIŻNIK	ANDRZEJ ZACHARIASZ
MIROSLAW NOWACZYK	ANDRZEJ ZALEWSKI
EWA NOWAK	PAWEŁ ZEIDLER
RYSZARD NYCZ	ZBIGNIEW ZWOLIŃSKI
ELŻBIETA PACZKOWSKA-ŁAGÓWSKA	URSZULA ŻEGLEŃ

PRINCIPIA

pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej

Tom LVI



Zespół redakcyjny: Barbara Borej-Hartman, Jan Hartman (redaktor naczelny), Jacek Rabus, Paweł Miech (sekretarz redakcji)

Adres redakcji: Principia, Instytut Filozofii UJ
ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków
e-mail: principia@iphils.uj.edu.pl

Uniwersytet Jagielloński
Kraków, czerwiec 2012

PL-ISSN 0867-5392

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

© Copyright by Uniwersytet Jagielloński
Wydanie I, Kraków 2012
All rights reserved

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński
ze środków Wydziału Filozoficznego
i Wydziału Nauk o Zdrowiu Collegium Medicum
oraz Instytut Stosowanych Nauk Społecznych
Uniwersytetu Warszawskiego



ISBN 978-83-233-3191-9
ISSN 0867-5392
Nakład 150 egz.
www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-631-18-80, 12-631-18-82, fax. 12-631-18-83
Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98
tel. kom. 506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl
Konto: PEKAO SA 8012 40 4722 1111 0000 4856 3325

Spis treści

KONSTRUKTYWIZM W NAUKACH SPOŁECZNYCH

Grażyna Woroniecka

Konstrukttywizm a myślenie potoczne – zamiast wprowadzenia 7

Marcin K. Zwierzdzyński

Teorie konstruowania w socjologii 23

Danuta Chmielewska-Banaszek

Teorie i idee konstruktywistyczne w psychologii 43

Agnieszka Kolasa-Nowak

Transformacja systemowa w interpretacjach polskich socjologów.
Tworzenie wiedzy w warunkach zmiany społecznej 65

Ewa Bińczyk

Monitorowanie technonauki? Uwagi z pozycji
(post)konstruktywistycznych 83

Michał Bujalski

Meandry wiedzy eksperckiej.
Konstruowanie Alkoholowego Zespołu Płodowego FAS 101

Marcin K. Zwierzdzyński

Konstrukttywizm a konstrukcjonizm 117

FILOZOFIA I POLITYKA

Paweł Miech

„Zły” jako wyzwanie dla etyki 139

Przemysław Tacik

Prawa człowieka czy prawa państwa? 155

Szymon Wróbel

Efekt interpelacji 173

Zbigniew Ambrożewicz

Socjalizm – Apollo w krainie utopii 187

<i>Marek Chojnacki</i> „Sekularyzacja” czy wielość struktur sensu? Pojęcie ograniczonych struktur znaczenia Alfreda Schutza a pytanie o racjonalność religijną	215
<i>Wiktor Marzec</i> Teoria, praktyka, strategia, historia. O statusie współczesnej filozofii polityczności – casus Laclau i Mouffe	239



KONSTRUKTYWIZM W NAUKACH SPOŁECZNYCH





Grażyna Woroniecka

Konstruktywizm a myślenie potoczne – zamiast wprowadzenia

Pomysł, że naukowa wiedza o świecie jest konstruktem, narracją, opowieścią budzi odruchowy sprzeciw zaskakująco wielu ludzi. To, co wydaje się oczywiste socjologom wiedzy naukowej: przeświadczenie, iż wiedza jest artefaktem powstającym dzięki zbiorowej, wysoce zinstytucjonalizowanej aktywności ludzi, brzmi często jak herezja także przed uczonymi audytoriami. Sądząc po sile sprzeciwu¹, jaki zdarza się spotykać, jest to herezja nie jakaś nieistotna, ale taka, która wzburza do głębi, która narusza wręcz fundament wiary w to, że świat jest taki, jakim go widzimy i możemy o nim orzekać coś pewnego. Andrzej Zybortowicz ujmuje to zjawisko opisowo, w kategoriach „przeskoku” między wizjami świata, czy też „kontrintuicyjności” konstruktywistycznego modelu poznania wobec codziennej perspektywy poznawczej (Zybortowicz 1995: 122-123). Niektóre reakcje, choćby kilku moich słuchaczy na studiach doktoranckich z socjologii (*sic!*) wręcz zaskakiwały emocjonalną siłą kontrataku, do którego czuli się zobligowani odczytując np. tezy Bruna Latoura na temat procedur pracy laboratoryjnej jako osobisty atak na najcenniejsze wartości.

Problem badawczy, jak uczą podręczniki metodologii, ma za swoje źródło przede wszystkim zadziwienie jakimś zjawiskiem; z zadziwienia gwałtownością sprzeciwu wobec tez konstruktywistycznych w socjologii nauki wywodzi się zatem poniższa próba analizy. Nawet pobieżny rzut oka na historię nauki dowodzi, że z silnym oporem spotykał się także obiektywistyczny model poznania, a polityczne i osobiste

¹ Ciekawym przypadkiem sprzeciwu jest szeroko opisywany „eksperyment Sokala” odsłaniający głębokie pokłady resentymentów wobec ujęć konstruktywistycznych (Sojak 2000).

skutki jego dla krzewicieli znacznie przekraczały sankcje, jakie dziś spadają na konstruktivistów. Moment oporu, napięcia między logikami codziennych oczywistości a przewartościowującym i delegitymizującym reartykułowaniem wydaje się raczej typowy dla dziejów nauki niż w jakikolwiek sposób szczególny. Moje zdziwienie dotyczy więc raczej siły protestu i jego aksjologicznego charakteru, który przeważał nad potrzebą argumentacji merytorycznej.

Postaram się tu poddać analizie przynajmniej niektóre z możliwych powodów takiego sprzeciwu, skupiając się na badaniu relacji między nasyconą wartościami perspektywą codzienności, dla której charakterystyczne jest myślenie potoczne² z jednej strony, a otwarcie dyskutującą te wartości, metateoretyczną i kształtującą się wbrew potocznym intuicjom perspektywą konstruktivistyczną.

Podstawowe kategorie, jakich wymaga realizacja takiego zadania, w zasadzie dostarczone zostały przez koncepcje z tegoż nurtu. Są to: światopogląd, wiedza podzielana, wiedza podręczna (Schutz), schematy interpretacyjne, procedury (etnometody) (Garfinkel), ale też pole gry, stawki gry (Bourdieu), wiara w przekonujące przedstawienia (Goffman), działanie komunikacyjne w kontekstach interweniujących (Habermas) i wiele innych. Wspólną cechą tych kategorii jest ich fenomenologiczno-pragmatystyczny rodowód (z wyjątkiem Goffmana, ale to badacz „osobny”). Ich autorzy i sympatycy prowadzą swoje rozumowanie przywołując dorobek semiotyki, analitycznej filozofii języka, filozofii pragmatyzmu, kognitywizmu, starając się znaleźć wspólny język między tymi ujęciami a rozwiązaniami opracowanymi w klasycznych koncepcjach i schematach teoretycznych socjologii. Socjologiczny konstrukttywizm buduje swoje konstrukcje na lotnym piasku komunikacji symbolicznej, doświadczenia wbudowywanego w potencjalną sferę intersubiektywności, tka misterne pajęczyny relacji, z których splata model tego, co znamy jako świat twardych społecznych faktów. Ukiepunkowanie tego wysiłku analitycznego daje do myślenia; subtelne wywody, wysublimowane rozróżnienia, wyrafinowane związki obec-

² W niniejszym opracowaniu posługuję się wymiennie terminami: myślenie codzienne, codzienne rozumowanie, rozum potoczny, myślenie potoczne, rozumowania potoczne. Jest to rozwiązanie dalekie od uwzględnienia subtelnych rozróżnień między tymi kategoriami, ale uznałam, że dla zachowania priorytetów w postaci jasności głównego wywodu rozróżnienia te należy pominąć, gdyż w badanej kwestii niczego nie wnoszą.

ne w koncepcjach socjologicznych tego nurtu zmierzają do jednego celu: udowodnienia, że – jako zwykli uczestnicy świata społecznego – nie możemy postrzegać jego charakteru inaczej niż jako twardej rzeczywistości. Jest to pewien paradoks wpisany strukturalnie w samo myślenie konstruktywistyczne i zapewne skutkujący jego trudną recepcją.

W naukach społecznych konstruktywizm jako nurt szeroki, jest też nurtem bardzo wewnątrznie złożonym. Starania o usystematyzowanie jego problematyki w kontekście stawianego problemu podejmują na podstawie wcześniejszych detalicznych analiz innych autorów, także zawartych w niniejszym tomie. Jeden poziom wielowymiarowego sprzeciwu potocznego rozumu dotyczyć będzie zatem ustaleń socjologii nauki na temat charakteru wyniku pracy naukowej w przyrodoznawstwie. Jest to ten segment nauk, który – w swojej postpozytywistycznej postaci – zyskał zaufanie w świecie rozumowań potocznych. Jak zauważa Giddens w tezie o podwójnej hermeneutyce nauk społecznych, jak stwierdzają też pośrednio Barnes i Bloor w „mocnym programie” socjologii wiedzy, status uczonego-przyrodznawcy jest wysoki, gdyż dzięki posiadanej metodologii *odkrywa prawdę*, ustala *obiektywne stany rzeczy*, a jego ustalenia przekładają się ostatecznie na pożyteczne technologie. Ujmując rzecz z perspektywy codziennej: wtajemniczony kapłan wiedzy wykonuje poważne, *quasi*-uświęcone czynności w imię rozumu. Efekt technologiczny jest jednoznacznym dla potocznych rozumowań dowodem, że poprzedzające go rozumowanie teoretyczne i badawcze było poprawne. Przywoływany wcześniej Andrzej Zybertowicz ujmuje to następująco: „Bowiem jeśli korespondencyjna teoria prawdy jest nietrafna, to w jaki sposób nauce udało się *podbić świat*? Dlaczego *oparta na teoriach naukowych technologia* zapewniła Zachodowi *przewagę nad innymi cywilizacjami*?” (podkreśl. G.W.) (Zybertowicz 1995: 123).

Odkładając na później polityczne intencje wpisane w taką argumentację, warto przyrzeć się dokładniej pojęciu „technologia”. W latach sześćdziesiątych XX wieku socjologia nauki wyodrębniła technikę i technologie jako oddzielne pola badań, co miało uporządkować problematykę studiów nad wiedzą. W późniejszym czasie doszło do ustalenia odrębnego nazewnictwa, ukuto termin „technonauka”, choć motyw technicznej aplikacji wyników pracy naukowej wciąż pozostaje obecny także w szerszych kontekstach (Bińczyk 2010).

Jak widać z takiego celowego uproszczenia, motyw konstruowania jest w pełni akceptowalny w rozumowaniach codziennych, ale dotyczy *narzędzia*. Termin „konstruktywizm”, ukuty w rosyjskiej sztuce awangardowej w 1913 roku, od początku zastrzeżony został *implicit* do wytworów, których istotność zamyka się – jak ujmował to Schutz – w obszarach ograniczonego znaczenia, w partykularnych subuniwersach doświadczenia artystycznego, praktycznego przekształcania świata materialnego, w instytucjonalnych programach edukacyjnych, czyli wszędzie tam, gdzie aktywność twórcza podmiotu jest wcześniej zaakceptowana jak jego prawo w wydzielonej dziedzinie. Innymi słowy, rozum potoczny najpierw *wie*, że w danej dziedzinie konieczne jest stworzenie wyniku, dopiero potem dopuszcza wyjaśnienie/opis tworenia w postaci stanowiska konstruktywistycznego.

Inaczej rzecz wygląda, gdy dotyczy już nie technologii, ale badań podstawowych. Tu bowiem postępowanie badawcze nie zmierza do odpowiedzi, *jak to zrobić, żeby działało*, ale do ustalenia, *jak jest naprawdę*. Rozumowanie potoczne wprawdzie posługuje się hipotezami, lecz czyni to niejawnie i opornie przyjmuje ich falsyfikację. Etnometodologia ukazuje procedury samoobrony codziennego rozumowania przed błędem – najczęściej jest to odwołanie się do niekompletnej informacji, co ma wytłumaczyć błąd rozumowania. Świadome modelowanie, celowe hierarchizowanie i dobór danych, planowe odrzucanie wyników statystycznie nieistotnych, formułowanie konkurencyjnych hipotez to postępowanie, które w codziennych rozumowaniach nie znajduje uznania. Rozum codzienny czyni to, ale poza kontrolą proceduralną, zaprzeczając wręcz, że to robi. Ocena sposobu rozumowania potocznego jest integralną cechą samego tego rozumowania i skupia się na elementach perswazyjnych, a nie badawczych. W swojej analizie racjonalności rozumowań naukowych i potocznych Garfinkel dochodzi do konkluzji, iż cztery wymienione przez niego właściwości rozumowania naukowego nadbudowane są nad dziesięcioma, które cechują rozumowanie potoczne (Garfinkel 2007: 337). Uzupełnienie rozumowania codziennego tymi czterema własnościami zakłóca interakcję codzienną, wprowadzając warunki sprzyjające anomii. Rozumowanie naukowe, które – w skrócie – cechuje się zgodnością z logiką formalną, precyzją semantyczną także dla niej samej i zgodnością definicji sytuacji ze stanem wiedzy naukowej, oddzielone zostaje linią demarkacyjną lokującą je w przestrzeni dyskursu teoretycznego.

Jeśli przyjąć te generalne ustalenia etnometodologii, programy badawcze Latoura czy Knorr-Cetiny doprowadziły do wyników dla codziennego rozumowania bardzo niepokojących. O ile kwestia zgodności definicji sytuacji ze stanem wiedzy naukowej może angażować krytyków konstrukttywizmu w wymiarze teoretycznym, o tyle standaryzacja artefaktów używanych w laboratoriach, techniczna proceduralność czynności, prowadzących do złożonego rezultatu, widoczny brak kontroli każdego uczestnika grupowego procesu badawczego nad jego całością, delegacja części zadań poza laboratorium (na firmy dostarczające aparaturę, odczynniki itp.), to czynniki podważające zaufanie rozumu potocznego do uzyskanych rezultatów. Rozum ten chce widzieć naukowy rezultat *jako efekt wyraźnego ciągu spójnych procedur badawczych*, które wykonane są w *izolowanym* środowisku. Tymczasem etnografia laboratoriów przedstawia je jako relatywnie kontyngentny efekt kontyngentnych instytucji pozostających pod zróżnicowanymi i nie zawsze jasnymi wpływami polityki, rynku, stosunków międzyinstytucjonalnych i tym podobnych elementów środowiska.

Rozum potoczny nie godzi się na tak wysoki udział przypadkowości i indeterminacji w kwestii ustalania *prawdy*. Sposoby, w jakie sobie z tym radzi, opisywane są rozmaicie. Jednym z popularniejszych jest odwołanie się do kategorii *zaufania* (Giddens 2002: rozdz. IV), które miałyby zdejmować z podmiotu brzemię racjonalnej oceny (która zresztą rzadko jest możliwa ze względu na luki informacyjne i niezbędne do tego złożone, specjalistyczne kompetencje) i umożliwić mu posłużenie się prostszą dyspozycją – odczuciem. Taka tendencja spotykana jest w naukach społecznych w ostatnich latach stosunkowo często, wypierając wyjaśnienia o odmiennym charakterze. Wyjaśniając działania badacze odwołują się raczej do poszukiwania przyjemności i podatności na uwiedzenie, niż rozpoznania obiektywnych interesów grupowych (Baudrillard vs. Marks), raczej do odzyskiwania komfortowego poczucia *ego* we własnej *Lebenwelt*, niż do racjonalnej kalkulacji dostępnych nagród i nieodzownych kosztów (Habermas vs. Homans), raczej do wygodnego podążania za rytuałem organizującym interakcję, niż do jego krytycznego rewidowania w imię racji rozumu (Goffman). Podmiot dążący do poznania nie chce widzieć własnego działania jako usytuowanego w sieci wiedzy-władzy (Foucault), nie zgadza się też na powiązanie tegoż działania z aktywnym czynnikiem nie-ludzkim (Latour), gdyż dąży do *poczucia* pewności tego, co wie.

Podkreślam „czucia” w słowie „poczucia”, gdyż mimo pewnej przypadkowości związanej z użyciem akurat języka polskiego, gdzie taka gra słowna jest możliwa, w istocie odrzucanie tez konstruktywizmu przez rozum potoczny opiera się na komponencie odczuwania; odczucie też, ujawnione przez słuchaczy przywołanego studium, dało początek niniejszej refleksji.

Wracając do wcześniejszych ustaleń: o ile rozum potoczny bardzo ściśle pokrywa się z rozumem instrumentalnym, kiedy poszukuje odpowiedzi na pytanie: „jak to zrobić, żeby działało?”, o tyle w puli możliwych odpowiedzi na pytanie teoretyczne: „jak to jest zrobione, że działa?” poszukuje pewników. Czy będzie to Stwórca i logos, czy prawa natury i fenomenalizm, rozum potoczny swoją rolę widzi w ustalaniu pewników. „Rozum – czytamy u Horkheimera – w całości został wprężony do procesu społecznego. Jego wartość operacyjna, jego rola w procesie ujarzmiania ludzi i przyrody stała się jedynym kryterium.” (Horkheimer 2007: 51). Niepokojące pytanie o sprawcę odsuwane jest na poziom zagadnień doktrynalnych, zawężanie pola wiedzy empirycznej eliminuje pytanie o sprawczość. Zaznacza się tu jedna z podstawowych różnic między tzw. wiedzą zdroworozsądkową, a wiedzą naukową: pierwsza pyta: „kto sprawił, że coś się stało?” (pytanie o sprawcę osobowego), druga poszukuje zależności przyczynowo-skutkowych między zaobserwowanymi zjawiskami. Tymczasem perspektywa konstruktywistyczna w swoich założeniach wchodzi w zasadniczą kolizję z obydwoma sposobami myślenia. Podejściu potocznemu, mocno osadzonemu w pragmatyzmie oceniającym, przeciwstawia motyw płynności, stawania się, ruchu strumienia cząsteczek złożonych z działań kierowanych całym kosmosem powodów, które raczej przygodnie dają taki, a nie inny efekt. Odpowiada więc na pytanie „kto działa?”, ale w sposób daleki od oceniająco-pragmatycznego oglądu, a z kolei podejściu naukowemu, wywodzącemu się ze scjentyzmu, przeciwstawia model podmiotu działającego, który nie daje się wtłoczyć w „mechanizmy” regulujące jego działania, jakkolwiek byłyby one wyrafinowane (por. koncepcję działania woluntarystycznego Parsonsa czy ideę wartości pośredniczących Petera Blaua). Nie powstanie tu model systemu, mogący służyć jako narzędzie badawcze; powstaną studia nad stawaniem się, nad współtworzeniem, mającym rezultat interpretowany w licznych kontekstach jednocześnie. Właśnie ta przygodność efektu wzbudza gwałtowny sprzeciw rozumu po-

tocznego, przywykłego do postrzegania elementów świata społecznego i materialnego jako względnie trwałych i zawdzięczających swą trwałość niewzruszonym obiektowym przyczynom.

Rozważmy ten sprzeciw w trzech wymiarach, w których konstruktywistyczny model poznania wnosi nowe jakości do poznania naukowego.

Konstrukttywizm jako teoria socjologiczna

W socjologii tradycja konstruktywistyczna ma dość długi rodowód i znajduje szerokie uznanie. Jeszcze zanim Barnes i Bloor ogłosili swój „Mocny program socjologii wiedzy” (Barnes, Bloor 1993), znany i akceptowany był teoremat Williama Thomasa czy koncepcja „współczynnika humanistycznego” Floriana Znanieckiego. Biegunowe rozróżnienie między tym, co wiemy, a tym, co jest, zaczęło tracić swoją radykalność. Foucault (Foucault 2006: 63-75) i Baudrillard (Baudrillard 2005: 11-12) postrzegają to zjawisko jako przejście między epokami epistemicznymi, jako uprawomocnienie się nowej relacji między znakiem komunikującym wiedzę a rzeczywistością oznaczaną. Choć z pewnymi (w tym miejscu nieistotnymi) różnicami, obaj autorzy pozostają zgodni w swojej diagnozie, że znaki tworzą dziś rzeczywistość jako taką, że nie „oznaczają” niczego innego niż same siebie. Dziś już dość oczywista, ta postmodernistyczna teza w teorii socjologicznej przyjmowała mniej skrajne postacie idealizmu metodologicznego, czy też samoograniczenia w formułowaniu tez ontologicznych. Motyw realizmu ustępował powoli, i do dziś jest w socjologii dominujący; jednak od czasu fenomenologicznego przełomu, jakim stała się książka Bergera i Luckmanna „Społeczne tworzenie rzeczywistości” (Berger, Luckmann 1983), konstruowany charakter zjawisk społecznych został przyswojony przez teorię socjologiczną. Pracą tą autorzy zdołali dokonać syntezy fenomenologiczno-pragmatystycznych analiz Alfreda Schutza z głównym nurtem socjologii. Znajduje to wyraz w tezie Anthony’ego Giddensa o podwójnej hermeneutyce nauk społecznych (Giddens 2003: 32-35); przenika do analiz prowadzonych w całkiem odrębnych siatkach pojęciowych, jak choćby koncepcji odnoszących się do eskalacji i zarządzania ryzykiem w świecie późnonowoczesnym, formułowanych przez Ulricha Becka (Beck 2002).

Pogląd, że zjawiska społeczne – poczynając od mikropoziomu codzienności a na makroprocesach kończąc – powstają i utrzymują się w efekcie niezdeteminowanych działań podmiotów działających, stał się w socjologii teoretycznej banałem. Pod tym kątem odczytuje się dziś nawet definicję faktu społecznego Durkheima. W istocie socjologia zawsze miała znacznie większy problem z uzasadnieniem twardej obiektywności badanych zjawisk i ich deterministycznego wpływu na jednostki, niż z argumentacją konstruktywistyczną. Tu można poszukiwać wyjaśnienia ostatecznego przyswojenia tak początkowo kontrolersyjnych idei, jak etnometodologia Garfinkla czy socjologia spotkania Goffmana przez teoretyczny główny nurt; w istocie doszło wręcz do organicznego „zrostu” tych pomysłów, które w podręcznikach przedstawiane są jako... „szkoły” interakcjonizmu symbolicznego.

Co ciekawe, choćby na przykładzie wymienionych wyżej dwóch podejść widać znowu linię demarkacyjną: przyswojone zostały tezy dotyczące konstruowania zjawisk społecznych³, lecz tylko tych, które nie są wiedzą naukową. W tej ostatniej kwestii zwłaszcza etnometodologia odsunięta została poniekąd poza nawias refleksji metateoretycznej.

Innej ilustracji dostarcza koncepcja pola naukowego, sformułowana przez Pierre’a Bourdieu (Bourdieu 1984). Tworzenie nauki rozpisane na elementy gry: o środki, o paradygmaty, o prestiż, o wyznawców, szkoły i inne nagrody zdefiniowane przez kształt pola odebrane zostało jako zamach na najwyższe wartości. Uniwersalizacja wartości prawdy naukowej jako element modernistycznego dyskursu okazała się bardzo dobrze ugruntowana nie tylko w myśleniu potocznym, ale i w porządku instytucjonalnym. Metateoria konstruktywistyczna rozwija się niszowo, nie budzi powszechnego zainteresowania, ciesząc się akademickim przyzwoleniem na peryferiach podziałów dyscyplinowych.

³ Ciekawa jest pod tym względem sytuacja w nurcie socjologii empirycznej. Jej związki z socjologią teoretyczną wciąż pozostają w najlepszym razie bardzo luźne (z wyjątkiem interakcjonizmu symbolicznego, gdzie podział na teorię i empirię nie ma racji bytu). Badania prowadzone w głównym nurcie nastawione są na odkrywanie zjawisk i zależności istniejących obiektywnie, zatem pytanie o genezę badanych obiektów pozostaje w zawieszaniu. Skrajnym wyjątkiem jest wywodzące się ze źródeł interpretacyjnych podejście badawcze znane jako „action research”, w którym fakt prowadzenia badania jest traktowany jako ingerencja twórcza w świat relacji społecznych i jej interwencyjny charakter planowany jest jako integralna część badania (Reason, Bradbury: 2001).

I w tej kwestii także odzywają się dawne (i niewygasłe) podziały między naukami przyrodniczymi i humanistyką. W teorii socjologicznej warstwa metarefleksji wynika logicznie z sformułowanych tez; jest niepokojącym dodatkiem, który poddaje się osłabieniu przez – że tak to nazwę – „rozcieńczenie”. Nauki społeczne i humanistyka nie cieszą się tak wysokim prestiżem, jak przyrodoznawstwo, stąd też kontrola normatywna nad metarefleksją jest tutaj słabsza. Fakt współwystępowania wielu równoprawnych orientacji teoretyczno-metodologicznych odzwierciedla – by posłużyć się perswazyjnym i obrazowym określeniem Bourdieu – stan gry w polu. Nie ma wyraźnego monopolu „na drogę do prawdy”, żadne interesy nie wysuwają się na pozycję dyktującą treści wiedzy-władzy (Foucault). Konstruktywistyczna krytyka poznania teoretycznego może zagrażać jedynie lokalnym autorytetom, nie uruchamia jednak pełnowymiarowych mechanizmów obronnych.

Inaczej rzecz się ma z naukami przyrodniczymi, gdzie pozycja „prawdy naukowej” jest o wiele silniej ugruntowana w porządku politycznym, etycznym, w konstelacjach interesów ekonomicznych i lokalnych stosunkach dominacji. Tu tezy konstruktywistyczne zagrażają *status quo* pod wieloma względami, stąd też konstruktywizm traci swój charakter wyłącznie względnie niewinnego nurtu intelektualnego, a staje się zagadnieniem politycznym.

Konstruktywizm jako polityka

Konstruktywizm i jego nowsza odmiana – postkonstruktywizm – krytycznie odnoszą się do ostrej separacji między „neutralnym faktem” a „wymiar normatywnym”, negując to rozróżnienie jako perswazyjne i instrumentalne. Nie ma takiej działalności naukowej, która nie byłaby nierozłącznie związana z ocennością, nie wikłałaby się w normatywne dylematy i rozstrzygnięcia swojego czasu i miejsca. To, że produkty prac laboratoryjnych nie są aksjologicznie neutralne, jest oczywiste od ponad połowy stulecia; to, czy możliwe jest poddanie ich politycznej kontroli, stało się tematem relatywnie nowym i nagłym. Początek dały tu koncepcje produkcji i zarządzania ryzykiem (Beck, Giddens, Bauman), lecz problem – choć słabo artykułowany – istniał wcześniej. Retoryka dobroczynnych skutków odkryć naukowych, mająca legitymizować badania laboratoryjne, sama już stanowi uzasad-

nienie aksjologiczne. Oszacowania wymaga bilans korzyści i skutków ubocznych, mnożą się wymiary, w których takie skutki są odkrywane. Kieruje to uwagę krytyków na sieci związków między czynnikami ludzkimi i pozaludzkimi (Latour 2004). Poszerzony kontekst interpretacji wraz z prywatyzacją i urynkowaniem nauki post-akademickiej sprawiają, że kwestia politycznej kontroli nad wynalazkami i technologiami przedstawia się jako zagadnienie najwyższej wagi. Zarówno na poziomie zglobalizowanej gospodarki (np. BSE a hodowla bydła), na poziomie praktyk medykalizacji (np. FAS zob. artykuł Michała Bujalskiego w niniejszym tomie), na poziomie praktyk opartych na dokonaniach biotechnologii (żywność, medycyna transplantacyjna, prokreacja wspomagana, kosmetyka i in.) i niezliczonych innych poziomach ujawnia się potrzeba systemowych rozwiązań pozwalających na kontrolę tworzonego ryzyka. Uwaga poświęcona kontrolowaniu pracy naukowej wynika z dezaktualizacji scjentystycznego mitu o mocy rozumu ludzkiego korzystającego z nauki dla dobra ludzkości, do czego nurt konstruktywistycznej krytyki nauki walnie się przyczynił.

Analizy konstruktywistyczne zawierają nieograniczony potencjał polityczny. Wiedza o tym, co powszechnie uważa się za ważne, podlega szczególnej kontroli legitymizującej. Indeks ksiąg zakazanych, tzw. resy w bibliotekach, skazywanie uczonych na banicję, to tylko pierwsze z nasuwających się ilustracji trudnej drogi tych, którzy podważają autorytety i naruszają interesy. Odróżnić trzeba jednak krytykę konstruktywistyczną od krytyki instytucjonalnej, polegającej na śledzeniu i piętnowaniu tych związków nauki akademickiej z biznesem i polityką, które wykraczają poza określony normatywny kanon nauki (Merton). Patentowanie odkrywanych genów, prawo własności pobranych komórek macierzystych, biotechnologiczne ingerencje w zarodki ludzkie to odkrycia, które stawiają w sytuacji tak dalece etycznie nowej, że uruchamiają dążenie do wprowadzenia regulacji prawnych. W potocznych rozumowaniach brak poczucia bezpieczeństwa związany z rosnącą pulą możliwości manipulacyjnych ma charakter głównie wspólnotowo-etyczny (por. Habermas 2003). Postulowana kontrola dotyczy samego prowadzenia danej praktyki (np. klonowania zarodków), jej rynkowych zastosowań (np. zakładania przy ośrodku badawczym kliniki oferującej odpłatne zabiegi zapłodnienia *in vitro*), ale nie ma w niej niepokoju o prawdziwość uzyskiwanych rezultatów, a jedynie o skutki praktyczne wytworów, którym nie odmawia się statusu obiektywnych.

Krytyka konstruktywistyczna podaje w wątpliwość nie tyle prawdziwość, ile bezalternatywność uzyskiwanych wyników, dlatego sięga głębiej. Staje się polityczna wtedy, kiedy ukazuje handlowo-polityczne strategie koncernów zabiegających o uznanie np. najwyższej skuteczności ich leku kosztem innego, ujawniając brak bezspornych „prawdziwych” argumentów. Staje się polityczna, gdy poddaje analizie podpartą naukowo modę diagnostyczną, wspieraną przez politykę wydawniczą i dydaktykę akademicką, jeśli w efekcie jeden podręcznik diagnozowania chorób psychicznych wypiera inny, konkurencyjny, i wyznacza normę medyczną (por. artykuł Michała Wróblewskiego w niniejszym tomie). Polityczny potencjał krytyki konstruktywistycznej okazuje się polem bitwy o cele społeczne i ekonomiczne, wobec których prawda pełni rolę instrumentalną. Polityczny wymiar studiów nad nauką akademicką, jakie przeprowadził Pierre Bourdieu w *Homo academicus* okazuje się, w świetle współczesnych ustaleń, nieśmiałym uchYLENIEM rąbka tajemnicy.

Istnieje potoczne porzekadło: nie należy za dokładnie dowiadywać się, jak powstają: prawo i parówki. Doskonale oddaje ono pragmatyzm potocznych rozumowań, które dystansują się od traktowania pracy naukowej w kategoriach akcjonalistycznych, wzdragają się przez wszelkim relatywizmem prawdy naukowej i oczekują ponadindywidualnego, normatywnego uregulowania niemiłych dylematów skutkujących dyskomfortem.

Niewygodne dla potocznego rozumowania jest poznawanie odkrywanych przez konstruktywistycznie zorientowanych socjologów nauki praktyk osiągania uznanego sukcesu naukowego. Negocjowanie wyników (Knorr-Cetina), fabrykowanie i standaryzowanie artefaktów (Latour), pozanaukowe kryteria przyznawania prestiżowych nagród, warunki wdrażania technologii to „parówki” – rozum potoczny pragnie zaufania, a nie wątpliwości. Nieufność wzbudzą liczne i sprzeczne doniesienia o braku bezinteresowności w nauce, o zakulisowych konszachtach między „właścicielami” programów badawczych, o tej całej puli zjawisk, którą Ulrich Beck nazywa subpolityką techniczno-ekonomiczną (Beck 2002: 304). Niejawność i niepewność skutków subpolityki wywołuje zapotrzebowanie na taką politykę, która zniesie najbardziej ryzykowne jej rezultaty. Beck, podobnie jak np. Habermas, uważa wypracowanie takiej polityki za utopię. Wynika to z przesłanek strukturalnych, które nie są tematem tego wywodu. Ich prze-

zwycięzenie wymagałoby dokonania znacznej rewizji w refleksji etycznej (Habermas). Konstruktivistyczna krytyka nauki, której rola w analizie procesów poznania naukowego w realnych warunkach empirycznych pozostaje bez wątplenia trudna do przecenienia i w tej ostatniej kwestii może, jak sądzę, podsunąć pewne idee.

Konstrukttywizm jako stanowisko etyczne

Konstrukttywizm w socjologii nauki, w odróżnieniu od konstrukttywizmu społecznego, odrzuca tezę o konstruowanym charakterze rzeczywistości społecznej. Tym sposobem, pozostając na pozycjach realizmu ontologicznego, dokonuje rzeczy narażającej go na krytykę zarówno polityczną, jak i etyczną – podważa uprawomocnienia zinstytucjonalizowanej działalności naukowej. Stawia to omawianą perspektywę w trudnej sytuacji krytyka, który kala własne gniazdo (Zybertowicz 2001), zarazem wywołując reakcje wrogości w otoczeniu tak naukowym, jak politycznym. Delegitymizując zmitologizowane pojmowanie nauki, analizy konstruktivistyczne czynią to jednak wykazując niezmierną wrażliwość etyczną, która w nauce nierzadko pozostaje jedynie postulatem. To właśnie ze względu na niejasność zobowiązania etycznego nowoczesnej nauki, postuluje się tu objęcie jej wytworów precyzyjną kontrolą etyczną. Postulat taki inicjuje nową jakość w myśli konstruktivistycznej, określaną jako postkonstrukttywizm.

Wprowadzenie nauki poza relatywnie podatne na kontrolę etyczną i samokontrolujące się uniwersytety skutkuje bowiem liberalizacją tejże kontroli, wpisaniem jej w konteksty, które wykraczają poza dotychczasowe ramy refleksji i rozstrzygnięć etycznych. Podnosi tę kwestię m. in. Habermas w przywoływanej wcześniej książce (Habermas 2003) w kontekście eugeniki. Problem, jaki inżynieria genetyczna postawiła przed refleksją moralną sięga bardzo daleko, bo aż po autoinstrumentalizację gatunku ludzkiego. W wyznaczonej w ten sposób skali inne problemy wydają się mieć mniej dalekosiężne konsekwencje, choć nie są przez to mniej istotne. Kontrola nad komponentami środowiska, przetwarzanie żywności, relacje między ludźmi a innymi gatunkami istot żywych, diagnostyka i „odkrywanie” chorób w kontekście nierówności społecznych, granica między interwencją prewencyjną a zaprogramowaniem, to tylko początek długiej listy czekających na roz-

wiązanie problemów silnie zabarwionych aksjologicznie. Monitorowanie istniejących i tworzonych rozwiązań, to kierunek, jaki wskazuje postkonstruktivistyczna krytyka nauki. Podmiotami tego monitorowania mają być politycy (co samo w sobie zasługuje na odrębną dyskusję), na których spoczywa odpowiedzialność na dobrostan etyczny i bezpieczeństwo populacyjne.

Charakterystyczna dla tak projektowanego postępowania kontrolnego jest rama populacji: postkonstrukttywizm akcentuje zależności globalne, skutki dalekosiężne, wykraczające poza lokalne wymiary i praktyki. Jego uniwersalizm jest odmienny, niż spotykany we wcześniejszych pracach konstruktivistycznych – tam wątpliwości skierowane były na prawomocność wiedzy naukowej wobec empirycznych warunków jej powstawania (perspektywa etnograficzna); tu wątpliwości odnoszą się do procesów aplikacji rezultatów poznania naukowego (perspektywa etyczno-polityczna).

Idea ta nie jest bynajmniej nowa w socjologii wiedzy. Powraca w licznych krytykach kolejnych faz kształtowania się społeczeństw industrialnych jako swego rodzaju krytyczne *memento mori*. Znajdujemy ją m.in. w słynnej swego czasu książce Herberta Marcusego *Człowiek jednowymiarowy* (Marcuse 1991: 114-128), w której autor odnajduje w języku (jak to ujmuje) funkcjonalnym ukrytą, a dzięki temu wykorzystywaną bez etycznej refleksji, zdolność indoktrynowania zamaskowaną jako codzienne oczywistości. Obok terminów politycznych, w których dostrzega Marcuse taką rolę (s. 119), pełnią ją również pojęcia języka naukowego i technicznego (s. 117). Składają się one na charakterystyczny sposób komunikacji społecznej, który dokonuje transgresji dyskursu poza jego strukturę analityczną (s. 119 n.). Zdaniem Marcusego komunikacja ta przebiega za pomocą samouprawomocniających się, perswazyjnych zbitek przeciwieństw logicznych, które stają się narzędziami niejawnego odrywania esencji od egzystencji, oddzielania w doświadczeniu obywateli treści industrialnego świata od prawdy o nim i zamieniania ich w konsumentów przyjmujących za oczywiste zaprojektowane mechanizmy dystrybucji puli dóbr społecznych. Ceną jest podmiot: Marcuse przedstawia współczesnych sobie jako ofiary głębokiej manipulacji o charakterze politycznym (język funkcjonalny odbiera im wolność), lecz także etycznym (powstaje kwestia prawa do odbierania wolności sądenia).

Tą krótką ilustracją chciałam ukazać, że konstruktywistyczna krytyka nauki funkcjonuje jako krytyka etyczna na wielu poziomach, dla których wspólnym mianownikiem pozostaje podmiot oddzielany od *prawdy*. Zanim wyodrębniła się jako osobny nurt w socjologii wiedzy, jej idee rysowały się już w emancypacyjnych projektach badaczy szkoły frankfurckiej. Kiedy myślimy o przyczynach sprzeciwu rozumu potocznego (czy – w terminologii Marcusego – języka funkcjonalnego) wobec konstruktywizmu, frankfurckie intuicje wydają się trudne do jednoznacznego zdyskwalifikowania. Etycznej i politycznej manipulacji przeciwstawiona zostaje misja demaskacji i emancypacji wolnego, rozumnego podmiotu, w imieniu którego przemawia teoria krytyczna.

Nurt konstruktywistyczny zawiera argumentację przekonującą do niego przekonanych: sądzić można, że jest on charakterystyczną dla dzisiejszego sposobu myślenia narracją dążącą do przezwyciężenia dylematów, jakich nie zdołała rozwiązać doktryna scjentystyczna. Samouzasadniające się, perswazyjne, odwołujące się do tradycji krytycznych i poszukujące etycznego fundamentu społecznej egzystencji stanowisko konstruktywistyczne może okazać się tym głosem nauk społecznych, który podąża za opisem położenia podmiotu w świecie późnej nowoczesności, choćby ceną za to miałyby być uznanie, że podmiot ten przestał istnieć. Rozumowanie codzienne, umocowane w indywidualnym doświadczeniu ego, nieuchronnie cofnie się przez tą poststrukturalistyczną diagnozą...

*

Niniejszy blok tematyczny przedstawia prace składające się na przegląd istotnych tematów nurtu konstruktywistycznego. Prezentację otwierają prace przedstawiające konstruktywistyczne idee w socjologii i psychologii (Marcin K. Zwierzdzyński, Danuta Chmielewska-Banaszek). Kolejna autorka podejmuje próbę analizy budowania socjologicznego oglądu zjawisk społecznych *in statu nascendi*, kiedy badacz podąża ze swoimi kategoriami za działającymi aktorami społecznymi i przymierza je do stanu rzeczy, poszukując adekwatnego opisu i wyjaśnienia (Agnieszka Kolasa-Nowak); Ewa Bińczyk z kolei traktuje o rozwoju (post)konstruktywistycznego sposobu interpretacji rezultatów tworzenia informacji. Opracowanie Michała Bujalskiego stanowi charakterystyczne dla konstruktywizmu studium nad powstawa-

niem i utrwalaniem się konkretnych narzędzi wiedzy eksperckiej. Blok zamyka przywołujący i aktualizujący dyskusję nad pojęciami „konstruktywizm” i „konstrukcjonizm” artykuł Marcina K. Zwierzdzyńskiego.

Grażyna Woroniecka

Literatura

- Amsterdamska Olga, 1992, „Odmiany konstruktywizmu w socjologii nauki”, w: J. Niżnik (red.), *Pogranicza epistemologii*, s. 136-154, Warszawa: IFiS PAN.
- Barnes Barry, Bloor David (red.), 1993 (1984), *Mocny program socjologii wiedzy*, przeł. Z. Janowicz i in., Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Baudrillard Jean, 2005 (1979), *O uwodzeniu*, przeł. J. Margański, Warszawa: Sic!.
- Baudrillard Jean, 2005 (1981), *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic!.
- Beck Ulrich, 2002 (1986), *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej rzeczywistości*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Berger Peter L., Luckmann Thomas, 1983 (1966), *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa: PIW.
- Bińczyk Ewa, 2010, „(Post) konstruktywizm na temat technonauki”, *Zagadnienia Naukoznawstwa*, s. 231-251.
- Bourdieu Pierre, 1984 (1975), „Specyfika dziedziny naukowej i społeczne warunki rozwoju wiedzy”, przeł. E. Neyman, w: E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma. Antyściencytystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, t. 2, Warszawa: PIW.
- Foucault Michel, 2006 (1966), *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk: Słowo/obraz/terytoria.
- Garfinkel Harold, 2007 (1967), *Studia z etnometodologii*, przeł. A. Szulżycka., Warszawa: WN PWN.
- Giddens Anthony, 2002 (1991), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: WN PWN.
- Giddens Anthony, 2003 (1984), *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturalacji*, przeł. S. Amsterdamski, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Habermas Jürgen, 2003 (2001), *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

- Horkheimer Max, 2007 (1947), *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Marcuse Herbert, 1991 (1964), *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przeł. S. Konopacki i in., Warszawa: PWN.
- Reason Peter, Bradbury Hilary, 2001, „Inquiry and Participation in Search of a World Worthy of Human Aspiration”, w: Reason P., Bradbury H. (ed.), *Handbook of Action Research. Participative Inquiry and Practice*, Sage Publications, London: Thousand Oaks-New Delhi.
- Sojak Radosław, 2000, „Konsekwentna niewspółmierność. Uwagi na marginesie sprawy Alana Sokala”, *Przegląd Filozoficzny*, Nowa Seria, t. IX, nr 1 (33), s. 109-133.
- Zuber Marcelina, 2010, „Recepcja nieklasycznej socjologii wiedzy w Polsce”, w: P. Bytniewski, M. Chałubiński, *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, t. II, s. 123-138.
- Zybertowicz Andrzej, 1995, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń: UMK.
- Zybertowicz Andrzej, 2001, „Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych”, *Kultura i historia*, nr 1: <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl>.



Marcin K. Zwierżdżyński

Teorie konstruowania w socjologii

*Porządek społeczny jest rezultatem
stałego ludzkiego wytwarzania.*

Peter L. Berger i Thomas Luckmann (1983: 93)

1. Teorie konstruowania w naukach społecznych

Nie ulega wątpliwości, że metaforyka konstruowania na dobre zdomowała się we współczesnej nauce. W tych kategoriach analizowano już niemal wszystko¹: od samej rzeczywistości (Berger, Luckmann 1983; Manterys 1997) i nauki (Latour, Woolgar 1979; Amsterdamska 1992), przez tożsamość (Cerulo 1997; Skrendo 2004) i religię (Beckford 2003; Zwierżdżyński 2010), po płęć (Laqueur 1990; Kopciewicz 2007) i problemy społeczne (Schneider 1985; Miś 2008). Teorie konstruowania stosowane są dziś praktycznie w każdej dyscyplinie naukowej, począwszy od antropologii i socjologii (zwłaszcza analizy narratywistyczne i interakcjonistyczne, np. Bruner 1991 i Hałas 2005), psychologii i pedagogiki (np. Gergen 1985 i Klus-Stańska 2000), przez historię i archeologię (np. Gross 1986 i Ostoja-Zagórski 2000), językoznawstwo i literaturoznawstwo (np. Grace 1987 i Kuźma, Skrendo, Madejski 2006), na ekonomii i matematyce kończąc (np. Granovetter 1992 i Piotrowska 2008).

Przez pryzmat tego – tylko wycinkowego i wybiórczego – zestawienia tematycznego wyraźnie widać ekspansywność i popularność me-

¹ Powągi tej ocenie dodaje Gary Alan Fine: „Społeczne konstruowanie wszystkiego to nie żaden żart; to podstawowa i coraz szerzej akceptowana część socjologicznego światopoglądu” (1993: 76).

taforyki konstruowania we współczesnym dyskursie naukowym. Nieograniczona stosowalność tej perspektywy wskazuje z jednej strony na jej siłę i możliwości eksplanacyjne, a z drugiej na niebezpieczeństwo przekształcenia się w swego rodzaju naukową modę. Niezwykle trudno – jeśli to w ogóle możliwe – jest w tej sytuacji wytyczyć granicę między przelotnym trendem a naukowym paradygmatem. Podobne trudności napotkać można choćby w odniesieniu do zwrotu postmodernistycznego, z którym zresztą teorie konstruowania są nierzadko łączone. W obu wypadkach trudno jednoznacznie stwierdzić, czy ma się do czynienia z poważną teorią, konglomeratem teorii, zestawem luźno powiązanych twierdzeń, a może swego rodzaju światopoglądem.

Celem niniejszego artykułu jest skondensowana charakterystyka teorii konstruowania w ramach socjologii. Dokonana będzie za pośrednictwem krótkiego opisu ich cech ogólnych, w tym źródeł filozoficznych, oraz krótkiego – bo do tego ogranicza formuła artykułu – przeglądu ich zastosowania na przykładzie wybranych koncepcji socjologicznych. Ze względu na decyzję o nieutożsamianiu dwóch podstawowych typów teorii konstruowania², w niniejszym opracowaniu nie będą stosowane opisowe pojęcia „konstruktywizm” i „konstrukcjonizm”. Te koncepcje z obszaru socjologii, które posługują się metaforą konstruowania, tj. w których „konstrukty” i „konstrukcje” występują jako kategorie kluczowe, będą w niniejszym opracowaniu nazywane zbiorczo „teoriami konstruowania” (dalej: TK).

2. Ogólne cechy teorii konstruowania

W zakresie stosowanej optyki wszystkie TK są dłużnikami refleksji filozoficznej. Pomimo istotnej inspiracji ze strony starożytnego sceptycyzmu (m.in. teza o równości sądów), teorie te w swych podstawach najsilniej związane są z myślą osiemnastowieczną. Za ich filozoficznego ojca uznać można Immanuela Kanta, który odwrócił relację myśl – rzeczywistość, twierdząc że to nie rzeczy kształtują myślenie, lecz myślenie tworzy przedmioty. W myśl jego filozofii, znaczenie na-

² Wykazanie różnic znaczeniowych między konstruktywizmem i konstrukcjonizmem jest ważnym, lecz osobnym problemem, zasługującym na oddzielne potraktowanie.

kładane jest na rzeczywistość, która bez kontaktu z podmiotem pozostaje nie(roz)poznawalna i bezsensowna (co nie znaczy, że jej nie ma)³.

Ważną postacią w kontekście źródeł TK jest osiemnastowieczny krytyk oświecenia, Giambattista Vico. Najważniejsze założenia jego historystycznej filozofii są następujące (za: Berlin 2000: 8-12): 1) świat jest sztuczny (*artificial*), tzn. skonstruowany przez ludzi (świat zmienia się poprzez zmianę jego konstrukcji), 2) ci, którzy konstruują świat, mają uprzywilejowaną pozycję, tzn. ułatwiony dostęp do narzędzi konstruowania (są w stanie użyć ich w sposób niedostępny dla innych), 3) ludzie konstruują rzeczy (takie jak np. obiekty matematyczne), a wiedza o tych rzeczach jest całkowicie inna od tej, która odnosi się do świata zewnętrznego, 4) ludzkie efekty procesu konstruowania muszą być rozumiane poprzez odwołanie do systemów symboli, w tym zwłaszcza języka, używanego w szczególnym czasie, w którym dochodzi do konstruowania, i w szczególnym miejscu, w którego obrębie się konstruuje⁴.

Do najważniejszych cech TK należy niewątpliwie *antyesencjalizm*. Stanowisko to przeczy istnieniu uniwersalnych i niepodważalnych praw rządzących rzeczywistością, zakrytych pod powierzchnią obserwowalnych zjawisk i gotowych do odkrycia w naukowym procesie poznania. Zgodnie z tą perspektywą, bez względu na to, jak określi się te prawa (odwieczne idee Platona, racjonalne myśli Kartezjusza czy aprioryczne kategorie Kanta) nie jest możliwe dotarcie do nich, a tym samym dowodzenie ich rzeczywistego istnienia. Antropologiczną konsekwencją antyesencjalizmu jest zaprzeczenie istnieniu odwiecznej, a więc ahistorycznej i nieziennej natury ludzkiej. Stanowisko to oznacza zatem – niejako po kantowsku – że poznanie jest tworzeniem, a nie odkrywaniem.

³ Wielu teoretyków konstruowania nie zgadza się jednak, co ważne, z Kantowskim rozumieniem sądów analitycznych, które – w odróżnieniu od sądów syntetycznych – miałyby być niezależne od kontekstu społeczno-historycznego. Ich zdaniem, twierdzenia matematyki (które – wbrew intencjom samego Kanta – uchodzą obecnie za przykład sądów analitycznych) są uwarunkowane w podobny sposób, w jaki uwarunkowane są tezy nauk społecznych. Nie ma więc, w myśl wielu TK, żadnego fundamentu, czegoś na kształt kategorii *a priori*, ponieważ wpływ ludzkiego podmiotu na rzeczywistość jest totalny.

⁴ Słynna jest na gruncie filozofii – podana przez Vico – reguła prawdy: *verum esse ipsum factum* (prawda jest samym faktem), co oznacza, że prawda jest tym, co uczynione. Zgodnie z poglądami Vico, pojęć „prawda” i „wytwór” można więc używać zamiennie.

Jedną z głównych właściwości TK jest również *antyfundamentalizm*, zarówno w wymiarze epistemologicznym, jak i aksjologicznym. Polega on na nieustannym wykazywaniu aktualnej bezużyteczności poplatońskiego spadku i odchodzeniu od tradycyjnych zadań filozofii. Pogląd ten uderza m.in. w korespondencyjną koncepcję prawdy, twierdząc że jest ona „rezultatem społecznej mediacji i zamyka się całkowicie w obrębie tego, co właściwe wspólnocie ludzkiej. W tym też sensie jest ona raczej wytwarzana niż odkrywana, będąc zależna od miejsca, momentu i historycznych interesów tych, którzy ją kulturowo powołują do życia” (Szahaj 2002: 20).

Do obu omówionych pojęć negatywnych w charakterystyce TK często dołącza się trzecie: *antyrealizm*. Zazwyczaj jest to sprzeciw wobec zdroworozsądkowo lub naiwnie pojmowanego realizmu, który przypisywane światu znaczenia traktuje jako wertykalną relację pojęcie–rzeczywistość. Spotkać się jednak można z teoriami godzącymi perspektywę konstruowania z realizmem (najczęściej krytycznym lub wewnętrznym) z powodu niechęci do destruktywnego relatywizmu (np. Harré 2002: 612). David J. Nightingale i John Cromby twierdzą wprost, że „jest możliwe teoretyzowanie poznawalnej, pozadyskursywnej rzeczywistości w sposób odpowiadający głównym zasadom teorii konstruowania” (2002: 702).

Realizm w TK przejawia się więc w zgodzie na istnienie świata poza opisem – jest to zresztą logiczne, ponieważ opis musi zakładać coś, co opisuje (nawet jeśli jest to tylko inny opis). Społeczne skonstruowanie rzeczy wcale nie przeczy jej realnemu istnieniu – wręcz przeciwnie: czasem jest dla tej rzeczywistości konstytutywne⁵. Przykładem tego rodzaju realistycznej TK jest koncepcja „późnego” Bruno Latoura, który używając pojęcia „konstrukcja”, „często ma na myśli analogię z placem budowy, na którym widzimy powstające z różnych materiałów solidne budowle, a zatem coś realnego, stabilnego (a nie wymyślonego, tj. fikcyjnego!), ale także coś, co może się rozpaść” (Dońska, Olsen 2008: 90)⁶.

⁵ Dość pomocna, choć w ograniczonym stopniu, może się tu okazać analogia do dzieła sztuki. Trudno podać w wątpliwość realność np. utworu muzycznego, który ma przecież swego autora, wykonawcę i audytorium, a więc całkiem pokaźne grono jego konstruktorów. Różnica ze społeczeństwem polega na tym, że za proces jego (lub w nim) konstruowania nie odpowiada jeden twórca (wbrew licznym teoriom spiskowym), lecz działania połączone, a sam fakt konstruowania nie zawsze jest (i nie musi być) uświadamiany.

Tak negatywny program (trzy razy „anty”) prowokuje krytykę. Najczęstszy zarzut wiąże się z *idealistycznym* charakterem TK, które mają jakoby odzierać świat z materialności i cielesności⁷. Jest jednak wiele teorii, które poważnie traktują fizyczny wymiar konstruowanej rzeczywistości. Wydaje się wręcz, że pomijanie go jest swego rodzaju nieporozumieniem, ponieważ to dzięki niemu do procesu konstruowania może w ogóle dochodzić. Bez względu na to, czy za główny podmiot konstruowania uzna się jednostkę i jej umysł, czy instytucję i jej aparat biurokratyczny, trzeba przyznać, że trudno byłoby konstruować rzeczywistość bez systemu nerwowego (w tym zwłaszcza mózgu) i obsługi administracyjnej (w tym zwłaszcza kserokopiarek)⁸.

Z zarzutem o idealizm ściśle związany jest zarzut *logocentryzmu*. Krytycy idealistycznych wersji TK nie zgadzają się na redukcję wszystkich elementów świata do „dyskursu” i „tekstu”. Krytyka tak pojętego tekstualizmu dotyczy jednak tylko radykalnych, „twardych” i „mocnych” wersji TK, które całą kulturę traktują *wyłącznie* jako konstrukcję i konstrukt językowy, podczas gdy wersje umiarkowane, „miękkie” i „słabe” mówią o współkonstruowaniu świata przez język – o konstruowaniu go przy istotnym współdziałaniu sprawczej siły namacalnych przedmiotów.

3. Początki teorii konstruowania w socjologii

Przechodząc z obszaru ogólnej refleksji filozoficznej na grunt socjologii, można powiedzieć, że TK charakteryzują się w jej ramach przede wszystkim *antypozytywizmem*. Ponadto zwolennicy socjologicznych TK są raczej skłonni odwracać się od paradygmatu funkcjonalistycznego (z jego dychotomicznymi kategoriami przyczyny i efektu, dysfunkcji

⁶ O zgodzie między realizmem a TK pisze również Josef Mitterer (1996: 82): „Także o świecie, który sami tworzymy, możemy mówić, możemy ten świat obserwować i płaszczyzn tych nie należy mylić: rozróżnienie płaszczyzny przedmiotowej i meta-płaszczyzny nadal zachowuje ważność”.

⁷ Zarzuca się więc zwolennikom TK, że uwzględniają co prawda, moc takich społecznych wynalazków, jak „kapitalizm”, „państwo” czy „religia”, to jedna w analizie procesów konstruowania pomijają – lub nie uwzględniają w wystarczającym stopniu – faktycznej siły banków, rządów i Kościołów.

⁸ Na ważność wymiaru materialnego i cielesnego w kontekście TK zwracają uwagę m.in. Harré 2000: 745 i Cromby, Nightingale 1999: 12.

i równowagi, patologii i wartości) w kierunku ogólnie pojętego strukturalizmu. Mówiąc bardziej obrazowo, TK sytuują się na mapie współczesnych nauk społecznych gdzieś między „wściekłym” postmodernizmem a socjologicznym *mainstreamem*; gdzieś między „nihilistycznym relatywizmem «dekonstrukcji» [...], której rzecznikiem jest Derrida, a absolutyzmem racjonalizmu «modernistycznego» w wydaniu Habermasa” (Bourdieu, Wacquant 2001: 36)⁹.

Na gruncie socjologii metaforyka konstruowania pojawiła się w latach 60. XX wieku, w okresie specyficznym, związanym z tzw. *kryzysem* nauk, w tym zwłaszcza nauk humanistycznych. Kryzys ten oznaczał dla socjologii przeformułowanie dotychczasowych założeń, zasadzających się w przeważającej mierze na modelu pozytywistycznym i behawiorystycznym. Krytyka ewolucjonizmu Herberta Spencera i socjologizmu Émile’a Durkheima przygotowywała grunt pod pragmatycznie zorientowany interakcjonizm symboliczny, a narzędzia tej krytyki udostępniała najczęściej teoria paradygmatów Thomasa Kuhna oraz, kształtująca się w tamtym okresie, „nowa”, nieklasyczna socjologia wiedzy. Zdobywające coraz większą popularność TK nazywane były przez wiodący wówczas nurt socjologii mianem „nowego idealizmu” (Szacki 2006: 877).

Przykładem zaangażowanych filozoficznie socjologów, którzy w największym stopniu przyczynili się do rozpowszechnienia TK na gruncie nauk społecznych, są Peter L. Berger i Thomas Luckmann. Ich *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (1983) jest jednym z najważniejszych tekstów manifestów otwierających przed socjologią perspektywę rzeczywistości jako „wielkiego placu budowy”. Nawiązując do fenomenologii społecznej Alfreda Schütza, socjologii wiedzy Karla Mannheim’a i Maxa Schelera, psychologii społecznej George’a H. Meada i Charlesa H. Cooleya oraz antropologii filozoficznej Arnolda Gehlena i Helmutha Plessnera, starali się połączyć realizm Émile’a Durkheima z nominalizmem Maxa

⁹ Poza idealizmem Kanta i historyzmem Vico, do najbardziej inspirujących dla TK koncepcji zaliczyć można filozofię krytyczną Georga W. F. Hegla i Karola Marksa, filozofię analityczną Ludwiga Wittgensteina i Willarda Quine’a oraz filozofię hermeneutyczną Wilhelma Diltheya i Maxa Webera. Wyliczenie to można uzupełnić o szkołę frankfurcką, feminizm i pragmatyzm, fenomenologię Alfreda Schütza i Maurice’a Merleau-Ponty’ego, strukturalizm Claude’a Lévi-Straussa i Michela Foucaulta oraz postmodernizm Jacques’a Derridy i Richarda Rorty’ego.

Webera, przekraczając tym samym – ciągnącą się za socjologią od jej początków – dychotomię jednostki i społeczeństwa (Zwierzdzyński 2009: 27-52). Esencją ich stanowiska jest dialektyczne twierdzenie, że „społeczeństwo jest wytworem ludzkim (*human product*). Społeczeństwo jest rzeczywistością obiektywną. Człowiek jest wytworem społecznym (*social product*)” (Berger, Luckmann 1983: 106).

Jak widać, klasycy socjologicznych TK nie przeczą istnieniu *obiektywnej* rzeczywistości. Obiektywna jest ona jednak tylko o tyle – i tu tkwi ważne zastrzeżenie – o ile obiektywizuje się w nieprzerwanych procesach socjalizacji i instytucjonalizacji. Tego rodzaju podejście „zmierza do zastąpienia pojęć statycznych, uniwersalistycznych i niezmiennych (*invariant*) koncepcjami bardziej dynamicznymi, konkretnymi (*particularistic*) i społeczno-historycznymi. W jasny sposób obrazują one, jak poszczególne formy – zdroworoządkowo lokalizowane w rzeczywistości niezależnej od społecznych wpływów – są w zasadzie produktami interakcyjnych procesów społecznych” (Holstein, Gubrium 2007: 2-3).

Istnieje wiele punktów stycznych między perspektywą konstruowania i tradycją *interakcjonizmu symbolicznego*, który sam, w pewnym zakresie i sensie, może uchodzić za jedną z TK. Uzasadnienie takiej oceny można znaleźć u samego Herberta Blumera, który twierdził, że „działanie jest kształtowane czy raczej konstruowane przez interpretowanie sytuacji. [...] mimo że ustalone, działania uczestników są przez nich konstruowane w procesie interpretacji” (2007: 66). Łącząc fenomenologiczną perspektywę Schütza z pragmatyzmem Meada, interakcjonizm symboliczny podkreśla rolę procesu definiowania sytuacji społecznej (słynny teoremat Thomasa), a sam obszar konstruowania rzeczywistości zawęża do interakcji (Frank 1979). Symboliczni interakcyoniści podkreślają zatem konstrukcyjny charakter znaczenia (negocjowanego w sytuacjach społecznych za pośrednictwem interpretacji) oraz biografii (obejmującej całość znaczeń odnoszących się do jednostki), nie zajmując się konstrukcyjnym charakterem struktur i instytucji społecznych, które określają niczym więcej jak „urzeczowieniem tego, co w istocie jest procesem” (Hałas 2006: 211).

To właśnie w akcentowaniu międzyosobowej przestrzeni komunikacyjnej TK ujawniają swe pokrewieństwo z interakcjonizmem (Fine 1993: 75-78). Jest to jednak „tylko” pokrewieństwo, ponieważ da się

zauważyć wyraźny „brak lub niedostatek u interakcjonistów historycznej i makrospołecznej perspektywy” (Hałas 2001: 171). Perspektywy – co warto podkreślić – często kluczowej dla analiz czynionych w ramach socjologicznych TK. Jednym z tego przejawów jest podkreślanie roli języka, władzy i wiedzy oraz określenie ich *współzależności* jako podstawy do wyjaśnienia i zrozumienia społecznych procesów konstruowania.

4. Język jako narzędzie konstruowania

Wielu zwolenników TK podkreśla, że – jakkolwiek różnica wydaje się subtelna – to nie rzeczywistość sama w sobie jest konstruowana, lecz przypisywane jej znaczenia¹⁰. Na szczególną uwagę w tym kontekście zasługuje więc *język*. Wspominani już Berger i Luckmann piszą, że „język buduje pola semantyczne, czyli strefy znaczeń, których zakres jest ograniczony językowo. [...] W obrębie tak zbudowanego pola semantycznego zarówno doświadczenie życiowe, jak i historyczne może być zobiektywizowane, zachowane i gromadzone. Gromadzenie ma oczywiście charakter selektywny, a pole semantyczne przesądza, co zostanie zachowane, a co «zapomniane» w całości doświadczenia tak jednostki, jak i społeczeństwa” (1983: 77-78). Język w myśl TK nie jest zwierciadłem obiektywnej rzeczywistości, lecz raczej podstawową formą działania, w której dochodzi do jej wytwarzania; nie jest neutralnym opisem elementów świata, lecz ich nieprzerwaną interpretacją.

Obiekty usytuowane w rzeczywistości mają charakter dyskursywny, co znaczy, że mówienie o nich jest dla tych obiektów konstytutywne. Trzeba jednak pamiętać, że w stwierdzeniu, że „język tworzy rzeczywistość” nie ma przecież nic, co wskazywałoby, że „nie ma nic poza językiem”¹¹. Zgodnie z filozoficznym stanowiskiem realizmu krytycz-

¹⁰ Ludzie nie konstruują przecież, dajmy na to, skały w jej wymiarze fizyczno-chemicznym, czyli materialnym (trudno bowiem powołać skałę do istnienia lub odesłać ją do niebytu wyłącznie siłą indywidualnej woli), lecz jedynie znaczenia, które ten obiekt zyskuje w określonych kontekstach: szczyt, który się zdobywa; pomnik, który coś upamiętnia lub opoka, symbolizująca trwałość. W jednym kontekście – biorąc inny przykład –, „ten sam” namacalny gest pocałunku może być wyrazem szacunku, a w innym zdrady.

¹¹ Na postawione przez Kennetha J. Gergena pytanie: „W jaki sposób można odpowiedzieć na pytanie, co jest «niezależne od języka» za pośrednictwem języka”

nego język nie tyle sam konstryuuje rzeczywistość, ile ją *współkonstryuuje*. Referencyjność języka i obiektywność rzeczy jest więc przez TK dopuszczana, lecz traktowana jako ograniczona, tj. zależna od empirycznych weryfikacji ustaleń teoretycznych.

W pewnym zakresie socjologiczna analiza procesu konstruowania jest tożsama z historyczną analizą znaczeń, czego potwierdzeniem może być większość prac Michela Foucault. Socjolog, który wyjaśnia konstrukcyjny charakter rzeczywistości, przypomina w pewnym sensie archeologa: przedmiot konstruowania musi być określony przez te wydarzenia, warunki i procesy, które doprowadziły w przeszłości do takiego, a nie innego powiązania części z jakich się ona składa, czyli do takiego, a nie innego jej kształtu. Te wydarzenia, warunki i procesy, zarówno o charakterze ideowym, jak i materialnym, globalnym i lokalnym, nazywane być mogą kontekstami konstruowania. To one odpowiadają za to, w jakim kształcie znaczenia – determinowane pierwotnie przez wynegocjowane definicje i skrywane w uniwersalnej strukturze języka – *osadzają* się w instytucjach społecznych.

W myśl socjologicznych TK porządek społeczny jest w swym uporządkowaniu daleki od stabilności, a każdy wzór społecznych interakcji (czy to symbol, czy rytuał, czy przyzwyczajenie) poddawany jest niekończącym się rewizjom: zarówno indywidualnym, grupowym, jak i instytucjonalnym. Najbardziej ogólnym założeniem TK w kontekście fundamentalnej roli języka jest zatem twierdzenie, że ludzie tworzą rzeczywistość w trakcie ich codziennych interakcji z innymi ludźmi i że wszystkie, historycznie ufundowane instytucje społeczne, mają swe źródło w nieprzerwanej, ogólnoludzkiej *konwersacji*. Co istotne, wynika stąd wniosek, że zmiana instytucji poprzedzona musi być zmianą konwersacji.

Socjologiczne TK interesują się zarówno samymi znaczeniami (na poziomie językowym: poziom denotacyjny), jak i kontekstami ich wytworzenia (na poziomie językowym: poziom konotacyjny). Aby jednak nie poddać się nieskończonej redukcji, a w zasadzie by nie krążyć po błędnym kole, analiza procesów konstruowania – koncentrująca się na wybranym aspekcie rzeczywistości społecznej – musi się gdzieś zatrzymać. Nieco paradoksalnie więc procesy konstruowania znaczeń

(2001: 425) odpowiada Ludwig Wittgenstein: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć” (1997: 83). Milczenie jawi się więc jako wskaźnik nieskolonizowanych przez język obszarów rzeczywistości.

można studiować i lepiej rozumieć tylko wtedy, gdy analiza dotyczy będzie już-skonstruowanych, osadzonych, zobiektywizowanych znaczeń, których podstawowym nośnikiem jest *tekst* (Maines 2000: 578). Analizy procesów wytwarzania kontekstów są głównym przedmiotem zainteresowania socjologii wiedzy, która jest najlepiej wyposażona w odpowiednie „wykrywacze” złożonych zależności, zwłaszcza ideologii i władzy.

5. Władza jako podstawa konstruowania

Język, by był skutecznym narzędziem konstruowania, musi być permanentnie zatwierdzany przez zbiorowość w złożonej relacji *władzy*, której funkcją jest skrywanie konstrukcyjnego (przygodnego, umownego, zawilego) charakteru rzeczywistości poprzez naturalizowanie (derelatywizowanie) obowiązujących znaczeń. Na gruncie socjologii problemami legitymizacji i władzy zajmował się dogłębnie Pierre Bourdieu, który zasłynął przede wszystkim skuteczną – w opinii jego i wielu innych – próbą przewyciężenia dychotomii obiektywistycznej i subiektywistycznej perspektywy poznania¹². Nie mówił więc o „jednostce” i „społeczeństwie”, lecz o dwu formach „tego, co społeczne”: to, co społeczne w jednostce nazwał „habitusem”, a to, co społeczne poza nią – „polem”.

W kontekście niniejszego opracowania na szczególną uwagę zasługuje to drugie pojęcie, albowiem ono właśnie wskazuje na społeczną przestrzeń, z której dochodzi do konstruowania znaczeń¹³. Owo „pole”

¹² W próbie przewyciężenia opozycji obiektywizm – subiektywizm koncepcja Bourdieu przypomina socjologiczny program Anthony’ego Giddensa, przedstawiony przejrzysto w jego słynnym manifestie *Nowe zasady metody socjologicznej* (2001). Po pierwsze, przedmiotem socjologii nie jest „dany” świat obiektów, lecz świat konstruowany w działaniach podmiotów (jednostek). Po drugie, owe podmioty ograniczanie są w swym działaniu (a więc i w konstruowaniu) przez sytuację historyczną, w jakiej tworzą świat, oraz warunki, na które nie mają bezpośredniego wpływu. Po trzecie zaś – i tu, jak się wydaje, wyraźna rozbieżność z Bourdieu – „struktury nie można konceptualizować jako domeny przymusu wywieranego na działanie podmiotowe, ale winna ona być pojmowana jako czynnik tworzący *możliwość* takiego działania” (tamże: 226).

¹³ Analiza pól odkrywa mechanizmy wytwarzania rzeczywistości społecznej, podczas gdy analiza habitusów prześwieśla *quasi*-mentalną przestrzeń już-zinternalizowanych konstrukcji. Jakkolwiek więc Bourdieu przekracza dualizm obiek-

definiuje Bourdieu jako „sieć albo konfigurację obiektywnych relacji między pozycjami. Pozycje zaś są zdefiniowane obiektywnie ze względu na swoje istnienie i ze względu na uwarunkowania, jakie narzucają osobom czy instytucjom je zajmującym, określając ich aktualną i potencjalną sytuację (*situs*) w strukturze dystrybucji różnych rodzajów władzy (czy kapitału). Posiadanie zaś owej władzy (kapitału) określa dostęp do specyficznych korzyści, o które toczy się gra w danym polu” (Bourdieu, Wacquant 2001: 78). Na płaszczyźnie epistemologicznej Bourdieu wychodzi z założenia, że o obiektywności faktów można mówić tylko o tyle, o ile obiektywność ta polega na społecznym dostrzeganiu tych faktów (przy jednoczesnym ukrywaniu innych) oraz uznawaniu ich za znaczące (przy jednoczesnym deprecjonowaniu innych) (Hałas 1999: 88). Obiektywność to zatem tylko chwilowe *zastygnięcie* znaczeń w polu.

Kapitał określony może być jako materiał, z jakiego „wyrabia się” znaczenia, władza z kolei – jako reprezentacja „wyrabiaczy”. Stosunki między pozycjami w polu są regulowane przez zasady gry, przyswajane przez podmiot w obszarze habitusu. Pole (pewna potencjalność) jest pierwotne wobec habitusu (pewna aktualność), który poddaje się zwierzchnim wymogom w sposób podobny do tego, w jaki domownicy poddają się prawom obowiązującym w rodzinie: raczej bez pytań, najczęściej nieświadomie, zazwyczaj bez znajomości reguł organizujących „grę w dom”. Jednak – wbrew pozorom – to, co charakteryzuje każde pole, to – jak zauważa Aleksander Manterys – „współzawodnictwo o dobra albo towary, o panowanie i sposoby eksploatacji składników tkwiących w uniwersum symbolicznym, czyli o możliwość konstrukcji uniwersów, ich zmiany i narzucania innym własnych wizji rzeczywistości” (1997: 146).

Używając kategorii „pola”, Bourdieu zajmował się genealogią znaczeń i symboli, wytwarzanych, jego zdaniem, podczas wspólnotowej aktywności jednostek, zwłaszcza zaś w toku społecznych *dyskursów*. Konstruowanie znaczeń związane jest u niego z procesem społecznej rywalizacji i wykorzystywaniem możliwości, które oferuje władza.

tywne – subiektywne, to od analitycznego (w sensie heurezy) rozkładania akcentów uciec mu się nie udaje (mimo wszystko habitus to bardziej granie, a pole to bardziej reguły gry). Patrząc ogólnie, taka ucieczka wydaje się zresztą na gruncie nauk społecznych po prostu niemożliwa.

Bourdieu wyznawał doktrynę socjologicznego historyzmu, twierdząc że nie ma uniwersalnych i naturalnych systemów poznawczych, albowiem każdy z nich wplątany jest w proces nieustannego i nieodzownego wartościowania. W jego opinii, uprzywilejowaną pozycję w procesie konstruowania znaczeń zajmuje przede wszystkim państwo. To ono stosuje „przemoc symboliczną” w celu narzucenia jednostkom wytworzonego przez siebie, preferowanego systemu wiedzy, czyniąc to przede wszystkim za pośrednictwem edukacji i prawa (Bourdieu, Passeron 1990).

Język nie jest narzędziem wytwarzania władzy, lecz wyłącznie jej komunikowania. Język – twierdzi Bourdieu – „przede wszystkim reprezentuje autorytet, manifestuje i symbolizuje go. [...] Stylistyczne zabiegi, które charakteryzują język księży, nauczycieli i, bardziej ogólnie, przedstawicieli pozostałych instytucji, jak rutynizacja, stereotypizacja i neutralizacja, wszystkie pochodzą z pozycji zajmowanej w obszarze kompetencji przez te osoby, którym powierzono przypisany [do pola – M.K.Z.] autorytet” (Bourdieu 1991: 109). Ten *kto mówi, ma władzę, ten kto ma władzę, ma głos* – „mówienie” polityków, prawników, dziennikarzy, księży i nauczycieli jest zatem efektem posiadania autorytetu przypisanego do określonej pozycji w polu oraz efektem instytucjonalnego otoczenia, w którego ramach „się mówi”. Każde „mówienie” jest zawsze interesowne, tzn. każde podkreśla wybrane, korzystne dla nadawcy, aspekty rzeczywistości, jednocześnie zakrywając inne, dla nadawcy niewygodne, a dla odbiorcy (w konsekwencji) – nieistniejące. Rzeczywistość społeczną tworzy się przez jej językowe nazywanie, oznaczanie i kategoryzowanie. To język jest zatem podstawowym nośnikiem „przemocy symbolicznej”, to w nim skrywają się lokalne interesy autorów słownika i to w nim zawarty jest gotowy do zinternalizowania, skonstruowany model rzeczywistości¹⁴.

Skonstruowany i uprawomocniony model świata odbija się w społecznej strukturze *wiedzy*. Tak więc by odkryć, jaki faktycznie jest

¹⁴ Językowe konstruowanie rzeczywistości opiera się na trzech podstawowych mechanizmach. Jak podaje Małgorzata Jacyno, interpretująca koncepcję Bourdieu, do mechanizmów tych zalicza się: 1) dychotomizacja rzeczywistości (operująca na kategoriach swój – obcy, albo – albo itp.), 2) partycularyzacja rzeczywistości (znosząca pozorne różnice i usuwająca nieistotne podziały) oraz 3) autoidentyfikacja podmiotu (wprowadzająca istotne – z historycznego lub biograficznego punktu widzenia – „punkty zwrotne”) (Jacyno 1997: 78).

obraz rzeczywistości i jakie faktycznie poglądy kierują działaniem, trzeba dotrzeć do obowiązujących w danej zbiorowości znaczeń, wytworzonych i zmienianych przez tych, „którzy mają głos”.

6. Wiedza jako efekt konstruowania

Proces konstruowania *wiedzy* był przez socjologów odkrywany zwłaszcza w analizach społecznego determinowania procesu poznania. W centrum zainteresowań klasycznej socjologii wiedzy znalazła się przede wszystkim kwestia mechanizmu wiedzytwórczego¹⁵, jednak do najważniejszych osiągnięć tej dyscypliny zaliczyć można uwzględnienie w procesie poznawczym (zarówno badanym, jak i badawczym) konstytutywnej roli regulatorów aksjologicznych. Nie było to zresztą odkrycie socjologii wiedzy. Nieusuwalność wartości z obszaru nowożytnej nauki wykazywali już Wilhelm Dilthey i – wbrew licznym nieporozumieniom interpretacyjnym – Max Weber. Jednak to głównie socjologia wiedzy przyczyniła się do obalenia w naukach społecznych ciągnącego się przez wieki, a osiągniętego swe apogeum w pozytywistycznym scjentyzmie i empiryzmie, dualizmu faktów i wartości. Ujawniła tym samym fundamentalnie ideologiczny charakter wszelkiej relacji poznania.

Statusem „obiektywnej wiedzy” – zwłaszcza wiedzy naukowej – zajmowali się przedstawiciele tzw. szkoły edynburskiej. Do najważniejszych jej przedstawicieli należą Barry Barnes i David Bloor, twórcy tzw. mocnego programu socjologii wiedzy (1993). Ich zdaniem, bez względu na swe źródło (wiedza potoczna czy specjalistyczna, nauki przyrodnicze czy społeczne, fizyka czy psychologia) oraz jej efekty (prawda czy fałsz, sukces czy fiasko, racjonalność czy irracjonalność), każda wiedza zakorzeniona jest społecznie i każda powinna być przedmiotem socjologicznego dochodzenia. Dochodzenie to powinno być nastawione na rozpoznanie przyczyn pojawienia się danych przeko-

¹⁵ Przez zwolenników i przedstawicieli tzw. nieklasycznej socjologii wiedzy mechanizm ten konceptualizowany był jako proces przekształcania interpretacji w fakty. Główne pytania płynące z tak postawionego problemu to: „kto jest w stanie decydować o tym, co w ramach danych zbiorowości lub wybranych dyskursów jest uznawane za fakty; kto decyduje o tym, jaka metodologia identyfikacji faktów jest uznawana za prawomocną; jaki jest mechanizm konstytuowania tego typu autorytetów poznawczych” (Zybertowicz 1995: 364).

nań w danym miejscu i czasie (kryterium przyczynowości), nie bacząc na ich źródła (kryterium symetryczności) oraz efekty (kryterium bezstronności). Ponadto socjologia wiedzy powinna stosować tego rodzaju metody dochodzenia również do analizy samej siebie (kryterium refleksyjności).

Pojęcie konstruowania przejawia się u edynburczyków zwłaszcza w ich, specyficznym pojętym, socjologizmie. W myśl „mocnego programu” wiedza, zorganizowana w systemy przekonań, tylko w niewielkim stopniu opiera się na doświadczeniu, czerpiąc swe źródło głównie ze społecznych konwencji. Przede wszystkim jednak składające się na wiedzę przekonania poznawcze uwarunkowane są ideologicznie, a więc zależą od konkretnych interesów poszczególnych, uprzywilejowanych grup społecznych. Wytwarzanie wiedzy – pisze Andrzej Szahaj, opracowując stanowisko Barnes’a i Bloora – „należy wiązać z lokalną sytuacją tych, którzy ją produkują, z ideami, które nimi kierują, metaforami, które organizują ich myślenie, problemami, celami i interesami, które ich zaprzatają, a wreszcie standardami i znaczeniami, które stosują” (2004: 193). Wiedza obowiązuje tylko wówczas i tylko dopóty, dopóki jest względnie jednomyślnie akceptowana przez lokalną wspólnotę (parafian czy rówieśników, matematyków czy socjologów). Mechanizm społecznego uprawomocnienia wiedzy polega więc na dopasowywaniu doświadczeń do obowiązującej teorii i zmienianiu teorii w celu manipulowania doświadczeniami – nigdy odwrotnie¹⁶.

Tego rodzaju sposób myślenia o rzeczywistości prowadzi w konsekwencji do ucieczki z obszaru tradycyjnej ontologii i metafizyki: wiedza ma charakter empiryczny, tzn. jest formą naszego urządzania się w świecie. Wszystko, co możemy zrobić, to budować ją, zdając sobie sprawę z tego, że nie ma ona statusu rozpoznawania rzeczywistości, lecz – wytwarzania jej modelu” (Madejski 2006: 118). Analizą teorii, rozumianych jako „reprezentacja” rzeczywistości (zestaw przekonań odnoszących się do poszczególnych zjawisk), zajmuje się – zgodnie z de-

¹⁶ „Mocny program” socjologii wiedzy – w swych powiązaniach z Wittgensteinowskim finityzmem – ma daleko idące konsekwencje dla ogólnej teorii języka, w tym zwłaszcza dla semantyki. Jak pisze Andrzej Szahaj, „również znaczenie słów (pojęć) jest kwestią społecznych konwencji, przyswajanych przez jednostkę mocą treningu socjalizacyjnego. Znaczenia mogą ulec zmianie wtedy, gdy – pod wpływem interesów określonych grup społecznych – zmieniają się same gry językowe. Czynniki odgrywającymi zasadniczą rolę w tym procesie [...] są konkurencja, władza i autorytet” (2004: 196).

finicją Bergera i Luckmanna (1983: 24) – socjologia wiedzy. To właśnie ta dyscyplina „wyprodukowała” wiele fascynujących i bogatych w szczególności analiz kontekstów historycznych, w jakich dochodzi(ło) do akceptowania, odrzucania i zmieniania teorii, a wraz z nią – rzeczywistości społecznej. W socjologicznej analizie owych historycznych kontekstów odnaleźć można odpowiedź na dwa kluczowe pytania: w jaki sposób dochodzi do wytyczania (zakreślania, ustalania, ustanawiania) granic wiedzy i w jaki sposób się tych granic broni.

7. Konstruowanie teorii konstruowania

Zgodnie z optyką omówionych wyżej koncepcji, zwłaszcza tych związanych z nieklasyczną socjologią wiedzy (por. kryterium refleksyjności Barnes’a i Bloora), proces konstruowania nie omija samych teorii, w tym również TK. Niektórzy ich krytycy formułują nawet na tej podstawie zarzut – jeśli bowiem teorie te są konstruowane, a więc niekonieczne i przygodne, to na podstawie jakiego kryterium są uzasadniane leżące u ich podstaw założenia? Jeśli bowiem uzna się, że same TK są społecznymi konstrukcjami (wytworem języka, komunikacją władzy i elementem wiedzy) lub konstruktami badaczy (ich psychicznymi konstruktami osobistymi, jak by powiedział George Kelly), to trzeba założyć, że istnieją inne konstrukcje lub konstrukty konstruujące TK, a następnie przyznać, że muszą istnieć jakieś kolejne konstrukcje lub konstrukty, które konstruują konstrukcje lub konstrukty konstruujące TK, i tak w nieskończoność.

Wbrew pozorom nie jest to sytuacja patowa – nieskończone i wielopoziomowe konstruowanie rzeczywistości *społecznej* „się po prostu dzieje”. Nie ma więc jakichś metakonstrukcji czy metakonstruktów (np. język, jak chce idealizm lingwistyczny, czy umysł, jak chce klasyczny solipsyzm), z których nadrzędnej pozycji dochodziłoby do swego rodzaju wszechkonstruowania. Oczywiście z punktu widzenia zadań socjologii (a dokładniej: konkretnych problemów badawczych) są procesy konstruowania ważniejsze i mniej ważne. Są procesy o wielkiej sile niesionych konsekwencji, są też i takie, które nigdy nie wychodzą z tła, będąc po prostu elementem „społecznej atmosfery”. Są zarówno te „grające pierwsze skrzypce”, jak i te tworzące szum.

Zwolennikom szeroko pojętych TK można przypisać naturalne zainteresowanie fenomenami, które mają przygodny, tj. niekonieczny

w swej formie i treści, charakter: „przygodny w odniesieniu do ludzkiej kultury i ludzkich decyzji, przygodny w odniesieniu do teorii, tekstów, konwencji, praktyk i schematów poznawczych poszczególnych jednostek i grup” (Mallon 2006: 94). Proces konstruowania odbywa się więc niejako na dwóch poziomach: na jednym konstruowana jest wiedza o danych przedmiotach, na drugim – same przedmioty. I jakkolwiek mianem „przygodnych” można określać nie tylko teorie (idee), lecz również obiekty (rzeczy), to niewątpliwie mniej intuicyjnego sprzeciwu budzi twierdzenie, że społecznie konstruowane są ludzkie opinie na temat atomów czy kwarków (ich modele, teorie, reprezentacje itp.), niż że konstruowane są same atomy czy kwarki¹⁷.

Na ogólnym poziomie refleksji każdy podmiot konstruowania jest jednocześnie przedmiotem konstruowania, każdy przedmiot konstruowania jest jednocześnie narzędziem konstruowania, każde narzędzie konstruowania jest jednocześnie przedmiotem konstruowania (itd.) i nie ma w tym dialektycznym kołowrocie żadnej tajemnicy poza zatrważającą wręcz konsekwencją. Trzeba podkreślić, że TK nie są żadną skodyfikowaną w zasady socjologiczną metodologią, lecz jedynie – a może aż – pojęciowym modelem rzeczywistości. Nie odpowiadają wprost na pytania o to co („pierwsze skrzypce” czy „szum”) i jak (analizując strunę czy dźwięk) należy badać, lecz tylko w jakim wymiarze te zagadnienia *traktować*.

Nie da się ukryć, że opracowanie niniejsze – posługujące się przemyślanym i utrwalonym w druku językiem, ulokowane w instytucjonalnym polu władzy, które „daje mu głos” i roszcujące sobie prawo do udziału w społecznie uznanym zasobie wiedzy – samo zapełnione jest w opisywane przez siebie procesy konstruowania: konstruowania rzeczywistości poprzez konstruowanie samego siebie i gotowe na (konstruktywne, jak ma nadzieję) dalsze dekonstrukcje. Siła metaforyki konstruowania w naukach społecznych, a w socjologii zwłaszcza, objawia się więc nie tylko w jej niewyczerpanych jak dotąd możliwościach eksplanacyjnych, lecz również – a może przede wszystkim – w odsłaniających słabości pożytkach z autorefleksyjnego oglądu.

Marcin K. Zwierdżyński

¹⁷ Nauki społeczne coraz częściej unikają tej kontrowersji. Nic bowiem nie stało się ostatnio bardziej skonstruowane niż – jakże materialne, organiczne, namacalne i konkretne – „rasa”, „ciało” i „pleć”.

Literatura

- Amsterdamska Olga, 1992, „Odmiany konstruktywizmu w socjologii nauki”, w: Józef Niżnik (red.), *Pogranicza epistemologii*, Warszawa, s. 136-154.
- Barnes Barry, David Bloor (red.), 1993, *Mocny program socjologii wiedzy*, Warszawa.
- Beckford James A., 2003, *Social Theory and Religion*, Cambridge.
- Berger Peter L., Thomas Luckmann, 1983, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa.
- Berlin Isaiah, 2000, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Princeton.
- Blumer Herbert, 2007, „Społeczeństwo jako interakcja symboliczna” w: idem, *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, Kraków, s. 61-70.
- Bourdieu Pierre, 1991, *Language and Symbolic Power*, Cambridge.
- Bourdieu Pierre, Jean-Claude Passeron, 1990, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, Warszawa.
- Bourdieu Pierre, Loïc J.D. Wacquant, 2001, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Warszawa.
- Bruner Jerome, 1991, „The Narrative Construction of Reality”, *Critical Inquiry*, t. 18, nr 1, s. 1-21.
- Cerulo Karen A., 1997, „Identity Construction: New Issues, New Directions”, *Annual Review Sociology*, t. 23, s. 385-409.
- Cromby John, David J. Nightingale, 1999, „What’s Wrong with Social Constructionism?”, w: idem, (red.), *Social Constructionist Psychology: A Critical Analysis of Theory and Practice*, Buckingham: s. 2-16.
- Domańska Ewa, Bjørnar Olsen, 2008, „Wszyscy jesteśmy konstruktywistami”, w: Jacek Kowalewski, Wojciech Piasek, Marta Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, Olsztyn: s. 83-100.
- Fine Gary Alan, 1993, „The Sad Demise, Mysterious Disappearance and Glorious Triumph of Symbolic Interactionism”, *Annual Review of Sociology*, t. 19, s. 61-87.
- Frank Arthur W., 1979, „Reality Construction in Interaction”, *Annual Review of Sociology*, t. 5, s. 167-191.
- Gergen Kenneth J., 1985, „The Social Constructionist Movement in Modern Psychology”, *American Psychologist*, t. 40, nr 3, s. 266-275.
- Gergen Kenneth J., 2001, „Construction in Contention: Toward Consequential Resolutions”, *Theory and Psychology*, t. 11, s. 419-432.
- Giddens Anthony, 2001, *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretatywnych*, Kraków.
- Grace George W., 1987, *The Linguistic Construction of Reality*, London.
- Granovetter Mark, 1992, „Economic Institutions as Social Constructions: A Framework for Analysis”, *Acta Sociologica*, t. 35, s. 3-11.

- Gross Edward, 1986, „The Social Construction of Historical Events Through Public Dramas”, *Symbolic Interactionism*, t. 9, s. 179-200.
- Hałas Elżbieta, 1999, „Polityka symbolizacji w ujęciu Pierre’a Bourdieu a interakcjonizm symboliczny”, *Studia Socjologiczne*, t. 4, s. 77-99.
- Hałas Elżbieta, 2001, *Symbolizm w interakcji*, Warszawa.
- Hałas Elżbieta, 2005, „Jaźń jako interakcja symboliczna a konstrukcjonistyczne koncepcje człowieka późnej nowoczesności”, w: Hałas Elżbieta, Konecki Krzysztof T. (red.), *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, Warszawa, s. 23-39.
- Hałas Elżbieta, 2006, *Interakcjonizm symboliczny. Społeczny kontekst znaczeń*, Warszawa.
- Harré Rom, 2000, „Personalism in the Context of a Social Constructionist Psychology. Stern and Vygotsky”, *Theory & Psychology*, t. 10, nr 6, s. 731-748.
- Harré Rom, 2002, „Public Sources of the Personal Mind. Social Constructionism in Context”, *Theory & Psychology*, t. 12, nr 5, s. 611-623.
- Holstein James A., Jaber F. Gubrium, 2007, „Constructionist Perspectives on the Life Course”, *Sociology Compass*, t. 1, s. 1-18.
- Jacyno Małgorzata, 1997, *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre’a Bourdieu*, Warszawa.
- Klus-Stańska Dorota, 2002, *Konstruowanie wiedzy w szkole*, Olsztyn.
- Kopciwicz Lucyna, 2007, *Rodzaj i edukacja. Studium fenomenologiczne z zastosowaniem teorii społecznej Pierre’a Bourdieu*, Wrocław.
- Kuźma Erazm, Andrzej Skrendo, Jerzy Madejski (red.), 2006, *Konstruktywizm w badaniach literackich. Antologia*, Kraków.
- Laqueur Thomas Walter, 1990, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge.
- Latour Bruno, Steven Woolgar, 1979, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills.
- Madejski Jerzy, 2006, „Konstruktywizm Ernsta von Glasersfelda: wiedza jako wynalazek”, w: Erazm Kuźma, Andrzej Skrendo, Jerzy Madejski (red.), *Konstruktywizm w badaniach literackich. Antologia*, Kraków, s. 117-130.
- Maines David R., 2000, „Charting Futures for Sociology: Culture and Meaning. The Social Construction of Meaning”, *Contemporary Sociology*, t. 29, nr 4, s. 577-584.
- Mallon Ron, 2006, „A Field Guide to Social Construction”, *Philosophy Compass*, t. 2, nr 1, s. 93-108.
- Manterys Aleksander, 1997, *Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych*, Warszawa.
- Miś Lucjan, 2008, „Konstruktywizm/konstrukcjonizm w socjologii, pracy socjalnej i psychoterapii”, w: idem, (red.), *Praca socjalna skoncentrowana na rozwiązaniach*, Kraków.

- Mitterer Josef, 1996, „Jak radykalny jest konstruktywizm?”, w: idem, *Tamta strona filozofii*, Warszawa, s. 77-108.
- Nightingale David J., John Cromby, 2002, „Social Constructionism as Ontology. Exposition and Example”, *Theory & Psychology*, t. 12, nr 5, s. 701-713.
- Ostoja-Zagórski Janusz, 2000, „Kultury archeologiczne w świetle konstruktywistycznego modelu poznania” w: Stanisław Tabaczyński (red.), *Kultury archeologiczne a rzeczywistość dziejowa*, Warszawa, s. 199-205.
- Piotrowska Ewa, 2008, *Spółeczny konstruktywizm a matematyka*, Poznań.
- Schneider Joseph, 1985, „Social Problems Theory: The Constructionist View”, *Annual Review of Sociology*, t. 11, s. 209-229.
- Skrendo Andrzej, 2004, „Tożsamość w perspektywie konstruktywizmu”, *Teksty Drugie*, nr 1-2, s. 65-77.
- Szacki Jerzy, 2006, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa.
- Szahaj Andrzej, 2002, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław.
- Szahaj Andrzej, 2004, „Kultura a poznanie. O tak zwanym mocnym programie socjologii wiedzy szkoły edynburskiej”, w: idem, *Zniewalająca moc kultury*, Toruń, s. 187-206.
- Wittgenstein Ludwig, 1997, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa.
- Zwierzdzyński Marcin K., 2009, *Gdzie jest religia? Pięć dychotomii Thomasa Luckmanna*, Kraków.
- Zwierzdzyński Marcin K., 2010, „Personal Identity in Cognitively Oriented Religious Education”, w: Irena Borowik, Małgorzata Zawila (red.), *Religions and Identities in Transition*, Kraków, s. 163-183.
- Zybertowicz Andrzej, 1995, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń.



Danuta Chmielewska-Banaszek

Teorie i idee konstruktywistyczne w psychologii

1. Czy jest konstruktywizm w psychologii?

Konstruktywizm w psychologii nie tworzy spójnej orientacji. Ze względu na wielość teorii i koncepcji, obszerne i zróżnicowane pole badań oraz niejednorodność założeń, bardziej adekwatne wydaje się określenie „konstruktywizmy”. Uporządkowaniu wiedzy dotyczącej teorii i idei konstruktywistycznych w psychologii nie pomaga to, że można i trzeba rozpatrywać je na trzech poziomach: koncepcji dotyczących ogólnej teorii poznania, opisu teoretyczno-empirycznego oraz zastosowań praktycznych, czyli oddziaływań terapeutycznych.

Pierwszy poziom tworzą, między innymi, koncepcje Jeana Piageta, Lwa S. Wygotskiego, George’a Kelly’ego, Jeromy’ego Brunera, Kennetha J. Gergena.

Drugi poziom tworzą, oparte na konstruktywistycznych założeniach teoretyczne i empiryczne opisy funkcjonowania człowieka charakterystyczne dla różnych subdyscyplin psychologii, na przykład psychologii społecznej, psychologii emocji, psychologii osobowości czy teorii komunikacji. Dalsze części artykułu poświęcone są prezentacji konstruktywizmu w psychologii poznawczej, która zdecydowanie dominuje we współczesnej psychologii, a podejście konstruktywistyczne funkcjonuje w jej obrębie jako wiedza podręcznikowa (choć nie jest to dla psychologów poznawczych wiedza oczywista).

Trzeci poziom to poziom praktyki psychologicznej, czyli wykorzystanie idei konstruktywistycznych w terapiach psychologicznych.

Teoria konstruktów osobistych Kelly’ego, jedna z najwcześniejszych koncepcji konstruktywistycznych w psychologii¹, może być analizowana

¹ Koncepcję tę zawarł Kelly w wydanej w 1955 roku książce *The Psychology at Personal Constructs*. Książka ta jest traktowana jako jedna z pierwszych prób przełamania hegemonii behawioryzmu.

wana na wszystkich trzech poziomach. Kelly wprowadza pojęcie świata zamiast rzeczywistości oraz „poznawanie” w miejsce poznania. W jego teorii świat zewnętrzny istnieje realnie, a świat wewnętrzny jest – z perspektywy podmiotu poznającego – równie realny jak świat zewnętrzny. Poznanie świata jest możliwe tylko w takim stopniu, w jakim możliwe jest dokonywanie jego interpretacji. Dążąc do zrozumienia świata, podmiot poznający (obserwator) stara się wychwycić pewne regularności w obserwowanych zjawiskach. Narzędziem realizacji tego celu są wynikające z indywidualnego doświadczenia skategoryzowane informacje o świecie i jego mieszkańcach, czyli konstrukty osobiste. Tworzą one model, który pozwala obserwatorowi nadać sens światu i określić własne z nim relacje.

Model ten jest dynamiczny i podlega ciągłej rewizji, ponieważ podstawowym dążeniem człowieka jest coraz lepsze rozumienie świata. W dążeniu tym każdy z nas zachowuje się jak naukowiec/badacz ustawicznie poszukujący prawdy. To znaczy zbiera, porządkuje i klasyfikuje informacje, na ich bazie formułuje hipotezy/przewidywania, a następnie je testuje². W miarę wzrastania doświadczenia system konstruktów staje się coraz bardziej zintegrowany. Jako narzędzie poznawania świata funkcjonuje w ten sposób, że – poprzez selekcjonowanie i interpretowanie informacji – upraszcza obraz świata a jednocześnie pozwala wykraczać poza dostępne informacje. Teoria Kelly’ego spełnia też funkcje metateorii, ponieważ jej tezy teoretyczne stosują się zarówno do zachowania jednostki jak i do procesów i metod tworzenia nauki.

W psychologii społecznej teoria Kelly’ego stała się inspiracją dla szeregu koncepcji i badań skupiających się na narzędziach służących naiwnemu badaczowi do odpowiedzi na pytanie „jaka jest rzeczywistość”. Koncepcja/metafora naiwnego badacza (psychologa z ulicy) była w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku dość powszechnie podzielana przez psychologów społecznych. Stanowiła

² W tym punkcie podejście Kelly’ego jest zbieżne z poglądami Piageta, który od 1937 roku (rok wydania pierwszej książki) rozwijał koncepcję rozwoju poznawczego. Dla Piageta człowiek w toku rozwoju poznawczego (którego celem nadrzędnym jest adaptacja do środowiska) zachowuje się jak badacz; musi sam, w wyniku obserwacji i doświadczeń, dojść do tego, że jego schematy stały się nieadekwatne i wymagają zmiany. Rozwój poznawczy jest więc według niego analogiczny do procesu badania naukowego (Nęcka, Orzechowski, Szymura 2006: 34).

podstawę teorii i badań atrybucyjnych oraz koncepcji ukrytych teorii osobowości czy teorii schematów.

Integralną częścią koncepcji Kelly'ego jest zbudowany przez niego Rep Test, narzędzie do badania struktury konstruktów osobistych. Kelly stosował je w praktyce klinicznej. Podstawą praktykowanej przez niego psychoterapii było założenie, że człowiek jest ograniczany w swoich zachowaniach nie przez otoczenie, w którym się porusza, ale przez własne interpretacje tego otoczenia. Pacjent cierpiący z powodu specyficznego sposobu widzenia świata może (przy wsparciu terapeuty) pracować nad zmianą systemu konstruktów lub wprowadzić do systemu nowe konstrukty (por. Oleś 2003: 187-94; Czapiński 1987; Lachowicz-Tabaczek 2004: 11-24).

Gabriele Chiari i Laura Nuzzo przyjmują, że konstruktywizm w psychologii tworzy pomost między idealizmem a realizmem, a poszczególne nurty konstruktywistyczne różnią się ze względu na założenia, które dotyczą rzeczywistości, wiedzy o rzeczywistości oraz ich wzajemnej relacji.

Przy założeniu, że rzeczywistość nie istnieje niezależnie od obserwatora, rzeczywistość i wiedza o niej są strukturalnie powiązane. Wiedza jest kontekstem dla rzeczywistości, a rzeczywistość jest kontekstem dla wiedzy. Przy założeniu, że niemożliwe jest poznanie rzeczywistości, wiedza jest konstrukcją, której podstawową funkcją jest adaptacja do rzeczywistości. Przy założeniu, że nie istnieje zgodność między rzeczywistością a wiedzą o niej, wiedza ta jest historycznie zmienną reprezentacją (Chiari, Nuzzo 1996).

Przy przyjęciu tych kryteriów poszczególne nurty konstruktywistyczne w psychologii można określić jako epistemologiczny bądź hermeneutyczny konstruktywizm. Epistemologiczni konstruktywiści zakładają, że rzeczywistość istnieje niezależnie od podmiotu poznającego, ale jej bezpośrednie poznanie nie jest możliwe. Poznanie rzeczywistości jest zapośredniczone przez konstrukcje. Są one wynikiem aktywności podmiotu i funkcjonują jako heurystyki umożliwiające rozumienie świata.

Hermeneutyczny konstruktywizm odrzuca przekonanie, że rzeczywistość istnieje niezależnie od pomiotu poznającego. Przyjmuje, że wiedza o rzeczywistości jest zależną od kontekstu (społecznego i/lub historycznego) interpretacją, będącą produktem językowej aktywności i społecznych uzgodnień. W związku z tym system wiedzy ulega

pluralizacji: może być tak wiele systemów wiedzy jak wiele jest grup negocjujących porozumienie. Dzięki językowi systemy te rozwijają się i wzrastają (Raskin 2002).

Przykładem epistemologicznego konstruktywizmu (przynajmniej ze względu na niektóre założenia) jest omówiona już koncepcja konstruktywistów osobistych Kelly'ego. Przykładem hermeneutycznego konstruktywizmu jest koncepcja społecznego konstrukcjonizmu Gergena. Gergen odrzuca założenie o niezależnym obserwatorze oraz rozróżnienie między obserwatorem a tym, co obserwuje. Przyjmuje, że wiedza o świecie jest społecznym artefaktem i jest ściśle związana ze społecznym, kulturowym i historycznym ułożeniem obserwatora. Rozumienie świata jest możliwe dzięki językowym egzemplifikacjom, które są skutkiem społecznych procesów: komunikacji, negocjacji, konfliktów, retoryki. Opisy i wyjaśnienia dotyczące świata konstytuują formy społecznego działania. Społeczne reprezentacje rzeczywistości są arbitralne (nie podlegają krytycznej ocenie) oraz względne (zmieniają się w zależności od kontekstu) i jest ich tak wiele, jak wiele jest kultur, kontekstów i sposobów porozumiewania się. Z założenia tego Gergen wyprowadza tezę, że każdy człowiek ma wiele tożsamości, które są negocjowane i dookreślane w zależności od społecznego kontekstu.

Teza ta okazała się funkcjonalna na płaszczyźnie teoretycznych i empirycznych opisów zachowań. W głośnej książce Gergena *Nasycone Ja: dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, punktem wyjścia jest założenie, że osobowość to społeczny, pluralistyczny i zmienny konstrukt. Gergen, podobnie jak Kelly, zajmował się psychoterapią³ jego koncepcja ma także charakter metateoretyczny. Rozważania metateoretyczne Gergena, w odróżnieniu od rozważań Kelly'ego, znalazły szerszy oddźwięk i stanowią inspirację dla konstrukcjonistów społecznych w psychologii i poza jej granicami.

W dalszym ciągu toczy się żywa dyskusja, którą zapoczątkował artykuł Gergena *Social Psychology as History* (1973). W artykule autor kwestionuje możliwość budowania praw uniwersalnych przez psychologię społeczną. Charakterystyczne dla psychologów społecznych przekonanie, że tworzona przez nich wiedza kumuluje się, jest nieuzasadnione. W pracy badawczej korzystają wprawdzie z metod na-

³ Zob. McNamee Sh., Gergen, K.J., *Therapy as Social Construction*, London: Sage 1991.

ukowych, ale jej rezultaty naukowe nie są. Psychologia społeczna jest przede wszystkim przedsięwzięciem historycznym. Przedmiot jej badań – zachowanie człowieka zdeterminowane wpływami społecznymi – może być opisywany tylko w kontekście określonych warunków historycznych i kulturowych⁴ (Gergen 1973; Raskin, 2002; Dymkowski 2007). Elementy obu kategorii zawierają koncepcje Wygotskiego, Piageta i Brunera, które w dużym uproszczeniu przedstawić można następująco.

Poznanie (dochodzenie do wiedzy) jest dynamicznym, wielokierunkowym i wieloaspektowym procesem adaptacyjnym, podczas którego następuje organizacja doświadczanego świata (nadawanie znaczenia doświadczeniu). W procesie tym zasadniczą rolę gra kultura jako nośnik znaczeń i symboli. Innymi słowy, kultura wyznacza sposoby rozumienia i interpretowania poszczególnych elementów rzeczywistości. Podmiot poznający samodzielnie konstruuje wewnętrzny, odpowiadający indywidualnemu doświadczeniu obraz świata, który jednocześnie jest uwarunkowany kulturowo. Poglądy te inspirowały i inspirują psychologów w dalszym ciągu, czego przykładem są próby reinterpretacji i rewizji teorii Piageta czy „odczytania na nowo” Wygotskiego przez psychologów poznawczych (Materska, Tyszką 1997).

2. Konstruktywizm poznawczy; historia w pigułce

Cechą charakterystyczną współczesnej psychologii poznawczej jest fragmentaryzacja. W jej obrębie nie funkcjonuje jedna teoria opisująca i wyjaśniająca funkcjonowanie procesów poznawczych, ale wiele mikroteorii czy mikroparadygmatów, które dotyczą różnych procesów poznawczych: spostrzegania, pamięci, uwagi, wyobraźni, uczenia się, języka. Wśród psychologów poznawczych nie ma zgody, która teoria szczegółowa powinna pełnić funkcje ogólnie obowiązującej. Poszczególne mikroteorie, dotyczące, na przykład, spostrzegania, wywierają stosunkowo niewielki wpływ na inne koncepcje (myślenia czy uczenia się). Charakterystyczny dla psychologii poznawczej stan rozdrobnie-

⁴ Zob. również: K.J. Gergen, 1985, „The Social Constructionist Movement in Modern Psychology”, *American Psychologist*, Vol. 40, No. 3, s. 266-275. Artykuł M. Dymkowskiego jest jednym z kilku artykułów umieszczonych w tym tomie, które są głosami w dyskusji: *Czy możliwe są prawa uniwersalne w psychologii społecznej?*

nia teoretycznego i izolacji poszczególnych dziedzin badających procesy poznawcze z biegiem lat wydaje się pogłębiać. W tej sytuacji trudno jest podać znaczące nazwiska czy szkoły, trudno jest też wskazać dominujące przekonania teoretyczne (tak jak w przypadku behawioryzmu czy psychoanalizy, w opozycji do których psychologia poznawcza powstała i pozostaje).

Charakterystyki psychologii poznawczej nie ułatwia mnogość problemów, które podejmuje. Dla dookreślenia pola jej zainteresowań najczęściej stosuje się podział na procesy poznawcze w wąskim i procesy poznawcze w szerokim rozumieniu.

W wąskim rozumieniu, procesy poznawcze to procesy przetwarzania, czyli nabywania, strukturalizowania i przechowywania informacji o świecie. Synonimami (rzadko używanymi) dla psychologii poznawczej, zajmującej się procesami przetwarzania informacji, są: psychologia poznania lub psychologia procesów poznawczych.

W szerokim rozumieniu procesy poznawcze to sposób odbioru i rozumienia/interpretacji świata, który reguluje zachowanie człowieka. O procesach poznawczych w szerokim rozumieniu mówią na przykład poznawcze koncepcje osobowości czy poznawcze koncepcje psychologii społecznej. Zastrzec jednak trzeba, że podział ten jest dosyć sztuczny i w przypadku wielu problemów traci na znaczeniu (Maruszewski 2002: 11-31; Chlewiński 2007: 11-14; Stachowski 2000: 277-289).

Mimo że teorie szczegółowe wychodzą od różnych założeń dotyczących posiadania, nabywania i realizowania przez człowieka jego umiejętności poznawczych, można je przyporządkować do jednego z dwóch ogólnych nurtów: konstruktywistycznego lub ekologicznego. Nurty te w różny sposób odpowiadają na pytanie, w jaki sposób człowiek poznaje świat.

Konstruktywistyczne podejście do spostrzegania przyjmuje, że podmiot poznający ma dostęp tylko do tworzonych przez siebie reprezentacji i dopiero przez nie uzyskuje dostęp do świata. Reprezentacje poznawcze to stale narastająca wiedza o świecie zewnętrznym i wewnętrznym, która decyduje o interpretacji zarówno napływających, jak i już posiadanych informacji. Podmiot poznający nie zdaje sobie sprawy z tego, że poznaje własne reprezentacje, a dopiero za ich pośrednictwem świat.

W perspektywie konstruktywistycznej podmiot poznający aktywnie „konstruuje” obraz świata. Istotą tej aktywności jest wykonywa-

nie (przy dosyć ograniczonej swobodzie wyboru) różnych operacji polegających na przetwarzaniu, magazynowaniu i aktualizowaniu informacji. Dotyczy to zarówno informacji sensorycznych (napływających z receptorów), jak i informacji wywołanych oczekiwaniami (czyli założeniami dotyczącymi tego, czego podmiot doświadcza).

Konstruktywizm poznawczy, którego przedmiotem są procesy poznawcze w wąskim rozumieniu oraz związana z nim koncepcja przetwarzania informacji zdominowały psychologię poznawczą na wiele lat. I choć w dalszym ciągu większość psychologów poznawczych reprezentuje konstruktywistyczne podejście do spostrzegania, to w ostatnich latach wzrosło zainteresowanie nurtem ekologicznym.

Stanowisko epistemologiczne związane z nurtem ekologicznym, nazywane koncepcją percepcji bezpośredniej, powstało w opozycji do podejścia konstruktywistycznego, zakładającego, że proces poznawania świata odbywa się wyłącznie w umyśle. Jego podstawowe założenia sformułował (w 1966 roku) James J. Gibson.

Gibson odrzuca pojęcie reprezentacji poznawczej jako ogniwa pośredniczącego w procesie porównywania i rozpoznawania obiektów. Przyjmuje, że wszystkie potrzebne podmiotowi poznającemu informacje zawiera świat zewnętrzny a jedynym warunkiem percepcji otaczającego świata jest umiejętność bezpośredniego dostrzegania zawartych w nim informacji. Podstawą percepcji jest aktywność motoryczna, a ściślej rzecz ujmując – koordynacja między systemem motorycznym a innymi systemami: wzrokowym, smakowym, węchowym, słuchowym i czuciowym. Dzięki tej sensomotorycznej koordynacji tworzy się wiedza umożliwiająca adaptację do wymagań środowiska. Z założeń tych wynika, że system poznawczy jest częścią żywego organizmu a jego nadrzędną funkcją jest ułatwienie przystosowania do świata zewnętrznego (Domańska 1997: 35; Maruszewski 2002: 67-69; Cwalina 2002).

Wzrost popularności koncepcji Gibsona skutkuje próbami zintegrowania osiągnięć podejścia ekologicznego i informacyjnego, czego przykładem jest teoria systemów polimorficznych Ulrica Neissera (Neisser 1999).

Odpowiedź na podstawowe dla psychologii poznawczej pytanie, w jaki sposób człowiek poznaje świat, ściśle wiąże się z koniecznością konceptualizacji umysłu. W nurcie konstruktywistycznym przyjmuje się, że umysł jest systemem przetwarzania informacji. By zrozumieć metodologiczne, epistemologiczne i ontologiczne założenia, na których

opierają się modele umysłu tworzone w nurcie informacyjnym (w tym konstruktywistycznym), należy odwołać się do początków psychologii poznawczej.

Za umowny początek jej powstania uznaje się konferencję, która odbyła się w Massachusetts Institute of Technology w 1956 roku. Konferencję tę wskazuje się również jako symboliczny początek kognitywistyki (*cognitive science*). Z punktu widzenia obu tych dziedzin za istotne dla dalszego ich rozwoju, okazały się wystąpienia: Allena Newella i Herberta A. Simona oraz Noama Chomsky'ego.

Newell i Simon przedstawili pionierski program komputerowy symulujący myślenie, dowodząc tym samym, że procesy myślowe mogą przebiegać poza ludzkim mózgiem. Opracowując kolejne programy symulujące funkcjonowanie procesów poznawczych (*General Problem Solver, Human Problem Solving*) obaj autorzy stali się współtwórcami teorii sztucznej inteligencji.

Wystąpienie Chomsky'ego podważało tezę behawiorystów, że umiejętność posługiwania się językiem jest tylko i wyłącznie wynikiem uczenia się. Jego wydana rok później książka *Syntectic Structures* zapoczątkowała badania nad kompetencjami językowymi nie tylko w lingwistyce. W psychologii poznawczej i kognitywistyce badania procesów językowych opierają się na wprowadzonym przez Chomsky'ego założeniu, że mają one podłoże mentalne.

Rewolucyjność tez zawartych w tych wystąpieniach wynika z faktu, że lata pięćdziesiąte XX wieku były okresem absolutnej dominacji behawioryzmu, który wykluczył umysł i procesy w nim zachodzące jako obiekt badań naukowych. Obrazuje to stosowana przez behawiorystów metafora umysłu jako „czarnej skrzynki”, do której nie ma dostępu.

Za znaczącą dla formowania się nowego nurtu w psychologii uznaje się też wydaną w 1956 roku książkę *A Study of Thinking*, której współautorem był Bruner. W pracy tej przedstawiono obszerne badania nad strategiami tworzenia pojęć. Pokazano, że można badać złożone procesy myślowe bez konieczności sięgania do introspekcji.

W roku 1960 Bruner i George A. Miller założyli *Ośrodek Badań nad Procesami Poznawczymi*. Dzięki działalności ośrodka upowszechniły się w psychologii badania nad pojęciami, reprezentacjami i schematami poznawczymi.

Intensywny rozwój psychologii poznawczej wiąże się z nazwiskiem Neissera. W 1967 roku opublikował *Cognitive Psychology*, która sta-

nowiła twórcze podsumowanie ówczesnej wiedzy o procesach poznawczych⁵. W książce tej Neisser zdefiniował przedmiot i zadania nowej dyscypliny – psychologii poznawczej. W świetle jego ustaleń przedmiotem psychologii poznawczej stały się procesy poznawcze rozumiane jako procesy przetwarzania informacji. Składają się na nie wszystkie operacje, dzięki którym odbierane przez podmiot bodźce są transformowane, przekształcane, redukowane, wzmacniane, zachowywane, przywoływane lub wykorzystywane w jakikolwiek inny sposób. Zadaniem psychologii poznawczej jest opis tych procesów i pokazanie, w jaki sposób kształtują one zachowanie człowieka.

Datę opublikowania *Cognitive Psychology* można przyjąć za moment, w którym psychologia „uznała się” za naukę kognitywną. Osiągnięcia teoretyczne i badawcze Chomsky’ego, Brunera, Neissera oraz Newella, i Simona a także wielu innych (na przykład Clauda E. Shannona – twórcy techniki pomiaru informacji), których osiągnięć nie da się przedstawić w krótkim szkicu, dały początek psychologii poznawczej, a zarazem stały się jednym z wielu źródeł nowej nauki o procesach poznawczych – kognitywistyki.

Wspólnym mianownikiem tych propozycji, sformułowanych w różnych dziedzinach nauki, był nowy sposób widzenia podmiotu poznającego oraz procesu poznawania. W perspektywie nowego nurtu człowiek jest podmiotem aktywnym w zakresie poszukiwania informacji oraz konstruowania na ich podstawie wiedzy o świecie. Poznanie natomiast jest procesem przetwarzania informacji w systemie nerwowym, który to proces (dzięki osiągnięciom matematyków) daje się zalgorytmizować. Ze względu na złożoność procesu poznania/poznawania, jego opis i wyjaśnienie wymaga pracy badawczej przedstawicieli różnych nauk: psychologów, filozofów, lingwistów, logików, informatyków, neurobiologów (a w ostatnich latach również fizyków kwantowych), stąd tak ściśle związki psychologii poznawczej z kognitywistyką.

Obie dziedziny: psychologia poznawcza (często zwana psychologią kognitywną) i kognitywistyka pozostają w ścisłym związku, przede wszystkim ze względu na wspólny przedmiot badań, jakim są systemy poznawcze traktowane jako systemy przetwarzania informacji. Głów-

⁵ Neisser był jednym ze współtwórców tej wiedzy. Dziesięć lat wcześniej wraz z Oliverem Selfridge’em skonstruował jeden z pierwszych modeli symulujących proces spostrzegania (*Pandemonium*), badający procesy rozpoznawania obiektów świata zewnętrznego.

nym obszarem badawczym psychologii poznawczej i kognitywistyki są badania nad percepcją, kategoryzacją, tworzeniem pojęć i językiem⁶. Obie dziedziny za ramę odniesienia przyjmują teorię przetwarzania informacji. Pod jej wpływem ukształtowała się aparatura pojęciowa stosowana do analizy procesu poznawania. Proces ten opisuje się i wyjaśnia poprzez stosowanie takich określeń jak: zbieranie informacji (spozstrzeganie), ich kodowanie (uczenie się), magazynowanie (pamięć), interpretowanie (rozumowanie) i wyrażanie (język).

Do opisu procesów poznawczych użyteczne okazały się też inne pojęcia związane z teorią informacji, jak: pojemność (kanału komunikacyjnego czy pamięci), sygnał, kod, kodowanie i dekodowanie.

Teoria informacji stała się też fundamentem budowania hipotez dotyczących tego, jak funkcjonuje system poznawczy. Obie dziedziny dążą do wyjaśnienia funkcjonowania umysłu poprzez budowanie modeli. Modele te to systemy hipotetyczno-teoretycznych założeń, odwzorowujących struktury i funkcje umysłu, których nie da się badać eksperymentalnie.

Do początku lat osiemdziesiątych XX wieku modele umysłu odwoływały się do metafory komputerowej. W podejściu tym hipotetyczne przetwarzanie informacji w umyśle utożsamiano z funkcjonowaniem programów komputerów (stąd nazwa „modele komputacyjne”). Podejście komputacyjne zakładało, że umysł tak, jak komputer przetwarza informacje sekwencyjnie (rozpoczyna kolejną operację po zakończeniu poprzedniej). Stąd modele komputacyjne symulują przetwarzanie informacji dół-góra (inaczej, przetwarzanie sterowane danymi).

Przetwarzanie sterowane danymi to przetwarzanie zapoczątkowane przez stymulację sensoryczną i stopniowo przechodzące przez coraz to wyższe piętra procesu percepcyjnego. Założenie o sekwencyjności przetwarzania ograniczało możliwości uwzględnienia w modelach umysłu przetwarzania typu góra-dół (charakterystycznego dla konstruktywizmu poznawczego założenia wyjaśniającego istotę percepcji).

„Środkiem ekspresji” działania systemu poznawczego była w tym czasie teoria sztucznej inteligencji. Symulacje komputerowe stały się pod-

⁶ Obie dziedziny zachowały jednak własne metody badawcze i specyficzny język. Psychologia poznawcza zachowała też specyficzne podejście do badania procesów poznawczych. Bada je zazwyczaj w kontekście ich wpływu na zachowanie człowieka oraz w relacji do innych procesów psychicznych, takich jak emocje, motywacje, rozwój psychiczny czy zaburzenia zachowania (Nęcka, Orzechowski, Szymura 2006: 22).

stawowym sposobem testowania hipotez dotyczących systemu przetwarzania informacji. Porównanie umysłu do komputera pozwoliło lepiej zrozumieć mechanizmy powstawania złożonych czynności umysłowych na kanwie prostych, jednoskładnikowych elementów przetwarzania. Dało też sposobność zadawania pytań oraz formułowania odpowiedzi.

Z czasem odkrywano coraz więcej procesów, które trudno było wpisać w modele komputacyjne. Do takich procesów poznawczych należą: rozpoznawanie twarzy ludzkiej, rozumienie kontekstu, niektóre aspekty uczenia się czy własności schematów poznawczych. Współcześnie popularność metafory komputerowej znacznie zmalała, ale wynikające z niej koncepcje są nadal mocno rozpowszechnione.

W drugiej połowie lat osiemdziesiątych metaforę komputera zastąpiła metafora sieci neuronalnej. Zmiana ta nastąpiła pod wpływem odkryć dotyczących tego, że operacje umysłowe wykonywane są w sposób równoległy, a nie sekwencyjny. Sekwencyjne przetwarzanie informacji to przetwarzanie dużo wolniejsze, niż rzeczywisty przebieg operacji umysłowych.

Sztuczne sieci neuronowe modelują: przetwarzanie informacji w sposób równoległy i rozproszony oraz – w ograniczonym zakresie – strukturę i zachowanie ludzkiego mózgu. Sieć neuronowa jest systemem obliczeniowym zbudowanym ze sztucznych neuronów realizującym programy symulujące różne złożone funkcje poznawcze.

Metafora ta jest propozycją ujmowania umysłu jako zbioru jednostek neuronalnych, które łącząc się ze sobą tworzą sieć. Specyficzny charakter tych połączeń umożliwia sprawne funkcjonowanie sieci nawet wtedy, gdy pewne jej elementy ulegną uszkodzeniu. Modele sieciowe (koneksjonistyczne) umysłu pokazują, że nie musi on posiadać trwałej, nieziennej architektury. Jedną z podstawowych zalet systemów konekcyjnych jest możliwość symulowania prostych lecz skutecznych procedur nabywania i doskonalenia nowych umiejętności, umożliwiających tym systemom dostosowanie się do otoczenia. Ograniczeniem – symulowanie bardziej skomplikowanych zadań, jak na przykład planowanie, wnioskowanie czy tworzenie teorii.

W latach dziewięćdziesiątych koncepcja umysłu – a wraz z nią metody badania jego funkcji i struktur – uległa zmianie. Zmianę tę wywołała możliwość dosyć swobodnego badania relacji między mózgiem a umysłem za pomocą nieinwazyjnych technik obrazowania aktywności mózgu.

We współczesnej psychologii poznawczej, która mocno zbliżyła się z neuronauką, dominuje pogląd, że umysł to mózg. Jedną z najważ-

niejszych jego zalet jest plastyczność. Przedstawiciele nauk poznawczych badają przede wszystkim te – położone w korze nowej – struktury mózgu, które odgrywają zasadniczą rolę w pozyskiwaniu informacji o otoczeniu w celach adaptacyjnych (Stachowski 2000: 277-89; Nęcka, Orzechowski, Szymura 2006: 25-31; Chlewiński 1999; Żegleń 2007; Rumelhart 2007; Domańska 1997; Klawiter 2004).

3. Konstruktywizm poznawczy jako teoria wiedzy i poznawania

Założenia konstruktywizmu poznawczego⁷ są eksplikowane w języku teorii przetwarzania informacji, która jest dla tego nurtu podstawową kategorią opisową i pojęciową. Stąd umysł definiowany jest jako złożony system wyspecjalizowany w odbiorze i przetwarzaniu informacji. Reprezentacje poznawcze (tworzone w wyniku konstrukcyjnej aktywności umysłu) definiowane są jako uporządkowany, subiektywny i przetworzony zbiór informacji o różnych aspektach świata.

System poznawczy jest pojęciem nadrzędnym wobec pojęcia reprezentacji. Po pierwsze dlatego, że składa się z licznych i wzajemnie powiązanych reprezentacji poznawczych. Po drugie, jest procesem tworzącym, modyfikującym, eliminującym oraz wykorzystującym reprezentacje. Jego konstrukcyjna aktywność polega na tym, że napływające informacje interpretuje w świetle dotychczasowej wiedzy, a następnie wykorzystuje je do tworzenia nowej wiedzy (reprezentacji poznawczych). Nowe lub zmodyfikowane reprezentacje określają z kolei kierunek i przebieg przyszłych procesów: poszukiwania informacji, postrzegania, zapamiętywania czy interpretowania.

Reprezentacje są względnie stałymi elementami umysłu, na które składają się sądy, przekonania, oczekiwania, oceny, wartości oraz sche-

⁷ Rozważania dotyczące konstruktywizmu poznawczego warto poprzedzić następującymi uwagami. Po pierwsze, psychologowie poznawczy pracujący w nurcie konstruktywistycznym badają fenomen poznania na dwa sposoby. Jeden polega na całościowym ujmowaniu procesu poznania, drugi dotyczy szczegółowej problematyki poznania. W tej części artykułu prezentowana jest wiedza uzgodniona dotycząca wiedzy i poznania wynikająca z badań szczegółowych. Prezentacja ta jest z konieczności wybiórcza i mocno uproszczona. Po drugie, współczesna psychologia poznawcza przyjmuje, że niektóre formy percepcji dotyczące spostrzegania zjawisk fizycznych (przedmiotów, kształtów, ruchu) mają charakter bezpośredni. Natomiast percepcja złożonych bodźców/obiektów jest konstruowaniem. Badania potwierdzają, że konstruktywizm jest ważną zasadą funkcjonowania również innych procesów poznawczych (zob. Nęcka, Orzechowski, Szymura 2006: 23-31).

maty poznawcze (te z kolei składają się ze zbiorów kategorii). Pojęcia reprezentacji używa się zarówno w liczbie pojedynczej, na oznaczenie ogólnego obrazu świata w umyśle, jak też w liczbie mnogiej, w odniesieniu do poszczególnych składników tego obrazu. W tym drugim znaczeniu można mówić o reprezentacjach werbalnych lub obrazowych, prostych lub złożonych, które odnoszą się do obiektów fizycznych, innych ludzi, zdarzeń lub relacji.

Reprezentację najczęściej określa się jako uproszczony model tego, do czego się odnosi (ewentualnie jako kompromis między oczekiwaniami a rzeczywistością). Gdyby porównać reprezentacje do mapy, byłyby to zasadniczo mapa adekwatna, choć miejscami niedokładna, zniekształcająca obraz terenu i zawierająca elementy nieistniejące w rzeczywistości (Nęcka, Orzechowski, Szymura 2006: 28; por. Najder 1997: 39; Cwalina 2002).

Aktywne tworzenie reprezentacji poznawczych nie jest możliwe bez udziału wyższych procesów poznawczych, takich jak pamięć, myślenie, podejmowanie decyzji, rozwiązywanie problemów, przetwarzanie języka. Dlatego proces powstawania reprezentacji nazywany jest inteligentną percepcją.

Inteligentna percepcja przebiega według zasady góra-dół: proces percepcji zapoczątkowuje nie informacja sensoryczna, ale powstała uprzednio wiedza o obiekcie postrzegania, wynikająca z aktywności procesów poznawczych. Zasada góra-dół powoduje, że system przetwarzania informacji jest przygotowany na dopływ określonych informacji sensorycznych, jednocześnie blokuje dopływ informacji niezgodnych z oczekiwaniami. Gdy „oczekiwana” informacja przekroczy granice systemu poznawczego, traci swoją indywidualność na rzecz określonej reprezentacji poznawczej, ponieważ zostaje przetworzona i zinterpretowana w świetle wiedzy zawartej w reprezentacjach.

Rolę reprezentacji w procesie poznawania najlepiej opisują koncepcje schematowe⁸. W koncepcjach tych przyjmuje się, że schematy zawierają zarówno dane w postaci hipotez dotyczących obiektów lub zdarzeń (w tym sensie mają charakter reprezentacji), jak i procedury poszukiwania informacji (w tym sensie mają charakter operacyjny). Schematy nakładają się na napływającą informację, decydując o tym, co spostrzec i jak spostrzec (Maruszewski 2002: 79; Cwalina 2002).

⁸ Należą do nich: teoria systemów ram Minsky’ego, teoria skryptów Schanka i Abelsona oraz teoria schematów grupy LNR (Najder 1997: 51).

Schemat działający jako reprezentacja (wiedza) pełni funkcję nieformalnej i niewyartykułowanej teorii, wyjaśniającej naturę zdarzeń, przedmiotów czy sytuacji. W koncepcjach schematowych proces poznawania jest porównywalny z procesem testowania hipotez. Jeżeli schemat nie wyjaśnia jakiegoś aspektu tego, co poznawane, to podmiot poznający ma dwie możliwości.

Kontynuując proces poznawania, korzysta z tego schematu – mimo że skutkuje to niepełnym poznaniem – lub odrzuca schemat i poszukuje innego. Schematy przypominają teorie z jeszcze innego powodu. Tak jak do przewidywania czy wnioskowania o nieobserwowalnych faktach czy sytuacjach używa się teorii, tak dzięki schematom nie trzeba obserwować wszystkich aspektów zdarzenia/obiektu. Innymi słowy, schemat dostarcza informacji, które daleko wykraczają poza obserwację. W tej sytuacji trudno jest stwierdzić, które aspekty przekonań dotyczących obiektów czy zdarzeń opierają się na informacji sensorycznej, a które są konsekwencją interpretacyjnej funkcji schematu (Rumelhart 1999: 435-436).

W sensie operacyjnym schemat działa jak program uzyskiwania informacji z otoczenia. „Działania operacyjne” schematów (poszukiwanie informacji) podporządkowane są zasadzie ekonomii poznawczej. W myśl tej zasady podmiot poznający jest skąpcem poznawczym a narzędziami „skąpienia” są reprezentacje poznawcze (m.in. schematy).

Zasada ekonomii poznawczej (potwierdzona w licznych badaniach) wynika z kilku przyczyn. Pierwsza z nich związana jest z faktem, że ilość informacji, jaka dociera do systemu poznawczego, znacznie przekracza możliwości jej przetworzenia. Tak więc proces poznawania musi być wybiórczy. Jest to możliwe właśnie dzięki schematom poznawczym, które dokonują selekcji informacji.

Operacyjną funkcją schematów jest też ograniczanie różnorodności przetwarzanych informacji. System poznawczy nie musi za każdym razem opracowywać wszystkich informacji dotyczących obiektu, wystarczy, że „rozpozna” klasę, do której należy spostrzegany obiekt, a może odwołać się do właściwości, charakteryzujących wszystkie obiekty należące do tej klasy, stanowiących zawartość schematu. Tak więc, dzięki „upraszczającej” funkcji schematów, umysł radzi sobie w warunkach, które przez swą złożoność przekraczałyby jego możliwości⁹.

⁹ Skutkiem „skąpienia” zasobów poznawczych jest też wszechobecna w ludzkim poznaniu skłonność do stosowania uproszczonych heurystyk, schematów, stereo-

Ludzie są skąpcami poznawczymi również z potrzeby oszczędzania energii poznawczej, której pula jest ograniczona. Dzięki opisanym funkcjom schematów dochodzi do znacznych „oszczędności” zasobów poznawczych, które mogą być w pełni wykorzystane do przetwarzania informacji o obiektach nowych lub ważnych.

Oszczędzanie zasobów poznawczych wiąże się z kolejną cechą procesu poznawania opisywanego i badanego zgodnie z założeniami konstruktywizmu poznawczego. Świadome przetwarzanie informacji wymaga znacznego nakładu zasobów poznawczych. Procesy poznawcze mogą jednak przebiegać poza kontrolą świadomości. Dotyczy to nie tylko przetwarzania informacji na początkowych etapach procesu percepcji, na przykład przepływu informacji z pola receptorycznego do określonych obszarów mózgu, bo są one ze swej natury niepenetrowalne poznawczo (mają charakter automatyczny) (Maruszewski 1993:15; Domańska 1997).

Przetwarzanie informacji sensorycznej na wyższych etapach procesu percepcji również – w jakiejś części – odbywa się bez udziału świadomości. Nie-świadomie (czyli: poza kontrolą świadomości, automatycznie, bezwysiłkowo czy bezrefleksyjnie) mogą przebiegać wyższe procesy poznawcze (np. myślenie czy wnioskowanie). Bez angażowania świadomości mogą też działać schematy poznawcze. Możliwość automatycznego funkcjonowania schematów poznawczych oddaje podstawowe w psychologii poznawczej założenie o paralelnym charakterze przetwarzania informacji: świadomym i celowym oraz nieświadomym i automatycznym.

Podejście konstruktywistyczne do procesów poznawania pokazuje też, że istotnym elementem w postrzeganiu i rozumieniu świata jest kontekst. W literaturze przedmiotu wyróżnia się kontekst zewnętrzny (sytuacyjny) oraz kontekst wewnętrzny. Kontekst wewnętrzny tworzy zarówno zmagazynowana w pamięci wiedza (informacje), która nakłada się na postrzegany obiekt, jak i emocje/oczekiwania, które mogą aktywizować tę a nie inną wiedzę o obiekcie. Wiedza gromadzona w pamięci, to przede wszystkim wiedza dająca możliwość obserwatorowi/podmiotowi zaadaptowanie się do środowiska, w którym funkcjonuje. W innym środowisku wiedza ta najczęściej okazuje się nieskuteczna i wiele doświadczeń psychologicznych pokazuje, że musi być modyfi-

typów i innych narzędzi poznawczego upraszczania świata społecznego (Nęcka, Orzechowski, Szymura 2006: 25).

kowana i dostosowywana do nowej sytuacji. Interakcja obu kontekstów (wewnętrznego i zewnętrznego) powoduje, że bezsensowny początkowo obiekt nabiera określonego znaczenia (Sternberg 2001: 127; Maruszewski 2002: 53-67, Nęcka, Orzechowski, Szymura 2006: 12-37).

Reasumując, w perspektywie konstruktywizmu poznawczego poznanie jest skomplikowanym i nie do końca poznanym procesem. Proces ten nie polega na odzwierciedlaniu rzeczywistości, ale na jej konstruowaniu w umyśle podmiotu/obserwatora.

Każdy akt percepcji to przetwarzanie informacji sensorycznej, kontekstowej oraz informacji zawartych w reprezentacjach poznawczych. Celem aktu percepcji jest nadanie znaczenia postrzeganym aspektom rzeczywistości (obiektom). Istotną rolę w osiągnięciu tego celu odgrywają też inne procesy poznawcze: myślenie, wnioskowanie, przetwarzanie języka, pamięć, podejmowanie decyzji.

Poznanie jest procesem kierowanym przez hipotezy. Umysł nieustannie – świadomie i nieświadomie – generuje oczekiwania (nastawienia, przekonania, przewidywania), które są wynikiem współdziałania procesów percepcyjnych i wyższych procesów poznawczych. Oczekiwania te ukierunkowują uwagę, wpływają na treść spostrzeżeń i ich interpretację, zapewniają dostęp do określonych informacji, zarazem blokując dostęp do innych, determinują wnioski. Z tego powodu poznanie może być wybiórcze, tendencyjne, zniekształcone, podporządkowane celom pragmatycznym (Sternberg 2001: 109; Kofta, Szustrowa 2001: 12-13).

Gdyby przyjąć, że konstruktywizm poznawczy jest teorią wiedzy i poznania, to byłaby to teoria procesualna.

Poznanie jest nieprzerwanym procesem. Człowiek nie może zignorować informacji docierających do jego narządów zmysłowych. Nie ma wpływu na to, że informacje te zostaną porównane z zawartością reprezentacji poznawczych i musi też zakończyć akt percepcji interpretacją, zrozumieniem, wnioskowaniem czy podjęciem decyzji. Podczas percepcji dochodzi też – świadomie lub poza kontrolą świadomości – do zmian w systemie reprezentacji. W tym sensie poznanie jest procesem ciągłej rekonstrukcji. Zmiany w systemie reprezentacji wytwarzają stan gotowości do postrzegania/poszukiwania nowych informacji (Cwalina 2002: 53-67).

Poznanie jest też procesem mocno zindywidualizowanym. Podmiot poznający buduje wiedzę o świecie na podstawie własnych doświadczeń. Ponieważ nie ma dwóch osób o tym samym doświadczeniu

indywidualnym, każdy z nas ma niepowtarzalną reprezentację rzeczywistości fizycznej, społecznej i symbolicznej (Nęcka, Orzechowski, Szymura 2006: 28).

Konstatacja ta tworzy jeden z ważniejszych fundamentów konstruktywistycznej tezy, że podmiot/obserwator poznaje (postrzega, bada, interpretuje, rozumie) nie rzeczywistość, ale (s)konstruowany dzięki własnej aktywności poznawczej świat.

Proces poznawania jest jednocześnie procesem nabywania wiedzy. Konstruktywizm poznawczy ujmuje wiedzę jako konstrukcję zawartą w reprezentacjach poznawczych. W konstruktywistycznej perspektywie wiedza nie tkwi w obiekcie poznania ani w samym podmiocie poznającym, lecz jest produktem aktywności podmiotu poznającego. Konstruowanie wiedzy wymaga przetwarzania, czyli interpretacji, reorganizacji, transformacji oraz upraszczania i uogólniania informacji.

Reprezentacje, dzięki którym umysł ludzki poznawczo reprezentuje rzeczywistość nieustannie podlegają modyfikacji, reorganizacji, zmianie. Z tego powodu wiedza jest niekończącym się procesem (Stemplewska 1997). Wiedza nie składa się wyłącznie z faktów, zasad i teorii wyprawdzanych z obserwacji zjawisk i zdarzeń; wiedza to także nieustanna interpretacja rzeczywistości. Wiedzy nie można oddzielić od subiektywnych czynników: emocji, nastawienia, oczekiwań, doświadczenia.

Psychologia poznawcza dostarcza empirycznych uzasadnień dla różnych stanowisk, które umownie nazywa się antyfundamentalizmem epistemologicznym. Wiedza nie jest pewna, jest subiektywna i zmienna a poznanie (oraz inne czynności poznawcze: myślenie czy wnioskowanie) odchyła się od modelu poznania racjonalnego. Pamiętać jednak trzeba, że psychologia poznawcza nie odpowiada na pytania ontologiczne dotyczące wiedzy i poznania. Nie zajmuje też stanowiska w sporze o naturę poznania. „Psycholog poznawczy używa pojęcia reprezentacji [...] w zamiarze adekwatnego opisu i wyjaśnienia zachowania ludzi poznających świat i rozwiązujących rozmaite problemy natury poznawczej” (Nęcka, Orzechowski, Szymura 2006: 29; Kofta, Szustrowa 2001: 12-13).

4. Psychologia poznawcza sukcesorem tradycyjnej epistemologii?

Postawienie pytania czy psychologia poznawcza jest sukcesorem tradycyjnej epistemologii wydaje się zasadne przynajmniej z dwóch powodów. Pierwszy powód jest oczywisty, psychologia poznawcza i epi-

stemologia mają wspólny przedmiot – poznawanie. Drugi, wiąże się z faktem, że teorii wiedzy nie daje się już uprawiać wyłącznie w ramach filozofii a najważniejsze idee dotyczące poznania pojawiają się nie tylko w obrębie socjologii nauki, socjologii wiedzy, ale również w obrębie psychologii poznawczej i kognitywistyki. Co więcej, można spotkać się z oczekiwaniami, że to właśnie nauki poznawcze w roli sukcesorów rozwiążą tradycyjne problemy epistemologiczne (Niznik 1992: 9; Judycki 2007: 72).

Przesłanki dla twierdzenia, że psychologia poznawcza (czy szerzej – kognitywistyka, której psychologia poznawcza jest fundamentem) może być sukcesorem tradycyjnie zorientowanej epistemologii są następujące.

Historia nauki odnotowała przypadki wzajemnego oddziaływania epistemologii i psychologii. W XIX wieku psychologia była punktem odniesienia dla filozoficznych koncepcji teoriopoznawczych Johna Sturarta Milla i Franza Brentano. Miała też swój udział w epistemologicznych badaniach nad świadomością. W połowie XX wieku psychologowie poznawczy podejmowali próby zintegrowania wiedzy filozoficznej i psychologicznej w tworzeniu koncepcji dotyczących poznania. Filozoficzne przesłanki dotyczące natury świata i człowieka stanowią podstawę koncepcji Kelly'ego. Piaget podjął próbę połączenia epistemologii i psychologii w badaniach nad rozwojem wiedzy, widząc w epistemologii fundament dla psychologii rozwojowej. Jednak dzieło Piageta nie znalazło kontynuatorów i nie zaowocowało „trwałym mariażem obu dyscyplin” (Hetmański 2007: 46-48).

Jest to o tyle dziwne, że współcześnie obie dyscypliny są zaangażowane w interdyscyplinarny program badawczy, dotyczący procesów poznawczych zwany kognitywistyką. W ramach tego programu deklarują wzajemną otwartość i potrzebę współpracy. Wydawałoby się więc, że wzajemnie na siebie oddziałują. Jednak wiele wskazuje na to, że funkcjonują niezależnie. A psychologii jest zdecydowanie bliżej do biologii niż filozoficznej epistemologii.

Psychologia poznawcza podejmuje problematykę należącą do klasycznie zorientowanej epistemologii. Jednak pytania dotyczące wiedzy i poznania stawia w innym, niż tradycyjna epistemologia, kontekście. Oba pojęcia ujmują na tyle specyficznie, zawiązując jednocześnie ich zakres znaczeniowy, że rodzi się pytanie czy psychologia i epistemologia mówią o tym samym^{10?}

Psychologia poznawcza jest autonomiczna w formułowaniu i rozwiązywaniu problemów, którymi się zajmuje. A jeśli szuka inspiracji poza własnymi granicami, to w większym stopniu podejmuje zagadnienia z filozofii umysłu niż epistemologii (Markiewicz 2007: 351-363; Hetmański 2007: 46-48; Żegleń 2007 : 271-303).

Druga przesłanka, że psychologia poznawcza może być sukcesorem epistemologii związana jest z możliwością stworzenia przez psychologię ogólnej teorii poznania. Psychologia poznawcza od kilkudziesięciu lat bada procesy związane z poznawaniem. Udało jej się wyjaśnić wiele form aktywności umysłu. Jednocześnie badania te pokazały, że poznanie jest na tyle złożonym fenomenem, iż możliwe jest tylko fragmentaryczne jego badanie. W związku z tym psychologia poznawcza (tak jak inne nauki poznawcze) nie zna odpowiedzi na wiele istotnych pytań – wytworzona przez nią wiedza dotycząca poznawczego funkcjonowania człowieka jest niekompletna. Nie stworzyła też syntezy całości kształtu badań. W psychologii poznawczej nie obowiązuje jednolita perspektywa teoretyczno-empiryczna czy paradygmat w kuhnowskim rozumieniu. Przyjmuje się pewne założenia ogólne dotyczące poznania czy umysłu. Ale badania poszczególnych aspektów rozbudowanego przedmiotu badań prowadzone są w ramach wąskich teorii. Dynamika tych badań powoduje, że teorie te często ulegają modyfikacji lub dezaktualizacji.

Badania nad percepcją, wyobraźnią, pamięcią, uczeniem się, uwagą, rozwiązywaniem problemów czy rozumieniem języka przynależą do odrębnych obszarów badawczych. Coraz częściej używa się określeń: psychologia spostrzegania, uwagi, pamięci czy myślenia, na określenie niepowiązanych ze sobą bezpośrednio dziedzin tworzących psychologię poznawczą (psychologię procesów poznawczych). Dodatkowo, każdy z aspektów poznania może być badany na wielu poziomach i przy współpracy z innymi dyscyplinami nauki. W tej sytuacji nie dziwi, że psychologia poznawcza (tak jak kognitywistyka) nie stworzyła choćby zarysu ogólnej teorii poznania (Klawiter: 2004; Maruszewski 2002: 24-28; Żegleń 2007).

Przedstawione argumenty zacierają ku konkluzji, że współczesna psychologia poznawcza nie spełnia i być może nie spełni pokładanych w niej oczekiwań, że rozwiąże tradycyjne problemy teoriopoznawcze.

¹⁰ Problem ten dotyczy również innych pojęć, na przykład filozoficznego i psychologicznego ujmowania świadomości.

Literatura

- Chiari G., Nuzzo M.L., 1996, „Personal Construct Theory within Psychological Constructivism: Precursor Or Avant-garde?”, w: B.M. Walker, J. Costigan, L.L. Viney, B. Warren, (eds.), *Personal Construct Theory: A Psychology for the Future*, Melbourne: Australian Psychology Society Imprint Series, s. 25-54.
- Chlewiński Z. (red.), 2007, „Wprowadzenie i krótki przegląd zagadnień”, w: idem (red.), *Psychologia poznawcza w trzech ostatnich dekadach XX wieku*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, s. 11-26.
- Chlewiński Z., 1999, „Wprowadzenie”, w: idem (red.), *Modele umysłu*, Warszawa: WN PWN, s. 7-15.
- Cwalina W., 2002, „Widzę to, co wiem, czy wiem to, co widzę: konstruktywizm i realizm w psychologii poznawczej”, *Studia Psychologiczne*, z. 1, s. 71-93.
- Czapiński J., 1978, „Metodologia Rep Testu – podstawy teoretyczne, przykłady technik, ocena wartości pomiarowych”, w: L. Wołoszynowa (red.), *Materiały do nauczania psychologii*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 277 -306.
- Domańska K., 1997, „Metafora komputerowa w psychologii poznawczej”, w: M. Materska, T. Tyszka (red.), *Psychologia i poznanie*, Warszawa: WN PWN, s. 12-37.
- Dymkowski M., 2007, „O uniwersalności teorii psychologii społecznej”, *Psychologia Społeczna*, t. 2-3, s. 249-261.
- Gergen K.J., 2009, „Nasycone Ja: dylematy tożsamości w życiu współczesnym”, przeł. Mirosława Marody, Warszawa: WN PWN.
- Gergen K.J., 1973, „Social Psychology as History”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 26, s. 309-320.
- Gergen, K.J., 2001, „Psychological Science in a Postmodern Context”, *American Psychologist*, 56, s. 803-813.
- Hetmański M., 2007, „Epistemologia jako filozoficzna refleksja nad poznaniem i wiedzą”, w: idem (red.), *Epistemologia współcześnie*, Kraków: Universitas s. 7-68.
- Judycki S., 2007, „O dzisiejszym stanie epistemologii”, w: M. Hetmański (red.), *Epistemologia współcześnie*, Kraków: Universitas, s. 71-84.
- Klawiter A., 2004, „Powab i moc wyjaśniająca kognitywistyki”, *Nauka*, nr 3, s. 101-120.
- Kofta M., Szustrowa T. (red.), 2001, *Złudzenia, które pozwalają żyć*, Warszawa: WN PWN.
- Lachowicz-Tabaczek K., 2004, *Potoczne koncepcje świata i natury ludzkiej*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Markiewicz P., 2007, „Epistemologia empiryczna”, w: M. Hetmański (red.), *Epistemologia współcześnie*, Kraków: Universitas, s. 351-363.

- Maruszewski T. (red.), 1993, *Poznanie, afekt, zachowanie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Maruszewski T., 2002, *Psychologia poznania*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Materska M., Tyszka T., 1997, „Wstęp”, w: idem (red.), *Psychologia i poznanie*, Warszawa: WN PWN, s. 5-10.
- Najder K., 1997, „Schematy poznawcze”, w: M. Materska, T. Tyszka (red.), *Psychologia i poznanie*, Warszawa: WN PWN, s. 38-60.
- Nęcka E., Orzechowski J., Szymura B., 2006, *Psychologia poznawcza*, Warszawa: Academica Wydawnictwo SWPS, WN PWN.
- Neisser U., 1999, „Systemy polimorficzne. Nowe podejście do teorii poznania”, w: Z. Chlewiński (red.), *Modele umysłu*, Warszawa: WN PWN s. 178-195.
- Niżnik J., 1992, *Pogranicza epistemologii*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Oleś P.K., 2003, *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Raskin J.D., 2002, „Constructivism in Psychology: Personal Construct Psychology, Radical Constructivism, and Social Constructionism”, w: J.D. Raskin, S.K. Bridges (eds.), *Studies in meaning: Exploring Constructivist Psychology*, New York: Pace University Press, s. 1-25.
- Rumelhart D.E., 1999, „Architektura umysłu. Podejście konekcyjne”, w: Z. Chlewiński (red.), *Modele umysłu*, Warszawa: WN PWN s. 240-272.
- Rumelhart D.E., 2007, „Schematy – cegiełki poznania”, w: Z. Chlewiński (red.), *Psychologia poznawcza w trzech ostatnich dekadach XX wieku*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, s. 435-436.
- Stachowski R., 2000, *Historia współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Stemplewska K., 1997, „Rozwój reprezentacji”, w: M. Materska, T. Tyszka (red.), *Psychologia i poznanie*, Warszawa: WN PWN, s. 61-75.
- Sternberg R.J., 2001, *Psychologia poznawcza*, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne Spółka Akcyjna.
- Warren, B. (ed.), *Personal Construct Theory: A Psychology for Future*, Melbourne: Australian Psychology Society Imprint Series, s. 25-54.
- Żegleń U.M., 2007, „Kognitywistyka – czy nowa szata dla starych problemów epistemologicznych?”, w: M. Hetmański (red.), *Epistemologia współcześnie*, Kraków: Universitas, s. 271-303.



Agnieszka Kolasa-Nowak

Transformacja systemowa w interpretacjach polskich socjologów

Tworzenie wiedzy w warunkach zmiany społecznej

Transformacja ustrojowa w Polsce stała się na długo głównym tematem analiz socjologicznych, a także stałym motywem większości badań społecznych. Można powiedzieć, że socjologia polska po 1989 r. była przede wszystkim socjologią zmiany systemowej. Temu skupieniu uwagi towarzyszyło przekonanie o dużej społecznej wadze diagnoz i interpretacji naukowych. Przełom wyznaczył bowiem nowe ramy społecznej rzeczywistości i uruchomił procesy społecznej adaptacji. Interpretacja przemian należała do spraw praktycznie istotnych, i to zarówno z punktu widzenia tzw. zwykłych ludzi, jak i elit politycznych oraz przyjmowanych strategii instytucjonalnych. W tej złożonej sytuacji uwidoczniło się społeczne znaczenie analiz naukowych, waga i różnorodność ich pozapoznawczych, czysto społecznych funkcji, w tym także oczekiwania – zarówno te kierowane wobec środowisk akademickich z zewnątrz, jak i formułowane i odczuwane przez samych badaczy. Refleksja naukowa w ubiegłych dwóch dekadach wpisywała się więc w społeczne próby zrozumienia nowej, dynamicznej rzeczywistości i, tak jak one, podlegała zmianom wraz z kolejnymi etapami transformacji.

Celem mojej analizy jest próba odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób polska socjologia podjęła problem zmiany systemowej w dość szczególnej sytuacji poznawczej. Z jednej strony interpretacje przemian były powiązane ze społecznymi oczekiwaniami wobec diagnoz naukowych i stawianymi przed nimi zadaniami. Przejawiały wiele związków z dyskursem publicznym. Drugą cechą tych analiz był ich doraźny charakter, odnoszenie się do pytań, problemów i perspektyw poznawczych na kolejnych etapach transformacji.

Sytuacja otwartej i trudnej do przewidzenia zmiany społecznej z wyjątkową wyrazistością sprzyja ujawnieniu społecznych uwikłań procesu tworzenia wiedzy naukowej. Wobec tak dynamicznego przedmiotu badań szczególnie czytelny staje się konstruowany charakter naukowego oglądu. Dlatego dorobek socjologii transformacji interesuje mnie nie tyle jako rosnący przez lata i kumulujący się zbiór ustaleń o naturze i mechanizmach polskich przemian po 1989 r., lecz widzę w nim przestrzeń dyskursywną, w której przez dwadzieścia lat mieliśmy do czynienia ze zmieniającymi się obrazami przemian i konkurującymi interpretacjami. Zamierzam przedstawić je jako trajektorię kolejnych ujęć transformacji na różnych jej etapach.

Analizując socjologiczny dyskurs o transformacji, nie mam na myśli wyłącznie całościowych teorii i koncepcji transformacji, ponieważ były one zjawiskiem dość unikalnym i rzadkim. Najczęściej przedmiotem mojej uwagi są ujęcia spotykane w licznych częściowych diagnozach i studiach empirycznych oraz w interpretacjach różnych zjawisk wywołanych przez „wielką zmianę” (por. także: Kolasa-Nowak 2010).

W ubiegłych dwudziestu latach dają się wyróżnić trzy wyraźnie odmienne sposoby ujmowania transformacji. Na początku dominowało podejście tranzytologiczne, zastąpione od połowy lat dziewięćdziesiątych skupieniem na diagnozowaniu specyfiki i dysfunkcji postkomunizmu. Natomiast od niedawna rysuje się nowy, trzeci nurt pisania o transformacji, który z jednej strony polega na znacznym poszerzeniu perspektywy historycznej i geograficznej, a z drugiej wyrasta z krytyki przyjmowanego dotąd powszechnie paradygmatu modernizacji imitacyjnej.

Przejsie do rynku i demokracji

Przełom roku 1989 był powszechnie odczuwany jako doświadczenie zmiany dogłębnej, całościowej i radykalnej. W oczywisty sposób stało wtedy pytanie o status nowej sytuacji oraz sposoby jej konceptualizowania. W refleksji socjologicznej sprowadzało się ono głównie do rozstrzygnięcia kwestii, czy w wyniku reform ustrojowych mieliśmy do czynienia ze zjawiskami i mechanizmami całkowicie nowymi i oryginalnymi, których nie można sprowadzić do zjawisk znanych i opisanych przez nauki społeczne, czy też zakres nowości był ograniczony i w istocie zmiany polegały na procesach analogicznych do wcześniej rozpoznanych, bo występujących w innych społeczeństwach.

Dominujące bezpośrednio po 1989 r. poczucie zaskoczenia i wyjątkowości sytuacji szybko ustąpiło powszechnemu przekonaniu o koniecznym nawiązaniu do dawno sprawdzonych, a zatem skutecznych rozwiązań ustrojowych i społecznych. Wyrażało się to retoryczną figurą „rewolucji w imię powrotu do normalności” (Rychard 1993) lub po prostu powrotem do Europy, na normalny szlak rozwoju na wzór nowoczesnych społeczeństw zachodnich. Było to spełnienie oczekiwań, które napędzały społeczny ruch kontestujący system PRL.

W pierwszym okresie większość socjologicznej refleksji zawierała się w takich właśnie ujęciach. Miały one za podstawę, nawet nie zawsze uświadamianą, a rzadko wyraźnie artykułowaną, model zmiany systemowej jako złożonego kompleksu procesów modernizacyjnych, pobudzonych przez impulsy odgórnych reform ustrojowych i instytucjonalnych. Pod ich wpływem polskie społeczeństwo przechodziło procesy przystosowania, naśladując drogę rozwojową społeczeństw Europy Zachodniej.

Na początku transformacji sytuacja była bardzo dynamiczna, zatem socjologowie, podobnie jak wszyscy Polacy, usiłowali przede wszystkim nadać za tempem zmian. W refleksji socjologicznej nie prowadzono wtedy namysłu i dyskusji nad zadaniami stojącymi przed dyscypliną oraz nad związkami między oczekiwaniami społecznymi a wewnętrznymi, autonomicznymi celami samej nauki. Nie zastanawiano się także nad różnymi, być może sprzecznymi, rodzajami tych oczekiwań, w zależności od tego, kto mógł je formułować. Wtedy socjologowie najczęściej utożsamiali swoje zadania z oczekiwaniami elit odpowiedzialnych za przeprowadzenie głównych reform ustrojowych kraju. Dlatego uwaga badaczy była skoncentrowana na wcielaniu w życie projekcie przekształceń ustrojowych. Socjologowie wprawdzie nie należeli, w przeciwieństwie do np. ekonomistów, do głównych jego twórców, tym niemniej często komentowali i odnosili się do niego w swoich studiach. Nie poszukiwano już nowych pomysłów na urządzenie świata społecznego, uznając oczywistość kierunku i celu zmiany. Atmosferze „końca historii” nie towarzyszył więc ferment intelektualny (Szacki 1993: 175; tenże 1996). Poruszano się w obrębie dwóch motywów: naśladownictwa na poziomie projektu zmian oraz oporu starych form i nawyków w obszarze reakcji społecznych. Ekspertyzy socjologów miały w pierwszych latach ujawniać przyczyny utrudnień we wprowadzaniu nowych reguł. Ta pewność co do natury zmiany powodowała, że zadaniem badań socjologicznych było co najwyżej orze-

kanie o odległości do przebycia oraz o przeszkodach i utrudnieniach na tej drodze. Nie poszukiwano innego szlaku, rzadko dyskutowano o celach czy sposobach ich realizowania. Jednym słowem „inżynieria społeczna demokratycznej przebudowy” nie była przedmiotem refleksji socjologów (Narojek 1993). Pisanie w kategoriach tranzykcji, czyli przejścia do demokracji i rynku, oznaczało skupienie uwagi na linearnej wyobrażonej zmianie, z wyróżnionymi punktami startu i mety. O ile stan docelowy nie był przedmiotem rozważań, o tyle opisanie punktu wyjścia czyli społecznego bilansu otwarcia wydawało się być wtedy głównym zadaniem socjologii.

W analizach pierwszych lat transformacji rzadko był podkreślany podmiotowy wymiar społeczeństwa. Takie stanowisko było wynikiem przyjętej wizji przemian ustrojowych. Reguły systemowe i kształt ładu instytucjonalnego traktowano wtedy jako plastyczne i otwarte na wprowadzenie nowych rozwiązań. Obszarem stawiającym opór, niepewnym i niepodatnym na planowanie, pozostało społeczeństwo, czyli adresat i „odbiorca” tych reform. Chodziło zwłaszcza o dwa wymiary rzeczywistości społecznej: odziedziczony po socjalizmie kształt struktury społecznej i związanych z nią interesów grupowych, oraz indywidualne nastawienia, systemy wartości i strategie działania. Najsilniejszy akcent kładziono właśnie na czynniki kulturowe i mentalność. Zakorzenione *socjalistyczne residua* (Marody 1991) określały postawy Polaków, a szanse na szybkie zbudowanie rynku i demokracji były ograniczane przez braki w zakresie kompetencji cywilizacyjnych społeczeństwa (Sztompka 1993).

Problemy badawcze, którymi zajmowali się socjologowie, wynikały z zawartości projektu ogólnych zmian. Nie były to problemy społeczeństwa. Badacze spoglądali na rzeczywistość społeczną od strony wymogów skutecznej tranzykcji i raczej nie stali już po stronie społeczeństwa, jak to miało miejsce w latach 80. Z roli zaangażowanych krytyków społecznych, ujawniających zagrożenia płynące z patologii socjalistycznego systemu społecznego, socjologowie zbliżyli się do roli technokratów. Na początku lat 90. częsta stała się rola agenta zmiany w sensie „specjalisty, strzegącego procesu dyfuzji innowacji w sposób umożliwiający realizację celów instytucji promującej zmianę społeczną” (Frieske 1990: 173). W podejściu do społeczeństwa dominowało przekonanie, że aby mogło ono stanowić odpowiedni kontekst dla demokracji i kapitalizmu, musiało się zmienić i przyjąć cechy upodabniające do społeczeństw zachodnich. Nie dyskutowano czy jest to konieczne

ani czy możliwe w polskich warunkach. Zajmowano się wskazywaniem brakujących elementów i dystansu dzielącego społeczeństwo polskie od stanu docelowego.

Analizy postkomunizmu

Okolo połowy lat 90. można mówić o pierwszej istotnej zmianie w podejściu do zjawisk wywołanych transformacją. Przemiany osiągnęły nowy etap i inne były społeczne reakcje na sytuację. Początkowy entuzjazm ustąpił rozczarowaniu z powodu przedłużania się niedokończonych i niepełnego kształtu systemów instytucjonalnych oraz spowolnienia tempa zmian. Najważniejsze pytanie dotyczyło przyczyn tej sytuacji.

Powstające od połowy lat 90. analizy socjologów koncentrowały się na opisie wewnętrznych mechanizmów tej fazy, coraz częściej zwanej postkomunizmem. Jednym z nich był problem wpływów pozostałości socjalizmu na kształt nowego ładu. Dostrzeżono elementy ciągłości i trwałości dawnych form życia społecznego. Drugi mechanizm dotyczył społecznego zakorzeniania nowych instytucji, które przebiegało na poziomie indywidualnych działań dostosowawczych. Obydwa wymagały spojrzenia szczegółowego i zastosowania mikroskali. Wtedy zaczęto zajmować się tym, co rzeczywiście działo się w społeczeństwie, a nie wyłącznie tym, jaki opór stawiało ono zaplanowanym procesom społecznym. Ograniczono aspekt normatywny, a optyka badaczy przeniosła się na poziom mezo- i mikrosocjologiczny, na którym ważna okazała się aktywność jednostek. Zmiana zaczęła być traktowana jako proces długotrwały i ewolucyjny, którego napęd pochodził już nie z odgórných projektów, ale z działań społecznych. Pojęcie tranzycji zostało zastąpione bardziej neutralną kategorią transformacji, która zawiera w sobie obraz złożonych wewnętrznych, samonapędzających się przekształceń o trudnym do przewidzenia wyniku.

Przedmiotem badań stały się lokalne sposoby adaptacji do uniwersalnych wyzwań, stawianych przez reformy modernizacyjne. Zmiana wydawała się być coraz bardziej niezdeterminowana, a jej wynik niepewny. Jednak badacze nadal wyrażali w jej opisach oczekiwania normatywne. Często transformację instytucjonalną traktowano jako zbiór kryteriów i miar zaawansowania przemian ustrojowych, przyjmując założenie o ich wyraźnym kierunku (Gumuła 2008: 272). Nieodjrzały

system i powstający dopiero ład społeczny były obserwowane jako będące w drodze ku harmonizacji i konsolidacji. Harmonizacja była oczekiwana na poziomie podsystemów: rynku, państwa i społeczeństwa oraz w obszarze interakcji pomiędzy elitami a społeczeństwem (Morawski 1995; 2000). Konsolidacja miała być procesem tworzenia się nowych reguł gry dla aktorów społecznych i zastąpienia starych, także w wymiarze nieformalnym. W praktyce jednak na poziomie systemu transformacja bardziej przypominała „twórcze przystosowanie” niż projektowanie nowej rzeczywistości (Morawski 1998: 215). Dlatego często pisano o hybrydach oraz twierdzono, że sama zmiana miała charakter hybrydalny. Oznaczało to, że towarzyszyło jej wiele kontynuacji, a przemiany dokonywały się metodą prób i błędów, w efekcie łącząc elementy nowe ze starymi, które okazywały się funkcjonalne w nowej konfiguracji.

Podstawą wielu badań i opisów była analiza instytucjonalna. Umożliwiła ona rozwiązanie niektórych dylematów, przed jakimi stały interpretacje transformacji (por. Chmielewski 1994; Fedorowicz 2004; Morawski 1998; Rychard 1996). Przede wszystkim wykorzystanie nowego instytucjonalizmu znosiło dylemat konstruktywizmu i spontaniczności. Zaproponowano opis zmian w kategoriach projektu, który w wyniku mechanizmów społecznej adaptacji podlegał istotnym modyfikacjom. W tym ujęciu transformacja jawiła się jako proces tylko w ograniczonym stopniu poddający się sterowaniu. Poza tym oprócz opisywania mechanizmów dynamizujących rzeczywistość, podkreślało ono także znaczenie ciągłości i trwałość wielu obszarów życia społecznego. Analiza instytucjonalna wprowadzała perspektywę „zależności od szlaku” i uzasadniała odwołania do przeszłości, rozszerzając horyzont czasu poza stan bezpośrednio poprzedzający przełom. Była dobrą podstawą do ujmowania zmiany jako ewolucyjnej, rozłożonej na długi czas. Ponadto sprowadziła refleksję na mezo- i mikropoziomy społeczne, akcentując działania jednostek i grup w nowych warunkach instytucjonalnych.

Socjologowie śledzili stopniowe zakotwiczenie społeczne nowych reguł oraz ich postępujące uprawomocnienie. Dokonywało się ono na poziomie jednostek. Obserwowano mechanizmy uczenia się przez ludzi nowych sposobów postępowania, które opierały się na regułach racjonalności sytuacyjnej (Marody 1996) bądź adaptacyjnej (Morawski 1995). Zajmowano się także aspektem poznawczym tych aktywności, sięgając do inspiracji socjologią interpretatywną. Źródła zmian lo-

kowano w procesach społecznego konstruowania i negocjowania znaczeń (por. Giza-Poleszczuk, Marody, Rychard 2000; Marody 2000). Badano nie tylko aktywność ludzi, ale również ich refleksyjność i sposoby postrzegania nowego otoczenia. Spoglądano na Polaków jako na właścicieli różnego rodzaju zasobów, zwłaszcza kulturowych i społecznych, które w warunkach przemian zmieniały swoją użyteczność i wartość „rynkową”. Ważną rolę przypisywano kontekstom instytucjonalnym i warunkom wpływającym na wartość zasobów. Zajmowano się procesami rekonstrukcji tożsamości społecznych i nowymi identyfikacjami grupowymi (np. Bokszański 1999; Wesołowski, Włodarek 2005; Machaj 2005). Zauważano istnienie aktorów o różnym stopniu wpływu na rzeczywistość, skupiając się jednak na aktorach indywidualnych. Trwałość relikwów postsocjalistycznych wyrażała się także w sile nieformalnych reguł i ukrytych aktorów transformacji.

Nazwanie tego etapu postkomunizmem nie tylko podkreślało związki z przeszłością, lecz także wyrażało niepewność i niejasność wyniku przemian. Ten przedłużający się okres przejściowy potraktowano jako odrębną fazę o specyficznych cechach i dynamice. Wobec wcześniejszej „utopii neoliberalnego projektu” (Morawski 1996: 85) fazę wolniejszych już zmian oraz odchodzenia od założonego ich kierunku był opisywany w kategoriach „oswajania rzeczywistości” przez społeczeństwo. Pisano też o „uziemienu” (Czapiński 1996) lub „urealnieniu” zmian w wyniku procesów społecznej adaptacji. Tak jak dawniej posługiwano się pojęciem realnego socjalizmu, tak teraz powstał termin „realna demokracja” (Marody 1996).

Z biegiem czasu nastawienie badaczy stawało się coraz bardziej krytyczne wobec trwających przemian i ich ewentualnych skutków. Powróciła tendencja do skupiania się na poszukiwaniu źródeł zagrożeń dla pomyślnego przebiegu transformacji. Teraz jednak umieszczano je bardziej w wewnętrznej dynamice nowego porządku niż w spuścizmie przeszłości. Szczególnie wyróżniały się wątki społecznych kosztów transformacji oraz dysfunkcji towarzyszących przemianom. Wokół tych właśnie kwestii toczyła się debata publiczna oraz polemiki polityczne, zaostrzając się szczególnie w latach 2005-2007. Wtedy też powrócił ton socjologii krytycznej i społecznie zaangażowanej. Bieda i wykluczenie, rosnące podziały społeczne i zjawisko polaryzacji, opisywane jako „efekt świętego Mateusza” (Rychard 2000; Giza-Poleszczuk 2000; Słomczyński, Janicka 2008), były przedmiotem badań prowadzonych z dużym zaangażowaniem obywatelskim. Badacze

występowali w roli ekspertów podejmujących ważne społecznie, choć szczegółowe tematy.

Podobnie krytyczny ton miały analizy demokracji i uczestnictwa w życiu publicznym (por. np. Hausner, Marody 2001). Uwaga socjologów skupiła się na fasadowym charakterze instytucji demokratycznych, a studia miały na celu ujawnianie ukrytych kulis realnej władzy i poczynić „antyrozwojowych grup interesu” (Zybertowicz 2005). Zajmowano się korupcją i sieciami powiązań „kolesiowskich”. Uważano, że te zjawiska miały „fundamentalne znaczenie dla procesów transformacji [...] wywierając destrukcyjny wpływ na proces konsolidacji liberalnej demokracji w Polsce” (Gadowska 2005: 265). Socjologowie starali się także formułować wskazówki umożliwiające skuteczne przeciwdziałanie tym patologiom.

Troską badaczy było, aby „socjologia współkształtowała dyskurs publiczny i przyczyniała się do lepszego rozumienia rzeczywistych motywacji, sposobów myślenia i zachowań różnych grup społecznych i służyła aktorom społecznym do interpretacji sytuacji problemowych i poszukiwania rozwiązań” (Wódz 2005: 422).

Socjologowie znacznie oddalili się od początkowego traktowania transformacji jako liniowego przejścia, w którym przestrzeń zmian była jednowymiarowa. Zmiana coraz bardziej wynikała ze spontanicznych i racjonalnych działań aktorów i ostatecznie stanowiła złożoną wypadkową procesów o różnej dynamice i charakterze. Składały się na nią zarówno innowacyjne rozwiązania instytucjonalne, jak i opór dawnych struktur i reguł oraz strategie jednostkowe i grupowe, dostosowujące ich interesy do tej skomplikowanej struktury reguł. Pojawiły się różne plany, na jakich zachodziły procesy społeczne. Ważny podział dotyczył działań jawnych i ukrytych. Związana z tym była duża rola aktorów indywidualnych o zróżnicowanej sile wpływu oraz mechanizmów związanych z nimi gier interesów.

W ostatnich latach ci badacze, którzy skupili się na dynamice czynników wewnętrznych i endogennych źródłach zmiany, widzą jej efekty przede wszystkim w postaci pogłębiających się wielokierunkowych podziałów i zróżnicowań, przecinających społeczeństwo polskie. Od początku zmian podstawowy, mocno obecny także w potocznej świadomości podział, dotyczył uczestnictwa, bądź pozostawania poza procesami transformacji. Jego wagę dostrzegł już w 1994 r. Andrzej Rychar, pisząc, że „pytanie o to, czy idziemy w stronę społeczeństwa gradualnego, czy „dwóch społeczeństw” uważam za kluczowe dla przy-

szłego ładu instytucjonalnego” (Rychard 1996: 33). Z biegiem lat umacniał się podział na Polaków włączonych w nowy porządek oraz tych, którzy zostali wycofani poza system jako trwale bezrobotni, lub jako mieszkańcy peryferyjnych regionów Polski wschodniej (Rychard 2002: 152).

W analizach nierówności społecznych wskazuje się w ostatnich latach na utrwalenie się dychotomicznego podziału społecznego. Pisano też o „trzech Polskach”. Ten podział na „Polskę sprywatyzowaną”, „państwową” i pozostającą „na zasilku” wytwarzał odmienne strategie adaptacyjne i różne postawy wobec transformacji (Marody 2002: 258-265). Pojawiły się także refleksje nad zróżnicowaniami międzyregionalnymi w Polsce. Socjologowie zaczęli zajmować się przejawami „odmiennie skonfigurowanych zjawisk społecznych na poszczególnych obszarach” w wyniku „uwolnionych spontanicznie procesów dyferencjacji społecznych” (Machaj 2005: 71; por. Jałowiecki, Szczepański 2002; Bartkowski 2003; Gorzelak 2001). Badania nad regionami dotyczyły powstawania jakościowo różnych społeczności terytorialnych w rezultacie uaktywnienia uśpionych dotąd społecznych wymiarów terytorialnego zróżnicowania społeczeństwa.

Przyśpieszone przemiany modernizacyjne spowodowały pogłębianie się dwuwektorowości polskiego społeczeństwa. Z jednej strony „kształtowała się Polska nowoczesna, kosmopolityczna, dobrze zarabiająca, podróżująca po świecie. Z drugiej – coraz silniej ujawniała się Polska zostająca w tyle: tradycyjna, wiejska, zmarginalizowana. Podróż między Warszawą a wioską z terenów północno-wschodniej Polski to podróż w czasie” (Giza-Poleszczuk 2004: 265).

Postępująca dekompozycja ładu ustrojowego spowodowała, że obok instytucji i mechanizmów typowych dla tradycyjnych demokracji wykształciły się szczególne, nieformalne rozwiązania instytucjonalne, często o większym znaczeniu w codziennym funkcjonowaniu polityki. Ten drugi układ (Mokrzycki, Rychard, Zybertowicz 2002), lub też druga scena demokracji (Rychard 2002), inaczej jej kulisy (Zybertowicz 2002) odwzorowywały inne podziały polityczne i reprodukowały interesy pochodzące z poprzedniego systemu.

W tych ujęciach transformacja dzieli społeczeństwo, a osie tych podziałów często mają wymiar wartościujący. Wygrani i przegrani przemian, system demokratyczny podzielony na kulisy i fasadę, regiony modernizujące się i zacofane, tworzą liczne konstelacje nowych zróżnicowań.

W kierunku krytycznej socjologii transformacji?

Od początku drugiej dekady transformacji spojrzenie na zmianę ulegało poszerzeniu. Wydawało się, że perspektywa modernizacji naśladowczej już nie wystarczała do uchwycenia ważnych cech tamtego etapu zmian, kiedy okres „doganiania” i „nadrabiania” różnic rozwojowych przedłużał się, a nawet stabilizował. Pomimo wstąpienia do Unii Europejskiej, które stanowiło potwierdzenie dokonanego postępu na drodze modernizacji, polska gospodarka, polityka i społeczeństwo nadal charakteryzowały się wieloma odrębnościami. Zwykle opisywano je poprzez porównanie do oczekiwanego stanu „normalnego” rozwoju, ale stopniowo rosło przekonanie o trwałości tych cech.

Z drugiej strony podnosiły się krytyczne głosy wobec ograniczeń imitacyjnego podejścia do zmiany. Do lżejszych zarzutów należały oskarżenia o jego utopizm i zideologizowanie. Istota rzeczy leżała w nieoryginalnym, wtórnym, naśladowczym przyjęciu paradygmatu jednoliniowej, uniwersalnej modernizacji. Ważnym punktem krytyki były także stojące za nim nastawienia i oceny badaczy oraz pozycja, jaką przyjęli wobec przedmiotu swoich studiów. Tymi wadami był nadmierny dystans i zewnętrzne spojrzenie na dziejące się w społeczeństwie procesy (Sosnowska 1997).

Badaczom trudno było porzucić obserwowane zjawisk społecznych przez pryzmat oczekiwań związanych z pożądanymi reakcjami i sposobami postępowania ludzi oraz ich spodziewanymi wynikami. Jeśli w analizach socjologicznych pojawiały się krytyczne oceny sytuacji, to w pierwszej dekadzie częściej były skierowane nie na reguły nowego systemu, ale na ludzi, którzy byli ich ostatecznymi realizatorami. Tam też postrzegano główne przeszkody i utrudnienia w realizacji projektu. Z biegiem czasu zaczęto coraz silniej akcentować społeczne koszty transformacji oraz towarzyszące jej dysfunkcje i zjawiska patologiczne. Były one wtedy ujmowane jako negatywne skutki społeczne realizowanych projektów zmian i decyzji politycznych. W obu przypadkach normatywne oczekiwania wobec przebiegu zmian i zachowań społecznych istotnie wpływały na optykę socjologów.

Pierwszym krokiem ku zmianie ujęcia było porzucenie wyłącznie postkomunistycznej retoryki i zwrócenie uwagi na europejski i globalny kontekst przemian. Było to możliwe dzięki przyjęciu szerokiej perspektywy historycznej. Umożliwiła ona spojrzenie na transformację jako na próbę dokonania zmiany w społeczeństwie nie tylko postko-

munistycznym, ale przede wszystkim historycznie peryferyjnym, w którym procesy modernizacji od dawna były wybiórcze, wtórne i odgórnie indukowane. Zmiana po 1989 r. została więc wpisana w liczne próby modernizacji obszarów od dawna zacofanych. Optymizm modernizacyjny wobec rozczarowania „stagnacją zmiany” pod koniec lat dziewięćdziesiątych ustąpił myśleniu bardziej realistycznemu, cechującemu się ostrożnością w diagnozowaniu szans rozwojowych. Jednocześnie współczesny międzynarodowy kontekst polskich przemian stawał się coraz bardziej interesujący dla socjologów. Próbowano ustalić w jakiej Europie i w jakim świecie znalazło się transformujące się społeczeństwo polskie. Wchodzenie w oddziaływania światowe po okresie względnej izolacji w czasach PRL weryfikowało i urealniało wcześniejsze optymistyczne oczekiwania i aspiracje.

W refleksji socjologicznej skutkowało to krytyką modelu modernizacji imitacyjnej i poszukiwaniem innych, alternatywnych koncepcji. Chodziło o możliwość ogarnięcia lokalnych osobliwości, w jakie obfitowały dokonujące się procesy modernizacji. Inspiracje teorią zależności i teorią systemów światowych Immanuela Wallersteina dostarczyły języka do wyrażenia odczuć związanych z rozczarowaniem rzeczywistością społeczną (Kochanowicz 1998; Sosnowska 1998). Pomimo wysiłku reformatorskiego okazywała się ona być mniej plastyczna niż oczekiwano i zachowywała żywe ślady przeszłości. Z tego powodu wiele elementów kształtującego się ładu instytucjonalnego utrzymało się w postaci niedokończonej, hybrydalnej, odmiennej od oczekiwanej.

Figurami retorycznymi, które opisywały skutki tej sytuacji były, poza pojęciem hybrydy, także kategorie pomieszania i „sprasowania” czasu (por. Staniszkis 2003; Sosnowska 1997; 1998; Kochanowicz 1998). Specyfika społeczeństw wychodzących z komunizmu polegała na przenikaniu się rozwiązań nowych ze starymi, pochodzącymi z różnych planów czasowych, w efekcie czego wytwarzała się odrębna, specyficzna całość. Jej wyjaśnienie musiało zaczynać się od analitycznego oddzielenia tych różnych historycznych poziomów oddziaływania. Następnym krokiem było odwołanie się do interpretacji historycznych.

Odmienne poziomy były hierarchizowane ze względu na siłę wpływu. Największe znaczenie przypisywano wymiarowi globalnemu, wobec stopniowego zmniejszania roli procesów regionalnych, takich jak wyjście z komunizmu (Wnuk-Lipiński, Ziółkowski 2001). W perspektywie globalnej brano pod uwagę procesy długiego trwania i wskazywano na historyczne uwarunkowania obecnego położenia Polski. Klu-

czowa dla zrozumienia sytuacji stawała się oś podziału na obszary centrum i peryferii. Niekiedy towarzyszyła temu także analiza w kategoriach nierówności, dominacji i przemocy wpisanych we wzajemne relacje na tej linii.

Ten obraz był przenoszony na współczesne problemy związane z presją globalizacji. W ten sposób od entuzjazmu pierwszych lat przemian, kiedy pisano w optymistycznym duchu „powrotu do Europy”, refleksja w naukach społecznych przeszła do pesymistycznego tonu zagrożeń globalizacją, która „spycha nas w przeszłość” i do której kraje postkomunistyczne nie były dobrze przygotowane z powodu swojego względnego zacofania (Staniszki 2003). Wydaje się jednak, że od kilku lat ton diagnoz staje się bardziej wyważony i realistyczny, co oznacza przede wszystkim uświadomienie sobie charakteru peryferyjności jako ważnej cechy i poszukiwanie potencjału, który można wykorzystać wobec nowych wyzwań.

Socjologiczna refleksja nad polskimi przemianami jest obecnie skoncentrowana na oddziaływaniu zewnętrznych procesów, takich jak integracja europejska i globalizacja. Problemem jest teraz przekształcenie skoku rozwojowego w trwały rozwój w warunkach poszerzenia kontekstu. Zwracają uwagę dwa punkty, które dotyczą sposobów podejścia do przyszłości. Po pierwsze, rozwija się nurt myślenia o posiadanych zasobach, zwłaszcza kulturowych, istotnych zarówno w planie globalnym, jak i w odniesieniu do lokalnych, zróżnicowanych czynników rozwoju. Praktyki hybrydyzacji, przemieszania elementów z różnych epok i o różnej logice, mogą stać się szansą na znalezienie własnej, efektywnej odpowiedzi na wyzwania narzucającej się i stosującej przemoc strukturalną globalizacji (Staniszki 2003). W rozwiązaniach lokalnych, wykorzystujących niektóre zasoby tradycji kulturowej można poszukiwać skutecznych sposobów sprostania tym nowym wymogom (Krasnodębski 2003; Kurczewska 2004; 2006; 2008; Łukowski 2002). Zrozumienie podłoża historycznego wydaje się być warunkiem ugruntowania tożsamości i stworzenia skutecznych programów rozwojowych. Jest to szczególnie ważne w badaniach dotyczących perspektyw rozwojowych obszarów wiejskich (por. Górlach, Seręga 1995; Bukraba-Rylska 2008; Fedyszak-Radziejowska 2006; Wieruszewska 2008). Umacnia się przekonanie, że należy traktować Polskę i region Europy Wschodniej jako przestrzeń odrębną i specyficzną. Może ono sprzyjać lepszemu „wybiciu się na podmiotowość” Polski i całego regionu (por. Morawski 2010: 104).

Po drugie, socjologowie, którzy piszą o dominacji obszarów centrum, zauważają, że wyraża się ona także mechanizmem przemocy symbolicznej. Narzuca własny język i kategorie opisu na odmienną rzeczywistość obszarów peryferyjnych. Nie pozwala im mówić własnym głosem ani nawet rozpoznać się w pojęciach innych niż narzucone, obce. To stanowisko czerpie z tradycji socjologii krytycznej. Wydaje się, że w ostatnich latach zyskuje ono popularność w refleksji nad transformacją (por. Zarycki, 2007; 2009a, 2009b; Sosnowska 1997, Bukraba-Rylska 2004; 2009).

Ta krytyczna socjologia transformacji zawiera w sobie zarówno analizę dotychczasowych interpretacji zmiany systemowej, jak i poszukiwanie nowej perspektywy. Punktem wyjścia jest stwierdzenie istnienia osobliwości, będących wynikiem niedokończonyj modernizacji społecznej oraz niedorozwoju gospodarczego. Historyczne uwarunkowania przynależności Polski do peryferii spowodowały wykrystalizowanie się szczególnej roli elit oraz wewnętrznego podziału społecznego i mentalnego na inteligencję i lud. Ten syndrom dwukulturowości bywa kluczem do interpretacji zarówno charakterystycznych cech polskiego społeczeństwa, jak i stylów projektowania oraz opisywania zmiany systemowej przez elity, w tym również przez przedstawicieli nauk społecznych. Zwraca się uwagę na wynikającą z tego szczególną rolę badaczy społeczeństwa, którzy pośredniczą między projektem a jego realizacją. Efektem jest swoiste rozdarcie elit pomiędzy przyjęciem optyki zewnętrznej a lojalnością wobec dużych segmentów społeczeństwa, funkcjonujących według lokalnych standardów (Zarycki 2008; 2009a).

W ostatnich latach pojawiają się próby włączenia do refleksji nad współczesną Polską myślenia w kategoriach procesów orientalizacji i kolonizacji dyskursywnej, zapożyczonych z koncepcji Edwarda Saïda i szerokiego nurtu studiów postkolonialnych (Saïd 2005; por. Buchowski 2006). Ta perspektywa zyskuje popularność także w odniesieniu do procesu transformacji i poszukiwania nowego paradygmatu interpretacyjnego (por. Zarycki 2005; Eyal, Szelenyi, Townsley 1998; Sosnowska 1998; Bukraba-Rylska 2004; 2009b). W analizach obszarów zdominowanych i peryferyjnych wskazuje się na odroczone i trwałe efekty kolonizacji, przejawiające się w obszarze kultury i świadomości społecznej. Polegają one na zawładnięciu dyskursem lokalnym, co skutkuje wiedzą tworzoną w języku i kategoriach zewnętrznych i narzuconych. Ta obca narracja zwykle uwypukla słabość, wtórność i niezdol-

ność do samookreślenia i samowiedzy społeczeństw kolonizowanych i peryferyjnych. Pierwszym krokiem do zmiany sytuacji musi być więc próba problematyzowania tej dominacji i poszukiwanie własnego języka, a przez to odzyskanie kontroli nad własnym wizerunkiem.

Narastanie tych autorefleksyjnych wątków w polskiej socjologii dostarcza punktu wyjścia do podejmowania nowych tematów badawczych i szukania oryginalnych interpretacji, nie będących powieleniem motywów i idei obecnych w dyskursie publicznym. W tym poszukiwaniu istotną rolę zaczyna pełnić rosnąca świadomość społecznych uwarunkowań tworzenia wiedzy naukowej, a szczególnie zadań diagnoz naukowych w warunkach peryferyjności. Rozszerza się refleksja nad konstruowanym charakterem wiedzy naukowej. Doświadczenie diagnozowania tak szerokiej i fundamentalnej zmiany społecznej ujawniło bowiem istotne związki analiz naukowych z dyskursem publicznym i pokazało doraźny, aspektowy wymiar ujęć, formułowanych na różnych etapach zmiany.

Agnieszka Kolasa-Nowak

Bibliografia

- Bartkowski Jerzy, 2003, *Tradycja i polityka. Wpływ tradycji kulturowych polskich regionów na współczesne zachowania społeczne i polityczne*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Boksański Zbigniew, 1999, „Tożsamość aktora społecznego a zmiana społeczna”, w: Joanna Kurczewska (red.), *Zmiana społeczna. Teorie i doświadczenia polskie*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Buchowski Michał, 2006, „The Specter of Orientalism in Europe: From Exotic Other to Stigmatized Brother”, *Anthropological Quarterly*, nr 79, s. 463-482.
- Bukraba-Rylska Izabella, 2004, „Socjolog czasu transformacji – portret z negatywu”, w: Mirosława Marody (red.), *Zmiana czy stagnacja? Społeczeństwo polskie po czterech latach transformacji*, Warszawa: Scholar.
- Bukraba-Rylska Izabella, 2008, *Socjologia wsi polskiej*, Warszawa: WN PWN.
- Bukraba-Rylska Izabella, 2009a, „Polska socjologia wsi, czyli o służebnej, usługowej i służalczej roli nauki”, *Więś i Rolnictwo*, nr 2, s. 9-31.
- Bukraba-Rylska Izabella, 2009b, „Polska wieś czasu transformacji. Mity i rzeczywistość”, *Więś i Rolnictwo*, nr 4, s. 29-49.
- Chmielewski Piotr, 1994, „Nowa analiza instytucjonalna. Logika i podstawowe zasady”, *Studia Socjologiczne*, nr 3-4, s. 216-247.

- Czapiński Janusz, 1996, „Uziemienie polskiej duszy”, w: Mirosława Marody, Ewa Gucwa-Leśny (red.), *Podstawy życia społecznego w Polsce*, Warszawa: ISS UW.
- Eyal Gil, Ivan Szelenyi, Eleanor R. Townsley, 1998, *Making Capitalism without Capitalists. Class Formation and Elite Struggles in Post-Communist Central Europe*, London, New York: Verso.
- Fedorowicz Michał, 2004, *Różnorodność kapitalizmu*, Warszawa: IFiS PAN.
- Fedyszak-Radziejowska Barbara, 2006, „Kapitał społeczny wsi – w poszukiwaniu utraconego zaufania”, w: Krystyna Szafranec (red.), *Kapitał ludzki i zasoby społeczne wsi. Ludzie – społeczność lokalna – edukacja*, Warszawa: Wydawnictwo IRWiR PAN.
- Frieske W. Kazimierz, 1990, *Socjologia w działaniu. Nadzieje i rozczarowania*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gadowska Kaja, 2005, „Klientelizm oraz kołesiostwo w polskiej polityce i gospodarce”, w: Włodzimierz Wesółowski, Jan Włodarek (red.), *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości. Polska Europa świat*, Warszawa: Scholar.
- Giza-Poleszczuk Anna, 2000, „Stosunki międzyludzkie i życie zbiorowe”, w: Anna Giza-Poleszczuk, Mirosława Marody, Andrzej Rychard (red.), *Strategie i system. Polacy w obliczu zmiany systemowej*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Giza-Poleszczuk Anna, 2004, „Brzydkie kaczątko Europy, czyli Polska po czternastu latach transformacji”, w: Mirosława Marody (red.), *Zmiana czy stagnacja? Społeczeństwo polskie po czternastu latach transformacji*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Giza-Poleszczuk Anna, Mirosława Marody, Andrzej Rychard (red.), 2000, *Strategie i system. Polacy w obliczu zmiany systemowej*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Gorlach Krzysztof, Zygmunt Seręga, 1995, „Instytucjonalizacja życia w wiejskich społecznościach lokalnych – szansa czy zagrożenie?”, w: Antoni Sulek, Józef Styk (red.), *Ludzie i instytucje. Stawianie się ładu społecznego. Pamiętnik IX Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Gorzela Grzegorz, 2001, „Przyszłość polskich regionów”, w: Marek S. Szczepański (red.), *Jaki region? Jaka Polska? Jaka Europa?*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Gumuła Wiesław, 2008, *Teoria osobliwości społecznych. Zaskakująca transformacja w Polsce*, Warszawa: Scholar.
- Hausner Jerzy, Mirosława Marody, 2001, *Polski talk-show. Dialog społeczny a integracja europejska. EU-monitoring V*, Kraków: Fundacja Friedricha Eberta.
- Jałowicki Bohdan, Marek S. Szczepański (red.), 2002, *Rozwój lokalny i regionalny w perspektywie socjologicznej*, Tychy: Wyższa Szkoła Zarządzania i Nauk Społecznych w Tychach.

- Kochanowicz Jacek, 1998, „Transformacja polska w świetle socjologii historycznej. Między Trzecim Światem a państwem opiekuńczym”, *Kultura i Społeczeństwo*, nr 1, s. 23-37.
- Kolasa-Nowak Agnieszka, 2010, *Zmiana systemowa w Polsce w interpretacjach socjologicznych*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Krasnodębski Zdzisław, 2003, *Demokracja peryferii*, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/obraz/terytoria.
- Kurczewska Joanna (red.), 2004, *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kurczewska Joanna (red.), 2006, *Oblicza lokalności. Różnorodność miejsc i czasu*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kurczewska Joanna (red.), 2008, *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Łukowski Wojciech, 2002, *Społeczne tworzenie ojczyzn. Studium tożsamości mieszkańców Mazur*, Warszawa: Scholar.
- Machaj Irena, 2005, *Społeczno – kulturowe konteksty tożsamości mieszkańców wschodniego i zachodniego pogranicza Polski*, Warszawa: Scholar.
- Marody Mirosława (red.), 1991, *Co nam zostało z tych lat... Społeczeństwo polskie u progu zmiany systemowej*, Londyn: Aneks.
- Marody Mirosława, 1996, „Jak daleko stąd, jak blisko... do kapitalizmu”, w: Mirosława Marody (red.), *Oswajanie rzeczywistości. Między realnym socjalizmem a realną demokracją*, Warszawa: Instytut Studiów Społecznych UW.
- Marody Mirosława, 1998, „Społeczeństwo polskie w jednoczącej się Europie”, w: Antoni Sułek, Marek S. Szczepański (red.), *Śląsk – Polska – Europa. Zmieniające się społeczeństwo w perspektywie lokalnej i globalnej. Xięga X Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Marody Mirosława (red.), 2000, *Między rynkiem a etatem. Społeczne negocjowanie polskiej rzeczywistości*, Warszawa: Scholar.
- Marody Mirosława, 2002, „Trzy Polski – instytucjonalny kontekst strategii przystosowawczych”, w: Mirosława Marody (red.), *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa: Scholar.
- Mokrzycki Edmund, Andrzej Rychard, Andrzej Zybortowicz (red.), 2002, *Utracona dynamika? O niedojrzałości polskiej demokracji*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Morawski Witold, 1995, „Instytucjonalni aktorzy w działaniu: między władzą a polityką”, w: Michał Fedorowicz, Wiesława Kozek, Witold Morawski (red.), *Stosunki przemysłowe w Polsce. Studium czterech przypadków*, Warszawa: IS UW.
- Morawski Witold, 1996, „Demokracja a gospodarka. O trzech dylematach w procesie konstytuowania się obywatela”, w: Mirosława Marody, Ewa

- Gucwa-Leśny (red.), *Podstawy życia społecznego w Polsce*, Warszawa: ISS UW.
- Morawski Witold, 1998, *Zmiana instytucjonalna. Społeczeństwo. Gospodarka*. Polityka, Warszawa: WN PWN.
- Morawski Witold, 2001, *Socjologia ekonomiczna. Problemy. Teoria. Empiria*, Warszawa: WN PWN.
- Morawski Witold, 2010, „Prometeusz spętany? Próby analiz instytucjonalnych polskiej modernizacji”, w: Witold Morawski (red.), *Modernizacja Polski. Struktury. Agencje. Instytucje*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Narojek Winicjusz, 1993, „Tworzenie ładu demokratycznego i rynku: inżynieria społeczna demokratycznej przebudowy”, w: Andrzej Rychard, Michał Federowicz (red.), *Społeczeństwo w transformacji. Ekspertyzy i studia*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Rychard Andrzej, 1993, „Społeczeństwo w transformacji: koncepcja i próba syntezy”, w: Andrzej Rychard, Michał Federowicz (red.), *Społeczeństwo w transformacji. Ekspertyzy i studia*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Rychard Andrzej, 1996, *Czy transformacja się skończyła? Powstawanie nowego ładu w perspektywie socjologii zmiany instytucjonalnej*, Warszawa: Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową.
- Rychard Andrzej, 2000, „Codzienność świata instytucji”, w: Henryk Domański, Antonina Ostrowska, Andrzej Rychard (red.), *Jak żyją Polacy?*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Said Edward w. 2005, *Orientalizm*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Słomczyński Kazimierz, Krystyna Janicka, 2008, „Dychotomie w strukturze klasowej: o efekcie świętego Mateusza i pogłębiających się nierównościach społecznych”, w: Janusz Mucha, Ewa Narkiewicz-Niedbalec, Maria Zielińska (red.), *Co nas łączy, co nas dzieli*, Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza UZ.
- Sosnowska Anna, 1997, „Tu, tam – pomieszanie”, *Studia Socjologiczne*, nr 4, s. 61-85.
- Sosnowska Anna, 1998, „Teorie zmiany i rozwoju społecznego a zmiany w Europie Wschodniej. O potrzebie perspektywy globalnej”, *Kultura i Społeczeństwo*, nr 1, s. 61-72.
- Staniszkiś Jadwiga, 2003, *Władza globalizacji*, Warszawa: Scholar.
- Szacki Jerzy, 1993, „Sociology At the Turning Points of Polish History”, *Polish Sociological Review*, nr 3, s. 167-176.
- Szacki Jerzy, 1996, „Nauki społeczne wobec wielkiej zmiany”, *Odra*, nr 3, s. 4-8.
- Sztompka Piotr, 1993, „Civilizational Incompetence: The Trap of Post-Communist Societies”, *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 22, heft 2, s. 85-95.

- Wesołowski Włodzimierz, Jan Włodarek (red.), 2005, „Kręgi integracji i rodzaje tożsamości”, *Polska. Europa. Świat*, Warszawa: Scholar.
- Wieruszewska Maria, 2008, „Dylematy transformacji w świetle kapitału społeczno-kulturowego wsi”, w: Anna Śliz, Marek S. Szczepański (red.), *Czy koniec socjalizmu? Polska transformacja w teoriach socjologicznych*, Warszawa: Scholar.
- Wnuk-Lipiński Edmund, Marek Ziółkowski, 2001, *Pierwsza dekada niepodległości. Próba socjologicznej syntezy*, Warszawa: Wydawnictwo ISP PAN.
- Wódz Kazimiera, 2005, „Kwestie społeczne – dialog – współzrządzenie: przyczynki do analizy dyskursu publicznego w Polsce”, w: Włodzimierz Wesołowski, Jan Włodarek (red.), *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości. Polska Europa świat.*, Warszawa: Scholar.
- Zarycki Tomasz, 2005a, „Podział postkomunistyczny czy postkolonialny”, *Tygodnik idei Europa*, 13.07.2005.
- Zarycki Tomasz, 2005b, „Dylematy polskich elit jako dylematy uniwersalne”, w: *Jakie elity są potrzebne Polsce?*, Gdańsk: Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową.
- Zarycki Tomasz, 2007, „Interdyscyplinarny model stosunków centro-peryferyjnych. Propozycje teoretyczne”, *Studia Regionalne i Lokalne*, nr 1, s. 5-26.
- Zarycki Tomasz, 2008, *Kapitał kulturowy. Inteligencja w Polsce i w Rosji*, Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Zarycki Tomasz, 2009a, „Socjologia krytyczna na peryferiach”, *Kultura i Społeczeństwo*, nr 1, s. 105-121.
- Zarycki Tomasz, 2009b, *Peryferie. Nowe ujęcia zależności centro-peryferyjnych*, Warszawa: Scholar.
- Zybertowicz Andrzej, 2002, „Odwrócone spojrzenie: czy służby specjalne znajdują się na marginesie transformacji?”, *Colloquia Communia*, nr 2, s. 234-249.
- Zybertowicz Andrzej, 2005, „Antyrozwojowe grupy interesu. Zarys analizy”, w: Włodzimierz Wesołowski, Jan Włodarek (red.), *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości. Polska Europa świat.*, Warszawa: Scholar.

Ewa Bińczyk

Monitorowanie technonauki? Uwagi z pozycji (post)konstruktywistycznych¹

Wstęp

Prezentowany tu tekst składa się z dwóch części. Pierwsza z nich szkicowo kreśli parametry (właściwie dookreślonej) perspektywy konstruktywistycznej. „Właściwe” dookreślenie polega przy tym na wykorzystaniu określonych zasobów, tj. najnowszych ustaleń studiów nad nauką oraz technologią (częściowo określanych też jako socjologia wiedzy naukowej), a w tym szczególnie teorii aktora-sieci Bruno Latoura i etnografii laboratorium. W obrębie rozwijanej poniżej narracji pozycje konstruktywistyczne konstytuuje zarówno intelektualne przywiązanie do metafory „konstruowania”, jak i konglomerat akceptowanych przesądzeń, z których najważniejsze zostaną wyeksponowane.

Jak pokazuje artykuł, w odniesieniu do najnowszych rozstrzygnięć socjologii wiedzy naukowej oraz studiów nad technologią zasadne wydaje się wprowadzenie etykiety (post)konstruktywizmu. Wybrane racje przemawiające za tym posunięciem interpretacyjnym zostaną wskazane poniżej. Zagadnienie (post)konstruktywizmu w badaniach nad nauką oraz technologią nie będzie tu niestety dyskutowane w sposób pogłębiony. Zostało ono omówione szerzej gdzie indziej (por. Bińczyk 2010).

W zamian, w części drugiej, tekst rekonstruuje najciekawsze postulaty polityczne formułowane we współczesnej dyskusji na temat możliwości monitorowania technonauki w społeczeństwie ryzyka. Są to głównie propozycje poddania dalszych kierunków rozwoju technonauki demokratycznej, przejrzystej kontroli, jak również postulaty transformacji warunków brzegowych debaty publicznej dotyczącej

¹ Artykuł powstał w ramach realizacji grantu UMK nr 360-H.

innowacji i przyszłości zbiorowości. Jak zobaczymy, towarzyszy im coraz częściej artykułowana idea instytucjonalizacji swego rodzaju makro-etyki globalnej odpowiedzialności, w tym implementacja konkretnych rozwiązań systemowych, na przykład wspomianej poniżej Zasady Ostrożności.

1.

Rozpocznijmy od wskazania dziesięciu parametrów orientacyjnych (post)konstruktywizmu. Warto zaznaczyć, iż podane poniżej cechy wyróżniające to w opinii autorki jednocześnie istotne zalety tego właśnie ujęcia.

Pierwszym z nich jest tendencja do pojmowania poznania przede wszystkim jako efektywnego działania. W tym miejscu zostaje wykorzystany użyteczny potencjał zawarty w metaforze konstruowania: poznanie dla konstruktywistów jest pewnym działaniem, tworzeniem nastawionym na skuteczność. Za cel nauki współczesnej (głównie laboratoryjnej) uznaje się w omawianym ujęciu powtarzalność eksperymentu, a nie osiągnięcie prawdy czy też adekwatnej reprezentacji. Nauka nie jest tu redukowana do problemów logicznych, nie definiuje się uniwersalnych uwarunkowań racjonalności naukowej i unika teoriocentryzmu. (Koncentracja na badaniu teorii wiedzie do niebezpiecznego zawężenia obszaru zainteresowań. Analizie poddane zostają wówczas jedynie rezultaty nauki, a rozległe, praktyczne i materialnie usytuowane wysiłki wiodące do teorii uchodzą uwadze badaczy.) (Post)konstruktywizm ogniskuje badania wokół fenomenu skuteczności praktyk laboratoryjnych, których celem, zarówno w obszarze nauki, jak i technologii, jest kontrola i przewidywalność zjawisk.

Stanowiska (post)konstruktywistyczne rozwijane są poza założeniami reprezentacjonistycznymi w epistemologii, które uznaje się za mało obiecujące i wiodące do poważnych trudności. Omawiana tu perspektywa pozostaje przy tym bliska innym ciekawym nurtom badań rozwijanym współcześnie. Jednym z nich jest radykalny konstruktywizm współtworzony przez zmarłego w tym roku Ernsta von Glasersfelda i rozbudowywany w obszarze niemieckojęzycznym, innym tak zwany enaktywizm, to znaczy nurt ucieleśnionego poznania w naukach kognitywnych (por. Varela, Thompson, Rosch 1991; Lakoff, Johnson 1999). W obu przypadkach traktuje się poznanie jako efektywne dzia-

łanie, przy czym dotyczy to nie tylko procesów kognitywnych człowieka, ale również innych organizmów.

Po drugie, w perspektywie (post)konstruktywistycznej nauka oraz technologia to podlegające instytucjonalizacji obszary praktyk o charakterze zbiorowym. Konstruowanie pozostaje tu przedsięwzięciem o charakterze ponadindywidualnym. Metafora konstrukcji pozwala przy tym podkreślić przygodny charakter nauki oraz jej osiągnięć, zgodnie z założeniem iż to, co skonstruowane, posiada swoją historię i mogłoby być inne. Uznanie przygodności nauki oraz jej wytworów rodzi pewien efekt desakralizacji, otwierając ten obszar na ewentualną dyskusję czy krytykę. W omawianej tu perspektywie zarówno odkrycia naukowe, jak i innowacje technologiczne wyłaniają się w rozległych procesach stabilizacji, wiązania zasobów, utrwalania relacji. Instytucjonalizują się – jak ujęliby to socjologowie. Nie wszystkie rezultaty konstruowania uzyskują status nieproblematicznie obiektywnych, co obserwujemy śledząc kontrowersje i demontowanie uznanych wcześniej faktów, występujące zarówno w naukach humanistycznych, jak i ścisłych.

Po trzecie, (post)konstruktywizm sytuuje się poza ujęciami nauki o charakterze normatywno-życzeniowym. Za takie, prerajonalizowane ujęcia uznaje się w obrębie studiów nad nauką oraz technologią przed-Kuhnowską filozofię nauki, klasyczną historię nauki, jak również Mertonowską socjologię wiedzy. Jak podkreśla Sergio Sismondo, szkicujący panoramę nurtu studiów nad nauką oraz technologią, funkcjonalne ujęcie nauki Mertona sprowadza się do porad etycznych (Sismondo 2010: 27). Wskazane przez amerykańskiego socjologa normy: zorganizowanego krytycyzmu, bezinteresowności, uniwersalizmu oraz komunizmu² nie odzwierciedlają rzeczywistych reguł funkcjonowania nauki, a co najwyżej odgrywać mogą rolę regulacyjną dla praktyki naukowej (w ten sposób interpretuje je m.in. Pierre Bourdieu). Teoria Mertona ma zatem charakter życzeniowy, normatywny, a nie empiryczny. Nic dziwnego, skoro, jak podaje Steve Fuller w pracy *The Philosophy of Science and Technology Studies*, metodologia amerykańskiego socjologa opierała się na sondażowym przebadaniu oświadczeń metodologicznych wybitnych naukowców oraz filozofów (Fuller 2006: 15).

² Przypomnę jedynie, iż norma uniwersalizmu głosi, iż kryteria oceny osiągnięć naukowych winny być merytoryczne, natomiast reguła komunizmu oznacza przyjęcie wspólnej, publicznej własności odkryć naukowych.

Kolejna, czwarta cecha (post)konstruktywizmu to wyraźne uwzględnienie roli infrastruktury laboratorium, wymiaru instrumentalnego w nauce oraz materialnego³ usytuowania praktyk naukowych. Pozostaje to szczególnie widoczne w obrębie antropologii nauki Latoura, pragmatycznego realizmu Andrew Pickeringa oraz etnografii laboratorium Karin Knorr-Cetiny. Konstruowanie okazuje się w tym miejscu działalnością wielowymiarową, a nie jedynie symboliczną. Kiedy na przykład mowa o fabrykacji faktów w ujęciu Latoura, czy też negocjowaniu wedle Knorr-Cetiny, nie chodzi o poststrukturalistyczne namnażanie tekstów czy też znaczeń, ale o przyziemne majsterkowanie i materialnie usytuowane praktyki. Przekonujemy się o tym, sięgając do empirycznych studiów przypadków zawartych w pracach socjologów wiedzy naukowej i badaczy technologii.

Omawiane tu stanowiska charakteryzuje odrzucenie skrajności redukcjonizmu socjologicznego i przesadnej refleksyjności. Wzmiankowana cecha wraz z widocznym podkreśleniem roli zaplecza instrumentalno-materialnego w nauce w największym stopniu uzasadniają wprowadzenie etykiety (post)konstruktywizmu. Dyskutowane tu podejścia jednoznacznie odrzucają konstruktywizm *społeczny*, pozostając mimo to konstruktywistyczne (oraz antyesencjalistyczne, o czym już za chwilę).

Piąty element wart podkreślenia to przekonujące wskazanie warunków efektywności przyrodoznawstwa, z jakim mamy do czynienia w obrębie studiów nad nauką oraz technologią, a w szczególności w ramach teorii aktora-sieci. Dostrzega się tu znaczenie czynników pozaludzkich (przedmiotów, roślin, zwierząt, infrastruktur, symboli, mikroorganizmów) stabilizujących społeczeństwo, fundujących sukces praktyczny przyrodoznawstwa, a także ucieleśniających normy a nawet opresje polityczne (por. Latour 1991, 2002, Winner 1986). Podkreślona zostaje ponadto rola laboratoriów, w których dokonujemy udanych redukcji złożoności zjawisk, systematycznego „majsterkowania”, minimalizując koszty ewentualnych pomyłek (por. Latour 2009).

³ Wykorzystanie określenia „materialne” wymaga komentarza. Z uwagi na akceptowaną w socjologii wiedzy naukowej tezę o niedookreśleniu *praktyki* laboratoryjnej (Hacking 2000: 71-74, 95; por. też Bińczyk 2009, 2010) nie możemy traktować odniesień do tego, co materialne, w bezkrytyczny, naiwny, pozytywistyczny sposób. Empiria, materia czy po prostu opór otoczenia nie pełnią w ujęciach (post)konstruktywistycznych jednoznacznej, rozstrzygającej roli.

Dopiero ukazanie procesów, w których nauka standaryzuje swoje osiągnięcia, zaklinając je w aparaturze, powielanych procedurach oraz gadżetach technologicznych „kolonizujących” świat poza laboratoriami, pozwala zrozumieć uwarunkowania jej spektakularnego sukcesu praktycznego.

Kolejna, szósta już, charakterystyczna cecha (post)konstruktywizmu to udane wykorzystanie samej kategorii technonauki. Pojęcie technonauki w latach osiemdziesiątych XX wieku pojawia się w książce Latoura *Science in Action* (Latour 1987). Występuje ono również w tytule pracy dyskutującej ujęcia Pickeringa, Latoura, Donny Haraway i Dona Ihdego (Ihde, Selinger 2003, por. Sismondo 2010: 81)⁴. Jak podaje Fuller, kategoria technonauki zostaje wprowadzona do Oxfordzkiego słownika języka angielskiego w roku 2002 (Fuller 2006: 4-5). Należy jednak zaznaczyć, iż słowo to pojawia się w użyciu już w latach sześćdziesiątych XX wieku w Stanach Zjednoczonych, posiadając jednak negatywne konotacje. Określenie „technonauka” funkcjonuje wówczas jako synonim „kompleksu militarno-przemysłowego”, z którym sprzęgnięta jest nauka.

Studia nad nauką oraz technologią wykorzystują unifikującą kategorię technonauki, ponieważ nie dostrzegają one istotnej różnicy pomiędzy *praktykami* laboratoryjnymi naukowców oraz inżynierów. W obu przypadkach chodzi o podniesienie poziomu przewidywalności zjawisk i uzyskanie stabilnej kontroli nad wybranymi obszarami otoczenia. Próbując rozwiązywać problemy teoretyczne i praktyczne, naukowcy walczą o to, aby udało się powtórzyć eksperyment (co stanowi kryterium sukcesu badawczego), natomiast inżynierowie próbują budować działające artefakty.

Pojęcie technonauki oddaje przy tym rzeczywisty charakter nauki współczesnej, post-akademickiej (por. Ziman 2000, Krinsky 2006), w której zanika rola badań podstawowych i liczy się natychmiastowe zastosowanie osiągnięć. Nauka znacząco przekształca swoje oblicze od lat osiemdziesiątych XX wieku, kiedy to przepis z tzw. Aktu Bayh-Dole’a z 1980 w Stanach Zjednoczonych zezwala badaczom uniwersyteckim patentować osiągnięcia uzyskane w ramach realizacji grantów Rządu Federalnego (por. Sismondo 2010: 192). Instytucje nauko-

⁴ Temat badań nad *technoscience* w kontekście „zwrotu ku materialności” w naukach humanistycznych wspomina w kontekście polskim Ewa Domańska (por. Domańska 2008: 27).

we w coraz większym stopniu integrują się z przedsięwzięciami o charakterze wdrożeniowym oraz komercyjnym. Jak pisze Robert Borkowski w książce *Cywilizacja, technika, ekologia*: „od mniej więcej trzydziestu lat połowa naukowych odkryć i narodzin wynalazków ma miejsce w elitarnych laboratoriach kilkuset największych korporacji” (Borkowski 2001: 13). Z kolei Massimiliano Bucchi podkreśla: „szacuje się, iż około 64% badań na świecie jest finansowanych przez przedsiębiorstwa i że prawie 70% z tych badań jest wykonywanych w ramach tych przedsiębiorstw” (Bucchi 2004: 135). Autor ten podaje, iż obecnie w takich krajach jak Niemcy czy Szwecja biznes finansuje około 10-15% budżetu badań publicznych, a Uniwersytet Harvarda prognozuje, że do roku 2010 około 25% źródeł ekonomicznych uczelni będzie pochodzić z przemysłu, natomiast w Japonii badania są finansowane ze środków przemysłu w wymiarze aż 73,4% (Bucchi 2004: 135).

Wobec prywatyzacji i komercjalizacji nauki trudno nawet utrzymać jednoznaczny podział na badania podstawowe i stosowane (por. Bucchi 2004: 137). Niemiecki filozof Gernot Böhme pisze: „ślawetna jedność badań i nauki rozpadła się, największe i najciekawsze badania odbywają się gdzie indziej – w pozauniwersyteckich instytutach badawczych i w przemyśle” (Böhme 1998: 14)⁵. Badania podstawowe są słabo wspierane w porównaniu z badaniami zorientowanymi praktycznie i technologicznie, finansowanymi przez globalne korporacje czy armie. To nie państwa, ale koncerny sponsorują najbardziej newralgiczne projekty naukowo-techniczne (Beck 2005: 185). Eksperci zatrudniani przez koncerny przygotowują także umowy na temat ochrony środowiska, inwestycji czy rynków finansowych.

W obrębie socjologii wiedzy naukowej oraz badań technologii mamy zatem do czynienia z refleksją nad nauką w jej rzeczywistym kontekście funkcjonowania, w obrębie powiązań z przemysłem, praktyką inżynierów, działaniami ekonomistów, rozstrzygnięciami polityków. Co więcej, rozliczne studia przypadków pojawiające się od lat siedemdziesiątych XX wieku w ramach omawianego tu obszaru pozwoliły pokazać, w jaki sposób ewolucja teorii od zawsze spletała się z perypetiami historii techniki oraz technologii⁶. W tym kontekście niezwykle po-

⁵ Językoznawca i filozof Noam Chomsky w jednym z wywiadów mówi: „czym pana zdaniem jest MIT, na którym pracuję? Przecież to jest wielka korporacja publiczna, poprzez którą z pieniędzy podatników rozwija się technologie na potrzeby prywatnych korporacji” (Żakowski 2005: 48).

uczające okazały się rekonstrukcje historyczne zarzucanych rozstrzygnięć alternatywnych, zarówno w obszarze nauki, jak i ludzkiej innowacyjności. W rezultacie, esencjalistyczne przekonanie o koniecznej „jednotorowości” postępu naukowo-technologicznego ku „właściwym” odkryciom oraz optymalnym technologiom zostało podważone.

Co ciekawe, ostatnimi czasy ukazuje się coraz więcej pozycji bezpośrednio poświęconych technonauce. Na przykład praca *Postphenomenology and Technoscience* Ihdego kreśli perypetie historii refleksji dotyczącej technologii, aż do wystąpienia pojęcia technonauki (por. Ihde 2009: 25-44). Z kolei Mike Michael w książce *Technoscience and Everyday Life* konfrontuje socjologię codzienności z osiągnięciami studiów nad nauką oraz technologią (Michael 2006). Pisze on na temat obywatelstwa, ciała i codzienności w kontekście starych i nowych technologii oraz biotechnologii. Michael porusza też temat technokultury oraz ucieleśniania technologii. Wreszcie, książka *Synthetic Biology. The Technoscience and Its Societal Consequences* skupia się na temacie społecznego oddziaływania biologii syntetycznej (por. Schmidt i in. 2009). Dziedzina ta stanowi gałąź biotechnologii, zajmując się kreowaniem nowych, nieznanych systemów biologicznych. Autorzy piszą w niej na temat dylematów etycznych generowanych przez biologię syntetyczną oraz problemu zarządzania nowymi biotechnologiami, omawiają też kwestie praw własności oraz ryzyka.

(Post)konstruktywizm wydaje się perspektywą badawczą gotową do przeprowadzenia wyważonej desakralizacji nauki, a zwłaszcza roli eksperta. Stanowi to kolejną, siódmą już zaletę tego nurtu. Wspomniana desakralizacja powinna przebiegać w sposób wyważony w tym znaczeniu, iż chodzi o otwarcie dyskusji na temat rzeczywistej roli politycznej wiedzy eksperckiej, przy zachowaniu przekonania o skuteczności i profesjonalizmie ekspertów. W II połowie XX wieku obserwujemy znaczące przemiany samego statusu wiedzy eksperckiej, o czym piszą

⁶ W języku polskim istnieją dwa bliskoznaczne terminy: „technika” oraz „technologia”, w odniesieniu do których można chyba mówić o istnieniu pewnego zamętu definicyjnego. Nie wchodząc w szczegóły przyjmijmy na potrzeby prezentowanej tu narracji, za opracowaniem niderlandzkiego filozofa technologii, Petera-Paula Verbeeka, zatytułowanym *What Things Do. Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*, iż „technika” oznacza wszelkie umiejętności związane z wytwarzaniem oraz obróbką artefaktów (por. Verbeek 2005: 3), natomiast termin „technologia” odnosi się już do wynalazków nowoczesnych, opartych na odkryciach nauk laboratoryjnych, które zaczęły się pojawiać mniej więcej w XIX stuleciu.

m.in. Ulrich Beck czy współtwórca nurtu publicznego rozumienia nauki (ang. *Public Understanding of Science*), Brian Wynne (Wynne 1995). Wyważona desakralizacja nauki winna unikać hysterii anty-scjentyzmu, jak i technofobii.

Wreszcie, po ósme, stanowiska (post)konstruktywistyczne budowane są poza założeniami esencjalizmu⁷. Okazuje się to przydatna cecha dla podejść diagnozujących dynamikę świata współczesnego, globalnego, technologicznie przetworzonego. Możemy tu bowiem podjąć zarówno temat konstrukcyjnego charakteru samej przyrody (jako artefaktu ze względu na stopień jej przetworzenia), jak i prowadzić namysł dotyczący wystąpienia hybryd będących efektami interwencji laboratoryjnych, na przykład w transplantologii, protetyce, inżynierii genetycznej.

Dyskutowana tu perspektywa teoretyczna odrzuca również jednoznaczny, dualistyczny podział na fakty i wartości. Jest to cecha dzieł wiat. Rozstrzygnięcie to może okazać się niezwykle istotne, jak się bowiem okazuje, dualizm neutralnych faktów oraz tego, co normalne, blokuje refleksję nad rzeczywistą naturą działań podejmowanych w obszarze laboratoriów. Jeżeli przyjmujemy, że o faktach nie dyskutuje się, trudno poddawać sensowność interwencji laboratoryjnych krytyce czy kontroli. Podtrzymywanie w sferze publicznej przekonania, iż nauka odkrywa jedynie neutralną aksjologicznie prawdę, zaciemnia obraz nauki usypiając polityczną wrażliwość wobec problemu niepożądanych konsekwencji „postępu” naukowo-technologicznego.

Ostatni, dziesiąty element wart podkreślenia to fakt, iż omawiana tu pozycja (post)konstruktywistyczna to dobry punkt wyjścia do badań nad ryzykiem, które sami wytwarzamy w warunkach późnej nowoczesności. Problem ryzyka poruszany jest nie tylko przez twórcę koncepcji społeczeństwa ryzyka – Ulricha Becka (por. Beck 2002), ale także przez Anthony’ego Giddensa, George’a Sorosa, Zygmunta Baumana, Immanuela Wallersteina i innych diagnostów współczesności.

⁷ Esencjalizmem nazywam stanowisko filozoficzne, w obrębie którego zakłada się istnienie oraz poznawalność własności esencjalnych, tj. obiektywnych, danych z góry, niezmiennych, wewnętrznie przynależnych naturze danych rzeczy. Własności owe stanowią istotę danego obiektu. Antyesencjalizm postrzega natomiast „esencje” jako historyczne, przygodne, przelotnie ustabilizowane. Z tradycyjnego punktu widzenia nie są one już esencjami. Esencjalizmowi często towarzyszy ontologia o charakterze substancjalnym, natomiast antyesencjalizmowi – ontologia relacyjna (por. Bińczyk 2007: 47-57).

(Post)konstruktywizm to matryca pozwalająca lokalizować heterogeniczne powiązania czynników społecznych oraz pozaludzkich, a także śledzić niezamierzone efekty uboczne odkryć oraz innowacji, występujące często w odległych obszarach. Opisywana tu perspektywa to dobry punkt wyjścia do podjęcia tematu odpowiedzialności w kontekście ciągłych transformacji zbiorowości, którą współtworzymy. W jej ramach polityka to stopniowe komponowanie wspólnego, harmonijnego świata – zgodnie z propozycją, którą formułuje Latour w książce *Polityka natury* (Latour 2004, wydanie polskie 2009).

2.

Zajmijmy się w tym miejscu drugim zagadnieniem niniejszego artykułu, to znaczy kwestią możliwości politycznego monitorowania technonauki. Z jakich powodów coraz częściej artykułuje się taką właśnie potrzebę? Diagnoza przedstawia się w tym względzie następująco: innowacje i odkrycia naukowe, wprowadzane na rynek bez żadnych ograniczeń destabilizują więzi społeczne, struktury normatywne, prawne, w zaskakujący sposób przekształcają gospodarke, jak również środowisko. Technonauka okazuje się zatem dość istotnym źródłem chaosu czy ryzyka. Efekt destabilizacji narasta w kontekście kulturowego przyspieszenia oraz niezwykle złożonych globalnych powiązań pomiędzy różnorodnymi dziedzinami.

W niniejszym kontekście coraz częściej podkreśla się zatem, iż samo pojawienie się innowacji czy odkrycia (a nie dopiero ich niewłaściwe użycie) winno już być rozpatrywane z dużą dozą ostrożności, jako problematyczne. Technonauka generuje nie tyle neutralne odkrycia czy niewinne gadzety, ale wprowadza działających aktorów, redefiniujących często do głębi parametry rzeczywistości. Stąd postulat włączenia czynników pozaludzkich w obszar politycznej debaty i reprezentacji. Wedle Latoura, dla nauk społecznych powinno wiązać się to z porzuceniem kategorii społeczeństwa, zamieszkiwanego tylko przez ludzi, na rzecz zbiorowości (ang. *collective*), jako sieci powiązań tego, co ludzkie i czynników pozaludzkich, wzajemnie od siebie zależnych (technologii, infrastruktury, gatunków, klimatu, ekosystemów).

Dynamika technonauki, a tym samym dalsza ekspansja zbiorowości powinna być wobec tego odpowiedzialnie monitorowana, przebiegając w pożądanym kierunku (rzecz jasna, otwiera to debaty na temat

wartości oraz preferencji definiujących pożądaną kurs zmian). Postuluje się zatem, by rola laboratoriów, które wprowadzają wciąż nowe rozwiązania, stała się bardziej widoczna jako przedmiot namysłu o charakterze politycznym.

W tym miejscu należy wziąć pod uwagę rzeczywisty charakter współczesnej nauki: prywatyzowanej, komercjalizowanej, sprzężonej z przemysłem oraz technologią (co zostało podkreślone powyżej). Monitorowanie nauki post-akademickiej oznacza w opisywanym kontekście eksponowanie jej powiązań ze sponsorami, wykazywanie zależności rynkowych, roli uregulowań prawnych, głównie prawa dotyczącego patentów, jak również lokalizowanie motywacji przemysłowych oraz militarnych, które ukierunkowują badania.

Zwiększenie zasięgu demokratycznej, skutecznej i przejrzystej kontroli technonauki uznaje się często za postulat skrajnie utopijny. Jego nieodłącznym warunkiem jest bowiem wyeksponowanie roli oraz mechanizmów oddziaływania najważniejszych podmiotów globalizacji ekonomicznej, a w następnej kolejności poddanie ich kontroli. Jak pisze Immanuel Wallerstein, to nie nauka i technologia, ale kapitalizm jest sednem problemu (Wallerstein 2004: 115). Właśnie to drugie zadanie wydaje się przerastać teoretyków, a szczególnie decydentów. Stanowi ono jednak największe wyzwanie dla nauk społecznych XXI wieku, szczególnie w kontekście problemu dramatycznego wzrostu globalnych nierówności społecznych, który to problem integralnie związany jest z obecną postacią i uwarunkowaniami globalizacji ekonomicznej (por. Beck 2005: 51, 61).

Wspominana natomiast wyżej transformacja warunków debaty publicznej dotyczącej innowacji i kierunków badań sprowadza się do kilku propozycji. Po pierwsze, chodzi o to, aby dyskusję prowadzić przed faktem wprowadzenia danego rozwiązania na rynek. Obecnie większość decyzji zapada w obszarach określanymi jako subpolityka, które pozostają nieprzejrzyste, nie podlegając publicznym konsultacjom. Jak uważa Beck, śledząc kontrowersje naukowe i debaty publiczne obserwujemy, iż nauka stała się „sklepem samoobsługowym dla silnych finansowo i potrzebujących argumentów zleceniodawców” (Beck 2002: 267). Co więcej, sfera rzeczywistego podejmowania istotnych decyzji znacznie się przemieściła, nie jest nią już demokratyczna, publiczna

debata polityczna. Jak pisze niemiecki socjolog: „formy zaangażowania politycznego, protestu i wycofania zlewają się w jeden ambiwalentny obraz, który nie daje się ująć w stare kategorie przejrzystości politycznej” (Beck, Giddens, Lash 2009: 37). Subpolityka oznacza kształtowanie społeczeństwa „od dołu”, innymi kanałami, a także dzięki innym mechanizmom, niż działa się to dotychczas (por. Dybel, Wróbel 2008: 65-71). Wedle Becka obszar polityczności stopniowo przemieścił się do sfery korporacjonizmu, tam podejmuje się bowiem wiążące decyzje. W przypadku technonauki rzeczywistymi podmiotami kształtującymi jej przyszłość są obecnie koncerty farmaceutyczne, prywatyzowane instytucje badawcze, lobby zbrojeniowe, a także (w coraz mniejszym stopniu) najpotężniejsze mocarstwa.

Jak pokazuje autor *Spółczesności ryzyka*, tradycyjna polityka demokratyczna charakteryzuje się długą drogą realizacji postanowień (implementacji). Jest wówczas czas na ewentualne korekty, dyskusje, debaty. Natomiast w obrębie subpolityki (na przykład w badaniach naukowych czy praktyce medycznej) mamy do czynienia ze specyficzną natychmiastowością, od razu dochodzi tam do wykonania, nie ma potrzeby uprzedniej legitymizacji decyzji, a z efektami działań należy się godzić po fakcie. Co ważne, nie istnieją instytucje czy też procedury umożliwiające kontrolę subpolityki⁸. Jak się wydaje, to właśnie tu leży sedno problemu możliwości monitorowania technonauki.

Ponadto, w samej debacie na temat kierunków rozwoju technonauki postuluje się rozszerzenie spektrum głosów i wartości. Miałoby to wiązać się z wyważonym odejściem od paternalizmu ekspertów reprezentujących obszar nauk ścisłych. Chodzi o artykulację innych punktów widzenia: interesów przyszłych pokoleń i czynników pozaludzkich, być może również grup dotkniętych skutkami wprowadzanych zmian (rzecz jasna, przy zachowaniu generalnego sceptycyzmu wobec samej idei mówienia w czyimś imieniu, albowiem każda polityczna reprezentacja może się okazać zniekształcona). Postuluje się również włączenie do dyskusji socjologów i etyków (por. Latour 2004, Bińczyc 2006).

Rzecz jasna, deliberatywne modele demokracji zakładające rozszerzone, publiczne uczestnictwo obywateli w procesach decyzyjnych, mają swoje

⁸ Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż podmiotami subpolityki wedle Becka są także zwykli konsumenci, obywatele korzystający z danych technologii czy gadżetów. W społeczeństwie globalnych powiązań sfera decyzji prywatnych staje się bowiem polityczna, na przykład dzięki mechanizmom odmowy zakupu.

wady: pozostają one drogie, długotrwałe, niekonkluzywne, nie zapewniają też, iż wszystkie punkty widzenia zostaną uwzględnione. Modele te wymagają udanego zaprojektowania i skutecznej implementacji.

Najbardziej znane instytucje spośród już istniejących rozwiązań zapewniających publiczny udział w procesach monitorowania technonauki to panele obywatelskie (ang. *citizen review panels*, np. *Cambridge Experimental Review Board*), rady obywateli czy też jury obywatelskie (ang. *citizen juries*), jak również konferencje konsensusowe. Organizowanie tak zwanych konferencji konsensusowych (ang. *consensus conference*) rozpoczęła w roku 1980 Duńska Komisja Technologii (*the Danish Board of Technology*). Stanowią one przykład wspomnianych powyżej paneli obywatelskich. Organizuje się je regularnie. W toku konferencji konsensusowych zwykli obywatele, nie powiązani formalnie ze stronami, przygotowują raporty dostarczające (nie wiążących) rekomendacji dla Duńskiego parlamentu (por. Sismondo 2010: 185). Ekspertci oraz strony zainteresowane mają możliwość zaprezentować panelom odpowiednie informacje, raporty przygotowują jednak wyłącznie obywatele biorący udział w panelu oraz w fazie dyskusji.

Na temat konferencji konsensusowych i jury obywatelskich pisze też Fuller (Fuller 2006: 157). Podkreśla on, iż po raz pierwszy rozwiązania te pojawiły się w latach 60. XX wieku w Niemczech oraz USA. Podejmowane w ich ramach dotąd tematy to kwestia klonowania, żywności modyfikowanej genetycznie, terapii genowej, badań genetycznych, społeczeństwa informacyjnego oraz składowania odpadów nuklearnych (Fuller 2006: 168). Konferencje te trwają zazwyczaj około 3-4 dni (Fuller 2006: 167). Wdraża się je również w Japonii, Europie oraz USA.

Inne znane instytucje monitorujące dynamikę technonauki to: sklepy naukowe (*Science Shops*), *Office for Technology Assessment* (OTA), biuro działające od 1972 roku przy Kongresie USA i od 1985 roku przy Bundestagu, jak również instytucje zajmujące się monitorowaniem problemu ryzyka, powstałe w latach dziewięćdziesiątych XX wieku: *the Permanent People's Tribunal on Industrial Hazards and Human Rights* (siedziba w Rzymie i w Londynie), a także *the International People's Tribunal on Human Rights and Environment*.

Wspomniane powyżej sklepy naukowe zostały powołane w latach siedemdziesiątych XX wieku przez rząd holenderski przy uniwersytetach. Wykonują one badania naukowe na zlecenie związków zawodowych, organizacji środowiskowych, organizacji pozarządowych itp. (por.

Laird 1993: 357). Jednym z takich badań były analizy gleby wykonywane przez studentów wydziału chemii Uniwersytetu w Utrechcie. Obecnie sieć tych instytucji utworzono w ramach Unii Europejskiej, pojawiły się one także w Kanadzie. Sklepy naukowe wykonywać winny bezpłatne ekspertyzy dla obywateli zgodnie z ideałami publicznego wpływu na naukę oraz technologię w ramach społeczeństwa obywatelskiego.

Wreszcie, w kontekście debaty na temat technonauki w społeczeństwie ryzyka pojawiają się interesujące projekty tworzenia swego rodzaju makro-etyki globalnej odpowiedzialności. Jej budowanie winno przebiegać w dwóch uzupełniających się wymiarach: indywidualnym oraz instytucjonalnym. W wymiarze indywidualnym chodziłoby o transformację nawyków myślenia oraz postępowania jednostek: poprzez edukację, pobudzanie krytycyzmu, działalność mediów, artystów. *De facto* media już kształtują nowe typy globalnych solidarności, należałoby to tylko wykorzystać. Dzięki wykorzystaniu internetu i stacji takich, jak choćby CNN coraz częściej traktujemy odległe sprawy jako własne, utożsamiamy się z problemami ludzi, których nigdy nie spotkamy. Píše na ten temat na przykład ekonomista Jagdish Bhagwati (por. Bhagwati 2004: 19).

Dyskusję, która dotyczy etyki w zglobalizowanym świecie podejmuje także Zygmunt Bauman. Spontaniczny impuls moralny, który tworzy się z kontakcie twarzą w twarz, w społeczeństwie współczesnym powinien wedle polskiego filozofa rozwinąć się w globalną wyobraźnię moralną. Jednak procesy tego typu jeszcze nie zaszły. Bauman przytacza w tym miejscu słowa niemieckiego etyka Hansa Jonasa: „nasze uzbrojenie techniczne, pisał, pozwala nam dziś działać na olbrzymie dystanse przestrzenne i czasowe, podczas gdy nasze wyposażenie etyczne nie bardzo się wzbogaciło od czasów Adama i Ewy” (Bauman 2007: 359-360). Zamierzonym celem makro-etyki globalnej odpowiedzialności byłoby zatem wykształcenie świadomości istnienia odległych zależności i wrażliwości etycznej wobec nich. Jak ujmuje to Peter Singer, chodzi o świadomość, iż: „kiedy prowadzę samochód, emituję dwutlenek węgla, co stanowi część łańcucha przyczynowego prowadzącego do śmiertelnych powodzi w Bangladeszu” (Singer 2006: 41).

Na temat konieczności wypracowania tak zwanej „etyki dalekiego zasięgu” pisze też toruński filozof Krzysztof Abriszewski (Abriszewski 2007). Odwołując się do ustaleń teorii aktora-sieci, podkreśla on, iż współczesne powiązania między tym, co ludzkie i czynnikami pozaludzkimi są coraz bardziej rozległe: „los wielu różnych bytów [...] stał się wspólny” (Abriszewski 2007: 279). Jak podkreśla Abriszewski: „to, co międzyludzkie, moralność oddelegowane zostaje do tysięcy pośredników, którzy nas łączą” (Abriszewski 2007: 284). Pomiedzy zakupioną przeze mnie koszulką a chińską szwaczką, która ją wykonała znajdziemy łańcuch heterogenicznych elementów. W tej sytuacji nie możemy budować etyki jedynie w wymiarze lokalnym czy indywidualnym: „zbiorowość zbyt już się rozrosła, zbyt duże masy ludzi i czynników pozaludzkich powiązały ze sobą swoje losy” (Abriszewski 2008: 315). Co istotne, oddziałując na odległe miejsca i wydarzenia w czasie, nie potrafimy często przewidzieć konsekwencji naszych działań. Etyka dalekiego zasięgu, skrojona na potrzeby świata zglobalizowanego, winna zatem tworzyć modele stanu przyszłego, uwzględniające konsekwencje wprowadzanych innowacji, wraz z instrukcjami obsługi generowanego przez nie ryzyka (Abriszewski 2007: 287).

Warto podkreślić, iż metody oświeceniowo-propagandowe, skoncentrowane wyłącznie na profilowaniu indywidualnych przekonań, nie wydają się satysfakcjonujące. Namawianie obywateli do zmiany postaw czy też nawoływanie badaczy do refleksji etyczno-politycznej nad skutkami własnych badań na niewiele się przyda. Potrzebujemy skutecznych rozwiązań systemowych: raczej nowej polityki, a nie nowej psychologii, jak podkreśla Latour (Latour 2004: 257). Jak się wydaje, rozwiązania skuteczniejsze należałoby wprowadzać na poziomie instytucjonalnym. Chodziłoby wobec tego o konkretne bariery prawne, ulgi podatkowe i inne rozwiązania ekonomiczne, propozycje wykorzystujące kontekst materialny lub też zasoby wirtualne.

Jednym z ciekawszych przykładów rozwiązań systemowych jest tak zwana Zasada Ostrożności, określana czasem także jako Zasada Przeważności, wprowadzona w kontekście ryzyka o charakterze ekologicznym. Posiada ona wiele sformułowań, jak również swoje słabsze i silniejsze wersje. Pierwszym międzynarodowym aktem przyjmującym Zasadę Ostrożności była Światowa Karta Przyrody (*the World Charter for Nature*), ustanowiona przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w roku 1982. Zasadę tę zawiera również Protokół Montrealski z 1987 roku.

Deklaracja z Rio w Sprawie Środowiska i Rozwoju z 1992 roku określa ją następująco: „tam, gdzie istnieje groźba poważnych lub nieodwracalnych szkód, brak całkowitej naukowej pewności nie będzie traktowany jako powód do zwlekania z podjęciem efektywnych ekonomicznie środków w celu zapobieżenia degradacji środowiska” (Barker, Mander 2003: 61). Z kolei w sformułowaniu z 1998 roku, zawartym w „Wingspread Consensus Statement”⁹ Zasada Ostrożności głosi: „kiedy jakaś działalność naraża na szkodę ludzkie zdrowie lub też środowisko, powinny zostać przedsięwzięte środki ostrożności, nawet, jeśli relacje przyczynowo-skutkowe nie zostały w pełni określone naukowo. W tym kontekście, to raczej rzecznik danej działalności, a nie społeczeństwo, powinien ponosić koszty przeprowadzenia dowodu. Proces stosowania Zasady Ostrożności musi być otwarty, przejrzysty (ang. *informed*) oraz demokratyczny, a także musi on uwzględniać strony potencjalnie objęte [danym działaniem]. Musi on także pociągać za sobą rozpatrzenie całego spektrum alternatyw” (za: Klaassen 2007: 108-109). Zasada ta została wprowadzona w prawie niemieckim w latach osiemdziesiątych XX wieku, a także ujęta w konstytucji w jedynym jak na razie kraju, jakim jest Francja (por. Latour 2009a: 54). Znajdziemy ją również w Traktacie z Maastricht z 1994 roku.

Zasada Ostrożności pozostaje zgodna z ideą zrównoważonego rozwoju oraz znanym imperatywem odpowiedzialności za przyszłe pokolenie oraz planetę jako całość, formułowanym przez wspomnianego już wyżej Jonasa. Reguła ta winna być aplikowana w przypadkach poważnego, nieodwracalnego ryzyka danej innowacji oraz *braku naukowej pewności* co do jego oceny. Jej celem jest przeniesienie odpowiedzialności za wprowadzenie danej zmiany na podmioty ją inicjujące.

Krótkie podsumowanie

Jak pokazywał artykuł, z ustaleń współczesnych studiów nad nauką oraz technologią wypreparować można dosyć oryginalny konglomerat ustaleń o charakterze (post)konstruktywistycznym. W nakreślonych powyżej ramach myślenia (post)konstruktywistycznego możemy następnie umieścić zagadnienie możliwości (jak i samej potrzeby politycznej) ukierunkowywania „postępu” naukowo-technologicznego.

⁹ Konferencja w Wingspread dotycząca Zasady Ostrożności została zwołana przez *the Science and Environmental Health Network*.

Niezbędnym warunkiem wstępnym tego właśnie namysłu winno być dysponowanie nie-życzeniowym modelem technonauki, lokalizującym jej rzeczywiste uwikłania w szeroko pojmowany kontekst zależności.

Jak się wydaje, w obecnej chwili nie dysponujemy satysfakcjonującymi, globalnymi rozstrzygnięciami systemowymi, które umożliwiłyby monitorowanie nauki oraz technologii. Nawet Zasada Ostrożności jest krytykowana, a jej implementacja budzi wiele zastrzeżeń. Konferencje konsensusowe czy sklepy naukowe powstają w nielicznych krajach wysoko rozwiniętych, a ich skuteczność podawana jest w wątpliwość. Socjologowie, etycy i ekonomiści w coraz większym stopniu podkreślają jednak potrzebę wypracowania globalnych instytucji zarządzania „postępem” i ryzykiem, pomimo faktu utopijności takiego projektu. Jak się wydaje, poszukujemy dopiero sposobów poddania demokratycznej kontroli tych obszarów subpolityki, w których definiowana jest przyszłość zbiorowości.

Ewa Bińczyk

Bibliografia

- Abriszewski Krzysztof, 2007, „Interpretacja i etyka dalekiego zasięgu”, w: Adam F. Kola, Andrzej Szahaj (red.), *Filozofia i etyka interpretacji*. Kraków: Universitas, s. 277-288.
- Abriszewski Krzysztof, 2008, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza Teorii Aktora-Sieci Bruno Latoura*. Kraków: Universitas.
- Barker Debi, Jerry Mander, 2003, *ABC globalizacji. Elementarz opracowany przez Międzynarodowe Forum ds. Globalizacji*, przeł. Jerzy Paweł Listwan, Łódź: Stowarzyszenie Obywatel.
- Bauman Zygmunt, 2007, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, przeł. Jacek Konieczny, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Beck Ulrich, 2002, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. Stanisław Cieśla, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Beck Ulrich, 2005, *Władza i przeciwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, przeł. Jerzy Łoziński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Beck Ulrich, Anthony Giddens, Scott Lash, 2009, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, przeł. Jacek Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bhagwati Jagdish, 2004, *In Defense of Globalization*, New York: Oxford University Press.
- Bińczyk Ewa, 2006, „Bruno Latour i jego remedium na bólczki świata współczesnego”, *Studia Socjologiczne*, nr 1, s. 155-171.

- Bińczyk Ewa, 2007, *Obraz, który nas zniewala. Współczesne ujęcia języka wobec esencjalizmu i problemu referencji*, Kraków: Universitas.
- Bińczyk Ewa, 2009, *Praktyka, laboratorium, czynniki pozaludzkie. Najnowsze modele technonauki oraz wybrane tezy Ludwika Flecka*, <http://fleck.umcs.lublin.pl/teksty.htm>.
- Bińczyk Ewa, 2010, „(Post)konstruktywizm na temat technonauki”, *Zagadnienia Naukoznawstwa*, nr 2, s. 231-251.
- Böhme Gernot, 1998, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, przeł. Piotr Romański Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Borkowski Robert, 2001, *Cywilizacja, technika, ekologia. Wybrane problemy rozwoju cywilizacyjnego u progu XXI wieku*, Kraków: Wydawnictwa AGH, Uczelniane Wydawnictwa Naukowo-Dydaktyczne.
- Bucchi Massimiliano, 2004, *Science in Society. An Introduction to Social Studies of Science*, przeł. Adrian Belton, London, New York: Routledge.
- Domańska Ewa, 2008, „Problem rzeczy we współczesnej archeologii”, w: Kowalewski Jacek, Wojciech Piasek, Marta Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, s. 27-60.
- Dybel Paweł, Szymon Wróbel, 2008, *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Fuller Steve, 2006, *The Philosophy of Science and Technology Studies*, New York, London: Routledge, Taylor&Francis Group.
- Hacking Ian, 2000, *The Social Construction of What?*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ihde Don, Evan Selinger, 2003, *Chasing Technoscience. Matrix for Materiality*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Ihde Don, 2009, *Postphenomenology and Technoscience. The Peking University Lectures*, Albany, NY: Suny Press, State University of New York Press.
- Klaassen Johann A., 2007, „Contemporary Biotechnology and the New Green Revolution: Feeding the World with Frankenfoods?”, w: John R. Rowan (ed.), *Social Philosophy Today, Science, Technology, and Social Justice*, Charlottesville, Virginia: Philosophy Documentation Center, Vol. 22, s. 103-126.
- Krimsky Sheldon, 2006, *Nauka skorumpowana? O niejasnych związkach nauki i biznesu*, przeł. Beata Biały, Warszawa: PIW.
- Laird Frank N., 1993, „Participatory Analysis, Democracy, and Technological Decision Making”, *Science, Technology, & Human Values*, Vol. 18, 3, s. 341-361.
- Lakoff George, Johnson Mark, 1999, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to the Western Thought*, New York: Basic Books.
- Latour Bruno, 2002, „Morality and Technology. The End of the Means”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 19 (5/6), s. 247-260.

- Latour Bruno, 1987, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour Bruno, 1991, „Technology is Society Made Durable”, w: John Law (red.), *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, London: Routledge, s. 103-131.
- Latour Bruno, 2004, *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*, przeł. Catherine Porter, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, (wyd. polskie: 2009, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. Agata Czarnacka, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej).
- Latour Bruno, 2009, „Dajcie mi laboratorium a poruszę świat”, przeł. Krzysztof Abriszewski, Łukasz Afeltowicz, *Teksty Drugie*, nr 1-2, s. 163-192.
- Latour Bruno, 2009a, „Rozwój głupcze! Czyli jak modernizować modernizację”, w: *Ekologia. Przewodnik Krytyki politycznej*, przeł. Barbara Szelewa, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 53-75.
- Michael Mike, 2006, *Technoscience and Everyday Life. The Complex Simplicities of the Mundane*, New York: Open University Press.
- Schmidt Markus i in. (red.), 2009, *Synthetic Biology. The Technoscience and Its Societal Consequences*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.
- Singer Peter, 2006, *Jeden świat Etyka globalizacji*, przeł. Cezary Cieśliński, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Sismondo Sergio, 2010, *An Introduction to Science and Technology Studies*, Malden, MA, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Varela Francisco J., Evan Thompson, Eleanor Rosch, 1991, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press.
- Verbeek Peter-Paul, 2005, *What Things Do. Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*, przeł. Robert B. Crease, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania University Press.
- Wallerstein Immanuel, 2004, *Koniec świata jaki znamy*. przeł. Michał Biłewicz, Adam W. Jelonek, Krzysztof Tyszka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Winner Langdon, 1986, *Do Artifacts Have Politics? W: tenże. The Whale and the Reactor: a Search for Limits in an Age of High Technology*, Chicago, London: Chicago University Press, s. 19-39.
- Wynne Brian, 1995, „Public Understanding of Science”, w: Sheila Jasanoff, Gerald E. Markle, James C. Petersen, Trevor Pinch (red.), *Handbook of Science and Technology Studies*, London, New Delhi: Sage Publications, s. 361-388.
- Ziman John, 2000, *Real Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Żakowski Jacek, 2005, *Anty-TINA. Rozmowy o lepszym świecie, myśleniu i życiu*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!

Michał Bujalski

Meandry wiedzy eksperckiej Konstruowanie Alkoholowego Zespołu Płodowego FAS¹

1. Wprowadzenie

W latach 1973-1974 prestiżowe czasopismo medyczne *Lancet* zamieściło serię trzech artykułów napisanych przez grupę badaczy z Washington School of Medicine przy Uniwersytecie w Seattle. W publikacjach dowodzono, iż dzieci matek pijących alkohol w okresie ciąży cierpią na szereg charakterystycznych anomalii: opóźnienia rozwoju i wzrostu, mikrocefalię, specyficzne rysy twarzoczaszki – szeroko rozstawione oczy, płaskie wargi, spłaszczona środkowa część twarzy. Dane z pierwszego artykułu *Recognition of the Fetal Alcohol Syndrome in early infancy* (Jones 1973) pochodziły jedynie z 8 przebadanych przypadków, podczas gdy doniesienia zamieszczone w kolejnej publikacji *Outcome in offspring of chronic alcoholic women* (Jones i in. 1974) bazowały na informacjach pochodzących od 6 z 23 kobiet uzależnionych od alkoholu, które znalazły się w próbie 55 000 badanych. Autorzy posłużyli się danymi retrospektywnymi, dokonując systematycznego przeglądu kart chorobowych. Żadne z dzieci podejrzewanych o FAS (*Fetal Alcohol Syndrome*) nie było obecne przy wystawieniu diagnozy ani poddane badaniu, bazowano wyłącznie na wpisach z kartotek medycznych. Pomimo wątpliwej wartości metodologii badań Jones i współpracowników, nowa diagnoza szybko zyskała na popularności w kręgach medycznych (Armstrong 1998, 2003; Golden 2005).

Według Państwowej Agencji Rozwiązywania Problemów Alkoholowych FAS to „zespół zaburzeń pojawiających się u dzieci, jako skutek narażenia ich na toksyczne działanie alkoholu w życiu płodowym.

¹ FAS (ang. *Fetal Alcohol Syndrome*) – Alkoholowy Zespół Płodowy.

Zaburzenia te dotyczą wad wrodzonych, somatycznych oraz neurologicznych². Objawami morfologicznymi FAS jest występowanie anomalii w wyglądzie twarzy (m. in. płaskie czoło, wąska górna warga, brak rynienki przynosowej, nisko osadzone uszy), opóźnienia wzrostu, mała waga urodzeniowa, mikrocefalia, upośledzenie psychofizyczne, zaburzenia neurologiczne, uszkodzenia Ośrodkowego Układu Nerwowego³. Na stronie internetowej kampanii „Cięża bez alkoholu”, realizowanej przez PARPA, można znaleźć informację, że brak wczesnego rozpoznania syndromu i odpowiedniej opieki prowadzi zazwyczaj do powstania zaburzeń wtórnych u dzieci z FAS. Objawy te, oprócz cech psychologicznych, takich jak np. lęk, złość, unikanie, wycofanie, zamknięcie się w sobie, impulsywność, gwałtowne i szokujące zachowania, obejmują również problemy natury społecznej: przerwanie nauki szkolnej, bezrobocie, bezdomność czy kłopoty z prawem.

Wiedza na temat FAS, zarówno wśród lekarzy, jak i w populacji generalnej, jest w Polsce niewielka⁴. W polskich mediach oraz na polskich stronach internetowych można znaleźć pojedyncze doniesienia o FAS, sformułowane na ogół w alarmistycznym tonie, podkreślającym ryzyko płynące z faktu spożywania alkoholu przez kobiety w okresie ciąży. Przedstawiane szacunki dotyczące liczby urodzeń z FAS mogą budzić wątpliwości z uwagi na brak danych epidemiologicznych, jednak ich obecność wzmacnia efekt perswazyjny komunikatu i wskazuje, iż każda kobieta, spożywająca jakąkolwiek dawkę alkoholu w trakcie ciąży, może być w niebezpieczeństwie:

„W tym roku urodzi się w Polsce ok. 10 tys. dzieci uszkodzonych przez alkohol [...]. Nie ma bezpiecznej dawki alkoholu dla nienarodzonego dziecka. We Francji, gdzie pije się kulturalnie, kieliszek czerwonego wina do posiłku, odsetek dzieci z FAS jest bardzo duży.”⁵

„W Polsce co roku rodzi się około 9000 dzieci cierpiących na zaburzenia rozwojowe spowodowane kontaktem z alkoholem w czasie okresu płodowego; w 10 proc. jest to FAS.”⁶

„Nie wiemy dokładnie (jaka jest skala zjawiska – przyp. aut), gdyż takie statystyki nigdy nie były prowadzone. Wiemy natomiast z ba-

² <http://www.ciazabezalkoholu.pl/fas.html>.

³ Ibid.

⁴ Badania PBS dla PARPA, 2005, <http://www.ciazabezalkoholu.pl/pbs2005.html>.

⁵ „Noworodki z promilami”, *Gazeta Wyborcza*, 13.07.07.

⁶ „Co trzecia kobieta w ciąży pije alkohol”, *Rzeczpospolita*, 03.12.2007.

dań Państwowej Agencji Rozwiązywania Problemów Alkoholowych, że pije co trzecia kobieta w Polsce będąca w ciąży. Wiemy też z badań światowych, że jedna trzecia dzieci tych matek urodzi się z zaburzeniami rozwojowymi typu płodowy zespół alkoholowy FAS. Czyli ok. 900 dzieci rocznie w Polsce. To dużo, ale o wiele bardziej przerażająca jest kolejna liczba – dziesięciokrotnie więcej urodzi się dzieci z mniej specyficznymi zmianami klasyfikowanymi jako FASD, czyli poalkoholowym spektrum zaburzeń rozwojowych.”⁷

2. Historia diagnozy FAS

Pierwsze medyczne prace naukowe analizujące przypadki opisane na przełomie lat 60. i 70. ubiegłego wieku jako FAS były poprzedzone doniesieniami o zgubnym wpływie alkoholu na płód, znanymi z historii społecznej krajów Europy. Wzmianki o problemach zdrowotnych dzieci matek nadużywających alkoholu pojawiły się w zapiskach angielskich lekarzy podczas wybuchu tzw. Epidemii Ginu (*Gin Epidemic*) w drugiej połowie XVIII wieku (Abel 2001). W tym okresie, wzrost produkcji alkoholu oraz jego relatywnie niska cena doprowadziły do znacznego wzrostu jego konsumpcji wśród robotników najemnych i przedstawicieli niższych warstw społecznych. Pijaństwo miejskiego proletariatu osiągnęło niespotykaną wówczas skalę, dotykając na równi mężczyzn i kobiety. Potomstwo tych kobiet charakteryzowało się widocznymi cechami fizycznymi i behawioralnymi wskazującymi na zgubny wpływ alkoholu w okresie ciąży.

Do mechanizmu dziedziczenia cech odwoływał się francuski biolog Jean-Baptiste Lamarck: podobieństwo do rodzica nie ograniczało się jedynie do cech fizycznych, lecz determinowało również potencjalne skłonności i predyspozycje dziecka. Popularność tego stanowiska przyczyniła się do redefinicji problemów społecznych: do końca XIX wieku szereg drażliwych kwestii społecznych był tłumaczony kwestiami dziedziczenia; rodzicom przypisana została odpowiedzialność nie tylko za swoje potomstwo, lecz także za rozwój całego społeczeństwa (Armstrong 2003). Niejako kontynuację tez Lamarcka stanowiła koncepcja degeneracji autorstwa Benedicta Auguste’a Morela. Francuski psychiatra opisywał w niej mechanizm dziedziczenia cech neuropatycz-

⁷ *FAScynujące dzieci*, www.ludziesektorango.pl, 08.09.2009.

nych. Według tego stanowiska, alkoholizm mógł prowadzić do upadku poprzez postępujące w kolejnych pokoleniach zwyrodnienie intelektualne i fizyczne (Sournia 1990).

W XX w. problemy wynikające z nadużywania alkoholu przeszły transformację pod wpływem procesu tzw. medykalizacji (Friedson 1970, Zola 1972, Illich 1975), redefiniującego szereg zjawisk jako problemów *stricte* medycznych, a więc wymagających specjalistycznej interwencji medycznej w celu ich rozwiązania. W przypadku alkoholu, medykalizacja oznaczała przede wszystkim odejście od stosowania kategorii moralnych. Peter Conrad i Joseph Schneider doskonale uchwycili to zagadnienie w tytule swej książki: *Deviance and Medicalization. From badness to sickness* (Conrad, Schneider 1992). Pomimo dominacji paradygmatu choroby alkoholowej (*Disease Model of Alcoholism*) oraz dynamicznego rozwoju technologii medycznych, problematyka wpływu konsumpcji alkoholu na płód podjęta została dopiero pod koniec lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku przez zespół francuskich badaczy pod przewodnictwem Paula Lemoine'a. Artykuł Lemoine'a poświęcony negatywnym konsekwencjom wpływu alkoholu na dzieci matek alkoholiczek (Lemoine i in. 1968) nie zdobył jednak szerszego zainteresowania środowisk medycznych i naukowych; nie został przetłumaczony na język angielski, a jego „odkrycie” nastąpiło dopiero kilka lat później, już po publikacji wyników badań przeprowadzonych przez Jones'a i Smith'a w roku 1973 (Armstrong 1998). Opublikowanie artykułu amerykańskich badaczy w prestiżowym czasopiśmie *Lancet* rozpoczęła debatę wokół problemu nazwanego FAS. Wkrótce, w specjalistycznych czasopismach medycznych, zaczęły ukazywać się kolejne artykuły nawiązujące do zjawiska FAS i poszerzające jego definicje. Sprzyjało temu ujęcie problemu w kategoriach syndromu; każda kolejna odkryta prawidłowość w tym obszarze wiedzy mogła stanowić jego element, utwierdzając badaczy w przekonaniu, że trafili na „coś”.

3. Pierwsze wątpliwości wokół diagnozy FAS

Pierwsze artykuły krytyczne wobec diagnozy FAS pojawiły się już w roku 1974, kilka miesięcy po ukazaniu się pierwszych publikacji badaczy z Seattle. Autorzy nawiązywali w nich do problematyki związanej z definiowaniem przypadków „chronicznego alkoholizmu”, pod-

ważali fakt istnienia podobnego wzoru zaburzeń w małej grupie analizowanych przypadków oraz wytykali autorom nierzetelność w gromadzeniu danych. Wkrótce rozgorzała debata na temat zasadności odnoszenia się wyłącznie do kwestii spożywanego alkoholu w miejsce problemów marginalizacji społecznej, niedożywienia, niskiej jakości opieki prenatalnej. Wątpliwości budziło także ignorowanie wpływu innych substancji psychoaktywnych, które mogły być stosowane w okresie ciąży. Szczegółowe analizy dowodziły, że uszkodzenia płodu nie zależą od dziennej dawki alkoholu spożywanego przez matkę w okresie ciąży, lecz są skojarzone z faktem wystąpienia choroby alkoholowej (Majewski 1981). To stanowisko zostało zresztą wkrótce zarzucone, ponieważ negatywne efekty działania alkoholu na płód stwierdzano nie tylko w przypadku kobiet u których zdiagnozowano chorobę alkoholową.

Skupienie uwagi wyłącznie na alkoholu oraz wyizolowanie problemu z wszelkich kontekstów nie-toksykologicznych spowodowało, że ryzyko wystąpienia FAS zaczęło obejmować potencjalnie każdy przypadek spożywania jakiegokolwiek dawki alkoholu przez kobiety w ciąży. Wyniki analiz, w których poddawano kontroli takie czynniki, jak status społeczny i ekonomiczny matki, wskazywały z kolei, że przy podobnym poziomie spożycia alkoholu (3 standardowe dawki alkoholu dziennie, tj. 3×10 -14g) diagnoza FAS została postawiona w przypadku 71% urodzeń u kobiet o niskim statusie materialnym i 4,5% u kobiet o wysokim statusie materialnym (Bingol i in. 1987). Co istotne, różnice i trudności w stworzeniu jednoznacznej i wiarygodnej definicji FAS nie przyczyniły się do jej zdyskredytowania, lecz przeciwnie, doprowadziły do jej ugruntowania (Armstrong 2003).

4. Ekspansja diagnozy FAS

Kolejna fala artykułów poświęconych FAS pojawiła się na przełomie lat 70. i 80. Co ciekawe, były to opracowania nawiązujące do pierwszych doniesień na temat FAS, opublikowanych w czasopiśmie *Lancet* przez członków Seattle Team (Jones i współpracownicy). Ukazywały się one głównie w lokalnych czasopismach medycznych i czasopismach wydawanych przez towarzystwa poszczególnych profesji medycznych. Trafiały one głównie do praktykujących lekarzy (Armstrong 2003). Alarmistyczny ton doniesień oraz zmiana retoryki, z „alkoholizmu”

na „spożywanie alkoholu”, pogłębiały atmosferę ryzyka. W publikacjach stawiano tezę, że FAS jest jednym z głównych problemów zdrowia publicznego, wiodącą przyczyną chorób psychicznych, lecz również ryzykiem zdrowotnym, któremu stosunkowo łatwo można zapobiegać.

Większość doniesień bazowała na wynikach pochodzących z małych, niereprezentatywnych prób, w związku z czym ich wyników nie można było uogólniać. Obszar problemu rozszerzał się także w miarę, jak coraz więcej przedstawicielei rozmaitych specjalizacji medycznych skupiało na nim swą uwagę: FAS mógł być rozpoznawany na wiele sposobów, m.in. poprzez występowanie dysfunkcji wątroby, dysplazji tętnicy płucnej, deformacji linii papilarnych, anomalii kręgow szyjnych, deformacji krzywizny rogówki, uszkodzeń mięśni. Wraz z pojawianiem się kolejnych artykułów i komunikatów z badań, wzrastała znajomość FAS wśród lekarzy. W miarę rozwoju badań nad FAS rozpoznawano coraz więcej cech typowych dla tej diagnozy, redefiniując i poszerzając znacznie zakres zjawiska. FAS mógł od tej pory być rozpoznawany zarówno w przypadku mało istotnych cech fizycznych, jak i poważnych nieprawidłowości zdrowotnych, często na podstawie dowodów o wątpliwej wartości naukowej. Takie okoliczności sprzyjały dyfuzji wiedzy o FAS i ekspansji definicji bazujących na pierwotnym rozpoznaniu syndromu (Armstrong 2003).

W roku 1978 Clarren i Smith wprowadzili termin FAE (*Fetal Alcohol Effects*) w celu opisanie częściowego FAS. Badane przypadki nie musiały odpowiadać kryteriom diagnostycznym FAS, lecz *ex post* uznane zostały za narażone na wpływ alkoholu w okresie ciąży, co przy występowaniu anomalii zdrowotnych wystarczało do stwierdzenia FAE. Z powodu tych nieścisłości a także nadużywania przez lekarzy diagnozy FAE wobec dzieci pochodzących z domniemanych rodzin alkoholowych, które wykazywały problemy z zachowaniem, z posługiwania się terminem FAE stopniowo rezygnowano (Aase i in. 1995).

Diagnoza FAE została wyparta przez diagnozę FASD (*Fetal Alcohol Syndrome Disorder*). Nowy termin odnosił się do sytuacji, gdy w badanym przypadku potwierdzono fakt narażenia na alkohol w okresie prenatalnym oraz stwierdzono występowanie jednej bądź kilku wad wrodzonych (ARBD – *Alcohol-Related Birth Defects*) oraz zaburzeń układu nerwowego (ARND - *Alcohol-Related Neurodevelopmental Disorders*)⁸. Jak podają autorzy opracowań medycznych, termin FASD

nie jest używany jako nazwa jednostki chorobowej, lecz jako „praktyczny opis spektrum zaburzeń związanych z płodową ekspozycją na alkohol” (Jadczak-Szumilo 2008). Diagnoza FASD została zaakceptowana przez amerykański Narodowy Instytut ds. Nadużywania Alkoholu i Alkoholizmu, który oficjalnie posługuje się tym sformułowaniem, pomimo iż nie zostało ono ujęte sygnowanej przez Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne, popularnej klasyfikacji DSM-IV (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) obejmującej zaburzenia psychiczne, w tym również problemy alkoholowe.

Stosowanie diagnozy FASD znacząco poszerzyło zakres problemu, obejmując nim dzieci, które nie rozwijały się prawidłowo, miały trudności w szkole, wykazywały zaburzenia psychomotoryczne. W efekcie tego nastąpił gwałtowny wzrost liczby przypadków FASD w statystykach medycznych a wraz z nim coraz bardziej wyraźne stało się zagrożenie dla zdrowia publicznego. Jednak diagnozą o najszerszym zasięgu wśród definicji odnoszących się do problemu szkodliwego wpływu alkoholu na płód jest tzw. pFAS – FAS niepełny (*partly-FAS*). Do stwierdzenia jego obecności wystarczy co najmniej jeden z objawów FAS. Przyjęcie takiego stanowiska oznacza, że potencjalnie każde dziecko, którego matka piła jakąkolwiek dawkę alkoholu w okresie ciąży, może być obciążone FAS.

⁸ Amerykański Narodowy Instytut ds. Problemów Alkoholowych i Alkoholizmu zajmujący się polityką alkoholową (*National Institute on Alcohol Abuse and Alcoholism*) definiuje FAS oraz FASD następująco:

- Diagnoza FAS (*Fetal Alcohol Syndrome*) bazuje na trzech kryteriach:
 - zaburzenia wzrostu
 - szczególne rodzaje zniekształceń twarzy,
 - zaburzenia rozwoju ośrodkowego układu nerwowego (OUN)

Potwierdzenie faktu spożywania alkoholu przez matkę w czasie ciąży nie należy do kryterium rozpoznawania FAS

• W zakresie rozpoznania FASD znajduje się szereg kategorii diagnostycznych związanych z działaniem alkoholu na płód, w tym m.in. ARBD i ARND:

*ARBD (*Alcohol-Related Birth Defects* – wady wrodzone spowodowane alkoholem). Diagnoza ARBD obejmuje:

- potwierdzenie faktu spożywania alkoholu przez matkę w czasie ciąży
- jedną lub więcej wad wrodzonych: serca, kości, nerek, wzroku lub słuchu

*ARND (*Alcohol-Related Neurodevelopmental Disorders* – Zaburzenia rozwoju układu nerwowego) jest charakteryzowane przez:

- potwierdzenie faktu spożywania alkoholu przez matkę w czasie ciąży
- zaburzenia rozwoju ośrodkowego układu nerwowego (OUN), zaburzenia funkcji poznawczych i behawioralnych (Źródło: <http://pubs.niaaa.nih.gov/publications/arh25-3/153-158.htm>).

Szeroka definicja FAS sprzyjała procesowi dyfuzji ryzyka, doprowadzając do wzrostu rangi problemu w opinii publicznej i mediach oraz legitymizując stanowiska zwolenników wprowadzenia nowych rozwiązań ograniczających spożywanie alkoholu przez kobiety w ciąży. W efekcie powszechne rozumienie FAS zaczęło rozszerzać się od postrzegania anomalii fizycznych (głównie cech antropomorficznych, wyglądu twarzy) w kierunku kojarzenia z grupami mniejszościowymi, stygmatyzacji, zarówno osób podejrzewanych o FAS, jak i ich matek oraz kryminalizacji zjawiska (Golden 2005).

5. Ryzyko FAS

Próby oszacowania skali rozpowszechnienia FAS oraz określenia ryzyka związanego z piciem alkoholu w okresie ciąży wpisują się w obszar zagadnień definiowania ryzyka w perspektywie zdrowia publicznego. Problematyka ryzyka zdecydowanie wkroczyła tu w latach osiemdziesiątych XX wieku. Z analiz przeprowadzonych przez John-Arne Skolbekkena wynika, iż w okresie od 1967 do 1991 roku liczba artykułów publikowanych w specjalistycznej prasie medycznej, które wykorzystywały kategorię ryzyka wzrosła osiemdziesięciokrotnie. W okresie pierwszych pięciu lat analizowanych przez Skolbekkena, ukazało się ok. 1000 artykułów, podczas gdy w ostatnich pięciu latach – 80 000 artykułów traktujących o różnorodnych odmianach ryzyka zdrowotnego (Skolbekken 1995).

Identyfikacji czynników ryzyka na etapie tworzenia strategii zdrowotnych może odpowiadać definicja ryzyka jako efektu niewłaściwych wyborów jednostek, oraz prowadzonego przez nią stylu życia. Programy promocji zdrowia skupiają się wokół zmiany zachowań a ich cele mogą zostać osiągnięte dzięki podjęciu odpowiednich działań przez jednostki. W ten sposób znosi się potrzebę działań na poziomie instytucjonalnym czy odwoływania się do kategorii społecznej odpowiedzialności za stan zdrowia bądź poziom śmiertelności w populacji (Higgs, 1998). Rolą strategii promocji zdrowia jest *de facto* identyfikacja i kontrola czynników ryzyka. Podstawą merytoryczną programów promocji zdrowia są wyniki badań epidemiologicznych gwarantujące obiektywność danych i spełniające kryteria naukowości; epidemiologia stała się ośrodkiem, wokół którego organizowane są strategie i programy zdrowia publicznego (Petersen 2000).

W przypadku FAS braku danych epidemiologicznych oraz niedostateczna wiarygodność statystyk medycznych sprawiły, że decydujący wpływ na rozwój diagnozy miały subiektywne oceny lekarzy. Był to poniekąd krok wstecz w stosunku standardów przyjętych w ochronie zdrowia, bazujących na wiedzy uzyskanej dzięki stosowaniu nowoczesnych narzędzi diagnostycznych i programów profilaktycznych. Diagnoza FAS przypominała klasyczne XVIII-wieczne metody diagnozowania „przypadków niebezpiecznych”, opierające się na arbitralnej, osobistej ocenie lekarzy. Problem subiektywności, a tym samym problem błędnej oceny dokonywanej każdorazowo przez lekarza nie mógł zostać rozwiązany za pomocą odwołania się do wiedzy bazującej na zagregowanych kategoriach obiektywnych analiz statystycznych, ponieważ nie istniały dane, które mogłyby służyć za ich podstawę. Jedyнным możliwym sposobem kontroli problemu FAS było redefiniowanie czynników ryzyka, do postaci spożywania jakiegokolwiek dawki alkoholu przez kobiety w okresie ciąży.

Podczas gdy czynniki ryzyka zostały zawężone wyłącznie do kwestii alkoholu, czynniki społeczne, ekonomiczne, kulturowe i polityczne schodziły na dalszy plan lub były pomijane. Dalsze analizy wykazały jednak, że rozpowszechnienie FAS jest silnie skorelowane z czynnikami społeczno-ekonomicznymi oraz środowiskowymi. W Stanach Zjednoczonych, współczynnik urodzeń z rozpoznaniem FAS pod koniec lat 80. wahał się od 0.9/10000 wśród białych mieszkańców USA, przez 6/10000 wśród Afroamerykanów, do 29.9/10000 w społecznościach rdzennych Amerykanów (Armstrong 2003). Uwarunkowania społeczno-kulturowe wpływały wtórnie na metodę naukową. Lekarze rozpoznawali FAS kierując się kryteriami społecznymi i etnicznymi; analizowane przypadki pochodziły ze społeczności, które zostały wyselekcjonowane wcześniej właśnie ze względu na potencjalne występowanie FAS. Wszelkie próby uogólniania wniosków na populację generalną były w tym przypadku skazane na niepowodzenie.

6. FAS: między medykacją i moralnością

Analizując rozwój i popularność diagnozy FAS należy zwrócić uwagę, że w tym przypadku mamy do czynienia z dwoma krzyżującymi się, silnie nacechowanymi moralnie zjawiskami: z jednej strony jest to spożywanie alkoholu, z drugiej macierzyństwo i odpowiedzialność jed-

nostkowa ulokowana po stronie „nieodpowiedzialnej” matki. Jednocześnie są to obszary silnie zmedykalizowane, poddane społecznej kontroli przez instytucje medyczne i agendy zdrowia publicznego.

Jak wspomniano na początku, przypadek FAS wpisuje się w proces medykalizacji problemów społecznych – definiowania problemów i ujmowania zagadnień nie-medycznych w kategoriach choroby i zaburzeń zdrowotnych. Medykalizacji zostały poddane takie zjawiska jak np. alkoholizm, szaleństwo, epilepsja, nadpobudliwość, zaburzenia odżywiania (Conrad 1992). Medykalizacja stała się w istocie narzędziem kontroli społecznej. Peter Conrad wskazuje na jej trzy wymiary: ideologię (przyjęcie modelu medycznego definiującego zachowania w kategoriach choroby), informację⁹ (wiedza lekarzy nabywana w trakcie praktyki medycznej stanowi źródło informacji o problemie) oraz technologię (leki, techniki przeprowadzania badań i zabiegów medycznych, genetyka) (Conrad 1979). Wszystkie trzy wymiary kontroli społecznej opisanych przez Conrada znajdują zastosowanie w przypadku FAS: ideologia (złotne skutki używania alkoholu), informacja (wiedza dostarczana przez lekarzy-praktyków) i technologia (nowoczesne techniki badania płodu, ultrasonografia).

Zaburzenia zdrowotne są tłumaczone w kategoriach indywidualnych postaw i wyborów, a nie presji warunków społecznych, ekonomicznych, kulturowych, czy też relacji dominacji i władzy. Medykalizacja zjawiska opisanego jako FAS oznacza redefinicję problemów ujmowanych wcześniej w kategoriach wykluczenia społecznego, biedy (trudności w uczeniu, problemy rozwojowe dzieci, przestępczość, bezrobocie, bezdomność etc.) do kategorii biomedycznych. W konsekwencji procesy medykalizacji wyeliminowały różnicę między ciałem indywidualnym a ciałem społecznym a także przyczyniły się do redefinicji tego, co społeczne, w zjawiska o charakterze medycznym. „Nowy” projekt zdrowia publicznego (Lupton, Petersen 2000) kładzie nacisk na działania indywidualne, wyrobienie nawyków służących bezpieczeństwu, kontroli mikro-racjonalności działań na poziomie życia codziennego. Jego narzędziami są edukacja i profilaktyka, które dostarczają wiedzy na temat szkodliwych zachowań i możliwych zagrożeń. Jednostka została zobligowana do prowadzenia tzw. zdrowego stylu życia, regularnych kontroli zdrowia, myślenia w kategoriach *health-conscio-*

⁹ Conrad posługuje się w tym miejscu terminem *collaboration*.

usness. W praktyce „zdrowotności” (*healthization*) pierwszeństwo mają kwestie behawioralne i społeczne odnoszące się do zjawisk uprzednio zmedykalizowanych (np. macierzyństwo, choroby serca, etc). Podczas gdy medykalizacja kładzie nacisk na przyczyny biologiczne i medyczne, „zdrowotność” kładzie nacisk na kwestie związane ze stylami życia i przyczyny lokujące się na poziomie zachowań jednostki; o ile medykalizacja zmienia to, co moralne, w to, co medyczne, o tyle „zdrowotność” zamienia zdrowie w moralność (Conrad 1987).

W przypadku alkoholizmu, medykalizacja spowodowała zniesienie kategorii moralnych przypisanych picia alkoholu oraz traktowanie go w kategorii choroby, jednak wraz z indywidualizacją problemu – indywidualizacją odpowiedzialności za zdrowie – zaczęto ponownie odnosić się do kondycji moralnej pijącego: to, co nie poddaje się zabiegom medycznym, zostaje wyrażone w kategoriach moralnej dystynkcji i opresji. Przedmiotem kontroli społecznej stała się jednostka, nie alkohol. W diagnozie FAS, odpowiedzialność za zaistniałą sytuację spada na matkę w postaci odpowiedzialności indywidualnej. Poprzez ulokowanie źródła problemu w jednostce, szkody zdrowotne dziecka zostały przypisane defektowi moralnemu matki, a nie jej środowisku czy niekorzystnemu położeniu społecznemu.

Podsumowanie

Problem FAS wykracza poza domenę medycyny. Ujęcie problemu w kategoriach biomedycznych, przy pominięciu istotnych kwestii społeczno-ekonomicznych, jest sposobem na ominięcie drażliwych kwestii politycznych. Dzieci pochodzące z rodzin o ustabilizowanej sytuacji materialnej są chronione na każdym etapie rozwoju i poddawane skrupulatnej kontroli medycznej, której dzieci z klas niższych są często pozbawione. Podobnie, to kobiety z klasy średniej należą do grupy konsumentów nowoczesnych technologii medycznych: inżynierii genetycznej, chirurgii prenatalnej.

W diagnozie FAS, odpowiedzialność za zaistniałą sytuację spada na osobę matki, w postaci odpowiedzialności indywidualnej o wyraźnym zabarwieniu moralnym. Jednak zachowania jednostek nie są prostą konsekwencją indywidualnych wyborów: picie alkoholu jest fenomenem społeczno-kulturowym, nie ograniczającym się do cech indywidualnych i niekoniecznie racjonalnym. Podobnie, ryzyko wy-

stąpienia określonych szkód w populacji nie jest przypadkowe, a życie w atmosferze ryzyka nie jest przedmiotem wyboru racjonalnie działającego aktora ani kwestią samokontroli.

Poprzez ulokowanie źródła problemu w jednostce, szkody zdrowotne zostały przypisane defektowi moralnemu matki, a nie wpływom środowiskowym czy niekorzystnemu położeniu społecznemu. Za taki stan wiedzy odpowiedzialni są także przedstawiciele świata nauki, tworzący wyizolowane od wpływu czynników „zewnętrznych”, bio-normatywne definicje FAS. W tym miejscu warto przywołać wyniki analiz „antropologii laboratorium” Brunona Latoura, który wskazuje, iż odniesienia do rzeczywistości „zewnętrznej”, w tym realnych i znaczących czynników społecznych, ekonomicznych czy kulturowych, są nieistotne z punktu widzenia laboratorium badawczego (Latour 1987).

Trudności z jednoznacznym zdefiniowaniem FAS/FASD a co za tym idzie – obiektywizacją diagnozy powodują, że nie znajduje się ona na liście Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób ICD-10. Zdecydowana większość analiz dotyczących FAS pochodzi z małych, niekontrolowanych badań klinicznych. Niektóre markery uznane za potwierdzenie występowania FAS nie muszą w rzeczywistości oznaczać jego obecności w analizowanym przypadku, np. zaburzenia psychiczne, opóźnienie rozwoju, problemy z abstrakcyjnym myśleniem, etc. Na wystąpienie zaburzeń uznanych za objawy wtórne FAS ma wpływ środowisko i sposób postępowania z dzieckiem. Brak zunifikowanych narzędzi diagnostycznych oraz niedostatek badań na temat występowania symptomów FAS w populacji generalnej stanowi przykład granicy racjonalności naukowej w obszarze zdrowia publicznego i profilaktyki zdrowotnej.

Historia FAS pokazuje, że wiedza naukowa może być wykorzystywana nie tylko po to, by wyjaśnić rzeczywistość, lecz także by ją wytworzać, normalizować i kontrolować. Fakty naukowe świadczące przeciw obowiązującej moralności zostają zignorowane; w literaturze medycznej niewiele jest przykładów pozytywnych efektów picia alkoholu przez kobiety w ciąży, pomimo że niektóre badania wskazują na mniejsze prawdopodobieństwo wystąpienia problemów z zachowaniem, problemów emocjonalnych, nadpobudliwości u dzieci matek spożywających małe ilości alkoholu (Kelly, Sacker, Gray et al., 2008). Przynależność do moralnej większości zapewnia poczucie consensusu. „Oczywistość” reakcji, brak innej, konkurencyjnej perspektywy, abstrakcyjny

autorytet „społeczeństwa” legitymizuje wszelkie działania prowadzące do jego rozwiązania (Gusfield 1976). Moralność i postawy światopoglądowe towarzyszące procesowi wytwarzania wiedzy eksperckiej wpływają nie tylko na efekt badań naukowych, ale także na (nie)obecność innych stanowisk w dyskursie naukowym. Kwestie światopoglądowe rzutują na przedmiot badania i przyczyniają się do jego redefinicji: problemem stała się jednostka, nie alkohol. Obarczenie jednostki konsekwencjami „złego prowadzenia” i „braku odpowiedzialności” oznacza jednocześnie zmianę postrzegania alkoholu jako zwyczajnego przedmiotu konsumpcji, który zajął miejsce niebezpiecznej substancji, regulowanej odpowiednią polityką.

Michał Bujalski

Literatura

- Aase J.M. i in., 1995, „Do we need the term FAE?”, *Pediatrics*, Nr 95, s. 428-430.
- Abel E., 2001, „Gin Lane: Did Hogarth know about Fetal Alcohol Syndrome?”, *Alcohol & Alcoholism*, Nr 36, 2, s. 131-134.
- Armstrong E.A., 1998, „Diagnosing moral disorder: the discovery and Evolution of fetal alcohol syndrome”, *Social Science and Medicine*, Nr 47, 12, s. 2025-2042.
- Armstrong E.A., 2003, *Conceiving risk, bearing responsibility: fetal alcohol syndrome & the diagnosis of moral disorder*, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Bingol, N. i in., 1987, „The influence of socioeconomic factors on the occurrence of fetal alcohol syndrome”, *Advances in Alcohol and Substance Abuse*, 6, s. 105-118.
- Conrad P., 1979, „Types of medical social control”, *Sociology of Health and Illness*, 1, s. 1-11.
- Conrad P., 1987, „Wellness in the workplace. Potentials and pitfalls of worksite health promotion”, *Milbank Quarterly*, 65, s. 255-275.
- Conrad P., 1992, „Medicalization and Social Control”, *Annual Review of Sociology*, 18, s. 209-232.
- Conrad P., Schneider J.W., 1992, *Deviance and medicalization: From badness to sickness*, Philadelphia: Temple University Press.
- Friedson E., 1970, *Profession of medicine: a study in the sociology of applied knowledge*, Chicago : University of Chicago Press.
- Golden J., 2005, *Message in a Bottle: The Making of Fetal Alcohol Syndrome*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, s. 106-107.
- Gusfield J., 1976, „The literary rhetoric of science: comedy and pathos in

- drinking driver research”, *American Sociological Review* Nr 41, s. 16-34.
- Gusfield J., 1981, *The Culture of Public Problem. drinking-driving and the symbolic order*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Higgs P., 1998, „The reconceptualization of citizenship”, w: Scambler, G., Higgs, P. (ed.), *Modernity, health and medicine. Medical sociology towards 2000*, London, s. 182-183.
- lich I., 1975, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, London: Calder and Boyars.
- Jadczyk-Szumilo T., 2008, „Neuropsychologiczny profil dziecka z FASD”, *Parpamedia*, Warszawa.
- Jones K. L., Smith D. W., 1973a „Recognition of the fetal alcohol syndrome in early infancy”, *The Lancet*, Nr 836, s. 999-1001.
- Jones K.L., et. al., 1973b, „Pattern of malformation in offspring of chronic alcoholic mothers”, *The Lancet* , Nr 815, s. 1267-1271.
- Jones K.L., Smith D.W., 1974, „Offspring of chronic alcoholic women (reply to letter to the editor)”, *The Lancet*. Nr 876, 349.
- Kelly Y., et. al., 2009, „Light drinking in pregnancy, a risk for behavioral problems and cognitive deficits at 3 years of age?”, *International Journal of Epidemiology*, Nr 8, s. 129-140.
- Lemoine P., Harousseau H., Borteryu J.P., Menuet, J.C., 1968, „ Les enfants de parents alcooliques: anomalies observees a propos de 127 cas”, *Quest Medical*, Nr 21, s. 476-482.
- Lupton B., 1987, *Science in Action*, Cambridge: Harvard University Press.
- Lupton D., Petersen A., 2000, *The new public health. Health and self in the age of risk*, Sage, London.
- Majewski, F., 1981, „Alcohol embryopathy: some facts and speculations about pathogenesis”, *Neurobehavioral Toxicology and Teratology*, Nr 3, s. 129-144.
- Petersen A., 2000, „Risk Governance and the New Public Health”, w: Petersen, A., Bunton, R., Routledge (ed.), *Foucault, health and medicine*, London.
- Skolbekken J.A., 1995, „The Risk Epidemic in Medical Journals”, *Social Science and Medicine*, Nr 40, s. 291-305.
- Sournia J.C., 1990, *A History of Alcoholism*, Cambridge, Massachusetts.
- Zola I.K., 1972, „Medicine as an Institution of Social Control: The Medicalizing of Society”, *Sociological Review*, Nr 20, s. 487-504.

Źródła internetowe

- Małgorzata Goślińska, Elżbieta Cichocka, „Noworodki z promilami”, Portal *Gazeta Wyborcza* <http://wyborcza.pl/1,87648,4484842.html>.
- „Fascynujące dzieci”, Magdalena Mól rozmawia z M. Klecką, <http://ludziesektora.ngo.pl/ludziesektora/476517.html>.

„Ciążą bez alkoholu”, <http://www.ciazabezalkoholu.pl/fas.html>.

„Co trzecia kobieta w ciąży pije alkohol”, Portal *Rzeczpospolita* <http://www.rp.pl/arttykul/73881.html>.

Warren K.R., Foudin, L.L., „Alcohol-Related Birth Defects, The Past, Present and Future”, <http://pubs.niaaa.nih.gov/publications/arh25-3/153-158.htm>.

International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems 10th Revision (ICD-10), <http://apps.who.int/classifications/apps/icd/icd10online/>.





Marcin K. Zwierzdzyński

Konstruktywizm a konstrukcjonizm

*Socjologów oskarża się o to,
że dysponują największą liczbą pojęć i najmniejszą wiedzą.
Herbert Blumer (2007: 130)*

1. Kłopotliwe paronimy

Wiele jest w naukach społecznych pojęć, które można by nazwać paronimami – wystarczająco wiele, by mógł powstać ich słownik. Paronimy to słowa o zbliżonej formie, lecz różnym znaczeniu, podobnie brzmiące, utworzone na tej samej podstawie słotwórczej, spokrewnione lub niespokrewnione etymologicznie i semantycznie, nazywane najczęściej „wyrazami mylonymi”. Na gruncie nauk społecznych można do nich zaliczyć m.in. takie pary, jak: socjobiologia i biosocjologia, postmodernizm i ponowoczesność, konsumeryzm i konsumpcjonizm, historycyzm i historyzm czy sekularyzm i sekularyzacja. Poza tymi, i wieloma innymi, również konstruktywizm i konstrukcjonizm¹, jako pojęcia zdobywające ostatnio coraz więcej zwolenników, zwłaszcza wśród socjologów, psychologów i pedagogów, stosowane są często wymiennie, czasem zupełnie nieświadomie, nierzadko z zadziwiającą wręcz niekonsekwencją. Trudno określić, co decyduje każdorazowo o wyborze określonej etykiety – w grę wchodzić może gust, wygoda, popularność lub po prostu przyzwyczajenie².

¹ Z paronimicznej pary mogłaby powstać triada, gdyby do konstruktywizmu i konstrukcjonizmu dołączyć konstrukcjonalizm, posiadający swoją historię i określone znaczenia (np. lwowski Klub Konstrukcjonalistów czy konstrukcjonalizm Nelsona Goodmana). Ze względu na nieobecność tego trzeciego w kontekście dwóch wiodących, termin ten nie zostanie uwzględniony w niniejszym opracowaniu.

² Zdaje sobie sprawę, że omawiany tu problem zostanie potraktowany przez niektórych przedstawicieli nauk społecznych jako błąd lub jako w ogóle nie pro-

Cel niniejszego opracowania zasadniczo nie różni się od zadania, które postawił sobie Herbert Blumer, ów Herakles w pojęciowej stajni Augiasza. W artykule o przewrotnym tytule *Nauka bez pojęć* twierdzi, że omawiany tu problem „lokuje się na przecięciu dwóch obrazów. Jeden dowodzi niezbywalności pojęć w nauce, drugi przedstawia głęboką podejrzliwość, z jaką traktuje się zajmowanie się pojęciami. Każdy z tych poglądów daje się obronić; ich przeciwstawienie wskazuje na celowość ukazywania roli pojęć w procedurze naukowej po to, by rozumieć ich funkcje i – kiedy to konieczne – sprzeciwić się ich niewłaściwemu wykorzystywaniu. To właśnie proponuję uczynić” (2007: 120).

Zamieszanie terminologiczne związane z tytułową parą pojęć często ma swoje źródło w tłumaczeniu obcojęzycznych terminów na język polski: nie wiedzieć dlaczego ang. *constructionism*, niem. *Konstruktionismus* czy fr. *constructionisme* nierzadko tłumaczy się jako „konstruktywizm” (por. Beckford 2003: 11-29 i Beckford 2006: 35-58 lub Abbott 2001: 60 i Szacki 2006: 874), choć tendencja odwrotna jest raczej niespotykana (ang. *constructivism*, niem. *Konstruktionismus* czy fr. *constructivisme* na „konstrukcjonizm”). Celem niniejszego artykułu nie jest jednak poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, skąd wzięły się tego rodzaju językowe przyzwyczajenia. Celem jest krótka charakterystyka obu nurtów i przedstawienie racji za postulatem, by tytułowych pojęć nie utożsamiać i by używać ich bardziej świadomie. Opracowanie to jest więc kolejnym już (por. Zwierzdzyński 2010) apelem o ograniczanie bezładu semantycznego, w dużej mierze rozprzegającego dziś nauki społeczne.

2. Problem znaczenia

Jednym z istotnych argumentów, przemawiających za ostatecznym rozdzieleniem tytułowych terminów, i w zasadzie pierwszym, który przychodzi na myśl, jest argument leksykalny. Jak podaje *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, konstruktywizm to „kierunek w plastyce, poezji i teatrze, głównie w Rosji (1917-1925): w malar-

blem. Niektórzy zaapelują o „wzięcie się do poważnej roboty”, inni machną ręką, będą też pewnie i tacy, których proponowane tu rozstrzygnięcia rozdrażnią: „Niektórzy pracownicy nauki przyjmują używane przez siebie pojęcia jako ostateczne, uznają ich znaczenie za oczywiste i odbierają ich kwestionowanie jako głupie teoretyzowanie lub atak personalny” (Blumer 2007: 131).

stwie i rzeźbie wypowiada się w formach geometryczno-abstrakcyjnych, w architekturze upraszcza formę i uzależnia ją od wymagań konstrukcji” (Kopaliński 1970: 403). Z tym samym znaczeniem spotkać się można w pewenowskim *Słowniku języka polskiego*, gdzie konstruktywizm to „1. kierunek artystyczny zapoczątkowany po pierwszej wojnie światowej w Rosji pod hasłem syntezy sztuki, nauki i wiedzy technicznej; 2. kierunek w literaturze rosyjskiej lat dwudziestych XX wieku, głoszący kult techniki i przemysłu” (ze strony: sjp.pwn.pl). Zgodnie z programowymi założeniami radzieckiego konstruktywizmu³, „zadaniem artysty stało się współuczestniczenie w tworzeniu nowego świata i kontrolowanie form nowej rzeczywistości [...]. Za podstawową cechę nowoczesności uznano «triumf metody konstruktywnej»” (Widera 2003: 5).

Co oznacza „metoda konstruktywna”? Otóż, zgodnie ze znaczeniem leksykalnym, „konstruktywny” to nic innego, jak „budujący, dodatni, twórczy” (Kopaliński 1970: 403), „1. dający pozytywne rezultaty, wnoszący coś nowego, konkretnego; 2. zdolny do stworzenia czegoś nowego, wartościowego” (ze strony: sjp.pwn.pl). Dodać można: wydajny, użyteczny, owocny, korzystny. W nieco innym polu semantycznym lokalizuje się pojęcie „konstrukcyjny”. Jak podaje Władysław Kopaliński, „konstrukcyjny” znaczy „dotyczący konstrukcji, zespołu elementów (budowli, maszyny itp.), sposobu ich powiązania, budowy, struktury, konstruowania, budowania, składania z części” (1970: 403). Zestawienie obu terminów znaleźć można – a jakże – w pewenowskim *Słowniku paronimów czyli wyrazów mylonych*. „Konstrukcyjny” znaczy tam „mający związek z konstrukcją, konstruowaniem”, a „konstruktywny” – „przynoszący pozytywne efekty, wnoszący coś nowego; kreatywny” (Kita, Polański 2008: 128).

W pewnym sensie konsekwencją (lub podstawą – zależy gdzie postawi się akcent) rozróżniania konstruktywizmu i konstrukcjonizmu jest również wprowadzenie rozróżnienia konstrukt-konstrukcja⁴. Rów-

³ Do jego czołowych przedstawicieli należeli m.in. Aleksander Rodczenko, Barbara Stiepanowa, Aleksy Gan, a zwłaszcza Konstantin Mielnikow. Więcej na temat tej awangardowej grupy w: Turowski 1979 i Scharf 1980.

⁴ Łacińskie *constructio* znaczy „spojenie”, „budowa”, *construere* – „nagromadzać”, „budować”, *struere* – „układać”, „dopasowywać”, „porządkować”, „wznosić”, *structura* – „budowa”, „budynek”, a *structor* – „murarz”, „budowniczy”. Jak widać, najbardziej charakterystyczna dla procesu konstruowania jest więc metafora budowlana.

niez w tym miejscu warto się odwołać do źródeł leksykalnych, w których „konstrukt” to „logiczna struktura powstała w czymś umyśle” (ze strony: sjp.pwn.pl), podczas gdy „konstrukcja” to „1. sposób, w jaki połączone są elementy tworzące jakąś całość; 2. rzecz skonstruowana, zbudowana” (tamże). Nie przypadkowo więc w niniejszym opracowaniu z konstruktywizmem wiązać się będą konstrukty, a z konstrukcjonizmem – konstrukcje.

Leksykograficzne opracowania tytułowych terminów można również znaleźć w słownikach nauk społecznych. Słowniki socjologiczne zdecydowanie preferują „konstrukcjonizm”, a w zakresie różnic między omawianą parą stosują dwa rozwiązania: albo oba pojęcia utożsamiają (np. *Socjologia* 2008: 91) albo je rozróżniają (np. „W psychologii termin pokrewny «konstruktywizm» [...]”, Marshall 2004: 156). Poza opracowaniami psychologicznymi (w których dominuje pojęcie „konstrukt”, związane z psychologią konstruktów osobistych George’a Kelly’ego), „konstruktywizm” (bez „konstrukcjonizmu”) pojawia się w słownikach pedagogicznych (z dookreśleniem „pedagogiczny”, np. Milerski, Świdorski 2000: 102 i Kupisiewicz, Kupisiewicz 2009: 84) oraz filozoficznych, gdzie łączony jest wyłącznie z jego zastosowaniem na gruncie filozofii matematyki (np. Blackburn 2004: 96).

Drugim, obok leksykalnego, argumentem na rzecz odróżniania tytułowych paronimów, jest argument nazwany tu roboczo historycznym⁵. Poza nurtem w matematyce, zainicjowanym w latach siedemdziesiątych XIX wieku, i prądem artystycznym z lat dwudziestych XX wieku, konstruktywizm zasłynął przede wszystkim jako perspektywa teoretyczna, i w pewnym sensie również metodologiczna, na gruncie nauk społecznych, zwłaszcza psychologii i pedagogiki. W ramach socjologii główną odmianą teorii konstruowania stał się z kolei konstrukcjonizm. Z oczywistych powodów nie będą tu mogły być przedstawio-

⁵ Po raz pierwszy określenie „konstruktywizm” pojawiło się w latach siedemdziesiątych XIX wieku w ramach teorii matematyce. Perspektywa ta, jak podaje Jan Pikul, „uznaje istnienie tylko tych obiektów matematycznych (zbiorów), które są konstruowalne, a więc które można skonstruować ze zbiorów, których istnienie jest intuicyjnie oczywiste” (1998: 68). Roman Murawski wskazuje na trzy wersje konstruktywizmu w matematyce: obiektywistyczną, mentalistyczną i finitystyczną (1995: 168). Na osobne omówienie zasługuje wątpliwość, czy uprawnione jest uprawianie w matematyce konstruktywizmu społecznego (jak Piotrowska 2008), który – biorąc pod uwagę klasyczne rozumienie matematycznych konstruktów i tradycyjne rozumienie określenia „społeczny” – wydaje się dość niespójny.

ne wszystkie, ani nawet większość koncepcji odwołujących się do obu nurtów. Podstawą do wypuklenia różnic między nimi będzie porównawcza charakterystyka radykalnego konstrukttywizmu (*radical constructivism*) i konstrukcjonizmu społecznego (*social constructionism*)⁶.

3. Konstrukttywizm

W obrębie nauk społecznych termin „konstrukttywizm” rozpropagował szwajcarski psycholog, Jean Piaget (1955), uznawany za pioniera konstruktivistycznej koncepcji wiedzy, powiązanej bezpośrednio z teorią rozwoju poznawczego dzieci. Zgodnie z poglądami Piageta, dzieci – niejako na własną rękę, wykorzystując wyposażenie biologiczne – radzą sobie z rzeczywistością poprzez konstruowanie zasobów wiedzy. W proces konstruowania wiedzy wpisane jest wspinanie się na kolejne, wyższe etapy rozwoju poznawczego. Im bardziej złożony jest wewnątrzpsychiczny konstrukt⁷ wiedzy (coś w rodzaju mentalnej „mapy”), tym więcej nowych operacji poznawczych dziecko jest w stanie wykonać. Na każdym etapie swego rozwoju dziecko – konstruując schematy poznawcze – konstruuje obraz rzeczywistości, a przejście z jednego etapu do drugiego wiąże się z procesem rekonstrukcji istniejących reprezentacji świata. Rozwój poznawczy oznacza tu zatem indywidualne „konstruowanie konstruktywnych konstruktów” (budowanie użytecznych struktur poznawczych), których funkcją jest rozwiązywanie sytuacji problemowych.

Na gruncie psychologii rozwojowej znany jest spór Piageta z Lwem Wygotskim, który – wbrew „solipsystycznym” poglądom tego pierwszego – podkreślał rolę mowy w rozwoju poznawczym (Wygotski 1989). Spór dotyczył zatem, i wciąż dotyczy, określenia, czy większe znaczenie dla rozwoju dziecka ma bezpośrednia aktywność poznawcza, a więc doświadczenie, czy raczej język, jako przestrzeń zobiektywizowanych interakcji społecznych⁸. Psychologia kulturowa Wygotskiego podkreśla,

⁶ Przed tautologicznym wydźwiękiem „społecznego konstrukcjonizmu” przestrzega Ian Hacking, który twierdzi, że „większość rzeczy (*items*) określanymi jako konstruowane społecznie, może być konstruowana tylko społecznie. [...] Epitet „społeczny” powinien być używany oszczędnie i tylko dla podkreślenia lub kontrastu” (1999a: 49).

⁷ Por. omówione wcześniej rozróżnienie konstrukt – konstrukcja.

⁸ Na najbardziej ogólnym poziomie refleksji spór ten przyjmuje zatem kształt opozycji natura (Piaget) *versus* kultura (Wygotski).

że umysłowe funkcjonowanie jednostki w świecie ugruntowane jest w *oczeniu* społecznym, któremu powinno się dawać „pierwszeństwo analityczne”. Nie chodzi więc o to, by przeczyć istotnej roli indywiduów, lecz jedynie o to, by traktować je jako swego rodzaju pochodne społeczno-kulturowej matrycy.

Najbardziej znanym propagatorem i kontynuatorem epistemologicznych koncepcji Piageta oraz twórcą pojęcia „konstruktywizm radykalny” jest niemiecki kognitywista Ernst von Glasersfeld. Główna przesłanka, na której zbudowany jest jego konstruktywizm, to określenie wiedzy w kategoriach samoorganizującego się procesu poznawczego, rozpatrywanego jako funkcja mózgu. Z fizjologicznego punktu widzenia uczenie się to nic innego, jak dynamiczny mechanizm przetwarzania informacji. Konstruowanie wiedzy jest procesem autoreferencyjnym, a więc samoregulatywnym i samozwrotnym, nie mającym nic wspólnego z nawarstwianiem się danych empirycznych, tj. uporządkowanych reprezentacji pochodzących z zewnętrznego (względem podmiotu) świata⁹.

Radykalny konstruktywizm zakłada przede wszystkim *niezależność* ludzkiej wiedzy od obiektywnego świata. Wiedza nie może dotyczyć świata, ponieważ jest on zupełnie niedostępny poznaniu – poznaniu dostępne są wyłącznie konstrukty: wytwarzane przez umysł struktury poznawcze¹⁰. Czym jest zatem radykalny konstruktywizm? Na początku swojej najsłynniejszej książki von Glasersfeld odpowiada (1996: 1): „To niekonwencjonalne podejście do problemów wiedzy i poznawania. Zaczyna się wraz z założeniem, że wiedza – niezależnie jak definiowana – znajduje się w głowach osób i że myślący podmiot nie ma alternatywy wobec konstruowania tego, co ona lub on wie, na podsta-

⁹ Znaczny wpływ na myśl von Glasersfelda miała cybernetyka Heinza von Foerster a oraz koncepcja neurobiologiczna Humberta R. Maturany i Francisco J. Vareli. Znanym kontynuatorem koncepcji von Glasersfelda, stosującym założenia radykalnego konstruktywizmu do badań literaturoznawczych, jest Siegfried J. Schmidt (Fleischer 2005: 18-39; Kuźma, Skrendo, Madejski 2006: 183-334).

¹⁰ Z tego rodzaju mentalnym rodowodem konstruktów nie zgadza się Niklas Luhmann, często łączony z perspektywą konstruktywistyczną (głównie za sprawą jego artykułu *The Cognitive Program of Constructivism and a Reality that Remains Unknown* z roku 1990). Chociaż Luhmann potwierdza przynależność do tego nurtu, to – jego zdaniem – pochodzenie konstruktów w żadnym wypadku nie wiąże się z jednostką i jej aparatem poznawczym, lecz wyłącznie z komunikacyjną aktywnością systemów społecznych: „Co do mnie – odpowiada Luhmann – za głównego konstruktora uznaję społeczeństwo” (2006: 38). Więcej na temat konstruktywizmu Luhmanna w: Kuźma 2006 i Kawczyński 2003.

wie jej lub jego własnych doświadczeń”. Podmiot nie odkrywa więc rzeczywistości, lecz w swym aktywnym ustosunkowaniu się do środowiska tworzy ją, przystosowując się jednocześnie za pośrednictwem wiedzy do swego otoczenia.

Poza psychologią, konstrukttywizm najczęściej stosowany jest w pedagogice, zarówno w wymiarze teoretycznym, jak praktycznym (Klus-Stańska 2002; Stemplewska-Żakowicz 1996). Jakkolwiek kontrowersyjny w swych radykalnych założeniach filozoficznych, nurt ten wciąż postrzegany jest przez dydaktyków jako metodyczny postulat, by – nawiązując do pragmatyzmu Johna Deweya – uczyć, uwzględniając aktywną i twórczą rolę uczniów (Dylak 2005: 66). Bardziej konkretnymi postulatami pedagogicznego konstrukttywizmu są (za: Brooks, Brooks 1999: 35-100): a) udostępnianie uczniom wiedzy w taki sposób, aby nowe informacje wiązały się z tymi wewnątrznie już zasymilowanymi, b) uatrakcyjnienie przekazu tak, aby stał się dla uczniów możliwie przystępny, c) skoncentrowanie procesu nauczania na najbardziej podstawowych i ogólnych pojęciach: problemach i sytuacjach, oraz d) uwzględnianie w procesie dydaktycznym poznawczej perspektywy ucznia, ze szczególnym uwzględnieniem jego wiedzy potocznej. Nauczyciel-konstruktywista *stymulację* zatem uczniów do podjęcia inicjatywy poznawczej, toleruje niedoskonałości, akceptuje ich autonomię, inspiruje do stawiania pytań, zachęca do wzięcia odpowiedzialności za proces kształcenia, a wykorzystując interaktywne źródła dydaktyczne – pobudza do działania¹¹.

4. Konstrukcjonizm

Za spójną prototypową wersję konstrukcjonizmu w naukach społecznych można uznać *Społeczne tworzenie rzeczywistości* Petera L. Ber-

¹¹ Tak określona „filozofia uczenia” przypomina pedagogiczny program von Glasersfelda, w którym „efektywna motywacja do kontynuowania nauki może być osiągnięta wyłącznie przez doprowadzanie uczniów do doświadczenia przyjemności, tkwiącej w rozwiązywaniu problemu, postrzeganego i wybieranego jako własny” (1995: 14). W ten sposób, konstruktywistycznie zorientowany nauczyciel nie ma dostępu do umysłu ucznia, a uczeń – do umysłu nauczyciela. Obie strony mogą się jedynie motywować do samodzielnego rozwijania swych własnych struktur poznawczych. Tego rodzaju „pajdocentryczny” program pedagogiczny budzi oczywiście wiele wątpliwości i liczne kontrowersje (Gołębniak 2005), na których prezentację nie ma tu jednak miejsca.

gera i Thomasa Luckmanna (1983). Ich zdaniem tym, co udostępnia jednostce porządek znaczeń, jest *wiedza*, która określa jednocześnie granice rzeczywistości i naturalną wizję świata. Związek rzeczywistości i wiedzy zależny jest przy tym od społecznego kontekstu, w którym występuje. Jednostki nadają światu znaczenie za pośrednictwem języka w nieustannych interakcjach, najczęściej typu „tworzą w twarz”. Zinternalizowane w trakcie socjalizacji „społeczne słowniki” strukturyzują postrzeganie świata przez jego uczestników, którzy zwrótnie oddziałują na kształt rzeczywistości społecznej¹².

Na gruncie nauk społecznych pojęcie „konstrukcjonizmu społecznego” rozpropagował amerykański psycholog Kenneth J. Gergen (1985)¹³. Zdaniem Gergena, który świadomie odcina się od „obożu” radykalnego konstruktywizmu (Gergen 1999: 236-237), koncepcje zainicjowane manifestem Ernsta von Glaserfelda (z którym zresztą Gergen niejednokrotnie polemizował, np. Glaserfeld 1995 i Gergen 1995) miały charakter ściśle indywidualistyczny – skoncentrowane były na mentalnych procesach wytwarzania rzeczywistości. Społeczny konstrukcjonizm – odwołując się bardziej do kulturalizmu Wygotskiego niż genetyzmu Piageta – podkreślał interakcyjny, tj. *relacyjny* charakter procesów poznawczych. W opozycji do konstruktywistów, Gergen nie przeczy istnieniu zewnętrznego świata, z którym jednostka wchodzi w liczne interakcje i właśnie za ich pośrednictwem konstruuje rzeczywistość.

Zwolennicy konstrukcjonizmu społecznego nie zgadzają się, aby umysł i świat traktować jako wymiary względem siebie niezależne oraz by proces poznawczy i samą wiedzę opisywać wyłącznie w kategoriach stanu mentalnego. Postulowane przez Gergena przekroczenie dychotomii wewnątrz–zewnątrz (w znaczeniu endogenicznych i egzogenicznych źródeł poznania) oznacza skupienie się na społecznej roli języka. Koncepcje konstrukcjonistyczne określają wiedzę jako „magazyn” ję-

¹² Trzeba podkreślić, że Berger i Luckmann „nigdy nie twierdzili, że obiekty nie są «rzeczywiste», lecz jedynie tyle, że znaczenia są nadawane (*assigned*), a nie wrodzone (*inherent*)” (Holstein, Gubrium 2007: 2).

¹³ W swoim *Invitation to Social Construction* Gergen rozróżnia cztery główne teorie konstruowania. Wymienia: „radykalny konstruktywizm”, który łączy z osobami Claude’a Lévi-Straussa i Ernsta von Glasersfelda, „konstruktywizm” Jeana Piageta i George’a Kelly’ego, „społeczny konstrukcjonizm”, którego sam jest przedstawicielem, oraz „socjologiczny konstrukcjonizm”, związany z Henrim Giroux i Nikolasem Rose (1999: 60).

zykowych artefaktów, „otwierany” za pośrednictwem dyskusji i „spotkań” z tekstem. Znaczenia wytwarzane są w społecznych kontekstach, co w konsekwencji neguje istnienie jakichkolwiek transcendentnych metasłowników, odkrywających oblicza jedynie prawdziwych sensów. Konstrukcjonizm społeczny w pierwszym rzędzie zainteresowany jest więc takimi kwestiami, jak „negocjacja, współpraca, konflikt, retoryka, rytuał, rola, scenariusz” (Gergen 1995: 25), z zastrzeżeniem jednak, by nie analizować ich w perspektywie wyłącznie psychologicznej lub mikro socjologicznej¹⁴.

Język rozumiany jest jednak nie jako środek reprezentacji, lecz komunikacji. To właśnie w procesach społecznej komunikacji dochodzi do formowania rzeczywistości i jednostek wchodzących w jej skład – jednostek zarówno personalnych, jak i nieosobowych: instytucji, systemów, struktur, procesów, teorii. Opis konstrukcjonistyczny może się skupiać zarówno na procesach, jak i efektach tych procesów – społecznych produktach, wytwarzanych w trakcie nieprzerwanej komunikacji. W odróżnieniu od psychologicznie zorientowanego konstrukttywizmu, konstrukcjonizm społeczny przenosi akcent z jednostek na ich *związki*, a następnie analizuje te związki w poszczególnych kontekstach: mikrospołecznych (np. konwersacja, tekst, działanie) i makrospołecznych (historia, ekonomia, polityka itp.).

Bez względu na to, gdzie postawi się akcent, charakterystyczne dla konstrukcjonizmu społecznego są następujące założenia (za: Burr 2003: 2-9): a) krytyczne (w pewnym sensie podejrzliwe) podejście do zdroworozsądkowej wiedzy; b) wskazanie na zależność wiedzy od historyczno-kulturowego kontekstu; c) umiejscowienie wiedzy w procesach społecznych oraz d) utożsamienie wiedzy ze społecznym działaniem. Wiedza nie jest zatem – jak podnosili radykalni konstruktywiści – in-

¹⁴ Koncepcje Gergena poszły ostatecznie w kierunku postmodernistycznie rozumianego dyskursywności i narratywności, a zwłaszcza tekstualizmu (Gergen, Thatchenkery 2004). W tym radykalnym znaczeniu (radykalnym w sensie Derridańskiego zawołania: „nie ma nic poza tekstem”) oznaczają „przedłużanie” konstrukcjonizmu w kierunku faworyzowanego przez postmodernizm relatywności. Na utożsamianie pozytywnego programu społecznego konstrukcjonizmu z negatywnym programem postmodernizmu nie zgadza się m.in. Rom Harré (2002: 615-617). Jakkolwiek „pójście na mecz” – argumentuje – może znaczyć wiele (grę lub kibicowanie, na stadionie lub przed telewizorem, mecz tenisa lub szachów itd.), to nie może znaczyć cokolwiek (wycieczki do wesołego miasteczka, robienia zakupów czy pójścia spać).

dywidualnym konstruktem poznawczym (ponieważ nie istnieją „prywatne języki” – by użyć terminu Ludwiga Wittgensteina¹⁵), lecz raczej polem społecznie ugruntowanych gier. Grą językową będzie tu zarówno codzienna konwersacja przy porannej kawie, jak i treść podręcznika do historii Polski. Słowa, gesty i symbole uzyskują znaczenie dopiero i tylko w obrębie tych gier – gier, rozumianych jako zinstytucjonalizowane formy interakcji. Wynika stąd metodologiczny wniosek, że analiza konstrukcjonistyczna musi być zawsze analizą języka.

5. Konstruktywizm czy konstrukcjonizm?

Jednym z istotnych problemów w kontekście prowadzonych tu analiz jest tzw. obszar środka, zajmowany przez „teorie mieszane”, łączące lub próbujące łączyć założenia obu omawianych perspektyw. Sztandarowym przykładem tego rodzaju kłopotliwej odmiany teorii konstruowania jest niewątpliwie konstruktywizm społeczny Jerome’a Brunera (2006), skutecznie integrujący naturalizm Piageta z kulturalizmem Wygotskiego, choć przechylający się ostatecznie – w opinii wielu – w stronę tego drugiego. Problem drugi wiąże się z autodeklaracją autorów, co oznacza, że niektóre koncepcje określane przez nich mianem konstruktywistycznych przyjmują cechy konstrukcjonizmu i odwrotnie¹⁶. Przykładem tego typu koncepcji może być z jednej strony konstruktywizm Pierre’a Bourdieu (1989) czy Andrzeja Zybertowicza (1995), a z drugiej konstrukcjonizm Seymoura Paperta (1996).

Trud porównania radykalnego konstruktywizmu von Glasersfelda z konstrukcjonizmem społecznym Gergena zadał sobie John Shotter: „Jakkolwiek obaj mówią o jednostkach, strukturach i sieciach, jako o konstruowanych, to dla von Glasersfelda procesy konstruowania działają automatycznie, niejako za sceną, w codziennych czynnościach, w które zaangażowani są ludzie. Gergena nie interesują tego typu pro-

¹⁵ A jeśli istnieją, muszą się charakteryzować czymś w rodzaju „autystycznego zamknięcia”. Trudno w tym wypadku mówić o funkcjonowaniu intersubiektywnie rozpoznawalnych i komunikowalnych zasobów wiedzy, a w konsekwencji – o języku. „Prywatny język” to zatem przykład *contradictio in adiecto*.

¹⁶ W pewnym sensie jest to też przejaw klasycznego już w naukach społecznych problemu etykietowania, który objawia się m.in. nazywaniem Richarda Rorty’ego – pomimo jego wyraźnego sprzeciwu – głównym reprezentantem postmodernizmu, czy wprowadzaniem Ervinga Goffmana – wbrew jego intencjom – w poczet interakcjonistów symbolicznych.

cesy. Czymkolwiek wewnątrzpsychiczne procesy konstruowania mogą być (jeśli w ogóle takie być mogą), faktem jest, że odbijają się one w różnorodnych, wynegocjowanych strukturach społecznych” (1995: 44). To historia jest dla Gergena kluczem do otwarcia magazynu społecznych konstrukcji, podczas gdy dla von Glasersfelda – wyłącznie zbiorem „punktów, w których działanie lub konceptualizacja zawiodły” (tamże). Wybór między konstruktywizmem i konstrukcjonizmem winien być więc poprzedzony odpowiedzią na pytanie, czy przedmiotem analiz chce się uczynić *konstruujące* i podtrzymujące świat stany mentalne, czy zastygłe w instytucjach społecznych, wynegocjowane w toku historii, *skonstruowane* znaczenia.

Zdaniem Vivien Burr, różnica między konstruktywizmem a konstrukcjonizmem jest różnicą stopnia. Z jednej strony stopnia, do jakiego jednostka traktowana jest jako podmiot, który w pełni kontroluje proces konstruowania, a z drugiej stopnia, do jakiego nasze konstrukcje są produktem sił społecznych, zarówno strukturalnych, jak interakcyjnych (2003: 20). Podobnym tropem idzie Kenneth J. Gergen, który sedno różnicy dostrzega w tym, że dla konstruktywistów proces konstruowania świata jest *stricte* psychiczny – dzieje się „w głowie”, podczas gdy dla konstrukcjonistów wszystko, co brane jest za rzeczywiste, stanowi wynik społecznych relacji (1999: 237).

Różnice między dwiema omawianymi tu perspektywami teoretycznymi można dostrzec najłatwiej poprzez coś na kształt „rozkładu akcentów”¹⁷. Konstruktywizm jest bardziej naturalistyczny (biologiczny), konstrukcjonizm – kulturalistyczny (historyczny). Pierwszy podkreśla raczej endogeniczny, a drugi egzogeniczny charakter wiedzy. Jeden uznaje prymat „prywatnego” nad „publicznym”, a drugi

¹⁷ Wiele jest powodów, dla których omawiane różnice nie przyjmą tu formy tabelarycznej. Chodzi przede wszystkim o omówiony wcześniej problematyczny obszar środka oraz kłopoty powodowane identyfikacją poszczególnych autorów z daną perspektywą. Możliwość taką stwarzałoby pogłębione porównanie konkretnych „szkół” w ramach ogólnych perspektyw (np. radykalnego konstruktywizmu von Glasersfelda z konstrukcjonizmem społecznym Gergena czy konstruktywizmu Brunera z konstrukcjonizmem Paperta), nie jest to jednak bezpośredni cel niniejszego opracowania. Interesującą analizę tytułowych pojęć w połączeniu z kolektywizmem proponują na gruncie nauk o informacji Sanna Talja, Kimmo Tuominen i Reijo Savolainen (2006). Swoją propozycję rozróżnień między psychologią konstruktywistów osobistych, radykalnym konstruktywizmem i społecznym konstrukcjonizmem przedstawia Jonathan D. Raskin (2002). Co ciekawe, wszystkie te orientacje nazywa zbiorczo „psychologiami konstruktywistycznymi” (*constructivist psychologists*).

dokładnie odwrotnie. Konstruktywizm podkreśla bardziej psychiczną (indywidualną, subiektywną), a konstrukcjonizm społeczną (kolektywną, instytucjonalną) perspektywę w wytwarzaniu rzeczywistości. W ramach pierwszego prowadzi się najczęściej mikroanalizy, koncentrując się raczej na procesach, drugi podejmuje częściej makroanalizy, skupiając uwagę bardziej na strukturach. Konstruktywizm podkreśla konstruktywną moc ludzkich umysłów, konstrukcjonizm – zależność konstrukcji od konwencji, tradycji, języka¹⁸.

Oczywiście trzeba być świadomym, że przedstawione tu zestawienie przyjmuje formę i funkcję Weberowskiego typu idealnego. Jakkolwiek więc wprowadza do wywodu pewną przejrzystość, to mamy do czynienia z bytem zbyt uporządkowanym w stosunku do znacznie mniej poukładanej rzeczywistości pojęć. Trzeba również pamiętać, że w odniesieniu do konstruktywizmu i konstrukcjonizmu mogą występować – i oczywiście występują – liczne odmiany mieszane. Sytuacji bynajmniej nie ułatwia wewnętrzna różnorodność obu perspektyw – zarówno konstruktywizm, jak i konstrukcjonizm może przybierać formę „mocną” lub „słabą” (gdy chodzi o radykalizm założeń), „materialną” lub „formalną” (gdy chodzi o przedmiot analizy), czy „mikroanalityczną” lub „makroanalityczną” (gdy chodzi o poziom analizy). Można więc „uprawiać” formalnie zorientowany konstrukcjonizm makroanalityczny w wersji radykalnego antyrealizmu lub skoncentrowany na materialnych aspektach rzeczywistości konstrukcjonizm mikroanalityczny, stojący na stanowisku zdroworoządkowego realizmu krytycznego¹⁹.

¹⁸ Konstruktywizm (w wersji „radykalnej”) wydaje się bardziej skondensowanym od konstrukcjonizmu prądem intelektualnym, czego dowodem może być integracyjna funkcja czasopisma *Constructivist Foundations*. W skład jego organu doradczego wchodzi zarówno von Glaserfeld, Schmidt, jak i Maturana. W wypadku konstrukcjonizmu społecznego brak jest zarówno organów instytucjonalnych, jak i wyraźnie zdefiniowanej „rady starszych”. Ponadto konstruktywizm jest wyraźnie niemieckojęzyczny (istnieją ścisłe związki z uniwersytetem w Wiedniu), podczas gdy konstrukcjonizm społeczny rozwija się raczej w obszarze angloamerykańskim. Być może z powodu tego swoistego zagęszczenia, na gruncie niemieckojęzycznym tak rzadko można się spotkać ze świadomością różnic między konstruktywizmem i konstrukcjonizmem (Wendel 1992).

¹⁹ Podobną typologię konstruktywizmu w kontekście socjologii wiedzy przedstawiła Olga Amsterdamska (1992).

6. Pojęcia i wartości

Niewątpliwie tym, co łączy tytułowe paronimy – poza metaforyką konstruowania – jest odwrót od pozytywistycznego modelu poznania jako odkrywania i wyjaśniania rzeczywistości niezależnej od badacza, obserwatora, uczestnika. Ten „nowy idealizm”, jak socjologiczny *mainstream* nazywał – i wciąż, pomimo wielu kontrargumentów, nazywa – teorie konstruowania²⁰, niejako za Kantem odwrócił relację myśl–rzeczywistość, twierdząc że to nie rzeczy kształtują myślenie, lecz myślenie tworzy rzeczy. Niechęć wobec koncepcji ahistorycznej natury ludzkiej czy krytyka korespondencyjnej teorii prawdy jest niewątpliwie obszarem, na którym spotykają się omawiane perspektywy. Jednak jest jeszcze coś, poza tą epistemologiczną wspólnotą, co łączy oba nurty: to ambiwalentny stosunek do wartości i wartościowania.

Jak każda teoria w naukach społecznych, również teorie konstruowania mają w sobie wpisany pewien zadatek ideologiczny, zwłaszcza że ich celem jest ujawnienie konstrukcyjnego, a więc przygodnego, niekoniecznego i kontekstualnego charakteru rzeczywistości społecznej, które w efekcie – chcąc nie chcąc – doprowadza do odrzuczenia (dereifikacji) elementów „społecznej przyrody”. Oba tytułowe nurty uznają, że rzeczywistość jest konstruowana i w obu tworzy się na podstawie tej tezy pewien zasób wiedzy (zwłaszcza o tym, jak ta rzeczywistość jest konstruowana, tzn. kto, kiedy, dlaczego, po co, przy użyciu jakich narzędzi, z jakim efektem itp.). Bardzo blisko stąd do stanowiska, w którym wychodzi się z tego samego założenia i korzysta się z tego samego zasobu wiedzy, lecz wykorzystuje się ją nie tylko do analizowania rzeczywistości, lecz również do jej modyfikowania. Jeśli bowiem zakłada się, że każda instytucja jest przygodna, bo zależna od kontekstu, to można ją zmienić lub znieść, oddziałując na kontekst.

Jednak nawet, jeśli analiza inicjuje alternatywny sposób opisywania rzeczywistości społecznej, nawet jeśli demaskuje jej podskórny charakter i nawet jeśli przyczynia się przez to do wytwarzania nowych i nierozpoznanych dotąd jej obszarów, to sama analiza, która nie jest polityką, nie generuje żadnych innych *działań* poza opisem.

²⁰ Te koncepcje z obszaru nauk społecznych, które posługują się metaforyką konstruowania, tj. w których „konstrukty” i „konstrukcje” występują jako kategorie kluczowe, mogą być nazywane zbiorczo „teoriami konstruowania”. Jest to więc kategoria obejmująca zarówno konstrukttywizm, jak konstrukcjonizm.

Żadna teoria naukowa nie spełnia warunków teorii generatywnej, która jest „zaprojektowana po to, by podważać konwencjonalne założenia oraz aby inicjować nowe, alternatywne działania” (Gergen, Thatchenkery 2004: 242). Poza przymocą nie ma żadnego uniwersalnego kryterium, na którego podstawie w ramach nauk społecznych można by rozstrzygać o tym, dlaczego „nowe” i „alternatywne” jest dobre, a „stare” i „konwencjonalne” złe. Przecież z założenia, że rzeczywistość ma charakter zmienny, nie wynika jeszcze wniosek, że powinno się ją (trzeba, należy, dobrze jest) zmieniać.

Równie naiwnie co niesłusznie byłoby zakładać, że tak złożoną sprawę jak stosunek do wartości załatwią rozstrzygnięcia skrywane w rzadko uświadamianej strukturze języka²¹. Zarówno konstruktywizm, jak konstrukcjonizm są, jako perspektywy teoretyczne, stosowalne i z zasady przeznaczone do owocnego wykorzystania w naukach społecznych. Wszystkie teorie konstruowania tworzone są z myślą o aplikacjach w procesie badawczym, przy czym niektóre z nich – również z myślą o implikacjach w polu badania. Problem pojawia się w momencie odkrycia, że to właśnie konstruktywizm wiąże się bezpośrednio z perspektywą terapeutyczną (np. Speed 1991), ewolucjonistyczną (np. Wilson 2005) czy – najszerszej – pedagogiczną (np. Steffe, Gale 1995; Juszczak 2003; Sławińska 2005), a więc perspektywami z zasady generującymi *zmiany* – w mniemaniu konstruktywistów: zmiany „na lepsze” (czy to w obszarze psychicznego życia jednostki, czy w przestrzeni zglobalizowanego świata, czy w obrębie procesu dydaktycznego)²².

Ian Hacking w artykule o wymownym tytule *On Being More Literal About Construction* odróżnia – za Karlem Mannheimem – teorie

²¹ Por. omówione wcześniej różnice znaczeniowe między „konstruktywnym” i „konstrukcyjnym”.

²² Dokładnie odwrotne rozwiązanie proponuje Barbara Herrnstein Smith, która „konstruktywizm” charakteryzuje jako perspektywę zainteresowaną głównie procesem i dynamiką poznania, zarówno w wymiarze mikro- (np. uczenie się czy postrzeganie), jak i makropoznania (np. intelektualna historia Zachodu czy instytucjonalne funkcjonowanie nauki), podczas gdy „społeczny konstrukcjonizm” określa jako „skoncentrowany na kulturze i zaangażowany politycznie krytyczny zestaw poglądów” (2006: 5), którego głównym zadaniem (związany – jej zdaniem – przede wszystkim z myślą feministyczną i *gender studies*) jest sprzeciw wobec uprzedzeń rasowych czy płciowych, wyrażający się poprzez ich denaturalizowanie i wykazywanie ich zależności od historycznie i kulturowo ugruntowanych praktyk dyskursywnych (tamże).

konstruowania, które *ujawniają (unmasking)* idee i praktyki, od teorii, które je *obalają (refuting)* (1999a: 49). Zastanawiając się nad tym, jaki warunek przedmiot analizy (X) musi spełnić, aby był określony mianem „społecznej konstrukcji”, Hacking doszedł do wniosku, że jest to „niekonieczność”. Dla teorii pierwszego rodzaju charakterystyczne jest twierdzenie, że „X nie musi(ało) istnieć, albo przynajmniej nie musi(ało) być takie, jakie jest. X nie jest określane przez naturę rzeczy; nie jest konieczne” (1999b: 6). Dla teorii drugiego rodzaju, że „X jest raczej złe, w tym jakie jest. Byłoby nam znacznie lepiej, jeśli X by znikło albo przynajmniej radykalnie się zmieniło” (tamże)²³. Jeśli arbitralnie przyjąć, że stanowisko pierwsze charakteryzuje perspektywę konstrukcjonizmu, a drugie konstruktywizmu, to trzeba się zgodzić z szerszym zakresem pierwszego pojęcia²⁴: nie trzeba być więc aż konstruktywistą, by być konstrukcjonistą, ale trzeba być konstrukcjonistą, by być aż konstruktywistą. I tylko pod tym warunkiem można konstruktywizm określać „transformatywnym” a konstrukcjonizm „deskryptywnym” rodzajem poznania²⁵.

Uznawana za techniczną kwestia wzajemnych relacji między tytułowymi paronimami w rozprawach naukowych najczęściej łąduje w przypisach. To tam uznaje się, że konstruktywizm (*resp.* konstrukcjonizm) w zasadzie niczym nie różni się od tego drugiego, ewentualnie krótko uzasadnia się użycie terminu tego zamiast innego²⁶. Naj-

²³ W podobnym duchu David Maines rozróżnia *reformist and rebellious constructionism*, którego celem jest krytyka i zmiana społecznych konwencji, *ironic constructionism*, wykorzystywany najczęściej w analizach narodów i nacjonalizmu oraz *unmasking constructionism*, stosowany w studiach nad rasą i etnicznością (2000: 578).

²⁴ Zupełnie inny, od proponowanego tu, stosunek do rozróżniania tytułowych paronimów ma Andrzej Walat, pisząc – w opracowaniu konstrukcjonizmu Paperta – że „konstruktywizm, do niedawna niezauważany przez polską pedagogikę, stał się ostatnio modny, ale konstrukcjonizm – jeden z najbardziej interesujących i żywych nurtów konstruktywizmu – jest ciągle nieznan” (2007: 8, podkr. M.K.Z.).

²⁵ „Transformatywny” (*resp.* „deskryptywny”) znaczy „generujący transformacje, czyli przekształcenia (*resp.* deskrypcje, czyli opisy)”, „transformacyjny” zaś (*resp.* „deskryptywny”) – „poddawany transformacjom, czyli przekształceniom (*resp.* deskrypcjom, czyli opisom)”.

²⁶ Symptomatyczny jest pierwszy przypis w artykule Marka Romana (2003: 131): „W literaturze poświęconej filozofii Goodmana, a także w polskich przekładach jego prac używa się właśnie terminu «konstrukcjonizm», toteż konsekwentnie również w niniejszym artykule będę stosował to określenie, zaznaczając zarazem, iż bardziej rozpowszechniony jest termin «konstruktywizm». W gruncie rzeczy

częściej jednak oba pojęcia traktowane są w sposób opisany przez Herberta Blumera: „Kolejny uderzający grzech to traktowanie pojęć naukowych w luźny, potoczny sposób. Mam na myśli, że ich znaczenie się czuje, zamiast je rozumieć; zamiast uświadamiać sobie operacyjne zastosowanie terminów naukowych, badacze powinni lecz nie umieją lub nie chcą określić ich właściwości” (2007: 130).

Celem niniejszego opracowania bynajmniej nie jest zmienianie językowych przyzwyczajzeń uczestników dyskursu naukowego. Zdecydowanie łatwiej byłoby wprowadzić jakiś „konstruktywizm” (aż dziw, że jeszcze się żaden nie pojawił), niż wykasować pojęcie już istniejące, osiadłe na mieliźnie pojęciowego oceanu nauk społecznych. Punktem wyjścia dla powyższych rozważań było założenie, że jeśli teorie konstruowania – na czele z konstruktywizmem i konstrukcjonizmem – mają mieć jakąkolwiek wartość heurystyczną, ich wrodzona nieokreśloność wymaga dookreślenia, a więc klarownych rozstrzygnięć teoretycznych na poziomie używanych terminów i przyjętych definicji. Tylko i aż tyle.

Marcin K. Zwierzdzyński

Bibliografia

- Abbott Andrew Delano, 2001, *Chaos of Disciplines*, Chicago.
- Amsterdamska Olga, 1992, „Odmiany konstruktywizmu w socjologii nauki”, w: Józef Niżnik (red.), *Pogranicza epistemologii*, Warszawa, s. 136-154.
- Beckford James A., 2003, *Social Theory and Religion*, Cambridge.
- Beckford James A., 2006, *Teoria społeczna a religia*, Kraków.
- Berger Peter L., Thomas Luckmann, 1983, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa.
- Blackburn Simon, 2004, *Oxfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa.
- Blumer Herbert, 2007, „Nauka bez pojęć”, w: idem *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, Kraków, s. 119-131.
- Bourdieu Pierre, 1989, “Social Space and Symbolic Power”, *Sociological Theory*, vol. 7, nr 1, s. 14-25.
- Brooks Jacqueline, Martin G. Brooks, 1999, *In Search of Understanding: The Case for Constructivist Classrooms*, Alexandria.

chodzi jednak o to samo”. Symptomatyczny jest również paradoks, który polega tu na tym, że zgodnie z autodeklaracją samego Goodmana, jak i anglojęzycznymi opracowaniami jego koncepcji, nie powinno się używać ani „konstrukcjonizmu” (który rozpowszechniony jest w tłumaczeniach), ani „konstruktywizmu”, lecz „konstrukcjonalizmu” (ang. *constructionalism*).

- Bruner Jerome, 2006, *Kultura edukacji*, Kraków.
- Burr Vivien, 2003, *Social Constructionism*, London.
- Dylak Stanisław, 2005, „Konstrukttywizm z perspektywy doskonalącego się nauczyciela”, w: Ewa Arciszewska, Stanisław Dylak (red.), *Nauczanie przyrody. Wybrane zagadnienia*, Warszawa, s. 65-84.
- Fleischer Michael, 2005, *Obserwator trzeciego stopnia. O rozsądnym konstrukttywizmie*, Wrocław.
- Gergen Kenneth J., 1985, „The Social Constructionist Movement in Modern Psychology”, *American Psychologist*, t. 40, nr 3, s. 266-275.
- Gergen Kenneth J., 1995, „Social Construction and the Educational Process”, w: Leslie P. Steffe, Jerry Gale (red.), *Constructivism in Education*, New Jersey, s. 17-40.
- Gergen Kenneth J., 1999, *An Invitation to Social Construction*, London.
- Gergen Kenneth J., Tojo Joseph Thatchenkery, 2004, „Organization Science as Social Construction. Postmodern Potentials”, *The Journal of Applied Behavioral Science*, t. 40, nr 2, s. 228-249.
- Glaserfeld Ernst von, 1995, „A Constructivist Approach to Teaching”, w: Leslie P. Steffe, Jerry Gale (red.), *Constructivism in Education*, New Jersey, s. 3-16.
- Glaserfeld Ernst von, 1996, *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning*, London.
- Gołębiak Bogusława D., 2005, „Konstrukttywizm – moda, nowa religia czy tylko/aż interesująca perspektywa poznawcza i dydaktyczna?”, *Problemy Wczesnej Edukacji*, nr 1, s. 13-20.
- Hacking Ian, 1999a, „On Being More Literal About Construction”, w: Irving Velody, Robin Williams (red.), *The Politics of Social Constructionism*, London, s. 49-68.
- Hacking Ian, 1999b, *The Social Construction of What?*, Cambridge.
- Harré Rom, 2002, „Public Sources of the Personal Mind. Social Constructionism in Context”, *Theory & Psychology*, t. 12, nr 5, s. 611-623.
- Herrnstein Smith Barbara, 2006, *Scandalous Knowledge: Science, Truth, and the Human*, Durham.
- Holstein James A., Jaber F. Gubrium, 2007, „Constructionist Perspectives on the Life Course”, *Sociology Compass*, t. 1, s. 1-18.
- Juszczyk Stanisław, 2003, „Konstrukttywizm w nauczaniu (hasło)”, w: Pilch Tadeusz (red.), *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, Warszawa, t. 2, s. 770-775.
- Kawczyński Radosław, 2003, „Konstrukttywizm w teorii systemów społecznych Niklasa Luhmanna”, w: Anna Pałubicka, Andrzej P. Kowalski (red.), 2003, *Konstrukttywizm w humanistyce*, Bydgoszcz, s. 87-95.
- Kita Małgorzata, Edward Polański, 2008, *Słownik paronimów czyli wyrazów mylonych*, Warszawa.

- Klus-Stańska Dorota, 2002, *Konstruowanie wiedzy w szkole*, Olsztyn.
- Kopaliński Władysław, 1970, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa.
- Kupisiewicz Czesław, Małgorzata Kupisiewicz (red.), 2009, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa.
- Kuźma Erazm, 2006, „Teoria systemowego konstruktywizmu Niklasa Luhmanna”, w: Erazm Kuźma, Andrzej Skrendo, Jerzy Madejski (red.), *Konstruktywizm w badaniach literackich. Antologia*, Kraków, s. 15-24.
- Kuźma Erazm, Andrzej Skrendo, Jerzy Madejski (red.), 2006, *Konstruktywizm w badaniach literackich. Antologia*, Kraków.
- Luhmann Niklas, 1990, „The Cognitive Program of Constructivism and a Reality that Remains Unknown”, w: Wolfgang Krohn, Günter Küppers, Helga Novotny (red.), *Selforganization: Portrait of Scientific Revolution*, Dordrecht, s. 66-85.
- Luhmann Niklas, 2006, „Rozmowa Niklasa Luhmanna z Gerhardem Johannem Lischką”, w: Erazm Kuźma, Andrzej Skrendo, Jerzy Madejski (red.), *Konstruktywizm w badaniach literackich. Antologia*, Kraków, s. 25-46.
- Maines David R., 2000, „Charting Futures for Sociology: Culture and Meaning. The Social Construction of Meaning”, *Contemporary Sociology*, t. 29, nr 4, s. 577-584.
- Marshall Grodon (red.), 2004, *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa.
- Milerski Bogusław, Bogusław Śliwerski (red.), 2000, *Pedagogika. Leksykon*, Warszawa.
- Murawski Roman, 1995, *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Warszawa.
- Papert Seymour, 1996, *Burze mózgów: dzieci i komputery*, Warszawa.
- Piaget Jean, 1955, *The Child's Construction of Reality*, London.
- Pikul Jan, 1998, „Obecność tradycyjnych wątków filozoficznych we współczesnej filozofii matematyki”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, nr 23, s. 67-94.
- Piotrowska Ewa, 2008, *Spółeczny konstruktywizm a matematyka*, Poznań.
- Raskin Jonathan D., 2002, „Constructivism in Psychology: Personal Construct Psychology, Radical Constructivism, and Social Constructivism”, *American Communication Journal*, nr 5.
- Roman Marek, 2003, „Aporie skrajnie konstrukcjonistycznej propozycji Nelsona Goodmana”, *Filo-Sofija*, nr 1 (3), s. 131-136.
- Scharf Aaron, 1980, „Konstruktywizm (hasło)”, w: Tony Richardson, Nikos Stangos (red.), *Kierunki i tendencje sztuki nowoczesnej*, Warszawa.
- Shotter John, 1995, „In Dialogue: Social Constructivism and Social Constructionism”, w: Leslie P. Steffe, Jerry Gale (red.), *Constructivism in Education*, New Jersey, s. 41-56.

- Sławińska Małgorzata, 2005, „Konstruktywizm w edukacji”, *Edukacja i Dialog*, nr 6, s. 7-11.
- Socjologia. Przewodnik encyklopedyczny, 2008, „Konstrukcjonizm społeczny (hasło)”, Warszawa, s. 91.
- Speed Bebe, 1991, „Reality exists O.K.? An Argument Against Constructivism and Social Constructionism”, *Family Therapy*, t. 13, s. 395-409.
- Steffe Leslie P., Jerry Gale (red.), 1995, *Constructivism in Education*, New Jersey.
- Stemplewska-Żakowicz Katarzyna, 1996, *Osobiste doświadczenie a przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*, Wrocław.
- Szacki Jerzy, 2006, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa.
- Talja Sanna, Kimmo Tuominen, Reijo Savolainen, 2006, “Isms” in Information Science: Constructivism, Collectivism and Constructionism”, *Journal for Documentation*, nr 1, s. 79-101.
- Turowski Andrzej, 1979, *W kręgu konstruktywizmu*, Warszawa.
- Walat Andrzej, 2007, „O konstrukcjonizmie i ośmiu zasadach skutecznego uczenia się według Seymoura Paperta”, *Meritum*, nr 4, s. 8-13.
- Wendel Hans Jürgen, 1992, „Radicaler Konstruktivismus und Konstruktivismus. Die Aporien eines falsch verstandenen Naturalismus”, *Journal for General Philosophy of Science*, nr 23, s. 323-352.
- Widera Barbara, 2003, „Dalsze losy radzieckiego konstruktywizmu”, *Wiadomości Konserwatorskie*, nr 14, s. 5-10.
- Wilson David Sloan, 2005, „Evolutionary Social Constructivism”, w: Jonathan Gottschall, David, Sloan Wilson (red.), *The Literary Animals. Evolution and the Nature of Narrative*, Evanston, s. 20-37.
- Wygotski Lew, 1989, *Myślenie i mowa*, Warszawa.
- Zwierzdzyński Marcin K., 2010, „Religia – duchowość – postmodernizm. Problem znaczeń”, w: Maria Libiszowska-Żółtkowska, Stella Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Kraków, s. 79-93.
- Zybortowicz Andrzej, 1995, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń.



FILOZOFIA i POLITYKA





Paweł Miech

„Zły” jako wyzwanie dla etyki*

Zły podmiot jest wyzwaniem dla filozofii moralnej. Etyka nie jest w stanie uznać realnej możliwości istnienia podmiotu moralnego, który byłby permanentnie i samoistnie zły. Uznanie tej możliwości wydaje się przeczyć podstawowym elementom definicji podmiotu moralnego, która stwierdza wszakże, że podmiot ten cechuje racjonalność, zdolność do uświadomienia sobie zobowiązań moralnych i wolność, która umożliwia mu poniesienie odpowiedzialności za własne poczynania. Jeśli zgodzimy się, że podmiot moralny jest z zasady świadomy prawa moralnego – musimy uznać, że jest on potencjalnie przynajmniej zdolny działania moralnego. Godząc się na tą logikę dochodzimy do wniosku, iż nawet w dogłębnie zepsutym i zdegenerowanym podmiocie istnieje potencjał do poprawy, istnieje pewien moralnie chwalebny element (np. rozum, wolność, odpowiedzialność). Zło podmiotu jest więc jedynie pewną słabością, niedoskonałością poznania lub działania wynikającą z subiektywnych lub społecznych uwarunkowań.

Problematyczność tej koncepcji wydaje się wiązać z faktem, że zaprzecza ona w zasadzie realności i substancjalności złego podmiotu moralnego i z tego względu popada w sprzeczność z mocno zakorzoną w potocznym zdrowym rozsądku tendencją do uznawania pewnych jednostek za permanentnie i do cna złe. Adolf Hitler, Adolf Eichman, Józef Stalin, Josef Fritzl, Osama bin Laden – by podać tylko kilka przykładów – wszystkim tym postaciom potoczna wrażliwość

*Publikacja powstała w ramach programu Międzynarodowe Projekty Doktoranckie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, współfinansowanego przez Unię Europejską w ramach Europejskiego Funduszu Rozwoju Regionalnego. Artykuł jest rezultatem refleksji zainspirowanych seminarium „Zły człowiek”, które odbyło się w Collegium Medicum UJ 27 maja 2011 pod przewodnictwem prof. J. Hartmana. W seminarium udział wzięli dr hab. J. Jaśtał, dr Marta Szabat, mgr Aleksander Kulesza, mgr Kamil Moroz i mgr Łukasz Kozak.

moralna przypisuje cechę permanentnego i i absolutnego zła. Co ważne, w potocznej opinii zło tych osób absolutnie nie powinno być relatywizowane czy ograniczane. Próby tłumaczenia holocaustu poprzez trudne dzieciństwo Hitlera wydaje się większości członków naszej kultury czymś skandalicznym i niezwykle moralnie niebezpiecznym (zasadności tej opinii dowodzi niedawny skandal wokół wypowiedzi Larsa von Triera, który śmiało stwierdził, że rozumie Hitlera). Także sugerowanie, że jeden z wymienionych zbrodniarzy jest potencjalnie choćby dobry, że jego postępowanie może ulec poprawie po odpowiedniej resocjalizacji, wydaje się być dla potocznego zmysłu moralnego, którego wskazówki trudno etykowi zignorować, twierdzeniem skandalicznym.

Stoimy więc tutaj przed istotnym paradoksem. Etyka przeczy istnieniu podmiotu permanentnie złego: każdy „zły” jest jedynie błędzą owieczką, odpowiedzialną, wolną i świadomą prawa moralnego, a więc de facto zły wcale nie jest; potoczny zdrowy rozsądek skłania się jednak do uznania niektórych osób za podmioty permanentnie złe. Paradoks ten nie byłby zapewne niepokojący, gdyby nie fakt, że w sytuacji kapitulacji etyka w obliczu złego podmiotu moralnego potoczna percepcja złego podmiotu jest do pewnego stopnia pozbawiona podstaw. Jeśli etyka kwestionuje istnienie złego podmiotu moralnego to tak rozpowszechnione w naszej kulturze wizerunki złych są jedynie przejawem procesu poszukiwania kozła ofiarnego, dążeniem do scementowania wspólnoty poprzez wykluczenie obcego elementu. Takie postawienie sprawy wydaje się jednak niezwykle niebezpieczne – czyż nie jest bowiem tak, że to właśnie zło integralnie wiąże się właśnie z wykluczeniem innego i czynieniem z niego kozła ofiarnego? Czy nie jest aby tak, że najważniejsze zbrodnie ludzkości, np. nazizm, były właśnie rezultatem dążenia do wykluczenia innego, napiętnowania go i odizolowania od wspólnoty? Jeśli potoczna percepcja Hitlera jako permanentnie złego podmiotu moralnego jest jedynie przejawem niemożliwej do dyskursywnego uzasadnienia tendencji do wykluczania innego ze społeczności moralnej – to w takim razie wspólnota moralna działa w zgodzie z takimi samymi zasadami, jak społeczność nazistowska, której głównym dążeniem było przecież właśnie pozbawienie podstaw dążenie do wykluczenia innych ze społeczności. Innymi słowy jeśli Hitler jest jedynie kozłem ofiarnym cementującym liberalną społeczność – to pełni on w liberalnej społeczności taką samą funkcję jaką Żydzi pełnili dla samego Hitlera.

1. Czy etyka faktycznie kwestionuje samoistność złego podmiotu moralnego?

Nie ulega wątpliwości, że dyskursywną matrycą, zgodnie z którą działa dyskurs etyczny cywilizacji zachodniej jest chrześcijańska teologia i kluczowe dla niej pojęcia grzechu, łaski i zbawienia. Kluczową dla całej zachodniej etyki definicję złej jednostki podaje w pierwszej osobie Święty Paweł w „Liście do Rzymian”:

Wiemy przecież, że Prawo jest duchowe. A ja jestem cielesny, zaprzędany w niewolę grzechu. Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, to tym samym przyznaję Prawu, że jest dobre. A zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech. Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę¹.

Paweł wyraża tutaj we wzorcowy sposób typowe dla etyki ujęcie złego podmiotu moralnego – podmiot ten nie jest zły z zasady, nie jest zły permanentnie. Jego zło wynika jedynie ze słabości, z niezdolności do konsekwentnego przestrzegania prawa, ze słabości woli. W zasadzie zło zostaje w dyskursie Pawła przewyciężone w tym samym momencie, kiedy zostało do niego wprowadzone. Grzech wynika więc w zasadzie jedynie z tego, że człowiek nie dorównuje w pełni samemu pojęciu podmiotu moralnego. Ten charakter niedorównywania sprawia, że zły jest w zasadzie czymś zupełnie niezrozumiałym i obcym – jak zaznacza Paweł, kiedy działam źle, *nie rozumiem tego co czynię, nie czynię tego co chcę*. A więc działa wtedy we mnie jakiś obcy, znenawidzony przeze mnie pierwiastek, z którym zupełnie się nie identyfikuje.

Z drugiej strony zły podmiot moralny jest w dużym stopniu wytworem samej moralności; jak ujmuje to Paweł:

jedynie przez Prawo zdobyłem znajomość grzechu. Nie wiedziałbym bowiem, co to jest pożądanie, gdyby Prawo nie mówiło: Nie pożądaj! Z przykazania tego czerpiąc podniecie, grzech wzbudził we mnie wszelakie pożądanie. Bo gdy nie ma Prawa, grzech jest w stanie śmierci².

W ten sposób grzeszny podmiot jest pozbawiany samoistności, istnieje tylko o tyle o ile uświadamia sobie prawo, które definiuje dla niego grzech. Gdybym nie grzeszył, nie byłbym w stanie poznać pra-

¹ Św. Paweł, *List do Rzymian*, 7, 14-20, Biblia Tysiąclecia.

² Św. Paweł, *List do Rzymian*, 7, 7-8, Biblia Tysiąclecia.

wa, nie zasługiwałbym na łaskę, śmierć Jezusa na krzyżu nie byłaby potrzebna, a więc cała historia zbawienia traciłaby swój sens. Grzesznik jest więc warunkiem *sine qua non* chrześcijaństwa, przy czym zły podmiot jest już w tym dyskursie *a priori* zneutralizowany i niejako pozbawiony esencjonalności. Zły podmiot moralny zostaje bowiem sprowadzony do roli błędzącej owieczki, która jest koniecznym warunkiem istnienia kościoła. Nic dziwnego, że święci (np. św. Augustyn, ale także sam Paweł) z takim zamiłowaniem opowiadają o swojej mrocznej przeszłości. Zło, które wyrządzili święci przed swoim nawróceniem (a możemy zakładać, że było ono zapewne znacznie poważniejsze niż kradzież gruszek, która budziła takie wyrzuty sumienia u Augustyna), było w pewnym sensie konieczne, było integralnym etapem dążenia do transcendentnego celu. Gdyby Augustyn od początku był człowiekiem przyzwoitym, jego późniejsza przemiana nie miałyby w sobie nic spektakularnego, nie mogłaby potwierdzić na poziomie indywidualnej biografii sensu całej chrześcijańskiej teologii. Ponura i grzeszna przeszłość (infantylizowana na ogół do postaci niewinnych i małych grzeszków, aby uchylić się od krytyki) wpisuje się natomiast w całą narrację o grzechu, łasce i zbawieniu – stanowi zatem afirmację prawdy o celowej i sensownej naturze zła zakładanej przez doktrynę.

Co więcej, diagnoza własnej grzeszności i uświadomienie sobie swojego złego charakteru jest właśnie pierwszym momentem oddziaływania prawa. Wcześniej podmiot nie był w sensie ścisłym zły, nie uznawał bowiem prawa, nie był w ogóle świadomy własnej grzeszności. Dopiero uświadomienie sobie prawa doprowadziło podmiot do odkrycia, że wcześniej był zły. Zły podmiot moralny jest więc w chrześcijańskiej teologii jedynie projektowany retroaktywnie, jest projektowany w przeszłość w momencie, gdy pobożny podmiot opisuje swoje życie przed nawróceniem. Można więc powiedzieć, że zła osoba jest jedynie pewną iluzją wynikającą z doktryny; jest odbłaskiem prawa, który pada na życie przed nawróceniem gdy wyznawca zastanawia się na swoją przeszłością.

W etyce Kanta odnajdujemy tą samą narrację o grzechu, łasce i zbawieniu, tyle że w zsekularyzowanej postaci. Pokrewieństwo obu dyskursów jest dosyć oczywiste i w pełni uświadamiane przez samego filozofa. Można powiedzieć, że w zasadzie Kant dokonuje po prostu pewnej reinterpretacji „Listu do Rzymian”. Podobnie jak w przypadku św. Pawła, także dla Kanta permanentnie zły podmiot jest *a priori* niemożliwy z dwóch względów. Po pierwsze, zły podmiot jest jedynie

refleksem prawa. Po drugie „zły” jest tylko wtedy, gdy na skutek słabości, niedoskonałości własnego rozumu nie dorównuje w pełni własnemu pojęciu i nie jest w stanie sprostać wymaganiom rozumu praktycznego. Intelktualny dług u Pawła jest spłacany cytatami, które wskazują na dokładną homologię obu dyskursów. I tak na przykład na koniec rozdziału „Człowiek jest z natury zły” w *Religii w obrębie samego rozumu*³ Kant przywołuje następujący fragment z Listu do Rzymian św. Pawła: *Nie ma sprawiedliwego, nawet ani jednego, nie ma rozumnego, nie ma, kto by szukał Boga. Wszyscy zboczyli z drogi, zarazem się zepsuli, nie ma takiego, co dobrze czyni, zgoła ani jednego*⁴. Fragment ten mógłby sugerować, że Kant i Paweł uznają samoistność złych podmiotów moralnych. By przekonać się o fałszywości tej konkluzji wystarczy spojrzeć na zakończenie tego akapitu listu do Rzymian: *A wiemy, że wszystko, co mówi Prawo, mówi do tych, którzy podlegają Prawu*⁵. Okazuje się więc, że zło jest jedynie rezultatem prawa. Wszyscy są grzeszni i źli ponieważ wszyscy podlegają prawu, mają jego świadomość i czują zobowiązanie by w zgodzie z nim postępować. Taka konkluzja św. Pawła idealnie wprost współgra z kantowską interpretacją złego podmiotu: *Twierdzenie, „człowiek jest zły” znaczy tylko tyle, że człowiek jest świadomy prawa moralnego, a jednak w przyjętej przez siebie maksymie (okazjonalnie) narusza prawo*⁶. Naruszenie prawa wynika tutaj oczywiście z przyjmowania maksym stawiających sobie za cel osiągnięcie własnej szczęśliwości ponad maksymami, które mogłyby być uniwersalnymi zasadami państwa celów. Podobnie jak w wypadku Pawła, także dla Kanta zło jest jedynie rezultatem słabości woli, a nie świadomym i samoistnym fenomenem. Cała *Krytyka Praktycznego Rozumu* jest w zasadzie próbą wyjaśnienia możliwości tego, że jak ujmuje to Paweł *Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka*⁷. Kant rozróżnia tutaj dwa sensy tego „chcę” – wola postępująca w zgodzie z prawem to wola dobra; wola działająca w zgodzie z pobudkami patologicznymi – to grzech, który we mnie mieszka.

³ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 61.

⁴ Św. Paweł, *List do Rzymian*, 3, 9-12, Biblia Tysiąclecia.

⁵ *Ibid.*, 3, 19.

⁶ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, op. cit., s. 54.

⁷ Św. Paweł, *List do Rzymian*, 3, 19-21, Biblia Tysiąclecia.

Co dosyć ważne podmiot permanentnie zły – czyli podmiot który konsekwentnie sprzeciwiałby się prawu moralnemu tylko dlatego, że jest to prawo moralne, a nie względu na słabość swojego rozumu i skłonność do upodobania w patologicznych przyjemnościach – nie byłby już człowiekiem, lecz istotą diabelską⁸. Człowiek nie może więc być nigdy permanentnie zły, jest zawsze zły jedynie okazjonalnie, z powodu swoich skłonności, a nie z powodu permanentnego zepsucia swojej natury.

Odróżniając od siebie złego człowieka i istotę diabelską Kant idzie w zasadzie tym samym tropem, co cała myśl chrześcijańska. Różnica pomiędzy Kantem a chrześcijanami polega jedynie na tym, że zdaniem Kanta istoty diabelskie nie istnieją, zdaniem licznych myślicieli chrześcijańskich natomiast ich istnienie jest pewne. Warto zwrócić uwagę, że wprowadzenie istot nadprzyrodzonych jako uosobienia permanentnego zła jest naturalną konsekwencją doktryny głoszącej względne jedynie zło osób. Jeśli zwykły podmiot moralny jest zły jedynie okazjonalnie, to przejawy szokującego i skandalicznego zła muszą być wyjaśnione poprzez interwencję sił nadprzyrodzonych. Właśnie na tym fundamencie wspierała się wiara w czarownice. Nie jest bynajmniej przypadkiem, że kluczową tezę *Młota na czarownice* jest właśnie przekonanie, że absolutne i bezwzględne zło może być tylko rezultatem działania sił nadprzyrodzonych. Jak argumentują autorzy tej książki kara śmierci wobec czarownic jest w pełni uzasadniona właśnie dlatego, że ich grzech jest większy niż grzech zwykłych ludzi. Zwykle jednostki postępują źle ze względu na słabość ich woli, czarownice natomiast w pełni świadomie zawierają pakt z demonami. Oddając swoje ciała i duszę na ich służbę przestają być zwykłymi ludźmi i w związku z tym zasługują na najwyższy wymiar kary. Jak czytamy:

Nie wydaje się wystarczające karanie czarownic w ten sposób, ponieważ nie są one zwykłymi heretyczkami, ale odstępczyniami, co więcej w tym szczególnym rodzaju odstępcstwa porzucają wiarę nie ze względu na strach czy przyjemności ciała, co zostało omówione wcześniej, ale oprócz odstępcstwa składają hołdy demonom oddając im swoje ciała i dusze. Z faktów tych wynika, że jakkolwiek mocno by żałowały i próbowały powrócić do wiary, nie powinny być dożywotnio uwięzione (co dotyczy innych heretyków), ale ukarane karą ostateczną⁹.

⁸ I. Kant, *Religia w obrębie czystego rozumu*, op. cit., s. 57.

⁹ H. Kramer, J. Sprenger, *The Hammer of Witches*, przeł. Ch. Mackay, New York 2009, s. 235.

Kara śmierci jest więc w tym wypadku uzasadniona tylko dlatego, że podmiot moralny traci swoją samoistność, rozpada się niejako i oddając swoją duszę, zostaje opanowany przez siły demoniczne. Właśnie z tego względu czarownica zostaje wykluczona ze wspólnoty moralnej. Nie jest ona bowiem zwykłym grzesznikiem, który porzuca świętą wiarę pod wpływem hedonistycznych pokus, to zasługuje jeszcze na usprawiedliwienie. Nie jest też heretykiem, który głosi szkodliwe i destruktywne poglądy, i dlatego powinien zostać odizolowany od społeczności. Czarownica jest personifikacją demonów i z tego względu od momentu zawarcia z nimi paktu wykluczyła się ze wspólnoty moralnej. Zdaniem autorów *Młota* grzech czarownic jest zresztą większy nawet od grzechu samych demonów – demony bowiem nie przyjęły chrztu, a więc nie znajdowały się w stanie łaski. Czarownice natomiast zostały ochrzczone i z tego względu ich moralny upadek jest w znacznie większym stopniu godny pożałowania i zasługuje na najwyższą karę. Oczywiście autorzy nie mogą uniknąć pewnej niekonsekwencji, która wynika z przypisania czarownicom pewnej wolności, która manifestuje się w ich świadomej zgodzie na oddanie się demonom. Ten jeden krótki akt wolności jest jednak równoczesny ze zrzeczeniem się własnej podmiotowości moralnej, od momentu zgody na oddanie się demonom, czarownica przestaje już być wolna i staje się po prostu permanentnie złym podmiotem moralnym, którego należy spalić na stosie.

Zmierzch wiary w czarownice wyrażający się w momencie zakwestionowaniu istnienia demonów doprowadził do powstania swoistej próżni w miejscu podmiotu permanentnie złego. Myśl etyczna popada w swoisty impas w momencie, gdy jest konfrontowana z potoczną percepcją osób radykalnie złych. Pozostaje jedynie sam irracjonalny akt wykluczenia, a więc symbolicznego spalania na stosie, któremu poddawane są wizerunki „złych” podmiotów moralnych. Miejsce czarownic nie jest więc bynajmniej puste, zajmują ją kolejno różnorodne postacie, które akurat w danym momencie budzą szczególnie mocne negatywne emocje (ostatnio np. Muammar Kadafi czy Osama bin Laden).

Porzucenie chrześcijańskiej wiary w czarownice wiąże się u Kanta z innymi modyfikacjami dyskursu chrześcijańskiego. Wyprowadzając konsekwencje ze swojej reinterpretacji chrześcijańskiej teologii moralnej, Kant tworzy jedną z pierwszym zsekularyzowanych historio-

zofii – doktrynę społeczną towarzyskości¹⁰. Już Pawłowi zarzucano, iż z jego doktryny wynika, iż powinniśmy czynić zło w imię przyszłych chwalebnych konsekwencji (*I czyż to znaczy, iż mamy czynić zło, aby stąd wynikło dobro? – jak nas niektórzy oczerniają i jak nam zarzucają, że tak mówimy. Takich czeka sprawiedliwa kara*¹¹). Warto zwrócić uwagę, że niezależnie od gróźb apostoła wniosek przez niego wprowadzany w postaci wyimaginowanego zarzutu jest poniekąd naturalny. Jeśli poznajemy prawo tylko wtedy, gdy grzeszymy, a grzeszymy z konieczności i co więcej, właśnie dzięki grzechowi uzyskujemy łaskę, to w praktyce nasze zło (grzech) przyczynia się do wzrostu dobra (łaski). Dlaczego w takim razie nie uznać, że należy grzeszyć, aby zostać zbawionym? W swojej doktrynie społecznej towarzyskości Kant w pewnym stopniu godzi się właśnie na takie rozumowanie, uznając, że egoizm i wszystkie związane z nim przywary wynikające z dążenia do realizacji własnych patologicznych pragnień, choć same w sobie niemoralne, okazują się być warunkiem wszelkiego postępu. Gdyby ludzie przestrzegali w pełni prawa moralnego historia ludzkości stałaby w miejscu. Harmonijne i pełne miłości społeczeństwo, w którym nie istniałaby rywalizacja i antagonizm byłoby społecznością w stanie zupełnej inercji. Na pozór zły podmiot – czyli jednostka preferująca maksymy własnej szczęśliwości ponad maksymy podpowiadane przez czysty rozum praktyczny – pełni zbawienną funkcję. Jego złe czyny mogą prowadzić do dobra, jako takie zostają w takim wypadku z punktu widzenia powszechnej historii usprawiedliwione i usensownione.

W tym miejscu napotykamy punkt wyjścia wszystkich sekularyzowanych historiozofii, które tak licznie powstawały w XIX wieku. Od teorii Malthusa, która zakładała, że wszystkie szokujące dla jednostkowego sumienia zjawiska (np. głód) w długiej perspektywie pełnią zbawienną funkcję, przez heglowską chytrą rozum po marksowską historię walk klasowych – wszędzie powraca to samo typowe przesłanie o zbawiennym i wręcz koniecznym roli złego podmiotu moralnego. Jak wielokrotnie już zwracano uwagę historiozofie tego rodzaju są z etycznego punktu widzenia skandaliczne. Implikują one zupełne zawieszenie porządku moralnego. Jeśli moje złe czyny (np. ekonomiczny wyzysk lub zabójstwo motywowane politycznie) w dłu-

¹⁰ Zob. I. Kant, „Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym”, przeł. Żelazny, w: I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005.

¹¹ Św. Paweł, *List do Rzymian*, 3, 8, Biblia Tysiąclecia.

giej perspektywie będą prowadziły do chwalebnych konsekwencji, to nie ma sensu, bym w ogóle koncentrował się na etycznym działaniu. Z drugiej strony uderzającą cechą tych historiozofii jest zupełne pominięcie doświadczenia ofiar zachowań nieetycznych. Filozof zajmuje tu pozycję, tego który znajduje się na zewnątrz danego szokującego moralnie wydarzenia (np. wojny), pierwszoosobowe doświadczenie ofiar zostaje natomiast wykluczone z pola widzenia, ich los zostaje uprzedmiotowiony i poddany instrumentalizacji w imię wyższego celu historii.

Pozostawmy jednak na uboczu różnorodne problemy, jakie implikują dziewiętnastowieczne filozofie dziejów, jako że problemy te zostały na ogół poddane dogłębnej i rzetelnej refleksji. Spróbujmy zastanowić się nad możliwością uznania autonomii i samoistności złego podmiotu moralnego. Czy istnieje system filozoficzny, który nie uznawałby złego podmiotu jedynie za odbłask prawa moralnego i za konieczny element dopełnienia się religijnego, etycznego lub politycznego (np. marksistowskiego) „dzieła zbawienia”? Czy możliwa jest doktryna, która uznawałaby istnienie dogłębnie złego podmiotu moralnego, który nie jest jedynie „błądzącą owieczką” na drodze do etycznej poprawy?

2. Jak możliwy jest zły podmiot moralny?

Próby stworzenia koncepcji permanentnie złego podmiotu moralnego możemy spotkać w filozofii nader rzadko. Spróbujmy jednak przyjrzeć się tym koncepcjom, które takie właśnie zadanie podejmują. Projekt udowodnienia istnienia w pełni samoistnego złego podmiotu moralnego został podjęty przez markiza de Sade. Bogdan Banasiak skłonny jest dopatrywać się w systemie markiza pewnej próby przewyciężenia zachodniej metafizyki obecności i powiązanej z nią chrześcijańskiej moralistyki. Banasiak uznaje Sade'a za prekursora Nietzschego, filozofa skłonnego do konsekwentnego przemyślenia „śmierci Boga”¹². Wbrew Banasiakowi wypada jednak stwierdzić, że markiz w dużym stopniu ulega wpływom chrześcijańskiej teologii moralnej. Wpływ ten manifestuje się na wielu płaszczyznach. Najbardziej chyba wyrazistym dowodem chrześcijańskiej proveniencji jest zawarta w „Ju-

¹² B. Banasiak, *Integralna potworność. Markiz de Sade – filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje „śmierci Boga”*, Wrocław 2006, s. 4.

lieccie” scena wizyty głównej bohaterki u papieża Piusa VII. Julietta popisuje się przed papieżem swoją uczonością i odczytaniem w zbrodniach poprzednich papieży. Odpowiadając jej, papież wywodzi przed bohaterką swój system, w myśl którego zniszczenie jest naturalnym elementem przyrody. Natura dąży bowiem do tworzenia coraz bardziej zróżnicowanych i jak najliczniejszych form. By osiągnąć swój cel, musi jednak niszczyć to, co zostało już stworzone. Niezależnie od słabości tej doktryny, która z trudem jedynie może służyć dla uzasadnienia wyrządzenia innym krzywdy – np. morderstwa; inni mogą przecież umrzeć śmiercią naturalną; zniszczenie ich ciał dokonuje się wtedy w zgodzie z naturalnym cyklem przyrody i człowiek wcale nie musi ingerować w ten cykl, dokonując zabójstw – warto zwrócić uwagę na jej chrześcijańskie zaplecze. Otóż, jak trafnie zwraca uwagę Jacques Lacan, doktryna ta jest kolejną zsekularyzowaną wersją chrześcijańskiej historii zbawienia, w której zło znajduje swoje uzasadnienie poprzez następujące dzięki niemu dobro¹³. Także dla Sade’a niszczenie jest jedynie środkiem do celu, jakim jest tworzenie nowych zróżnicowanych i licznych form. Odnajdujemy tu więc pewną postać teleologii, bardzo podobnej do chrześcijańskiej historiozofii.

Mimo to wypada uznać, że de Sade próbuje jednak stworzyć przy najmniej wizerunki literackie postaci, które czynią zło dla niego samego. Duc de Blangis na przykład, jeden z protagonistów *120 dni Sodomy* poza licznymi i perwersyjnymi wadami i skłonnościami do niemoralnych zbrodni (niektóre z nich dziś nie wydają się już bynajmniej zbrodniami ani nawet nie są wcale szokujące) w dodatku stawia sobie za cel, by nie tylko zawsze czynić zło – ale przede wszystkim by nigdy nie uczynić dobra. Jak czytamy:

Nie tylko nigdy nie marzył nawet o cnotach, ale wręcz traktował je wszystkie z przerażeniem i często słyszano jak mówił, że aby człowiek był w pełni szczęśliwy na tym świecie powinien nie tylko trzymać się mocno wszystkich swoich przywar, ale także nie powinien nigdy pozwolić sobie na żadną cnotę, i że nie chodzi tylko o to, by zawsze czynić zło, ale także i przede wszystkim o to, by nigdy nie czynić dobra¹⁴.

Warto jednak zwrócić uwagę, że całe dzieło Sade’a jest raczej pewną postacią buntu wobec prawa i przybiera postać zwykłego odwrócenia

¹³ J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, book VII, The Ethics of Psychoanalysis*, przeł. D. Porter, New York London 1997, s. 221 n.

¹⁴ D.A.F. De Sade, *120 days of Sodom*, przeł. R. Seaver, A. Wainhouse, digitized and typeset by Subvert 32C inc. 2002, s. 8.

tego właśnie prawa. Jeśli chodzi o przestrzeganie własnych zasad, duc de Blangis jest nadzwyczaj konsekwentny i rygorystyczny: *Stanowczy w moich zasadach ponieważ te które powziąłem są solidne i zostały powzięte bardzo wcześnie, zawsze działałem w zgodzie z nimi*¹⁵. Antyetyka Sade’a ma więc bardzo podobną strukturę jak etyka kantowska, ma charakter bezwarunkowych imperatywów, które każdy podmiot powinien wykonywać beznamyślnie i konsekwentnie. Pod tym względem rację ma Jacques Lacan, który wskazuje na ścisły rygoryzm sadyckiego podmiotu, który zdecydowanie odrzuca jakiegokolwiek sentymenty i patologiczne (w sensie kantowskim – wynikające z wrażliwości emocjonalnej, ale niezgodne z formalnymi zasadami) pobudki¹⁶.

Być może więc to właśnie ten formalizm jest źródłem zła? W takim wypadku zły podmiot znajdowałby się przez cały czas w samym sercu nowoczesnej refleksji etycznej. Do takiego wniosku mógłby skłaniać się czytelnik Hannah Arendt, która *a propos* sprawy Adolfa Eichmanna zwraca uwagę na szczególne posłuszeństwo wobec prawa, które go charakteryzowało. Jak wiadomo Eichmann czytał uważnie *Krytykę Praktycznego Rozumu*, znał brzmienie imperatywu kategorycznego, starał się wykluczać ze swojego postępowania wszelkie względy emocjonalne i konsekwentnie unikał robienia jakichkolwiek wyjątków dla prześladowanych przez nazistów Żydów. Wszelkie „patologiczne”, czyli wynikające z emocjonalnej wrażliwości, pobudki nie miały w tym wypadku żadnego znaczenia¹⁷. Bez wątpienia więc w jego działaniu wyraża się pewien element kantowskiego formalizmu, tyle że łączył się on u Eichmanna ze szczególną bezmyślnością, która istotnie odróżniała go od kantowskiego idealnego podmiotu moralnego, którego główną cechą jest wszak autonomia i odpowiedzialność za własne czyny.

Czy nie jest jednak aby tak, że w swojej krytyce Eichmanna Arendt po raz kolejny powraca w zasadzie do najważniejszych tez listu św. Pawła do Rzymian? Czy nie dodaje po prostu kolejnego wersetu do cytowanego przez Kanta fragmentu listu apostoła? Jak pamiętamy, Kant zwracał uwagę na to, że podmiot jest zły tylko o tyle, o ile jest świadomy prawa (a prawa świadomy jest każdy), zło okazywało się więc nie-

¹⁵ Ibid., s. 9.

¹⁶ Zob. J. Lacan, „Kant with Sade”, przeł. B. Fink, w: J. Lacan, *Ecrits*, New York, London 2006, s. 645-671.

¹⁷ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, New York 1964, s. 135-151.

posłuszeństwem wobec prawa. Kant cytował w tym kontekście werset 3 *Listu do Rzymian*. Warto jednak zwrócić uwagę, że pominął zupełnie końcówkę tego właśnie wersetu, i na skutek tego jego reinterpretacja była w zasadzie dezinterpretacją. Rola Arendt w historii kandydatury polegała w zasadzie na wytknięciu Kantowi odstępstwa od doktryny Pawła. Apostoł kończy bowiem swoje rozważania o relacji grzechu do prawa zupełnie odmienną konkluzją, niż ta którą wyprowadził Kant; konkluzja Pawła brzmi:

I stąd każde usta muszą zamilknąć i cały świat musi się uznać winnym wobec Boga, jako że z uczynków Prawa żaden człowiek nie może dostąpić usprawiedliwienia w Jego oczach Przez Prawo bowiem jest tylko większa znajomość grzechu¹⁸.

Czyż argumentacja Hannah Arendt w sprawie Eichmanna nie sprowadza się w istocie wyłącznie do wyeksponowania tego właśnie punktu? Posłuszeństwo wobec prawa nie usprawiedliwia człowieka, posłuszeństwo wobec prawa bez łaski wzmacnia jedynie grzeszność podmiotu. Niewolnicze przestrzeganie obowiązujących zasad nie tylko nie jest warunkiem moralności, ale jest wręcz początkiem zepsucia i faryzejskiej hipokryzji. Jak widzimy wystarczy wykreślić z listu apostoła słowa „wobec Boga” i „w Jego oczach”, by otrzymać cytat idealnie wprost pasujący do tezy o banalności zła.

Pewną próbą wyłamania się z horyzontu myślenia o złym podmiocie wyznaczanym przez etykę chrześcijańską oferuje nam Jacques Lacan w swoim wykładzie „Etyka Psychoanalizy” i innych tekstach. Jedną z cech pozytywnie wyróżniających Lacana jest mocna świadomość uwikłania całego dyskursu etyki na temat zła w chrześcijańską teologię moralną św. Pawła. Jak trafnie zwraca uwagę Slavoj Žižek: *Każdy, kto chciałby w pełni zrozumieć Ecrits Lacana powinien dokładnie przeczytać cały tekst Listu do Rzymian i do Koryntian*¹⁹. W swoim wykładzie Lacan próbuje zatrzeć dialektykę prawa i grzechu, która od czasów św. Pawła nieustannie powraca w zachodniej etyce pod różnymi postaciami (prawo moralne vs patologiczne pobudki; współczucie i miłość vs niewolnicze wykonanie prawa). Główną tezą Lacana jest zwrócenie uwagi na wzajemną implikację prawa i pożądania. Pożądanie jest już od początku uwarunkowane przez prawo, właśnie skuteczna socjalizacja, uświadomienie sobie różnorodnych zakazów pro-

¹⁸ Św. Paweł, *List do Rzymian*, 3, 19-21, Biblia Tysiąclecia.

¹⁹ S. Žižek, *Ticklish Subject*, London, New York 2000, s. 149.

wadzi do ukształtowania najważniejszych pożądań. W tym sensie społecznie ukształtowane superego jest właściwie instancją przedłużającą pożądanie ponad działanie przyjemności. Przyjemność jest bowiem dostępna w ramach istniejącego porządku prawnego, tym, co naprawdę budzi pożądanie, nie jest zwykła przyjemność, ale szczególna rozkosz (*jouissance*), która wynika z przekroczenia obowiązujących ograniczeń i delektowania się obiektami, które są zakazane. Obiekty te zostają szczególnie mocno naładowane libidalnie i uzyskują status freudowskiej *das Ding*, różnej od zwykłej rzeczy (*die Sache*). W tym sensie Lacan argumentuje, że główna instancja moralności czyli superego formułuje nieustannie komunikat *jouis* – co można by przetłumaczyć rozkoszuj się, gdyby nie fakt, że polskie rozkoszuj się pomija inherentny we francuskim *jouis* element bólu i abstrahuje od innego jeszcze znaczenia francuskiego słowa: osiągnij orgazm²⁰. Paradigmatycznym wyrazem szczególnej rozkoszy wynikającej z przekroczenia ograniczeń moralnych jest casus jednego z freudowskich pacjentów: człowieka-szczura. Pacjent ten opowiadając o swoich natrętnych myślach, w których powracał temat zadawania własnemu ojcu i swojej narzeczonej wyrafinowanych tortur przybierał: *szczególnie skomplikowany wyraz twarzy, który potrafię rozszyfrować tylko jako grozę, wywołaną własną, nieznaną jednak rozkoszą*²¹. Wydaje się że także markiz de Sade skłania się do podobnej koncepcji *jouissance*, kiedy wkłada w usta swojego bohatera następujące słowa *tylko poprzez występek człowiek jest zdolny do odczuwania tej moralnej i fizycznej wibracji, która jest źródłem najwspanialszej rozkoszy*²².

Psychoanaliza Lacana jest o tyle przydatna w refleksji nad złym podmiotem moralnym, że umożliwia nam uświadomienie sobie kilku elementarnych zjawisk dotyczących oddziaływania prawa moralnego i jego relacji ze złem. Otóż prawo to jest zawsze deformowane, przemieszczane i zniekształcane w faktycznej praktyce jednostki aspirującej do etyczności. Jednym z najbardziej zaskakujących przypadków tej deformacji był przypadek Eichmanna, który dokonał deformacji imperatywu kategorycznego Kanta. W przypadku człowieka-szczura także mamy do czynienia z tego rodzaju zupełną deformacją moralno-

²⁰ J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, book XX, On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge*, przeł. B. Fink, s. 3.

²¹ S. Freud, „Uwagi na temat pewnego przypadku nerwicy natręctw”, w: S. Freud, *Charakter a erotyka*, przeł. R. Reszke, D. Rogalski, Warszawa 1996, s. 32.

²² D.A.F. de Sade, *120 Days of Sodom*, op. cit., s. 8.

ści, wyrażającą się w pragnieniu zadania kary podmiotom, które wyraziły krzywdę pacjentowi. Pacjent pragnie zadawać tortury własnemu ojcu i swojej narzeczonej, bo doświadczył z ich strony niesprawiedliwości i zachowań, które moralnie potępia. Jego niesprawiedliwa i patologiczna agresja jest więc w pewnym stopniu odpowiedzią na ich patologiczną agresję. W sensie idealnym trafna idea sprawiedliwej kary zostaje tutaj *in concreto* zdeformowana, zdegenerowana i doprowadzona do absurdu i groteskowej postaci, która jednak przynosi pacjentowi swoistą *jouissance*. Być może właśnie ten fenomen jest wzorcowym wyrazem kwintesencji złego podmiotu moralnego – podmiot ten jest zły nie dlatego że nie przestrzega prawa, (Kant), także nie dlatego, że właśnie tego prawa niewolniczo przestrzega (Arendt, Sade), lecz dlatego, że jest to prawo skłonny deformować w imię własnych prymitywnych, archaicznych i okrutnych popędów. Podstawową tendencją złego podmiotu moralnego byłaby więc chęć deformacji, wypaczenia moralności i przeobrażenia jej w mroczną postać agresji zwróconej na innego. W takim sensie każdy, nawet najbardziej wytrawny etyk jest częściowo złym podmiotem moralnym, w jego nieświadomości kryje się bowiem to samo archaiczne dążenie do zadawania innym brutalnej i niesprawiedliwej kary. Przy czym warto może zaznaczyć, że dążenie to nie jest bynajmniej przejawem pierwiastka czysto animalnego. Deformacja zakłada bowiem możliwość uświadomienia sobie prawa, która oczywiście nie jest dana zwierzętom. Właśnie jednak tak cenna możliwość uświadomienia sobie prawa jest przykrywką dla nieświadomości prawa, dla jego negacji, która nie przybiera jednak postaci otwartego buntu, lecz raczej zniekształcenia, nieustannego zaburzania jego działania. Zaburzenie to nie byłoby jednak okazjonalne, przypadkowe, wynikające ze słabości rozumu, ale miałyby charakter stały. Pod tym względem cennego materiału dostarcza nam wspomniany już wielokrotnie duc de Blangis, który odnosząc się do swoich naturalnych inklinacji stwierdza: *jestem w jej [natury] rękach jedynie maszyną, którą prowadzi jak się jej podoba, i każda z moich zbrodni jej służy*²³. Źródłem nieświadomego popędu deformacji prawa moralnego byłby swoisty podmiot-maszyna, nie kierowany wprawdzie przez naturę (jak chciałby Sade), to bowiem implikowałoby uznanie celowości zła, a raczej motywowany destruktywną, bezcelową skłon-

²³ Ibid., s. 9.

nością do rozbijania wszelkich sensów; do niszczenia, banalizowania i dekonstruowania wszelkich na pozór chwalebnych zasad.

Co ważne, ta deformacja prawa moralnego prowadziłaby do obrażenia naszego wyobrażenia na temat samego popędu, który od tego momentu zaczyna się nastawiać właśnie na uczucie grozy, która jest świadomym doświadczeniem wynikającym z przekroczenia prawa, powiązanej z nieznaną i nieświadomą rozkoszą, wynikającą z zaspokojenia agresywnego popędu. Ostatecznie więc źródłem moralności okazywałby się freudowski popęd śmierci – dążenie do destrukcji i anihilacji innego, które jest równocześnie dążeniem do destrukcji i anihilacji samego siebie. Freud argumentuje bowiem, że agresja zwrócona na własną osobę jest integralnie związana z agresją zwróconą na innego. Popęd jest ten w tym wypadku ten sam, zmienia się jedynie jego obiekt. W przypadku człowieka-szczura to powiązanie agresji wobec innego i agresji wobec samego siebie jest szczególnie widoczne – cierpiący na nerwicę natręctw podmiot angażuje swoją uwagę w setki zbędnych i męczących zachowań, w pewnym sensie męczy więc samego siebie, nieustannie karze się za myśli, które uznaje za złe. Z drugiej strony jednak nieustannie żywi te same złe myśli.

Tego rodzaju zły podmiot moralny nie może jednak oczywiście być uznany za w pełni samoistny, wciąż pozostaje on określony poprzez odniesienie do samego prawa. Zupełna ucieczka z filozofii moralnej nie jest bowiem chyba możliwa. Jest on co najwyżej ukrytą prawdą o podmiocie moralnym, przy czym jednak nie jest to oczywiście cała prawda o tym podmiocie, lecz raczej pewien fragment tej prawdy. To zaskakujące na pierwszy rzut oka określenie „fragment” prawdy, odsyła nas do Hegla. Główną cechą prawdy w ujęciu Hegla jest jej całościowy charakter – prawda ujawnia się w pełni jedynie na końcu całego procesu rozwoju ducha, na kolejno następujących po sobie stadiach mamy do czynienia jedynie z prawdami abstrakcyjnymi, wynikającymi z określonej perspektywy; świadomość uważa po prostu pewne sądy za prawdziwe i działa w zgodzie z tym wyobrażeniem. W takim sensie możemy powiedzieć, aplikując i modyfikując w tym kontekście tezę Ricouera, która dopatrywał się w psychoanalizie pewnej postaci heglizmu, że podmiot deformujący prawo moralne jest jednym z etapów prawdy o podmiocie moralnym w ogóle. Etap ten zostaje później przezwyciężony przez myśl etyczną, wciąż jednak trwa jako „podtekst” filozofii moralnej. Wyrażenie „podtekst” ma tu sens dosłowny – pod

każdym starannie dopracowanym i wyszlifowany tekstem etycznym skrywa się pewna zakamufLOWANA gramatyka mrocznego popędu – który jest sublimowany, negowany, a jednocześnie w pewnym stopniu wzmacniany przez tekst oficjalny. Oczywiście takie ujęcie dalekie jest od płaskiego psychologizmu doszukującego się ekspresji jakichś ukrytych popędów w każdym dziele sztuki, w każdym tekście literackim czy filozoficznym. Chodzi tu jedynie o zdiagnozowanej tendencji do deformacji myśli etycznej, przed którą żaden autor tekstu etycznego nie jest w stanie swoich myśli uchronić.

W ten sposób uświadamiamy sobie jednocześnie, dlaczego etyka nie może uznać autonomii i samoistności złego podmiotu moralnego. Nie może tego uczynić, ponieważ podzielenie przestrzeni etycznej na dwie warstwy, dwie podgrupy: dobre podmioty moralne i złe podmioty moralne – uzasadniałoby w gruncie rzeczy stan wojny i legitymizowałoby właśnie te najbardziej mroczne i agresywne skłonności ludzkiej natury, wyrażające się w dążeniu do irracjonalnego i niesprawiedliwego karania innego z czysto arbitralnych powodów. W obliczu złego jedyną możliwą i uzasadnioną reakcją byłoby bowiem dążenie do ukarania go za jego zło, a przecież właśnie to dążenie do karania innych jest na ogół początkiem najbardziej nieludzkich zbrodni. Jeśli istnieje człowiek lub grupa ludzi, która jest z natury permanentnie zła, to tylko jeden krok dzieli nas od uzasadnienia zupełnej eksterminacji tej grupy czy jednostki. Samo przyjęcie możliwości istnienia zła prowadziło by więc zapewne szybko do niebezpiecznych konkretyzacji złego i rozpętania wojny z nim. Biorąc pod uwagę stopień, w jakim nasza władza sądenia podatna jest na deformację pod wpływem emocji wstrętu i niechęci wobec obcego, nietrudno wyobrazić sobie efekty tej strategii dyskursywnej. Zapewne na powrót znaleźlibyśmy się wtedy w hobbesowskim stanie wojny wszystkich ze wszystkimi.

Być może zresztą nigdy się od niego nie uwolniliśmy?

Paweł Miecz

Przemysław Tacik

Prawa człowieka czy prawa państwa? Filozoficzne refleksje nad podstawowymi dokumentami ONZ

Deklarując wiarę w zadanie humanistyki w ramach bezwarunkowo otwartego uniwersytetu, Jacques Derrida¹ zasugerował przedmiot, który powinien być zadaniem filozoficznej, ale i prawniczej dekonstrukcji: ideę suwerenności państwowej, we wszystkich jej powiązaniach z koncepcją obywatelstwa i praw człowieka. Nigdzie chyba władza nie przekłada się mocniej na kształtowanie definicji człowieczeństwa; nigdzie polityka nie znajduje się bliżej zsekularyzowanej teologii. Pojęcia filozoficzne przeplatają się tam z pojęciami prawnymi, zyskując walor performatywny dzięki działaniu władzy państwowej. Niniejszy artykuł stanowi próbę odpowiedzi na wezwanie, jakie rzuca filozofii idea suwerenności. By mu sprostać, filozofia musi sięgnąć nie tylko do własnych tekstów, lecz również do tekstów prawa, które w odróżnieniu od tych ostatnich – *nie muszą zważać na prawdę, mają ją bowiem, wraz z władzą, po swojej stronie*.

Pojęcia państwa i narodu tkwią w splocie wielorakich powiązań, wzajemnie się określają, a nierzadko wymieniają elementy swych semantycznych pól. Jeśli dodamy do tej sytuacji problematyczność kategorii „jednostki” – z jednej strony obywatela/obywatelki państwa, z drugiej zaś składowej części narodu, otrzymamy trójkąt niejednoznacznych kategorii, których wzajemne stosunki odzwierciedlają założenia systemów i dyskursów politycznych, w jakich są używane. W niniejszym tekście chciałbym przyrzeć się ich konstrukcji w ramach systemu wyznaczającego podstawę porządku międzynarodowego od przeszło sześćdziesięciu lat, mianowicie systemu ONZ. Ściślej – zwrócę uwagę na dwa dokumenty, które system ten fundują. Wskażę szczególnie na

¹ Derrida, 1996, s. 68-70.

strategię legitymizacji tworzonego przez nie porządku. Chodzi mianowicie o Kartę Narodów Zjednoczonych oraz Powszechną Deklarację Praw Człowieka. Nie będę generalnie nakreślał ich ściśle prawnego statusu, pragnąc skupić się na politycznych i systemowych konsekwencjach, jakie z nich wynikają. Dla porządku jedynie należy wspomnieć, że Karta NZ stanowi niemal „konstytucję” wspólnoty międzynarodowej, a z punktu widzenia prawnego – jest traktatem o mocy wiążącej. Powszechna Deklaracja powstała natomiast jako rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ, stąd nie ma wiążącego charakteru. Niemniej z uwagi na swą rangę i prekursorski wymiar, stanowi punkt odniesienia dla wielu systemów ochrony praw człowieka i fundujących je aktów. Czasem jej moc wiążącą uznaje się za zaistniałą w wyniku powstania zwyczaju międzynarodowego².

Jednostki i narody pojawiają się zasadniczo w dwóch miejscach obu dokumentów. Po pierwsze, jako podmioty, którym przysługują pewne prawa. Prawa jednostki, opisywane jako prawa człowieka, wypełniają większą część Deklaracji – począwszy od prawa do życia, przez wolność myśli, sumienia i religii, skończywszy na pewnych prawach socjalnych. W Karcie NZ, skupiającej się głównie na strukturze Organizacji, prawa człowieka wspomniane są bardziej lakonicznie (w preambule i art. 1 p. 3). Jakie prawa przysługują natomiast narodom wedle Karty? Otóż narody okazują się podmiotami dwóch zasad: równouprawnienia i samostanowienia (art. 1 p. 2). Uderza istotny kontrast pomiędzy prawami jednostki a prawami narodów; treść tych ostatnich, w całym swym niedookreśleniu i zdawkowości, pozostaje wysoce enigmatyczna. Równouprawnienie wydaje się dotyczyć głównie narodów „posiadających” państwo, z kolei prawo do samostanowienia – tych, które państwo „chciałyby” utworzyć. Pierwsza z zasad w tym zakresie pokrywałaby się z zasadą równości członków ONZ, czyli państw (art. 2 p. 1). Prawo do samostanowienia może natomiast gościć w uznaniu powszechnego systemu suwerennych państw, o ile potencjalnie wiedzie do jakiegoś rodzaju secesji w obrębie państw już istniejących.

Wydaje się więc, że w połączeniu obu zasad dotyczących narodu i odniesieniu ich do wspólnego podmiotu pojawia się pewna niekoherencja. Naród jako podmiot „równouprawnienia” oraz „samostano-

² Bierzanek, Symonides, 2005, s. 270 n.

wienia” wydaje się łączyć dwa różne porządki. W pierwszym jest niemal synonimem państwa, przynależącego do już uformowanego systemu międzynarodowego. W drugim zachowuje walor, jaki zyskał w czasach, gdy samo jego pojęcie podlegało formowaniu. Jest to mianowicie walor polemiczny: powstający naród (w słowniku nacjonalizmu: „budzący się”), tak jak opisywał go Norbert Elias, jest konstrukcją wymierzoną przeciwko dotychczasowemu porządkowi politycznemu, którego panowanie pragnie zakończyć³. Rzecznicy narodu domagają się – w imię lokalnej kultury, którą wiążą z określonym terytorium (mgliście opisywanym jako „ziemia”) i pojmowaną etniczno-biologicznie populacją – „prawdziwego”, narodowego państwa⁴. Prawo narodów do samostanowienia w zakresie, w jakim dotyczy narodów „nieposiadających” państwa, dopuszcza i zakłada istnienie narodów poza państwami. Ich byt definiowany jest wedle niepaństwowych kryteriów – nie poprzez granice czy instytucję obywatelstwa, lecz na przykład język bądź samookreślenie przynależności narodowej. Żadnych takich kryteriów Karta jednak nie wymienia. Wspomniane prawo zakłada również, że ów prepaństwowo uformowany byt narodu stanowi warunek wystarczający dla prawnie uzasadnionego „domagania się” państwa. Polemiczny charakter pojęcia narodu w ramach systemu ONZ odegrał zapewne największą rolę w ramach procesu dekolonizacji.

Podsumowując: naród wydaje się być elementem porządku, który przedstawić można na dwa sposoby. Po pierwsze, jako istniejący system podziału Ziemi na państwa narodowe, które cechuje równość. Wiąże się on z tradycyjnym pojęciem suwerenności państwowej i koncentruje na terytorium podlegającym władzy. Po drugie, jako domniemany system podziału ludzkości – a więc populacji globu – na narody, z których być może nie wszystkie już się wykształciły i nie wszystkie „posiadają” państwa. W tym ujęciu nacisk kładziony jest na populację; z niej wywodzi się „prawo narodu” do wykształcenia władzy państwowej nad danym terytorium. Również tu istnieje pewna dwuznaczność: prawo do samostanowienia może być rozumiane jako prawo pewnej ludności do odpowiedniej reprezentacji politycznej – oraz jako prawo do reprezentacji stosownej do „narodowego” charakteru tej

³ Elias, 1980, s. 7-73.

⁴ Przegląd podstawowych, *quasi*-religijnych idei nacjonalizmu wraz z ich praktycznym wykorzystaniem w walce politycznej prezentuje Michael Burleigh, 2011, s. 160-216.

grupy. O tym drugim przypadku Ernest Gellner pisał następująco: „istnieje jednak pewna szczególna forma naruszenia zasady nacjonalizmu, na którą nacjonałiści są osobliwie uwrażliwieni: kiedy rządzący jednostką polityczną należą do innego narodu niż rządzeni”⁵.

Oba systemy – narodów jako państw i narodów jako podmiotów, które mają prawo ustanowić państwa – mogą wejść w konflikt, gdy naród bez państwa zacznie domagać się samostanowienia przeciw państwu, w jakim zamieszkuje. Czy jednak możliwość tego konfliktu nie zostaje ukryta w dwojakim użyciu pojęcia narodu? Czy tej możliwości nie odwraca się na korzyść systemu międzynarodowego? Można bowiem powiedzieć: jedynym uzasadnieniem faktu, że naród jest *niemal* tożsamy z państwem, a zarazem może być narodem bez państwa, jest *założone pokrywanie się porządku państw z porządkiem narodów, z którego legitymizację czerpie obecny system presuponowany w Karcie NZ*. Naturalnie nie oznacza to, że żadne państwo nie może już powstać, ani żaden naród nie może się „przebudzić”. Ale takie zdarzenie musi nastąpić w obrębie systemu i respektować jego warunki.

Co więcej, ustanowienie nowego państwa – skutek realizacji zasady samostanowienia narodów – zdaje się wymuszać pewien moment nieciągłości, zawieszenia obowiązującego systemu. Zasady równości państw i poszanowania integralności terytorialnej zawsze chronią *status quo*: tak przed powstaniem nowego państwa, jak i nowego *status quo* po jego powstaniu. Natomiast między tymi dwoma *jedynie uprawnionymi* porządkami zasady te ulegają zawieszeniu. Mamy tu do czynienia z manifestacją swoistej pustki w ramach konstytucyjnej podstawy międzynarodowego porządku prawnego – pustki, która ujawnia, że system ten w ostatecznej instancji opiera się tylko na działaniach suwerennych państw. Jak stwierdził za Carlem Schmittem Giorgio Agamben⁶, prawdziwym suwerenem jest ten, kto wyznacza najbardziej podstawowy poziom rozstrzygnięcia porządku prawnego i decyduje, co *w ogóle* w tym porządku uznawane jest za istniejące. W przerwie, jaką tworzy powstanie nowego państwa, ujawnia się najwyraźniej, że wszelki porządek międzynarodowy nie ma własnej zasady suwerenności, lecz stanowi – *włącznie z zadekretowanymi w nim prawami człowieka* – nadbudowę nad suwerennością państwową. Porządek ten nie jest rodzajem karty konstytucyjnej, w obrębie działa-

⁵ Gellner, 1991, s. 9.

⁶ Agamben, 2008.

nia której powstać może nowe państwo; przeciwnie: musi on zostać *faktycznie* zawieszony, by odsłoniło się działanie jedynych podmiotów suwerenności, włączających do swej gry nowego partnera.

W takim kształcie systemu międzynarodowego „naród” ukazuje się przede wszystkim jako synonim państwa, bądź też pojęcie, które wprawdzie wydaje się mieć nieco inne pole semantyczne niż państwo, ale do niego się w ostateczności sprowadza. Mechanizm ten jest homologiczny do tego, który Louis Althusser opisał jako „interpelację” jednostek w podmioty przez ideologię. W oryginalnej koncepcji Althussera⁷, każdy podmiot istnieje tylko dlatego, że został ukształtowany przez określoną ideologię, rządzącą porządkiem symbolicznym, a w węższym znaczeniu – porządkiem prawnym. Można jednak wyobrazić sobie pewną pierwotną jednostkę, która nie jest jeszcze objęta ideologią i nie jest podmiotem – po to, by ująć mechanizm jej interpelacji. Interpelacja polega na wezwaniu skierowanym do konkretnej jednostki; jeśli rozpozna się ona w tym wezwaniu, jeśli uzna, że kieruje się ono właśnie do niej, a następnie odpowie, wówczas wejdzie w porządek symboliczny ideologii i ukształtuje się jako *konkretny* podmiot. Jej odpowiedź będzie już odpowiedzią podmiotu, pochodzącą z miejsca przyznanego w porządku symbolicznym przez ideologię. Rozróżnienie jednostki i podmiotu ma charakter czysto analityczny, ponieważ, jak podkreśla Althusser, *jednostki zawsze są już wezwanymi (interpelowanymi) podmiotami*⁸.

Ten sam mechanizm wydaje się stosować do stosunków „naród” – państwo, homologicznych do relacji jednostka – podmiot. „Naród” wydaje się być czymś innym od państwa, a dla nacjonalizmu – nawet czymś bardziej pierwotnym niż ono. Tymczasem w porządku prawa międzynarodowego znajdujemy narody już interpelowane w państwa. Prawo do samostanowienia zaznacza tylko fikcyjny odstęp między narodem a państwem, podobny analitycznemu rozróżnieniu Althussera. Jak wspomniałem wcześniej, „wykonanie” prawa do samostanowienia jest bowiem z punktu widzenia presuponowanego w Karcie NZ porządku prawnego czymś paradoksalnym, gdyż na moment zawieszona reguły samego tego porządku. Interpelacja narodu w państwo nie jest procesem, który *na jego poziomie* mógłby odbyć się w pełni zrozumiałym sposobem. Istotnie, interpelacja albo w ogóle się nie odbyła, albo

⁷ Althusser, 1995, s. 225-228.

⁸ Ibidem, s. 228.

już się odbyła poza zasięgiem tego porządku. Ma ona miejsce na poziomie relacji między suwerennymi państwami, w stosunku do którego on sam jest czymś pochodnym. Przynależy do dziedziny faktów, a nie prawa⁹ – które zajmuje pozycję dopiero następnie, wobec już zaistniałego faktu. Tak więc w tym zakresie prawo międzynarodowe jest tylko zasłoną dla zdarzenia, które odbywa się *przed prawem*.

Dlatego Karta może w wielu miejscach posługiwać się pojęciem narodu jako synonimem państwa – a przyczyny i zasadność takiego utożsamienia nie zostają nigdzie wyjaśnione. Naturalnie członkiem ONZ jest wyłącznie państwo (art. 3, art. 4 ust. 1), konflikty zbrojne i interwencje ONZ zachodzący mogą tylko między państwami (rozdz. VII) – ale jednocześnie Karta mówi o „utrzymywaniu między narodami pokojowych i przyjaznych stosunków” (art. 55). Brak tu wytłumaczenia, czym „naród” ma różnić się od państwa. Ponadto drugim miejscem, w jakim oba omawiane dokumenty wzmiankują narody, są preambuły. Karta NZ mówi wprost o tym, że ustanawiając ją podmiotem są „ludy Narodów Zjednoczonych”; z kolei Powszechna Deklaracja opisuje swoje ustanowienie jako „wspólny cel dla wszystkich ludów i narodów”. Jeśli jednak zwrócimy uwagę na naprawdę działające tu podmioty, okaże się, że system międzynarodowy, którego zasadniczo jedynymi podmiotami są państwa, zostaje przesłonięty w sferze swego ugruntowania dyskursem opartym na pojęciu narodu. Karta NZ jest bowiem traktatem zawartym przez państwa; Deklarację przyjęło Zgromadzenie Ogólne ONZ, składające się z reprezentantów państw. A jednak w powstałych tekstach państwa wycofują się z podmiotowej roli. Choć tylko dla nich przewidziano rozwiązania prawne, w świetle preambuł *uchodzą jedynie za reprezentacje narodów*.

Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w zakresie praw jednostki. Choć przyjęto ich treść w rezolucji Zgromadzenia Ogólnego, a więc w wyłącznym rezultacie działalności państw i ich organizacji, Deklaracja oficjalnie nie tworzy praw, a tylko je „uznaje”. W obu przypadkach państwa ustanawiają podmioty – narody i jednostki – w odniesieniu do których konstruuje fikcję *pierwotnej reprezentacji*; państwa czerpią legitymizację swego istnienia z gwarantowania praw jednostkom i wypełniania woli swych narodów. Jednocześnie brak w tym systemie jakiegokolwiek pozapaństwowego uznania jednostki bądź narodu. Ponadto, oba dokumenty nie przewidują żadnego po-

⁹ Charpentier, 2010, s. 186.

nadpaństwowego sposobu egzekwowania wspomnianych uprawnień tych podmiotów. Prawa jednostki mogą być zachowywane wyłącznie przez państwa bez zewnętrznego dla nich przymusu¹⁰; podobnie wyłącznie do państw należy usankcjonowanie *faktycznego* wykonania prawa do samostanowienia narodów, czyli uznanie nowego podmiotu prawa międzynarodowego. Jak podkreśla Jean Charpentier¹¹, jest to działanie *stricte* polityczne, którego w istocie prawo międzynarodowe nie normuje. Ewentualne podnoszone przez kraje argumenty z zakresu tego prawa służą wyłącznie jako broń w konflikcie politycznym. Tak więc jednostki i narody w tym systemie okazują się wielkimi wykluczonymi: państwa orzekają o nich, by następnie usankcjonować własne uprawnienia na podstawie tego, co orzekły¹². I niczym Fryderyk II deklarują, że są ich „pierwszymi sługami”.

Można więc powiedzieć, że w pewnym przynajmniej zakresie prawo międzynarodowe służy za narzędzie wyobrażeniowego wytworzenia pierwotnych podmiotów – narodów i jednostek – dzięki którym zostaje uzasadniona suwerenność państwowa. Istnienie tych wyobrażonych podmiotów pozwala państwom zakryć swój pierwotny w porządku międzynarodowym status. Prawo tworzy tutaj tych, którym ma służyć.

Tym, co interesujące w omawianym systemie, nie jest więc pozycja państw, które przechowują tradycyjne prawa suwerena, tylko maskowane swą służebnością wobec narodów i jednostek. Godne uwagi wydaje się raczej przesunięcie w zakresie legitymizacji zarówno państw,

¹⁰ Odnotujemy tu przełomowe regulacje Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, zwłaszcza po reformach jej systemu w latach dziewięćdziesiątych, dzięki którym możliwa jest ponadpaństwowa egzekucja realizowania ochrony praw człowieka. Nie zmienia to jednak faktu, że nawet owa Konwencja została przyjęta przez państwa w wyniku ich suwerennej decyzji. Innymi słowy, wykonanie żadnego obowiązku nie zostało wymuszone na państwach; one same związały się umową, która ogranicza swobodę ich działania. Póki zachowują suwerenność, zawsze mogą wypowiedzieć te zobowiązania, niezależnie od sankcji, jakie mogą je spotkać ze strony innych państw.

¹¹ Charpentier, 2010, s. 185 n.

¹² Wedle Malcolma Shawa zasada samostanowienia nie uczyniła z narodów „podmiotów prawa międzynarodowego jako bezpośrednich powierników praw międzynarodowych”; w praktyce ONZ nie dozwala również na godzenie w integralność terytorialną państwa (Shaw, 2006, s. 169-170). Nie powstaje więc podmiot, który wyłamywałby się z tradycyjnej logiki suwerenności państw. Pojawia się za to jako fantom w sferze legitymizacji państwa.

jak i systemu, którego są częścią. Większość postanowień Karty NZ odzwierciedla reguły, które ukształtowały się wraz z ewolucją prawa międzynarodowego i dotyczą porządku międzypaństwowego – np. zasady równości, nieingerencji, poszanowania całości terytorialnej państw. Ale sfera legitymizacji usuwa porządek suwerennych podmiotów politycznych w cień nowych milczących potęg: narodów i jednostek. Cały system państw wydaje się im tylko służyć, choć nie uległ zasadniczej zmianie co do swych zasad.

Jeszcze bardziej skomplikowany problem, ukazujący wtórność konstrukcji „narodu” wobec władzy państwowej, wyłoni się wówczas, gdy zapytamy, który porządek: państwowy czy narodowy ma mieć pierwszeństwo w decydowaniu o wyodrębnieniu podmiotu prawa międzynarodowego. Tradycyjna odpowiedź w paradygmacie suwerenności wskazuje na fakt istnienia państwa jako pierwotny. Kryterium uznania państwa zależy wyłącznie od efektywności kontroli nad terytorium i wejścia w relacje z innymi podmiotami¹³. Ale zarazem ten sam porządek, poczynszy od XVIII wieku, związany jest z dyskursem, w jakim o ukształtowaniu państwa decyduje zbiorowość wolnych jednostek. To w nim istotne są ich prawa oraz należyta reprezentacja polityczna. Naród rozumie się w sensie *demos*, obywateli państwa. Ci sami obywatele mają prawo decydować o państwie, ponieważ są jego obywatelami, a obywatelstwo nadaje państwo. Błędne koło legitymizacji uwidacznia się w tym także, że obywatelstwo powinno wiązać się raczej z zamieszkiwaniem w państwie niż pochodzeniem etnicznym; ponieważ jednak granice państw, determinujące przynależność danej części ludności do grona obywateli, wyznaczone są przez te państwa, znów pierwotny fakt istnienia podmiotów politycznych konstruuje zbiorowość, której reprezentowanie stanowi legitymizację tych podmiotów.

Zatem paradygmat suwerenności państwowej łączy dwa różne porządki: pierwszy, w którym odzywa się echo rzymskiego prawa publicznego, uznaje istnienie suwerennej władzy państwowej za pierwotne. Drugi odwołuje się do państwa jako reprezentacji politycznej jednostek. I znów, jak we wspomnianym wyżej pojęciu narodu, oba porządki nakładają się bez wyjaśnienia. Dlatego nie przyglądając się sprawom bliżej, można by stwierdzić, iż określona zbiorowość powołała i legitymizuje państwo, które akurat pokrywa się z granicami, w jakich

¹³ Bierzanek, Symonides, 2005, s. 141.

ta zbiorowość zamieszkuje. W tym paradygmacie granice wydają się czymś całkowicie akcydentalnym: konstrukcja legitymizacji nie zmieniłaby się, gdyby te granice uległy rozszerzeniu – nowe jednostki znalazłyby się w zakresie władzy państwa, zyskując jednocześnie reprezentację polityczną i wstępując do *demos*. Tym niemniej granice są w rzeczywistości ukształtowane przez relacje międzypaństwowe. W ostatecznej instancji *demos* nie istnieje jako pierwotna zbiorowość, która powołuje i legitymizuje państwo; przeciwnie: to ono go wyznacza i na własnych prawach decyduje o jego wpływie na funkcjonowanie swoich instytucji politycznych.

Inne błędne koło wytwarza się w przypadku oparcia siatki państw na kryterium narodowym, gdzie naród rozumiany jest jako *ethnos*. Państwo odróżnia się wówczas od innych z racji zakładanego istnienia quasi-mitycznego podmiotu, jaki miałby je powoływać. Jednak takie ujęcie sprawy pomija rolę państwa w kształtowaniu narodu, w szczególności w standaryzacji kultury i języka, tworzeniu publicznych systemów nauczania, formujących materiał szkolny wedle perspektywy narodowej, wreszcie w konstruowaniu publicznych rytuałów wspólnoty, wytwarzających więź z przyjętą symboliką narodową¹⁴. Wszystkie te związki zostały ukazane przez socjologów i antropologów, m.in. Benedicta Andersona i Erica Hobsbawma; nie ma tu miejsca i sensu dokładniej je omawiać. Wspomnijmy tylko za Ernestem Gellnerem¹⁵, że to właśnie państwo, dzięki działaniu swych instytucji, wytworzyło poczucie przynależności narodowej – poprzez rugowanie językowych i kulturalnych partykularyzmów. Znow więc „naród”, jako podmiot, który wydaje się powoływać państwo, okazuje się jego wytworem. Ponadto, jeśli wziąć pod uwagę koncepcję Michela Foucault, dotyczącą powstałej w XIX wieku państwowej biowładzy – czyli władzy masowego zarządzania populacją, człowiekiem jako gatunkiem, ludnością pojmowaną wedle kryteriów biologicznych¹⁶ – państwo jawi się jako aktywny twórca podlegającej mu ludności. Państwo organizuje instytucje ochrony zdrowia, przeprowadzające badania i leczenie ludności dla osiągnięcia należytych dostaw „materiału biologicznego” dla rynku pracy i armii. Państwo stara się czynnie wpływać na demografię, poprzez kontrolę liczby urodzeń. Zatem również dla naturalizująco-bio-

¹⁴ Anderson, 1997, Gellner, 1991, s. 30-68, Lawrence, 2007, s. 294.

¹⁵ Gellner, 1991.

¹⁶ Foucault, 1998, s. 240.

logizującego dyskursu narodu pojętego jako *ethnos* – władza państwa gra kluczową rolę. Istniejące w jego słowniku „budzenie się narodu” miało zwykle ścisły związek z władzą polityczną, w której interesie owo „przebudzenie” następowało. Mityczna wspólnota narodowa stanowi więc jeden z konstruktów legitymizacyjnych suwerennego państwa, które od klasycznej suwerenności nad ziemią i bogactwami – jak pisze Foucault – przeszło do zarządzania ciałami, czasem i pracą¹⁷. Przywołując Augustyńskie wezwanie, którym Foucault opatrzył jako mottem swą *Historię szaleństwa*, można by rzec, że naród jest odzwiercym, który wzywa jednostki do dobrowolnego wejścia *ciałem i przekonaniem* w obszar suwerenności; odzwiercym, którego przełożony, państwo, mówi doń: *compelle intrare*.

Ciągłość funkcjonowania suwerenności państwowej ukazuje się wyraźnie w porównaniu przednowoczesnego pojęcia narodu z pojęciem nowoczesnym. Jak stwierdza Foucault, monarchia absolutna definiowała naród jako jednostki skupione pod władzą króla¹⁸. W tej definicji, która we władzy szuka gruntu dla koncepcji narodu, tkwi jednak o wiele więcej jednostkowej swobody – gdzie *swoboda* *znaczy prawie tyle, co odróżnienie* – niż tam, gdzie władza legitymizuje się wtórnie, wywodząc swe istnienie od narodu. Jest tak dlatego, ponieważ w przednowoczesnej wizji narodu suweren (monarcha) wyraźnie oddziela się od poddanego. Termin „naród” nie pełnił funkcji w legitymizacji władzy politycznej, ani w definiowaniu przynależności jednostki do określonej zbiorowości: jej pozycja pozostaje bowiem określona przede wszystkim stosunkiem do suwerena. Dlatego właśnie, jak wskazuje Foucault, aż do Rewolucji Francuskiej – a ściślej, do słynnego wystąpienia Sieyèsa w broszurze *Qu’est-ce que le Tiers État?* – naród był traktowany w sposób horyzontalny, tj. przez relację z innymi narodami, które współlistnieją, a czasem walczą ze sobą w obrębie państwa (motyw ten przewijał się w XVII-wiecznej francuskiej historii arystokratycznej, przepracowującej na nowo role Galów, Rzymian i Franków w ukonstytuowaniu Francji). Samo to założenie wskazuje na odrębność pojęcia narodu od władzy suwerena. Naród mógł być definiowany dla konstruowania wyjaśnień historycznych i prowadzenia w ten sposób walki ideologicznej między zbiorowościami *pod władzą jednego suwerena*.

¹⁷ Ibid., s. 45.

¹⁸ Ibid., s. 217.

Natomiast od Rewolucji Francuskiej pojawia się stosunek wertykalny naród-państwo: naród to zbiorowość zdolna stworzyć państwo¹⁹. Nie ma już mowy o stosunkach między narodami w oderwaniu od władzy politycznej; naród jest z nią immanentnie związany. Między narodem a państwem rozwija się historia, a moment kreacji bytu państwowego to nadchodząca, względnie już obecna przyszłość, która jako cel przyświeca działającym jednostkom²⁰. W tej wizji nie ma już miejsca na stosunki między narodami w obrębie państwa, ponieważ każdy naród winien mieć własne państwo. Tak więc relacje między narodami stają się z konieczności relacjami między państwami, co podkreśla zresztą fakt, że międzynarodowy znaczy tyle, co międzypaństwowy.

Pozycja jednostki w tym systemie zależy od usytuowania w obrębie narodu. Jej bezpośrednie związki z władzą państwową, a w szczególności widoczność relacji poddany – suweren, zanikają. Jednostka jest częścią narodu jako suwerena, a to znaczy, że nie wyodrębnia się jako poddany. Wprawdzie uzyskuje wpływ na obierane rządy, ale jej głos roztapia się w zsumowanym głosie całego narodu. Państwo z kolei czynnie formuje ją jako element narodu, wplatając w sieć prawnych regulacji przejawy ideologii nacjonalizmu.

Owo przejście między przednowoczesną a nowoczesną relacją władzy do jednostki doskonale uchwycił już młody Marks²¹. Założył mianowicie, że przednowoczesny suweren sprawował władzę *per se*, nie musząc legitymizować się swoim stosunkiem do poddanych. Przeciwnie, to oni zostają od niego odróżnieni: stąd immanentna feudalnemu społeczeństwu stanowość, jako szereg różnic, zwieńczonych w centrum, które nie musi dla swego istnienia odróżniać się od żadnego *istniejącego na ziemi* podmiotu. Tymczasem państwo nowoczesne abstrahuje od różnic i poprzez konstrukcję praw człowieka pragnie stworzyć podmioty, które *zostaną ujęte jako pozostające we wzajemnym powiązaniu z władzą państwową*. Piszze Marks:

Jednakże polityczne anulowanie własności prywatnej nie tylko nie oznacza jej likwidacji, lecz nawet zakłada jej istnienie. Państwo znosi na swój sposób różnice *urodzenia, stanu, wykształcenia, zatrudnienia*, jeśli uznaje je za różnice *niepolityczne*, jeżeli każdemu członkowi narodu, bez względu na te różnice, przyznaje *jednakowy udział* w naro-

¹⁹ Ibid., s. 222.

²⁰ Ibid., s. 227.

²¹ Marks, 1960, s. 421.

dowej suwerenności, jeżeli wszystkie elementy rzeczywistego życia narodu rozpatruje z państwowego punktu widzenia. Niemniej jednak państwo pozwala *działać* własności prywatnej, wykształceniu, zatrudnieniu we *właściwy im* sposób, tzn. jako własność prywatna, jako wykształcenie i zatrudnienie, i przejawiać swą *odrębną* istotę. Będąc dalekie od tego, by znieść te *faktyczne* różnice, państwo istnieje raczej tylko pod warunkiem zachowania tych różnic; uważa się ono za *państwo polityczne* i przejawia się jako *to, co ogólne*, jedynie w przeciwieństwie do tych swoich elementów²².

Abstrakcja od faktycznych różnic między obywatelami nadaje im „jednakowy udział w narodowej suwerenności”. Konstrukcja praw człowieka może *objąć* każdy podmiot właśnie dzięki tej abstrakcji. Podmiot nieodróżniony to taki, z którym poprzez konstrukcję narodu jako zbiorowości obywateli może się powiązać suwerenność państwa, dotąd ucieleśniona w monarsze. Obywatel jest zdefiniowany nie przez różnicę z suwerenną władzą, lecz przez pierwotną z nią tożsamość, ucieleśnioną w *nadanych, a jednocześnie „uznanych”* prawach człowieka, które są zarazem uniwersalne i polityczne. Jego faktyczna wolność stanowi więc abstrakcję od nadanego mu pierwotnego udziału w suwerenności. Wszelkie różnice, faktycznie istniejące w społeczeństwie, rozgrywają się w polu już zdefiniowanym przez ów udział. W państwie narodowym nie jest się po przede wszystkim człowiekiem, lecz takim człowiekiem, jakiego określają i delimitują państwowo ustanowione prawa człowieka.

Z powyższych względów można twierdzić, że tym, co stale obecne w procesach rozwoju państw narodowych, jest połączenie zrębów doktryny suwerenności w jej zmodyfikowanej, liberalnej formie – uznającej prawo jednostek do należytej reprezentacji politycznej – z rozwojem i szerzeniem nacjonalizmu, a także zarządzaniem populacją jako podmiotem zjawisk biologicznych²³. Foucault twierdził, że władza suwerena, a więc prawo decydowania o śmierci poddanych, napotkała w XIX wieku trudności, odkąd celem państwa stało się zabieganie o czyisto biologiczne przetrwanie obywateli; mogła się odtąd utrzymać wy-

²² Ibid., s. 429.

²³ W tym kontekście warto wspomnieć o refleksji Giorgio Agambena, analizującego szczególnie nowoczesne pojęcie suwerenności, które kształtuje się w opozycji do wykluczonej z wszelkich praw jednostki, *homo sacer*. Por. Agamben, 2008, s. 27-97.

łącznie przez rasizm, czyli uzurpację prawa do oczyszczania populacji z groźnych elementów dla jej własnego dobra²⁴. Czy jednak nie powinniśmy stwierdzić przede wszystkim, że to właśnie *ściśle połączenie suwerenności państwa z kształtowaniem jednostki-obywatela i narodu* odpowiada za kształt państwa narodowego? To, co Foucault nazywał „stosunkiem wertykalnym”, polega na ekskluzji wszystkich elementów, które nie pasują do tego połączonego pionu władzy. Nieprzypadkowo dwa pojęcia narodu – *demos* i *ethnos* – są często łączone lub mylone; doktryna prawa międzynarodowego nie zajmuje się ich różnieniem, *ponieważ w ostatniej instancji podmiotem tego prawa jest państwo*. Państwo, które stanowi zwornik obu pojęć: jako reprezentacja wolnych obywateli i prawnopolityczna emanacja mitycznej narodowej wspólnoty.

Fakt, że nacjonalizm ściśle wiąże się z dążeniem do zdobycia władzy politycznej, podkreślał już Max Weber²⁵. Weber twierdził nawet, iż im większa tęsknota do władzy w – jak to określał – „związku politycznym”, tym mocniej akcentowana дума narodowa i nacjonalistyczny patos²⁶. Paradoksalnie więc nawet tam, gdzie istnieje ideologia zakładająca istnienie samodzielnego, niezależnego od państwa narodu – gdzie więc można by szukać konstrukcji tego prawdziwego pierwotnego podmiotu, którego istnienie zdaje się zakładać prawo międzynarodowe – powraca ścisły związek z władzą polityczną. Nacjonalizm nie dąży do „przebudzenia” czy też „umocnienia” narodu jako takiego; przeciwnie – dąży przede wszystkim do stworzenia państwa i opanowania utrzymywanej przez nie władzy politycznej. Tak więc właśnie tam, gdzie moglibyśmy się spodziewać, że ukaże się mityczny naród, w swej istocie niezależny od jakiegokolwiek władzy państwowej – państwo wraca jako jego jedyne *realne* wcielenie. Idea „suwerenności narodu” wydaje się być niczym więcej, jak kalką pojęcia „suwerenności państwa”, służącą wykazaniu, że jeśli nawet państwo dzierży władzę, to w sposób absolutnie uprawomocniony, bowiem pierwotnym źródłem tej władzy są ci, którzy jej podlegają. Zdaje się stąd wynikać, że naród istnieje sam z siebie i że sam sobą rządzi, zaś państwo mu w tym tylko dyskretnie pomaga.

²⁴ Ibid., s. 255.

²⁵ Weber, 2002, s. 315-317.

²⁶ Ibid., s. 317.

Dlatego właśnie nacjonalizm można rozumieć szeroko: jako każdy dyskurs, który zakłada istnienie „narodu”, i to w powiązaniu z mniej lub bardziej jawnie założoną władzą suwerennego państwa. W tym znaczeniu nacjonalizm łączyłby zarówno doktryny, które w XIX wieku przyczyniły się do zbudowania państw narodowych, a w XX wieku zaowocowały rasizmem i realizacją przez państwo wypływających zeń ludobójczych konsekwencji – jak i obecny od II wojny światowej dyskurs prawa międzynarodowego. Wszelkie różnice między wspomnianymi dyskursami nie dotyczą bowiem podstawowego, choć niezasadnionego wyrażnie założenia: związku „narodu” i państwa. Naturą nacjonalizmu jest wieloznaczność kolonizowanych przezeń pojęć, w wyniku której zbieżne tradycje łączą się, zostawiając między słowami niepozorne przejścia; pozostawia się je naukom politycznym do jałowych dywagacji, podczas gdy zasadnicze rozstrzygnięcia, uznawane już za naturalne, dokonały się. Być może nigdzie to zjawisko nie ujawnia się tak mocno, jak w siatce pojęć języka prawnego i prawniczego prawa międzynarodowego. Z pozoru ob staje ona przy tradycyjnym paradygmacie suwerenności państwowej; Karta NZ powołuje się jeszcze czasem na „ludy” (składają obok „narodów”), w czym brzmi echo ludu jako ogółu poddanych suwerena. Ale – jak wspominałem wyżej – legitymizuje się podwójnie rozumianą koncepcją narodu oraz gwarantowaniem praw jednostce. Brak jasnych odróżnień, przy jednoczesnym używaniu odmiennych terminów, sprawia wrażenie, jakby system konstruowany w Karcie NZ oraz w Deklaracji nie utożsamiał porządku ludów, narodów-*demos*, narodów-*ethnos* i gwarantów praw jednostek – z państwem, a mimo to, dziwnym trafem, unikał ich separowania.

Podążając konsekwentnie jego logiką, musimy powiedzieć: system NZ zakłada państwa jako jedyne podmioty suwerennej władzy, sprawujące kontrolę nad swą ludnością, formujące ją w narody, łaskawie lub niełaskawie zapewniające prawa człowieka, realizujące pragnienia nacjonalistów o „narodowym byciu politycznym”. System międzynarodowy, jaki się tu zakłada, nie wydaje się przewidywać miejsca nawet dla owego „między”. Jest to system – by przejąć określenie Gellnera – „pannacjonalizmu”, w którym każda reprezentacja polityczna przyjąć musi postać cegiełki na mapie państw narodowych i zwrotnie legitymizować się produkowaniem własnego nacjonalizmu.

Deklaracja nie powinna nas zwodzić swoim rzekomo uniwersalnym charakterem, jest bowiem uwikłana w błędne koło. Mówiąc po

Derridiańsku, warunek możliwości jest tu warunkiem niemożliwości. Ostateczny monopol na strzeżenie praw człowieka ma państwo, ale przez to nikt nie może na państwie wymusić ich ochrony. Jeśli wziąć pod uwagę, że Deklarację uchwalano w bezpośrednim następstwie II wojny światowej, w której państwa objawiły swój potencjał masowego mordowania i wolę jego użycia – uznanie państw za gwarantów praw człowieka wydaje się zakrawać na ponurą ironię. Deklaracja może służyć tylko jako legitymizacja państwa narodowego. Wniosek ten potwierdza charakterystyczny paradoks, który ujawnia koncepcja tzw. interwencji humanitarnej, czyli działań literalnie sprzecznych z zasadami nieingerencji i poszanowania integralności terytorialnej państw. Otóż prawa człowieka, których dane państwo nie gwarantuje bądź celowo je narusza, mogą być wyegzekwowane tylko poprzez działanie innego państwa. Rodzi to zwykle protesty obrońców suwerenności państwowej i ustala linię sporu między nimi a rzekomymi „uniwersalistami”, domagającymi się powszechnej ochrony praw człowieka, choćby miało to pociągać złamanie zasad Karty NZ. Jednak *zajmowanie w tym sporze którejkolwiek z dwóch pozycji jest już opowiedzeniem się za prymatem suwerenności państwowej*. Chodzi bowiem bądź o suwerenność państwa, przeciw któremu kieruje się interwencja, bądź też o suwerenność tego kraju, który posługuje się tą koncepcją na rzecz własnych działań przeciw innemu *państwu*. Prawa człowieka, wraz z kwestią ich powszechnej ochrony, nie tworzą tu osi podziału stron w sporze, ale pewną boczną, ideologiczną *scenę*, na której dyskurs suwerenności państwowej usiłuje znaleźć legitymizację. Gdyby bowiem rzekomi „uniwersaliści” naprawdę opowiadali się za powszechną i bezwarunkową ochroną praw człowieka, optowaliby przede wszystkim za prymatem mechanizmów ochrony *nad jakąkolwiek suwerennością państwową, w tym także suwerennością państwa interweniującego*. Innymi słowy, dążyliby do rozerwania błędnego koła, w którym ochrona ta jest w ostatecznej instancji zależna od działania władzy państwowej.

Ostatecznie Karta NZ i Deklaracja, zamiast rozwiązywać problem państwowo zadawanego gwałtu, zamykają go w granicach państwa. Wprawdzie blokują nacjonalizm o zbyt mocnych imperialistycznych skłonnościach, jaki objawił się podczas II wojny światowej, ale czynią to w interesie zasady równości i suwerenności państw. Natomiast nacjonalizm „koncesjonowany”, w którym dzieli się ludzkość na państwa narodowe, staje się podstawą ładu światowego. Niedookreślona

w Karcie nadwyżka pojęcia „narodu” w stosunku do pojęcia „państwa” zostaje wykorzystana na rzecz ustanowienia wyobrażonego zewnątrz, które ma legitymizować państwo jako swego sługę. Element uniwersalizmu, jaki zachowuje koncepcja praw człowieka, również zostaje odwrócony i wykorzystany na rzecz państwa. Uniwersalizm zamyka się odtąd w jego granicach, pieczętując legitymizację władzy państwowej nad podległymi jej jednostkami. Czy jeśli uznamy, że prawa człowieka mają charakter *quasi*-prawnonaturalny, możemy odmówić prawomocności ich ostatecznemu gwarantowi – państwu?

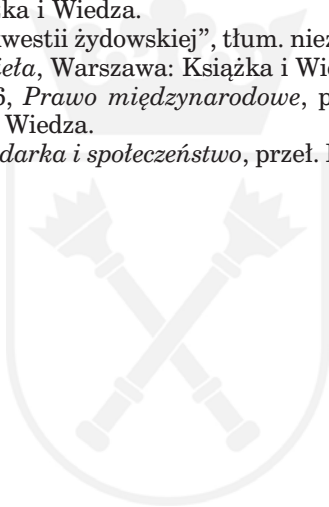
Obecny ład międzynarodowy pozostaje dziedzictwem II wojny światowej. Choć od uchwalenia obu omawianych dokumentów upłynęło wiele czasu, wciąż wyznaczają one podstawowe ramy prawa międzynarodowego. Oczywiście, w międzyczasie zmieniło się wiele: powstały regionalne systemy efektywnej, ponadpaństwowej ochrony praw człowieka, a *faktyczne* wykonywanie suwerenności państw uległo daleko idącemu osłabieniu – przynajmniej w najbardziej widocznym zakresie. Nie są to procesy, które można pomijać. Niemniej nie sposób zapomnieć o owej *ostatecznej instancji*, jaką wciąż tworzy suwerenna władza państwa narodowego. Niewiele zmian dotknęło jej konstrukcji od czasu, gdy Max Weber definiował państwo jako ostatecznego monopolistę w prawomocnym używaniu siły. I dziś państwo posiada głos rozstrzygający w ustanawianiu praw człowieka, ich przestrzeganiu, w formowaniu narodu i zarządzaniu biologiczną populacją – nawet jeśli ów głos wydaje się ginąć w chaosie rzekomej ponadnarodowej kultury. Której pozorne zwycięstwo nad suwerennością państwa możliwe jest dlatego, że rozwija się ona tam, gdzie podstawowe rozstrzygnięcie już się dokonało – pozostawiając *ukształtowanym i doskonale chronionym jednostkom życie pełne swobody*.

Przemysław Tacik

Bibliografia

- Agamben Giorgio, 2008, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Althusser Louis, 1995, *Sur la reproduction*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Anderson Benedict, 1997, *Wspólnoty wyobrażone*, przeł. S. Amsterdamzki, Kraków: Znak.
- Bierzanek Remigiusz, Symonides Janusz, 2005, *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa: LexisNexis.

- Burleigh Michael, 2011, *Ziemska władza. Polityka jako religia*, przeł. Jerzy Korpanty, Warszawa: Świat Książki.
- Charpentier Jean, 2010, „La reconnaissance du Kosovo”, w: *Chemins d'Europe. Mélanges en l'honneur de Jean-Paul Jacqué*, Paris: Dalloz, s. 183-194.
- Derrida Jacques, 1996, *L'Université sans condition*, Paris: Galilée.
- Elias Norbert, 1980, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa: PIW.
- Foucault Michel, 1998, *Trzeba bronić społeczeństwa*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: KR.
- Gellner Ernest, 1991, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Warszawa: PIW.
- Lawrence Paul, 2007, *Nacjonalizm. Historia i teoria*, przeł. P. Frankowski, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks Karol, 1960, „W kwestii żydowskiej”, tłum. niezn., w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, Warszawa: Książka i Wiedza, t. I.
- Shaw Malcolm N., 2006, *Prawo międzynarodowe*, przeł. J. Gojło i in., Warszawa: Książka i Wiedza.
- Weber Max, 2002, *Gospodarka i społeczeństwo*, przeł. D. Lachowska, Warszawa: PWN.





Szymon Wróbel

Efekt interpelacji

1. Problem

W drugiej dekadzie XXI wieku, w stwierdzeniu, że podmiot jest efektem gier władzy, użycia perswazyjnych form językowych, zabiegów ideologicznych, internalizacji stosunków dominacji etc. nie ma już nic zaskakującego. Jesteśmy dość zblazowani, aby przyjąć taką nowinę z godnością i bez mrugnienia okiem. Teoria aparatów ideologicznych Louisa Althussera, archeologia wiedzy Michela Foucaulta, a potem rozplenienie się pasożytniczych teorii dyskursu we wszystkich jej odmianach – tej ściśle politycznej w ujęciu rozumu populistycznego Ernesto Laclaua¹ i tej bardziej kognitywistycznej, tj. krytycznej analizy dyskursu, w ujęciu Teuna Adrianusa van Dijka², pozwala nam dziś pojmować podmiot jako zaledwie pozycję lub zbiór pozycji zajętych w sieci dyskursywnej. Mówimy sobie „tak, owszem, jesteśmy zaledwie i tylko miejscem lub zbiorem miejsc w złożonej i wielokrotnie nas przekraczającej sieci relacji znaczeń i relacji sił”. Więcej, byłibyśmy pewnie bardziej zdziwieni, gdyby komuś przyszło do głowy podważyć tę oficjalną doktrynę, której jawną intencją jest zamazanie rozróżnienia na działanie i mówienie, wiedzę o świecie (encyklopedię) oraz wiedzę o języku (leksykon), wreszcie zamazanie dystynkcji, kiedyś świętej, tj. kompetencji i wykonania, oraz – w rezultacie – teorii kompetencji czyli idealnego mówcy/słuchacza oraz teorii wykonania czyli ograniczonego i niejednorodnego językowo, zdeformowanego, spontanicznego, jąkającego się wykonawcy. W teorii dyskursu zamazana została też róż-

¹ Ernesto Laclau, „Dyskurs”, przeł. C. Cieśliński i M. Poręba, w: R. Goodin i P. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Warszawa 1998, s. 555-563.

² Teun Adrianus van Dijk, *Society and Discourse. How Social Contexts Control Text and Talk*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

nica pomiędzy poznawczym a performatywnym użyciem mowy, tak że w rezultacie nigdy nie mamy pewności, czy ktoś do nas mówi z potrzebą poinformowania nas o czymś, czy też zwraca się do nas z wolą zainfekowania nas swoją mniej lub bardziej mroczną ideologią, a zatem w celach perswazyjnych.

Oficjalna doktryna – w ujęciu kanonicznym Louisa Althussera – wygląda następująco³. Przyjmuje się, że kategoria podmiotu jest podstawową kategorią każdej ideologii. Nie eliminuje się zatem tej kategorii, a jedynie się ją funkcjonalizuje. Funkcją ideologii lub dyskursu jest bowiem przekształcanie biologicznych jednostek w podmioty. Transformacja naszych biologicznych ciał w ciała mówiące to główne zadanie socjalizacyjne formacji dyskursywnych. Funkcją podmiotowości jest natomiast zdolność do odpowiedzi na ideologiczną/dyskursywną interpelację. Ktoś, kto nie byłby zdolny w trakcie swojego procesu socjalizacyjnego do reakcji na jakikolwiek sygnał interpelacyjny, ideologiczne zainfekowanie, bodziec wzywający go do stania się kimś więcej niż ciałem, byłby podmiotem niewrażliwym i w tym sensie, nie byłby w ogóle podmiotem. W każdym razie jego podmiotowość byłaby podmiotowością zagrożoną. Co taka konstrukcja myślowa jednak oznacza? Jakie niesie implikacje? No cóż, oznacza ona, że każda ideologia/dyskurs interpeluje jednostki, aby stały się konkretnymi podmiotami. Ideologia/dyskurs działa lub funkcjonuje w ten sposób, że rekrutuje podmioty spośród jednostek/organizmów albo przekształca jednostki/organizmy w podmioty poprzez operację, którą nazwalibyśmy interpelacją. Efekt interpelacji to zatem efekt podwojenia: z sytuacji bycia ciałem jednostka staje się ciałem oraz ideą ciała, jakby zapewne powiedział Benedykt Spinoza.

2. Wieloznaczności

Cała tajemnica operacji interpelacyjnej opiera się zatem na dwuznaczności terminu „podmiot” oraz wieloznaczności terminu „interpelacja”. Zaczniemy od semantyki słowa „podmiot”. Dwuznaczność tego słowa czai się w zasadzie w większości języków, gdzie *sujet*, *subject* oznacza zarówno podmiot, jaki i przedmiot. W powszechnie akceptowanym

³ Louis Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, przeł. A. Staroń, Warszawa: Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (Uniwersytet Warszawski) 2006. Oryginał: Louis Althusser, *Positions*, Paris: Editions sociales 1976.

znaczeniu przez podmiot rozumie się wolną subiektywność, tj. centrum działania, autora odpowiedzialnego za swoje czyny, subiektywną tożsamość trwającą w czasie. Podmiot jednak to także byt ujarzmiony, podporządkowany wyższemu autorytetowi, podmiot prawa, a zatem byt pozbawiony wolności, za wyjątkiem wolnego zaakceptowania swej podległości, w tym również swej podległości językowej. Ta ostatnia uwaga oddaje sens tej dwuznaczności, która odbija tylko wytworzony przez siebie rezultat: jednostka jest interpelowana do stania się podmiotem po to, aby on/ona (podmiot) podporządkował się dobrowolnie dyrektywom ideologii/dyskursu, a zatem po to, aby dobrowolnie zaakceptował swoje upodmiotowienie i w rezultacie dokonał całym sam aktu swego ujarzmienia. Ważne w tym rozumowaniu jest to, abyśmy poczuli, że autonomia i heteronomia, podmiotowość i podporządkowanie, wewnątrzsterowność i zewnątrzsterowność nie są sobie przeciwstawne, ale wyłaniają się właśnie w tym samym akcie podwojenia interpelacyjnego.

Zatrzymajmy się jeszcze przez chwilę nad znaczeniem słowa „interpelacja”. Althusser posługuje się terminem *interpeller*, które ma w francuskim kilka znaczeń. Po pierwsze oznacza on „zwracać się do kogoś z żądaniem czegoś”, np. okazania paszportu lub zwrotu pożyczki. Po drugie oznacza to słowo „wypytywanie o tożsamość”, tak jak to jest w przypadku zatrzymania naszego samochodu przez policję. Po trzecie oznacza ono „wzbudzać w kimś echo”, a zatem w pewnym sensie podwajać, wytwarzać wspomnienie, tj. ślad pamięciowy pewnego ważnego zdarzenia, oczekiwania lub żądania. Wreszcie słowo „interpelacja” oznacza formę kontroli, np. parlamentarnej, która polega na wystosowaniu przez określony podmiot (np. posła) pisemnego pytania kwestionującego jakieś działanie, ustawę lub nawet całą politykę. Warto też pamiętać, że interpelacja, zgodnie ze swym łacińskim pierwowzorem – *interpellatio* – oznacza przerwanie i przeszkadzanie, a nie trwanie i kontynuowanie. Twierdzę, że dwuznaczność słowa „interpelacja” – odsyłająca nas do pewnego wymogu stawianego podmiotowi, ale też do pewnego rodzaju oporu przez podmiot stawianego – przetrwała w dwuznaczności samej konstrukcji podmiotowości, która ma charakter subwersyjny, wywrotowy, anarchistyczny, ale też i ujarzmiający, normatywny i normalizujący.

Banalizując nieco sprawę, powiedziałbym, że interpelacja dla Althussera jest praktyką podporządkowaną określonemu rytuałowi i naj-

właściwszym przekładem tego słowa na polski byłoby słowo „rekrutacja”. Szkoły rekrutują uczniów, armie rekrutują żołnierzy, partie rekrutują swych członków, religie wiernych, szpitale chorych, urzędy skarbowe podatników, uniwersytety studentów, państwa obywateli, a wszystkie one robią to za sprawą aktu interpelacji, który odwołuje się do zbioru praktyk behawioralnych i językowych, nazywanych tu dyskursem/ideologią. Jak to się jednak dzieje? Jak to możliwe, aby instytucje za pomocą samych rytuałów wzywały nas do nadania sobie pewnej wersji podmiotowości?

Otóż w akcie interpelacji potencjalne podmioty są rekrutowane, tj. zapraszane do identyfikacji z pewną ideologią/dyskursem, pewnym sposobem mówienia i myślenia, z pewnym zbiorem zachowań werbalnych i pozawerbalnych. To dzięki procesowi identyfikacji właśnie nadawane są nam określone tożsamości, dzięki którym możemy powiedzieć – „jesteśmy kobietami”, „jesteśmy belframi”, „jesteśmy chrześcijanami”, „jesteśmy lewicowcami”, „jesteśmy konserwatystami”, „jesteśmy anglistami”, „jesteśmy słuchaczami Radia Maryja”, „jesteśmy bezrobotnymi”, „jesteśmy środowiskiem Krytyki Politycznej” etc. etc. Udana interpelacja to taka interpelacja, która zmusza podmiot do decyzji identyfikacyjnej, a zatem interpelacja, która wymusza na podmiocie rodzaj zakochania się w obiekcie ideologicznym, który ma stać się wspólnym obiektem satysfakcji lub jakby zapewne powiedział Slavoj Žižek – wspólnym obiektem rozkoszy. W naszych przykładach takimi wspólnymi obiektami rokoszy będą – „Krytyka Polityczna”, „Radia Maryja”, „język angielskim”, „konserwatyzm”, „idee lewicowe”, „nauczanie Chrystusa i Św. Pawła”, „rola nauczyciela”, „rola kobiety”. Tak z pewnością ten proces zinterpretowałby także Sigmund Freud, który w akcie interpelacji dostrzegłby nie tylko identyfikację ze wspólnym *Ja-Idealnym*, ale także zachętę do uruchomienia horyzontalnego łańcucha afektywnego między członkami danej grupy rozstrzygającego o jej trwałości. Słynny tekst Freuda na temat armii i kościoła zatytułowany *Psychologia zbiorowości i analiza ego* niesie wraz sobą takie właśnie implikacje⁴.

Podsumujmy tę część rozważań. Okazuje się nade wszystko, że podmiot działa o tyle, o ile jest wprawiany w ruch przez następujący system: ideologia istniejąca w aparacie ideologicznym (instytucjach)

⁴ Sigmund Freud, „Psychologia zbiorowości i analiza Ego”, przeł. J. Prokopiuk, w: idem, *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa: PWN 1976, s. 269-359.

narzuca materialne i językowe praktyki regulowane przez materialne i językowe rytuały, które to praktyki istnieją w działaniach i decyzjach podmiotu działającego zgodnie ze swoją całą świadomością i swoim systemem przekonań. Co to jednak oznacza? No cóż, z pewną melancholią wyznałbym, że całość można streścić w trzech prostych tezach: (1) Praktyka, tj. nasze rytuały mówienia i działania, począwszy od pozdrowień a skończywszy na wiecach politycznych i wykładach, istnieje tylko *dzięki* i *w* ideologii/dyskursie; (2) Ideologia/dyskurs istnieje jednak tylko *dzięki* podmiotowi i *dla* podmiotów; (3) Podmioty jednak stają się konkretnymi podmiotami tylko *dzięki* interpelacji i *w* ideologii/dyskursu. W rezultacie te trzy pojęcia – ideologie/dyskursy, praktyki/rytuały, organizmy/podmioty są ze sobą splecione do tego stopnia, że wzajemnie się warunkują, uzasadniają i uruchamiają.

Innymi słowy: wszyscy jesteśmy od zawsze podmiotami i jako podmioty bez przerwy praktykujemy rytuały rozpoznania ideologicznego, gwarantujące nam w pełni bycie konkretnymi, niepowtarzalnymi indywiduami. Mówienie, któremu się obecnie oddaję i wasze czytanie, Drodzy Czytelnicy, także są w tym sposobie myślenia rytuałami rozpoznania ideologicznego, włącznie z „oczywistością”, z jaką może się wam narzucić „prawda” lub „fałsz” moich słów. Rozpoznanie, że jesteśmy podmiotami i że funkcjonujemy w najbardziej podstawowych rytuałach życia codziennego, składających się z takich drobnych czynków jak – uścisk dłoni, fakt nazwania kogoś po imieniu, fakt wiedzy, że „posiadacie” imię, nawet jeżeli go nie znam – oczywiście to rozpoznanie daje nam „świadomość” naszej nieprzerwanej praktyki dyskursywnej, ale nie daje nam wcale poznania mechanizmu jej działania.

Oczywiście w tej chwili martwi nas pewien paradoks, który z łatwością rozpoznajemy jako oczywistą sprzeczność doktrynalną. Jak to możliwe – zastanawiamy się słusznie – aby ideologia powoływała (rekrutowała) do życia podmioty, które już są od urodzenia podmiotami? Powiadam zatem dwie rzeczy na pozór sprzeczne. Powiadam, że podmiot istnieje od zawsze, i że podmiotami stajemy się na skutek aktu interpelacji. W rezultacie zadajemy sobie pytanie: dlaczego tak bardzo błądzimy? Oczywiście ten paradoks można by rozwiązać odwołując się do kategorii bycia potencjalnym podmiotem lub kandydatem na podmiot, rekrutem, którym jesteśmy po urodzeniu. Podmiotem w sensie ścisłym stawalibyśmy się po interpelacji, ale potencjalna podmio-

towość dawałaby nam narzędzia, siłę i minimalne oprzyrządowanie niezbędne do tego, aby na ten akt odpowiedzieć.

Twierdzą jednak coś bardziej dwuznacznego, mianowicie, że nie trzeba wcale odwoływać się do kategorii podmiotu potencjalnego, aby ten paradoks wyjaśnić. Więcej, twierdzą, że jednostka jest już zawsze podmiotem, nawet przed swoimi narodzinami. To, że jednostki zawsze są „abstrakcyjne” w stosunku do innych podmiotów, pokazał znakomicie Freud, wskazując po prostu dyskursywne rytuały otaczające oczekiwanie „narodzin”, tego – jak powiadamy przed narodzinami dziecka – „najszczęśliwszego wydarzenia w życiu”. Każdy ojciec i matka wie, jak jest oczekiwane mające się narodzić dziecko. Mówiąc bardziej prozaicznie, pozostawiając na boku „uczucia”, to znaczy formy ideologii rodzinnej, przyjęte jest powszechnie, że dziecko będzie nosiło nazwisko swego ojca lub matki, będzie więc posiadało tożsamość, i będzie niepowtarzalne. A zatem jeszcze przed swoim narodzeniem dziecko jest zawsze już podmiotem, przeznaczonym do bycia *w* i *poprzez* specyficzną konfigurację rodzinną, w której jest „oczekiwane” od momentu poczęcia. Bezużytecznym jest mówienie, że ta konfiguracja rodzinna jest w swej unikalności mocno ustrukturalizowana i że w tej strukturze mniej lub bardziej „zeterminowanej” przyszły podmiot powinien „znaleźć” „swoje” miejsce, to znaczy „stać się” podmiotem o określonej pozycji. Mówiąc wprost: pozycja podmiotowa i efekt interpelacji oczekują na nasze nadejście przed naszym poczęciem. To nawet zabawne odkrycie: jesteśmy podmiotami, zanim staniemy się organizmami, tj. zanim zasiedlimy ziemię. Moment narodzin to jedynie moment zasiedlenia przez ciało pewnej abstrakcyjnej pozycji przygotowanej dla niego przez dyskurs.

3. Pozycje podmiotowe

Sprowadzenie, tj. zredukowanie naszej podmiotowości do pozycji podmiotowych obarczone jest jednak pewną niejasnością. Zapytacie się bowiem zapewne: czym są owe pozycje podmiotowe? Jak one są strukturalizowane i kto ma moc reglamentacji owych pozycji? Nie ma tu jasnych odpowiedzi. Przez długi czas nasze myślenie o pozycjach podmiotowych było w dużym stopniu uwięzione przez typologię Jacques’a Lacana przewidującą zasadniczo cztery pozycje. Mamy zatem dyskurs historyczny, który jest dyskursem nieumiarkowanego pragnie-

nia; dyskurs uniwersytecki, który jest dyskursem anonimowej i bezosobowej prawdy; dyskurs mistrza, który jest dyskursem jednostkowej prawdy wewnętrznego doświadczenia; no i wreszcie, wielce problematyczny, dyskurs analityczny, który jest rodzajem dyskursu detektywistycznego pozwalającego przeniknąć mowę nieświadomości.

Nasz wybór pozycji podmiotowych zwięzony zatem jest w tym rejestrze do bycia (1) mową historyka rozrywanego nadmiarem pragnień i opowiadającego tylko o swych roszczeniach; (2) mową mistrza, który z pozycji uzurpatora uwodzi otoczenie swoją tajemnicą i otchłanną, niezgłębianą wiedzą; (3) mową belfra, który niczego od siebie nie mówi, a jedynie cytuje prawdy będące składową naszej ponadjednostkowej, transparentnej i interpersonalnej wiedzy, i wreszcie (4) mową analityka, który niczym porucznik Columbo lub ksiądz Mateusz pomaga ludziom zrozumieć, gdzie są i czym są, by doprowadzić ich do wyznania swej grzeszności lub po prostu publicznego obwieszczenia swej winy, by tak pojednać ich z „ich/swoją” prawdą. Banalem stało się jednak stwierdzenie, że żyjemy w epoce dominacji dyskursu uniwersyteckiego, który stał się dyskursem paradygmatycznym i skazał nas na całkowitą anonimowość i przekleństwo zaimka „się”. Nikt nie mówi już swoim głosem, za to chętnie mówimy odwołując się do głosów od nas mocno oddalonych w czasie lub przestrzeni. Więcej: takiej mowy się od nas oczekuje i taką mowę uznaje się za wzorcową. Myślę, że nie będzie z mojej strony nadmierną nonszalancją, jeśli potraktuję dyskurs uniwersytecki – odwołując się do naszych wcześniejszych rozpoznaniań – jako dyskurs, który można by nazwać dyskursem w pełni zainteresowanym. Chcę przez to powiedzieć, że dyskurs uniwersytecki jest najznakomitszym i czystym efektem procesu interpelacji.

Nie mam zamiaru specjalnie polemizować z teorią aparatów ideologicznych/dyskursu lub z teorią pozycji dyskursywnych Lacana, które – jak powiadam – urastają dziś do miana oficjalnej doktryny. Uważam w istocie, że nie mamy obecnie na rynku idei alternatywnego podejścia, które równie konsekwentnie opowiedziałby nam, jak dochodzi do powstania tożsamości i wyklucia się podmiotowości z armii kandydatów na podmiotowość, tj. ludzkich organizmów. Mam jednak zamiar, na koniec, zastanowić się nad tym, jakie są ograniczenia tej doktryny i jakie są miejsca oporu wobec tej pięknie zorganizowanej całości dyskursywnej. Jak powiedzieliśmy, analizując semantykę słowa „podmiot”, podmiot to nie tylko efekt ujarzmienia zdolny do uznania swej podległości wobec prawa, ideologii i języka, ale również subwersyjna

moc, opór, który wytwarza możliwość pęknięcia struktury w najbardziej nieoczekiwanych okolicznościach.

W schemacie aparatów ideologicznych i formacji dyskursywnych nade wszystko powiada się, że ideologiczne przedstawienie ideologii jest samo zmuszone do rozpoznania, że każdy obdarzony świadomością podmiot, wierzący w idee, powinien wpisać w akty praktyki materialnej i językowej swoje własne idee wolnego podmiotu. Jeżeli tak nie robi, „to nie jest dobrze”. Jest wtedy, jak to wcześniej określiłem, podmiotem zagrożonym. Prawdę mówiąc, jeżeli nie robi tego, co powinien, zgodnie z tym, w co wierzy, to daje do zrozumienia, że w głowie ma idee odmienne od głoszonych, i że działa zgodnie z tymi innymi ideami, jako człowiek bądź „niekonsekwentny”, bądź złośliwy, bądź cyniczny, bądź przewrotny, bądź wreszcie apatyczny. Otóż ta teza budzi moje poważne wątpliwości. Mówiąc wprost, uważam, że należałoby się przyjrzeć owym podmiotom niezdolnym do odpowiedzi na wezwania interpelacyjne, niezdolnym do bycia w ideologii, podmiotom niewrażliwym na dyskurs, czyli pomiotom opornym wobec w pełni zitnerpelowanego dyskursu akademickiego. W najbardziej dalekosiężnym oczekiwaniu uważam, że należałoby stworzyć coś na kształt psychopatologii dyskursu i ideologii życia codziennego.

4. Interpelacja i ekscytacja

Być może zarys takiej psychopatologii dyskursu i ideologii życia codziennego został już stworzony przez Eric Santner w książce *On the Psychotheology of Everyday Life*. Santner wychodzi od hipotezy, że wyjątkowość paradygmatu biopolitycznego, który wyznacza sposób myślenia o władzy i urządzeniach wytwarzających podporządkowanie w świecie współczesnym polega na tym, że czyni on zbytecznym proces subiektywizacji, tj. proces interpelacji. W pewnym sensie w paradygmacie biopolitycznym sam kod tworzy tożsamości pozbawione bytu osobowego. Np. maszyna optyczna obsługująca aparat badający linie papilarne naszych dłoni lub detektor rozpoznający naszą tożsamość w reakcji na skan siatkówki oka dokonuje wyłącznie aktu identyfikacji, któremu treść kodu jest obojętna⁵. Santner w swojej książce stara

⁵ Por. Giorgio Agamben, „Tożsamość bez osoby”, w: idem, *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa: Wydawnictwo WAB 2010, s. 56-66.

się pokazać jak wygląda logika wyjątku przeżywana jest przez podaną jej jednostkowość, jak działa interpelacja poza interpelacją.

Problem z teorią Althussera polega na tym, że nawet jeśli stara się ona mówić o podmiotowej stronie biopolitycznego reżymu, nie jest w stanie zejść do poziomu psychopatologii, pokazać jak struktura wyjątku odciska się na jednostkowych afektach. Według Santnera biopolityka stanowi rodzaj „metafizycznego uwiedzenia”⁶ i aby zrozumieć jej działanie należy odwołać się do „ogólnej teorii uwiedzenia”. Mechanizm uwiedzenia staje się skuteczny dzięki użyciu przez dorosłych wobec dziecka „enigmatycznych znaczących” (*signifiant énigmatique*), które wywołują w podmiocie traumę. Jak zauważa Santner „trauma staje się możliwa, gdy nadmiar wezwania [*too much of adress*] trwa ponad tym, co może zostać przełożone na wezwanie do pracy, zadanie do wykonania, coś, co możemy zrobić”⁷. Nadmiar wezwania, czy nadmiar rekrutacji to zatem sytuacja, w której podmiot nie może skonsurować nadmiaru komunikatów. Ideologia w tej sytuacji staje się zbiorem zbyt nachalnych pokus, zbyt rozlewnym, zbyt natarczywym i intensywnym zbiorem wezwań, by podmiot mógł wszystkie te zachęty i wezwania przerobić na pracę, rozumianą tu jako racjonalną, znormalizowaną, ujarzmioną odpowiedź na interpelację. Enigmatyczne znaczące przyciąga uwagę podmiotu, tj. sugeruje ruch oznaczania, ale nie prezentuje żadnej treści, nie ujawnia swojego znaczenia. Jest rodzajem atraktora, który wiąże naszą ekscytację, jest rodzajem obiektu wyzwającego w nas kateksję (*Besetzung*), tj. inwestycję energetyczną, jest wreszcie pewnego rodzaju komunikatem wstępnym, którego nie przenika żadna czytelna treść. Być może enigmatyczne znaczące działa tak jak *incipit* (*incipere* – zaczynać) – formuła umieszczana często na początku rękopisów, która zawierała imię autora i tytuł dzieła. Ta formuła pociąga za sobą całe dzieło i często zaczyna się właśnie od samego słowa *incipit*. Gest oznaczania nie zostaje tu jednak przełożony na zrozumiały komunikat. „Dokładnie rzecz ujmując, dodaje Santner, trauma powstaje, gdy taka «reszotka» przyspiesza załamanie samej operacji przekładu, pozostawiając umysł pogrążony w ekscytacji”⁸. Ekscytacja to stan *poza* lub *przed* interpelacją. Ekscytacja to przedmiot oporu wobec interpelacji.

⁶ Eric L. Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*, Chicago: University of Chicago Press 2001, s. 48.

⁷ *Ibid.*, s. 32.

⁸ *Ibidem*.

W ten sposób wyłania się podmiot, którego przypadłości badał Sigmund Freud i którymi zajmuje się psychoanaliza. Przenika go „dziwna forma ożywienia [*animation*], *quasi*-mechaniczne parcie” podtrzymywane tam, gdzie zachodzi wyparcie albo tam, gdzie suwerenność krzyżuje się z życiem formułując wobec niego bezwzględne choć niemożliwe do spełnienia wymagania, chwytając je w ten sposób w logikę wyjątku, który stał się regułą. Santner wykorzystuje w swojej książce ważne rozróżnienie między „znaczącym czegoś” i „znaczącym dla kogoś”. Znaczące w pewnych sytuacjach może stracić pierwszą funkcję nie tracąc drugiej, może zostać od-znaczone (*désignifié*), utracić to, co znaczy, stracić nawet wszelkie możliwe do przypisania mu znaczenie, nie tracąc jednak tym samym swojej zdolności do *znaczenia dla* (*signifier à*). Wówczas znaczące staje się zadaną rodzącemu się podmiotowi zagadką, pustym znakiem skierowanym w jego stronę. Znaczące staje się rebusem. Ta sytuacja emisji enigmatycznych znaczących, rebusów, wprawia podmiot w stan „nadmiernej ekscytacji” (*surplus excitation*)⁹, chorobliwej ciekawości, ale także nieustannego lęku o własny status, legitymację swojej pozycji w obrębie języka władzy. Podmiot interpelacji reaguje na wezwanie ideologii właśnie dlatego, że nie wie dokładnie co ono znaczy, co znaczy dla niego; władza ideologii polega między innymi na mocy zajmowania pozycji reprezentanta owej enigmatycznej sfery emisji znaczących pozbawionych treści a jednocześnie obowiązujących niczym najsurowsze prawo. Problem w tym, że nadmiar ekscytacji, nadmiar ideologicznego uwiedzenia, tj. przekroczenie pewnego progu niezdeterminowania i niejednoznaczności, skutkuje w ten sposób, że znaczące traci funkcję oznaczania czegoś, choć stale posiada funkcję znaczenia dla kogoś, w ten sposób wyłania się w pełni enigmatyczne znaczące, a w zraz z nim podmiot niezinterpelowany.

5. Podmiot niezinterpelowany

Próbując wskazać swoją własną pozycję, powiedziałbym, że moją tezą główną jest twierdzenie, że efekt interpelacji nigdy nie jest pełen, podmiot nigdy nie kończy procesu domknięcia swojej decyzji identyfikacyjnej. Więcej, twierdzę, że zakończenie tego procesu, byłoby dla na-

⁹ Ibid., s. 43.

szej podmiotowości właśnie zagrażające i zgubne. Fakt, że efekt interpelacji nigdy nie jest zakończony, nigdy nie jest domknięty, umożliwia nam zachowanie dystansu do wyznaczonych przez dyskurs pozycji podmiotowych oraz funkcjonowanie w bardziej elastycznych ramach. Odwracam zatem teorię aparatów ideologicznych Althussera do góry nogami. Patologią byłoby – z mojego punktu widzenia – zakończenie procesu interpelacji. Taki podmiot w pełni zinterpelowany byłby czystym podmiotem ideologii, kiedyś nazywany „osobowością autorytarną”. Przy czym obecnie byłaby to osobowość autorytarna bez cech autorytarnych, autorytarność bezszelestna, pozbawiona tarć – aksamitna osobowość cichego dyktatora. Niedokończenie procesu interpelacji jest właśnie oczekiwaną przez mnie wartością i jedyną nadzieją. Parafrazując swoją wcześniejszą myśl, powiedziałbym, że podmiot nie powinien wpiisywać w akty materialnej i językowej praktyki swoich własnych idei wolnego podmiotu. A jeżeli tak robi, „to nie jest dobrze”.

W rezultacie powiadam że narzędziem myślowym pozwalającym zapanować podmiotowo nad dyskursem/ideologią nie jest ani struktura, tj. matryca reguł i zasad oznajmiających, co wolno, a czego nie wolno podmiotowi mówiącemu, nie jest to także zdarzenie, które zmierza do przekroczenia zastanych zasad w akcie mniej lub bardziej udanej transgresji, ale tym narzędziem jest nieustanne przechodzeniem jednego w drugie, tj. struktury w zdarzenie, co dokonuje się w akcie wypowiedzi, w praktyce mówienia. Współczesny komentator i kontynuator myśli Michela Foucaulta; Giorgio Agamben pisze zresztą o tym wprost: „O niezrównanej oryginalności *Archeologii wiedzy* świadczy między innymi uczynienie bezpośrednim przedmiotem badań nie zdań czy twierdzeń, lecz właśnie wypowiedzi, nie tekstu i dyskursu, lecz jego działania”¹⁰. Podmiot nie istnieje zatem w zdaniu, twierdzeniu, sądzie lub jakiejś reprezentacji poznawczej, ani nawet w pozycji podmiotowej wyznaczonej i wskazanej dla niego przez system, podmiot objawia się tylko w wypowiedzi, albowiem wypowiedzenie wyznacza próg oddzielający wewnątrz od zewnątrz, potencjalność od aktualności, co oznacza, w rezultacie, że podmiot wyzbywa się wszelkiej substancjalności, stając się czystą funkcją, samym procesem, samą aktywnością. Agamben pisze: „Człowiek jest istotą mówiącą, istotą żywą, obdarzoną mową dlatego, że może nie posiadać języka, może ulec swej

¹⁰ Giorgio Agamben, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic! 2008, s. 140.

niemocie”¹¹. To prawda, ale nawet gdy ulega niemocie, poświadcza swoją językową naturę (potencję), stając się istotą milczącą i w tym sensie ponownie mówiącą o swoim zamilczeniu.

W tym samym kierunku podążają, jak sądzę, również niektóre uwagi krytyczne Slavoj Žižeka¹². Dla autora *Wzniosłego obiektu ideologii* Althusser oferuje współczesną wersję pascalowskiej maszyny wiary. Ta ostatnia działa poprzez prostą zasadę: zachowuj się tak jakbyś wierzył, a wiara przyjdzie sama. Słaby punkt tej teorii polega jednak na tym, – pisze Žižek, że Althusserowi nigdy nie udało się uchwycić związku, jaki zachodzi między ideologicznym aparatem państwa a ideologiczną interpelacją. Nigdy nie uzyskaliśmy wiarygodnej odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób aparat dyskursywny (pascalowska maszyna, automatyzm rytuałów i działań językowych) się uwewnętrznia? W jaki sposób produkuje ideologiczną wiarę w Idee/Przedmiot rozkoszy i związany z nią efekt subiektywizacji, tj. rozpoznania własnej pozycji podmiotowej? Althusser mówi jedynie o procesie ideologicznej interpelacji, w wyniku którego symboliczna maszyna dyskursywna zostaje uwewnętrzniona w doświadczenie znaczenia i prawdy. Wszelako Pascal i Žižek pouczają nas o czymś więcej, tj. o tym, że uwewnętrznienie nigdy się w pełni nie udaje, że zawsze istnieje jakaś reszta, pozostałość, coś z traumatycznej irracjonalności i upierania się przy sytuacji przed interpelacją lub poza interpelacją. Pascal powiada zatem, że owa pozostałość nie przeszkadzając bynajmniej podporządkowaniu się podmiotowi ideologicznemu nakazowi, jest warunkiem utrzymania przez niego postawy podmiotowej.

Pytam zatem, kim jest podmiot niezinterpelowany, podmiot pęknięty, który pozostaje w nierozstrzygniętym dylemacie tożsamościowym i niejako pozbawiony ostatecznej decyzji o domknięciu swej tożsamości? Kim jest podmiot cyniczny? Kim jest podmiot apatyczny? Kim jest podmiot niekonsekwentny? Kim jest podmiot złośliwy? Kim jest wreszcie podmiot przewrotny? Poszukując odpowiedzi na to karłowate pytanie, zacznijmy od najbanalniejszej z możliwych konstatacji: wszyscy rodzimy się w świecie języka, który nie my stworzyliśmy. Jeśli więc chcemy się komunikować z otoczeniem, skazani jesteśmy na odwołanie się od zasobów językowych, które są nam za-

¹¹ Ibid., s. 147.

¹² Slavoj Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator i P. Dybel, Wrocław 2001, s. 60.

sadniczo obce i które funkcjonują jako dyskurs *Innego*. W rezultacie skazani jesteśmy na coś, co Lacan nazywa *alienacją w języku*, tj. pewnym nieusatsfakcjonowaniem i poczuciem obcości z faktu bycia w obrębie relacji symbolicznych, które są nam zasadniczo obce, które nie są ani naszym ciałem (ból i rozkosz), ani też naszym obrazem (wyobrażeniem). Wszyscy stajemy zatem wobec fundamentalnego problemu: jak zaistnieć w języku, jak odnaleźć w nim miejsce dla siebie i jak uczynić go choć odrobinę własnym?

Możemy oczywiście używać słów, które nie są powszechnie przyjęte, które są słowami zakazanymi lub słowami tabu, możemy unikać słownictwa patriarchalnego, możemy odwoływać się do slangu, żargonu i wszelkich odmian dialektu; możemy wreszcie w ogóle odrzucić język ojczysty, jeśli tylko łączymy go z naszymi urazami i językiem oficjalności, do którego czujemy niechęć. Prawdą jednak jest, że niezależnie od stosowanych przez nas mechanizmów obronnych wobec bycia w języku, mimo że język przemawia przez nas bardziej niż większość z nas chciałaby przyznać, mimo że czasem zdajemy się być tylko przekaźnikami i uczestnikami sztafety otaczającego nas dyskursu i czasem odmawiamy uznania istnienia tego, co wychodzi z naszych ust (pomyłek językowych, przejęzyczeń itp.) – w większości uzyskujemy poczucie, że to my żyjemy w języku, a nie, że język żyje nami. Poza być może dwoma wyjątkami: mową psychotyka i mową naukowca oddającego się dyskursowi akademickiemu. Obaj zdają się być o władnięci zjawiskiem dyskursu, język przechodzi przez psychotyka i naukowca nie tak, jakby pochodził z zewnątrz, ale tak, jakby przemawiał przez nich z ich wnętrza. Jest to prosta konsekwencja braku relacji do języka. Psychotyk odrzucił efekt interpelacji zupełnie, stąd jego mowa jest poza funkcją ojcowską, poza prawem, poza składnią, poza interpelacją. Naukowiec natomiast w pełni zaakceptował efekt interpelacji, stąd jego mowa, podobnie jak jego wiedza jest mową i wiedzą bez podmiotu poznającego, bez oporu wobec interpelacji.

Pytam zatem raz jeszcze: kim jest cała pozostała rzesza pomiotów i w jaki sposób oni radzą sobie z procesem osvajania języka? W teorii Lacana pozostałaby do obsadzenia pozycja obsesyjna, histeryczna i perwersyjna¹³. Pozycja obsesyjna o władnięta jest pytaniem, czy jestem żywy

¹³ Podążam tu tropem analiz Bruce'a Finka. Zob. Bruce Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychologii lacanowskiej*, przeł. Ł. Mokrosiński, Warszawa: Wyd. Andrzej Żórawski, 2002.

czy martwy, a zatem pytaniem, czy w ogóle istnieje? Jest to zatem przypadek Kartezjusza. Pozycja historyczna nakazuje podmiotowi stale pytać o to, czy jest mężczyzną, czy kobietą, a zatem o to, jakiego rodzaju mowę generuje? Jest to zapewne przypadek transseksualizmu i transgenderyzmu – niepewnych swej identyfikacji płciowej podmiotów. Wreszcie pozycja perwerta zmusza podmiot do ponawianie pytania o to, czy jest rzeczywiście sobą, czy tylko częścią (dopełnieniem) matki? Jest to być może przypadek każdego twórcy przytłaczanego lękiem przed wpływem. Mówiąc tak, Lacan sugeruje, że strukturę ludzkich pytań wyczerpuje pytania o fakt istnienia, płęć i własną suwerenność? Tylko tyle i aż tyle.

I ponownie, zasadnie można zadać pytanie, czy struktura naszych pragnień oraz możliwe formy ciekawości, a w rezultacie możliwe pozycje podmiotowe do zajęcia, wyczerpują się w pozycji perwerta, histeryka i osobowości obsesyjnej, dla których jedyną alternatywą jest podmiot psychotyczny oraz anty-podmiot wiedzy naukowej? Z pewnością mowa podmiotu współczesnego błąka się gdzieś pomiędzy mową psychotyka, który wyrzekł się już potrzeby szukania uznania, mową histeryka, która odnajduje się już tylko w śladach swych stłumionych pragnień i języku swych symptomów i wreszcie mową naukowca, który chce być czystym dyskursem anonimowej prawdy; pytanie o to, czy jest miejsce dla czegoś innego niż ten krótki rejestr, pozostaje stale bez odpowiedzi. A pozostaje ono bez odpowiedzi, albowiem nasze myślenie od przeszło stu lat nakierowane jest na pozycjonowanie analityki jestestwa (antropologii) w obrębie dyskursu rozumianego jako pewnego rodzaju totalność – prototyp relacji wszystkich relacji. W takiej strukturze w pewnym sensie nic się nie może wydarzyć, a samo rozumienie jest z góry zaprogramowane, w takim porządku samo doświadczenie jest niemożliwe, jedynym doświadczeniem jest dyskurs rozumiany jako totalności relacji władzy i sensów. Z tego powodu, być może, aby naprawdę zdomowić się w dyskursie, musielibyśmy przebyć drogę odwrotną do tej, którą przebyła filozofia języka XX wieku, musielibyśmy przestać zastanawiać się na tym, jakie jest miejsce człowieka w języku, a zacząć się zastanawiać nad tym, jaka jest pozycja języka w bardziej ogólnej antropologii; wtedy być może rozumienie języka znalazłoby się w sąsiedztwie rozumienia myślenia i nastrojenia, a człowiek byłby czymś więcej niż tylko miejscem do zasiedlenia i efektem interpelacji lub oporu wobec interpelacji.

Szymon Wróbel

Zbigniew Ambrożewicz

Socjalizm – Apollo w krainie utopii

I

W *Narodzinach tragedii* Fryderyk Nietzsche dowodził, że sztuka teatru zawdzięcza swoje istnienie dwóm żywiołom lub raczej – jak to sam Nietzsche określał – popędom, czyli sposobom artystycznego przedstawiania rzeczywistości: dionizyjskiemu i apolińskiemu. Dionizyjskość to dla Nietzschego muzyczność – ekstazyjna amorficzność; apolińskość, z kolei, to plastyczność, pełna form i kształtów ułuda, wysniona, by w znośnej dla człowieka postaci ukazać trudną do zniesienia dionizyjską prawdę. Prawdę tę ujawnił królowi Midasowi schwytywany przezeń Sylen, towarzysz Dionizosa: „Najlepsze jest dla ciebie zupełnie nieosiągalne: nie narodzić się, nie istnieć, być niczym. Najlepsze zaś po tym jest dla ciebie – prędko umrzeć”¹. Ta dionizyjska prawda dotyczy zatem nie tylko artystycznego przedstawiania, lecz mówi coś również o ludzkiej kondycji. Wyrażenie zaś w dionizyjski sposób strasznej dionizyjskiej prawdy dalekie musi być od wyważonej harmonii i dystansowanego umiaru. Jedyne na co może liczyć zapamiętały w szaleńczej trwodze dionizyjski „artysta” to zagubienie się w panteistycznej jedności wszystkich ludzi i przyrody. Ale wtedy też różnica pomiędzy dziełem sztuki, artystą a odbiorcą zaniknie, pogrążona w ekstazyjnym upodobnieniu. By sztuka stała się możliwa, niezbędna staje się apolińska forma i dający chwilę wytchnienia dystans. Chociaż apolińskość i dionizyjskość mają w intencji Nietzschego estetyczne znaczenie, ich ogólnokulturowy sens zidentyfikowano dość szybko. Carl Gustav Jung zarzucał Nietzsche, że zapomniał on o podstawowym dla Greków religijnym sensie tej antynomii: „Estetyzm jest nowoczesnymi okularami, przez które psychologiczne tajemnice kultu Dionizosa

¹ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 44.

zosa widzi się w takim świetle, w jakim starożytni z pewnością nigdy ich nie widzieli ani nie przeżywali”². I dodaje istotną uwagę, że gdyby chrześcijaństwo średniowieczne pojmować jedynie w estetycznych kategoriach, stanowiłoby to poważne wypaczenie i spłylenie jego rzeczywistego charakteru. Zapewne nie trzeba było zachęty ze strony Junga, by nietscheańskie kategorie aplikować do pozaestetycznych kontekstów kulturowych. W istocie, takie sugestie znaleźć można u samego Nietzschego. Nic dziwnego, że amerykańska antropolożka, Ruth Benedict, zastosowała słynną dychotomię do opisu i charakterystyki zachowań niektórych Indian amerykańskich, plemionom Pueblo przypisując kulturę o cechach apollińskich, w koczownikach zaś z północnego zachodu widząc zwolenników dionizyjskiego modelu kultury³. Ten właśnie rodzaj kultury, zdaniem współczesnego socjologa francuskiego, Michela Maffesolego, zaczyna ostatnimi czasy zastępować indywidualistyczne tendencje w europejskim i amerykańskim społeczeństwach. Dionizyjskość i apollińskość mogą zatem stanowić nie tylko czynnik składowy, bądź wręcz konstytutywny poszczególnych dzieł sztuki; dają się identyfikować jako osnowa całej kultury, w tym również postaw, zachowań i koncepcji politycznych.

Wiek XIX z całą pewnością zasługuje na miano czasów gwałtownej i niespodziewanej aktywności najrozmaitszych żywiołów dionizyjskich. Pełna emocjonalnego rozmachu, natchniona i egzaltowana romantyczna sztuka, muzyka i literatura, rewolucje społeczne, narodowe powstania, a wreszcie maszyna parowa i kapitalizm, czyli żywiołowy ruch kształtowania się nowego porządku ekonomicznego – wszystko to pomieściło się w jednym stuleciu. To w istocie paradoks: rewolucja francuska – dziecko Rozumu i Oświecenia – stała się w efekcie akuszerką irracjonalnej rebelii, wielkiego buntu przeciw porządkowi w sztuce i życiu społecznym. Z sokratejskiego ducha urodził się ciemny i chaotyczny Dionizos.

Ale wiek XIX był także świadkiem powstania idei o innym obliczu. W 1827 roku, prawdopodobnie po raz pierwszy w publicznym obiegu, w angielskim *Cooperative Magazine*, zostało użyte słowo *socialist* – socjalista, występujące tu jako synonim słowa komunista i oznaczające zwolennika utopijnych teorii Roberta Owena. Nieco później, w roku

² C.G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1989, s. 93 n.

³ Zob. R. Benedict, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2011.

1832, we francuskim piśmie *Glob* pojawiło się określenie „socjalizm” opisujące teorię saint-simonistów przeciwstawioną indywidualizmowi⁴. Opozycja ta ma uzasadnienie w łacińskim źródłosłowie – czasownik *socio -are* znaczył „jednoczyć”, rzeczownik zaś *societas* – „związek” lub nawet – „wspólnota interesów”. Od połowy XIX stulecia nazwy socjalizm i socjaliści zaczynają być stale i powszechnie stosowane wobec tych wszystkich, którzy dążą do takiego radykalnego przebudowania lub wręcz zniszczenia istniejącego porządku społeczno-ekonomicznego, by zapewnić wszystkim sprawiedliwie opłacaną pracę i równy poziom życia. Jedną z najczęstszych wymienianych wartości głoszonych przez socjalistów jest równość. Jak zauważa Zygmunt Bauman, socjalistyczne dążenie do równości wywodzi się w prostej linii z liberalnych żądań. O ile jednak: „Liberalizm postrzegał równość obywatelską jako fundament oraz gwarancję wolności jednostki, czyli w istocie rzeczy prawa do nierówności w innych sferach niż sfera polityczna”⁵, o tyle dla socjalizmu równość polityczna była jedynie wstępem do równości wszechogarniającej: ekonomicznej, społecznej, a może i jakiejś biologicznej... Jeden z pierwszych socjalistów, Francuz Gracius Babeuf, domagał się wyciągnięcia radykalnie egalitarystycznych wniosków z Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela; domagał się czegoś, co stało się zasadniczym żądaniem socjalistów aż do czasów nam współczesnych: uwolnienia wszystkich ludzi od niepewności jutra i od tego, co jest jej bezpośrednią przyczyną – nieustającej konkurencji, oszalałej pogoni za zyskiem, nowością i zmianą. Kilkadziesiąt lat po wystąpieniu Babeufa, Marks i Engels w *Manifestie Komunistycznym* widzą kapitalizm podobnie:

Ciągły przewrót w produkcji, bezustanne wstrząsanie wszystkimi stosunkami społecznymi, wieczna niepewność, i wieczny ruch [...] Potrzeba coraz szerszego zbytu dla swych produktów gna burżuazję po całej kuli ziemskiej. Wszędzie musi się ona zagnieździć, wszędzie ugruntować, wszędzie zadzierzgnąć stosunki⁶.

⁴ Zob. „Introduction”, w: P. Lamb, J.C. Docherty (ed), *Historical Dictionary of Socialism*, Oxford 2006, s. 1 oraz Sz. Szelényi, *Socialism and Communism*, hasło w: E.F. Borgatta, R.J.V. Montgomery (eds.), *Encyclopedia of Sociology*, New York 2000, t. 4, s. 2846.

⁵ Z. Bauman, *Socjalizm. Utopia w działaniu*, przeł. M. Bogdan, Warszawa 2010, s. 46.

⁶ K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, w: idem, *Dziela*, Warszawa 1986, t. 4, s. 641.

W kapitalizmie panuje bowiem, jak to ujmuje Jarosław Ładosz, „anarchiczna konkurencja”. Dopiero komunizm ze swoim uporządkowanym, państwowym sposobem planowania pozwala wyeliminować zarówno konkurencję, jak i „strukturalną anarchię produkcji”⁷. Babeuf marzył o zdecydowanej interwencji państwa, dzięki której samotny i zagrożony w swym bycie człowiek poczuje się członkiem prawdziwej wspólnoty, marzył zatem o solidaryzmie społecznym i opiekuńczym państwie. Inny socjalista, Louis Blanqui, pytał: „Czy pragniemy interwencji państwa? [...] Jak najbardziej. [...] A dlaczego? Dlatego, że pragniemy wolności”⁸. Tak oto docieramy do pierwszego, zasadniczego paradoksu socjalizmu: ludzie są nieszczęśliwi z powodu nierówności społecznych i majątkowych, a ponieważ nierówność jest skutkiem „anarchicznej konkurencji” i „anarchicznej produkcji”, czyli wyzutego z moralnych zasad bezrozumnego szaleństwa, przeto szczęście może być osiągnięte jedynie w drodze racjonalnego opanowania wściekłego żywiołu, i jednocześnie – wprowadzenia równości. Co więcej, cywilizacja, a zwłaszcza jej wariant kapitalistyczny wmówiła człowiekowi mnóstwo nieistotnych, sztucznych potrzeb, których niezaspokojenie czyni człowieka wysoce nieszczęśliwym. Uwolnić rodzaj ludzki od nędzy i sztucznych potrzeb – taki jest cel socjalistycznych reform i rewolucji. Socjaliści i komuniści powtarzają bezwiednie schemat myślowy nieulubianego przez nich chrześcijaństwa: człowiek żyjący w pierwotnym, naturalnym stanie, w raju, zgrzeszył pożądliwością i popadł w nienaturalną dla jego natury niewolę zła. Ten nienaturalny stan grzechu stał się odtąd dla ludzi stanem naturalnym, a jedynym sposobem na wyzwolenie okazała się nadnaturalna interwencja. Wedle socjalistów owym „naturalnie nienaturalnym” stanem grzechu jest egoizm powodujący nierówność majątkową, wyzysk, rozbuchane potrzeby i wreszcie, jak dodaje Marks, alienację. Zbawcza interwencja, rozbijająca ten piekielny układ, może przybrać dwojaką postać. Tzw. socjaliści utopijni – saintsimoniści, Fourier i Owen – byli przekonani, że lekarstwem może być tylko budowa alternatywnego systemu ekonomicznego, niezależnego od kapitalistycznych uwikłań własnościowych. Fourier bezskutecznie przekonywał wszystkich dokoła o konieczności powszechnego wprowadzenia samowystarczalnych wspólnot – falansterów, w których panowałaby pozbawiona wyzysku i niesprawiedliwości idealna har-

⁷J. Ładosz, *Socjalizm i komunizm*, Warszawa 1985, s. 56.

⁸Cyt. za: Z. Bauman, op. cit., s. 51.

monia, gwarantująca każdemu pomyślny rozwój, zgodny z indywidualnymi zdolnościami i zamiłowaniem. Jedynie Owen – praktyczny Anglosas – człowiek majątny, nie poprzestał na marzycielskich projektach i będąc współwłaścicielem fabryki wprowadził znaczne udogodnienia dla własnych pracowników, wywalczył skrócenie dnia pracy oraz wprowadzenie obostrzeń przy zatrudnianiu dzieci. Utopiści pozostawili po sobie drobiazgowy analizy i zalecenia, które miały gwarantować przywrócenie raj na ziemi. Ale inni socjaliści uznali pokojowe metody za nieskuteczne i nieadekwatne wobec wielkości mającego się ujawnić celu. Louis Blanqui postulował prowadzenie działalności spiskowej, Michał Bakunin popierał wszelkie europejskie insurekcje, Karol Marks zaś przepowiadał jako nieuchronną wszechświatową rewolucję proletariacką a wraz z nią dyktaturę proletariatu i ostatecznie – błogosławiony stan komunizmu. Socjaliści liczyli bowiem, że chaotyczny kapitalizm sam siebie zadławi, a rewolucja będzie tylko historyczną formalnością.

II

Apollo był bogiem harmonii i opiekunem wszelkich sztuk. Ale bywał też waleczny i bezlitosny. Jak czytamy w pochodzącym z VII w. przed Chr. homeryckim *Hymnie do Apollina Pytyjskiego*, bóg przybywa do doliny Krisy nad Zatoką Koryncką i postanawia zbudować tam swoją świątynię. Jednak w miejscu tym żyje straszliwa, pożerająca ludzi smoczyca i dlatego Apollo musi zabić ją, co też bez trudu czyni, przesywając potwora kilkoma strzałami ze swojego łuku. Teraz może powstać słynna świątynia – Delfy⁹. Tam właśnie okazuje się, że Apollo posiada udzieloną mu przez samego Zeusa moc przepowiadania przyszłości. Wieszczanie to sztuka trudna, wymagająca wejścia w odległą od codziennej normy stany świadomości. Dlatego delfickie kapłanki ujawniały losy śmiertelników pławiąc się w odurzających oparach wydobywających się ze skalnej szczeliny. Nie była to jednak, twierdzi Mircea Eliade, podobna do bachicznej ekstazy czy trans, lecz prawdopodobnie rodzaj snu, może snu na jawie, podczas którego doznawano charakterystycznych dla tego stanu obrazów i halucynacji słuchowych. „Platon – przypomina Eliade – porównywał «szał» (*maneia*) Pytii z po-

⁹ Zob. Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1999, s. 249-251.

etyckim natchnieniem, którego źródłem są Muzy¹⁰. Plutarch z kolei informuje, że natchnienie Pytii polega na udzielonym jej przez boga wizji i światłu rozjaśniającym przyszłość¹¹. Słynne zagadkowe przepowiednie Pytii to rezultat werbalizacji dziwnych wizji doznawanych w narkotycznym półśnie. Nic tedy dziwnego, że Nietzsche uznał sen i snucie zasłony złudy za jedną z cech apollinijskości.

Charakterystyczne są dwa atrybuty Apollina: lira i łuk. Pierwszy sprowadza na słuchaczy oczarowanie, pogrąża ich w wymaginowanym świecie wizji i nieodpartego piękna. Drugi atrybut „odslania inne duchowe sytuacje: panowanie nad odległością, a więc oddzielenie się od bezpośredniości, wyrwanie się z lepkości konkretności, spokój i równowagę, która określa każdy wysiłek intelektualnej koncentracji”¹². Wiele wskazuje również, że łuk można interpretować jako nieuchronność i konieczność wyznaczaną przecież przez wieszczbiarskie wizje. Wizje te, pełne spokoju i rozważań, wyzbyte „lepkości konkretności”, zanurzone w sennej ekstazie prowadzą nas nieomylnie do „poznania samego siebie”.

III

„Pytanie 1: Co to jest komunizm? Odpowiedź: Komunizm jest to nauka o warunkach wyzwolenia proletariatu”. Tak zaczynają się napisane w 1847 roku przez Fryderyka Engelsa *Zasady komunizmu*. Marks, Engels, Lenin i inni marksiści byli głęboko przekonani o naukowości swojej teorii... Uważali oni, że dotychczasowe socjalistyczne koncepty grzeszą utopijnością, wymyślane są bowiem niejako „za biurkiem”, bez systematycznego i wyczerpującego poznania ekonomicznych i społecznych uwarunkowań. Marks i Engels odkryli – w swoim mniemaniu – prawa rządzące rozwojem społecznym, co dało im klucz do przewidywania przyszłości. Jeśli pójdziemy za Heglem, mówili wyznawcy socjalizmu naukowego, i uświadomimy sobie, że dzieje są wielkim, niepowstrzymanym pochodem zmierzającym do ustanowienia na ziemi wolności, jeżeli pojmujemy następnie, że pochod ten jest niepowstrzymany, bo odbywa się według nieubłaganych, ale poznawalnych praw dialektyki, to stanie się dla nas jasne, że dzieje zgodne są z rozumem

¹⁰M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 191.

¹¹Zob. *ibid.*

¹²*Ibid.*, s. 192.

i zgodnie z rozumem dają się usystematyzować. Jeżeli teraz, kontynuują za Engelsem marksieści, zerwiemy z Heglowskim idealizmem, to znaczy, jeżeli odrzucimy jako zbędny metafizyczny balast tezy o Duchu i Absolucie, to jest postawimy stojącą na głowie dialektykę na nogi, otrzymamy pierwsze narzędzie do prawidłowego rozpoznawania rzeczywistości – materializm historyczny. Mamy teraz pełne prawo dołączyć do „urealnionej” w ten sposób dialektyki kolejne narzędzie naszej nauki: klasyczną brytyjską ekonomię. Tak oto zbudowana nauka powinna być zdolna nie tylko rzetelnie opisać teraźniejszość, ale i postawić niezawodną diagnozę na przyszłość. Nauka o społeczeństwie przybiera kształt nauk przyrodniczych, a marksista niczym demon Laplace’a wszechwiedzącym okiem spogląda na świat i dzięki deterministycznie wyznaczonym ścisłym prawom panuje nad całością historii, także tej jeszcze niezdarzonej. Marks, a w jeszcze większym stopniu Engels, znajdowali się w potężnym nurcie umysłowym, który objął nie tylko Kanta i Hegla, ale również pozytywistów i większość socjalistów. Nurt ten stanowi, wedle Leszka Kołakowskiego, jeden z trzech motywów w marksizmie, a nazwany zostaje przez polskiego filozofa oświeceniowym, racjonalistycznym lub deterministycznym, a także scjentystycznym. Jednak – jak zauważa Kołakowski – po dokonaniu się proletariackiej rewolucji żelazny determinizm przestaje obowiązywać. Bierność bezsilnych obserwatorów usidlonych dionizyjską koniecznością kapitalizmu zostaje przewyżczona przez rewolucyjny czyn, robiąc miejsce wolności. Dzieje się tak, bo jak wyjaśnia Kołakowski: „*ruch rewolucyjny proletariatu nie jest realizacją praw w tym znaczeniu [tj. działających niezależnie od ludzkiej ich świadomości – przyp. Z.A.], bo, choć przez historię powołany do życia, jest zarazem świadomością historii*”¹³. Oto przekroczenie ontycznego rozdziewu, oto „nadnaturalna” interwencja przywracająca upragnioną jedność i powrót człowieka do jego nieskażonej natury: świadomość osiąga tożsamość z bytem. Ale klasa robotnicza, uwikłana w proces produkcyjny, skupiona na rozpaczliwym utrzymywaniu się przy życiu nie jest w stanie samodzielnie doprowadzić do oczekiwanego przełomu. W dalszym ciągu mentalnie tkwi w kapitalistycznej rzeczywistości i jedyne na co ją stać, to domaganie się powierzchownych reform w ramach istniejącego systemu, czyli zatrzymanie się na etapie świadomości anarcho-syndykalistycznej czy jak to określał Lenin – trade-

¹³ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Paryż 1976, t. 1, s. 425.

unionistycznej. Jest to również świadomość charakteryzująca zwolenników socjalizmu utopijnego oraz socjalistów nastawionych na walkę parlamentarną lub w najlepszym razie walkę przy pomocy strajku. Skąd bierze się tego rodzaju świadomość? Marks niemal od początku swej działalności przyjmował Hegłowski podział na społeczeństwo obywatelskie i państwo polityczne. Kołakowski tak wyjaśnia te kategorie: „Społeczeństwo obywatelskie to całość skłóconych partykularnych interesów prywatnych i grupowych, empiryczne życie codzienne z całą masą swoich konfliktów i starć [...] Jako obywatel uczestniczy on natomiast w instytucji państwowej”¹⁴. Państwo przy pomocy odpowiednio skonstruowanych praw, wobec których każdy obywatel jest równy, stara się niwelować lub przynajmniej łagodzić te konflikty. W istocie jednak dokonuje się tu totalne zafalszowanie rzeczywistości społecznej pogłębione faktycznym rozszczepieniem bytu ludzkiego. Nominalnie równe prawa są bowiem korzystniejsze dla ludzi bogatych, którzy mają realne możliwości, by z praw korzystać. Ponadto rozbitcie dawnych stanów i ogłoszenie dla wszystkich jako obowiązujących praw człowieka i obywatela doprowadziło każdego obdarzonego tym prawem do rozdwojenia na abstrakcyjnego obywatela i konkretną, empiryczną jednostkę. W artykule *W kwestii żydowskiej* Marks pisze:

Żadne więc z tak zwanych praw człowieka nie wykracza poza człowieka egoistycznego, poza człowieka jako członka społeczeństwa obywatelskiego, tj. jednostkę kierującą się wyłącznie sobą, swym prywatnym interesem i swym widziemię i odgradzoną od wspólnoty.

Nic dziwnego, że tak jest, bo prawa gwarantują posiadanie własności prywatnej i strzegą wolności ekonomicznej. Próbuje też spajać atomizowane społeczeństwo, przynosi to jednak mizerne rezultaty. Rewolucja francuska, a wraz z nią prawodawcy innych państw Europy, czyli, jak pisze Marks,

emancypatorzy polityczni degradują nawet obywatelstwo państwowe, *wspólnotę polityczną*, do roli *środka* służącego wyłącznie zachowaniu tych tak zwanych praw człowieka – wobec czego *citoyen* staje się sługą egoistycznego *homme* – że sferę, w której człowiek zachowuje się jak istota pospólna, stawiają oni niżej sfery, w której zachowuje się on jak istota prywatna, że w końcu nie człowieka jako *citoyen*, lecz człowieka jako *bourgeois* uważają za właściwego i prawdziwego człowieka¹⁵.

¹⁴Ibid., s. 127.

¹⁵K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, w: K. Marks i F. Engels, *Dzieła*, Warszawa 1960, t. 1, 443.

W oczach Marksa, próba zapanowania nad skutkami spontanicznego i chaotycznego, nastawionego na niekończące się pomnażanie zysku sposobu produkcji, próba polegająca na ustanowieniu równych dla każdego praw oraz zrjonalizowaniu stosunków społecznych prowadzi jedynie do erozji wspólnotowych więzów, pogłębia bowiem atawistyczne egoizmy poszczególnych jednostek. Prawa człowieka zatem, zgodnie z diagnozą Marksa, są jeszcze jedną zasłoną skrywającą prawdziwą kondycję istoty ludzkiej żyjącej w warunkach liberalnego kapitalizmu. Problem polega na tym, że tylko nieliczni są w stanie rozpoznać istnienie tej zasłony i przejrzeć ją na wylot. Tylko nieliczni potrafią odkryć prawdziwe oblicze zaplątanego w labiryncie historii człowieka i w proroczym natchnieniu wskazać mu właściwą drogę do zbawienia. Lenin wyraźnie o tym mówi w *Co robić*:

Współczesna świadomość socjalistyczna może powstać tylko na podstawie głębokiej wiedzy naukowej. [...] Nosicielem wiedzy naukowej nie jest proletariatus, ale burżuazyjna inteligencja. To w sercach członków tej warstwy zrodził się nowoczesny socjalizm. [...] Tak więc świadomość socjalistyczna została wprowadzona do walki proletariatus z zewnątrz, a nie wyrosła spontanicznie w jej wnętrzu¹⁶.

IV

Żywiołem sokrateizmu jest dialog, kwestionowanie i ciągła niepewność. W platońskim dialogu *Eutyfron* Sokrates spotyka apollińskiego wieszczka Eutyfrona. Próbują ustalić, czym jest pobożność. Jednak Eutyfron zdaje się mieć poważne trudności ze sformułowaniem niesprzecznej definicji. Mówi wreszcie z rozbrajającą szczerością: „Wiesz, Sokratesie, jakoś nie umiem ci powiedzieć tego, co mam na myśli. Bo cokolwiek założymy, to wszystko jakoś nam zaczyna chodzić tędy i owędy, a nie chce stać tam, gdzieśmy to utwierdzili”¹⁷. Sokrates stawia bowiem nieustannie pytania, wiedząc, „że nic nie wie” i że ostateczna definicja pozostaje w gruncie rzeczy poza naszym zasięgiem¹⁸. Odże-

¹⁶ Cytat za: Z. Bauman, op. cit., s. 76.

¹⁷ Platon, *Eutyfron*, w: idem, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 197-98.

¹⁸ Irena Krońska polemizuje z przejętą od Arystotelesa interpretacją, określając Sokratesa pierwszym myślicielem stosującym indukcję do formułowania pojęć ogólnych i definicji, a następnie określania istoty rzeczy, co zainspirowało Platona

gnuje się też od prób holistycznego ogarnięcia świata, bo – jak to mówi w *Fajdosie* – ani drzewa ani okolice niczego go nauczyć nie mogą. Sokrates jest minimalistą w poznaniu, chce jedynie zrozumieć samego siebie i innych ludzi... Rozum Sokratesa to nie tylko rozum indywidualistyczny (choć niechętny relatywizmowi), ale też rozum przygotowany na zamilknięcie, gdy nieoczekiwanie głos zabiera tajemniczy daimonion – ostateczna i nieracjonalna instancja „odradcza”: „zawsze mi coś odradza [...] a nie doradza mi nigdy. Otóż on mi nie pozwala zajmować się polityką”¹⁹. Sprawy publiczne mają zbyt wiele wspólnego z nielubianą przez Sokratesa całością, odnoszą się do rejonów dotyczących nie poznawania człowieka, lecz zarządzania nim jako częścią większej całości – społeczeństwa. Sokrates bowiem – Nietzsche miał rację – pragnął przede wszystkim „zrozumieć”. Dlatego o artystycznych środkach Eurypidesa, idealnego wyraziciela sokratejskiego ducha w sztuce, Nietzsche napisał, że są to to nowe – nieapollinijskie i niedionizyjskie – środki pobudzające:

Te środki pobudzające to chłodne, paradoksalne myśli – zamiast apollinijskich wizji – oraz płomienne uczucia zamiast dionizyjskich zachwyceń – i to myśli i uczucia odtworzone najbardziej realistycznie, nie zaś pogrążone w eterze sztuki²⁰.

Nietzsche dowodzi, że zdaniem Eurypidesa to co piękne musi być tworzone świadomie i to w taki sposób, by było zrozumiałe dla odbiorcy. Eurypides stworzył zatem prototyp dramatu mieszczańskiego, a nawet wręcz współczesnej liberalnej kultury masowej, która co prawda opiera się na mitach, ale mitach pełniących rolę użytecznych schematów, pozbawionych sakralności i tajemnicy. Jednak nie jest to kultura wyzbyta (co Nietzsche sam przyznaje) uczuciowości, a zatem nie jest w pełni racjonalna. Nie sposób nie zauważyć więc, że Sokrates jakby wbrew sobie, ale zgodnie ze swoją dialogiczną koncepcją prawdy, zbliża się do liberalnie pojmowanego *demosu*. Jak to z sarkazmem ujmuje Nietzsche, Eurypides (jako bohater prześmiewczych *Żab*, komedii nieznoszącego go Arystofanesa), chwali się, że dzięki niemu przeciętność

do ombyślenia koncepcji idei. Za E. Brehierem Krońska uważa, że w dialogach platońskich (inaczej niż u Ksenofonta) nie sposób znaleźć pozytywnego wykorzystania metody indukcyjnej; są tam raczej przykłady kompromitujące tę metodę jako nieefektywną. Zob. I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 1983, s. 92, przypis 25.

¹⁹ Platon, *Obrona Sokratesa*, w: idem, op. cit., s. 270 n.

²⁰ F. Nietzsche, op. cit., s. 98.

stała się bohaterem tragedii, i dzięki niemu również przeciętność zainteresowała się filozofią: „Jeśli teraz filozofują całe rzesze z niesłychaną mądrością zarządzając krajem i dobrami i prowadząc swoje sprawy, to jest to jego zasługa i wynik mądrości wszczepionej przezeń ludowi”²¹. I nie chodzi tu bynajmniej o tak zwaną demokratyzację, czyli o uznanie zasady głosu ludowej większości za prawotwórczą, lecz o danie prawa każdemu do zabierania głosu i poszukiwania prawdy w imię równości szans.

V

Paradoksalnie, sokrateizm klasycznych liberałów więcej miał wspólnego z dionizyjskością romantyków i pierwszych nacjonalistów niż z utopijnie ukierunkowanym wieszczym apollonizmem apodyktycznych socjalistów. Sokrateizm i dionizyjskość stanowią skrajne przeciwieństwa i być może dlatego w wieku XIX i później zdarzają się tym dwóm żywiołom wzajemne interakcje. Jedną z podstaw nowoczesnego nacjonalizmu jest rozbuchany indywidualizm – podejrzliwy i krytyczny wobec tradycyjnych idei, a jednocześnie tęskniący za dawną, naturalną jednością rodzaju ludzkiego²². Romantyzm – blisko związany z nacjonalizmem, pełen był dionizyjskich szaleństw i skrajnego, odmiennego co prawda od sokratejskiego indywidualizmu, okraszonego atoli ironią i autoironią, bliską sokratejskiej i tak bardzo obcą apollinijskości. Apollo rodzi to, co obiektywne lub raczej to, co pragnie być obiektywne; nauka i scjentyzm głęboko zanurzone są w ułudzie apollinijskiej, gdzie rozum konstruuje abstrakcyjne, na konieczności i harmonii wzniesione twory – modele, metafory, schematy i przedstawienia. Bez nich nauka byłaby niemożliwa. Ale też nauka byłaby niemożliwa bez sokratejskiego krytycyzmu i zaprawionego wątpliwościami, bezustannego roztrząsania każdej kwestii. Apollinijskość odizolowana od sokratejskiego ducha pozwala jedynie na monolog – proctwa i metafory można przyjąć lub odrzucić, nie są one przedmiotem dysputy, lecz nieodpartego olśnienia lub objawienia. Nietzsche uwa-

²¹ Tamże, s. 90.

²² O dionizyjskości nacjonalizmu i indywidualistycznych jego korzeniach zob.: Z. Ambrożewicz, „Nacjonalizm – nowy Dionizos?”, w: T. Drewniak i A. Dittmann (red.), *Dionizos i dionizyjskość. Mit, sztuka, filozofia, nauka*, Nysa-Gorlitz 2009, s. 165-180.

żał co prawda, że dialog zawdzięcza tragedia właśnie Apollinowi, jednakże dialog ten, zakrywając realność, odsłania mit. Bo przecież, jak sam Nietzsche stwierdza:

Tam, gdzie spotykamy w sztuce «naiwność», tam musimy stwierdzić najsilniejszy wpływ kultury apollinińskiej, która zawsze musi najpierw obalić władzę tytanów, pozabijając potwory i dzięki mocnym przygrywkom złud i przyjemnych iluzji pokonać straszliwe otchłanie obrazu świata i największą zdolność do cierpienia²³.

Mit ma siłę integrującą, ale też sprawcą nie tylko w sferze kultury, zdolny jest bowiem obalać i budować największe mury również w ludzkich duszach. Wybitny antropolog i znawca mitów, Joseph Campbell nazywa mit publicznym snem, sen zaś – prywatnym mitem²⁴. W micie realizują się pragnienia wspólnoty, we śnie pragnienia te znajdują swoją indywidualną realizację. Śnimy wtedy, jakby powiedział Jung, sen archetypiczny. Trzeba się z tym zgodzić – mit jedności dionizyjskiej skonkretyzował się pod postacią narodu, a w skrajnej formie – rasy, mit jedności apollinińskiej zaś ukazał się jako proroctwo utopijnej społeczności doskonałej. Psycholog Jerome S. Bruner zalicza mit do sfery sztuki. Jego zdaniem, mit wytwarza „uprawdopodobnione pozory rzeczywistości”, które są metaforycznymi więziami pomiędzy „demonicznym światem impulsów” a światem racjonalnym²⁵. Bruner mówi niemal to samo, co Campbell, który widzi w dawnych mitotwórcach odpowiednik dzisiejszych artystów, a zatem ludzi niepospolitych, obdarzonych wyjątkową wrażliwością. Mity, wbrew potocznym, wywodzącym się z romantycznych wyobrażeń opiniom nie są wytworem ludu. „Rodzą się one z przeżyć elitarnych, z przeżyć ludzi szczególnie uzdolnionych, których uszy otwarte są na pieśń wszechświata”²⁶. Tymi ludźmi byli w dawnych kulturach szamani.

Szaman jest osobą [...], która w późnym dzieciństwie albo we wczesnej młodości doznała tak potężnych przeżyć psychicznych, że zwróciła się całkowicie do wewnątrz. To coś w rodzaju schizofrenicznego pęknięcia. Nagle cała podświadomość otwiera się, a szaman wpada do środka²⁷.

²³ F. Nietzsche, op. cit., s. 46.

²⁴ J. Campbell, *Potęga mitu*, Kraków 2007, s. 59.

²⁵ J. S. Bruner, „Mit a tożsamość”, w: idem, *O poznawaniu. Szkice na lewą rękę*, przeł. E. Krasieńska, Warszawa 1971, s. 57.

²⁶ J. Campbell, op. cit., s. 106.

²⁷ Ibidem.

Słowa Campbella znakomicie dają się odnieść do dziewiętnastowiecznych poetów, proroków, i mesjanistów. To za ich sprawą ukształtował się nowoczesny nacjonalizm, to na skutek ich działań rozprzestrzeniały się socjalistyczne idee, by w końcu zatryumfować na krócej lub dłużej w paru krajach Europy. Apollińsko-socjalistyczny mit ucieleśniający się w utopijnych wizjach opanował umysły wielu pisarzy i filozofów. Niektórym z nich, jak Oscar Wilde, wydawało się, że socjalizm prowadzi prostą drogą do niebywałego rozwoju, wręcz rozbuchania indywidualizmu. Jak to jednak możliwe, pyta Wilde, że likwidacja własności prywatnej może służyć indywidualizmowi? Stanie się tak, wyjaśnia pisarz, gdyż:

Własność prywatna tak naprawdę skrzywdziła indywidualizm i przesłoniła go, pomyliła człowieka z tym, co posiada. [...] Byt ludzki jest w obecnych warunkach wielce niepewny. Bardzo bogaty kupiec może być [...] na łasce spraw od niego niezależnych. Jeśli na przykład wiatr zawieje o stopień silniej, zmieni się pogoda lub wydarzy się byle błahostka, jego statek może zatonać, jego plany – zawieść, a on sam znaleźć się w nędzy, pozbawiony pozycji społecznej²⁸.

Wilde jest zachwycony stworzoną przez siebie wizją przyszłości, w której wyzwolona wreszcie od świata rzeczy ludzka osobowość posiadzie jakąś bliżej nieokreśloną mądrość i uwolni się od konfliktów z innymi i z sobą samą. Rozumowanie Wilde'a było – jak się zdaje – charakterystyczne dla wielu intelektualnych proroków o władniętych socjalistyczną ideą. I choć przypisuje mu się raczej anarchizm, jednak poglądy jego bliskie są Marksowi i Leninowi. Na apollińskich wyżynach, niedostępnych prostym, uwikłanym w procesy produkcyjne ludziom, śnią intelektualiści i artyści swój wielki archetypiczny sen, skończone dzieło sztuki, pełne obrazów harmonijnej wspólnoty doskonałych jednostek.

VI

Naukowość marksizmu, nieustannie podkreślana przez jego zwolenników, wykluczać ma jakąkolwiek utopijność komunistycznych zapowiedzi. Wbrew temu, współcześni interpretatorzy socjalizmu Marksa, Engelsa i Lenina nie mają wątpliwości co do utopijnego charakteru tej ideologii. Andrzej Walicki nieustannie wybija utopijność jako zasad-

²⁸ O. Wilde, *Dusza ludzka w socjalizmie*, przeł. S. Jan, Wydawnictwo Domowe Agnostyków (pdf), s. 3.

niczą cechą „nauki” Marksa, umieszczając ją nawet w tytule swego dzieła (*Marxizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*). Również Kołakowski kilkakrotnie używa tego określenia. Marks istotnie snuje, co prawda, niezbyt sprecyzowane, wizje porządku społecznego po upadku kapitalizmu. Uwagę Walickiego zwraca kontrast „pomiędzy ponurym pesymizmem Marksa w kwestii reform wewnątrzkapitalistycznych a niespodziewanym powrotem do ultra-optimizmu w jego wizji rozwiniętego społeczeństwa komunistycznego”²⁹. To rozszczepienie wynikało, zdaniem Walickiego, ze współistnienia w myśli Marksa materializmu historycznego, czyli mającego pretensję do naukowości wyjaśniania procesów historycznych z „quasi-millenarystyczną wizją zbiorowego zbawienia ziemskiego”³⁰, co sprawia, że wyjaśnianie w kategoriach kauzalnych miesza się tu z interpretacjami teleologicznymi. W ujęciu Kołakowskiego łączą się w marksizmie trzy motywy: romantyczny – wyrażający tęsknotę za pogodzeniem holizmu z indywidualizmem, prometejski – pełen wiary w samozbawczą misję zmagającej się z przyrodą ludzkości i wreszcie wspominany już motyw scjentystyczny. Innymi słowy: dwa momenty irracjonalne ścierają się z jednym racjonalnym. Dwa mity: pierwotnej jedności i prometejski ulegają – jak mogłoby się wydawać – racjonalizacji poprzez skrupulatne analizy ekonomiczno-socjologiczne. Jednakże, tak pożądana przez Marksa i Engelsa naukowość utopiona zostaje w morzu teleologicznego aprioryzmu. Jednemu celowi – wykazaniu nieuchronności rozkładu kapitalizmu – celowi, który jest wyprowadzony rzekomo z analiz ekonomicznych, analizy ekonomiczne w istocie są całkowicie podporządkowane. W *Kapitale*, dziele, które w zamierzeniu miało być beznamiętną analizą stosunków ekonomicznych, i które spośród prac Marksa ma najbardziej „techniczny” charakter, można znaleźć takie oto skrajnie wartościujące zdania:

W miarę ustawicznego zmniejszania się liczby magnatów kapitału [...] wzrastają rozmiary nędzy, ucisku, niewoli, zwyrodnienia i wyzysku, a jednocześnie wzbiera bunt wciąż wzrastającej klasy robotniczej [...]. Monopol kapitału staje się hamulcem tego sposobu produkcji, który rozwinął wraz z nim i dzięki niemu. Centralizacja środków produkcji i uspołecznienie pracy dochodzą do punktu, gdy już się nie mieszczą w swej kapitalistycznej skorupie. Skorupa ta zostaje

²⁹ A. Walicki, *Marxizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, s. 99.

³⁰ *Ibid.*, s. 27.

rozsadzona. Wybija godzina kapitalistycznej własności prywatnej. Wywłaszczy-ciele zostają wywłaszczeni³¹.

Walicki pisze o wypowiedzianych tu dwóch „proctwach”: nieunik-nionym zubożeniu klasy robotniczej i jej równie nieuchronnym wyba-wieniu poprzez upadek kapitalizmu. Widzi w tym powtórzenie mille-narystycznego schematu, wedle którego zbawienie ziemskie musi zostać poprzedzone przez liczne katastrofy i ludzkie cierpienia. Oczy-wiste jest, że zasadniczym źródłem zarówno dla millenarystycznych jak i marksistowskich proctw było opisane w Ewangeliach zbawcze cierpienie Jezusa Chrystusa. To wymieszanie dwóch planów – religij-nego i mitologicznego z naukowym i empirycznym ma swoje głębokie uzasadnienie w samej strukturze i logice marksizmu jako apollinińskiej epifanii. Zarówno dionizyjskie ekstazy, jak i apollinińskie utudy były reakcją na trwające od czasów oświecenia i zauważone przez Marksa w *Manifestie Komunistycznym* odczarowywanie świata, pozbawianie go dawnych, uświęconych mitami, więzów. Marksizm protestuje prze-ciw procesowi, który zdaniem Marksa i Engelsa stał się przyczyną pozbawienia człowieczeństwa nie tylko robotników, ale i kapitalistów. Procesem tym jest alienacja. Robotnik zostaje wyobcowany z produk-tów własnej pracy. Wkłada w nie własną cielesność, intelekt i całą osobowość. Efekt tej pracy staje obok swego wytwórcy i już do niego nie należy. Praca, którą musi sprzedać, praca, której rezultat również sprzedany zostaje, taka praca pozbawia robotnika jego ludzkiej, przy-należnej całemu gatunkowi natury. A skoro robotnik pracuje wyłącz-nie po to, żeby przeżyć, żeby móc wypełnić najbardziej podstawowe funkcje życiowe, zatem zasadniczym skutkiem tego rodzaju pracy po-zostaje zredukowanie człowieka do egoisty walczącego z innymi ego-istami o przeżycie. Jak zauważa Kołakowski, proces alienacji dosięga nie tylko najemnych pracowników, ale również i ich wyzyskiwaczy. O ile jednak w robotniku ludzka natura sprowadzona zostaje do ego-istycznego zwierzęcia, o tyle przedmiotowym wyrazem osobowości kapitalisty okazuje się pieniądź; „jestem tym, czym są moje pienią-dze”³². Społeczeństwo odczłowieczonych egoistów wyzutych z własnej,

³¹ K. Marks, *Kapitał*, t. I, Warszawa 1951, s. 823.

³² Zob. L. Kołakowski, op. cit., s. 140. Trzeba tu podkreślić, że utożsamienie to nie da się w prosty sposób przełożyć na określenia takie jak chciwość, a tym bar-dziej – hedonizm. Marks w *Kapitale* nazywa kapitalistę „fanatykiem pomnażania wartości”, który funkcjonuje niczym zaprogramowana przez siły społeczno-ekono-

gatunkowej natury nie ma szans na dłuższe istnienie. Kapitalizm nieuchronnie zmierza do upadku, a proletariacka rewolucja koniec ten może jedynie przyspieszyć. Socjalizm, a następnie komunizm poprzez eliminację własności prywatnej przywróca człowiekowi jego prawdziwą, zagłuszoną przez alienację, ludzką naturę. Egoizmy znikną, osobowości rozkwitną, społeczność zacznie prawidłowo funkcjonować, bo choćrobliva konkurencja zastąpiona zostanie przez rozumnie planowaną współpracę. Kołakowski tak podsumowuje marksowską wizję przyszłości:

Wizja socjalizmu z *Rękopisów* – zarysowana zresztą dość ogólnikowo – przewidyje [...] *całkowite i doskonałe* pojednanie człowieka z sobą samym i przyrodą, zakłada w przyszłości pełną identyfikację esencji i egzystencji ludzkiej, tj. pełną harmonię ludzkiego powołania z empirycznym bytem ludzi³³.

Inaczej mówiąc: gatunkowa istota człowieka zostanie w pełni wchłonięta przez jednostkowość, a to znaczy, że zaniknie rozszczepienie na życie społeczne i indywidualne³⁴.

Joseph Cropsey dostrzeża w namalowanym przez Marksa obrazie przyszłości rysy znane z postulatów starożytnych myślicieli: wzajemna życzliwość, obowiązek zamieniony w przyjemność, wspólnota uduchowionych, wspaniałych ludzi, a wszystko ze względu na więzi nieudawanej przyjaźni łączącej członków społeczności. Pamiętać jednak trzeba, że zdaniem stoików, czy epikurejczyków wzniosłe uczucie łączyć mogły jedynie ludzi wyjątkowych – filozofów. W komunizmie elitarne uczucia staną się udziałem wszystkich: „Społeczeństwo Marksa byłoby społeczeństwem milionów przyjaciół serdecznie połączonych subtelnyimi więzami. [...] jego socjaliści będą żyć pełnią swych mocy, przepełnieni twórczą energią”³⁵. Byłaby to zatem wspólnota twórców (artystów?) i filozofów... Zapewne dlatego niektórzy artyści, tacy jak Wilde, absolutnie byli przekonani, że likwidacja prywatnej własności,

micznych determinizmów kartezjańska maszyna. Kołakowski komentuje tę kwestię: „Nie jest nawet tak, by kapitalista miał na uwadze własną konsumpcję jako cel: przeciwnie, normalna jest raczej sytuacja, w której jego własna konsumpcja wydaje się mu rabunkiem wartości, marnotrawstwem (stąd ascetyczna moralność, charakterystyczna zwłaszcza dla kapitalizmu w jego pierwotnej fazie)” (L. Kołakowski, op. cit., s. 297).

³³ Ibid., s. 143.

³⁴ Zob. ibid., s. 369.

³⁵ J. Cropsey, „Karol Marks”, przeł. W. Przybylski, w: L. Strauss, J. Cropsey, *Historia filozofii politycznej*, Warszawa 2010, s. 832.

prowadząca do tego co Marks nazywał dezalienacją, uwieńczona zostanie stworzeniem socjalistycznego społeczeństwa nieograniczenie wolnych duchów.

VII

Jednakże Wilde i jemu podobni nie zdawali sobie sprawy z potęgi apolińskiego wieszczego snu. Wróżba, niczym nieubłagana strzała wypuszczona z łuku Apollina, niesie nas z siłą konieczności do wyśnionego celu. A tam czeka nie tylko – jak pisał Eliade – „uwolnienie od lepkości konkretności”, czyli „pojednanie człowieka z sobą samym i przyrodą”, ale też marzenie wielu filozofów – pogodzenie konieczności z wolnością, a wraz z nim – prawdziwe apolińskie samopoznanie... Oto bowiem uwolnienie ludzkiej natury nastąpi w sposób konieczny jako skutek upadku kapitalizmu, który wszakże nie był jakąś aberracją w historii człowieka, lecz koniecznym etapem w pochodzie do wolności. Konieczne są cierpienia, konieczne są upodlenia. Konieczny jest – podziwiany zresztą przez Marksa – bezprecedensowy w dziejach człowieka rozwój kapitalistycznych sił wytwórczych i technologii. Bez nich nie mogłoby być prawdziwej, socjalistycznej wolności, która w istocie jest historyczną koniecznością. Trzeba jednak pamiętać, że wolność nie spadnie nam z nieba niczym manna – jej konieczność musi zostać odkryta, uświadomiona i zdobyta czynem. W przeciwnym razie, agonia kapitalizmu mogłaby (prawdopodobnie) trwać zbyt długo i, co gorsza, pozostać poza kontrolą; racjonalna kontrola zaś to w warunkach upadającego kapitalizmu i rodzącego się komunizmu absolutna konieczność i prawdziwa obsesja wyznawców marksizmu³⁶.

Czy to możliwe, by „racjonalna kontrola” i „konieczności” dały się na jednej i tej samej płaszczyźnie pogodzić z wolnością jednostki? Andrzej Walicki słusznie temu przeczy, dowodząc, iż wolność pojmowana w kategoriach liberalnych jako autonomia oraz „możliwość i prawo do bycia różnym, innym – byłaby oczywiście zupełnie wykluczona”³⁷,

³⁶ Popper trafnie konstatuje, że całkowita kontrola wszystkich stosunków społecznych – postulowana przez komunistów i innych utopistów – jest realnie i logicznie niemożliwa, prowadzi bowiem do *regressus ad infinitum*: „każda nowa kontrola stosunków społecznych rodzi mnóstwo nowych stosunków wymagających znów kontroli” (K.R. Popper, *Nędra historycyzmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1989, s. 51).

³⁷ A. Walicki, op. cit., s. 70.

a nawet stanowiłaby dla Marksa swoistą antywartość. Walicki wdaje się tu w polemikę z poglądem Kołakowskiego, który twierdzi, iż Marks nie dąży bynajmniej do niwelacji jednostkowości na rzecz abstrakcyjnego „dobra społecznego”. Zdaniem Kołakowskiego, Marks wręcz waloryzuje jednostkowość i pragnie pełnej jej emancypacji. Rzecz w tym, że owa emancypacja miałaby polegać na pogodzeniu tego, co jednostkowe, z tym, co ogólne. Inaczej rzecz ujmując – na uzyskaniu takiego stopnia świadomości u pojedynczego bytu ludzkiego, który pozwoli mu na pełne utożsamienie się z życiem społecznym i usunięcie antagonizmów pomiędzy jednostkami, a dzięki temu na niespotykane dotąd rozwinięcie własnych indywidualnych potencji. Warunkiem uzyskania takiego stopnia świadomości i rozwoju jest likwidacja kapitalistycznego podziału pracy, który niszczy ludzką wszechstronność na rzecz ogłupiającej jednostronności. Nastąpić ma również swego rodzaju „personalizacja” produkcji, to znaczy odrzucenie maksymalizacji akumulacji wartości wymiennej (czyli wytwarzania jak największej ilości towarów), na rzecz produkowania zgodnego wyłącznie z potrzebami ludności (słynne „każdemu według potrzeb”), co osiągalne powinno być poprzez skrupulatne i natchnione planowanie³⁸. Wbrew zatem krytyce Walickiego, Kołakowski nie przypisuje Marksowi poglądu na wolność jednostki, który stanowi dla Walickiego pozytywny punkt odniesienia, a który jest poglądem liberalnym. Co więcej, o idealnej jednostce u Marksa zaleca Kołakowski mówić jedynie w kontekście proroctwa o doskonałym społeczeństwie:

Od początku zatem krytyka istniejącego społeczeństwa jest u Marksa sensowna tylko przez odniesienie do jego wizji nowego świata, w którym społeczny sens życia osobowego jest bezpośrednio dla każdego osobnika widoczny, a przy tym osobowe życie nie rozpłaszcza się przez to w bezbarwnej jednorodności społeczeństwa³⁹.

W innym miejscu Kołakowski dodaje: „W świetle przyszłej jedności człowieczeństwa cała przeszłość odsłania nam swój sens. Dlatego niepodobna akceptować marksizmu bez przyjęcia jego proroctwa komunistycznego: tak okrojony marksizm nie jest już marksizmem”⁴⁰. W gruncie rzeczy nie ma tu sprzeczności z mocnym stwierdzeniem

³⁸ Zob. L. Kołakowski, op. cit., s. 312.

³⁹ Ibid., s. 133.

⁴⁰ Ibid., s. 378.

Walickiego o „fantastycznej utopii” i „niewiarygodnie utopijnej konstrukcji”⁴¹.

Marks bowiem, niczym prawdziwy wyznawca Apollina, poszukuje *principium individuationis*. Nie ulega przecież wątpliwości, że właśnie na tym polega utopijność Marksa: na marzeniu o jednostce totalnie zjednoczonej z całością społeczną i dzięki temu totalnie zindywidualizowanej, o jednostce godzącej w sobie niesprzecznie bycie obywatelem i bycie osobą prywatną. Bliskie tego ideału były, zdaniem Marksa, powstałe spontanicznie i zapewne dlatego niedoskonałe starożytne polis i średniowieczne społeczeństwo stanowe. Przede wszystkim jednak konstruuje Marks oparte na ekonomicznych podstawach obrazy, które mają w jego zamierzeniu obnażyć zakłamaną i zafalszowaną rzeczywistość, a w konsekwencji ukazać fałszywą świadomość burżuazji, zdeterminowaną miejscem, jakie zajmuje w strukturze społecznej i ekonomicznej. Są to wszakże obrazy składające się na proroczy sen, proroctwo zaś będzie interpretowane – właściwie lub błędnie. Zdarzenie zasłony może okazać się zarzuceniem kolejnej – tym razem piękniejszej, a w dodatku wyposażonej w atrybut naukowej konieczności.

VIII

Platon w dialogu *Kratylos* próbuje dojść etymologii imienia Apollona i w ten sposób określić zakres jego władzy. Imię to łączy w sobie cztery umiejętności: muzykę, wróżbiarstwo, medycynę i łucznictwo. Ma ono harmonię i dar oczyszczania. Platon ustami Sokratesa wyjaśnia:

Przed wszystkim oczyszczenie i obrzędy oczyszczające, czy to zgodne z medycyną, czy wróżbiarstwem, okadzanie lekarskimi czy też wróżbiarskimi ziołami, wszystkie takie praktyki jedno mają na celu: oczyścić ciało i duszę człowieka. [...] Czyż nie byłby więc ten bóg tym, który oczyszcza, «obmywa» (ἀπολουον) oraz uwalnia (ἀπολυον) od takiego zła?⁴²

Ale leczenie wymaga z jednej strony pewności leczącego co do podjętych środków, z drugiej zaś – zaufania lezonego do wiedzy i umiejętności medyka. Zapewne dlatego Platon nazwę *muzyka* wyprowadza od „pragnienia” (μωσθα), dociekania i umiłowania wiedzy⁴³. Czy możliwa jest wiedza o przyszłych stanach przychodząca w zesłanym przez

⁴¹ A. Walicki, op. cit., s. 67.

⁴² Platon, *Kratylos*, przeł. W. Stefański, Wrocław 1990, s. 23.

⁴³ Ibidem.

Apollina śnie? Wierzoło w to od dawna. Artemidor w swych *Rozważaniach o snach* rozróżnia marzenie sennie (*enypnion*) i sen proroczy (*oneiros*). Sen proroczy zaś może dotyczyć pojedynczego człowieka, ale też odnosić się do całego państwa. Ten ostatni nie przytrafia się byle komu: śniony bywa na ogół przez jednostkę niepospolitą, przywódcę lub mędrca, ludzi rozważających dobro ogółu⁴⁴. Synezjusz z Kireny w dziele *O snach* dowodzi, że „sen otwiera duszy drogę ku najdoskonalszym oglądom rzeczy prawdziwych [...], oraz pobudza ją do przekroczenia natury i połączenia się na powrót ze sferą czysto pojęciową, od której odbiegła tak daleko, że nie wie nawet, skąd przybyła”⁴⁵. We śnie zatem spływa na nas pouczenie od samego Boga. Jung zamiast o Bogu woli mówić o archetypach. Istnieją, zdaniem Junga, sny archetypowe, zwane przezeń „wielkimi”. Sen archetypowy „sięgający korzeniami nieświadomości zbiorowej, tj. psychiki obiektywnej, przekazuje ukryty sens i wewnętrzny cel rozwoju”⁴⁶. Ukazywanie przyszłości w takim śnie stanowi wyraz możliwości ukrywających się w pojedynczej psychice, sprzężonych z bogatą symboliką opartą na mitach i sztuce. „Moc snu” prowadząca do uświadomienia sobie archetypu, zdolna jest zainspirować do wielkich i twórczych czynów, nie tylko na miarę jednostki, ale na miarę całych społeczności i epok⁴⁷.

Czy to zatem przez połączenie z wiedzą boską, jak chciał Synezjusz, czy też za sprawą zagłębienia się w archetypiczne wzorce, jak głosił Jung, tak czy inaczej, jednostka uzyskuje wgląd we własne wnętrze, integruje się z otoczeniem i wskazuje sobie i innym terapeutyczne, wręcz zbawcze cele i działania. Z.W. Dudek tak oto pisze o tej szczególnej funkcji snu:

Terapeutyczna rola snów w powiązaniu z ich aspektem prospektywnym (i duchowo-religijnym) była wykorzystywana w świątyni Asklepiosa w starożytnej Grecji (Epidaurus). Wobec osoby chorej stosowano różne zabiegi rytualne, palono kadzidła i czekano na uzdrawiający sen. W nowej sytuacji i pod wpływem oddziaływań mających na celu rozbudzenie wyobraźni i pobudzenie nieświadomości uzyskiwano bogaty w znaczące treści materiał senny⁴⁸.

⁴⁴ Zob. Artemidor z Dalidis, *Rozważania o snach*, przeł. I. Żółtowska, Warszawa 1995, s. 11-18.

⁴⁵ Cyt. za: E. Fromm, *Zapomniany język*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1994, s. 114.

⁴⁶ Z.W. Dudek, *Jungowska psychologia marzeń sennych*, Warszawa 2007, s. 132.

⁴⁷ Zob. ibidem., s. 135.

⁴⁸ Ibid., s. 133 n.

Na leczniczą funkcję pewnego rodzaju snu albo raczej tzw. snu na jawie zwraca uwagę Eliade. Opowiada on o stosowanej przez niektórych terapeutów metodzie „śnienia na jawie”, podczas którego pacjent bardzo intensywnie wyobraża sobie ruch wznoszenia się lub wspinania. Lot duszy ku górze, opisany już przez Platona, a znany także w mistyce religijnej ma wyrażać „przejście” i „przemianę ontologiczną”. Eliade powiada, że:

na rozmaitych, ale współzależnych planach aktywności onirycznej, aktywnej imagacji, twórczości mitologicznej i folklorystycznej, obrzędów i spekulacji metafizycznej, wreszcie na planie doświadczenia ekstazy, symbolizm wstępowania zawsze oznacza wybuch sytuacji «skamieniałej», «zatkanej», przewrwanie poziomu, które umożliwia przejście do innego sposobu bycia; ostatecznie zaś oznacza swobodę «poruszania się», to znaczy zmiany sytuacji, zniesienie systemu uwarunkowań⁴⁹.

Pojawić się jednak może pytanie: czy nasza interpretacja określonego marzenia sennego, określonej wizji proroczej jako terapeutycznego wznoszenia się nie jest tłumaczeniem do pewnego stopnia lub wręcz całkowicie fałszywym? Artemidor sądził, iż istnieją dwa rodzaje snów proroczych: teorematyczne, czyli takie, które dosłownie pokazują przeszłość i alegoryczne, czyli ujmujące spodziewane zdarzenia pod postacią niejasnych znaków. Ponadto, poza snami proroczymi śnią się nam zwykle marzenia senna, nierzadko spowodowane gwałtownymi przeżyciami w ostatnich dniach lub po prostu cielesnymi dolegliwościami⁵⁰. Zapewne tylko niezwykle biegły w swym rzemiośle onejrokryta nie pogubi się w gąszczu pięknych, może strasznych, ale zawsze sugestywnych obrazów sennych i będzie w stanie odróżnić pospolite śnienie od natchnionego przez Apollina i prawidłowo je odczytać. Co prawda Jung uważał, że jedno, „prawdziwe” znaczenie snu nie istnieje, bo właściwa interpretacja nigdy się nie kończy⁵¹, ale dobrze jest pamiętać o słowach Penelopy w *Odysei*:

zaiste próżne są
sny, a ich mowa bez związku i
nie wszystko ludziom się
spełnia. Dwie są bowiem bramy
zwiewnych snów: jedna z rogu,

⁴⁹ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1994, s. 125.

⁵⁰ Zob. Artemidor z Dalidis, op. cit., s. 13-16.

⁵¹ Zob. Z.W. Dudek, op. cit., s. 134.

druga z kości słoniowej. Te, które przechodzą przez rżniętą kość słoniową, są zasłonięte i niosą czcze słowa, te zaś, co wychodzą z drzwi rogowych, wróżą prawdę temu, kto ze śmiertelnych je zobaczy.

(tłum. J. Parandowski)

IX

Karl Raimund Popper odróżniał prognozowanie od proroctwa. Dlatego krytykował pretensje historycyzmu naturalistycznego do traktowania zmian społecznych jakby były to zmiany w świecie przyrody. Historycyści, do których Popper zaliczał pozytywistów i marksistów, spoglądają na dzieje społeczeństw holistycznie i uważają, że istnieją prawa rozwoju społecznego pozwalające na stawianie całościowych i długoterminowych prognoz, a następnie – na ich podstawie – wprowadzanie również całościowych i gruntownych zmian. Prowadzenie tego rodzaju działań nazywał Popper „utopijną inżynierią społeczną” i odróżniał ją od „inżynierii cząstkowej”, uprawianej przez kogoś, kto „podobnie jak Sokrates wie, jak ograniczona jest jego wiedza”⁵². Inżynieria cząstkowa ogranicza się do wprowadzania powolnych zmian jedynie w określonych przedziałach czasowych i określonych rejonach życia społecznego. Utopijni historycyści mniemają wszelako, że do wprowadzania zmian w całość życia społecznego i gospodarczego upoważnieni są na podstawie znajomości powszechnego w przyrodzie prawa okresowości zmian czy ewolucji. Zdaniem Poppera, prawo takie nie istnieje, a pewien ciąg zdarzeń określany jest przez więcej niż jedno prawo przyrody. To, co historycyści nazywają prawem jest po prostu trendem, czyli pewnym zjawiskiem o znaczeniu jednostkowym, a nie uniwersalnym. Dany trend (np. tendencją wzrostu ludności) może ulec zmianie, prawo – nie. Historycyści biorą trendy za prawa i absolutyzują je jako tzw. trendy absolutne, czyli trendy nie wymagające żadnych warunków początkowych lub takie, dla których te warunki z jakichś powodów nie mogą nigdy ulec zmianie. Trendy absolutne, jak to

⁵² K.R. Popper, *Nędzia historycyzmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1989, s. 43.

ujmuje Popper: „Stanowią podstawę dla bezwarunkowych *proroctw* – w przeciwieństwie do warunkowych *prognoz nauki*”⁵³. Dlatego, konkluduje Popper, nędza historycyzmu polega na nędzy wyobraźni. „Historycyści wciąż krytykują ludzi małego ducha, którzy nie potrafią sobie wyobrazić zmian we własnym świecie. Wydaje się jednak, że to jemu samemu brak wyobraźni, nie potrafi bowiem wyobrazić sobie zmiany warunków, od których zależy zmiana”⁵⁴. Nie powinno to dziwić. Proroctwo nie znosi niepewności, stawiania warunków i argumentacji. Wyobraźnia artysty-proroka wsparta jest na potężnych podstawach niezachwianej wiary w moc ponadczasowego mitu, który wszelako zawsze można dla doraźnych potrzeb ubrać w apollońską zasłonę. Dla współczesnego, przesiąkniętego odpryskami naukowego światopoglądu umysłu, najbardziej odpowiednią postacią takiej zasłony jest struktura nauki i żargon naśladujące naukę. Fenomen ten zauważył Jung. W eseju *Nowoczesny mit. O rzeczach, które pojawiają się na niebie* Niezidentyfikowane Obiekty Latające są przez szwajcarskiego psychologa interpretowane jako współczesny przejaw psychicznej potrzeby archetypu boga. Kolistość i świetlistość UFO wyraża ład, pełnię osobowości oraz całość bytu i „jako kompensacja najlepiej odpowiada rozdarciu panującemu w naszych czasach”⁵⁵. Ale ponieważ tradycyjna forma bóstwa okazuje się nie do przyjęcia dla współczesnej umysłowości, archetyp realizuje się w formie nowoczesnego mitu niewiarygodnie zaawansowanej obcej, pozaziemskiej technologii.

Próbując odczytać metodologię marksizmu, Kołakowski stawia pytanie: czy Marks opisuje kapitalizm realny, czy też zajmuje się jego modelem, idealnym obrazem teoretycznym? Jeśli odrzucimy drugą możliwość jako zbyt skrajną, nadal pozostaje problem szczególnej metody badawczej Marksa, polegającej na świadomym rozpoczęciu analizy nie od konkretnego, czyli „chaotycznego obrazu całości”, lecz od kategorii „najprostszych”, czyli najbardziej abstrakcyjnych, takich jak wartość wymienna, praca, pieniądz itp. W poznaniu naukowym, które przecież Marks stara się na gruncie nauk społecznych naśladować, istotnie wychodzi się od pewnych steoretyzowanych całości i dlatego: „Konkretne jest konkretnym, ponieważ jest połączeniem wielu okre-

⁵³ Ibid., s. 76.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ C.G. Jung, „Nowoczesny mit. O rzeczach, które pojawiają się na niebie”, w: idem, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1981, s. 269.

śleń, a więc jednością różnorodności. W myśleniu występuje więc ono jako proces łączenia, jako wynik, a nie jako punkt wyjścia⁵⁶. Nauki przyrodnicze posługują się modelami, idealnymi stanami, zawierającymi empirycznie nieosiągalne tzw. wartości graniczne. Marks podobnie – wprowadza pewien idealny stan społeczno-ekonomiczny, w którym istnieje tylko burżuazja i klasa robotnicza, zakłada, że popyt i podaż pokrywają się chociaż, jak sam zaznacza, nigdy w rzeczywistości tak się nie dzieje. Wyjaśnia, że robi to, by uchwycić generalną tendencję zmian, ale przy okazji – rzec by można tylnymi drzwiami – wprowadza zgoła nienaukowe, prawdziwie heraklitejsko-heglowskie założenie: „Odchylenia te [podaży i popytu] bowiem mają charakter przeciwstawny, nieustannie następują po sobie, przeto równoważą się wzajemnie przez swe przeciwne kierunki, wskutek tkwiącego w nich przeciwieństwa”⁵⁷. To zdanie dowodzi dobitnie, że Marks w gruncie rzeczy, myśli jak metafizyk, nawet nie jak *quasi*-naukowiec-przyrodnik. Zresztą, zdaniem Kołakowskiego, trzeba odróżnić idealizację Marksa od idealizacji w naukach przyrodniczych. O ile te drugie pozwalają – drogą eksperymentu i stosownych obliczeń – stwierdzić realną różnicę pomiędzy warunkami granicznymi a stanem faktycznym, o tyle nie sposób tego samego zrobić w odniesieniu do sytuacji i procesów społecznych. Ale to, co rzeczywiście robi Marks, i co identyfikuje znakomicie Kołakowski, czyni z autora *Kapitału* i *Manifestu Komunistycznego* czystej krwi apollińczyka. W odróżnieniu bowiem od procedur naukowych wyznaczających stany idealne a tym samym zmierzających do wyjaśnienia obserwowanych procesów, Marks kreuje idealne stany, by za ich pomocą przedrzeć się poprzez empiryczną uludę do ukrytej istoty rzeczy. Ależ, można by rzec, apollińskość to przecież rozsnuwanie zasłony, a nie jej zdzieranie... Jednakże ukazywanie prawdy w marksizmie to zadziwiający melanz metafizyki i empiryzmu. Poszukiwaniu istoty rzeczy towarzyszy nawoływanie do czynu, który tę istotę ma niejako odsłonić empirycznie. Cała trudność leży wszakże w głębokiej wierze Marksa, że uprawiana przez niego metafizyka wyjaśnia – niczym nauka – działanie kapitalizmu. Dlatego Kołakowski ma rację, gdy pyta, jak dotrzeć do owej „istoty rzeczy”, skoro droga empiryczna została już potępiona, jako pokazująca jedynie złudny pozor i wytwarzająca słynną „fałszywą świadomość”? A przecież Marks

⁵⁶ K. Marks, *Grundrisse*, cyt. za: L. Kołakowski, op. cit., s. 318.

⁵⁷ Idem, *Kapitał*, t. 3, cyt. za: L. Kołakowski, op. cit., s. 320.

spodziewał się, że owa istota rzeczy ujawni się w całej pełni po rewolucji proletariackiej, czyli stać się ma *de facto* rzeczywistością empiryczną. Jednak, co wyjaśnia Kołakowski, rzecz cała jest bardziej zawiła. Oto złuda roszcząca sobie prawo do bycia konkretem, polega na oddzieleniu istoty od zjawiska. Stosunki społeczne w kapitalizmie spowodowały, że wszystko – nie tylko poszczególni ludzie, ale nawet rzeczy – straciło swe istotowe istnienie, stając się jedynie towarem. Nastąpiła całkowita i powszechna alienacja sprawiająca, że rzeczywistość stała się pełna takich abstrakcji, jak wartość, praca, towar, popyt. Po rewolucji socjalistycznej, czytamy u Kołakowskiego, nastąpi powrót do człowieczeństwa.

W warunkach socjalizmu bowiem, kiedy całość pracy użytecznej podporządkowana jest wartości użytkowej, maszyna przedziałnicza jest właśnie maszyną przedziałniczą, tj. narzędziem, z którego korzystają ludzie dla zaspokojenia swojej potrzeby odzieży. [...] Rzeczy, które w gospodarce towarowej są *uczłowieczone pozornie*, mianowicie tak, że przyjmują na siebie jakości będące naprawdę tylko stosunkami ludzkimi, tracą ów pozór *uczłowieczenia na rzecz uczłowieczenia rzeczywistego* [...]; są rzeczywistą własnością indywidualną⁵⁸.

Kiedyś nastąpi powrót wyalienowanych istot do konkretności, na razie jednak musimy żyć w świecie abstrakcji i zagubionych esencji; są one jakby atomami rzeczywistości. Można przypuszczać, że zapewne dlatego Marks uznał, że właśnie od nich powinno się zaczynać analizy, a tym samym upodobnić swój wywód do rozważań naukowych. Zdumiewające, jak na zdeklarowanego antymetafizyka i empirystę, natężenie abstrakcyjnych bytów i akcydensów nie pozostawia wątpliwości, że w rzeczywistości poruszamy się w świecie epifanii apollinińskiej, w której nic nie jest tym, na co wygląda. Będąca nową wersją mitu wstępowania, teoria społecznego postępu ma nas przekonać, że społeczny postęp stopniowo demaskuje wszelkie mity jako bajki stworzone przez klasy panujące; bezwarunkowość proroctw oraz wszechogarniająca harmonia i niefalsyfikowalność teorii materializmu dialektycznego udaje naukową ścisłość i niezawodność w prognozowaniu; pewność utopii jako apolliniński lek na demoniczną alienację i chaos istnienia zastępuje z jednej strony uznaną za niezgodną z treścią proroctw wiarę religijną, z drugiej – udaje rozwiązywanie społecznych problemów; regulacja i kontrola uchodzą za gwaranta wolności, indywidualizm i niezależność – za przejaw najgorszej tyranii.

⁵⁸ L. Kołakowski, op. cit., s. 323.

X

Georges Sorel, francuski socjalista, wyznawca Marksa i Bergsona, dowodził, że marksizm nie jest utopią, lecz mitem. Utopia rysuje pewien projekt przyszłościowy, mit zaś niczego nie przewiduje, lecz jest „narzędziem, które pozwala walczącej grupie zachować solidarność, heroizm, ducha poświęcenia. Jest stanem świadomości, która oczekuje i przygotowuje jednorazową, gwałtowną zagładę istniejącego świata”⁵⁹. Mit jest zamkniętą całością, poznawaną intuicją i uczuciem, niepodlegającą racjonalnej krytyce. Choć Kołakowski słusznie zapewne widzi w irracjonalizmie Sorela korzenie faszyzmu, jednak nie sposób zgodzić się z radykalnym stwierdzeniem, iż związek tej filozofii z marksizmem ma charakter wyłącznie przypadkowy. Sorel bardzo przenikliwie bowiem zauważył tkwiącą w marksizmie głęboką warstwę mitologiczną, która w połączeniu z żargonem udającym język naukowy nadała przemyśleniom Marksa ogromną siłę. Jednakże mit Marksa, chociaż jest mitem końca i zagłady, jest także – wbrew Sorelowi – mitem początku i odrodzenia. Być może mamy tu do czynienia z pewnym dionizyjskim aspektem w apollinijskim z natury marksistowskim socjalizmie. Wyjaśnić to można odwołując się do antropologii René Girarda. Francuski badacz kultury sądzi, że społeczeństwa ludzkie wstrząsane są okresowymi kryzysami zwanymi przez niego kryzysami mimetycznymi. Członkowie grupy społecznej poczynają z jakichś powodów konkurować ze sobą, a każdy w tej rywalizacji upodabnia się do innego, dążąc za wszelką cenę do wyróżnienia się. Girard twierdzi, że we wszystkich mitach o początku świata mowa jest o takim odróżniającającym konflikcie.

Nierozróżnialni toczą wciąż walki, żeby się wyróżnić spośród innych. Ten temat jest szeroko potraktowany przez powedyjskie teksty bramińskich Indii. Wszystko zaczyna się zawsze wyrównaną, niemającą końca walką bogów i demonów, którzy są tak do siebie podobni, iż nie można ich odróżnić⁶⁰.

Walka prowadzi do coraz większego chaosu w społeczności, rozbijania porządkujących ją instytucji, a w konsekwencji do całkowitej atomizacji grupy, przy jednoczesnym jakościowym wzajemnym upodobnieniu jej członków. By uratować spistość społeczności, trzeba odnaleźć winnego całego kryzysu. Wybiera się na ogół ktoś wyróżniającego się

⁵⁹ Ibid., t. 2, s. 168.

⁶⁰ René Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź 1987, s. 49.

pozytywnie lub negatywnie i czyni tzw. kozłem ofiarnym. Zabicie koźła ofiarnego powoduje natychmiastowe zakończenie kryzysu i powrót społeczności do normalnego funkcjonowania. W koncepcji Marksa znajdujemy niemal dokładne powtórzenie tego schematu. Ofiara złożona z burżuazji ma zażegnać niszczącą społeczeństwo atomizującą konkurencję i doprowadzić do bliżej nieokreślonego stanu sprzed kryzysu mimetycznego, czyli sprzed powstania kapitalizmu. I tu pojawia się wizja utopii... Albowiem Sorel mylił się w jeszcze jednym: marksizm jest nie tylko mitem, ale i utopią. Utopijność nie wyklucza mitu, wręcz go potrzebuje jako uzasadnienia i podstawy motywującej do działania. Mit prometejski, mit oczyszczającego cierpienia, mit koźła ofiarnego, mit rajy i pierwotnej jedności – wszystkie można znaleźć w marksistowskiej utopii. Przemoc zaś i ofiara nie muszą być odchyleniem od apollońskiego żywiołu na rzecz dionizyjskiego. Apollo, choć patron sztuk i piękna, celnie strzela z łuku, walcząc nie tylko z potworami, ale rażąc dzieci Niobe w akcie zemsty za słowne zniewagi. Wyjątkowo czuły na swym punkcie okazuje się też jako artysta. W turnieju muzycznym stoczonym przez Apolla z satyrem Marsjaszem zwycięstwo przyznane zostało bogu. Apollo grał na lirze, Marsjasz na flecie, sędziami były (trudno uznać, że bezstronne) Muzy. Zwycięzca w charakterze nagrody otrzymał przywilej postąpienia z przegranym wedle własnej woli. Wołą Apollina było obedrzeć Marsjasza żywcem ze skóry, co też bóg uczynił, skórę zaś powiesił na pobliskim drzewie. Cała apollońskość sztuki z jej wyrafinowaniem estetycznym, skłonnością do doskonałych, zamkniętych i odległych od rzeczywistości konstrukcji i wreszcie z jej nieodpartą pewnością i oczywistością, ujawnia już w starożytnych mitach przemoc i zimne okrucieństwo, które w czasach współczesnych osiągnęło – zwłaszcza na gruncie polityczno-społecznym – prawdziwie koszmarnie i apokaliptyczne rozmiary. Być może było to nieuniknione. Utopia jako apollońskie proroctwo oparte na archetypicznych mitach może leczyć, ale może też zabić. Jak uważa bowiem Peter L. Berger: „Mity czerpią swą siłę z tych regionów duszy, które niegdyś zamieszkiwali bogowie, a bogowie byli zawsze bezwzględni”⁶¹.

Zbigniew Ambroźewicz

⁶¹ P.L. Berger, *Mit socjalistyczny*, w: tenże, I. Howe, A. Besançon, *Mit socjalistyczny, Socjalizm a liberalizm: warunki pojednania, Sowiecka teraźniejszość i rosyjska przeszłość*, b.w., b.m., po 1980, s. 19.



Marek Chojnacki

„Sekularyzacja” czy wielość struktur sensu? Pojęcie ograniczonych struktur znaczenia Alfreda Schutza a pytanie o racjonalność religijną

Max Weber i Peter Berger: pytanie o racjonalność religii i o jej miejsce w społeczeństwie

Poweberowska tradycja socjologii religii kryje niewykorzystane dotąd możliwości interpretacji pojęcia sekularyzacji. Możliwości te są na tyle zaskakujące, że mogą skłonić do postawienia pytania, czy użycie tego pojęcia w dotychczasowej refleksji na temat religii i społeczeństwa nie jest w pewnym sensie nieporozumieniem. Dobrym przykładem tego rodzaju reinterpretacji jest artykuł Catherine Colliot-Thélène o odczarowaniu i racjonalizacji u Maxa Webera¹. Odnosząc się do późnych tekstów Webera na temat socjologii religii, powstałych po książce *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, twierdzi ona, iż nieuzasadnione jest umieszczanie tych analiz w kontekście interpretacji teorii sekularyzacji. Autorka twierdzi, że ów kontekst, w którym zakłada się że zasadnicza różnica pomiędzy światem nowoczesnym i przednowoczesnym polega na emancypacji spod przemożnego wpływu religii na konstytuowanie się społeczeństwa, nie pasuje do analiz Webera, gdyż zakładają one, iż religia pełni w społeczeństwie kluczową rolę, stanowiąc w nim jedyne źródło sensu². Colliot-Thélène podaje przykład zainspirowanej myślą Webera książki Petera Bergera *Święty baldachim*³, gdzie

¹ C. Colliot-Thélène, „Rationalisation et désenchantement du monde: problèmes d'interprétation de la sociologie des religions de Max Weber”, *Archives de sciences sociales des religions* 89(1995), s. 61-81.

² *Ibid.*, s. 73.

³ P.L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1969; przekład polski P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. Włodzimierz Kurdziel, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2005.

termin „sekularyzacja” oznacza sytuację, w której religia zostaje wrzucona w rynek komercyjnego współzawodnictwa, pozbawiona właściwej sobie mocy nadawania społeczeństwu powszechnie obowiązujących znaczeń i sensów, przez co społeczeństwo powraca do pierwotnego stanu chaosu i anomii⁴.

Sformułowana przez Bergera diagnoza utraty sensu wskutek postępującego procesu sekularyzacji jest rzeczywiście druzgocąca:

Świat, tak jak był on definiowany przez daną instytucję religijną, był *światem* [...]. Wyjście poza świat definiowany religijnie było krokiem w chaotyczną ciemność, w anomie, być może także w obłęd⁵.

Parafrazując Durkheima, można by powiedzieć, że wobec tak zupełnego bezsensu jedynym wyjściem, jakie zostaje uczestnikom życia społecznego, jest popełnić samobójstwo. Paradoksalnie – nawet bez wnikliwej analizy – można by też dodać, że współczesne teologie sekularyzacji, z którymi Berger w swej książce polemizuje, takie jak wizja bezreligijnego chrześcijaństwa Dietricha Bonhoeffera czy „Miasto świeckie” Harveya Coxa⁶, podejmowały *implicite* ten sam wysiłek takiego przedstawiania religii, w którym jawiła się ona jako jedyne źródło sensu w społeczeństwach przednowoczesnych, odrzucone w procesie emancypacji zapoczątkowanym przez Oświecenie⁷. Wątpliwość podniesiona przez Colliot-Thélène sprowadza się do pytania, czy takie rozumienie roli i dziejów religii zgadza się z poglądami na religię zawartymi w socjologiczno-historycznych analizach Maxa Webera, inspirowanych, jak się wydaje, Petera Bergera.

Jeśli analizy *Etyki protestanckiej* dotyczyły przede wszystkim związków pomiędzy zmianami zachodzącymi w chrześcijaństwie, pojętym jako dziedzina stosunkowo niezależna, a początkami kapitalizmu, to w późniejszych studiach Webera nad religią dostrzec można przesunięcie zainteresowań ku ogólniejszemu ujęciu relacji pomiędzy dyna-

⁴ C. Colliot-Thélène, op. cit., s. 74.

⁵ P.L. Berger, *Święty baldachim*, op. cit., s. 182; por. P.L. Berger, *The Sacred Canopy*, op. cit., s. 135.

⁶ P.L. Berger, *Święty baldachim*, op. cit., s. 147 n., 203 n.

⁷ Por. np. koncepcję autonomii świata i człowieka prezentowaną przez Bonhoeffera w liście do Eberharda Bethge z 16 lipca 1944 r., w: D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, ed. by E. Bethge, London 1971, s. 359-361; por. też kreowaną przez Coxa opozycję pomiędzy religijną społecznością plemienną i miastem świeckim w: H. Cox, *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York 1990, s. 9-11, 230.

miką fundamentalnej sieci życia społecznego, którą za ujęciem socjofenomenologicznym moglibyśmy dziś nazwać „światem życia”, a procesem powszechnej racjonalizacji tegoż świata życia, w podwójnym sensie tego terminu, odnoszącym się i do racjonalizacji instrumentalnej, i do rozwoju układu realizowanych celów. O przesunięciu tym, charakterystycznym dla wszystkich weberowskich analiz począwszy od zaangażowania Webera w projekt *Grundriß der Sozialökonomik*, zaświadcza jego żona i biograf Marianne Weber, pisząc iż głównym tematem jego analiz stał się odtąd jeden globalny proces racjonalizacji, dokonujący się, mimo swej jedności, w wielu różnych dziedzinach życia społecznego, takich jak religia, ekonomia, prawo, etyka, estetyka i nauka, które, analizowane w kontekście tegoż procesu, jawią się nam jako jego częściowe manifestacje (*Teilerscheinungen*)⁸.

W tekście *Socjologia religii*⁹, fragmencie *Gospodarki i społeczeństwa*, będącym późną syntezą poglądów Webera na ten temat, relacje pomiędzy strukturami religijnymi i powstającym społeczeństwem kapitalistycznym nie zostały bynajmniej opisane w ten sposób, by jedno durkheimowskie *quasi*-transcendentalne principium jedności i sensu (bądź też jego brak) eliminowało drugie, istniejące wcześniej. Okazuje się tam raczej, że w strukturach religii i innych dziedzin życia zachodzi złożony proces zmian, coraz wyraźniej świadczący o potrzebie i poszukiwaniu sensu w całym zmieniającym się społeczeństwie. I tak na przykład weberowski kapłan różni się od czarownika stopniem uogólnienia treści i form religijnych; bezpośrednie zaspakajanie doraźnych potrzeb religijnych ustępuje tu obrazom i strukturom stabilizującym i instytucjonalizującym życie społeczne. Rola kapłana w zestawieniu z rolą proroka, reprezentującego etyczny typ racjonalizacji religii, wciąż pozostaje jednak silnie zorientowana na potrzeby codzienne: kapłani zostają przez ramy instytucjonalne zobowiązani do służby świeckim wiernym. W wyniku kompromisu pomiędzy instytucjonalizacją nauczania, zaspokojeniem codziennych potrzeb religijnych i wysokimi etycznymi standardami formacji prorockiej powstaje coś, co Weber nazywa „duszpasterstwem”¹⁰. Niezależne ruchy intelektualne, interpretujące

⁸ M. Weber, *Max Weber: a biography*, New York 1975; C. Colliot-Thélène, op. cit., s. 64.

⁹ *Religionssoziologie*, rozdział w: *Wirtschaft und Gesellschaft*, tłum. angielskie: M. Weber, *The Sociology of Religion*, przeł. Ephraim Fischhoff, Boston: Beacon Press, 1963.

¹⁰ M. Weber, *The Sociology of Religion*, op. cit., s. 1-79.

złożone zagadnienia metafizyczne, etyczne i soteriologiczne, stanowią tu nie tyle formę radykalnej emancypacji uwalniającej od religii, charakterystyczną jakoby dla nowoczesności, ile raczej przeciwwagę dla tendencji do monopolizowania tych zagadnień przez kapłanów – tendencji występującej we wszystkich epokach¹¹. Nawet konfrontacja typów „religii zbawienia” z wymogami nowoczesnych struktur ekonomicznych okazuje się prowadzić do pozytywnej oceny roli religii w nowoczesności, skoro jeden z tych typów, asceza wewnątrz świata, w której świat postrzegany jest jako dziedzina odpowiedzialności wirtuoza religijnego, jest czynnikiem stymulującym działalność gospodarczą¹². Dość pesymistyczna konkluzja Webera, który stwierdza że „jedynie protestantyzm całkowicie wyeliminował magię i nadprzyrodzone dążenie do zbawienia, którego najwyższą formę stanowiła intelektualna, kontemplacyjna iluminacja” oraz że „tylko on dostarcza religijnej motywacji do poszukiwania zbawienia przede wszystkim poprzez zaangażowanie w wykonywanie świeckiego zawodu (*Beruf*)”¹³ wynika z ograniczeń historycznych i kulturowych myśli wielkiego niemieckiego socjologa, która, pomimo poszerzenia dziedziny badań, nie wyszła poza horyzonty *Etyki protestanckiej* i nie ma nic wspólnego z sugestią, jakoby wraz z nadejściem nowoczesności następował zmierzch religii jako takiej¹⁴. Podsumowując, jak ujmuje to Colliot-Thélène, głównym tematem analiz Webera nie jest opozycja pomiędzy orientacją wewnątrz- i pozaświatową (*diesseits/jenseits*), co sugerowałoby totalizujący charakter religii, a w konsekwencji jej eliminację w nowoczesności, lecz rozróżnienie pomiędzy tymi postawami (natury religijnej bądź innej), które są zakorzenione w życiu codziennym, a postawami, które z tego życia są wykorzenione (*Alltäglichkeit/Außertäglichkeit*). Ich najważniejszym punktem odniesienia jest świat życia, kardynalny *locus* ekonomii, i to w odniesieniu do świata życia Weber ocenia przemiany zachodzące we wszystkich dziedzinach życia społecznego, w tym także i w dziedzinie religii¹⁵.

Jeśli świat życia, w większym stopniu niż religia czy jakakolwiek inna dziedzina życia społecznego, był i jest zawsze pierwotnym źród-

¹¹ Ibid., s. 118-137.

¹² Ibid., s. 166, 138-222.

¹³ Ibid., s. 269 n.

¹⁴ Por. C. Colliot-Thélène, op. Cit., s. 67.

¹⁵ Ibid., s. 75.

dłem sensu i intersubiektywnie ustalanych znaczeń wypowiedzi i zachowań, to w takim razie co – jeśli nie eliminacja religii pojmowanej jako jedyne źródło sensu – definiuje z punktu widzenia teorii Webera specyficzną sytuację religii w nowoczesności? Być może odpowiedzieć na to pytanie pomogą nam utyskiwania Bergera na katastrofalną kondycję religii w nowoczesnym świecie:

W wyniku sekularyzacji grupy religijne są także zmuszone do współzawodniczenia z różnymi niereligijnymi konkurentami w dziele definiowania świata; niektórzy z nich są wysoce zorganizowani [...], inni bardziej rozproszeni instytucjonalnie. [...] Zdolność religii do budowania świata zostaje zatem ograniczona do konstruowania subświatów [*subworlds*], fragmentów uniwersum znaczeń, których struktura wiarygodności w pewnych przypadkach może nie wychodzić poza rodzinę nuklearną¹⁶.

Podany tu przez Bergera opis różnych religijnych i niereligijnych instancji, wielu różnych subświatów współzawodniczących ze sobą w definiowaniu sensu, wydaje się być zupełnie adekwatny; możemy uznać go za właściwy obraz sytuacji religii w nowoczesności. Jednakże czysto negatywna ocena tej sytuacji, jaką sugeruje Berger, raczej nie da się obronić, jeśli skonfrontujemy ją z jego własną analizą religii i alienacji, przeprowadzoną w poprzednim rozdziale tej samej książki¹⁷. Niebezpieczeństwo religii jako fałszywej świadomości, zmieniającej religijne misterium w straszliwą, obcą siłę i tożsamej z nadlegitymizacją władzy politycznej, wydaje się w tej analizie nierozzerwalnie łączyć z tym, co Berger za Sartrem nazywa postawą złej wiary czy też, używając terminologii Meada, z sytuacją całkowitego wchłonięcia „ja”, podmiotu działania społecznego, przeze „mnie”, to jest przez rolę społeczną odgrywaną przez podmiot. Konsekwencją takiej postawy w sferze świadomości jest rozbitcie dialektycznego związku pomiędzy człowiekiem (jako wierzącym podmiotem) a jego wytworem (to jest religią):

Odrzuca się zatem podwojenie świadomości wywołane przez socjalizację i towarzyszącą jej internalizację społeczno-kulturowej dialektyki. Zamiast tego zakłada się fałszywą jedność świadomości, wraz z jednostką identyfikującą się całkowicie ze zinternalizowanymi rolami i stworzoną przez nie, społecznie ustaloną tożsamością. Na przykład, odrzuca się wszelkie odpowiednie ekspresje jaźni nie skanalizowane w roli wiernego męża, czyli innymi słowy, wewnętrzna

¹⁶ P.L. Berger, *The Sacred Canopy*, op. cit., s. 137, 134; por. P.L. Berger, *Święty baldachim*, op. cit., s. 185, 181.

¹⁷ P.L. Berger, *Święty baldachim*, op. cit., s. 123-146; P.L. Berger, *The Sacred Canopy*, op. cit., s. 81-101.

konwersacja pomiędzy mężem i (potencjalnym) cudzołóżnikiem jest przerwana. Jednostka widzi siebie *wyłącznie* jako męża w tych obszarach swojego życia, do których odnosi się ta rola. Stała się ona mężem *tout court*, mężem instytucjonalnej *dramatis personae*¹⁸.

Berger próbuje tu dokonać bardzo oryginalnej reinterpretacji klasycznej koncepcji fałszywej świadomości, opartej na rozróżnieniu pomiędzy podmiotami jako pierwotnymi źródłami ról i struktur społecznych a owymi rolami i strukturami funkcjonującymi samodzielnie i odcinanymi niekiedy od swego podmiotowego źródła. Niezwykle istotną w tym kontekście rzeczą będzie zauważyć, że gdy bierzemy pod uwagę podmiotowe źródło ról i struktur, wówczas ze złożonej sieci ludzkich relacji wyłania się wielość różnych ról i struktur sensu – różnych, a nawet sprzecznych ze sobą, jak w przytoczonym wyżej przykładzie męża i cudzołóżnika. Analiza ta implikuje podstawowe pytanie: czy można uznać taką wielość nie popadając nieuchronnie w przedspołeczny chaos bezsensu i braku porządku – o ile zakładamy, że istnieje tylko jedno źródło sensu i znaczeń w świecie społecznym? Teza, że obiektywizacje religijne to jedyny sposób na konstytuowanie się sensu w społeczeństwie i teza, że takie obiektywizacje wymagają subiektywnego dystansu zdają się wykluczać wzajemnie. Aktor społeczny ma nieustannie przeskakiwać z jednej obiektywizacji do drugiej poprzez pustą przestrzeń społecznego bezsensu, który, zgodnie z tym co założyliśmy wcześniej, powinien zniszczyć jego świat. Przetę starania Bergera, który chce uniknąć niebezpieczeństwa fałszywej świadomości przypominają nieco wysiłki barona Munchhausena, który próbuje wydostać się z bagna ciągnąc się za włosy.

Konsekwentniej byłoby przyjąć, obierając za punkt wyjścia stanowisko Webera, że proces racjonalizacji doprowadził w nowoczesności do wysoce refleksyjnej akceptacji wielu różnych sfer znaczeniowych – wśród których religia zajmuje miejsce poczesne, choć z pewnością nie uprzywilejowane – co pozwala uniknąć niebezpieczeństwa „fałszywej jedności świadomości”. Taki *status quo* wielości to właściwie nie rewolucja, lecz efekt rozwoju, trzeba bowiem pamiętać, że inne sfery uczestniczące w ludzkim dążeniu do odnajdywania i określania sensu istniały zawsze, współkonstruując świadomość społeczną. Ich rosnącą autonomię można postrzegać pozytywnie jako część tendencji do uwy-

¹⁸ P.L. Berger, *Święty baldachim*, op. cit., s. 138-139; P.L. Berger, *The Sacred Canopy*, op. cit., s. 94.

rażniania tego fundamentalnego dążenia człowieka, którego właściwym i pierwotnym siedliskiem jest świat życia.

Taka interpretacja diagnozy Bergera ma – oprócz wspomnianej już spójności – jeszcze jedną zaletę w zestawieniu z pesymizmem, jakim zabarwione są analizy *Świętego baldachimu*: w zasadzie nie kłóci się ona z tym, w jaki sposób religie rozumieją same siebie. Autodefinicje religii zazwyczaj zawierają roszczenie do prawdziwości treści pewnych wierzeń niezależnie od roli i funkcji, jaką religie te pełnią w społeczeństwie, podczas gdy *quasi*-durkheimowski model interpretacji przyjęty przez Bergera¹⁹ dostrzega w religii wyłącznie czysto formalną metodę ustanawiania i wzmacniania jedności społecznej, nie mającą nic wspólnego z naszą percepcją świata i zredukowaną do statusu wytworu człowieka i społeczeństwa. O wiele łatwiej byłoby pogodzić roszczenie religii do prawdy z taką wizją świata społecznego, która uznalaby religię za dziedzinę tego świata zakorzenioną we wspólnej percepcji rzeczywistości. W takiej perspektywie możliwe staje się poważne traktowanie takich zjawisk i treści przekonań religijnych jak objawienia, iluminacje i wszelkie inne formy radykalnej poznawczej dostępności nadrzędnego bytu i sensu.

Alfred Schutz: ograniczone dziedziny znaczenia i kontrapunktowa struktura racjonalności. Próba odpowiedzi na pytanie o racjonalność religii i jej pozycję

Gdy Peter Berger mówi o „subświatach” czy o „fragmentarycznych sferach znaczenia”, w dość oczywisty sposób nawiązuje do koncepcji wielości struktur znaczenia wypracowanej przez Williama Jamesa i Alfreda Schutza. Nacisk kładziony przez Jamesa na istnienie „różnych porządków rzeczywistości”, na „wielość światów” czy „subświatów” ludzkiego doświadczenia wyraża to samo przekonanie, któremu później dał wyraz Schutz, pisząc że „rzeczywistość oznacza po prostu re-

¹⁹ Piszę „*quasi*-durkheimowski”, a nie „durkheimowski”, gdyż w rzeczywistości poglądy Emila Durkheima na naturę form życia religijnego i ich rolę w społeczeństwie oraz w procesie ludzkiego poznania były o wiele bardziej zróżnicowane i złożone, niż się to wydawało wielu interpretatorom tego francuskiego socjologa. Do reinterpretacji tych poglądów przyczyniają się dziś zwłaszcza prace Anne Warfield Rawls; por. A.W. Rawls, *Epistemology and Practice. Durkheim's „The Elementary Forms of Religious Life”*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

lację do naszego życia emocjonalnego i naszych działań praktycznych; rzeczywiste jest to, co nas stymuluje i budzi nasze zainteresowanie”²⁰. Stanowisko to akcentuje podmiotowe ugruntowanie naszego postrzeżenia tego, co realne, zarazem jednak relatywizując je i spychając w stronę subiektywizmu. Schutz, twórca socjofenomenologii, który za cel postawił sobie filozoficzne pogłębienie założeń socjologii Maxa Webera, przejął od Jamesa koncepcję wielu różnych porządków rzeczywistości, nie widząc w nich jednak – jak czynił to James – odrębnych, niezależnych „subświatów”. Jak to ujął,

Wolimy mówić o ograniczonych dziedzinach znaczenia [*finite provinces of meaning*], w obrębie których szukamy [właściwego im] akcentu rzeczywistości, niż o subświatach, jak czyni to William James. Poprzez tę zmianę terminologii chcemy podkreślić, że to znaczenie naszych doświadczeń, a nie ontologiczna struktura przedmiotów konstytuuje rzeczywistość²¹.

Zauważmy najpierw, że Schutz mówi tu o dziedzinach *znaczenia*, czyli nie o odrębnych, wyizolowanych „światach”, wytwarzanych przez różne jednostki przy różnych okazjach, lecz o dziedzinach czegoś, co może być powszechnie ujmowane i co nadaje naszym przeżyciom jedność i treść niezbędną do spełniania aktów poznawczych oraz do podtrzymywania życia społecznego. Stosowane przez Bergera wyrażenie „fragmenty uniwersum znaczeń” próbuje ominąć tę różnicę, niejako idąc na skróty i znacznie upraszczając pojęcie: nawet jeśli w takich odrębnych quasi-światach istnieje jakiś sens czy „znaczenie”, pozostałe po niwelującym uniwersalność wielkim wybuchu nowoczesności, to jest ono kruche, niezdolne zapewnić im jedność i stabilność. Inaczej mówiąc, wyrażenie to jest wyrazem zasadniczej niewiary Bergera w możliwość sensu w świecie pozbawionym jednego religijnego porządku, nadającego uniwersalne znaczenia i obejmującego wszystkie dziedziny życia, podczas gdy Schutz proponuje nam teorię wielu różnych ograniczonych dziedzin znaczenia (wśród których, jak zoba-

²⁰ W. James, *The Principles of Psychology*, New York 1890, t. 2, rozdz. 21 „The Perception of Reality”, s. 283-324; H. R. Wagner, „Introduction”, w: A. Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, Chicago/London 1970 (praca dalej cytowana jako OPSR), s. 41; *ibid.*, s. 252.

²¹ A. Schutz, OPSR, s. 252; A. Schutz, „Symbol, Reality, and Society”, w: A. Schutz, *Collected Papers*, t. I, *The Problem of Social Reality*, The Hague 1962 (praca dalej cytowana jako CP I), s. 230. Por. tłum. polskie A. Schutz, „Symbol, rzeczywistość i społeczeństwo”, w: A. Schutz, *O wielości światów*, przeł. Barbara Jabłońska, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2008, s. 57-110.

czyimy, jest i religia), tworzących wspólnie stabilną, sensowną sieć świata społecznego. Zadziwiające jest to, że Berger czuje się w tej sytuacji wciąż zobowiązany do używania pojęcia znaczenia czy sensu.

Kluczem do proponowanej przez Schutza koncepcji ograniczonych dziedzin znaczenia jest jego fundamentalny projekt socjofenomenologii, pojętej jako metoda badania sensownych struktur świata życia, jako – mówiąc językiem Husserla – fenomenologia nastawienia naturalnego. Świat życia codziennego to bowiem intersubiektywna przestrzeń, w której sens czy znaczenie, to jest uniwersum celów i środków działania oraz splecionych z nimi przedmiotów języka i świadomości, konstytuuje się w toku interakcji, w których „oboje – ja i ten drugi – doświadczamy ciągłego procesu komunikacji w żywej terażniejszości”²². W przestrzeni tej „fizyczne obiekty natury przekształcają się w obiekty socjokulturowe”²³, otrzymując pierwszą, fundamentalną interpretację w kontekście ludzkiego działania. Dlatego też świat życia stanowi *rzeczywistość naczelną* [*paramount reality*], nadrzędną w stosunku do wszystkich innych interpretacji socjokulturowych, rozwijających i konkretyzujących ludzkie dążenie do sensu. Nie tylko dostarcza on im materiału do tych konkretyzacji, lecz przekazuje im też pewien fundament znaczeniowy, który każda z dziedzin znaczenia musi następnie odpowiednio zinterpretować zgodnie z własną specyfiką. Owe specyficzne interpretacje – ograniczone dziedziny znaczenia – otrzymują w ten sposób coś, co Schutz nazywa odpowiednim akcentem rzeczywistości. Akcent ten wskazuje, w którym ze swoich obszarów dana dziedzina najsilniej związana jest z uniwersum znaczeniowym bezpośrednio danym w postawie pełnej uwagi wobec życia (*attention to life*, por. bergsonowską *attention à la vie*), poprzez zawieszenie wątplenia we wszystko, co w tej postawie jawi się jako rzeczywiste, istotne i sensowne. Im bardziej jednoznacznie i swoiście dana ograniczona dziedzina znaczenia określa własny obszar interesów wewnątrz świata życia, im jaśniej i wyraźniej odróżnia swoje znaczenia od znaczeń swoich dla innych dziedzin, tym bardziej oddala się od uwagi wobec życia, przesuując się na skali redukcji fenomenologicznej od zawieszenia wątplenia ku zawieszeniu wiary we wszystko, co nie jest jej właściwe. „Typologię różnych ograniczonych dziedzin znaczenia można by zacząć od analizy tych czynników świata życia codziennego, z któ-

²² A. Schutz, „Symbol, Reality, and Society”, op. cit., s. 219.

²³ A. Schutz, OPSR, s. 253.

rych usunięty został akcent rzeczywistości”; „wówczas to, co pozostaje poza nawiasem, można by uznać za konstytutywne elementy stylu poznawczego doświadczeń swoistych dla zdefiniowanej w ten sposób ograniczonej dziedziny znaczenia”²⁴.

Przy pomocy tej metody identyfikacji napięć pomiędzy zawieszeniem wątplenia i zawieszeniem wiary, pomiędzy *epoché* naturalnego nastawienia a różnymi *epoché* ograniczonych prowincji znaczenia, Schutz definiuje różne dziedziny znaczenia uczestniczące w konstytucji sensu. Mając na uwadze to, że absolutnym modelem różnych *epoché* specyficznych dla różnych dziedzin znaczenia jest stanowiąca przeciwieństwo nastawienia naturalnego fenomenologiczna *epoché sensu stricto*, w której zawieszeniu ulega wiara w świat jako taki, dzięki czemu pozostają jedynie czyste treści intencjonalnych aktów świadomości, Schutz próbuje szczegółowo opisać takie ograniczone dziedziny znaczenia jak sfera fantazji, snu i nauki, a zwłaszcza nauk społecznych²⁵. Choć nie próbuje on w ten sam sposób opisać religii, wymienia ją wraz ze sztuką jako dwa znakomite przykłady specyficzności ograniczonych prowincji znaczenia. Co więcej, zestawia „przeskok do sfery religijnej” z właściwą nauce „bezinteresowną postawą kontemplacyjną”, potwierdzając w ten sposób kluczowe miejsce religijnej dziedziny znaczenia w świecie ludzkiej kultury²⁶.

Dla celów niniejszej analizy możemy podjąć się, w oparciu o analizy Schutza, bardzo wstępnej próby określenia istotnych cech religii jako specyficznej ograniczonej dziedziny znaczenia, charakteryzującej się zawieszeniem wątplenia w świat ujmowany z religijnego punktu widzenia. Świat pod wpływem specyficznego doświadczenia religijnego postrzegany jest w relacji do pewnego najwyższego bytu lub zasady, jawiąc się jako stworzenie, złudzenie, emanacja bóstwa, scena działań bogów lub Boga, objawienia czy w jakikolwiek inny sposób. Wynikiem takiej postawy poznawczej jest powstanie różnych szczególnych systemów wierzeń czy tradycji religijnych, na które składają się społecznie przekazywane symbole i postawy odnoszące się do świata życia codziennego i starające się go kształtować. Ta szczególna wza-

²⁴ A. Schutz, „Symbol, Reality, and Society”, op. cit., s. 233.

²⁵ A. Schutz, OPCR, s. 256-292; A. Schutz, „Symbol, Reality, and Society”, op. cit., s. 234-259.

²⁶ A. Schutz, OPCR, s. 255; A. Schutz, „Symbol, Reality, and Society”, op. cit., s. 344.

jemna relacja pomiędzy naczelną rzeczywistością świata życia i rzeczywistością religijną, ustanawiająca pomiędzy nimi coś w rodzaju sprzężenia zwrotnego, wydaje się być z funkcjonalnego punktu widzenia najważniejszą cechą charakterystyczną religii, upodabniającą ją do takich dziedzin znaczenia jak nauka czy sztuka. Owa relacja zwrotna, w zależności od kontekstu kulturowego i stopnia racjonalizacji życia społecznego, może być prosta i w pewnym sensie wyłączna – religia jest wówczas postrzegana jako jedyne źródło sensu, choć nigdy nie jest tak w rzeczywistości – bądź pośrednia i zrównoważona przez relacje świata życia z innymi regionami znaczenia, wyemancypowanymi spod dominacji religii i podobnie jak ona aspirującymi do przemożnego wpływu na rzeczywistość naczelną. Aspiracja ta pozostaje jednak zawsze zasadniczą cechą konstytutywną religii. Religia – przynajmniej w świadomości swych wyznawców – zawsze jest sposobem życia.

Wedle założeń Schutza określony rodzaj zawieszenia wątplenia, specyficzny dla danej ograniczonej dziedziny znaczenia, ma zawsze drugą stronę: jest nią odpowiadające jej specyficzne zawieszenie wiary. W przypadku religii zdaje się nim być odmowa przyznania istotności czy realności wszystkim tym elementom świata życia, które wydają się pozostawać w sprzeczności z systemem wierzeń wytworzonym przez daną religijną postawę poznawczą w ramach danej tradycji religijnej. Parafrazując język fenomenologii Husserla, można by powiedzieć, że postawa religijna „wylacza” wyjaśniającą moc tych struktur znaczenia i tych przedmiotów postrzeganych w nastawieniu naturalnym, które kolidują z obecnym *status quo* danego systemu wierzeń.

Powyższa charakterystyka cech religii ma, jak już powiedzieliśmy, charakter bardzo wstępny i prowizoryczny. Należy w tym miejscu zauważyć, że analizy konstytuowania się ograniczonych dziedzin znaczenia sformułowane przez Schutza powinny doprowadzić nas do bardzo szczegółowego i dogłębnego studium dziedziny religii, właściwych jej *epoché* i jej powiązań z naczelną rzeczywistością świata życia. Trzeba też dodać że, zważywszy na rozwój refleksji Schutza w pracach etnometodologów, studium takie powinno mieć także charakter empiryczny²⁷. Przeprowadzenie takich badań to jednak rzecz bardziej niż trudna.

²⁷ Etnometodologowie, pojmując *epoché* jako własność intersubiektywnych działań uczestników życia społecznego, mierzalną i odtwarzalną z różnego rodzajów zapisów interakcji (por. H. Garfinkel, *Studies in ethnomethodology*, Cambridge:

Zanim wszakże zaczniemy dogłębnie badać zawieszenie wiary specyficzne dla rzeczywistości religijnej oraz jego konsekwencje, powinniśmy spytać, w jaki sposób Schutz ujmuje *relacje pomiędzy różnymi ograniczonymi dziedzinami znaczenia*. Przypomnijmy najpierw, że wszyscy uczestnicy życia społecznego żyją w jednej, naczelnej rzeczywistości życia codziennego, i że ta naczelna rzeczywistość umożliwia przedstawianie postawy poznawczej z jednej dziedziny na drugą. Schutz twierdzi, że takim *przeskokom* [leaps] towarzyszy przeżycie szoku doznawanego wskutek radykalnej zmiany percepcji świata. Gwałtowna natura takich przeżyć przejawia się na wiele sposobów:

Istnieje tyle niezliczonych rodzajów różnych doznań szoku, ile jest różnych ograniczonych dziedzin znaczenia, na których mogą położyć [właściwy im] akcent rzeczywistości. Oto kilka przykładów: szok zasypiania, podczas którego przeskakujemy do świata snów; wewnętrzne przeobrażenie, jakiego doświadczamy, gdy podnosi się kurtyna w teatrze i przechodzimy w świat akcji rozgrywającej się na scenie; radykalna zmiana naszego nastawienia gdy, stojąc przed obrazem, pozwalamy na ograniczenie naszego pola wzrokowego do tego, co znajduje się w jego ramach, przechodząc w świat malarski; [...] Ale też i doświadczenia religijne, w całej ich różnorodności – na przykład opisywane przez Kierkegaarda doświadczenie „chwili”, w której dokonujemy skoku w sferę religijną – są przykładami takiego szoku, podobnie jak decyzja człowieka nauki, który zamienia wszelkiego rodzaju odmiany żywotnego zaangażowania w sprawy „tego świata” na postawę bezinteresownej kontemplacji²⁸.

Próbując wcześniej opisać religijne zawieszenie wątplenia, wskazaliśmy na fakt, że można klasyfikować ograniczone dziedziny znaczenia wedle stopnia, w jakim dana dziedzina wpływa na świat życia codziennego, zadając pytanie, czy i w jakim stopniu pomiędzy nią a światem życia występuje relacja wzajemnego oddziaływania. Zastosujmy teraz tę klasyfikację do zjawiska przeskoków. Jeśli jakaś ograniczona dziedzina znaczenia wykazuje *ex definitione* niewielkie zainteresowanie tym, „co rzeczywiście dzieje się i powinno się dziać”

Polity Press, (1967) 1994, s. 1 i *passim*), zbadali w ten sposób nawet dziedziny takich sfer nauki, jak matematyka czy astrofizyka (por. E. Livingston, *The ethno-methodological foundations of mathematics*, London-Boston: Routledge and K. Paul 1986; H. Garfinkel, M. Lynch. E. Livingston, „The Work of a Discovering Science Construed with Materials from the Optically Discovered Pulsar”, *Phil. Soc. Sci.* 11 (1981), s. 131-158. O ile wiem, nikt dotąd nie próbował podjąć podobnych badań w sferze religii.

²⁸ A. Schutz, OPRS, s. 254-255; A. Schutz, „Symbol, Reality, and Society”, op. cit., s. 231.

w świecie życia codziennego, jak (z pewnymi zastrzeżeniami) w przypadku snów, fantazji czy nawet sztuki, to przeskok z takiej dziedziny do innej jest wprawdzie gwałtowny, lecz neutralny. Jeśli natomiast przeciwnie, jakaś dziedzina angażuje się w redefinicję świata życia, to może się zdarzyć, że przechodząc z niej do innej dziedziny nagle uświadomimy sobie, że różne dziedziny próbują w zupełnie różny sposób określać świat życia codziennego. Dochodzi wówczas do otwartego konfliktu pomiędzy różnymi dziedzinami znaczenia.

Jeśli weźmiemy pod uwagę ten potencjalnie konfliktowy aspekt religijnej dziedziny znaczenia, to specyficzne dla religii, silne, *quasi-naturalne zawieszenie wiary* we wszystko, co nie należy do jej dziedziny okaże się stać na straży jej granic, stanowiąc coś w rodzaju zapory chroniącej racjonalność religijną przed inwazją obcych intruzów. Z drugiej jednak strony, jak pisze Schutz,

zawsze żyjemy i działamy jednocześnie w kilku takich dziedzinach [znaczenia], a wybór jednej z nich może jedynie oznaczać, że czynimy z niej, by tak rzec, naszą „bazę macierzystą”. „nasz system referencyjny”, [...] w odniesieniu do którego wszystkie inne [dziedziny] otrzymują jedynie status rzeczywistości pochodnej – inaczej mówiąc, stają się [dziedzinami] peryferyjnymi, pomocniczymi, podporządkowanymi temu, co stanowi temat dominujący²⁹.

Nie istnieje absolutny punkt wyjścia, od którego możemy rozpocząć interpretację rzeczywistości; Schutz zajmuje tu, jak się zdaje, stanowisko zdecydowanie nefundamentalistyczne. Relacja temat – tło, na podstawie której dochodzi do wyboru danej dziedziny znaczenia, nieustannie się zmienia, a pytając o jednoznaczne źródło i podstawę wyboru raczej tej niż innej dziedziny nieuchronnie popełniamy błąd *petitio principii*³⁰. Ponadto – mówi Schutz – żyjemy *jednocześnie* w wielu różnych dziedzinach znaczenia, co stawia pod znakiem zapytania samo pojęcie przeskoku (*leap*) z jednej dziedziny do drugiej, o ile przeskok rozumiemy wyłącznie jako przejście dokonujące się w chronologicznej sekwencji różnych nastawień poznawczych. Wynika stąd zaskakująca konkluzja:

Konsekwencją faktu, że żyjemy równocześnie w różnych dziedzinach rzeczywistości czy znaczenia, jest fakt, że używamy różnych poziomów osobowości – a to z kolei stanowi ukrytą przesłankę do przyjęcia *hipotezy schizofrenicznego ego*³¹.

²⁹ A. Schutz, *Reflections on the Problem of Relevance*, New Haven/London 1970 (praca dalej cytowana jako RPR), s. 11.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

By zrozumieć, co Schutz miał na myśli, unikając zarazem niebezpieczeństwa potraktowania jego rozważań jako zaproszenia do obłądu³², musimy przejść od metafor wizualnych do metafor dźwiękowych, idąc tropem jednej z najważniejszych modyfikacji, jakie Schutz wprowadził do fenomenologii Husserla. W dziedzinie muzyki

umysł słuchacza może śledzić ten czy inny [motywny], traktować jeden jako temat główny, a drugi jako podporządkowany bądź *vice versa*: jeden określa drugi, a mimo to pozostaje, jako element dominujący, częścią złożonej sieci tworzącej całą strukturę. Jest to „kontrapunktowa struktura” naszej *osobowości*, a zatem i naszego strumienia świadomości, będąca konsekwencją tego, co w innym kontekście nazwaliśmy *schizofreniczną hipotezą ego* – mianowicie faktu, że, by coś uczynić tematem, sytuując zarazem coś innego w roli peryferii, musimy założyć sztuczne rozbitcie jedności, jaką stanowi nasza osobowość³³.

Jak zatem można zakładać istnienie zawieszenia wiary w jego „ostrej” wersji, odznaczającego się wytyczaniem ostrych granic, właściwego w tym przypadku religijnej dziedzinie znaczenia, zarazem przyjmując kontrapunktowy model struktury świadomości, wymagający nieprzerwanej płynności naszych systemów odniesień? Konieczne wydaje się w tym przypadku wprowadzenie nowej kategorii – kategorii *krytycznego zawieszenia wiary*, prowizorycznie ujmującego w nawias zewnętrzną strukturę danej dziedziny znaczenia i umożliwiającej przez to niezbędną wymianę i przepływ znaczeń. W podobny sposób R.M. Zaner uznaje formułowaną przez Schutza fenomenologię świata życia za coś w rodzaju *epoché drugiego stopnia*, zawieszającej zawieszenie wątplenia właściwego poszczególnym, tematycznym dziedzinom znaczenia³⁴. Idąc tym tropem, możemy wyobrazić sobie zawieszenie zawieszenia wiary, tematyzujące proces wewnętrznej modyfikacji, jakiemu podlega dana dziedzina znaczenia. Zanim jednak przejdziemy do analizy tego, czym mogłaby być taka operacja krytycznej *epoché*, niezbędnych jest kilka dalszych wyjaśnień dotyczących pozycji, jaką religia zajmuje wśród innych dziedzin znaczenia, zwłaszcza w kontekście nowoczesności, oraz tego, w jaki sposób pozycja ta ma się do sformułowanej przez Schutza koncepcji kontrapunktowej struktury społecznej konstrukcji rzeczywistości.

³² Schutz oczywiście jednoznacznie zaprzecza, że jego „ego schizofreniczne” to ego występujące w patologicznej schizofrenii; por. *ibid.*, s. 13.

³³ *Ibid.*, s. 12.

³⁴ R.M. Zaner, „Introduction”, w: A. Schutz, RPR, s. XII.

Jeśli weźmiemy pod uwagę wspomnianą powyżej relację zwrotną pomiędzy religią i światem życia, to musimy założyć, że ta dziedzina znaczenia w jakiś sposób zawsze pozostawała w konflikcie z innymi dziedzinami o zbliżonym charakterze. Proces racjonalizacji w sensie weberowskim, polegający na jednoczesnym wzroście klarowności i złożoności struktury środków i celów, prowadził do coraz większej autonomii innych niż religia dziedzin znaczenia, a w konsekwencji do coraz wyraźniejszego występowania relacji zwrotnej do świata życia także i w ich przypadku. To z kolei wiodło do nieuchronnych konfliktów pomiędzy religią a innymi sferami świata społecznego, stanowiącymi odrębne dziedziny znaczenia, takimi jak nauka czy polityka. Sekwencja ta odcisnęła wyraźne piętno na historii cywilizacji europejskiej począwszy od renesansu. W przypadku religii proces ten nazwać można sekularyzacją, choć raczej nie sekularyzacją w sensie – fortunnej bądź niefortunnej – eliminacji religii ze zbioru czynników konstytuujących w społeczeństwie sens i znaczenie. Religia – bądź, w skrajnych przypadkach, jej substytuty – była i nadal jest pełnoprawną dziedziną znaczenia, nawet w najbardziej „zsekularyzowanych” obszarach świata.

Jednakże opisany wyżej proces autonomizacji dziedzin świata w nowoczesności postępuje nadal, i nawet różne „wewnętrzne horyzonty” doświadczenia³⁵, właściwe poszczególnym rolom społecznym i kontekstom, zyskują niezależność, tworząc własne wersje systemów relewancji, priorytetów praktycznych i poznawczych, układów celów i środków, stając się w ten sposób *sui iuris* ograniczonymi dziedzinami znaczenia. Normalnie funkcjonując, zazwyczaj nie zauważamy jak bardzo różne są systemy symboliczne powiązane z pełnionymi przez nas rolami społecznymi – rodziców, podmiotów świata nauki, polityki, członków grup i wspólnot religijnych – bowiem, żyjąc jednocześnie we wszystkich właściwych im dziedzinach, skutecznie staramy się ustanowić prowizoryczną harmonię pomiędzy tymi systemami, jakkolwiek krucha ta harmonia by była. Mimo to, proces racjonalizacji eksponuje je, ujawniając autonomię różnych dziedzin znaczenia i obnażając nieuniknione konflikty pomiędzy nimi, które stają przed nami jako problem dany i zadany zbiorowej świadomości. Sytuacja uczennicy czy

³⁵ O Husserlowskim pojęciu „wewnętrznego horyzontu” por. A. Schutz, *Collected Papers*, vol. III, *Studies in Phenomenological Philosophy*, The Hague 1975, s. 9, 93 n.

studentki z klasy średniej, aspirującej do przyszłej kariery zawodowej, która, będąc praktykującą katoliczką, przeżywa pokusę dokonania aborcji; sytuacja wierzącego chrześcijanina, który, jako mieszkaniec *favelas* jednego z wielkich miast w Ameryce Południowej, staje przed koniecznością dokonania dramatycznego wyboru pomiędzy „nienawiścią do bliźniego” a uległością wobec opresyjnego systemu ekonomiczno-politycznego; dylemat religijnego terrorysty, któremu własne położenie jawi się jako konieczność wyboru pomiędzy zabijaniem niewinnych ludzi a zgodą na dominację obcej, niesprawiedliwej przemocy politycznej nad jej czy jego narodem bądź grupą etniczną – oto kilka skrajnych, prostych, dobranych *ad hoc* przykładów takich konfliktów. Należy dodać że sytuacje te – i wiele innych, im podobnych – bynajmniej nie są nowe ani specyficzne dla nowoczesności; w istocie, w tej czy innej formie pojawiały się one zawsze. Różnica – zbyt łatwo nazywana „sekularyzacją” – polega tu na tym, że obecnie, miast bezwiednie zgadzać się na pokątne, skryte kompromisy, musimy świadomie i otwarcie stawiać czoła napięciom pomiędzy różnymi systemami relewancji, gdyż ich jawność i autonomia zmusza nas do tego, byśmy je modyfikowali, dekonstruowali i integrowali na wyższym poziomie złożoności, tworząc lepsze, bardziej rozumne struktury sensu.

Jak radzić sobie z tymi napięciami? Zamiast starać się tworzyć teoretyczne projekty mające służyć do „rozwiązywania problemu”, rozsądniej byłoby spytać jak faktycznie radzimy sobie z nimi w praktyce. Poszukując właściwego opisu teoretycznego, raz jeszcze zwrócimy się ku socjofenomenologii Alfreda Schutza, tym razem odwołując się do jego *teorii symbolu*, która może rzucić nowe światło na wprowadzoną przez nas wcześniej kategorię krytycznego zawieszenia wiary. Schutz próbuje sformułować teorię kreatywnych przeskoków pomiędzy różnymi dziedzinami znaczenia, zważywszy na dość dramatyczną sytuację, jaką stanowi konieczność życia jednocześnie w wielu dziedzinach naraz. Teoria ta oparta jest na reinterpretacji Husserlowskiego opisu złożonej struktury intencjonalności aktów poznawczych, który Schutz przekłada na opis struktury wyboru. Złożony akt poznania (i wyboru), w którym przedmiot zostaje całkowicie uobecniony w prezentacji – *politetyczny* akt Husserla – składa się z wielu prostych, konstytuujących go aktów *monotetycznych*, w których na przedmiot skierowana jest jedna wiązka uwagi bądź jeden promień (*Strahl*) świadomości. Istotna jest tu różnica pomiędzy tym, co Husserl nazywa *syntezą ciągłą*

– spełnianiem politetycznego aktu, który wiąże ze sobą poszczególne akty proste tak, że ich treści dopasowują się do siebie w sposób nieproblematiczny – a tym, co twórca fenomenologii nazywa *syntezą nieciągłą*, w której relacje zespalanych nią aktów prostych są bardziej problematyczne. W tym ostatnim przypadku jedność uzyskana w wyniku syntezy nazywana jest *jednością wyższego rzędu*. Jednakże akt syntezy, ustanawiając wielowątkowe odniesienie do przedmiotu, nie wyczerpuje się tworząc jego mnogie, zwielokrotnione ujęcie w świadomości. Dąży on do przeobrażenia się w akt prosty, do powrotu do stanu właściwego aktowi monotetycznemu, którego przedmiot ujmuje jedna wiązka czy promień świadomości³⁶.

Już samo Husserlowskie pojęcie nieciągłości, wpisane przez Schutza w dialektyczną logikę wyboru, uświadamia nam radykalną nieciągłość intersubiektywnie uwarunkowanej świadomości, dokonującej nieustannych przeskoków, co więcej, nieustannie oscylującej pomiędzy wieloma różnymi dziedzinami znaczenia. Zadanie tak rozumianej świadomości, syntetyzującej elementy z pozoru całkowicie do siebie nieprzystawalne, nie jest z pewnością łatwe ani proste. Rozdzierają ją, jak się zdaje, dwa istotne, przeciwstawne sobie dążenia: z jednej strony jej zadaniem jest ukazywanie źródeł naszej wiedzy i decyzji, zdawanie sprawy z samego tego, że i jak dany jest sens i znaczenie, co wiąże się z politetyczną strukturą naszych aktów świadomości, z drugiej zaś strony dąży ona do osiągnięcia jak największej jasności i wyrażności naszych wyborów i naszej wiedzy, co jest cechą aktów monotetycznych.³⁷ Możemy tu dodać, że wzrastająca świadomość tej dialektyki, splatającej ze sobą dwa opisane wyżej aspekty dynamiki świadomości – tendencję do zwiększenia jasności i wyrażności z jednej strony, z drugiej zaś dążenie do coraz większej relacjonowalności tego, co dane źródłowo – stanowi istotę tego, co Weber nazywał procesem racjonalizacji, a co można też określić nieco paradoksalnym mianem *emancypacji świata życia*, właściwej nowoczesności.

W ten sposób dochodzimy do kluczowego zagadnienia Schutzowskiej teorii symbolu, a mianowicie do pytania, w jaki sposób dokonujemy aktów monotetycznych w sytuacji zasadniczej nieciągłości aprezentacji, powodowanej przez fakt, że „żyjemy jednocześnie na różnych

³⁶ A. Schutz, OPSR, s. 150 n.

³⁷ A. Schutz, RPR, s. 80-82.

poziomach rzeczywistości ([w różnych] dziedzinach znaczenia)³⁸. Gdy przeskakuję z jednej dziedziny do drugiej, niektóre tematy i wątki istotne w dziedzinie poprzedniej znikają mi z oczu, i to nawet nie jako zbiór wrażeń i obrazów, lecz jako zwarta, znacząca struktura, gdyż tematom moich poprzednich doświadczeń brakuje teraz pewnych systemów istotności, niezbędnych do nadania im znaczenia. Schutz przytacza tu szczególnie oczywisty przykład przebudzenia: pamiętam, że coś mi się śniło, lecz rzeczywista treść marzenia sennego jest nieobecna, gdyż nie jestem już w stanie wierzyć, że sprawą życia lub śmierci jest dla mnie „wyrwanie się spod władzy magicznego uroku, który zabraniał mi biec za kimś, kto trzymał w rękę (byłem tego pewien we śnie) klucz do mojego istnienia”³⁹. Co mogę zrobić, by rekonstruować utracony sens mojego snu, który w jakimś sensie jest koniecznym elementem jedności wyższego rzędu, obejmującej całą moją świadomość i spajającej wszystkie dziedziny znaczenia – jedności, do osiągnięcia której dążę? Sens snu już się ulotnił; lecz, gdy o nim myślę, odkrywam w mojej świadomości *puste miejsce*, pozostałe po wycofaniu zeń systemu znaczeń właściwego marzeniu sennemu. Sytuacja ta zmusza mnie do „cięższej pracy”⁴⁰: muszę się bardzo postarać, by tak zmienić mój obecny system, aby pojawił się w nim fundament do przyjęcia nowych treści, odzyskanych z poprzedniej dziedziny znaczenia. Teraz, jak pisze Schutz,

[p]uste miejsce wypełnia nowy temat, substytut należący do obu światów: do świata snu, gdyż pustka powstała po porzuceniu tematu snu wciąż odnosi się do rzeczywistości świata marzeń sennych, który opuściłem budząc się; i do świata życia codziennego, gdyż do tej właśnie, naczelnej rzeczywistości należą wszystkie relewancje interpretacyjne i motywacyjne związane z ową pustką⁴¹.

Ów nowy, wyłaniający się z próżni temat to właśnie nic innego jak *symbol w rozumieniu Schutza*:

Symbol w tym sensie jest zatem enklawą na obecnym poziomie rzeczywistości, powstałą w wyniku unicestwienia topicznie relewantnego tematu doświadczenia, który pojawił się na innym poziomie rzeczywistości⁴².

³⁸ Ibid., s. 104.

³⁹ Ibid., s. 105 n.

⁴⁰ Por. sformułowaną przez J. Turnera koncepcję „cięższej pracy”, która ma umożliwić intersubiektywne negocjowanie znaczeń i sensu: J.H. Turner, *A Theory of Social Action*, Cambridge 1988, s. 202.

⁴¹ A. Schutz, RPR, s. 106 n.

⁴² Ibid., s. 107.

Powyższe sformułowanie wydaje się podsuwać najbardziej adekwatną odpowiedź na nasze pytanie, na czym miałyby polegać krytyczne zawieszenie wiary w religijnej dziedzinie znaczenia w sytuacji coraz większej emancypacji świata życia. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że podany przez Schutza przykład przechodzenia ze snu do jawy dyskwalifikuje zastosowanie tego typu refleksji do naszego zagadnienia. Religia, jeśli poważnie potraktujemy sposób, w jaki sama siebie rozumie, to nie oderwana od fundamentalnej rzeczywistości kraina snów i fantazji, lecz przeciwnie, dziedzina roszcząca sobie prawo do definiowania tejże rzeczywistości. Religia to dziedzina znaczenia o silnej relacji zwrotnej do rzeczywistości życia codziennego. Jeżeli w obrębie racjonalności religijnej pojawiają się jakieś znaczenia, to do jakiegoś stopnia mają one obowiązywać w świecie życia codziennego; i odwrotnie, roszczenia do wskazania sensu pojawiające się w obrębie świata życia codziennego wpływają na analogiczne roszczenia religijne i współzawodniczą z nimi.

Uważam jednak, że ta szczególna cecha religii jedynie zwiększa przydatność interpretacyjną sformułowanej przez Schutza teorii symbolu. Fenomenologia jest sztuką odkrywania, przy pomocy refleksyjnie dokonywanej *epoché* tego czy innego rodzaju, tych elementów czy aspektów tego, co źródłowo dane, które nie leżą w naszym polu widzenia, gdyż znajdują się za blisko nas. Zdarza się więc zatem tak, że zaczyna się w niej od przykładów, w których odległość od analizowanej dziedziny jest możliwie największa, a następnie przechodzi się do innych, z pozoru bardziej oczywistych i trafnych, w których widoczność tego, o co pytamy, jest już dużo gorsza. «Czym jest Hekabe dla aktora», pyta Hamlet. Czym jest Hamlet dla nas?”, pyta Schutz. Czym jest dążenie do emancypacji i kariery zawodowej studentki, która zaszła w niepożądaną ciążę dla idealnego katolika, w którego świadomości opowiedzenie się za absolutną wartością życia ludzkiego po prostu eliminuje sens podobnych tematów? Czym jest absolutna wartość życia ludzkiego dla kogoś w pełni „zsekularyzowanego” i nastawionego na karierę zawodową i społeczną? Czym jest przykazanie „miłości bliźniego” dla buntującego się biedaka; czym jest ono dla bogacza kontemplującego odniesiony w biznesie sukces, a czym jest krzyk ludzi, którym dzieje się niesprawiedliwość, dla wyznawców różnych wyznań i religii, którzy zwykli neutralizować tym podobne, drugorzędne, doczesne problemy perspektywą niebiańskiego szczęścia? Uniwersum

tego rodzaju pytań jest ogromne i niezbadane. Z pewnością nie przypadkiem Schutz, doskonale zdając sobie sprawę ze specyfiki religii, stawia w tym kontekście znamienne pytanie: „Jak to możliwe, że doświadczenie religijne jawi się nam jako rodzaj wiedzy, której prawdy nie sposób uchwycić odwołując się do schematów relewancji interpretacyjnych dominujących w świecie życia codziennego?”⁴³. Wobec dokonującej się współcześnie emancypacji różnych, mniej i bardziej istotnych, dziedzin znaczenia, nie sposób też jednak nie zadać pytania, jak to możliwe, że owe wyemancypowane dziedziny objawiają nam coraz to nowe struktury sensu i znaczenia, z których religijne systemy wierzeń wciąż jeszcze nie zdają sprawy? Najwyraźniej ewolucja relacji zwrotnej religii do świata życia nie nadaża za emancypacją tego ostatniego, i to właśnie zjawisko, nie zaś sekularyzacja, winno być uznane za problem nowoczesności. Proces symbolizacji jest i powinien być wzajemny.

Nieporozumieniem byłaby wszakże sugestia, że taki zwrotny proces symbolizacji pozostaje jedynie niespełnionym życzeniem. W istocie trwa on bowiem cały czas, w mniej lub bardziej widoczny sposób. Jego wyraźnymi, rozpoznawalnymi symptomami są w sferze teorii z jednej strony tak zwane teologie przymiotnikowe, rozwijające się przede wszystkim na gruncie tradycji judeochrześcijańskiej (teologie wyzwolenia, teologie feministyczne itd.), podejmujące próbę przyswojenia w dziedzinie religii innych, niereligijnych systemów relewancji, a z drugiej strony wzrost znaczenia pojęcia praw człowieka w różnych dziedzinach, stymulowany wpływem różnych religijnych systemów wierzeń. Nie umniejsza to jednak w żaden sposób imperatywu refleksyjnego wzmocnienia procesu symbolizacji; wzmocnienie takie wydaje się bowiem warunkiem *sine qua non* dotarcia religii do współczesnych struktur wiarygodności, a także jej mystagogicznego udziału w ludzkim dążeniu do prawdy. Nieporozumieniem byłoby zatem sądzić, że symbolizacja w opisanym wyżej sensie prowadzi do rozmycia tożsamości religii, skoro, polegając na zawieszaniu zawieszenia wiary, wydaje się ona burzyć mur obronny chroniący tę tożsamość. W rzeczywistości symbolizacja – jeśli w odniesieniu do tak „silnych” dziedzin znaczenia jak religia możemy pozwolić sobie na militarne metafory, chętnie zresztą przez niektóre środowiska religijne stosowane – to

⁴³ Ibid., s. 107 n.

raczej wewnętrzne przegrupowanie sił, niezbędne, by nadażyć za zmianami sytuacji na polu bitwy. Zakłada ona nieustanny wysiłek redefinicji granic wyznaczających obszar danej dziedziny znaczenia, zgodny ze szczególnym typem doświadczenia właściwego tej dziedzinie. Można w tym miejscu przywołać jeden ze znanych przykładów nowoczesnego konfliktu między nauką i religią: gdyby teologowie i przedstawiciele inkwizycji kościelnej oskarżający Galileusza i Kopernika o herezję „ciężej pracowali” nad symbolizacją ich systemu wierzeń w kontekście ewoluującej kosmologii, to zapewne doszliby do wniosków podobnych do tych, do jakich doszedł niegdyś Józef Ratzinger, uznając – przynajmniej pośrednio – naszą peryferyjną pozycję w kosmosie za egzemplifikację logiki Boga, który maksymalizuje minima wywyższając niepojętą jednostkowość, co jest wyrazem jego trójjedynego natury i odzwierciedla sposób, w jaki dokonuje się historia zbawienia.⁴⁴

Nie jest to, oczywiście, osąd historyczny, lecz raczej próba rzutowania naszych decyzji w przyszłość, mówiąc językiem Schutza, *modo futuri exacti*, to jest wyobrażenia sobie rezultatów naszych obecnych działań w oparciu o skutki innych działań w przeszłości; w tym przypadku dokonaliśmy po prostu wtórnej projekcji takich wyobrażeń w niedaleką przeciw przeszłość. Możemy sobie w ten sposób wyobrazić także i przyszłość: to, że czynne zawodowo kobiety wychowujące dzieci staną się standardem społecznym i religijnym, że walka o sprawiedliwość społeczną i sukces ekonomiczny jednostek stanie się istotnym tematem religijnych systemów relewancji... Możemy nawet pomyśleć, że religijni terroryści zaczną rozwiązywać swoje problemy przy pomocy strategii *non violence*. Takie ćwiczenia wyobraźni mogą być pomocne i stymulujące; idąc dalej w tym kierunku, doszlibyśmy zapewne do redefinicji pojęcia utopii. Nie zastąpią one jednak realnej pracy nad zbliżaniem do siebie, *modo praesenti*, różnych struktur relewancji, właściwych różnym dziedzinom znaczenia. Tylko dzięki temu wysiłkowi unikniemy realnej społecznej schizofrenii, wzmacniając jedność kontrapunktowej struktury świadomości społecznej, czyli świata, w którym wszyscy żyjemy.

⁴⁴ J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, New York 1979, s. 101-104; przekład polski J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowska, Kraków: Znak, 1994, rozdział „Bóg osobowy”, s. 146-149.

Wnioski: „sekularyzacja” jako powołanie religii

Możemy teraz powrócić do naszego pytania o rzeczywiste znaczenie pojęcia sekularyzacji w tradycji poweberowskiej. W kontekście naszych rozważań sekularyzacja nie wydaje się być ani zagrożeniem dla racjonalności religijnej i porządku społecznego, ani też aktem wyzwolenia Rozumu (czy nawet prawdziwej wiary) od religijnych przesądów, lecz raczej wyzwaniem, które staje przed religią tak samo, jak staje ono przed wszystkimi innymi dziedzinami znaczenia poprzez to, co nazwalibyśmy procesem emancypacji świata życia. Z punktu widzenia racjonalności religijnej istnieje jeszcze jeden powód, dla którego należy uznać to wyzwanie za zjawisko na wskroś pozytywne. Jeśli przekaz religijny zwraca się do wszystkich ludzi i dotyczy każdego – a chyba żaden z wielkich współczesnych systemów religijnych nie wyparłby się tego roszczenia – i jeśli wezwanie to splata się z poszukiwaniem przez człowieka sensu, to jest ono zakorzenione w świecie życia codziennego, który jest szerszy i bogatszy niż jakikolwiek zdefiniowany społecznie system religijny. A to z kolei paradoksalnie oznacza, że religia musi nieustannie sięgać do źródeł swojego doświadczenia, umiejscowionych, jak się wydaje, poza jej własnymi, sztywno wytyczonymi granicami. Musi to czynić po to, by lepiej zdać sprawę z tego, z czego ma zdać sprawę. Owa współbieżność procesów społecznych nowoczesności i swoistego celu religii nie jest przypadkowa: emancypacja świata życia jest przecież przede wszystkim – i to mimo wszelkich swych błędów i zbrodni – wzmożeniem ludzkiego dążenia do sensu.

Alfred Schutz, twórca socjofenomenologii, która służyła w niniejszym tekście za podstawę reinterpretacji poweberowskiego pojęcia sekularyzacji, prawdopodobnie odniósł się do niego jedynie raz, w swym omówieniu książek Erica Voegelina *Nowa nauka polityki* oraz *Porządek i historia*⁴⁵. Sprzeciw Schutza wobec poglądów Voegelina na sekularyzację, którą autor ten uważał za pogańską redeifikację polityki i świata jako takiego, zdaje się potwierdzać główne założenia mojego zastosowania sformułowanej przez Schutza teorii systemów relewan-

⁴⁵ E. Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago 1952; E. Voegelin, *Order and History*, Louisiana 1956; A. Schutz, „Gnosticism and Orthodoxy: Contrasts in Fundamental Metaphysical and Theological Positions”, w: A. Schutz, *Collected Papers*, vol. IV, Dordrecht/Boston/London 1996, s. 221-233.

cji do kwestii religii. Schutz pyta, dlaczego każde odejście od wiary chrześcijańskiej, rozumianej jako ogólne ramy porządku społecznego, musi być zaraz uznawane za śmiertelne niebezpieczeństwo fałszywego ubóstwienia ludzkiej historii. Argumenty Voegelina – pisze Schutz – są słuszne jedynie wówczas, jeśli założymy, że jedyny dostęp do rzeczywistego sensu oferuje nam pojęcie transcendencji sformułowane przez wiarę chrześcijańską. Odpowiedzią Schutza na to założenie jest otwarte postawienie pytania, czy możliwe są niechrześcijańskie doświadczenia transcendencji w takim sensie, w jakim mówimy o geometriach nieeuklidesowych⁴⁶. Jeśli – mówi dalej Schutz – uznamy chrześcijańską koncepcję eschatonu za aksjomatyczną, to każda immanentyzacja sensu w historii może nam się wydać gnostyczką herezją i wcieleniem zła. Twórca socjofenomenologii uważa jednak nade wszystko, że chrześcijaństwo – czy nawet w ogóle religia – nie jest *jedynym* systemem ujmującym te kwestie. Ostatecznie istnieją inne, nieeuklidesowe geometrie; jest też wiele systemów próbujących ująć ostateczny sens czy znaczenie. Wszystkie one zbiegają się tam, gdzie ma swoje źródło i geometria: w codziennej praktyce mierzenia, to jest w świecie życia⁴⁷.

Marek Chojnacki

⁴⁶ Ibid., s. 230.

⁴⁷ E. Husserl, *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996, § 9, „Galilei Mathematisierung der Natur”, a) „Reine Geometrie”, s. 23-27.



Wiktor Marzec

Teoria, praktyka, strategia, historia
O statusie współczesnej filozofii polityczności
– casus Laclau i Mouffe

Postmarksizm – teoria nieobojętna

Marksizm i jego wszyscy spadkobiercy od teorii krytycznej po postmarksizm to teoria społeczna o praktycznej intencji, ukierunkowana nie tylko na opis i interpretację, ale i zmianę świata (w myśl osławionej Marksowskiej XI tezy o Feurbachu). Od początku musiał więc stać czoła aporiom, które „normalna” teoria i filozofia społeczna nierzadko spostrzegały znacznie później. Być może marksizm pod względem ingerencji w opisywaną rzeczywistość nie różni się jakościowo od jakiejkolwiek innej perspektywy, jednakże on od razu czyni to jawnie i oczywiście na zupełnie inną skalę. Kwestia złożonej relacji teorii i praktyki, opisu i rzeczywistości, bytu i powinności, całości i części, faktu i prawdy dotyka prawdopodobnie wszystkich nauk społecznych, w marksizmie uwidaczniając się tylko niepomrotnie bardziej wyraziście. Marksizm więc musi być myślany w ściślejszej relacji do rzeczywistości, którą opisuje i zmienia, nawet gdy nie urzeczywistnia swoich projektów bezpośrednio w rewolucyjnym czynie. W jakimś sensie jest na nią odpowiedzią, reakcją, próbą jej zmiany, przekształcenia lub chociaż krytycznego zrozumienia. Nie powstaje w próżni, proklamowany przez wizjonerskiego teoretyka, który wolnym aktem stwarza myśl na wyżynach idealizmu. Jest wynikiem przecięcia czy raczej ciągłego relacyjnego oddziaływania z jednej strony rozwoju myśli („historii idei”), wykształcania się filozoficznych schematów myślenia, nieustannego dialogu z poprzednikami, z drugiej zaś zmian rzeczywistości społecznej, z której wypływa i którą zmienia. Ta relacja do rzeczywistości ma jednak jeszcze jeden, nie mniej ważny, wymiar. To marksizm, a dokładniej materializm historyczny postawił jeden z pod-

stawowych postulatów, które stanowią kamień węgielny wszystkich nauk o historii kultury, myśli, idei. Jeśli tylko nie traktowana dogmatycznie, nie ujmowana w najgorszej zredukowanej formie prostej relacji nadbudowy do bazy, kontekstualizacja historyczna jest w tych naukach już zawsze, choć nie często w odpowiednim (czyli nie za małym i nie za dużym) stopniu obecna. Nawet jeśli nie uznamy, razem z Lukácssem, że „[teoria] jest z istoty swej niczym, jak tylko myślowym wyrazem samego procesu rewolucyjnego”¹, to w dalszym ciągu myślenie zwrotnie kształtuje procesy społeczne. A samo z nich się rodzi, na nie jest odpowiedzią, refleksyjnie rozpoznając zresztą i tę relację. Teoria pokazuje warunki, w jakich samorefleksja gatunku ludzkiego stała się obiektywnie możliwa, i zarazem określa adresata, który za jej pomocą może zdobyć świadomość samego siebie i swojej potencjalnej emancypacyjnej roli w procesie historycznym².

Związki te były obiektem krytycznej uwagi wielu teoretyków i badaczy myśli społecznej czy filozofii politycznej. Część z osiągniętych wniosków może być zapewne instruktywna dla rozważenia statusu historycznego i „epistemologicznego” wielu współcześnie formułowanych perspektyw, jednak zdaje się nie wyczerpywać tematu w obliczu niezwykle poważnych przewartościowań w sposobie budowy i ambicji poznawczych filozofii społecznej. Teoria polityczności Ernesto Laclau i Chantal Mouffe jest specyficzną próbą przeformułowania krytycznego i emancypacyjnego nerwu spuścizny marksistowskiej, przy jednoczesnym porzuceniu jej problematycznego balastu (postmarksizm to tedy „proces odzyskiwania intelektualnej tradycji, jak i proces wychodzenia poza nią”³). Wydaje się w pewien sposób emblematyczna dla całej formacji intelektualnej próbującej na nowo przemyśleć istotę (lub jej brak) tego, co polityczne. Prześledzenie targających nią napięć: między teorią a praktyką, strategiczną interwencją a deskrypcją, bytem i powinnością, afirmacją i negacją tradycji, postfundacjonalizmem a uniwersalizmem, perspektywą zlokalizowaną historycznie a mającym uniwersalne roszczenia opisem społeczeństwa może być tu ważnym uzupełnieniem. Posiada walor eksplanacyjny i heurystyczny dla dociekań nad statusem wielu współcześnie-

¹ G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, przeł. M. Siemek, Warszawa: PWN, 1988, s. 70.

² J. Habermas, *Teoria i praktyka*, przeł. Z. Krasnodębski, M. Łukasiewicz, Warszawa: PIW, 1983, s. 24.

³ E. Laclau, Ch. Mouffe, „Wstęp z 2000 roku”, w: „Hegemonia a strategia socjalistyczna”, *Krytyka Polityczna* 2007, nr 11/12, s. 211.

śnie sformułowanych teorii społecznych czy filozofii politycznych, z których każda niemal sytuuje się w jakimś miejscu kontynuów rozpościerających się między wymienionymi biegunami.

Teoria polityczności Laclau i Mouffe

Teoria Laclau i Mouffe jest perspektywą postfundacyjną⁴. Odrzuca istnienie niezaprzeczalnych i niezmiennych podstaw społeczeństwa, które są wobec niego transcendentne leżą poza nim samym; nie szuka się więc uzasadnienia polityki, które jest poza nią i decyduje o jej kształcie. Nie odrzuca jednak istnienia podstawy jakiegokolwiek w duchu kiepskiego postmodernizmu. Sproblematyzowanie procesu stanowienia podstawy społeczeństwa (nie jej proste zanegowanie, ale genealogia badająca co akt stanowienia wyklucza, wyrzuca poza siebie czy też poza obręb społeczeństwa, które ustanawia) umożliwi ukazanie pustego miejsca, które zawsze usiłują zająć różne artykułowane politycznie „podstawy”⁵. Osiągana podstawa może być tylko kontyngentna, ciągle poszukiwana i tymczasowo ustanawiana na poziomie polityki⁶. Polityka zawsze chybi w ustanawianiu tego co obiecuje – znikającego horyzontu podstawy polityczności. Dokładne rozpoznanie i rozróżnienie tego, co społeczne i polityki jako jednego z jego podsystemów, od tego, co polityczne, pozwala zapytać o warunki brzegowe polityczności, na nowo myśleć filozofię polityczną. Warunkiem możliwości samego pluralizmu podstaw okazuje się strukturalna pustka, której żadna z nich nie może w pełni i na stałe zająć. Rozejście się ontycznego i ontologicznego⁷ otwiera możliwość polityczności – inaczej polityka byłaby w stanie odkryć raz na zawsze stałą podstawę. To wyjaśnia

⁴ Na temat tej kategorii zob. O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2007.

⁵ O. Marchart, op. cit., s. 14.

⁶ *Ibid.*, s. 8.

⁷ To Heideggerowskie opracowanie różnicy ontologicznej, które w mniej lub bardziej jawny sposób zaczęto „przepisywać” na rozróżnienie polityka (poziom ontyczny) i polityczność (poziom ontologiczny) stanowi nie zawsze jawny kościec filozoficzny teorii polityczności. Gdy ontyczny obszar polityki jako decydowania o wspólnocie przestał już wystarczać w obliczu problematyzacji tego, na czym miałyby się opierać, konieczne okazało się rozważenie ontologicznego poziom stanowienia społeczeństwa jako takiego.

konieczność wyróżnienia polityczności jeśli chcemy przyznać realność empirycznym podstawom tego, co społeczne, ale nie ma możliwości, by były stałe i niearbitralne, musimy założyć istnienie radykalnie odmiennego poziomu, w którym luka może być tylko niewspółmiernie i tymczasowo zapełniana⁸. Brak podstawy musi pochodzić z „silniejszego” porządku, niż którakolwiek z faktycznych, pluralistycznych, kontyngentnych propozycji ufundowania. Sam pluralizm możliwych podstaw (skończonych ich propozycji) wymaga odróżnienia tych porządków czy poziomów⁹. Status ontologiczny osiągalnej podstawy jest już inny – jest zawsze kontyngentna i historyczna, a zatem możemy wyśledzić jej warunki możliwości czy czynniki, które ją ustanowiły. Teoria nie proponuje już nowej transcendentnej podstawy, ale bada warunki możliwości tej już istniejącej; jest to ruch quasi-transcendentalny. Przyjmuje się niemożliwość ustanowienia stałej podstawy nie dlatego, że rozum nie jest do tego zdolny, ale dlatego, że brak jako nieobecna podstawa i różnica polityka-polityczność same są konstytutywnym warunkiem istnienia pola politycznego. Można za to podjąć się opisu procesów, w których partykularne podstawy próbują, z różnym skutkiem, tymczasowo zajmować miejsce uniwersalności, a także badać transcendentne, brzegowe warunki tego pola. Owe mechanizmy pola politycznego poznawane są za pomocą specyficznie pojętej analizy dyskursu.

Dyskurs i hegemonia

Dla Laclau i Mouffe pole społeczne zbudowane jest analogicznie do formacji dyskursywnych Foucault¹⁰; elementy są ustabilizowane w swoim rozproszeniu; choć nie ma tożsamości elementów, to pozostają do

⁸ Nie jest to jednak konieczny element poststrukturalistycznej filozofii politycznej – np. Jacques Rancière uważa rozróżnienie polityka – polityczność za redundantne zadowolając się wyróżnieniem prawdziwie demokratycznej polityki i administracyjno-zarządzającej policji – Zob. idem, *Na brzegach politycznego*, Kraków: korporacja ha!art, 2008.

⁹ Dlaczego quasi-transcendentalna niemożliwość podstawy pochodzi z innego porządku niż pluralizm tymczasowych uzasadnień, zob. Marchart, op. cit., s. 17.

¹⁰ E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przekład zbiorowy, Wrocław: WN Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, 2007, s. 112; M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. M. Siemek, Warszawa: PIW, 1977; idem, *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2002.

siebie w nieprzypadkowych relacjach. Są relacyjnie powiązane jak elementy języka w koncepcji de Saussure'a¹¹, nie są jednak do końca stabilne; znaczące „pływają”, układ „nie jest zszyty”. „Żadna formacja dyskursywna nie jest zszytą całością, a przekształcenie elementów w momenty [podporządkowane systemowej całości – przyp. WM] nie jest nigdy zupełne”¹². Podmioty polityczne nie mają stałej, uprzedniej tożsamości, która znajdowałaby przejrzystą ekspresję w polityce. Jeśli, jak się okaże, każde uporządkowanie systemu znaczenia wymaga do stabilizacji istnienia antagonizmu, to jest w swej istocie polityczne. Nie jest to zatem teoria dyskursu politycznego, ale polityczna teoria dyskursu, który zarazem jest najbardziej podstawowym poziomem organizacji polityki, jej ontologią¹³.

Strukturalna nierozstrzygalność pola¹⁴ sprawia, że w przestrzeni dyskursywnej mogą być dokonywane różne operacje polegające na wiązaniu czy rozdzielaniu pozycji podmiotowych albo przekształcaniu sieci znaczących. Gdy układy pozycji, znaczeń, elementów dyskursywnych nie są preterminowane, ich stan w danym momencie historycznym jest wynikiem przygodnych, ufundowanych w kontyngentnej decyzji politycznej¹⁵ rozstrzygnięć. Samo strukturyzowanie pola społecznego to moment *par excellence* polityczny, nazywany momentem hegemonicznym. Hegemonia to osiowe pojęcie teorii polityczności Laclau i Mouffe, pozwalające opisać sferę polityki¹⁶. Domeną hegemonii jest pole niedomkniętych tożsamości, które są plastyczne w obliczu praktyk

¹¹ „W języku istnieją tylko różnice”. Treść słowa nie jest określona, przez to, co ono samo zawiera, lecz przez to, co istnieje na zewnątrz, wartość pojęcia determinowana jest przez relacyjne odniesienie do reszty systemu, konstytuuje się w odróżnieniu, zob. F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, Warszawa: PWN, 1991, s. 143.

¹² E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, op. cit., s. 113.

¹³ O. Marchart, op. cit., s. 146-148.

¹⁴ Odwrotnie niż w „socjologicznej” koncepcji społeczeństwa, gdzie społeczna obiektywność determinuje wewnętrznymi prawami wszelkie układy, a zatem nie ma miejsca na kontrartykulacje, ale i na politykę.

¹⁵ Podejmowanej oczywiście w warunkach niepełnej informacji, w zastanych warunkach strukturalnych przez niezróżdowy, a również dyskursywnie kształtowany, podmiot polityczny.

¹⁶ Pojęcie to, jak i podstawy „logiki politycznej”, czerpie autorska spółka oczywiście od Gramsciego, którego ujęcie hegemonii zostaje radykalizowane, poddane polityzacji i deesencjalizacji. Na temat hegemonii u Gramsciego zob. idem, „Nowoczesny książę”, w: *Pisma wybrane*, tom 1, przeł. B. Sierowszewska, Warszawa: Książka i wiedza, 1961.

wiązania elementów. To właśnie niepełny i otwarty charakter tego co społeczne i swobodne praktyki wiązania otwierają pole hegemonii¹⁷. Jest to uprzywilejowany moment politycznej artykulacji, który, choć przygodny, przejmuje reprezentację totalności, jednocześnie będąc radykalnie z nią niewspółmierną, partykularną siłą społeczną. Hegemoniczna uniwersalność to nieuchronnie jedyna forma możliwa dla wspólnoty politycznej. Określona partykularność przejmuje reprezentowanie uniwersalności. Stara się prezentować i działać jak uniwersalność, ale jest uniwersalnością ze skazą; jest możliwa do podważenia, nie ma samodzielnej treści, niezależnej od relacji hegemonicznej, jest uniwersalnością tylko polityczną, wewnętrzną wobec pola społecznego. Tak pojęta uniwersalność nie ma żadnej pozytywnej, transcendentnej podstawy poza partykularyzmem, który ją tymczasowo ustanawia.

Mimo to nie jest ona czysto arbitralna. Partykularyzmy są nieuchronnie relacyjne, zwrócone przeciwko negatywnej ekwiwalencji zewnątrz; już z tej nieokreślonej negacji wyłania się uniwersalność. To co uniwersalne jest pozbawione własnej treści, jest raczej symbolem pustego miejsca, samej formy uniwersalności¹⁸, pustym znaczącym pełni, powstałym przez zanegowanie partykularności, przygodnie zajmowanym przez różne partykularyzmy. Całość jest niemożliwa a jednocześnie niezbędna temu, co partykularne: w tym znaczeniu jest obecna w partykularnym jako to, co nieobecne, jako konstytutywny brak, który stale przymusza to, co partykularne, by było czymś więcej niż sobą, by przyjmowało na siebie uniwersalną rolę, która może być jedynie niepewna i pozbawiona spoistości¹⁹.

Drogą do zajęcia miejsca uniwersalności jest praktyka wiązania – dyskursywnego określania i mobilizowania zmiennych pozycji podmiotowych, czyli konstruowanie dyskursu wyrażającego i włączającego postulaty pewnej grupy w politykę wyzwolenia²⁰. Następuje wtedy zdominowanie postulatów klasy empirycznej przez projekt emancy-

¹⁷ E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, op. cit., s. 145.

¹⁸ E. Laclau, *Emancypacje*, Wrocław: WN Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, 2004, s. 43-44.

¹⁹ Ibid., s. 44.

²⁰ Może mieć ona zgoła „niepostępowy” charakter i zmierzać np. do wyzwolenia od Żydów, fiskalizmu, norm ekologicznych etc. Chodzi o włączenie roszczeń jednej grupy w większą całość konstytuowaną relacyjnie wobec zewnętrznego systemu opresji, z którym chce się zerwać.

pacyjny. Takie wiązanie polityczno-ekonomiczne jest niekonieczne. Moment stabilizacji całości nie jest nadawany przez jakiś określony podmiot – żaden z nich nie ma domkniętej, „zszytej” tożsamości. „Logika powiązania” odnosi do radykalnej otwartości tego co społeczne – niekoniecznych do relacji między elementami oraz tymczasowego charakteru samych tych elementów. Powiązanie to relacja zmieniająca tożsamość elementów przez sam akt wiązania, tworzenie punktów czasowo stabilizujących znaczenie. Zachodzące konieczności to tylko sedimentacja różnic relacyjnych; hegemonia nigdy nie może być odniesiona do źródłowego esencjalnego podmiotu.

Żadne z tych przekształceń nie może być jednak ostateczne, domknięcie systemu jest na zawsze niemożliwe. Pole społeczne nieuchronnie dzieli pęknięcie – nieredukowalny antagonizm. Może być on dowolnie ustanawiany, ale nie da się go ostatecznie wyeliminować, nie jest możliwe ostateczne „pogodzenie” społeczeństwa w oparciu o jakąś zewnętrzną wobec niego zasadę. Antagonizm opiera się na ingerencji innego w naszą podmiotowość – nie jest on sprzecznością zachodzącą między którymkolwiek z gotowych podmiotów, ale niemożliwością samodzielnego ukonstytuowania żadnego z nich²¹. W antagonizmie nie można być samemu dla siebie pełnią obecności²². „Antagonizmy nie są zatem relacjami obiektywnymi, lecz relacjami, w których ukazane są granice wszelkiej obiektywności”²³. To doświadczenie niemożliwości ostatecznego zszycia tego, co społeczne, zaświadcza o „niemożliwości społeczeństwa”.

Przed wszystkim teoria polityczności Laclau i Mouffe stara się odsłonić zawsze polityczny akt stanowienia społeczeństwa, decyzję kryjącą się za określeniem znaczeń przypisywanych rzeczywistości społecznej. Ów rodzaj krytyki polityki ma za cel uniemożliwienie „zatajenia” tego procesu i naturalizacji czy esencjalizacji danego, przygodnego i politycznie ustanowionego porządku społecznego. Z jednej strony oferuje język opisu procesów politycznych i formowania politycznych podmiotów, który umożliwia ich adekwatne rozpoznanie i wzięcie w nich udziału (ze świadomością tego, że ów krytyczny opis

²¹ W ujęciu tym zobaczyć można moment „heglowski”, obecny i w Lacanowskiej teorii podmiotu; por. zwłaszcza relację świadomości i samowiedzy u Hegla, *Fenomenologia ducha*, tom 1, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN, 2003, s. 199-202.

²² E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, op. cit., s. 135.

²³ Ibid., s. 136.

trzeba odnieść zarazem do własnego projektu). Z drugiej, samo uznanie nieuniknionej pluralności polityki jest w tej optyce warunkiem polityki demokratycznej, która zawsze uznaje, by zaczerpnąć określenie od Claude'a Leforta, że w demokracji miejsce władzy jest puste, a zatem nikt nie ma „naturalnego” prawa, by je na stałe zająć. Nie oznacza to jednak całkowitej rezygnacji z samego miejsca uniwersalnej podstawy (zarówno w wymiarze deskryptywnym jak i normatywnym) i uznania niezapośredniczonej walki partykularyzmów, z których każdy jest równie dobry. Laclau i Mouffe chcą uniknąć zarówno „niezapośredniczonej hegemonicznej ekspresji uniwersalności”²⁴ jak i redukcji wszelkich artykulacji do „gier językowych”, które można jedynie dodawać do siebie, ale mediacja czy rozstrzygnięcie na poziomie metareguł nie jest możliwe²⁵. Powoduje to pewne napięcia i aporie w obrębie samej tej teorii, która pozostaje rozdarta między neutralnym (na ile to w ogóle możliwe w filozofii społecznej czy politycznej) opisem mechanizmów pola politycznego, a zaangażowanym głosem zmierzającym do realizacji polityki emancypacyjnej i pewnego ideału normatywnego. Nie wiadomo do końca czy jest on już zawarty w teorii czy też pochodzi z zewnątrz, jako pewna etyczna perspektywa ukierunkowująca polityczne działania podejmowane w opisanych przez teorię warunkach.

Status epistemologiczny teorii – między ogólnym opisem a bieżącą interwencją

Sformułowanie teorii hegemonii, radykalnej demokracji i agonicznej sfery politycznej (Mouffe)²⁶ było od początku zaplanowane jako świadoma strategia walki politycznej (widoczna nawet w tytule głównej książki). Można by więc orzec, że nie jest to neutralna siatka teoretyczna, opis sfery społecznej czy politycznej, ale kolejny projekt polityczny. W takim też duchu interpretuje propozycje Laclau i Mouffe

²⁴ Za takie uważają oni wszelkie próby poszukiwanie uniwersalnego Rozumu i kontynuowania projektu oświeceniowego czynione przez Habermasa, Rawlsa i różne unilateralne projekty demokracji liberalnej. zob. E. Laclau, Ch. Mouffe, „Wstęp z 2000 roku”, op. cit.

²⁵ Jak dzieje się to w radykalnie pluralistycznych i antyfundacjonistycznych odmianach teorii postmodernistycznej.

²⁶ Zob. Ch. Mouffe, *Polityczność*, przeł. J. Erbel, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008.

większość komentatorów (z różnych „frontów”). I tak, kontynuatorka tej perspektywy, uczennica Laclaua, Ann Marie Smith, traktuje ją jak strategiczną interpretację rzeczywistości, interwencję polityczną w konkretnym kontekście²⁷. Opis i wyjaśnienie rzeczywistości jakie zawiera teoria odnoszone są do zlokalizowanej, terażniejszej sytuacji politycznej, bieżących społecznych antagonizmów – nowe ruchy społeczne i polityki tożsamości okazują się subwersywną nadwyżką porządku społecznego zmuszającą do przemyślenia jego podstaw²⁸.

Geoff Boucher²⁹, krytykujący postmarksizm z punktu widzenia poalthusseriańskiego marksizmu strukturalnego, widzi to zagadnienie analogicznie, choć inaczej waloryzuje podobne konstatacje. Uznaje on teorię Laclau i Mouffe za ostateczne porzucenie nadziei na emancypacyjną walkę, oddanie marksizmu w pacht autohistoryzacji i relatywizmowi (dodajmy, że lekarstwem na to ma być naukowy marksizm Althussera), które są zgodne z postmodernistycznym *zeitgeistem*³⁰.

Bez wątpienia teoria polityczności Laclau i Mouffe sformułowana została w konkretnych okolicznościach historycznych, w odpowiedzi na określone polityczne wyzwania i wobec konieczności steoretyzowania nowej rzeczywistości społecznej. Autorska spółka dokonała tego

²⁷ A.M. Smith, *Laclau and Mouffe. The Radical Democratic Imaginary*, London, New York: Routledge, 1998, s. 1 n.

²⁸ *Ibid.*, s. 2 n.

²⁹ G. Boucher, *The Charmed Circle of Ideology: A Critique of Laclau & Mouffe, Butler & Žižek*, Melbourne: re.press, 2008.

³⁰ Nie ma tu miejsca na szersze omówienie ciekawej miejscami analizy Bouchera, który wytyka autorom pozostawanie w „zaklętym kręgu ideologii” na skutek przyjęcia stanowiska zrelatywizowanego jako tylko kolejna z politycznych perspektyw, które samo siebie unieważnia. Jednocześnie według Bouchera poprzez budowę teorii w oparciu o podmiotowe subiektywizacje aktorów społecznych i rezygnację z ekonomicznej determinacji w ostatniej instancji Laclau i Mouffe proponują stanowisko ideologiczne, niezdolne do sformułowania ponadparadygmatycznej (w sensie Kuhna) metaramy, według której teorie mogłyby być waloryzowane. Tylko althusseriańska, pozapodmiotowa, strukturalna „matematyka społeczna” może obiektywnie odsłonić i opisać mielizny takiej ideologii. Wydaje się jednak, że program analizy polityczności Laclau nie jest po prostu jednym ze światopoglądów, między którymi nie ma komunikacji na metapoziomie; jest właśnie propozycją lepszego, racjonalnego opisu tego metapoziomu. Na dogmatycznych stanowiskach esencjalizmu każdy twierdził, że posiadał kamień filozoficzny, nie było więc o czym rozmawiać. Laclau chce właśnie rozmawiać o tym kamieniu, ale chce też uznać, że każdy na równi retorycznie walczy o jego zawłaszczenie. Nie ma racjonalności, która w pełni klasyfikuje „od góry” te ideologie, ale jest racjonalność, która umożliwia opis ich działania.

w obliczu nieuchronnego kryzysu, wobec którego stanął (nie tylko) „zachodni” marksizm, próbując stworzyć nową ramę teoretyczną lepiej przygotowaną do wyzwań późnego kapitalizmu i umożliwiającą wyjście marksizmu z letargu.

W latach sześćdziesiątych marksizm osiągnął granicę możliwego rozwoju (Althusser, renesans Szkoły Frankfurckiej, ponowne odkrycie Gramsciego). Dostosowanie starej siatki pojęciowej do nowych realiów było niemożliwe i owocowało rozpaczliwymi próbami objęcia nowych fenomenów przy jednoczesnym zachowaniu wierności tradycji. Laclau i Mouffe wyszli poza „pojęcia-fetysze” marksizmu, sięgając do źródeł i zastanawiają się jak myśleć w nowych warunkach. Przejście do postmarksizmu to kompletna zmiana paradygmatu myślenia, tak by był adekwatny do nowych okoliczności, niejako wymyślenie pewnych rzeczy od początku. Nieudana rewolucja 68 roku i postępujące umocnienie przeobrażającego się kapitalizmu na jej gruzach, zwycięski pochód neoliberalizmu po kryzysie naftowym lat siedemdziesiątych i pojawienie się nowych aktorów i politycznych roszczeń (nowe ruchy społeczne, tożsamościowe żądania mniejszości seksualnych, ruchy post-kolonialne, lewica kulturowa) jako kontekst historyczny powstania tej teorii rzeczywiście nadały ramy nowej nadziei lewicy, która miała zerwać stare, również własne, okowy³¹. Postmarksizm miał być odpowiedzią na postmodernistyczne krytyki uroszczeń Rozumu, z którymi marksizm zdawał się już sobie nie radzić. Filozofem radykalnej kontyngencji zaowocował niekiedy przejściem od nadrzędności postulatów redystrybucyjnych do strategii wielości walk o kulturowe uznanie³².

W tych historycznych okolicznościach, w odpowiedzi na polityczne wyzwania, formułowana jest teoria, która łączy komponent deskryptywno-eksplanacyjny i normatywny, teorię i praktykę (rzec by można – jak każdy marksizm³³), byt i powinność. Czy jednak jest to zrost nierozzerwalny, a teoria jest cały czas spójna w obu wymiarach? Te linie podziału pokrywają się z grubsza z autorskim wkładem obu teoretyków – podczas gdy Laclau stara się raczej rozwikłać mechanizmy działania polityczności, Mouffe formułuje strategiczne recepty, jakie

³¹ Cf. Boucher, G., op. cit., s. 19.

³² Boucher stawia ten zarzut również wobec Laclau i Mouffe, z czym akurat trudno się zgodzić.

³³ Wrócimy do zagadnienia historycznego ulokowania teorii w dalszej części pracy.

powinna realizować w danych realiach „radykalna polityka demokratyczna”. Wydaje się, że można próbować wyabstrachować komponent zawarty w pierwszych członach powyższych przeciwstawień i potraktować go jako teorię polityczności *par excellence*, opisującą i wyjaśniającą polityczne stanowienie społeczeństwa³⁴, w których to dopiero ramach podejmowane są w polu nierozstrzygalności określone decyzje. W takiej podwójnej roli należy wiedzieć teorię Laclau i Mouffe. W momencie, w którym sama się historyzuje, przestaje być jednostronnym zawołaniem do walki, a zaczyna być matrycą analizy społeczeństwa, opisem społecznej przedmiotowości.

Jest to więc punkt epistemologiczny analogiczny do tego, który zajmował Gramsci, jeden z głównych patronów teorii polityczności Laclau i Mouffe. On również dostarczał raczej opisu działania sfery politycznej, który marksizm mógł wykorzystać do swoich celów. Prekursorem takiego stanowiska był prawdopodobnie Machiavelli³⁵, który jako pierwszy oddzielił opisową analizę polityki od moralistycznych uwikłań formułowanych przez jej rozumowy projekt.

Uprawianie lewicowej polityki na niepewnym gruncie jest zawsze decyzją etyczno-polityczną a nie wynikiem jakiejś transcendentnej fundacji i realizacją jakichś praw³⁶. Gra między kontyngencją politycznie stanowionej podstawy a otchłanią polityczności napotyka zerwania, zawsze też jest związana z nieodwołalnym momentem decyzji. Ta, jako nieufundowana ostatecznie, nieposiadająca gruntu, na którym mogło by się oprzeć ustanowienie tego, co społeczne, zawsze wywołuje spór o principia, antagonizm – nie jest wszakże ustanawiana w społecznej pustce. Gdy poczyni się taką diagnozę na poziomie opisu i uzna jej konsekwencję, istotnie relatywizuje się własne stanowisko, co wcale nie oznacza ukrytej z niego rezygnacji. Uznanie przygodności swoich przekonań ma charakter heroiczny i stanowi podstawę prawdziwie demokratycznej walki politycznej³⁷. Dla Laclau i Mouffe częściowa akceptacja ponowoczesnego *credo* i rezygnacja z uniwersalistycz-

³⁴ Dlatego więcej uwagi poświęcono w niniejszej pracy tekstem Laclaua.

³⁵ Do którego Gramsci wszak nawiązuje – partia komunistyczna to ni mniej, ni więcej tylko „nowoczesny książę” – zob. idem, op. cit.

³⁶ To jest oczywiście konstatacja, do której nie potrzeba postmarksizmu i została poczyniona już u progu XX wieku przez marksistów polskich, co będzie przedmiotem uwagi w dalszej części pracy.

³⁷ Zob. E. Laclau, *Emancypacje*, przekład zbiorowy, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, 2004, s. 164.

nego projektu socjalistycznego, czerpiącego z tradycji oświecenia jako naukowo wywodliwej perspektywy przyszłości, na rzecz zhistoryzowanego pluralizmu pozwala uwolnić prawdziwie demokratyczny potencjał i uchronić przed totalitarnymi konsekwencjami polityki. Nie oznacza to jednak rezygnacji z nowoczesności jako projektu napędzającego politykę emancypacyjną³⁸. Rezygnacja z bezpośredniego wcielenia uniwersalności nie musi oznaczać postmodernistycznego końca oświecenia³⁹. Perspektywa post-, a nie anty-fundacyjna usiłuje właśnie poskładać fragmenty dawnego projektu w nowych warunkach – rezygnuje z rozumu substancjalnego przy jednoczesnym zachowaniu demokratycznego i emancypacyjnego potencjału. Daje narzędzie opisu umożliwiającego operatywne działanie w rzeczywistości historycznej, ale nie wyznacza na poziomie teorii zwrotu tego działania (różne są oblicza hegemonii...). Kierunek, normatywność wyznacza w dalszym ciągu zradyzalizowana demokratyczno-emancypacyjna tradycja⁴⁰.

Jak wiadomo, tak w naukach społecznych, jak i w filozofii politycznej (zwłaszcza marksistowskiej) samo wypowiedzenie pewnych koncepcji zmienia stan rzeczy, które opisują. W ostatniej instancji można pomyśleć jeszcze jeden zwrot radykalnej polityki demokratycznej. Sformułowanie pluralistycznej teorii nie jest tylko receptą na prowadzenie polityki hegemonicznej, ale w pewnym stopniu jej performatywnym anulowaniem. Niesie ziszczenie pluralistycznej wspólnoty poprzez jej artykulację. Opis roszczenia uniwersalnego jako zawłaszczenia przez partykularność rzeczywiście je anuluje, a więc performatywnie zaprzecza swojemu własnemu lewicowemu demokratycznemu projektowi. Jednak przy generalizacji tej zasady (czyli analogicznym anulowaniu wszystkich uniwersalizmów) ujawnia się jego siła ustalania pluralistycznej

³⁸ Nowoczesność od swego zarania była formacją filozoficzną o charakterze na wskroś dialektycznym, a i dla Laclau i Mouffe pozostaje „niedokończonym projektem”, wymagającym radykalizacji, ale już ze świadomością braku substancjalnych podstaw.

³⁹ Jak chce Boucher, op. cit., s. 20.

⁴⁰ Ponowoczesność to nowe warunki, ale nie radykalna zmiana; osłabienie, ale nie usunięcie pryncypiów oświecenia. Roszczenia nowoczesności pozostają treściowo obowiązujące, ale zmienia się ich status „ontologiczny”, nie mają już pewnej i unifikującej je podstawy. Jest to horyzont bez substancjalnej treści konstytuowany przez to, czemu przeczy. Sama ponowoczesność okazuje się krytycznym spojrzeniem na nowoczesność i pasożytuje na niej dla wyłonienia swojej własnej tożsamości. W ponowoczesności lokuje się radykalna demokracja jako strategiczna odpowiedź na warunki czasów.

uniwersalności wzajemnego uznawania się. Wcześniej machiaweliczny opis służył wykorzystaniu do własnej komunistycznej walki (Gramsci), teraz zradykalizowany i wypowiedziany wystarczy do zaprowadzenia nowego społeczno-politycznego ładu. Opis pola społecznego jako nigdy nie domkniętego, rozdzielanego niewygaszanym konfliktem i powszechne uznanie takiej diagnozy prowadzi do modelu demokratycznego, który nie wieży w totalność i absolutyzm i uznaje nieredukowalną wielość, zaś równość w tej wielości traktuje jako *principium* kierujące polityką – tu być może leży klucz do pojednania dwóch nurtów myśli Laclau i Mouffe, w którym to, co było słabością⁴¹, okazuje się zaletą.

Niepojednane tradycje

Wspomnienie Machiavellego, wprawdzie pośrednio, czyli w kontekście Gramsciego jako „patrona” strategicznego aspektu teorii w kontekście filozofii polityczności powinno natychmiast wzbudzić zainteresowanie połączone z zaniepokojeniem. Autor dobrych rad dla księcia jest przedstawicielem, a po części i fundatorem, zupełnie odmiennej tradycji intelektualnej i modelu filozofii społecznej, z którego konsekwencjami walczyć chce autorska spółka postmarksistów. Z przeciwnych stron politycznego firmamentu zarówno Carl Schmitt⁴² jak i Jürgen Habermas⁴³ uznali Hobbesa za twórcę nowożytnego filozofii społecznej rozumianej jako „naukowy”, teoretyczny opis z zewnątrz ujmujący prawa rządzące polityką i społeczeństwem, które można jednoznacznie wyprowadzić z porządku naturalnego. Polityka usuwana jest stopniowo z dziedziny Arystotelesowskiej filozofii praktycznej, uprawianej właściwymi jej metodami (jak topika, retoryka i dialektyka) i nie formułującej teoretycznej wiedzy pewnej, a co najwyżej opartą na autorytecie i tradycji wiedzę praktyczną. Staje się wiedzą o rządzie, technicznym zarządzaniem państwa, zaspokajającym sumę interesów wchodzących w jego skład jednostek. „Hobbes jest właściwym twórcą liberalizmu”⁴⁴ powiada Habermas, wtórując w tym względzie

⁴¹ Zob. Boucher, s. 120.

⁴² C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, przeł. M. Falkowski, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2008.

⁴³ J. Habermas, „Klasyfikacja nauki o polityce a filozofia społeczna”, przeł. M. Łukasiewicz, w: idem, *Teoria i praktyka*, Warszawa: PIW, 1983.

⁴⁴ Ibid., s. 94.

Schmittańskim tyradom przeciw liberalizmowi, jako państwowemu „maszynizmowi”, neutralizacji i depolityzacji, których prefiguracją były właśnie pomysły brytyjskiego mechanisty⁴⁵. Rzec można: *Hobbes coronat opus*. Ale Machiavelli, zaraz za Tomaszem z Akwinu (który zamienił *zoon politikon* na *animal sociale* i zlał politykę z *oikos* w feudalnym państwie), jest w tym szeregu kluczowym ogniwem w instauracji sposobu myślenia i uprawiania filozofii społecznej, przeciw któremu tak gorąco protestowała Hannah Arendt swoim sprzeciwem wobec kolonizacji sfery *praxis* przez *poiesis*, kontaminacji wolnego, niezde-terminowanego działania politycznego przez wytwarzanie, pragnienie dzieła, algorytmu, samotnego zapanowania nad wynikiem, zasklepienia egzystencjalnej otchłani wolności.

Silna jest pokusa usunięcia zawartego w działaniu ryzyka i niebezpieczeństwa poprzez wprowadzenie do sieci międzyludzkich więzi o wiele solidniejszych i wiarygodniejszych kategorii, nieodłącznych od czynności, przez które stawiamy czoło przyrodzie i budujemy świat ludzkich artefaktów⁴⁶.

Arendt nie jest tylko (jak często się to przedstawia) odnowicielką arystotelesowskiego czy ogólnie greckiego dziedzictwa polityki, a raczej w Heideggerowskim duchu podejmuje problem, który trawił Stagirytę i jemu współczesnych⁴⁷, by podjąć egzystencjalne pytania, a nie odpowiedzi zdeponowane w tradycji. Odrzuca poplatońską, utopijną formę „myślenia politycznego, w obrębie której, świadomie lub nieświadomie, pojęcie działania interpretowano w kategoriach wytwarzania i fabrykacji”⁴⁸, ale chce razem z wolnym działaniem przypomnieć co egzystencjalnie ludzkie, a zaciemnione poprzez aktualność i faktyczność opanowujące nieznanne⁴⁹. Egzystencja świadoma swojej niewyłączności, otwarcia na decyzje i kontyngencje, nie tuszująca światem rzeczy otchłani i siebie jako wątlego momentu, prześwitu, to Heideggerowska egzystencja autentyczna, ale i podmiot Arendtianskiej koncepcji działania politycznego. I to jest tradycja otwarcia polityki, która nie jest wprawdzie bezpośrednio obecna u Laclau i Mouffe (pa-

⁴⁵ C. Schmitt, op. cit., s. 52-66.

⁴⁶ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa: Aletheia, 2000, s. 251.

⁴⁷ Na temat złożonego stosunku Arendt do antyku i do Heideggera zob. D. Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton: Princeton University Press, 1995.

⁴⁸ H. Arendt, op. cit., s. 248.

⁴⁹ Zob. D. Villa, op. cit., s. 144.

miętajmy o rozróżnieniu polityka – polityczność), ale na pewno przyświeca przedstawianej przez nich wizji demokracji i wolnego (bo nie ufundowanego w jakiejś stałej ogólności) działania politycznego. Spotykamy więc kolejne cięcia, w zasadzie dzielące w poprzek to zasygnalizowane poprzednio. Warstwa opisowa chce odzyskać polityczny wymiar egzystencji i bycia w społeczeństwie (na tej zasadzie jak Arendt opisuje istotę zatraconej polityki); nie jest wprawdzie pędzona pragnieniem domkniętego, fabrykowanego dzieła społeczeństwa (a raczej jest dokładnie odwrotnie – społeczeństwo jest zawsze niemożliwe), ale formuje teorię, zespół twierdzeń, które chcą jednak zewnątrznie i ostatecznie opisać pewien obszar rzeczywistości społecznej. Wymiarowi strategicznemu, interwencyjnemu z kolei przyświeca obcy duch (widmo?) Machiavellego – techniczne zalecanie odpowiedniej strategii w budowie scalonego państwa. Jeśli mielibyśmy szukać jakiegoś zasklepienia tego rozejścia, to chyba jednak ostatecznie trzeba widzieć zarówno opis jak i strategię jako ukierunkowane na odzyskanie politycznego wymiaru niedomkniętego społeczeństwa, które jest podstawowym imperatywem perspektywy Laclau i Mouffe. Pozostaje otwarte pytanie, czy taki karkołomny synkretyzm nie uniemożliwia spójnej filozofii politycznej.

Historycznie powstały opis historii

Na te pęknięcia teorii nakłada się jeszcze jedno napięcie, związane z (trans)historyczną ważnością poszczególnych jej komponentów. Postmarksizm wprawdzie relatywizuje i historyzuje propozycje polityczną do ekspresji czasów i odpowiedzi na konkretne realia społeczne⁵⁰, ale z drugiej strony formułuje „metaramę” analizy, która zdaje się rozpościerać swoją ważność i obowiązywanie poza zlokalizowaną sytuację historyczną. Bywa też w dodatku rzutowana *ex post* na przeszłe zagadnienia, dotyczące kształtowania się nowożytnej przestrzeni politycznej. Teoria nie dotyczy więc tylko polityki prowadzonej przez nowe ruchy społeczne; wielokrotnie, nie tylko w charakterze przykładu, aplikowana jest do zjawisk historycznych odległych od ponowoczesnej

⁵⁰ W dekonstrukcji marksizmu Laclau i Mouffe używać mają, według Bouchera (op. cit., s. 25), marksistowskiej metody, relatywizując konieczną zmianę w myśli i strategii do czasów. Jest to raczej samowzniesienie, pełny potencjał krytyczny użyty dla dekonstrukcji samego siebie.

teraźniejszości. Umykająca, niemożliwa podstawa i konieczna kontyngencja jako warunki *sine qua non* pluralności polityki mogą być zaliczone do ogólnych rudymentów filozoficznych epoki różnych „postów”. Według Laclau i Mouffe nie opisują jednak tylko historycznych społeczeństw ponowoczesnych (które na przykład na skutek określonych okoliczności utraciły podstawę tego, co społeczne), ani samego tylko sposobu autoteoretyzacji tych społeczeństw. Dotyczą ogólnych warunków możliwości pola społecznego uwypuklonych tylko przez te teorie.

Wydaje się, że w przypadku teorii Laclau i Mouffe jest możliwe odseparowanie (posługując się rozróżnieniem rodem z pozytywistycznej filozofii nauki) kontekstu odkrycia od kontekstu uzasadnienia. Autohistoryzacja teorii⁵¹ odnosi się oczywiście do aktualnej propozycji politycznej (por. wyżej), ale także do warunków możliwości jej sformułowania w konkretnych okolicznościach historycznych. Teoria nie jest jednak zwykłym epifenomenem sytuacji historycznej.

Historyczne ukonstytuowanie się teoretycznej prawdy postmarkszizmu odnosi do świadomości teoretycznej epoki, a nie realnej adekwatności teorii do rzeczywistości społecznej. Nie jest tak, że Laclau i Mouffe odpowiadają wyłącznie na „kondycję ponowoczesną” i opisują zadaną rzeczywistość – raczej niektóre zmiany współczesności umożliwiły rekonceptualizację teorii i nowe spojrzenie na społeczeństwo i polityczność jako takie na skutek uwypuklenia aspektów, które wcześniej nie były dostatecznie wyraźnie uchwytnie⁵². Teoria opisuje więc nowoczesną przestrzeń polityczności jako taką (jest to oczywiście pewna generalizacja historyczna a nie prawo nauki, jak każdy zespół twierdzeń w naukach społecznych), a nie przypadkowy historyczny kontekst ponowoczesności. Nie jest więc tak, jak sugerują niektórzy krytycy⁵³, że za zmianą w teoretycznym rozpatrywaniu procesów politycznych stoi *quasi*-heglowska narracja o duchu czasów – nowe czasy jakoby wymuszają zmianę w teorii i dostosowawczą zmianę kulturowo-polityczną na mocy „determinacji ekspresywnej”. Jak każda siatka teoretyczna, perspektywa Laclau i Mouffe pojawiła się w określonym momencie historycznym (i nie jest to przypadek), ale formu-

⁵¹ Raczej częsta w marksizmie – w każdym konsekwentnym materializmie historycznym.

⁵² E. Laclau, *Rozum populistyczny*, przekład zbiorowy, Wrocław: WN Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, 2009, s. 130.

⁵³ Zob. Boucher, op. cit., s. 78.

je opis wykraczający poza warunki, które przyczyniły się do jego wytworzenia.

Koniec wiary w racjonalne i przejrzyste społeczeństwo zrealizowane po rewolucji przez proletariats, słowem koniec jakobińskiej wyobraźni politycznej i koncepcji socjalizmu, nie oznacza, że zmieniły się realia historyczne, które realizację takich aspiracji politycznych umożliwiały. Raczej nigdy nie były odpowiednie, a ich rozpoznanie nigdy nie było trafne, ponieważ albo warunki historyczne nie pozwalały tego stanu zdiagnozować, albo też potrzebne były uprzednie powolne zmiany na płaszczyźnie teorii i myśli politycznej. Konstatacja, że walka polityczna nie jest już prowadzona przez bloki historycznie kształtowane przez akumulację kapitału, nie znaczy, że konflikty ekonomiczne nie mają już znaczenia, a jedynie że nie wystarczy już liczyć na ich moc mobilizacyjną⁵⁴. Zawsze zresztą podmioty polityczne były mobilizowane dyskursywnie, tylko nie było tego widać – względnie małe rozsuniecie między pozycjami ekonomicznymi a artykulacją polityczną umożliwiało utrzymanie iluzji przejrzystej reprezentacji⁵⁵. Trzeba zdać sobie sprawę z:

zawsze specyficznej konstelacji, która umożliwia wyłonienie się momentu postfundacjonalistycznego, to jest realizację transcendentnej konieczności kontyngencji i niemożliwości ostatecznej podstawy. Ta umożliwiająca konstelacja sama jest radykalnie historyczna, „empiryczna” i jest częścią domeny ontycznej – znaczy to, że realizacja kontyngencji jako koniecznej jest niekoniecznym wynikiem okoliczności empirycznych. Tylko w konkretnych okolicznościach historycznych stało się możliwe zakwestionowanie fundacjonalistycznego horyzontu i rozwinięcie postfundacyjnego przeciw-konceptu kontyngencji i bezpodstawności⁵⁶.

⁵⁴ Walka polityczna może wykorzystywać mechanizmy opisywane przez Laclau i Mouffe – te nie negują reżimu akumulacji kapitału, a jedynie opisują możliwe sposoby jego reprezentacji w walce ideologicznej. Teoria stwierdza tylko, że determinacja ekonomiczna konfliktu nie jest konieczna, a nie, że nigdy nie występuje; trzeba zrezygnować z monokausalizmu bo jest on politycznie nieskuteczny i zobaczyć jak różnie mogą być przekształcane roszczenia i znaczące politycznych dążeń na poziomie dyskursu.

⁵⁵ Nie jest to wniosek przedstawiany wyłącznie przez posstrukturalistycznych „matadorów polityczności” – wystarczy sięgnąć do najbardziej popularnej teorii rewolucji sformułowanej przez niemal pozytywistyczną socjologię – tzw. krzywa J. J. Daviesa ilustruje rolę (dyskursowo kształtowanych) aspiracji społecznych w uruchomieniu dynamiki rewolucyjnej, por. idem, „Towards a Theory of Revolution”, *American Sociology Review* 1962, vol. 27.

⁵⁶ O. Marchart, op. cit., s. 30 n.

Gdy empiryczne rozsuniecie podstawy tego, co społeczne spotkało się z umożliwiającym skonceptualizowanie go horyzontem teoretycznym, nowa formuła myślenia polityczności mogła się zrealizować.

Poszukiwanie zerwań i narodziny polityczności

Pośród ingrediencji potrzebnych do powstania teorii z dziedziny filozofii politycznej, oprócz warunków historycznych zmuszających do przemyślenia pewnych kwestii od nowa i empirycznych fenomenów inspirujących do nowych rozstrzygnięć, jest również stopniowo wyłaniający się z odmetów historii myśli kontekst filozoficzny, umożliwiający pomyślenie nowych rozwiązań w określony sposób. Teoria nie bierze się z nikąd, konstytuuje się stopniowo, bazując na ustaleniach i strukturach myślenia filozoficznych poprzedników. Kiedy zatem pojawia się świadomość konieczności przemyślenia nieciągłości i zerwań w obrębie obecności, podstawy, fundamentu, tego co stanowiło o obliczu zachodniej metafizyki, a zatem podskórnie formowało również i myślenie polityczności? W fundującym (*sic!*) eseju poststrukturalizmu Derrida zadaje sobie to pytanie: „Gdzie i w jaki sposób zachodzi ta decentracja [*decentering*], to wyobrażenie strukturalności struktury? Byłoby rzeczą nieco naiwną odwoływać się do jakiegos wydarzenia, doktryny czy autora, aby określić to zjawisko. Jest to niewątpliwie fragment całości pewnej ery, naszej ery, ale przecież to już zaczęło się proklamować i zaczęło działać”⁵⁷.

Zerwanie jest elementem naszej historycznej całości – nietrudno odgadnąć z jakimi „niszczycielami”, jak powiada Derrida, powinniśmy je łączyć: Nietzsche, Freud, Heidegger dokonali tego dzieła. Nie wystarczy jednak znalezienie zwykłego momentu w historii idei, który można wskazać i opisać. Myślenie jest czymś więcej. Trzeba pamiętać o podwójnym osadzeniu tego zwrotu, ujmowanego albo jako terażniejszy paradygmat w obrębie fundacjonalizmu, który powoli, poprzez kwestionowanie i odróżnicowanie, wyłania się z niego, aktualizując kontyngencję; albo też immanentne, zawsze już obecne, ale niezrealizowane, niedostrzeżone napięcie⁵⁸. Oba te wymiary spletają się w stałym zroście, który musimy mieć na uwadze spoglądając na genealogię

⁵⁷ J. Derrida, „Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych”, przeł. M. Adamczyk, *Pamiętnik Literacki* LXXVII, 1986, z. 2.

⁵⁸ O. Marchart, op. cit., s. 16.

postfundacjonalizmu. Marchart zasługuje w tym względzie na dłuższe przytoczenie. Choć pierwsze podejście

będzie poszukiwać momentu polityczności w obrębie historycznego *continuum* teorii politycznych opisywanych zwłaszcza przez historię pojęć⁵⁹, [...] to nie zwalnia nas z konieczności przypisania temu momentowi statusu *quasi-transcendentalnego*⁶⁰, jako że w zakresie w jakim wyznacza spotkanie z tym, co nazywamy *quasi-transcendentalnymi* warunkami każdej tożsamości *identity*, moment ten musi być zlokalizowany, mówiąc precyzyjnie, poza *continuum* historycznym. To bez wątpienia ma swoje konsekwencje: zamiast widzieć postfundacjonalizm jako kompletnie nowy wynalazek naszych nowoczesnych czy ponowoczesnych czasów, trzeba podkreślić, że radykalna kontyngencja, to jest konieczna kontyngencja, zawsze już tu była w formie *momentu* realizowanego przez pewne specyficzne dyskursy⁶¹.

Można więc próbować wyłonić z przeszłości myśli te właśnie momenty, w których następuje rozsuniecie, pęknięcie, przerwa i niekonsekwencja, która ujawnia obecność kontyngencji czy braku jako (nie)obecnej podstawy. Dzieje się to na styku politycznej rzeczywistości czasów kryzysów i przewartościowań oraz prób jej teoretycznej konceptualizacji. Filozoficzne opracowanie polityczności jako dzielonej różnicą to proces dochodzenia do nowego sposobu pomyślenia zarówno tego, co społeczne jak i samej polityczności. Jest ono wypadkową dwóch „szeregów” – w przypadku myślenia bardziej spekulatywnego dominuje immanentna dynamika rozwijających się idei (myślenie realizuje się w jakimś stosunku do przeszłości filozofii), w teorii politycznej zaś dodatkową zmienną jest rzeczywistość społeczna, którą stara się opisać. Jednak historyczne załamanie podstawy musi dotyczyć radykalnej, koniecznej niemożliwości, poziomu ontologicznego. Jeśli byłoby inaczej, to kontyngencja byłaby tylko ontyczna, dotyczyłaby konkretnego projektu politycznego i sama byłaby kontyngentna.

Retrospektywna, czy nawet retroaktywna genealogia może odsłonić proces przenikania świadomości niedomknięcia społeczeństwa z marginesów filozofii do polityki i samoopisu społeczeństwa, a także

⁵⁹ Marchart odnosi się tutaj do metody badań rozwijanej m.in. przez Reinharda Kosselecka jako *Begriffsgeschichte*. Do tego argumentu można by też w zasadzie odnieść historię idei w jej klasycznym kształcie.

⁶⁰ Marchart używa określenia *quasi-transcendentalne* w poheideggerowskim, nieepistemologicznym sensie, nie odnoszącym się do warunków możliwości poznania, lecz bycia.

⁶¹ O. Marchart, op. cit., s. 31.

⁶² Zob. Marchart, op. cit., s. 28-30.

fakt, że poczucie umykającej postawy to nie tylko nowoczesny czy ponowoczesny wynalazek. Dekonstrukcja pokazała, że załamanie się sygnifikacji jest *quasi*-transcendentalnym warunkiem możliwości, jak i niemożliwości każdego systemu znakowego. Systemy znakowe muszą być z konieczności kontyngentne i to w mocnym sensie – nie tylko nie są konieczne, ale ta niekonieczność jest warunkiem ich istnienia i jakiegokolwiek tożsamości. Aporetyczny związek niemożliwości domknięcia systemu znakowego i jego pełnego odniesienia (referencjalności) z jego warunkami (nie)możliwości powoduje, że żeby zaistnieć, taki system – również to, co społeczne – musi być z konieczności oparty na *quasi*-transcendentalnej podstawie braku⁶². Ta głęboka struktura *quasi*-transcendentalnej niemożliwości domkniętego i ugruntowanego systemu sama jest pozahistoryczna – wcześniej nie była dostrzeżona i z czasem zaczęła się dopiero odsłaniać. Prowadzi nas ona do wniosku, że tak formułowana teoria polityczności (niech będzie to propozycja Laclaua, Jean-Luca Nancy’iego czy Clauada Leforta) może służyć za narzędzie do opisu różnego rodzaju zjawisk empirycznych, również tych historycznie poprzedzających sformułowanie samej teorii. Nie jest to więc samoopis społeczeństwa ponowoczesnego czy nawet samorefleksja samej teorii, ale potencjalnie eksplanacyjnie i heurystycznie użyteczna rama analityczna pozwalająca na przykład na tworzenie syntez w obrębie socjologii historycznej. W szerszym planie rozważania dotyczące teorii polityczności dotyczą też po części bardziej ogólnego pytania o granice i markery aplikowalności teorii społecznych nowoczesności i ponowoczesności. Z jednej strony rozpatrzenie podstawowych wyznaczników współczesnej polityczności czy relacyjnej ontologii społecznej (niechaj przywołani zostaną Michel Foucault czy Gilles Deleuze) jako transhistorycznych czyni opisujące je perspektywy obowiązującymi ponadlokalnie. Z drugiej prowadzi też do zatarcia wyraźnych granic wypreparowanych całości makrosocjohistorycznych, a zatem do poważniejszego traktowania tradycji filozofii politycznej. W niej bowiem również odsłania się ta sama kondycja polityczności, warunki brzegowe społeczeństwa. Poszukiwanie aktualizacji wspomnianego wyżej napięcia wcześniej – przed teoretycznym, eksplicytnym jego opracowaniem – w politycznym myśleniu i działaniu musi pracować na marginesach, czytać teksty w ich rozsunięciach, niedopowiedzeniach, sprzecznościach. Takie podejście będzie szukać momentów polityczności w empirycznej historii myśli politycznej, od-

nosząc je jednocześnie do społeczno-historycznego kontekstu ich pojawienia się. Nawet jeśli formułowane w obrębie tradycji propozycje straciły na bezpośredniej aktualności (bo w swoim kontekście teoretyczno-historycznym nie mogły już uczynić kroku dalej), to w dalszym ciągu są świadectwem zmagania z tymi samymi pytaniami, jakim i nam przychodzi stawić czoła.

Wiktor Marzec



Czasopismo znajduje się na liście czasopism punktowanych (9 pkt.).

Osoby pragnące opublikować swój artykuł w *Principiach* proszone są o nadesłanie tekstu (o objętości nieprzekraczającej arkusza wydawniczego, czyli 40000 znaków) w dwóch egzemplarzach i przesłanie wersji elektronicznej pod adresem e-mail: principia@iphils.uj.edu.pl. Redakcja w ciągu miesiąca poinformuje autora, czy zakwalifikowała pracę do recenzji, a następnie, po dalszych trzech miesiącach, przekaże autorowi uwagi recenzenta wraz z odpowiedzią, czy akceptuje tekst do publikacji i pod jakimi ewentualnie warunkami. Przyjęta do druku praca będzie opublikowana w okresie od pół roku do dwóch lat, zależnie od tematu (związków merytorycznych z innymi tekstami planowanymi do druku) oraz objętości (prace dłuższe publikowane są zwykle z większym opóźnieniem).

Recenzje proponowane do druku w *Principiach* kwalifikowane będą przez samą redakcję.

Zredagowaną pracę do korekty przesyła się na żądanie autora.

Głównym dystrybutorem jest
Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego (WUJ).
Aktualne informacje na temat prenumeraty znajdują się na stronie
internetowej www.wuj.pl.

Współpraca wydawnicza Aureus

- Grażyna Woroniecka*, Konstruktywizm a myślenie potoczne
– zamiast wprowadzenia
- Marcin K. Zwierzdzyński*, Teorie konstruowania w socjologii
- Danuta Chmielewska-Banaszek*, Teorie i idee konstruktywistyczne w psychologii
- Agnieszka Kolasa-Nowak*, Transformacja systemowa w interpretacjach polskich socjologów. Tworzenie wiedzy w warunkach zmiany społecznej
- Ewa Bińczyk*, Monitorowanie technonauki? Uwagi z pozycji (post)konstruktywistycznych
- Michał Bujalski*, Meandry wiedzy eksperckiej. Konstruowanie Alkoholowego Zespołu Płodowego FAS
- Marcin K. Zwierzdzyński*, Konstruktywizm a konstrukcjonizm
- Paweł Miech*, „Zły” jako wyzwanie dla etyki
- Przemysław Tacik*, Prawa człowieka czy prawa państwa?
- Szymon Wróbel*, Efekt interpelacji
- Zbigniew Ambrożewicz*, Socjalizm – Apollo w krainie utopii
- Marek Chojnacki*, „Sekularyzacja” czy wielość struktur sensu? Pojęcie ograniczonych struktur znaczenia Alfreda Schutza a pytanie o racjonalność religijną
- Wiktor Marzec*, Teoria, praktyka, strategia, historia. O statusie współczesnej filozofii polityczności – casus Laclau i Mouffe

PL-ISSN 0867-5392