

KUL- TURA I RÓZ -WÓJ



UNIWERSYTET
EKONOMICZNY
W KRAKOWIE



UNIWERSYTET
WARSZAWSKI

Partner wydawniczy



Wydawnictwo Naukowe
SCHOLAR

Warszawa 2016

Komitet redakcyjny

Redaktor naczelny: *Jerzy Hausner*

Zastępca redaktora naczelnego: *Edwin Bendyk*

Członkowie Komitetu redakcyjnego:

Krzysztof Dudek, Zina Jarmoszuk,

Łukasz Maźnica, Igor Stokfiszewski, Katarzyna Wojnar

Sekretarz redakcji: *Anna Świętochowska*

Redaktor prowadzący: *Anna Chrabąszcz*

Redaktor on-line: *Marcin Kukielka*

Redakcja językowa: *Elwira Wyszyńska*

Korekta: *Elwira Wyszyńska, Anna Chrabąszcz*

Rada Programowa

Piotr Augustyniak, Bartłomiej Biga,

Przemysław Czapliński, Anna Giza,

Wiesław Gumuła, Janusz Hryniewicz,

Dorota Ilczuk, Bob Jessop, Bohdan Jung,

Anna Karwińska, Rafał Kasprzak,

Kazimierz Krzysztofek, Sławomir Magala,

Janusz Majcherek, Monika Murzyn-Kupisz,

Jacek Purchla, Michał Sutowski,

Tomasz Szlendak, Tomasz Zarycki

Copyright (c) by Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Uniwersytet Warszawski, 2016

Numer dostępny na licencji Creative Commons

CC-BY-NC-ND 3.0 PL



Wersją pierwotną pisma jest wydanie papierowe

ISSN 2450-212X

Wydawcy:

Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Uniwersytet Warszawski

Adres redakcji:

„Kultura i Rozwój”

Instytut Studiów Społecznych im. Profesora Roberta B. Zajonca

Uniwersytet Warszawski

ul. Stawki 5/7

00-183 Warszawa

Anna Świętochowska

kulturairozwoj@uw.edu.pl

Partner wydawniczy: Wydawnictwo Naukowe Scholar Spółka z o.o.

ul. Wiśłana 8 (róg Browarnej), 00-317 Warszawa

tel./fax 22 692 41 18; 22 826 59 21; 22 828 93 91

dział handlowy: jak wyżej, w. 108

e-mail: info@scholar.com.pl

www.scholar.com.pl

Wydanie pierwsze

Skład i łamanie: WN Scholar (*Jerzy Łazarski*)

Druk i oprawa: MCP, Marki k/Warszawy

Nakład: 500 egz.

SPIS TREŚCI

kultura i rozwój

5

OD REDAKCJI
Edwin Bendyk

11

KULTURA I SAMOWIEDZA
SPOŁECZNA
Anna Giza

35

KRAŃCE WYOBRAŹNI
Przemysław Czaplński

51

ROZWÓJ I WZORCE KULTURY
UMYSŁOWEJ
Andrzej Zybała

73

ROLA KULTURY
W STRUKTURALNYM UJĘCIU
MIEJSCA POLSKI W ŚWIECIE
Tomasz Zarycki

89

LOKALNE FORMY ROZWOJU,
SAMOORGANIZACJA
I POTENCJAŁ SPRAWCZY
Tomasz Rakowski

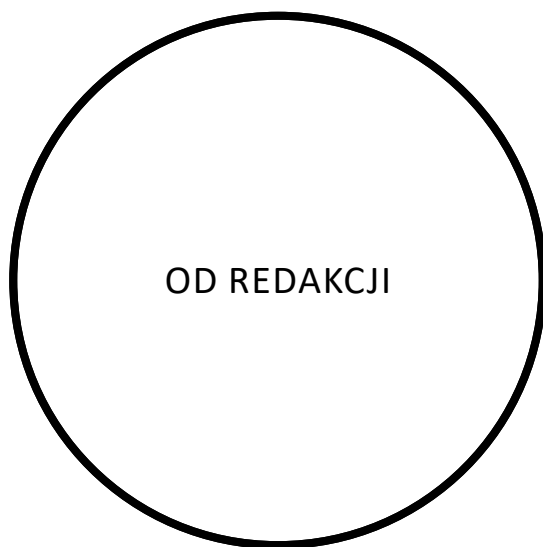
109

MIASTO-IDEA
I ROLA KULTURY W JEGO
ROZWOJU
Jerzy Hausner

omówienia: wokół kongresu kultury

123

BO CZAS JUŻ NADSZEDŁ!
Andrzej Mencwel



Edwin Bendyk

Przed Państwem pierwszy regularny numer magazynu naukowego „Kultura i Rozwój”. Prezentujemy w nim sześć recenzowanych artykułów podejmujących kwestie kulturowych uwarunkowań rozwoju z polskiej perspektywy oraz jeden tekst nie-recenzowany – pretekstem do jego publikacji jest Kongres Kultury 2016. Myślenie o rozwoju rozpięte jest między pokusą uniwersalizmu a realizmem konkretności lokalności. Napięcie to jest dobrze opisane w ekonomii, badaniach społecznych i kulturoznawczych. Autorzy odnoszą się do tej dyskusji i podejmują ją tu i teraz, w Polsce drugiej dekady XXI wieku. To czas szczególny, na całym świecie rośnie intensywność życia politycznego, pojawiają się nowi jego aktorzy, kwestionowane są dotychczasowe pewniki i dogmaty. Publikujemy ten numer „Kultury i Rozwoju” w świecie po Brexicie, w trakcie dramatycznej kampanii prezydenckiej w Stanach Zjednoczonych i po odsunięciu Dilmy Rousseff ze stanowiska prezydentki Brazylii.

Niewzruszone wydawałoby się przekonanie o procesie globalizacji jako głównym wektorze rozwoju wyczerpuje się, coraz silniej podważana jest również prawomocność neoliberalnego paradygmatu w politykach gospodarczo-społecznych. Skoro tak, to kluczowe staje się pytanie o alternatywy i ich źródła. Czy nadal liderem będą państwa rozwinięte tworzące centrum świata-systemu, czy też pod wpływem kryzysu ustąpią one miejsca nowym liderom, np. bardzo ubiegającym się o taki status Chinom.

O tym kontekście trzeba pamiętać, podobnie jak o tym, że w magazynie nie zajmujemy się analizą politologiczną. Staramy się natomiast zrozumieć, w jaki sposób procesy obserwowane w wymiarach politycznym, gospodarczym i społecznym czerpią z kultury i zachodzących w niej zjawisk. Do takiej analizy wprowadza artykuł Anny Gیزی definiujący kulturę jako system samowiedzy umożliwiający funkcjonowanie i działanie społecznym całościom. Ten sposób myślenia podejmuje literaturoznawca i antropolog literatury Przemysław Czapliński, przesuwając horyzont analizy do pytań granicznych, nawiązujących do kwestii wyobraźni i jej żywotności w tworzeniu symbolicznych reprezentacji rzeczywistości i alternatywy.

Analiza kultury jako samowiedzy Polaków we współczesnym świecie dobrze przygotowuje do lektury artykułów Andrzeja Zybawy i Tomasza Zaryckiego, którzy na nowo podejmują starą dyskusję o tym, jakie czynniki w większym stopniu determinują możliwości rozwoju w kraju półperyferyjnym, jakim jest Polska. Czy kultura rzeczywiście ma znaczenie, czy też służy głównie legitymizacji struktury społecznej i dominacji centrum w kształtowaniu podziału pracy? Choć autorzy reprezentują różne perspektywy poznawcze, to pokazują wyraźnie, że dziś wyzwania rozwojowe mają charakter jednocześnie strukturalny i kulturowy, co zwiększa złożoność autonomicznej refleksji i polityki rozwojowej.

Tomasz Rakowski relacjonuje empiryczne, etnograficzne badania prowadzone w Polsce i w Mongolii w miejscach „załamania” modernizacji w paradygmacie nowoczesnym. Tam, gdzie media głównego nurtu widzą postindustrialny upadek, etnograf odnajduje formy życia społecznego, kulturowego i gospodarczego, które są efektem syntezy odwołań do lokalnych tradycji, oddolnej, spontanicznej kreatywności, wzorów podpowiadanych przez popkulturę.

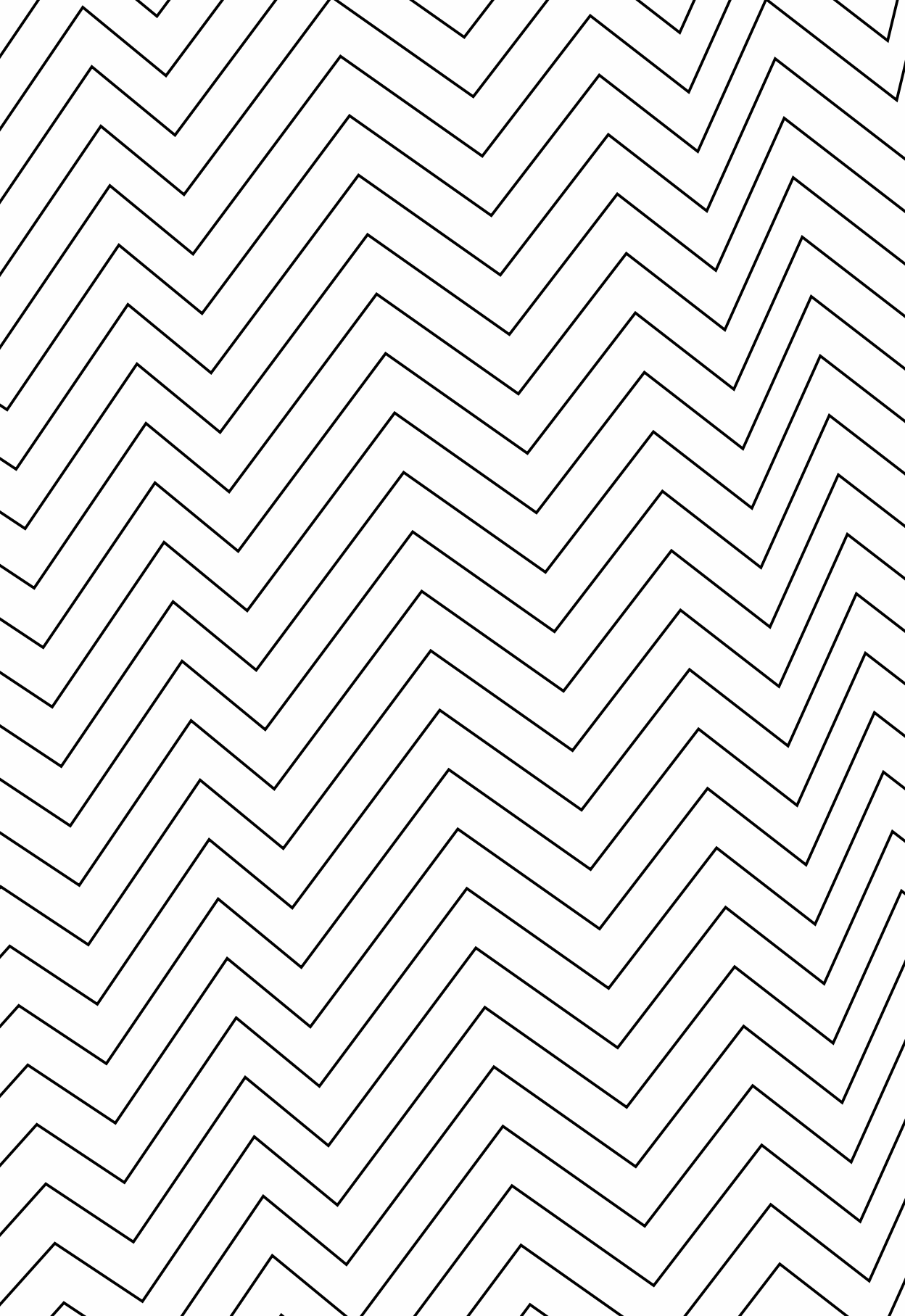
W końcu Jerzy Hausner, wychodząc od analizy niedostatku ciągle obowiązujących sposobów myślenia o zarządzaniu miastem i jego rozwojem, proponuje nowe podejście. Przekonuje, że dzisiejsze miasto – twór o rosnącej złożoności – wymaga redefinicji kategorii odnoszących się do praktyk zarządzania i ich syntezy w formie Idei Miasta.

Prezentowany numer magazynu „Kultura i Rozwój” ukaże się przed Kongresem Kultury. Mamy nadzieję, że znajdzie miejsce w kongresowych debatach i pomoże w kształtowaniu samowiedzy uczestników tego wydarzenia. Do Kongresu Kultury nawiązuje bezpośrednio tekst autorstwa Andrzeja Mencwela. Jak autor sam wyjaśnia, tekst powstał w związku z Kongresem Kultury Polskiej w 2009 roku i jest poświęcony roli stowarzyszeń społecznych dla rozwoju kultury i życia kulturalnego oraz ewolucji tej roli na skutek przekształceń sfery publicznej pod wpływem rozwoju nowych mediów. Uznaliśmy, że tekst ten, dotąd nieopublikowany, wart jest prezentacji i dyskusji.

Edwin Bendyk
zastępca redaktora naczelnego



**KULTURA
I ROZWÓJ**





KULTURA
I SAMOWIEDZA SPOŁECZNA

Anna Giza*

Streszczenie: Kultura dostarcza pojęć, narzędzi i struktury aksjonormatywnej kształtujących postrzeganie i stosunek do świata, w tym świata społecznego. Samowiedza społeczna oznacza podzielaną przez członków danej zbiorowości wiedzę o cechach własnej wspólnoty i postawy wobec niej. Treść samowiedzy ma tym samym wpływ na to, jakie założenia ludzie przyjmują odnośnie do motywacji i charakteru *alter* w działaniach społecznych. Podzielany obraz polskiego społeczeństwa wyrasta z fundującego go przekonania, że Polacy są świetnym narodem, ale wadliwym społeczeństwem: niezdolnym do współpracy, podzielonym, nieufnym itp. Takie założenie prowadzi do wyboru strategii indywidualistycznych, uruchamiając mechanizm dylematu więźnia.

Słowa kluczowe: kultura, społeczeństwo, wspólnota, teoria gier, samowiedza społeczna, polskie społeczeństwo.

Początki socjologii ściśle wiążą się z okresem zamętu, jaki towarzyszył wyłanianiu się nowoczesnego społeczeństwa. Ów zamęt dobitnie ujawniał kontrast między postępami w dziedzinie poznania i technicznego opanowania przyrody a bezradnością wobec zarządzania sprawami społecznymi. Powołana do życia przez Augusta Comte'a socjologia miała dostarczyć ludzkim zbiorowościom samorozumienia i samowiedzy, niezbędnych do wspólnego prowadzenia dobrego życia. Stadia rozwoju ludzkości, o których pisze Comte w swoim podstawowym dziele, są wyznaczone właśnie przez wskazanie głównych aktorów i mechanizmów wytwarzania społecznej samowiedzy: w stadium militarnym służy ona potrzebom wojny i wodzów, w stadium teologicznym – religii i kapłanów. Etapem docelowym i najwyższym jest wytwarzanie samowiedzy przez naukę i uczone: wtedy bowiem służy ona wyłącznie samopoznaniu, i tym samym doskonaleniu wspólnego życia. Przywołuję jako wprowadzenie do artykułu założycielski projekt socjologii z dwóch powodów. Po pierwsze, dla przypomnienia, że socjologia powstała jako socjologia wiedzy, w intencji neutralnego – bo naukowego¹ – poznania siebie samych jako istot społecznych, czyli członków przerastającej nas wspólnoty. Po drugie, taki projekt socjologii oznacza automatycznie uznanie kulturowych, symbolicznych źródeł życia „w stanie społecznym”². Inaczej mówiąc, w odróżnieniu od „społeczności” fizycznych czy chemicznych, które są scalane przez siły mechaniki czy wiązania chemiczne, ludzkie społeczności łączy świadomość przynależności; podzielana tożsamość grupowa („my”), reprezentowana i odnawiana przez symbole i rytuały (Giza-Poleszczuk i Marody 2004). W takim ujęciu życie społeczne zaczyna się od kultury, a socjologia – od wydzwigania „idei wartości” konstytuujących daną formę życia społecznego i ujmowania ich w postaci typów idealnych.

Pisząc ten artykuł, mam jednak również i inną, praktyczną intencję. Zagadnienie samowiedzy społecznej nie jest zagadnieniem wyłącznie akademickim. Jeśli przyjmiemy, że „społeczeństwo” zaczyna się od myślenia o sobie jako „społeczeństwie” właśnie – od owego „my”, to wytwarzanie samowiedzy społecznej ma wpływ

* Dr hab. Anna Giza, prof. UW, Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa, gizap@is.uw.edu.pl.

1 Oczywiście od samego początku istnienia socjologii, a także ekonomii, pojawiała się wątpliwość co do możliwości neutralnego poznawania i badania rzeczywistości, do której należymy i która warunkuje same nasze możliwości poznawcze. Według Webera możliwość i sens wolnej od wartościowania nauki społecznej leży w zdolności do artykułowania założeń własnego myślenia (Weber 1985). Jak powiada, wówczas nawet osoba kompletnie niepodzielająca owych założeń jest w stanie prześledzić rozumowanie i zgodzić się z konkluzjami.
2 Odwołuję się tu do Hobbesowskiej abstrakcji „stanu natury” i „stanu społecznego”.

na jego funkcjonowanie, a zatem ma praktyczne konsekwencje³. Z jednej strony, takie ujęcie sprawy skłania do refleksji nad społeczną odpowiedzialnością nauk społecznych, w tym socjologii, za konsekwencje przyjęcia jako prawdziwych generowanych w ich obrębie modeli i treści. Z drugiej strony, jeśli przyjmiemy, że modele naukowe nie przedostają się do zbiorowej świadomości – a zatem wiedza socjologiczna pozostaje zamknięta w gronie profesjonalnych badaczy i uczonych, to pojawia się pytanie o „dostępność jednostek i grup do fundamentalnych dla podmiotowości zasobów i kompetencji, w tym samowiedzy i narzędzi jej generowania oraz zdolności do krytycznego odbioru i korzystania z informacji” (Hausner 2016, s. 26). Socjologia nie może i nie powinna przejmować roli wytwórcy samowiedzy społecznej. Nie wyklucza to jednak udostępniania „zasobów i kompetencji”, a także dbania o standardy generowanej w dyskursie publicznym samowiedzy. Socjologia naukowa jest trudna dla zewnętrznych odbiorców, a i w wewnętrznym dyskursie łatwo o znieczulenie na pierwotny sens pojęć i problemów. Jak pisze Norbert Elias, „każdy wie, o co chodzi, gdy pada słowo «społeczeństwo», a przynajmniej **każdy sądzi, że wie**. Słowo to krąży wśród ludzi niczym moneta, której wartość jest znana i której stopu nie trzeba sprawdzać. [...] **Ale czy rzeczywiście rozumiemy się wzajemnie?**” (Elias 2008, s. 7, podkr. A.G.). Zarówno pojęcie „kultury”, jak i „społeczeństwa” są, w moim przekonaniu, tego rodzaju „monetami”. Moją intencją jest przypomnienie i wyrażenie w możliwie prostym i zrozumiałym języku, „o co chodzi”; dlaczego kultura jest warunkiem życia społecznego, jaki jest związek myślenia i działania oraz czym jest samowiedza społeczna. Zakładam, że kwartalnik „Kultura i Rozwój” jest przeznaczony dla szerszego niż tylko socjologowie kręgu odbiorców. Ryzykując więc teoretyczną trywialność, chciałabym przypomnieć i uprzystępnąć kluczowe pojęcia – kultury, społeczeństwa, samowiedzy społecznej, zwiększając nieco prawdopodobieństwo, że naprawdę się zrozumiemy. Zależy mi również na tym, żeby uwrażliwić czytelnika na wagę tego, jak o sobie jako wspólnocie społecznej myślimy, i uczulić na konsekwencje tej opowieści o polskim społeczeństwie, która od lat jest obecna w przestrzeni publicznej; a także tej, która właśnie zaczyna być opowiadana. Do czego bowiem prowadzi przyjęcie przez uczestników naszego zbiorowego życia założenia, że „inni” są bezinteresownie niezyczliwi, nieufni i kłótniwi, albo manichejskiej wizji walki o ochronę naszej tożsamości narodowej?

KULTURA JAKO ŹRÓDŁO SENSU

Niewiele jest pojęć tak trudno uchwytnych i jednocześnie tak niezbędnych we wszystkich naukach o człowieku i społeczeństwie, jak pojęcie kultury. Choć intuicyjnie zrozumiałe, w literaturze naukowej obrosło ogromną liczbą zróżnicowanych definicji i ujęć: samo ich zreferowanie wymagałoby osobnego artykułu, a może nawet książki. Można jednak zaryzykować tezę, że na najbardziej abstrakcyjnym poziomie pojęcie kultury odnosi się do ludzkiej – i tylko ludzkiej – zdolności do przekształcania materialnego otoczenia w obdarzony sensem, spójny i użyteczny⁴ świat, który jest przekazywany i dziedziczony w ramach społecznej wspólnoty. Przytaczany zazwyczaj łaciński źródłosłów – uprawa roli (*cultus agri*) – doskonale

3 W sposób oczywisty nasuwają się tu dobrze znane w socjologii pojęcia ideologii, fałszywej świadomości czy przemocy symbolicznej. Wszystkie one odnoszą się do wpływania na ludzkie działania poprzez zawłaszczenie i specyficzną konfigurację przestrzeni symbolicznej (samowiedzy społecznej).

4 W sensie: którym da się zarządzać, osiągając przewidywalne korzyści.

oddaje ideę intencjonalnego i celowego, aktywnego działania, które transformuje naturalnie istniejące połacie ziemi w pola. Do owej transformacji potrzebne są zarówno materialne narzędzia – do karczowania lasu, spulchniania gleby czy nawadniania, jak również **idea** pola uprawnego wraz z całym zestawem składających się nań pojęć, symboli i wartości. Kultura sprawia, że ludzie odnoszą się do świata nie bezpośrednio – jak ma to miejsce w świecie natury, ale za pośrednictwem swoistego interfejsu, na który składają się system znaków odsyłających i lokujących zdarzenia, obiekty czy innych ludzi w symbolicznym uniwersum oraz artefakty (narzędzia) będące nośnikami i elementami związanego z tym uniwersum systemu praktyk. Oba te aspekty są ze sobą ściśle powiązane: motyka odsyła do idei uprawiania pola i takich kategorii, jak grządkła, chwasty, rośliny uprawne, bulwy itp., ale jednocześnie tylko w ramach i granicach tego specyficznego symbolicznego uniwersum służy do uprawiania ogrodu. Mówiąc inaczej, żeby używać motyki **jako motyki**, trzeba wiedzieć (rozumieć), czym ona jest i do czego służy; książka jest książką jedynie dla tych, którzy potrafią czytać. Każdy znak i każdy artefakt, żeby funkcjonować jako taki, wymaga umysłu, który potrafi go dostrzec⁵, odczytać niesione przezeń znaczenie i zaktualizować tkwiące w nim możliwości działania (w tym działania czysto intelektualnego, refleksji). I odwrotnie: świat, jak się często podkreśla, jest człowiekowi dany w języku i kulturze materialnej, a zatem – poza przypadkami ludzi wychowanych poza społeczeństwem – jest już zawsze „jakiś”, gdyż język i artefakty to nic innego jak narzucona na świat siatka znaczeń. Najznakomitszą definicję tak rozumianej kultury stworzył Max Weber, pisząc, że „**Kultura** stanowi z punktu widzenia człowieka **obdarzony sensem i znaczeniem skończony wycinek bezsensownej nieskończoności**” (Weber 1985, s. 72, podkr. w tekście). Dla porządku trzeba dodać, że Weber odwołuje się w tym miejscu do słynnego rozróżnienia wprowadzonego do logiki przez Gottloba Fregego: otóż „znaczenie” jest odniesieniem przedmiotowym, a „sens” – perspektywą poznawczą, z której się patrzy na przedmioty: ta sama gwiazda może być „Poranna” bądź „Wieczorna”, zależnie od naszego punktu widzenia. „Kultura” jest zatem sposobem postrzegania świata, paradygmatem porządkującym rzeczywistość w spójny system dla tych wszystkich, którzy przyjmują jej punkt widzenia. Ten sam świat odniesień przedmiotowych nabiera odmiennego sensu zależnie do fundujących myślenie „idei wartości”⁶.

Kultura rozumiana jako paradygmat jest zjawiskiem jednocześnie psychicznym, społecznym i materialnym. Psychicznym – wymaga bowiem pewnych dyspozycji umysłu⁷, zdolnego do dostrzegania znaków, ich interpretowania oraz podejmowania

Na najbardziej abstrakcyjnym poziomie pojęcie kultury odnosi się do ludzkiej – i tylko ludzkiej – zdolności do przekształcania materialnego otoczenia w obdarzony sensem, spójny i użyteczny świat

5 Idzie mi tu o dostrzeżenie znaku jako znaku, czyli – że „coś” jest właśnie znakiem; to samo dotyczy artefaktów.

6 Ten sam fizyczny świat widziany przez pryzmat paradygmatu naukowego jest, jak to lapidarnie ujął Alfred N. Whitehead, „pogonią cząsteczek materii bez sensu i bez celu” (Whitehead 1987), a w perspektywie myślenia magicznego staje się myślącą i czującą całością. Przekształcenie świata poprzez przyjęcie paradygmatu nowożytnej nauki czyni z niego podporządkowaną człowiekowi materię, którą można dowolnie technicznie zarządzać (por. Heidegger 1977).

7 W myśl klasycznej definicji Stanisława Ossowskiego kulturę stanowi „zespół dyspozycji psychicznych przekazywanych w łonie danej zbiorowości przez kontakt społeczny i uzależnionych od całego systemu stosunków międzyludzkich” (Ossowski 1967, s. 163).

adekwatnych działań⁸. Społecznym – gdyż, jak dowodził George H. Mead, znak⁹, a tym samym kultura, może powstać i funkcjonować jedynie w procesie społecznym, w ramach którego dochodzi do uwspólnienia znaczeń; w tym sensie kultura jest dzieckiem komunikacji i jednocześnie jej medium. Jak pisał Florian Znaniecki:

[...] żaden wzór kulturowy nie może trwać, żadne systemy kulturowe nie mogą się utrzymywać, jeżeli nieskończona różnorodność zmiennych jednostkowych doświadczeń faktów kulturowych nie jest bezustannie ujednoczana przy pomocy wspólnych wzorców, a różne, nierzadko przeciwstawne sobie, czynności jednostek zajmujących się tymi faktami nie są stale regulowane i integrowane przy pomocy wspólnych norm. Mogą to osiągnąć jedynie same jednostki stale współpracujące ze sobą przy tworzeniu, zachowywaniu i stosowaniu tych wzorców i norm. Taka regularna współpraca wymaga świadomej interakcji społecznej pomiędzy nimi – interakcji, która jest nie arbitralna i przypadkowa, lecz kierowana przez wspólne wzorce wzajemnego doświadczania się i rozumienia oraz przez wspólne normy postępowania. Znaczy to, iż bez względu na to, jaki ład aksjonormatywny daje się wykryć wśród czynności niespołecznych odnoszących się do przedmiotów nie będących ludźmi – rzeczy materialnych, symbolów, istot mitycznych, estetycznie zorganizowanych wrażeń zmysłowych, idei abstrakcyjnych – **warunkiem istnienia tego ładu jest zawsze aksjonormatywny, dynamiczny porządek społeczny oddziaływania wzajemnego między jednostkami wykonującymi owe niespołeczne czynności** (Znaniecki 1971, s. 676–677, podkr. A.G.).

Kultura jest jednocześnie zjawiskiem materialnym, wymaga bowiem realnych, uchwytnych zmysłowo nośników znaczenia. Warte przytoczenia są w tym kontekście rozważania Stefana Czarnowskiego, który ujmował kulturę jako

[...] całokształt obiektywizowanych elementów dorobku społecznego, wspólnych szeregowi grup i z racji swej obiektywności ustalonych i zdolnych rozszerzać się przestrzennie. [...] Skoro kultura składa się z elementów obiektywizowanych, z rzeczy społecznych oderwanych od twórców i łączących w jedną wspólnotę grupy i jednostki częstokroć bardzo różne, przeciwstawiające się sobie – musimy odnosić się do kultury jako do nagromadzenia wytworów społecznych. Wytworów nie tylko „materialnych”. Także „idealnych”. Niemniej do wytworów poruszających się samodzielnie, to znaczy przenoszących się z miejsca na miejsce, zgodnie z właściwymi im prawami, do których wola ludzka zmuszona jest się stosować (Czarnowski 1957, s. 63)¹⁰.

Z punktu widzenia dalszych rozważań najistotniejsze jest to, że kultura dostarcza ludziom z jednej strony nasyconego znaczeniami i artefaktami środowiska

⁸ Na mocy definicji Ludwiga Wittgensteina, który twierdził, że rozumieć to tyle, co „wiedzieć, co robić”, oraz że język pozostaje w związku z działaniem (por. Wittgenstein 2016).

⁹ Ścisłej rzecz biorąc, idzie o symbol: specyficzny rodzaj znaku, którego odniesienie ma charakter konwencji (umowy); znaki ikoniczne odsyłają do swojego odniesienia na mocy podobieństwa, a indeksyjne – na mocy realnego związku (np. odcisk stopy Piętaszka czy smuga dymu).

¹⁰ Również Ossowski, choć zasadniczo przeciwny włączaniu przedmiotów w świat kultury, podkreśla ich funkcje: „te przedmioty świata zewnętrznego stanowią z pewnego punktu widzenia ekstensję kory mózgowej: mówiąc językiem popularnym, zamiast «zapisywać» sobie jakąś treść na stałe w swej korze mózgowej, mogą to uczynić na papierze, a w korze mózgowej wystarczy «zapisać» odpowiednią «notatkę» dotyczącą owej kartki papieru. Poszczególne składniki dziedzictwa kulturowego mogą być przechowywane w jednej lub w dwu kategoriach <materialu>. Tylko w korze mózgowej przechowują się prawa, podania, pieśni ludów, które nie znają pisma. Tylko w księgach czy w kamieniu lub drzewie przechowują się pewne treści, których nikt z członków grupy nie pamięta” (Ossowski 1967, s. 79–80).

materialnego, z drugiej zaś – „paradygmatu” postrzegania świata. Dla większości ludzi ów paradygmat jest niedostrzegalny w tym sensie, że ma charakter oczywistości – stanowi on:

[...] sposób interpretowania rzeczywistości przez ludzi, którzy nie są filozofami i których nie obowiązują zasady ścisłości i spójności logiki formalnej. Potrzebują natomiast spójnego obrazu rzeczywistości, umożliwiającego im funkcjonowania w niej i krytyczny namysł. [...] Nie jest on uświadamiany jako obraz, a raczej jako rzecz sama, czyli – rzeczywistość (Malewska-Szałygin 2002, s. 13).

Ów obraz rzeczywistości jest warunkiem koniecznym współdziałania, stanowiąc rodzaj wspólnego mianownika dla członków wspólnoty społecznej. Kultura zatem łączy „w jedną wspólnotę grupy i jednostki” zarówno w tym sensie, że zapewnia im podzielaną rzeczywistość, jak i w tym, że nadaje im wspólną tożsamość. Medium pojęć i artefaktów odnosi się bowiem nie tylko do świata zewnętrznego, ale w równym stopniu do grupy: ludzie postrzegają przez pryzmat kultury samych siebie oraz samych siebie jako członków wspólnoty społecznej.

KULTURA I SAMOWIEDZA SPOŁECZNA

Postrzeganie samych siebie jako członków wspólnoty (grupy, zbiorowości itp.) jest podstawą istnienia społeczeństwa: warunkiem możliwości społecznego życia. Jego istotą jest bowiem współzależnienie ludzkich działań zarówno w wymiarze mikro-, jak i makrosocjologicznym. Na poziomie mikro oznacza to, że wynik działania jednostki zależy nie tylko od niej samej, ale również od tego, co zrobią inni – planując zatem swoje działania, muszą przyjmować założenia odnośnie do możliwych działań innych uczestników życia społecznego. Na poziomie makrosocjalnym natomiast współzależnienie sprawia, że bieg procesu społecznego jest trudny do przewidzenia, a tym bardziej do zaplanowania – właśnie dlatego, że na ów bieg składa się masa rozproszonych, ale powiązanych działań.

W najbardziej czystej, modelowej postaci zasadę współzależnienia problematyzuje teoria gier, badając indywidualne i populacyjne konsekwencje różnych strategii interakcyjnych. Co jednak jest w tym miejscu kluczowe, nawet w teorii gier – której skądinąd zarzuca się nieuwzględnianie roli kultury w ludzkich interakcjach – przyjmuje się jako punkt wyjścia wzajemne formułowanie założeń przez uczestniczące w nich jednostki. Inaczej mówiąc, dokonując wyboru strategii interakcyjnej, jednostka przypisuje swojemu *alter* cechy oraz motywacje, i na podstawie tego rodzaju atrybucji „przewiduje” jego najbardziej prawdopodobne zachowania. Skąd jednak jednostka „wie”, jaki jest partner interakcji i czego można się po nim spodziewać? I po drugie, jak to jest możliwe, że w każdej interakcji jej uczestnicy wciąż na nowo podejmują decyzje, jak postąpić, a mimo to życie społeczne cechuje powtarzalność i regularność? Wydaje się oczywiste, że u podstaw ładu społecznego leży właśnie podzielana wiedza – wspólne założenia przyjmowane odnośnie do siebie nawzajem, i odnośnie do charakteru kontekstu, w którym jest podejmowane zbiorowe działanie, przy czym owe założenia nie muszą mieć charakteru

—
Postrzeganie samych siebie jako członków wspólnoty (grupy, zbiorowości itp.) jest podstawą istnienia społeczeństwa

uświadomionego i refleksyjnego. W większości przypadków, w drobnych codziennych sytuacjach, wystarczy ogólne przekonanie, że „tak się robi” albo „tak należy postąpić”.

W teoriach socjologicznych można odnaleźć całą gamę pojęć i modeli, które próbują w ten właśnie sposób uchwycić specyfikę ładu społecznego, w odróżnieniu od innego typu porządków – przede wszystkim deterministycznego (jak się sądzi) porządku przyrody. Etnometodologia wprost odwołuje się do traktowanego *for granted* zestawu reguł zachowania, tak głęboko przyswojonych, że wręcz odruchowych, na których wspiera się ład społeczny. Chodzi o takie z pozoru niewinne zachowania, jak mówienie sobie „dzień dobry” czy używanie (w tych językach, w których one występują) końcówek rodzajowych, pozwalających zaznaczyć płęć rozmówców. Etnometodologiczne eksperymenty, w których owe zasady (etnometody życia społecznego) były świadomie łamane, ujawniły zaskakująco wysoki poziom zagubienia i emocji badanych. Tak silne reakcje na naruszanie wydawałoby się drobnych i nieistotnych reguł dowodzą, że w istocie rzeczy mają one niezwykle głęboki sens, sięgając do podstaw zbiorowego życia. Najprościej rzecz ujmując, drobne, codzienne techniki interakcyjne są zakorzenione w podzielanym paradygmacie świata społecznego, w którym ludzie mają płęć (co prowadzi do przypisywania im specyficznych ról), pozdrawiają się wzajemnie (wyrażając tym samym wzajemną życzliwość i szacunek) itp. Jeśli tak jest, to naruszenie tych oczywistości kwestionuje ład społeczny jako taki. Według etnometodologów ludzkie działania rozgrywają się według nieuświadomianych w większości reguł, których przestrzeganie **potwierdza istnienie podzielanego świata** i tym samym umożliwia koordynację i projektowanie działań. Owa fundamentalna zgoda co do podstaw ładu społecznego jest – choć może to zabrzmieć paradoksalnie – warunkiem jego istnienia.

Bardzo podobny charakter ma sformułowane przez Williama J. Thomasa i Znanieckiego pojęcie „definicji sytuacji”. W myśl tej koncepcji jednostki podejmują działania nie w odniesieniu do obiektywnie istniejącej sytuacji, ale zgodnie z tym, jakie nadają jej znaczenie; to zaś zależy od kultury, w obrębie której funkcjonują. Ludzkie działania nie są determinowane przez obiektywny przymus sytuacyjny, ale przez rozpoznanie „z czym mam do czynienia”.

Te dwa przykłady – etnometodologicznych oczywistości i „definicji sytuacji” – dobrze ilustrują swoistość mechanizmów tworzących i podtrzymujących ład społeczny oraz rolę, jaką w jego konstytucji odgrywa kultura. Za regularnościami w działaniach zbiorowych nie ukrywa się żadna przyrodnicza siła, na wzór praw dynamiki Newtonowskiej, zmuszająca ludzi do postępowania w określony sposób. To, że mimo tego ludzkie działania przebiegają według stabilnych wzorów, jest efektem zapewnianego przez kulturę wspólnego postrzegania i rozumienia rzeczywistości: ludzie działają, przyjmując założenia, że świat (w tym inni ludzie) jest jakiś i jakoś działa, a tym samym sprawiając, że rzeczywiście taki jest.

Ten rodzaj wspólnej, podzielanej wiedzy o „społeczeństwie”, do którego należymy – o obowiązujących w nim regułach, „faktach społecznych”, typowych zachowaniach innych ludzi, zasadach i rytuałach – będę dalej nazywała samowiedzą społeczną. W jaki sposób jest ona jednak tworzona i uwspólniana?

SAMOWIEDZA I WYTWARZANIE SPOŁECZEŃSTWA

Dla porządku należy zaznaczyć, że – choć intuicyjnie oczywiste – pojęcie społeczeństwa jest równie dalekie od jasności jak pojęcie kultury. W istocie rzeczy to, co nazywamy „społeczeństwem”, jest rzeczywistością ukrytą: abstrakcją z obserwowanych regularności. Społeczeństwa jako takiego nie da się zobaczyć ani dotknąć, tym bardziej że jest ono rzeczywistością dynamiczną. Jak pisze twórca teorii ANT (*actor – network theory*), Bruno Latour:

[...] nie ma grup, istnieje jedynie proces formowania grup [...]. Jeśli mamy wyjaśnić inercję, trwałość, zasięg, stabilność, zaangażowanie, lojalność czy przynależność, nie da się tego dokonać bez zidentyfikowania i uwzględnienia różnego rodzaju wehikułów, narzędzi, instrumentów oraz materiałów, które tego rodzaju stabilność są w stanie zapewnić (Latour 2005, s. 35, tłum. i podkr. A.G.).

Społeczeństwa jako takiego nie da się zobaczyć ani dotknąć, tym bardziej że jest ono rzeczywistością dynamiczną

Sięgając do przykładu: „rodzina” jest raczej procesem niż obiektem, i to zarówno w wymiarze codziennych interakcji, jak i w wymiarze długiego trwania. W wymiarze historycznym zaczyna się od związku dwojga ludzi, w którym ewentualnie pojawiają się dzieci, które najpierw są małe, a potem dorosłe, wyprowadzają się z domu, zakochują się i wiążą z kimś lub nie, mają dzieci lub nie itp. W którym momencie tego procesu „jest” rodzina? Podobnie w wymiarze mikro, rodzina istnieje o tyle i dopóty, dopóki jej członkowie wracają do domu, wykonują szereg składających się na „bycie rodziną” czynności, są gotowi nawzajem spełniać swoje oczekiwania itp. Jak to ujmuje Latour, mamy tu do czynienia raczej z procesem ciągłego *dismantling* (rozwiązywania) i *reassembling* (składania na nowo), niż z solidną rzeczywistością. Zdolność grupy do ciągłego odnawiania się wymaga, obok wspomnianych już wcześniej narzędzi i materiałów (np. aktu zawarcia małżeństwa, mieszkania, mebli, wspólnych fotografii, wspólnego rachunku bankowego, rejestracji dzieci w Urzędzie Stanu Cywilnego, wspólnego nazwiska, obrączek itp.), również „idei rodziny” – dokładnie tak, jak uprawianie pola wymaga zarówno narzędzi, jak i idei pola oraz całego systemu związanych z nim pojęć i wartości. Członkowie rodziny muszą **wiedzieć**, że są rodziną, oraz podzielać rozumienie tego, co to znaczy „być rodziną”, tj. całego systemu uczuć, obligacji, wzorów zachowania itp.; muszą też być gotowi działać zgodnie z tym systemem, czyli odczuwać i uznawać wartość „rodziny”¹¹. Dotyczy to wszelkich innych „tworów społecznych”: we wszystkich przypadkach podzielana samowiedza jest warunkiem ich trwania, sprawia bowiem, że uczestnicy zachowują się „tak, jakby” był on rzeczywisty¹², co oznacza również działanie w zgodzie z całym aksjonormatywnym systemem wyobrażeń i praktyk, o którym pisał Znaniecki w przytoczonym wcześniej cytacie.

11 Doskonale wiadomo, że idea rodziny przybierała i przybiera różne postaci, choć jest to najbardziej uniwersalna ludzka instytucja (por. Giza-Poleszczuk 2005); wiadomo też, że w momencie, gdy zaangażowane w „bycie rodziną” osoby różnie pojmują znaczenia tego pojęcia, motywacje do wypełniania związanych z nim zobowiązań słabną i zmniejsza się presja społeczna na podtrzymywanie „rodziny”; oznacza to albo kryzys, albo moment przejścia do innego paradygmatu.

12 Obok samowiedzy istotną wydawać się może motywacja (stosunek jednostki do „idei” pewnego tworu społecznego; można jednak zauważyć za Emilem Durkheimem, że również bunt jest świadectwem jego realności).

Jeśli jednak u źródeł tworów społecznych leżą „idee wartości”, to kluczowego znaczenia nabiera ich podtrzymywanie, kształtowanie, pielęgnowanie oraz propagowanie. Dlatego właśnie „twory społeczne” są przedmiotem publicznego zainteresowania i zajmują wyróżnioną pozycję w dyskursie publicznym. O wspomnianej wcześniej rodzinie wypowiadają się wszak hierarchowie kościelni, przedstawiciele państwa (istnienie rodziny jest wręcz zapisane w polskiej konstytucji), partie polityczne, pisarze i publicyści, a także nauczyciele w szkołach, nestorzy rodów i wielu innych ważnych aktorów społecznych. Współczesne debaty o roli i funkcjach rodziny, a także jej poszczególnych członków, nie są zresztą wyjątkiem: zawsze była ona przedmiotem publicznego zainteresowania (Giza-Poleszczuk 2005). Według Latoura (2005) nie da się wytwarzać oraz podtrzymywać tworów społecznych bez aktywności **rzeczników ich istnienia**, którzy potwierdzają ich realność, werbalizują tożsamość, wyodrębniają z tła ich granice, dostarczają świadectw ich działania oraz artykułują w ich imieniu różnego rodzaju postulaty.

„Twory społeczne” są więc zakotwiczone z jednej strony w materialnych przedmiotach i wehikułach, z drugiej – w ucieranych w procesie dyskursu zbiorowych reprezentacjach („pojęciu siebie samego”), które stają się elementem samowiedzy uczestników i na mocy przyjmowanych przez nich założeń kształtują działania społeczne.

Kluczowe staje się tym samym pytanie o źródła społecznej samowiedzy i mechanizmy jej kształtowania. Od razu trzeba zauważyć, że czym innym jest „twór społeczny” o charakterze niewielkiej – liczącej do 50 osób – grupy, w obrębie której przeważają kontakty bezpośrednie, a czym innym ogromne zbiorowości, w których dominują kontakty z jednostkami osobiście nieznanymi, o których wiadomo jedynie, że są członkami tej samej wielkiej zbiorowości społecznej. W niewielkich społecznościach reputacja poszczególnych osób, a także wiedza o cechach i historii wspólnoty w dużej mierze opiera się na realnych doświadczeniach; w tym sensie założenia przyjmowane jako podstawa interakcji społecznych mają w znacznym stopniu charakter empiryczny. We współczesnych, masowych i mobilnych zbiorowościach dotyczy to ludzi, których w większości nigdy nie spotkaliśmy. Również jednak – a może nawet szczególnie – w tego rodzaju kontekstach kluczowy jest zestaw przekonań i założeń dotyczących motywacji, preferencji, charakteru czy dążeń anonimowych członków zbiorowości, o których wiemy jedynie, że należą do „społeczeństwa” *sensu largo*.

Inne decyzje co do strategii działania podejmujemy, wiedząc (czy raczej – uważając), że „twór społeczny”, do którego należymy, jest w przeważającej mierze złożony z nieuczciwych egoistów, a inne – kiedy jesteśmy przekonani o przestrzeganiu przez jego członków wysokich standardów moralnych. Dlatego treść samowiedzy społecznej w społeczeństwach masowych ma równie realne konsekwencje, jak w przypadku małych wspólnot: albo sprzyja podejmowaniu działań kreujących wartość dodaną – pozytywnie oddziałujących na wspólne dobro, albo przeciwnie, promuje działania w długim horyzoncie czasu destrukcyjne dla wspólnoty¹³.

13 Nawiązuję tu do ewolucyjnej teorii gier, która pozwala dowieść długoterminowych negatywnych konsekwencji zachowań niekooperatywnych dla danej społeczności (Haman 2014).

SAMOWIEDZA W MASOWYM SPOŁECZEŃSTWIE

Musimy sobie uświadomić, że byt, który dzisiaj nazywamy „społeczeństwem”, jest systemem złożonym z ogromnej liczby społeczności, grup i kręgów niższego rzędu:

[...] wszystkie społeczeństwa, na ile można to zauważyć, wykazują ogólne właściwości systemów z podsystemami, na których wielu poziomach jednostki jako jednostki tworzą tylko jeden system. Połączone w grupy jednostki tworzą wiele innych podsystemów. Tworzą rodziny, a na wyższym poziomie jako grupy grup – wsie lub miasta, klasy lub systemy industrialne oraz wiele podobnych struktur, które są sprzężone i które wraz z innymi mogą tworzyć nadrzędny system, taki jak plemię, miasto-państwo, królestwo feudalne czy państwo narodowe, z własną dynamiczną równowagą sił (Elias 2008, s. 127).

Współczesne społeczeństwo jest więc w istocie rzeczy „grupą grup”, „nadrzędnym systemem z własną dynamiczną równowagą sił”. To zupełnie nowa sytuacja. Przez większość historii żyliśmy w relatywnie niewielkich społecznościach: nawet jeśli były one formalnie częścią szerszej struktury (np. państwa, lenna itp.), to wciąż funkcjonowały we względnej izolacji od siebie nawzajem. Jak wskazuje Durkheim, ich silnie segmentowy charakter pozwalał zachować poczucie własnej integralności i nie powodował pojawiania się konfliktu między przynależnością do małej społeczności a jednoczesną przynależnością do dużej zbiorowości, która, jak się wydaje, miała charakter czysto formalny i nie przekładała się na poczucie związku z tą zbiorowością (Durkheim 1999). Dla tego rodzaju małych form rezerwuje się zazwyczaj termin „społeczność”, oznaczający twór powstający oddolnie i organicznie, pozbawiony scentralizowanych organów decyzyjnych, w ramach którego przeważają relacje bezpośrednie, a tworzenie wspólnej wiedzy przybiera prostą postać wiejskiego wiecu, plotki czy wykorzystywania sieci sąsiedzkich do przekazywania informacji. Co więcej: bezpośrednia wzajemna znajomość większości członków grupy i relatywna hermetyczność środowiska społecznego sprawiają, że wiedza o innych członkach grupy ma charakter empiryczny, pochodzący z doświadczenia: wiadomo, komu można ufać, a kto nie dotrzymuje obietnic; kto ma dobrą, a kto fatalną reputację. W tym znaczeniu samowiedza społeczna członków małych grup jest ugruntowana w historii wzajemnych kontaktów. Jednocześnie istnienie społeczności jest dobrze zakorzenione w terytorium, swojskim krajobrazie, historii rodzinnej, budynkach o szczególnym społecznym znaczeniu – jak kościół czy świetlica.

Sytuacja przedstawia się zupełnie inaczej w przypadku wielkich „społeczeństw”, które powstawały w Europie Zachodniej wraz z kształtowaniem się nowoczesnego państwa narodowego, stopniowo obejmującego scentralizowanym aparatem administracyjnym różnorodne terytoria i regiony i dążącego do integracji barwnej mozaiki grup, społeczności oraz wspólnot etnicznych. To nowe masowe społeczeństwo nie jest znaną z doświadczenia, oswojoną i bliską społecznością, ale bytem kształtowanym odgórnie, poprzez działania

Współczesne społeczeństwo jest więc w istocie rzeczy „grupą grup”, „nadrzędnym systemem z własną dynamiczną równowagą sił”

Nowe masowe społeczeństwo nie jest znaną z doświadczenia, oswojoną i bliską społecznością, ale bytem kształtowanym odgórnie, poprzez działania centralnych instytucji

centralnych instytucji, które wiążą zbiorowość siecią obiektywnych współzależności wynikających z wymiany gospodarczej, użytkowania wspólnych zasobów, podlegania tym samym regulacjom i instytucjom czy wreszcie korzystania ze scentralizowanych dóbr publicznych (obrona, bezpieczeństwo wewnętrzne, edukacja itp.). Jak pisałam w innym miejscu:

[...] tego rodzaju masowa i mobilna zbiorowość potrzebuje nowej tożsamości i nowych więzi, umożliwiających budowanie przelotnych, heterogenicznych, zróżnicowanych relacji z nieznanymi „innymi”. Człowiek publiczny – cywilizowany – potrafi dystansować się do swoich ról, traktować napotykanych ludzi jak partnerów w podzielanej przestrzeni i sprawnie posługiwać się rytuałami interakcyjnymi. Mówiąc inaczej, czuje się on częścią wielkiej sieci współzależności, mieszkańcem wspólnego świata, którego uczestników darzy uczuciami sympatii, mimo że nie zna ich wszystkich (Giza 2015, s. 23).

Pojawienie się dużych zbiorowości złożonych z grup i „grup grup” stworzyło konieczność znalezienia **ogólnej identyfikacji dla całej tej masy jednostek**, i to takiej, która pomogłaby przełamać partykularyzmy grup, społeczności terytorialnych czy statusowych, wytwarzając społeczeństwo, którego czujemy się częścią, obejmując je pozytywnie nacechowaną kategorią „my”.

Warto zauważyć, że z tych właśnie powodów w tym samym mniej więcej okresie została skonstruowana obok kategorii „społeczeństwa”¹⁴ kategoria „narodu” – kolejne wcielenie narracji o więzach krwi, które od czasów plemiennych były wykorzystywane do wytwarzania więzi społecznej i zapewniania grupie spójności (Ossowski 1967). Naród okazał się jednak ideą łatwiejszą do przyswojenia; z jednej bowiem strony odwołuje się do intuicyjnie zrozumiałej metaforyki „więzów krwi”, wspólnych przodków, wspólnego dziedzictwa itp., z drugiej zaś – jest kategorią skierowaną na zewnątrz w tym znaczeniu, że określa granice i tożsamość grupy wobec innych wielkich zbiorowości. W pewnym więc sensie buduje na wrodzonej ludziom „grupolubności” (Haidt 2014).

„Społeczeństwo” jest ideą dużo trudniejszą do uchwycenia i nieintuicyjną – tym bardziej że przeciwstawia się odruchowo kojarzonym z tym pojęciem społecznościom niższego rzędu¹⁵, pozostając jednocześnie poza zasięgiem realnego doświadczenia. Owo napięcie łatwo zrozumieć, uświadamiając sobie, że w nowoczesnym masowym społeczeństwie jednostka należy z jednej strony do różnego rodzaju realnych grup – rodziny, parafii, sąsiedztwa, współpracowników itp., z którymi czuje się związana, i jednocześnie, z drugiej strony, do abstrakcyjnego „społeczeństwa”, które obejmuje wszystkich ludzi i wszystkie te grupy. Od jednostki coraz częściej też oczekuje się lojalności raczej wobec tego właśnie abstrakcyjnego „społeczeństwa” niż wobec swoich grup, wykluczając i potępiając nepotyzm, klikowość, „brudne wspólnoty” czy „amoralny familizm”. W odróżnieniu od narodu „społeczeństwo” *sensu largo* jest kategorią skierowaną nie na zewnątrz, ale do wewnątrz. Jej rolą miało

14 W tworzeniu tej kategorii kluczową rolę odegrała socjologia – nowa nauka, powołana do życia w połowie XIX wieku. Istotne wydaje się również to, że właśnie w okresie kształtowania się społeczeństwa nowoczesnego pojawiło się pojęcie „społeczeństwa obywatelskiego”, oddające ideę jednostki zaangażowanej w sprawy wspólnoty politycznej *sensu largo* (a nie jedynie swojej grupy).

15 Również i dziś ludzie mówią spontanicznie „społeczeństwo Siedlec”, a w dyskursie o zbiorowości społecznej *sensu largo* używają jednak przede wszystkim kategorii narodu (por. Giza 2015).

być konsolidowanie tradycyjnych małych społeczności w obrębie państwa narodowego i tworzenie nowego rodzaju więzi kooperacyjnych, przekraczających granice oswojonych wspólnot i obejmujących różnego rodzaju „obcych”, anonimowych i nieznanymi członków zbiorowości. Nowe „my”, obejmujące całą zbiorowość, miało budować poczucie wspólnego dobra, wzmacniać solidarność w codziennych działaniach, sprzyjać braniu pod uwagę interesu innych oraz interesu ogółu¹⁶.

Jednocześnie wiedzy o tej rozległej zbiorowości nie da się budować oddolnie, na podstawie doświadczenia – po pierwsze z uwagi na wielość i zmienność partnerów interakcji, a po drugie dlatego, że dostępny jednostkom wycinek rzeczywistości jest tak niewielki, że nie da się go uogólnić. Od czasów Comte’a dotarcie do „prawdy” o tak rozumianym społeczeństwie wymaga zajęcia szczególnej, naukowej pozycji: poznania pojęć i modeli, nabycia zręczności w używaniu technik i metod badania empirycznego. Pojawienie się „społeczeństwa” jako nowego bytu, postulowanego przez naukę i stanowiącego obiekt jej badania, jest więc jednocześnie momentem przejścia kompetencji w zakresie wypowiedzania się o tym nowym tworze, który ma odtąd istnieć obiektywnie, jako fakt zewnętrzny wobec jednostek (por. Durkheim 1968). W podręcznikach socjologii zazwyczaj już na samym wstępie rysuje się wyraźną granicę oddzielającą „wiedzę potoczną” od dostarczanej przez socjologię wiedzy naukowej, tej drugiej przyznając status wiedzy dobrze uzasadnionej, a zatem bardziej trafnej, rzetelnej i solidnej¹⁷. Tym samym zwykłym uczestnikom życia społecznego odmawia się kompetencji w zakresie wypracowywania i artykułowania wiarygodnej, obowiązującej wiedzy o sobie samych; skądinąd, przed pojawieniem się internetu 2.0 i mediów społecznościowych nie mieli oni dostępu do kanałów artykulacji.

Oznacza to, że rolę „rzeczników” nowoczesnego masowego społeczeństwa obejmują eksperci i „symboliczni pośrednicy” (por. Bauman 1998), a kluczowym kanałem uwspólniania wiedzy stają się masowe media. Co do ekspertów, to są wśród nich nie tylko socjologowie, ale również przedstawiciele nauk społecznych w szerokim sensie tego słowa – ekonomiści, demografowie, historycy czy psychologowie społeczni. Ale to przecież nie uczeni i nie sama nauka zajmują się rzecznictwem tego nowego „społeczeństwa”, którego nikt nie może dotknąć ani zobaczyć, ale które rządzi nami z ukrycia: kluczową rolę zaczynają odgrywać „symboliczni pośrednicy”, którzy wiedzę ekspercką przekładają na język potoczny i upowszechniają – publicyści, politycy, intelektualiści (Giza 2013). Mimo początkowego oporu¹⁸,

Od jednostki coraz częściej też oczekuje się lojalności raczej wobec tego właśnie abstrakcyjnego „społeczeństwa” niż wobec swoich grup, wykluczając i potępiając nepotyzm, klikowość, „brudne wspólnoty” czy „amoralny familizm”

16 Rozwój wypadków spowodował konieczność wytworzenia identyfikacji jeszcze wyższego rzędu – „Europejczyków” (bycia członkiem społeczeństwa europejskiego) czy wręcz obywateli świata.

17 Dla przykładu, w znakomitym skądinąd podręczniku Piotr Sztompka pisze: „Socjologia wyłania się z tych trzech odmian myśli przed-socjologicznej, jest kontynuacją i zarazem odmienną postacią wiedzy potocznej, twórczości artystycznej i filozofii społecznej. Oczywiście nie wypiera tamtych form myśli ludzkiej, dodaje się do nich, istnieje obok nich, wyróżniając się jednak pod istotnymi względami. Momentem przełomowym jest spostrzeżenie, że społeczeństwo nie jest chaosem ludzkich przypadków, lecz posiada swoiste, powtarzalne cechy i prawidłowości, a zatem może być przedmiotem nowej, rozwijającej się od epoki Oświecenia perspektywy poznawczej, a mianowicie nowoczesnej, empirycznej eksperymentalnej nauki, zmierzającej do formułowania ogólnych praw rzeczywistości” (Sztompka 2002, s. 11).

18 Sara Igo (2008) dokumentuje protesty, z jakimi spotkały się pierwsze publikowane w prasie sondaże na „reprezentatywnych próbach” oraz słynna monografia średniej wielkości amerykańskiego miasteczka. Ludzie

zdrowy rozsądek i wiedza potoczna reprezentowane przez „zwykłego” uczestnika życia zbiorowego musiały wycofać się z dyskursu o „społeczeństwie”; trudno jest przeciwstawić jednostkowe obserwacje rozkładowi statystycznym czy modelom ekonometrycznym.

—
 Obraz „społeczeństwa” jako abstrakcyjnej wspólnoty, do której należymy, jest kreowany przez profesjonalistów i „symbolicznych pośredników”

Mamy więc do czynienia z sytuacją, w której obraz „społeczeństwa” jako abstrakcyjnej wspólnoty, do której należymy, jest kreowany przez profesjonalistów i „symbolicznych pośredników”, a jego propagacja wprzęgnięta jest w system działania przemysłu medialnego ze wszystkimi tego konsekwencjami. Trudno bowiem o upublicznienie i upowszechnienie treści bez pośrednictwa masowych mediów: nadzieje związane z internetem, szczególnie w wersji 2.0, czy z obywatelskim dziennikarstwem wciąż są dalekie od spełnienia, tym bardziej że najpotężniejsze platformy internetowe są, przynajmniej w Polsce, związane z mediami tradycyjnymi. W budowaniu wspólnej wiedzy o społeczeństwie polskim szczególną rolę odgrywają sondaże, zalegitymizowane naukowo jako wiarygodne, rzetelne metody ujawniania się istotnych cech zbiorowości społecznej. W rzeczywistości sondaże – metoda całkowicie już sfetyszyzowana – wymknęły się spod naukowej

kontroli. Powstanie rynku usług badawczych spowodowało, że każdy może zamówić sondaż na dowolny temat, niespecjalnie licząc się z regułami sztuki. Zdecydowana większość publikowanych w mediach sondaży jest zamawiana w komercyjnych agencjach badawczych, a spośród badań o walorze naukowości, przestrzegających wymogów metodologicznych i zakorzenionych w modelach teoretycznych, jedynie Diagnoza Społeczna zyskała zainteresowanie dziennikarzy i wydawców. Niezwykle aktywni w zamawianiu i publikowaniu wyników badań są też aktorzy rynkowi, którzy w ramach działań PR-owych dostarczają mediom „newsów” w postaci wyników badań czy raczej atrakcyjnie podanych, choć niekoniecznie sensownych danych. Na przykład opublikowane w prasie codziennej („Rzeczpospolita” z 31 lipca 2014 roku), a zrealizowane na zamówienie jednego z banków badanie na temat wiedzy i świadomości ekonomicznej Polaków wywołało lawinę dyskusji, a same wyniki zostały uznane za sensacyjne głównie z powodu zdiagnozowanego w tymże badaniu rozpaczliwie niskiego poziomu owej wiedzy. Jednym z argumentów przytaczanych na rzecz tej tezy był fakt, że niemal połowa badanych nie odróżniała karty kredytowej od płatniczej. Fakt ten nie byłby jednak tak „poruszający”, gdyby wziąć pod uwagę to, że podawany odsetek dotyczył próby dorosłych Polaków i był liczony dla całej populacji. Tymczasem 23% Polaków (a w grupie 18+ nawet ponad 30%) jest na emeryturze lub pobiera rentę i żaden bank nie pali się wcale do dawania im kart kredytowych. Spory segment społeczeństwa to z kolei osoby wykonujące nisko płatne zawody i mające niskie dochody na osobę w rodzinie. Dla niemałej części społeczeństwa korzystanie z zaawansowanych usług finansowych jest nieosiągalne, a wiedza o nich – niepotrzebna. Czy więc istotnie nieodróżnianie karty płatniczej od kredytowej jest dowodem „niskiej świadomości ekonomicznej Polaków”? Faktem

dawali wyraz swojej dezaprobaty wobec wyników, w których nie rozpoznawali ani samych siebie, ani swojego otoczenia. Problem jednak polega na tym, że zawsze można być „błędem statystycznym” albo funkcjonować w specyficznym mikroświecie: nie da się dyskutować ze statystyką.

jest jednak, że częste powtarzanie w mediach tego rodzaju tez przedostaje się do społecznej świadomości i może stać się elementem samowiedzy również w wymiarze podziałów i segmentacji: ci, którzy potrafią odróżnić kartę kredytową od płatniczej, mogą zacząć czuć się odrębną, w jakiejś mierze „lepszą” grupą.

Co więcej, dla działających na rynku oraz politycznej arenie aktorów zbiorowość jest przedmiotem celowych zabiegów rzeczniczych. Istotą marketingu, czy to politycznego, czy rynkowego, jest wyodrębnianie „grup docelowych” – publiczności w przypadku mediów, elektoratów w przypadku polityki i segmentów konsumenckich w przypadku dóbr rynkowych. Komunikacja skierowana do wybranych grup jest klasycznym rzecznictwem w rozumieniu Latoura, opiera się bowiem na wyolbrzymianiu różnic, podkreślaniu cech szczególnych, kreowaniu wzorów zachowania i formułowaniu postulatów. Obrazy „buntu młodych” eksploatowane w słynnej kampanii Frugo czy wykreowanie „moherowych beretów” okazały się niezwykle skuteczne: w pierwszym przypadku zbudowały silną (choć, jak się okazało, krótkotrwałą) pozycję rynkową marki, w drugim – wprowadziły do zbiorowej świadomości specyficzną grupę, która stała się punktem odniesienia w budowaniu tożsamości i walce o elektorat¹⁹. Marzeniem marketingu jest wytworzenie „identyfikacji” grupy docelowej z obrazem kreowanym w kolejnych kampaniach reklamowych i promocyjnych – co oznacza, że istnienie grupy, która początkowo była tworem statystycznym²⁰, zaczyna być realne.

Wytwarzanie informacji, danych, materiałów o społeczeństwie jest więc podporządkowane punktom widzenia, problemom czy interesom najróżniejszych podmiotów: nie jest to bezinteresowny, neutralny czy kierowany społecznym interesem wgląd w prawdę. W istocie rzeczy nauka ma tu najmniej do powiedzenia: z perspektywy mediów treści naukowe są trudne do przekazania i mało atrakcyjne właśnie z uwagi na ostrożność uczonych i ich niechęć do generalizacji. Nawet jeśli wiedza naukowa zostaje upubliczniona i wchodzi w obieg debaty, dokonuje się to również za pośrednictwem „gatekeeperów”, „brokerów symbolicznych”, takich jak wydawcy czy dziennikarze, a tym samym zostaje ona przefiltrowana i zniekształcona przez ich perspektywę. Warto zwrócić uwagę na swoiste spiętrzenie założeń decydujących o tym, co ostatecznie wejdzie w obręb przekazów publicznych: symboliczni pośrednicy na podstawie własnego obrazu zbiorowości przyjmują założenia odnośnie do tego, co interesuje „społeczeństwo”, co jest ono w stanie sobie przyswoić (jakie są kompetencje przysłowiowych Kowalskich), co ludzie powinni wiedzieć i jak o tym myśleć itp. Powszechne wśród ludzi mediów przekonanie, że ludzi interesują wyłącznie proste, sensacyjne wiadomości o negatywnym wydźwięku²¹ prowadzi do specyficznego skrzywienia obrazu w lustrze, które symboliczni pośrednicy podstawią „społeczeństwu” jako źródło poznania samego

Wytwarzanie informacji, danych, materiałów o społeczeństwie jest więc podporządkowane punktom widzenia, problemom czy interesom najróżniejszych podmiotów: nie jest to bezinteresowny, neutralny czy kierowany społecznym interesem wgląd w prawdę

19 Mam tu na myśli kampanię „Zabierz babci dowód”.

20 Identyfikacja grup docelowych jest zazwyczaj efektem statystycznej segmentacji populacji według wybranych wskaźników: zawsze więc jest początkowo raczej agregatem statystycznym niż grupą w sensie socjologicznym.

21 Stąd ponoć na określenie widowni używa się terminu „ludożerka”.

siebie. W owym lustrze widać źle działające instytucje, osamotnione jednostki walczące ze złymi ludźmi i systemem, kłócących się polityków itp. (por. Giza 2013). Mechanizmy działające w obrębie przemysłu komunikacyjnego są szeroko opisywane w literaturze (por. np. Thompson 2001), i nie ma potrzeby ich tu przywoływać; ważne jest, że w konsekwencji w przestrzeni publicznej pojawiają się treści wycinkowe, wyselekcjonowane i zinterpretowane przez pośredników. Wytwarzanie obrazu „społeczeństwa”, do którego należymy, jest procesem złożonym: odbiorcy publicznego dyskursu dokonują procesów interpretacji i reinterpretacji napotykanych treści zgodnie ze swoimi kompetencjami, doświadczeniem, zainteresowaniami (por. Trutkowski 2000). Istotne jest jednak to, że ów obraz wpływa na wybory strategii działania, a percepcja „społeczeństwa” i doświadczenia społeczne wchodzą w rodzaj samonakręcającej się spirali, na mocy znanego z psychologii społecznej mechanizmu etykietowania.

W dniach bezpośrednio po katastrofie smoleńskiej mogliśmy obserwować przebieg jednego z tego rodzaju „cykli”: spontaniczne pojawienie się ludzi ze zniczami i kwiatami zostało ujawnione (upublicznione na masową skalę) przez media i od razu też poddane pracy interpretacyjnej. Czy – stawiano raz po raz pytanie – jest to przełom w naszym życiu zbiorowym, bo zachowanie to jest świadectwem odrzucenia się solidarności, powrotu wspólnoty? Czy też jest to kolejny typowo polski pusty gest, z którego nic nie zostanie? Przytaczano fakty z okresu żałoby po Janie Pawle II, kiedy to powszechnie spodziewano się zmiany społecznej przyniesionej przez Pokolenie JP II, bo nawet kibice się zbratali i postanowili skończyć z bijatykami – i nic z tego nie wyszło. Przeważały wątpliwości, a sam problem roztrząsano, również posiłkując się sondażami i sondami, wywiadami z ludźmi na miejscu i z tymi, którzy tam nie poszli (i czy się wybierają?; i dlaczego tak/nie?). W studiach telewizyjnych eksperci spierali się o trwałość przemiany życia publicznego oraz o głębokość (bądź powierzchowność) żałoby. Tymczasem tłumy – informowane na bieżąco przez media o spontanicznej żałobie – gęstniały i coraz częściej żałobnicy, pytani o przyczyny zjawienia się na Krakowskim Przedmieściu, odpowiadali, że „z ciekawości” albo że „wypada”. Razem z tłumami gęstniały wątpliwości: opowiadano, jak to żałobnicy robili zdjęcie samym sobie składającym kwiaty²². Dość zgodnie orzeczono na koniec, że żałoba sprowokowała typowe zachowania Polaków: zryw w nieszczęściu, z którego nic potem nie pozostaje. Incydent żałoby potwierdził tym samym jeden z kluczowych elementów polskiej samowiedzy społecznej: że nasze zrywy są krótkotrwałe i powierzchowne.

Ten skrótowo przedstawiony przykład ilustruje mechanizm zbliżony do samospełniającej się przepowiedni; umieszczenie wydarzeń w specyficznej perspektywie powoduje, że stają się one takie, jak zakładaliśmy. **To, jak myślimy o naszej wspólnocie społecznej, wywołuje realne efekty, to zaś, jak myślimy, jest kulturowo ukształtowanym (i kształtowanym) paradygmatem, zasilanym w treści przez uwikłanych w proces społeczny rzeczników. Parafrazując słynną frazę z *Kubusia Puchatka*, im bardziej mówimy, tym bardziej społeczeństwo „jest” – i jest „jakiś”.**

²² Nie istniało jeszcze wtedy pojęcie selfie, a sam proceder wydawał się jaskrawą hipokryzją (dokumentować samemu swój udział w żałobie?!).

JAK O SOBIE MYŚLIMY I CO Z TEGO WYNIKA

Mamy więc do czynienia z sytuacją, w której abstrakcyjne społeczeństwo, które nie może samo siebie zobaczyć ani doświadczyć, jest badane, sondowane i opowiadane przez różnego rodzaju rzeczników, którzy tym samym je wytwarzają. Jak pisze w znakomitym opracowaniu Mateusz Halawa:

[...] „społeczeństwo” wytwarzane przez powtarzające się praktyki jego sondowania wydaje się naturalnym, oczywistym i trwałym sposobem przeżywania zbiorowości. [...] Stoją za nimi znaczące sieci wspólnot epistemicznych, które troszczą się o społeczeństwo, i mediów, które opisują społeczeństwo wynikami badań. Z każdym sondażem to **statystycznie skonstruowane społeczeństwo staje się coraz twardszą realnością – aż wreszcie wydaje się lustrem** (Halawa 2013, s. 65, podkr. A.G.).

Kiedy zaś opis staje się samowiedzą, jednostki zaczynają działać „tak jakby” inni uczestnicy życia społecznego byli tacy, jakimi wydają się lustrze, i tym samym uruchomiony zostaje proces „utwardzania”. W 2008 roku przeprowadziłam wraz z zespołem szeroko zakrojoną analizę treści publicystycznych dotyczących „polskiego społeczeństwa”²³. Analiza obejmowała wyłącznie tezy występujące w tekstach publicystycznych, w których orzekano coś o Polsce i/lub Polakach.

Niezależnie od orientacji światopoglądowej analizowanych pism w tekstach i wypowiedziach publicystów, ekspertów, polityków i osób szanowanych („autorytetów”) pojawia się zaskakująco spójny, podzielany zestaw toposów organizujących mówienie o Polakach. Są one z reguły traktowane jako oczywiste, niewymagające dowodu: stąd często używa się ich w funkcji przesłanki rozumowania czy wręcz aksjomatu. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że wymienione poniżej toposy występują po obu stronach ideologicznego sporu, jaki już od kilkunastu lat toczy się w Polsce: różna jest jedynie ich ocena oraz wyprowadzane z nich konsekwencje.

Pierwszym, niejako źródłowym toposem dyskursu o Polakach jest **nieświadomość własnej historii**. Przy różnych „rocznicowych” okazjach publikuje się wyniki sondaży ukazujące bezmiar niewiedzy co do kluczowych wydarzeń historycznych, również z dziejów najnowszych (np. wprowadzenie stanu wojennego w grudniu 1981 roku):

Świadomość historyczna naszego społeczeństwa jest coraz słabsza. Całe obszary przeszłości stają się niezrozumiałe. Dla mnie polska pamięć zbiorowa jest ciągłym zadaniem do wykonania²⁴;

[...] ignorancja historyczna jest w naszym kraju czasami rzeczywiście zatrważająca²⁵.

Wśród Polaków pamięć o przeszłości wciąż jest kiepska²⁶.

23 Przedmiot badania stanowiły trzy gazety codzienne („Gazeta Wyborcza”, „Dziennik”, „Nasz Dziennik”) i trzy tygodniki („Polityka”, „Newsweek”, „Gość Niedzielny”). W przypadku gazet codziennych były to dwa numery z każdego tygodnia pierwszego półrocza 2008 roku, w tym wydanie sobotnio-niedzielne, a w przypadku tygodników – wszystkie numery wydane od początku stycznia do końca czerwca 2008 roku. Pogłębiona analiza została opublikowana w Giza 2013.

24 A. Leszczyński, Z. Gluza (wywiad), *Najwyższy czas by zająć się historią*, „Gazeta Wyborcza” 2008, nr 81, s. 26–27.

25 A. Leszczyński, *Co ma państwo do historii?*, „Gazeta Wyborcza” 2008, nr 138, s. 20–21. Wybór fragmentów i wystąpienie w trakcie dyskusji, która na zaproszenie prof. Jerzego Jedlickiego odbyła się na otwartym zebraniu Pracowni Dziejów Inteligencji w Instytucie Historii PAN. Udział wzięli: Zbigniew Gluza (prezes Ośrodka Karta), prof. Jerzy Jedlicki (badacz dziejów inteligencji polskiej), prof. Dariusz Stola (specjalista od historii najnowszej Polski), prof. Janusz Tazbir (badacz historii Polski XVI i XVII w.) i prof. Andrzej Friszke (badacz dziejów opozycji w PRL).

26 *Oprawcy i męczennicy*, „Gość Niedzielny” 2008, nr 4, TG „Gość Warszawski”, s. III.

Spółeczeństwo, które nie przemyślało i nie przetworzyło własnej historii, ma problem z tożsamością – głównie dlatego, że nie przezwyciężyło przeszłych traum, i w związku z tym nie rozumie uwarunkowań swojego funkcjonowania; nie zna samego siebie, żyje złudzeniami.

Skądinąd, za niewiedzę historyczną nie należy obarczać winą samych Polaków:

Historia Polski od trzeciego rozbioru uwikłana jest politycznie [...] ²⁷.

Nie opowiadam się ani za apologetyczną, ani za krytyczną wizją dziejów narodowych – opowiadam się za prawdą. I nie chciałbym, by nadal aktualna była opinia Jerzego Giedroycia, że nie ma narodu o historii tak skłamanej jak Polacy ²⁸.

Oznacza to – czego świadectwem są gorące dyskusje wokół „polityki historycznej” toczone w roku 2008 pod bezpośrednim wpływem działania Instytutu Pamięci Narodowej – że polska historia **wciąż budzi kontrowersje w środowisku samych ekspertów i intelektualistów**:

Mamy więc pluralizm, mamy spór ideowy – i będziemy go mieli. Niepotrzebne nam są konsensusy! Do dziś nie ma powszechnej zgody w sprawie roli Stanisława Augusta. Do dziś nie ma zgody w sprawie sensu powstania styczniowego. A pan chce, żeby był konsensus w sprawie Polski Ludowej? **Rdzenną istotą dyskusji historycznej jest spór** ²⁹.

Sytuacja zatem przedstawia się następująco: społeczeństwo polskie nie zna swojej historii, ale jednocześnie nie może jej znać, skoro jest ona od wieków upolityczniona i skłamana. Jednocześnie problematyzacja historii może być niebezpieczna – i tu dochodzimy do drugiego podzielanego toposu – z uwagi na **niezaleczone traumy i nieprzezwyciężone podziały społeczne**, które zostały zepchnięte w nieświadomość w imię ciągłości narracji i spistości narodowej. Zarówno martyrologiczna figura ofiary, jak i obraz narodowej jedności pomijają trudne i niejednoznaczne elementy naszej odpowiedzialności za własną historię:

Tropy konfliktu prowadzą również do akcji kolonizacyjnej rządów polskich na Ukrainie. **Jest to jedna z najbardziej wypieranych traum polskich**. Od czasów rozbiorów Polacy identyfikowali się z mesjanistycznym obrazem umęczonej Rzeczypospolitej, Chrystusa Narodów, i trudno było i jest, pogodzić się z przypisywaną im coraz częściej rolę ciemności. Z przykrością dowiadaliśmy się z obcych źródeł, że Polacy także byli kolonizatorami i okrutnikami. „Stosunki między Polakiem i Ukraińcem przypominały najczęściej stosunki między panem a niewolnikiem” – napisał w 1987 r. Francuz Daniel Beauvois w monografii o Polakach na Ukrainie. [...] Późniejsze mordy [Polaków] na Wołyniu, akcja Wisła czy działania UPA mają przecież korzenie w dalekiej przeszłości ³⁰.

Oś sporu dotyczy nie tylko figury ofiary, ale i podziałów społecznych, a w szczególności relacji między szlachtą (Sarmatami) a ludem. Powszechnie przyjmowana

²⁷ K. Janowska, P. Mucharski, J. Tazbir (wywiad), *Ciągle szukamy znaków klęski*, „Gazeta Wyborcza” 2008, nr 87, s. 29–30.

²⁸ Andrzej Friszke, w: A. Leszczyński, *Co ma państwo do historii?*, „Gazeta Wyborcza” 2008, nr 138, s. 20–21 (patrz przyp. 25).

²⁹ Ibidem.

³⁰ J. Besala, *Ogniem, mieczem i podatkiem*, „Polityka” 2008, nr 21, s. 74–77.

jest teza o znaczeniu elit (inteligencji, szlachty) dla historii i charakteru polskiego społeczeństwa:

Świadomość narodowa wyrosła z kulturalnych elit, których członkowie byli bardzo silnymi indywidualnościami, żyjącymi w przeświadczeniu o konieczności samookreślenia. [...] Natomiast jeśli chodzi o inteligencję polską z XIX wieku i warstwy, które przejęły świadomość przez nią propagowaną, to jest to już wspólnota, z którą mamy bezpośrednią ciągłość historyczną³¹.

„Lud” natomiast zajmuje pozycję niejednoznaczną:

Problem w tym, że niezgoda tłumy na niesprawiedliwość to nie tylko dyscyplina miliona warszawiaków na wiecu w październiku 1956 r., gdy przemawiał Gomołka, w czerwcu 1978 r. na Placu Zwycięstwa, gdy Karol Wojtyła mówił „nie lękajcie się” [...]. To także podszczyty i rozwydrzony tłum ciskający w grudniu 1922 r. kamieniami w Narutowicza czy biernie przyglądający się powojennym pogromom Żydów. Dlaczego tłum raz imponuje, a kiedy indziej daje się ponieść nienawiści³².

Owo rozdarcie przekłada się również na ambiwalencję postaw indywidualnych:

Twierdził on [Antoni Kępiński – przyp. A.G.], że Polacy dzielą się na histeryków i psychasteników. Że spędzają życie w rozkroku między euforią i chęcią, by bić się na bagnety, a siedzeniem w kątku z flaszką i depresją, bo nic się nie jest wartym (to rozdwojenie świetnie widać w narodowe święta, gdy wzruszamy się na defiladach, a wstydzimy się wywiesić flagę w domu). **Że każdy z nas ma w sobie dwa narody – szlachtę i chłopstwo**³³.

Nieprzezwyciężone traumy nie pozwalają jednak dorosnąć. Wiara w istnienie cech narodowych Polaków, ukształtowanych przez (powikłaną i skłamaną) historię jest powszechna. W jej obrębie podawane są rejestry wad i cnót, a także wywodzone z doświadczeń historycznych „kompetencje” narodowe:

Na pytanie o charakter narodowy odpowiadam zawsze z przekonaniem: on istnieje i objawia się w momentach przełomowych. Z naszej historii XIX i XX w. wynika, że **Polakom zawsze lepiej udawały się państwa podziemne niż „naziemne”**. W czasie powstania styczniowego, podczas II wojny światowej umieliśmy zorganizować administrację, siłę zbrojną, pobieranie podatków, szkolnictwo. A potem **przychodziła niepodległość i wszystko się rozpadało**. Od czasu Konfederacji Barskiej co 30, 40 lat wybuchały w Polsce powstania, bo dojrzewała generacja, która nie pamiętała poprzednich rzezi. Dopiero po Powstaniu Warszawskim zaczęliśmy przestawiać się na myślenie kompromisowe – Okrągły Stół był tego wyraźnym dowodem³⁴.

31 P. Śmiłowicz, *Prawo kontra sprawiedliwość*, „Newsweek” 2008, nr 22, s. 26–27.

32 A. Krzemiński, *Furie polskie*, „Polityka” 2008, nr 6, s. 70–71.

33 P. Śmiłowicz, op. cit., s. 26–27.

34 K. Janowska, P. Mucharski, J. Tazbir (rozmowa), *Ciągle szukamy znaków klęski*, s. 29–30.

Przeświadczenie, że Polacy są świetnym narodem i beznadziejnym społeczeństwem („przychodziła niepodległość i wszystko się rozpadało”), jest kolejnym toposem w mówieniu o nas samych. Z punktu widzenia samowiedzy społecznej jest to teza **kluczowa**, podważa bowiem kompetencje niezbędne dla dobrego życia społecznego. Na rejestr wad sprawiających, że wszystko wciąż „się rozpada”, składają się anarchistyczne tendencje; nieszanowanie prawa; niezdolność do wytrwałej, organicznej pracy; trudności z dochodzeniem do porozumienia i ze współpracą; niski poziom zaufania (poza bliskimi kręgami rodziny i przyjaciół); bezinteresowna nieżyczliwość; zawiść (słynne „polskie piekło”). Co więcej, wymienione cechy mają status oczywistości, o czym świadczy sposób, w jaki pojawiają się w tekstach publicystycznych (Raciborski 2009):

Obywatel, **jak wiadomo**, w Polaku jest mały, a krytyk wielki. Zresztą, co ja się czepiam, sam ciągle krytykuję.

Wszak kłótnie o to, kto i jak ma budować albo czy uda się dociągnąć most lub metro, **też są przecież takie polskie**.

Piłka nożna **przypomina nam**, że Polacy nadal są niepoprawni w swojej naiwności, w narodowych porywach, w płonnych nadziejach, jak dzieci na placu zabaw.

Wiemy, że Polacy rodzą się z depresją wszczepienną. Potrafimy się już z tego nabijać, a refleksja „oj, niedobrze, koledzy, niedobrze!” stała się naszym narodowym zawołaniem.

Pożytki ze spacerów z dzieckiem, obok ruchu, którego mi coraz bardziej brakuje: podglądam konflikty właścicieli psów... „Pan weźmie tego psa, warczy na mojego Rekxa”. „Psy muszą się jakoś komunikować”. „Cham!”. „To pani warczy, nie mój pies”. **Ta scenka tylko potwierdza tezę, że Polacy potrafią się o wszystko pokłócić.** A psich kup nadal uparcie nikt nie sprząta.

Świadomie lub nie apelowało do tej **znanej** a niemiłej cechy Polaków, jaką jest zawiść. To cecha dobrze udokumentowana historycznie, **pisał o niej choćby** Melchior Wańkowicz.

Ponieważ **nie umiemy** poradzić sobie z drobiazgami, znów marzymy o wielkiej reformie, która nas od nich uwolni.

Wielki jest **nasz** narodowy talent do zapaskudzania samych siebie.

Polska dusza lubi wielkie wybuchy. Lubi o nich marzyć i opowiadać.

Polacy sami siebie niszczą, niechętni wszystkiemu, co wyrasta ponad przeciętność.

To nie jest tylko wina polskich polityków. To **wirus pełnej pychy i kompleksów polskości** pcha naszą politykę ku gigantycznym dziełom, heroicznym zrywom, szklanym domom.

W przytoczonych cytatach wytuściłam te frazy, które odsłaniają ich perswazyjny charakter: publicyści posługują się zwrotami sugerującymi istnienie silnych, powszechnie znanych dowodów prawdziwości formułowanych tez („jak wiadomo”, „przypomina nam”, „wiemy”, „tylko potwierdza”); piszą w pierwszej osobie liczby mnogiej („my”, „nasz narodowy talent”), czyniąc tym samym stawianą tezę wyznaniem; powołują się na autorytety (Wańkowicz, Kępiński).

Respondenci, którym prezentowaliśmy próbkę tego rodzaju cytatów, **nie byli nimi zaskoczeni**. Jedni traktowali je jako oczywiste („taka prawda!”), inni próbowali się przeciw nim buntować („Oni nas źle obserwują” – por. Gołdys 2013). Tak czy inaczej, rozpoznawali postulowane w nich społeczne cechy Polaków jako

dobrze znane, wręcz prawdziwe. Pytanie, które chcę postawić, nie dotyczy jednak ich prawdziwości: ważne są raczej społeczne konsekwencje funkcjonowania tego rodzaju samowiedzy jako zbioru założeń orientujących strategię działania³⁵.

Zacząć trzeba od konstatacji, że tak przedstawione „polskie społeczeństwo” wydaje się zbiorowością wyjątkowo nieprzyjazną, niesprzyjającą podejmowaniu jakichkolwiek działań społecznych poza oswojonym kręgiem rodziny, przyjaciół i znajomych. Jest znamienne, jak często ludzie – zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej – odruchowo zaznaczają wobec niego dystans, używając sformułowań takich jak „w tym kraju”; „z tymi ludźmi”; „to społeczeństwo” – tak jakbyśmy **do niego nie należeli**. Rytualna dewaluacja „tego społeczeństwa” i „tego kraju” służy do **odcięcia się** od zbiorowości *sensu largo*, podobnie jak powszechnie używane rozróżnienie na „Polaków generalnie” i „tych, których znam”. Jeśli bowiem w bliskich, znanych kręgach społecznych nie spotykam nieufnych, kłótliwych psychasteników, których dręczy wszczępienna depresja i zawiść, to oni wszyscy są „gdzieś tam”, wśród anonimowego tłumu, w otwartych przestrzeniach publicznych, wśród obcych. Oznacza to, że **polska samowiedza wyraża i jednocześnie konserwuje pewną strategię życia społecznego**, która zakłada nieciągłość między sferą publiczną a prywatną. Przypisywanie nieznanym „innym” cech „Polaków generalnie” powoduje, że „prywatnie” Polacy bywają inni niż w swoich publicznych wcieleniach i rolach³⁶. Z jednej bowiem strony, wkraczając w przestrzeń publiczną przyjmują, że napotkają w niej nosicieli negatywnych cech; z drugiej – brakuje im reguł, rytuałów i skryptów pozwalających płynnie nawiązywać relacje społeczne w sferze publicznej (Gołdys 2013). Z pewną przesadą można powiedzieć, że projekcja cech „polskiego społeczeństwa” w przestrzeń publiczną prowadzi do postrzegania jej jako stanu natury raczej niż stanu społecznego.

Tak przedstawione „polskie społeczeństwo” wydaje się zbiorowością wyjątkowo nieprzyjazną, niesprzyjającą podejmowaniu jakichkolwiek działań społecznych poza oswojonym kręgiem rodziny, przyjaciół i znajomych

Pierwszy, powierzchowny kontakt jest więc w Polsce raczej chłodny i nieprzyjemny. Nie mamy zwyczaju obdarzania nieznanymi bezinteresownym uśmiechem, a gesty sympatii czy zbyt serdeczne uwagi traktowane są wciąż jak dziwactwo i przekraczanie granic. Nijak się to ma do tego, jacy jesteśmy w środku (czyli po przekroczeniu bariery anonimowości) – gdy już kogoś poznamy, zwykle rekompensujemy chłód z okresu zawierania znajomości. Polacy są potocznie uznawani za ciepłych, serdecznych, idealnie nadających się na przyjaciół. Wydaje się jednak, że ten potencjał początkowo pozostaje w ukryciu, tak jakbyśmy nie chcieli zdradzić się z nim za wcześnie, zanim nie nabędziemy pewności, że **nikt „nie da nam po głowie”, nie wyśmieje, nie oceni negatywnie** (Gołdys 2013, s. 374).

35 Badania ilościowe wskazują, że „polskie społeczeństwo” zna przypisywane mu cechy (Gołdys 2013).

36 To pęknięcie wyraża się, między innymi, kompletnie niezauważaną zmianą postaw w momencie przejścia do pełnienia funkcji zawodowej: ten sam respondent, który narzeka na urzędników, jako urzędnik narzeka na interesantów, nie dostrzegając, że kiedy wchodzi w tę rolę, przejawia zachowania i cechy, które wcześniej krytykował.

Samowiedza działa bowiem w obie strony: ludzie wiedzą, że sami mogą być postrzegani przez innych jako egzemplarze „przepełnionego pychą wirusa polskości”³⁷. Wycofanie i ostrożne badanie gruntu jest w tej sytuacji rozsądną strategią, podobnie jak skromność, autodewaluacja i ukrywanie swoich osiągnięć. Zarówno strategia defensywna, jak i ofensywna (ruch wyprzedzający) prowadzą jednak do **utwardzania lustra**, gdyż potwierdzają treść samowiedzy. Jeśli zakładamy, że Polacy są aspołeczni, unikamy wchodzenia z nimi w wymagające zaufania relacje, co utwierdza nas w przekonaniu, że są aspołeczni – tym bardziej że *alter*, podzielaający to przekonanie, również nie jest skłonny ryzykować zaufania. Jeśli zakładamy, że Polacy nie są zdolni do współpracy, to wybieramy strategie indywidualistyczne, co sprawia, że nie współpracujemy. Trudno w tym układzie rozstrzygnąć, czy wybór strategii indywidualistycznej wynika z **faktycznej** niezdolności do współpracy, czy raczej z **przekonania**, że ponieważ wszyscy wiedzą, iż nie jesteśmy zdolni do współpracy, współpraca nie może się udać. Niewykluczone, że negatywne autostereotypy, które dominują w treści naszej samowiedzy, są nie tyle **opisem** rzeczywistości, co mechanizmem jej **tworzenia**, przekształcając nasze życie społeczne w permanentny dylemat więzienia, ze wszystkimi tego konsekwencjami na poziomie wielkości „wypłat” czy też wartości dodanej ze współdziałania.

Dotatkową konsekwencją upowszechnienia negatywnego obrazu Polaków jako społeczeństwa jest obniżenie skłonności do działań prospołecznych: jednym dostarcza on bowiem znakomitego alibi pozwalającego zająć się swoimi sprawami (skoro „z tym społeczeństwem nic się nie da zrobić”), innych natomiast osłabia i onieśmiela.

Jak solidna – bo, jak pisałam, nie ma w tym przypadku sensu mówić o „prawdziwości” – jest nasza samowiedza? Do jakiego stopnia ugruntowana jest w doświadczeniach? Jeden z bardziej znanych publicystów – symbolicznych pośredników, z którym pogłębiony wywiad przeprowadził w ramach swoich badań Mikołaj Lewicki, w odpowiedzi na pytanie o źródła wiedzy o polskim społeczeństwie wprost wyznaje:

Jestem absolutnie przekonany, że zwłaszcza ci wyżsi pracownicy mediów mogą spokojnie przeżyć całe lata, nie widząc społeczeństwa na oczy. Jeżdżą dobrym samochodem, parkują w garażu i chodzą do określonych knajp. Robią zakupy w lepszych centrach handlowych. [...] Ja sam też posyłam dzieci do niepublicznej szkoły, myślę, że miałbym okazję widzieć społeczeństwo, jakbym chodził na wywiadówki do swoich dzieci, ale nie chodzę. Bo też nie posyłam dzieci do publicznej szkoły (Lewicki 2013, s. 322).

Inny z badanych przez Lewickiego publicystów dodaje:

To, czego być może Polacy [o sobie – przyp. A.G.] nie wiedzą, to jest to, w jaki sposób mikrozmiany zmieniają świat. Bo one są nieopisywane. Zmiana zachowań, zmiana na poziomie szkoły, przedszkoli, żłobków, dróg lokalnych. One są w zasadzie nieopisywane, bo **nie wiadomo, jak to zrobić**. [...] Polacy **mogą nie wiedzieć, że ktoś bardzo do nich podobny, mieszkający obok nich robi to samo** (Lewicki 2013, s. 343).

37 W tym samym badaniu, w trakcie wywiadu rodzinnego, respondenci opowiadali, że sami zerwali kontakt z krewnymi, którym powiodło się finansowo, ponieważ zakładali, że nie będą się oni chcieli zadawać z „ubogimi krewnymi” (będą się wywyższać). Przyjęli w tej sytuacji strategię proaktywną, choć nie mieli żadnych „empirycznych” świadectw wywyższania się.

Jak ma się zatem nasze codzienne, realne doświadczenie społeczne do kształtowanej w przestrzeni publicznej samowiedzy „polskiego społeczeństwa”? Jeśli sfera mikro jest nieopisywalna w przyjętych kategoriach i w konsekwencji Polacy mogą **nie wiedzieć**, że ktoś obok robi i myśli podobnie, może to oznaczać, że żyjemy w baśni o nowych szatach cesarza³⁸.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman, Z. (1998). *Prawodawcy i tłumacze*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Chwe M.S.Y. (2013). *Rational Ritual: Culture, Coordination, and Common Knowledge*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Czarnowski, S. (1957). *Kultura*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Durkheim, E. (1968). *Zasady metody socjologicznej* (tłum. J. Szacki). Warszawa: PWN (wyd. 1).
- Durkheim, E. (1999). *O podziale pracy społecznej* (tłum. K. Wakar). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Elias, N. (2008). *Spółczesność jednostek* (tłum. J. Stawiński). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giza, A. (2013). *Gabinet luster. O kształtowaniu samowiedzy Polaków w dyskursie publicznym*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Giza, A. (2015). *Socjologia po nowoczesności, czyli o społecznej odpowiedzialności nauk społecznych*. W: M. Lewicki, S. Mandes, A. Przybylska, M. Sikorska (red.), *Socjologia uspołecznienia. Księga dedykowana Profesorowi Mirosławowi Marody* (s. 39–60). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Giza-Poleszczuk, A. (2005). *Rodzina i system społeczny. Reprodukacja i kooperacja w perspektywie interdyscyplinarnej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Giza-Poleszczuk, A., Marody, M. (2004). *Przemiany więzi społecznych: zarys teorii zmiany społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Gołdys, A. (2013). *Po drugiej stronie lustra, czyli doświadczenie społeczeństwa*. W: *Gabinet luster. O kształtowaniu samowiedzy Polaków w dyskursie publicznym* (s. 356–430). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Haidt, J. (2014). *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka?* (tłum. A. Nowak-Młynikowa). Warszawa: Smak Słowa.
- Halawa, M. (2013). *Tyłu Polaków naraz widzieć... O statystycznym wytwarzaniu społeczeństwa*. W: *Gabinet luster. O kształtowaniu samowiedzy Polaków w dyskursie publicznym* (s. 34–66). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Haman, J. (2014). *Gry wokół nas: socjologia i teoria gier*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Hausner, J. (2016). *Firma-idea*. Tekst przygotowywany do druku.
- Heidegger, M. (1977). *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane* (tłum. K. Michalski). Warszawa: Czytelnik.
- Igo, S.E. (2008). *The Averaged American: Surveys, Citizens, and the making of the Mass Public*. Harvard: Harvard University Press.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Lewicki M. (2013). *Popękane lustro. Wydawcy, publicyści i redaktorzy*. W: *Gabinet luster. O kształtowaniu samowiedzy Polaków w dyskursie publicznym* (s. 306–355). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.


38 Baśń Andersena obrazuje opisany w teorii *common knowledge* fenomen „zbiorowej niewiedzy” (ang. *collective ignorance*) pojawiający się w sytuacji, gdy członkowie zbiorowości nie mogą uwspólnić swojej wiedzy – czyli nie wiedzą, co wiedzą inni (Chwe 2013).

- Malewska-Szałygin, A. (2002). *Wiedza potoczna o sprawach publicznych*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Ossowski, S. (1967). *Z zagadnień psychologii społecznej*. W: S. Ossowski, *Dzieła*, t. 3, Warszawa: PWN.
- Raciborski, Ł. (2009). *Publicyści o Polsce i Polakach*. Niepublikowany raport z grantu N N116 0654 33 „Kształtowanie samowiedzy Polaków w dyskursie publicznym”.
- Sztompka, P. (2002). *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Thompson, J.B. (2001). *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów* (tłum. I. Mielnik). Wrocław: Wydawnictwo Astrum.
- Trutkowski, C. (2000). *Społeczne reprezentacje polityki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Weber, M. (1985). „Obiektywność” poznania w naukach społecznych (tłum. M. Skwieciński). W: A. Chmielecki (wybór), *Problemy socjologii wiedzy* (s. 45–100). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Whitehead, A.N. (1987). *Nauka i świat nowożytny* (tłum. M. Kozłowski, M. Pieńkowski). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Wittgenstein, L. (2016). *Tractatus logico-philosophicus* (tłum. B. Wolniewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN (wyd. 5).
- Znaniecki, F. (1971). *Nauki o kulturze: narodziny i rozwój* (tłum. J. Szacki). Warszawa: PWN.

Culture and social self-consciousness

Abstract: Culture provides concepts, tools and underlying normative structure that shape the way humans perceive and act in the world, including the social one. „Social self-consciousness” is the shared knowledge of the members of a certain community of this community: its features, identity, and the way it functions. Hence, social self-consciousness influences the set of the assumptions concerning the motivations and attitudes of *alter* in social interactions. The image of the Polish society is rooted in the shared axioms of Poles being brave nation, but poor society: unable to cooperate, divided, distrustful etc. If used by people to choose the strategy of social action, this image leads to individualistic strategies, closing them inside the permanent prisoner’s dilemma.

Keywords: culture, society, community, social self-consciousness, social action, game theory, Polish society.



KRAŃCE
WYOBRAŹNI

Przemysław Czapliński*

Streszczenie: Artykuł stanowi propozycję potraktowania literatury jako macierzy wyobraźni zbiorowej. Podstawą omówienia jest proza polska okresu 1986–2016, a główna teza brzmi, że kultura polska dotarła do krańców wyobraźni. Są to krańce geograficzne i demokratyczne. Osiągnięcie krańców wyobraźni geograficznej jest wynikiem wyprowadzki z dotychczasowych większych całości, do których Polska należała bądź do których dążyła (osłabienie obecności w Unii Europejskiej, zniknięcie Europy Środkowej, zahamowanie procesu orientowania się na skandynawski model państwa obywatelskiego i kultury obywatelskiej, kryzys w stosunkach z Litwą, Białorusią i Ukrainą). Osłabianie bądź zrywanie więzi z państwami sąsiedzkimi prowadzi do czterostronnej izolacji – czyli wspomnianych krańców wyobraźni geograficznej. Wyjście z impasu byłoby możliwe pod warunkiem wypracowania nowych narracji łączących Polskę z kulturami sąsiedzkimi i osadzających nasz kraj na europejskiej mapie. Dotarcie do krańców drugich, demokratycznych, wynika z odkrycia, że większość polityczna okazuje się podmiotem zbiorowym do skonstruowania, a przemoc nabiera charakteru konstytutywnego elementu porządku demokratycznego.

Słowa kluczowe: krańce, mapa, wyobraźnia geograficzno-kulturowa, wyobraźnia polityczno-kulturowa, przemoc, demokracja afektywna.

Tu właśnie jesteśmy – na krańcach wyobraźni. Zapędziły nas w to szczególnie miejsce zmiany dokonywane w Polsce, dotyczące sojuszy międzynarodowych, reguł demokracji i zasad rynkowych. Ku granicom myślenia popychają nas także procesy zewnętrzne, związane z kryzysem Unii Europejskiej, Brexitem, aktualnymi i spodziewanymi falami migrantów, groźbą napaści Rosji na Ukrainę, przemianami globalnego kapitalizmu, dziwnym – na razie niczego nieprzynoszącym – konsensusem przeciwników neoliberalizmu... Nie wiemy, co będzie ze Zjednoczoną Europą, i nie wiemy, jak będzie wyglądać Polska. Wiemy, że przyszłości nie określi żaden z dotychczasowych pomysłów. Jest więc tak, jakby modele historii odkleiły się od teraźniejszości, a przewidywania od postulatów. Nie wiemy, jak miałyby wyglądać pożądany ustrój. Nie wiemy chyba nawet, jak myśleć, to znaczy: jakie pytania postawić, aby zrozumieć aktualny proces. I to właśnie są krańce wyobraźni.

Zadanie, jakie stawiam sobie w niniejszym tekście, będzie polegać na opisanu drogi, która do krańców prowadziła, a także na przeanalizowaniu nowych warunków. Materiał, który posłuży mi do sformułowania wniosków, czerpać będę z polskiej literatury ostatniego ćwierćwiecza. Na pytanie, jaką wartość ma analizowanie tekstów literackich w sytuacji, gdy kruszą się podstawy ogólnoswiatowego ładu, odpowiem najprościej: jeśli mam rację, sądząc, że znaleźliśmy się na krańcach wyobraźni, to literatura jest równoprawnym względem innych dyskursów uczestnikiem debaty o rzeczywistości. Może nawet – uczestnikiem zasługującym na chwilę uwagi, skoro właśnie on najsprawniej posługuje się wyobraźnią.

—

Nie wiemy, jak miałyby wyglądać pożądany ustrój. Nie wiemy chyba nawet, jak myśleć, to znaczy: jakie pytania postawić, aby zrozumieć aktualny proces. I to właśnie są krańce wyobraźni

* Prof. dr hab. Przemysław Czaplinski, Zakład Antropologii Literatury, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, ul. A. Fredry 10, 61-701 Poznań, czaple@amu.edu.pl.

Spośród wielu krańców wybiorę zaledwie dwa – krańce geograficzne i demokratyczne.

—
Polska nie leży tam,
gdzie do tej pory się
znajdowała

KRANIEC PIERWSZY: BEZGRANICZNA SAMOTNOŚĆ

Zacznijmy od krańca geograficznego. Wyznacza go bezprecedensowy proces zmiany mapy, w wyniku którego dzisiejsza Polska nie leży tam, gdzie do tej pory się znajdowała.

Zmiana miejsca na mapie nie polega oczywiście na zmianie fizycznych współrzędnych, lecz na stopniowym zrywaniu dotychczasowych powiązań z państwami sąsiedzkimi i na opuszczaniu większych całości, do których Polska należała.

Po 1989 roku można było dostrzec proces zakorzenienia się w czterech takich całościach wyznaczanych (umownie rzecz ujmując) przez kierunki geograficzne. Na Wschodzie zaczęto realizować projekt Giedroycia, polegający na tworzeniu dobrych relacji z Ukrainą, Białorusią i Litwą oraz wzmacnianiu ich państwowości. Znaczące, że polskie teksty poświęcone np. Ukrainie podkreślają przede wszystkim podobieństwa między oboma państwami, społeczeństwami i kulturami. Figura analogii służy przepracowaniu dziedzictwa kolonialnego, to znaczy zrozumieniu, że Polacy byli obecni na ziemiach ukraińskich od XVII do XX wieku w charakterze hegemonu, który blokował możliwości rozwojowe rdzennego społeczeństwa i spychał Ukraińców na pozycje niewolnicze. W tym kontekście niezwykle wydaje się, że właśnie ze strony ukraińskiej wyłonił się projekt odnowienia sarmatyzmu – w duchu ludowym i postkolonialnym – jako kultury wspólnej dla społeczeństw zamieszkujących dawne obszary Rzeczypospolitej szlacheckiej. W narracji podobieństwa pisarze eksponują też kluczowe znaczenie godności w historii obu społeczeństw i wskazują, że Polska przeszła transformację kapitalistyczną w ogromnej mierze dzięki pomocy Zachodu (której w XXI wieku dużo bardziej potrzebuje Ukraina). W kontekście polskiego piśmiennictwa o Ukrainie „sąsiedztwo” oznacza, że Polacy w większej mierze pytają niż pouczają, raczej tworzą wspólny język niż używają kolejnego języka dominacji.

W opozycji do figury podobieństwa rozwijanej przez literaturę dyskurs polityczny na temat Ukrainy posługuje się przede wszystkim figurą wyższościowej różnicy. W grę wchodzi nie tylko obchody tragicznych wydarzeń na Wołyniu, lecz także zasadnicze przeświadczenie o tym, iż Polska reprezentuje cywilizację, a Ukraina – zapóźnienie. Jest to więc nadal dyskurs kresowy, wzmacniany przez polski przymysł turystyczny: sieci biur podróży, przewodniki i albumy są jak wytwórnie dostarczające dowodów, że wszystkie trwałe budowle (kościóły, dworki) Ukraińcy zawdzięczają Polakom, a wszystkie przejawy bałaganu, zapóźnienia i zniszczenia – sami sobie.

W odniesieniu do wschodnich sąsiadów Sienkiewicz okazuje się zatem silniejszy od Giedroycia, a fantazmaty i urazy od prawdy: Litwę wciągnięto w dyplomatyczną walkę o uznanie praw polskiej mniejszości, Białoruś pozostawiono samą sobie, a Ukraina stała się w ideologicznym dyskursie prawicy źródłem polskich roszczeń do odgrywania roli niewinnych ofiar. Dziedzictwo paryskiej „Kultury” zostało spełnione w najbardziej pokracczym wariacie: odgradzamy się od Rosji, nie tyle wzmacniając wschodnich sąsiadów, co wszczynając z nimi symboliczne wojny. Poszukiwanie niezależności na tej drodze wydaje się złudne, jako że izolacja od

bliskich sąsiadów wschodnich wzmacnia Rosję, a wszystkich pozostałych – włącznie z Polską – osłabia.

Kierunek drugi, południowy, zyskał wyrazistość w latach 80., kiedy to między innymi za sprawą słynnego eseju Milana Kundery *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*¹ kultura polska zaczęła odbudowywać swoją przynależność do Europy Środkowej. Znaczenie tego tekstu – błyskawicznie przełożonego na wiele języków, obrosłego w entuzjastyczne komentarze i liczne polemiki – polegało na zakwestionowaniu zimnowojennej geopolityki. Pisarz stwierdzał, że Polska, Czechy i Węgry stały się zakładnikami pojałtańskiego pokoju, jako że Europa Zachodnia oddała Środek Rosji sowieckiej w zamian za własne bezpieczeństwo. Najlepszym dowodem, że Środek nie godził się z tym przyporządkowaniem, były wybuchające w kolejnych dekadach buntury przeciw totalitarnej władzy – w roku 1956 (Węgry, Polska), 1968 (Czechy, Polska), 1970, 1976 i 1980 (Polska).

Postawa buntu wynikała stąd, że Europa Środkowa – bogactwo narodów, kultur, wiar i języków – nie znała (w ujęciu Kundery) siłowego rozwiązywania konfliktów; jej obszar spełniał regułę „maksimum różnorodności na minimum przestrzeni” (ZP 18). „Jakże mogła nie przerażać jej Rosja budująca się na regule przeciwnej: minimum różnorodności na maksimum przestrzeni?” (ZP 18). Budując tę opozycję i opierając ją na wyidealizowanym obrazie Europy Środkowej oraz zhorroryzowanym wizerunku Rosji, pisarz dokonał rzeczy niezwykłej: z Europy Środkowo-Wschodniej wyodrębnił Europę Środkową, czyniąc z niej wewnętrznie spójny twór, mający własne tradycje; wprowadził do ogólnoeuropejskiej debaty wizerunek rozległego obszaru, na którym kultura zachowuje autentyczność; zaproponował narrację kulturową (a nie polityczną!), która stawała się podstawą ponadnarodowego języka oporu wobec Związku Radzieckiego. Równocześnie uzasadniał w ten sposób postawę rewindykacyjną wobec Zachodu. Rosja Sowiecka w takim ujęciu okazywała się kolonizatorem obcych sobie kulturowo przestrzeni, Europa Zachodnia zaś – zdrajczynią, która w zamian za bezpieczeństwo i sytość porzuciła swoją młodszą siostrę². Mimo uproszczeń (a może dzięki nim?) Kundera przemienił geopolitykę w geopoetykę. Przez cały okres powojenny mapa Europy była zakładniczką determinant ideologicznych. Sojusze opierały się na uznaniu nienaruszalności granic, a więc – nienaruszalności narracji. Esei o Europie Środkowej uruchomił wyobraźnię i okazało się, że mapa jest pochodną opowieści, a nie układów politycznych.

Historia pierwszej i drugiej dekady po 1989 roku spełniła testament zawarty w eseju Kundery: Grupa Wyszehradzka, czyli sojusz zawiązany w 1991 roku między Polską, Węgrami i Czechosłowacją (od 1993 roku – z Czechami i Słowacją) był próbą oparcia nowych stosunków między państwami na wspólnej tradycji wskazanej przez Kundere. Pogłębieniu więzi miała służyć utworzona przez te same państwa w 1992 roku CEFTA (Central European Free Trade Agreement, Środkowoeuropejskie Porozumienie o Wolnym Handlu) – pierwszy międzynarodowy sojusz postępujący się określeniem „Środkowa Europa” jako pełnoprawną kategorią polityczną. Porozumienia te miały potwierdzać kulturową jedność Europy Środkowej

1 M. Kundera, *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, tłum. M.L. [Maryla Laurent?], „Zeszyty Literackie” 1984, nr 5 – cytaty lokalizując bezpośrednio w tekście, cyfra po skrócie ZP oznacza numer strony.

2 Określeniem tym – które nie pojawia się w eseju Kundery – nawiązuję do monografii Jerzego Kłoczowskiego *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza* (PIW, Warszawa 1998).

i równocześnie pomagać w szybszym włączeniu się do Europy Zjednoczonej. Dlatego właśnie esej Kundery – z niewielką przesadą – uznać można za tekst kluczowy dla pierwszej transformacji mapy: za sprawą myślenia, które upowszechnił czeski pisarz, politycy Środkowej Europy zamienili geopolitykę w geopoetykę, czyli przekształcili mapę zgodnie z narracją.

Złożony w 1994 roku wniosek o członkostwo zaczynał, a podpisany w 2003 roku traktat akcesyjny kończył proces instytucjonalnego włączania Europy Środkowej do Europy Zjednoczonej. Włączania, a więc zarazem znikania. Wejście Polski, Czech i Węgier do Europy spełniało się bowiem w rozproszeniu Środka na osobne, choć zjednoczone w innej całości, państwa, które osłabiają współpracę i wzajemne sojusze na rzecz kooperacji z Unią. I właśnie to zaniedbanie narracji dotyczących Środka okazało się zgubne. Polska polityka zdaje się bowiem nadal żyć w oparach eseju Kundery, podczas gdy rzeczywistość przyznała rację Andrzejowi Stasiukowi.

W pamiętnym esej *Dziennik okrętowy*, włączonym do tomu *Moja Europa* (2000) i napisanym wspólnie z Jurijem Andruchowyczem, pisarz rozciągnął mapę Europy Środkowej ku wschodowi i południu, przyłączając tereny Ukrainy, Rumunii, byłej Jugosławii i Albanii. Pozwoliło to Stasiukowi wyeksponować kulturową obcość niezrozumiałą dla Zachodu, cywilizacyjne zapóźnienie, biedę i specyficzną bierną aktywność, polegającą na przekształcaniu życia w wytężone oczekiwanie. W ujęciu pisarza mieszkańcy Środka postrzegają zjednoczenie z Zachodem – oparte na transferze pieniędzy i nowych technologii w zamian za wyzbycie się tożsamości kulturowej – jako kolejną kolonizację. Przeciwno niej właśnie Stasiuk orientalizował Środek, pokazując, że bierność to swoista strategia przeczekiwania kolejnej fazy historii i próba zachowania własnej kultury.

W kolejnych książkach – *Zima* (2001), *Jadąc do Babadag* (2004), *Fado* (2006), *Dojczland* (2007) oraz *Dziennik pisany później* (2010) – autor konsekwentnie podtrzymywał swoje obrazowanie, dzięki czemu okazał się anty-Kunderą dyskursu zjednoczeniowego. Czeski pisarz przypisywał Europie Środkowej cechy zachodnie, Stasiuk nadał tym obszarom charakter orientalny. Dla Kundery Europa Środkowa była obszarem zdradzonym przez Zachód, dla Stasiuka jest obszarem zdradzonym przez elegancką koncepcję Europy Środkowej gładko i bezproblemowo łączącej się z Zachodem za cenę zapomnienia o Bałkanach, Rumunii czy Albanii. Dla Kundery stanowiła rezerwuarn pięknych zabytków, dla Stasiuka jest rdzewiejącym magazynem socjalistycznej przemysłowości i kioskiem z podróbkami zachodnich towarów. Dla Györgyego Konráda, Czesława Miłosza czy Daniła Kiša była przede wszystkim obszarem mieszczańskim, dla Stasiuka – podobnie jak dla jego wielkich poprzedników Josefa Kroutvora czy Józefa Rotha – jest terytorium plebejskim. Zwolennicy integracji mówili o Europie Środkowej jako etapie pośrednim, Stasiuk traktuje ją jako etap nieprzekraczalny. Europa Środka (rozciągniętego aż do Bałkanów) jest bowiem w ujęciu Stasiuka krzywym zwierciadłem Zachodu: mieszkańcy Środka nigdy nie osiągną poziomu cywilizacyjnego Zachodu, a jedynym darem, jaki w ramach wymiany mogą Zachodowi ofiarować, jest parodia nowoczesności. Środek przedrzeźnia Zachód, ponieważ mimowolnie eksponuje to, że dzięki mitom zjednoczeniowym Zachód odnawia swoją misję cywilizacyjną, a zarazem że owa misja to raptem technicznie zaawansowana wersja drobnomieszczaństwa.

Nie musimy wierzyć Stasiukowi i nie musimy uznawać jego tekstów za odzwierciedlenie prawdy. Istotne jednak, że pozwalały one zrozumieć, jak niebezpieczne było uznanie narracji o zjednoczeniu za koniec historii. W skład skutków ubocznych wchodziło przecież odczucie zapomnienia o Południu, a więc o konieczności

poszerzenia narracji. Zaniedbanie to sprawiło, że pierwsza fala uchodźców wojennych przybyłych do Europy w 2015 roku zmyła Europę Środkową z powierzchni kontynentu i podmyła obecność Polski w Europie Zjednoczonej.

W 2015 roku trzy państwa wyznaczone uzurpatorsko przez Kunderę jako wyłączna reprezentacja Środka zgodnie uznały, że nie będą przyjmować uchodźców. W tej zgodnej reakcji nie ma jednak żadnej jedności: Czechy, Węgry i Polska nie dlatego odmówiły przyjęcia migrantów, że chciały pozostać względem siebie solidarne (co byłoby wypaczoną wersją solidarności), lecz dlatego, że wchodziły do Europy jako ofiary i jako ofiary zasługujące na nieustającą pomoc chciały w niej pozostać. Zamknięcie granic przed imigrantami oznaczało, że Europa Środkowa składa się z państw osobnych, zainteresowanych prowadzeniem egoistycznej polityki izolacyjnej. A ponieważ egoiści, nawet gdy są podobni, pozostają osobni, więc Europa Środkowa na naszych oczach się rozpadła. Polska polityka zagraniczna nastawiona na sojusz z Węgrami czy Czechami albo Rumunią w celu odtworzenia Europy Środkowej wynika z traktowania widma Kunderowego eseju jako rzeczywistości. Po Europie Środkowej został już tylko fantom.

W coraz mniejszym stopniu można też odwoływać się do Unii i wiązać z przynależnością do niej trwalsze nadzieje. Nie w wyniku zaniedbań narracyjnych, lecz – dokładnie przeciwnie – zaniedbań lekturowych. W literaturze polskiej od dłuższego czasu nie brakuje już bowiem narracji integracyjnych rozgrywanych na poziomie codzienności. Jeśli weźmiemy pod uwagę reportaże Włodzimierza Nowaka, powieści Dariusza Muszera, Brygidy Helbig, Artura Beckera, Magdaleny Parys (a także wielu innych), zauważymy, że wypracowali oni koncepcję płynnego życia. Nie chodzi przy tym o Baumanowski świat niestabilnych relacji społecznych, rozmytego czasu i przestrzeni czy frustrującej dla jednostki ludzkiej konieczności wymyślania własnej tożsamości. Płynna rzeczywistość, o której teraz mowa, składa się ze strumieni ludzi, towarów, pieniędzy i informacji przenikających w obie strony przez granice Polski z Zachodem. Obszarem krytycznym dla tych przepływów jest pogranicze polsko-niemieckie, tam bowiem dokonuje się tworzenie złączy, czyli ogniw w sieciach komunikacji. Budowanie pogranicza jest wymyślaniem nowej narracji o przynależności do Europy – narracji otwartej na przepływy, dającej się rozbudowywać, zapewniającej ciągłą komunikację, a zarazem możliwej do opanowania i kontrolowania. Środki kontroli nigdy nie osiągną pełnej skuteczności, ale warunki dobrego funkcjonowania są związane z praktykami społeczeństwa obywatelskiego, solidarnością wobec potrzebujących, funkcjonalnością państwa, praworządnością i wolną konkurencją.

Oczywiste pytanie w tym kontekście dotyczy bezpieczeństwa. Jeśli pominiemy proste stwierdzenie, że tylko państwo totalitarne, terroryzujące wszystkich obywateli, mogło zapewnić niemal pełne bezpieczeństwo, to warto może zauważyć – w ślad za literaturą – że bezpieczeństwo codzienne wiąże się nie z liczebnością wojska, lecz z praktykowaniem zasad uprzedzających konieczność użycia armii i przekraczających podziały narodowe czy religijne. Właśnie tu, co widać w tekstach literackich, płynna infrastruktura tworzona na pograniczu polsko-niemieckim „zatyka się” z powodów ideologicznych. Dzieje się tak wtedy, gdy okazuje się, że integracja to także konieczność dostosowania polskich reguł życia zbiorowego

Pierwsza fala uchodźców wojennych przybyłych do Europy w 2015 roku zmyła Europę Środkową z powierzchni kontynentu i podmyła obecność Polski w Europie Zjednoczonej

do reguł zachodnich – włącznie z poszanowaniem inności, z laicyzacją państwa i równością wobec prawa

Granice polsko-zachodnie istnieją zatem jako wyzwanie logistyczne i światopoglądowe. Narracja o infrastrukturalnym zrastaniu się z Zachodem, najbardziej rozgałęziona, nadal jest narracją o możliwej przyszłości Polski. Ale warunkiem owej przyszłości jest nie tylko rozbudowa kontrolowanej infrastruktury płynności, lecz także zmieniona koncepcja suwerenności. Płynnego świata nie da się bowiem pogodzić z koncepcją państwa jako twierdzy, która przyjmuje ropę, ale szczerze odgradza się od przepływu europejskich problemów.

A zatem: Polska odcina się od Wschodu, ponieważ określa relacje ze wschodnimi sąsiadami jako zbiór cudzych win i wynikających stąd powinności, jako zbiór moralnych długów, które tamta strona, litewska bądź ukraińska, ma u nas do spłacenia; odcina się od Południa, ponieważ nie chce stracić statusu Europy Środkowej, czyli statusu ofiary historii, której należy udzielać pomocy, i od której nie należy oczekiwać, by kiedykolwiek mogła sama zacząć pomagać innym. I wreszcie odcina się od Zachodu, redukując infrastrukturę płynności do kwestii technologicznych i próbując odgradzić się od europejskich płynnych problemów (czyli przede wszystkim zasad europejskiej praworządności i fali imigrantów). Jeszcze inaczej rzecz ujmując: w przypadku Wschodu odgraniczanie bierze się z niewyznanych grzechów kolonialnych, które Polska zakrywa rachunkiem doznanych krzywd i listą rzekomych zasług; w przypadku Południa wynika to z niedostatku narracji solidarnościowej, w przypadku Zachodu – z nadmiaru anachronicznych pomysłów na suwerenność.

Odmienny proces prowadzi do izolacji od Północy. Od początku nowego okresu Skandynawia przedstawiana przez polską literaturę stawała się alternatywą dla Zachodu. W alternatywie tej Północ, inaczej niż Zachód, łączyła dobrobyt społeczny z opiekuńczym państwem i wolność z równością. Literatura zdaje się wspierać owo zapatrzenie na Północ, ale dodaje do tego kilka istotnych zastrzeżeń. Nasze narracje podkopują naiwne przekonanie o możliwości prostego skopiowania skandynawskiej nowoczesności; nie jest to bowiem stabilny model, lecz system otwarty na nieustanne korygowanie. Nawet tego jednak nie da się ściągnąć do Polski drogą morską, ponieważ nowoczesność permanentnej korekty funkcjonuje na podstawie zaufania społecznego i kluczowej zasady równości. Aby mieć rozwiązania podobne do skandynawskich, musielibyśmy w Polsce rozpoznać podstawy nierówności, wprowadzić systemowe mechanizmy nastawione na ich likwidowanie, a także wymyślić praktyki społeczne sprzyjające zaufaniu. Społeczeństwo, które nie ufa sobie nawzajem, swojemu prawu i swoim władzom ani nie dołączy do Północy, ani nie wykształci własnej nowoczesności.

Podsumujmy: od Wschodu – zgodnie z analizą przeprowadzoną przez Daniela Beauvois w książce *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijow-szczyźnie 1793–1914* (2005) czy przez Jana Sowę w książce *Fantomowe ciało króla* (2010) – izolują nas widma Rzeczpospolitej szlacheckiej, od Południa – widmo Europy Środkowej, od Zachodu – suwerenność pojmowana jako szczelność ideowa, od Północy – złudne przekonanie, że społeczne zaufanie może powstać dzięki wzrostowi PKB. Poczwórne odkotwiczenie wywołuje ów dziwny stan dzisiejszej Polski, która w ramach bezprecedensowej wyprowadzki zmienia swoje położenie. Polska wchodzi

—
Polska wchodzi w stan wewnątrzkontynentalnego dryfu, czyli bezwładnego pływu, rozpoczętego w imię niewiadomego celu i odbywającego się w niewiadomym kierunku

w stan **wewnątrzkontynentalnego dryfu**, czyli bezwładnego pływów, rozpoczętego w imię niewiadomego celu i odbywającego się w niewiadomym kierunku.

Aby zmienić ten stan, należałoby wymyślić suwerenność integrującą, czyli porzucić nacjonalizm separujący nas od wschodnich sąsiadów, wypracować nową narrację o Europie Środkowej, przyrzeć się infrastrukturze płynności na Zachodzie i wzorem Północy podjąć pracę nad zaufaniem społecznym jako podstawą systemu korygującego nowoczesność. Cztery strony polskiego świata okazują się warunkami geografii późnej nowoczesności. Określając owe warunki, literatura uświadamia, że izolacja jest dziś niemożliwa: nie da się opowiedzieć Polski osobnej, jeśli ma ona w ogóle istnieć, ale nie da się współistnieć bez odnowienia narracyjnych powiązań. Narracje eksponujące całkowitą odmienność Polski od Wschodu, narracje o oczywistej przynależności Polski do Europy chrześcijańskiej, o możliwości skopiowania nowoczesności skandynawskiej albo o polskiej samowystarczalności nie nadają się do wykorzystania. Aby jednak wymyślić nową historię, trzeba wyrysować ją na mapie.

KRANIEC DRUGI, CZYLI W POSZUKIWANIU SUWERENA

W poprzedniej części przekonywałem, że nie można odpowiedzialnie mówić o przyszłości Polski bez wyobrażenia sobie nowej mapy, a więc bez wymyślenia powiązań Polski z sąsiadami. Dotychczasowe więzi są bowiem luzowane czy nawet zrywane i zamieniają się na naszych oczach w granice, czyli przestrzenne wykładniki izolacji i samowystarczalności. To zaniechanie w tworzeniu powiązań – bezprecedensowe w polskiej historii – wprawia państwo w szczególny stan dryfu: cztery kierunki świata będące dla Polski czterema różnymi wyzwaniem cywilizacyjnymi nie orientują już naszej mapy.

W niniejszej części chciałbym rozważyć drugi kraniec, do którego dotarliśmy – kraniec demokracji. Mamy poczucie, iż ustrój demokratyczny w Polsce przechodzi proces przemiany, po którym nabierze, albo nawet: w trakcie którego nabiera, cech autokratycznych. Kluczowe pytanie, które w kontekście powyższej obawy należy zadać, brzmi: jaką demokrację projektowała polska kultura ostatniego ćwierćwiecza?

Nie pytam zatem o praktyki polityczne czy układy personalne, lecz o wyobraźnię polityczną. To ona bowiem sprawia, że postępowanie ekipy sprawującej władzę od 2015 roku jest przez znaczącą część społeczeństwa kontestowane, a przez drugą część społeczeństwa, równie liczną, wyraźnie akceptowane. Dlatego warto zastanowić się nie tylko nad tym, jak doszło do zwycięstwa narodowej prawicy, lecz i nad tym, jakie wyobrażenia polityczne przejawiające się w tekstach kultury działają na rzecz aprobaty aktualnych wydarzeń.

Sądzę, że kultura polska nowego okresu trzykrotnie wymyślała demokrację. Wyobrażenie pierwsze pojawiło się w połowie lat 80. i przybrało postać demokracji mniejszościowej; narracja druga, występująca w polskiej literaturze na przełomie XX i XXI wieku, przedstawiała demokrację większościową. Ze starcia między nimi wyłoniła się idea trzecia, aktualnie dominująca – demokracji afektywnej.

Wszystkie trzy terminy, z pewnością dla politologa nieprecyzyjne lub zgoła niepoprawne, wymagają wyjaśnienia. Moja opowieść nie będzie zmierzała jednak ku ścisłości definicyjnej, lecz raczej ku uchwytceniu przemian społecznych wyobrażeń.

Demokracja mniejszościowa

Wyłoniła się w połowie lat 80. Dynamikę kulturową wyznaczały wówczas działania, które wychodziły poza dychotomię władza–społeczeństwo i dopuszczały do głosu inne doświadczenia tożsamościowe. W happeningach Pomarańczowej Alternatywy, w ruchu punkowym, w anarchistycznej aktywności związanej z trzecim obiegiem i artzinami, w tekstach ukazujących się na łamach poznańskiego „Czasu Kultury” czy krakowskiego „brulionu” przejawiała się świadomość, że antytotalitaryzm to niewystarczalna (albo wręcz już żadna) podstawa komunikacji zbiorowej. Następował więc swoisty bunt marginesów, których przedstawiciele, nie pytając nikogo o zgodę i nie szukając płaszczyzny ani w środkach oficjalnych, ani w mediach podziemnych, samodzielnie docierali do odbiorców, artykułując własne estetykę i światopogląd.

Nie inaczej – przynajmniej pod pewnym względem – wyglądała literatura. Wydaje mi się znaczące, że w latach 1985–1987, gdy literatura podziemna osiągnęła szczyt tendencyjności, ukazała się cała seria książek redefiniujących społeczeństwo i historię. *Sublokatorka* Hanny Krall, *Początek* Andrzeja Szczypiorskiego, *Weiser Dawidek* Pawła Huellego, *Zagłada* Piotra Szewca, *Bohiń* Tadeusza Konwickiego, *Stan po zapaści* Jacka Bocheńskiego, *Umschlagplatz* Jarosława Marka Rymkiewicza, *Kadysz* Henryka Grynberga, *Teatr zawsze grany* Adolfa Rudnickiego, *W ptaszarni* Grzegorza Musiała, *Cyganie na polskich drogach* Jerzego Ficowskiego, *Kronika z Mazur* Erwina Kruka – oto przybliżona lista dzieł, które, mimo oczywistego zróżnicowania, łączą kilka cech.

Po pierwsze, wszystkie wymienione książki przywoływały przeszłość jako czas społeczeństwa zróżnicowanego. W przeszłości – Polsce po powstaniu styczniowym u Konwickiego, Polsce międzywojennej u Szewca, przedwojennej i wojennej u Rymkiewicza czy Krall, powojennej u Huellego, Musiała, Ficowskiego czy Kruka – zbiorowość polska miała wiele różnic etnicznych, religijnych czy regionalnych. Po drugie, autorzy koncentrują się na procesie historycznego znikania owych różnic, co nadaje ich książkom charakter specyficznego śledztwa w poszukiwaniu sprawcy. I wreszcie po trzecie, literacka prezentacja historii (wymordowania Żydów, zniknięcia Cyganów, wyjazdu Mazurów...) wiąże się nie tylko z metodą pisarską, jest nie tylko wyborem estetyki, lecz także staje się zobowiązaniem moralnym i podstawą proponowanych relacji społecznych.

W wyniku przeprowadzonego śledztwa dowiadywaliśmy się, że odpowiedzialność za usunięcie różnic ponosi nowoczesność, że mechanizm eliminacji polegał na ich asymilowaniu bądź eksterminowaniu i wreszcie, że wspierała go ideologia jednolitego społeczeństwa. Polacy, mówiąc inaczej, nie bronili swoich mniejszości, ponieważ sądzili, że przetrwają napór totalitaryzmów tylko jako zbiorowość ludzi identycznych. Pozbywali się Innych, bo historia nauczyła ich, że na scenie dziejowej pozostaną tylko Tacy Sami. Autorzy powtarzali więc narrację emancypacyjną, wielką narrację o polskim dążeniu do wolności, ale dokonywali w niej istotnego przesunięcia. W klasycznych ramach polskiej historii – obejmującej zabory, wojnę, okupację czy powojenny PRL – umieszczali bohaterów, których biografie nie dawały się zrozumieć w odniesieniu do walki z zaborcami, okupantami czy komunizmem. Zniknięcie Weisera, Irmy Seidenmann, żydowskich mieszkańców Zamościa czy Warszawy, Cyganów czy Łemków, a także sublokatorska pozycja kobiet nie wynikały bowiem z działania tego samego mechanizmu destrukcyjnego, który zagrażał Polakom. Wynikały z przemocy istniejącej w samym środku

polskiego życia społecznego, które do tej pory określało się poprzez zaprzeczenie komunistycznego gwałtu. Polskość okresu wojny i polskość powojenna pozostawała antykomunistyczna, i w tym sensie wolna od związków z metodami PRL-owskiej władzy, a zarazem przemocowa w odniesieniu do swoich różnic, zwłaszcza etnicznych i seksualnych. Represyjność, która do tej pory była sytuowana po stronie władzy, wyłoniła się ze środka normalności. Przemoc wobec inności pojawiała się więc nie na marginesie zachowań społecznych, lecz w centrum; wykluczanie albo wymazywanie różnic okazywało się nie wyjątkiem od reguły, lecz właśnie regułą wytwarzającą zbiorową tożsamość.

W dziełach literackich połowy lat 80. wykrył się projekt nowych relacji społecznych. Jego podstawą były: przekonanie, że zróżnicowanie społeczne stanowi wartość nadrzędną oraz przestroga, że większość może działać jak maszyna wykluczająca. Fuzja powyższych przeświadczeń dawała zarys nowego porządku politycznego, wyłaniającego się z książek jako smutny wniosek z dziejów złamanej solidarności. Można go nazwać demokracją mniejszościową. Jej kamieniem węgielnym miał być kamień nagrobny, czyli płyta cmentarna zawierająca wykaz mniejszości, które zniknęły z polskiego pejzażu. Wpisywane w społeczną pamięć cierpienie po nieobecnych nadawało charakter normatywny przekonaniu, że różnice należy respektować, a zarazem utrzymywać bolesną przestrożę, że eliminacja różnic prowadzi do wyjąłowania kulturowego i znieruchomienia dziejowego. Demokracja mniejszościowa narodziła się więc z ducha wyidealizowanej Polski międzywojennej i kresowej, a jej głębią była dwuznacznie żywna ziemia cmentarna. Postulowaną optyką nowej demokracji miało być spojrzenie z perspektywy słabszego, jej podstawową zasadą etyczną – radykalne poszanowanie Innego i wyrzeczenie się przemocy, jej tradycją negatywną – nowoczesność asymilująca bądź eksterminująca różnice społeczne.

Zbudowanie ładu społecznego na bazie etycznej zasady poszanowania Innego i wyrzeczenia się przemocy miało głębokie i przygnębiające uzasadnienie w doświadczeniach przeszłych. Projekt ten skrywał jednak przynajmniej trzy kłopotliwe cechy. Po pierwsze, fundował ład reprezentacji różnic na podstawie różnic, które już nie istniały (Żydzi, Łemkowie, Kaszubi...), co znaczy, że patronami demokracji mniejszościowej zaproponowanej przez polską literaturę schyłku lat 80. stawały się duchy nieobecnych. Po drugie, wykluczenie przemocy większościowej opierało się na opowieści o jej ofiarach, to zaś przenosiło do nowego okresu pierwiastek mesjanistyczny wyrażający się w uznaniu cierpienia za legitymizację uczestnictwa w dziejach. Po trzecie, zestaw mniejszości nie uwzględniał kryteriów ekonomicznych. Oznacza to, że w omawianych książkach nie było klęsk, upokorzeń i dyskryminacji dotyczących ludzi biednych: kapitalizm istniał tu zaledwie jako tło, na którym odtąd pełniej prezentować się miały nowe, zgodnie ze sobą współistniejące i szanujące się nawzajem, różnice społeczne.

Demokracja większościowa

Pomysł na społeczeństwo pluralistyczne oparty na eliminacji przemocy dominował w polskiej literaturze do połowy lat 90. Ostatnimi mocnymi akordami tej tendencji były *Absolutna amnezja* Izabeli Filipiak i *Hanemann* Stefana Chwina (obie z 1995 roku) – powieści bardzo różne, a zarazem w tym podobne, że obie kończyły się motywem zniknięcia głównego bohatera. Odejście Marianny i Hanemanna było powtórzeniem socjologicznej przestrogi wyłaniającej się z książek wcześniejszych, mówiącej, że

społeczeństwo, które w ramach walki z totalitaryzmem asymiluje bądź wyklucza swoje różnice (płciowe czy etniczne), w istocie powiela totalitarny gest unifikujący.

Proponowana przez polską literaturę etyka wyrzeczenia się przemocy była przez pierwszą dekadę bezkonkurencyjna. Nawet jeśli nie wszystkie jej subwersywne aspekty były rozpoznawane – rewindykacja praw kobiet postępowała dużo oporniej niż przywracanie pamięci o Żydach – to w latach 1985–1995 nie pojawił się żaden alternatywny projekt demokracji. Dopiero około 1995 roku zaczęła się krystalizować inna odpowiedź.

Jej zarys odnaleźć można było w *Białym kruku* (1995) Andrzeja Stasiuka – powieści wyrażającej młodzieńczy (dla wielu krytyków chłopięcy, niedojrzały, szczeniacki) bunt przeciw demokracji kapitalistycznej. Pisarz wyostrzył kontrast między schyłkowym PRL-em, w którym przyjaźń, swoboda, niezależność i bezinteresowność były jeszcze możliwe, a Polską demokratyczno-kapitalistyczną, przemieniającą wszystkich w obserwatorów cynicznej walki o władzę i skazującą ogół na uczestnictwo w samotnej walce o pieniądze. Stasiuk inicjował jednak nie tyle rewindykację socjalizmu (jako czasu wspólnotowego ubóstwa w odróżnieniu od aktualnego egoistycznego zarobkowania), co raczej nową optykę i nową postawę wobec doświadczenia opresji.

W zmienionej relacji między przeszłością i terażniejszością PRL nie była już jedynym reprezentantem przemocy. Nowym jej wcieleniem okazywała się demokracja liberalna i kapitalizm ukazywane jako złożony – działający inaczej, lecz równie skutecznie – system wykluczeń. Właśnie ten koncept, zaledwie zarysowany przez Stasiuka, a polegający na ukazywaniu rosnącego osamotnienia wytwarzanego przez nowy ustrój polityczno-ekonomiczny, zostaje wyeksponowany i ulokowany w centrum świata przedstawionego licznych dzieł. Widzimy to w głośnym filmie Krzysztofa Krauzego *Dług* (1999), a także w powieściach i opowiadaniach schyłku XX i początku XXI wieku – *Prawo prerii* (1999) Marka Nowakowskiego, *Krfotok* (1998) i *Transformejszen* (2002) Edwarda Redlińskiego, *Czwarte niebo* (2003) Mariusza Sieniewicza, *Nic* (2005) Dawida Bienkowskiego, *Zwał* (2004) Sławomira Shutego, *Człowiek w cieniu* (2004) Eustachego Ryłskiego, *Ciało obce* (2005) Rafała Ziemkiewicza. Nowy ustrój wyznacza profil nowej ofiary, którą okazuje się dotychczasowa większość i jej skupienia: naród, klasa robotnicza i chłopska, rodzina nuklearna, wspólnota religijna, społeczeństwo heteroseksualne – oto społeczne typy namierzane i w różny sposób przez system wykluczane. Poznawaliśmy więc narrację sensacyjną o demontażu większości.

We wcześniej omawianym modelu narracji detektywistycznej pisarze odkrywali niewyjaśnione przestępstwo popełnione w przeszłości – a więc niepogrzebane ofiary i niewymierzoną sprawiedliwość – podczas gdy narracja sensacyjna mówiła o kapitalizmie i demokracji liberalnej jako terażniejszym systemowym przestępcy, który rozmontowuje podmioty zbiorowe i rozkłada więzi między nimi. Następowo przemieszczenie przemocy: teraz była ona skierowana przeciw większości, której przedstawiciele jawili się jako kolejne wcielenie polskiej kultury ofiarniczej.

Druga narracja przejmując zatem wątek mesjaniczny, ale osadza go w innym, niedoprecyzowanym projekcie dziejowym: celem działania pozbawionego szerszego planu jest zatrzymanie ponowoczesności. Ofiara, czerpiąca wzniosłość z doświadczanego ucisku, zyskuje prawo do aktywności. Wcześniejszy Inny pozostawał do końca – do momentu zniknięcia – ofiarą bierną; teraz bohaterowie sięgają po przemoc. W kolejnych tekstach pojawiają się akty terrorystyczne, fizyczne napaści, sceny użycia broni: w *Białym kruku* młodzi wyruszają w góry, lecz frustracja i agresja

wynikające z rozpadu więzi grupowej prowadzą do serii zabójstw; bohater *Czwartego nieba* Sieniewicza podkłada bombę w sali, w której miejscowe kobiety – zbyt biedne, by odmówić przybyłemu z zewnątrz kapitaliście – paradują po wybiegu, prezentując coraz bardziej rozneglizowane ciała; w powieści *Zwał* Shutego główny bohater, pracownik banku upokarzany przez przełożoną i zmuszany przez nią do rozmaitych nieuczciwości, kupuje broń i (na jawie lub we śnie) zabija swoją prześladowczynię; u Bienkowskiego bohater usunięty z pracy, stojący w obliczu życiowej klęski, strzela do korporacyjnego kontrolera odpowiedzialnego za zwolnienia; w dramacie Demirskiego *Kiedy przyjdą podpalić dom, to się nie zdziw* (2006) robotnik gnębiony w pracy przez dyrektora namawia swoich kolegów, by dokonali linczu; w *Ciele obcym* Ziemkiewicza młody prawnik, zatrudniony przez jednego z najbogatszych ludzi w Polsce i szantażowany przez jego doradcę, popełnia samobójstwo...

Projekt społeczeństwa, który wyłaniał się z tej prozy, choć niewyraźny, raczej frustracyjny niż racjonalny, można nazwać demokracją większościową. Jej istotą nie jest wykluczenie mniejszości, lecz żądanie, by prawa i zasady współżycia były ustalane na podstawie interesów większości. Interesy te można jednak określić tylko pod warunkiem, że większość istnieje. Kultura przełomu XX i XXI wieku nie potrafiła jej przedstawić, wskazywała natomiast na znaczenie więzi: narodowej, katolickiej i heteroseksualnej, które zapewniły społeczeństwu przetrwanie opresji dziejowych. Słabość literatury polegała jednak na tym, że o wartości więzi świadczyć miało nie nowe działanie, lecz nowe zagrożenie. Żadne z wymienionych dzieł nie ukazywało tradycji jako źródła sensownych poczynań, choć niemal wszystkie dowodziły, że pod wpływem nowych warunków – kapitalizmu w sferze ekonomicznej i permissywnizmu w sferze obyczajowej – demoralizacji ulega jednostka, rozpada się rodzina, niknie solidarność klasowa, rozmywa się definicja tożsamości narodowej i pogłębia się demontaż mocnych przejawów religijności. W odpowiedzi na postępujący proces rozpadu podmiotów zbiorowych bohaterowie sięgają po przemoc.

Należy, jak sądzę, bardzo wyraźnie powiedzieć, że nigdy wcześniej w dziejach polskiej literatury, a nawet polskiej kultury, nie mieliśmy do czynienia z takim zjawiskiem. Nie to było nowe, że bohaterowie strzelali, lecz to, że w ramach aksjologii powieściowej akty jednostkowej przemocy zostały ukazane jako moralnie zasadne. Po raz pierwszy od dwustu lat przemoc stosowana przez członków społeczeństwa – przemoc będąca odpowiedzią na osamotnienie prawne i instytucjonalne – nie została potępiona. Jej ujęcia nie można jeszcze nazwać pochwałą, jednak następuje skromna heroizacja postaci: akty obywatelskiego terroru to raczej akty rozpaczcy, po których bohaterowie często sami sobie wymierzają sprawiedliwość. I właśnie ta niepragmatyczność działań, będących świadectwami moralnego protestu, obracała się w krytykę wcześniejszego wycofania przemocy z życia społecznego. Skoro bowiem demokracja mniejszościowa nie daje prawnego oparcia, a przemoc bywa moralna, wobec tego należy przywrócić społeczeństwu prawo do stosowania siły. Następowo dobrojenie wyobraźni demokratycznej.

Doniosła zmiana polegała więc na tym, że wcześniej omawiani bohaterowie byli ofiarami przemocy większościowej, teraz zaś przedstawiciele większości okazywali się ofiarami systemowego porządku, który pozbawił ich prawa do samoobrony; demokracja mniejszościowa opierała się na

Demokracja
mniejszościowa opierała
się na delegitymizacji
przemocy, demokracja
większościowa
delegitymizowała jej
wyłączenie z życia
społecznego

delegitymizacji przemocy, demokracja większościowa delegitymizowała jej wyłączenie z życia społecznego.

Wcześniejsze przedstawianie historii z perspektywy nieobecnych, służące projektowaniu społeczeństwa na bazie wykluczenia przemocy, napotkało zatem na przełomie XX i XXI wieku opór ze strony prozy ukazującej świat z perspektywy większościowej. Ten nowy wariant, przedstawiający przestępstwo demontażu podmiotów zbiorowych (rodzina, wspólnota wyznaniowa, naród) dokonywane na społeczeństwie przez nowy system polityczno-ekonomiczny, delegitymizował wcześniejsze wykluczenie przemocy i nadawał sankcję moralną jej przywróceniu jako narzędziu samoobrony. Przemocy tej, na nowo wprowadzanej do dyskursów społecznych, brakowało jednak masowości i skuteczności.

Demokracja afektywna

Dwa brakujące elementy układanki pojawiły się w kulturze przełomu pierwszej i drugiej dekady XXI wieku. Nowe skonfigurowanie relacji społecznych wynikało, jak można sądzić, z przedłużającego się sporu między wizją demokracji mniejszościowej i większościowej. Stan impasu niczego nie rozwiązywał, pogłębiał za to kryzys. Stąd projekcja kulturowa przybrała charakter eksplozji.

Lista dzieł jest niemała i rośnie. Mariusz Sieniewicz w powieści *Rebelia* (2007) przedstawił współczesną cywilizację jako juvenokrację, czyli system zarządzany przez młodość; w świecie takim osoby „starsze” – nieatrakcyjne, nieproduktywne, chore, wypychane na margines życia zbiorowego i zmuszane do pracy na rzecz „młodości” – wszczynają bunt i ruszają do regularnych walk ulicznych przeciw juvenokratom. Olga Tokarczuk w powieści *Prowadź swój pług przez kości umarłych* (2009) opowiedziała o starzejącej się kobiecie, która przystąpiła do metodycznego zabijania mężczyzn winnych szczególnie okrutnego traktowania zwierząt; bohaterka sprzeciwia się w ten sposób systemowi pełnego dysponowania życiem zwierzęcia, odsłaniając przy okazji obojętność prawa, obyczaju i religii, uwzględniających wyłącznie ludzką perspektywę. Bartosz Żurawiecki w powieści *Nieobecni* (2011) przedstawił historię 40-letniego geja przeżywającego kryzys po rozstaniu z partnerem; pewnego dnia bohater zauważa, że jest niewidzialny, a jedyną osobą, która go widzi, okazuje się – równie niezauważalna – matka byłego partnera; oboje (gej i starsza pani) postanawiają skorzystać ze swojej przezroczystości i zaczynają od wymordowania polskiego episkopatu, potem zaś przechodzą do metodycznej akcji niszczenia całego świata. W powieści *Cwaniary* Sylwii Chutnik (2012) młode kobiety, mieszkanki warszawskiego Mokotowa, podczas regularnych wypraw „na miasto” biją mężczyzn, wymierzając w ten sposób karę za krzywdy własne i cudze...

Listę można wydłużyć, dodając sarmacką trylogię Jarosława Marka Rymkiewicza *Wieszanie* (2007), *Samuel Zborowski* (2010) i *Reytan. Upadek Polski* (2013), dramat Pawła Demirskiego *Śmierć podatnika* (2008), powieść Joanny Bator *Ciemno, prawie noc* (2012) czy Igora Ostachowicza *Noc żywych Żydów* (2012).

Co pozwala zestawić konstelację z tak różnych utworów? Na jakiej podstawie – a może nawet: jakim prawem – łączę lewicowego Demirskiego, prawicowego Rymkiewicza z liberalną Bator? Odpowiedź jest prosta: wszyscy oni wręczają przymoc podmiotom zbiorowym i wszyscy przyznają jej pewną skuteczność. Specyfikę aktualnego momentu w dziejach polskiej kultury określa więc to, że żadna spośród dzisiejszych wyobraźni politycznych nie odżegnuje się od przemocy. Wszyscy – katolicy i anarchiści, nacjonałiści i liberałowie, konserwatyści i ekolodzy, lewica

i prawica – o niej fantazują i wszyscy chcą wypracować przekonujące o niej opowieści. Przemoc przekracza podziały ideologiczne, co świadczy o tym, że prawdziwe, choć niewidoczne linie podziału przebiegają gdzie indziej. Właśnie dlatego, że są ukryte, nie można zmienić istniejącego stanu rzeczy. Przemoc jest powoływana do rozpoznania rzeczywistych podziałów i do wykroczenia poza nierozwiązywalny spór.

Rozwiązanie mieści się na krańcach dotychczasowej demokracji. Autorzy czerpią z tradycji obywatelskiego nieposłuszeństwa czy sarmackiego rokoshu, ale działania sytuują na granicy kontestowanego porządku aktualnego i nieznanego porządku przyszłego.

Widzimy zatem, po pierwsze, że sceny zbiorowej przemocy kwestionują dotychczasowe parametry demokracji. Parlamentaryzm, negocjacje i racjonalne argumentowanie ustępują postawie impulsywnego działania. Na tym polega, jak sądzę, demokracja afektywna – na wzajemnym prowokowaniu zmysłów i rozumów w celu przekonania się, czy jest możliwe wykroczenie poza ramy demokratycznego konsensusu i wytworzenie nowej rzeczywistości. Akty pobudzania nie mają charakteru planowych działań; to raczej eksperymentowanie, którego rezultatu nikt nie zna. Stan agitacji powinien pomóc w dokonaniu skoku w historię, choć zarazem nieustanne pobudzanie wytwarza nie tyle proces, ile nieciągłą linię momentalnych wybuchów, które wygasają po wyładowaniu emocji. Demokracja afektywna nie buduje więc struktur na poziomie elementarnym, natomiast pustą przestrzeń między „ludem” i władzą zabudowuje estetyką zbiorowej ekstazy. W tej rozdygotanej sferze nie ma konsekwentnej narracji i nikt nie pokrywa całej rzeczywistości siatką znaków. Widzimy raczej coś z radykalnego eksperymentu semiotycznego: likwidacja dotychczasowego oznakowania i wprowadzenie pierwszych znaków własnych ma otworzyć możliwość całościowego przekodowania rzeczywistości.

Działania te, po drugie, podejmuje podmiot zbiorowy, który konstytuuje się dopiero w samym akcie. Oznacza to, że nowe podmioty nie dają się ulokować na mapie dotychczasowych tożsamości zbiorowych. Definiują się one początkowo w odniesieniu do tradycji, lecz dalej działają, rozpoznając własne zdolności performatywne – możliwości samodzielnego określania własnej tożsamości. Naród nie zależy więc już tylko od identyfikacji etnicznej, klasa nie określa się w odniesieniu do wykonywanej pracy, człowiek nie ogranicza swojej definicji do przymiotów ludzkich. Przemoc z całą swoją nieobliczalnością, ekstazą i destrukcją pomaga społecznościom wytwarzać nowe identyfikacje.

Jednakże, po trzecie, droga do upodmiotowienia jakiejś zbiorowości nie wiedzie już przez konstytucję. Podmiot zbiorowy umieszcza sam siebie na mapie społecznej, sygnalizując zdolność do radzenia sobie z przemocą. „Radzenie sobie” oznacza w tym przypadku włączenie własnej przemocy w porządek społeczny. Nowe podmioty zbiorowe ostrzegają więc, że potrafią posłużyć się przemocą, a ludzie dołączający do takiej zbiorowości rozpoznają siebie po gotowości spełnienia owej deklaracji.

Tylko jedna z tych zbiorowości została większością. I to jest fabularna zmiana. W okresie pierwszym wyobrażenie demokracji przeciwdziałało narodzinom więk-

Na tym polega, jak sądzę,
demokracja afektywna
– na wzajemnym
prowokowaniu
zmysłów i rozumów
w celu przekonania
się, czy jest możliwe
wykroczenie poza ramy
demokratycznego
konsensusu
i wytworzenie nowej
rzeczywistości

szości: dominująca narracja przedstawiała społeczeństwo zróżnicowane, które w ramach parlamentaryzmu negocjuje rozwiązania optymalne; przemoc (najczęściej totalitarną) ukazywano jako niemoralną i zabójczo skuteczną, przekonując społeczeństwo, że będzie suwerenem, jeśli zainicjuje proces demontażu większości i dopilnuje, by żadna mniejszość nie została wykluczona. Oponentów neoliberalnych rozwiązań – drogą zawstydzania, ośmieszania, przemilczania bądź delegitymizacji – marginalizowano w społecznej debacie. Wytworzyło to niebezpieczny sojusz ludzi wykluczonych ekonomicznie i ludzi doświadczających raptownego niedostatku szacunku. Wkraczają oni na scenę społeczną u schyłku lat 90., kiedy zaczyna się druga faza. Nie mają alternatywnego projektu historycznego, mają za to w swoim CV doświadczenie bezrobocia i resztki dawnych kodów symbolicznych. Nie wierzą w dialog ani w sprawiedliwość rynku. Nie ufają instytucjom państwa. Ich mowa jest bluźnierstwem, czyli językową napaścią na świat, atakiem, który ma przeciwnika zniesławić i zniszczyć. A skoro nie mają ani argumentów, ani spójnego języka, ani silnej reprezentacji, wobec tego sięgają po przemoc. Przemoc ta (samoobronna) została ukazana jako moralna, lecz jeszcze nieskuteczna wobec nowego systemu wykluczeń. Ówczesny suweren prowadził jednak grę na czas, odwlekał zmiany, w nadziei że rozkład podmiotów zbiorowych zakończy się szybciej niż ich restytucja. I wtedy przemoc została wpisana przez twórców w system: pojawiła się jako działanie moralne i skuteczne – jako konieczny akt ingerencji w historię. W tym momencie wyłonił się też nowy podmiot zbiorowy – afektywnie zjednoczona część społeczeństwa, zdolna dostarczyć rządzącym legitymizacji do użycia przemocy i stosująca ją samodzielnie w aktach wyznaczania większości.

Jakkolwiek okrutnie ostatnie zdanie zabrzmiało – a jego sens jest mniej więcej taki, że aktualna umowa społeczna wiąże władzę wyłącznie z nowym podmiotem większościowym – stwierdzić wypada, że nie mamy do czynienia z historyczną powtórką. Podmiot zbiorowy wyłonił się drogą logicznej negacji złych skutków gospodarki neoliberalnej oraz drogą afektywną – pod znakami ekstazy narodo-katolickiej. Nie jest to jednak większość dawnego typu, definiowana etnicznie czy wyznaniowo; ekonomiczne i statusowe zróżnicowanie tej zbiorowości wkrótce zacznie dochodzić do głosu, a wówczas tradycyjne znaki tożsamości zbiorowej, potrzebne wcześniej jako hasło wywoławcze dla performatywnego wytworzenia „my”, okażą się niewystarczające. Niewątpliwie jednak następuje proces redefinicji Lewiatana: w pierwotnej koncepcji Hobbesa, obowiązującej w bloku komunistycznym aż do momentu rozpadu, państwo było monopolistą przemocy, natomiast w aktualnej sytuacji państwo, niezdolne do zapanowania nad procesem rozlewania się przemocy, decyduje się na instytucjonalizację wybranych jej przejawów. Wybiera mianowicie te akty przemocy, które zachowują ideologiczną zbieżność z programem rządu. Wysoka i obustronnie korumpująca jest cena takiego posunięcia: rządzący muszą przemilczeć rasistowskie, a więc przestępcze napaści na obcokrajowców, co czyni ich współwinnymi i ośmiesza demonstracyjny katolicyzm; przyzwolenie to czyni zarazem z przyszłych członków upaństwowionych bojówek zakładników każdej decyzji rządu, a więc wyznacza ich do wszelkich, nawet hańbiących zadań, takich np. jak ewentualne tłumienia protestów społecznych.

Wszystko to zmienia charakter demokracji: wyobrażenie negocjacji ustępuje obrazom walki, zamiast „oponentów” pojawiają się „przeciwnicy/wrogowie”, w miejsce kompromisu jako celu wchodzi „wygrywanie/zwyciężanie/pokonywanie”. Najnowsza faza polskiej historii ujawnia więc to, co literatura odkryła w ustroju demokratycznym – nadwyżkę przemocy nad prawem. Aktualne doświad-

czenie ma w sobie coś z horroru nie tylko dlatego, że społeczeństwo zaakceptowało język odrazy jako język mówienia o przeciwniku, lecz także dlatego, że z przerażeniem odkrywamy pustkę założycielską: aby powstał ład prawny, potrzebny jest inicjalny akt bezprawia. W pewnym sensie Polska przeżywa spóźniony o ćwierć wieku etap wytwarzania demokracji.

Od tej pory jednak demokracja w Polsce będzie musiała sobie radzić nie tylko z nadwyżką przemocy jako elementem konstytutywnym, lecz także z nowymi zdolnościami społeczeństwa do wytwarzania podmiotów zbiorowych. Chwilowo ob-sadzona pozycja większości nie powstrzyma zbiorowych ruchów identyfikacyjnych.

KOŃCĄCE OTWARCIE

Oba omówione zagadnienia nie wyczerpują komplikacji dzisiejszego momentu dziejowego. Wystarczyłoby zadać kilka pytań – o skutki planowanej przez rząd wymiany elit i próbę administracyjnego wytworzenia nowej hierarchii społecznej, o gospodarkę węglową, o kondycję prekariatu – by uświadomić sobie wielość zmiennych.


Istotny i oczywisty brak dotychczasowej interpretacji wiąże się z kapitalizmem. Odkładając na inną okazję szersze omówienie, chciałbym powiedzieć, że polska literatura, nie szczędząc drwin, opowiada dramatyczne losy klasy średniej – jako podmiotu, który uruchomił polską gospodarkę rynkową i który został na początku XXI wieku złapany w pułapkę kredytów. Aktualny moment wydaje mi się nową fazą (przy wszystkich zastrzeżeniach dotyczących klasowej nominacji). Novum wyznacza rządowy program połączenia klasy ludowej ze średnią. Czy zlepięonej klasie uda się osiągnąć podmiotowość, a więc uniezależnić się od pomocy społecznej? Czy wytworzy ona inny – innowacyjny – polski kapitalizm? Czy możliwy jest autarkiczny kapitalizm narodowy w świecie połączonym, współzależnym i poprzecinanym trajektoriami nierówności?

Stawiając te pytania, sygnalizuję pojawienie się kolejnych krańców wyobraźni – tym razem klasowych i gospodarczych. Tym otwarciem kończę.

Outskirts of imagination

Abstract: The article proposes to treat literature as a template of the collective imagination. The basis for discussion is the Polish prose of the period 1986–2016, and the main thesis of the article says that the Polish culture reached the ends of the imagination. These are the ends of our geography and democracy. Getting to the ends of the geographical imagination is the result of moving out of the current larger units, to which Poland belonged or to which it aspired (weakening of the presence in the European Union, the disappearance of Central Europe, halting efforts to follow the Scandinavian model of the state and civic culture, destruction of relations with Lithuania, Belarus and Ukraine). Weakening or breaking ties with neighboring countries leads to a four-sided isolation – that is, the above mentioned ends of the geographical imagination. The condition of getting out of the impasse is to develop new narratives linking Poland with the neighboring cultures and locating our country on the European map. Getting to the ends of democracy stems from the discovery that political majority turns out to be a constructed collective entity, and violence takes on the character of a constitutive element of democratic order.

Keywords: ends, map, geographical and cultural imagination, political and cultural imagination, violence, affective democracy.



ROZWÓJ I WZORCE
KULTURY UMYŚLOWEJ

Andrzej Zybała*

Streszczenie: Autor przedstawia argumenty na rzecz tezy mówiącej o istnieniu w Polsce takich składników kultury, które sprawiają, że państwo i społeczeństwo nie mają realnej szansy „wyrwania się” z obecnego poziomu rozwoju czy niedorozwoju, w krótkim i średnim horyzoncie. Opisuje dyskurs w Polsce dotyczący zagadnienia barier kulturowych, które ograniczają rozwój ekonomiczny (modernizację gospodarczą). Wskazuje na cztery nurty myślowe, które odmiennie rozkładają akcenty w opisywaniu barier. Autor formułuje hipotezę mówiącą o tym, że główna bariera rozwojowa ma związek z uformowanym historycznie typem kultury umysłowej widocznym w Polsce, a więc sposobem reagowania na wyłaniające się problemy, posługiwania się argumentacją, budowania założeń poznawczych, wykorzystania zobiektywizowanej wiedzy, analizy itp.

Słowa kluczowe: kultura, rozwój, polityka publiczna, ekonomia.

W P R O W A D Z E N I E

Celem poniższej analizy jest zaprezentowanie złożoności problematyki uwarunkowań rozwoju ekonomicznego, które wynikają z oddziaływania czynników kulturowych w Polsce. Zaprezentuję argumenty wskazujące na siłę barier, które ograniczają rozwój ekonomiczny. Próbuję uzasadnić hipotezę mówiącą o tym, że w Polsce nie ma szans na „skok” rozwojowy, który pozwoliłby w perspektywie około dwóch dekad wyjść z tak zwanej pułapki średniego rozwoju, czyli szeregu słabych parametrów w zakresie innowacyjności, produktywności, struktury eksportu, w tym dość niskiego poziomu życia znacznej części społeczeństwa (niskie dochody, pozbawienie dobrej jakości usług publicznych itp.).

W artykule przyjmuję generalne założenie mówiące o tym, że istnieje silne sprzężenie przyczynowo-skutkowe między poziomem rozwoju gospodarczego a oddziaływaniem wybranych składników kultury. Te ostatnie rozumiem – za Jackiem Kochanowiczem i Mirosławą Marody – jako akceptowane systemy wartości, idee, przeświadczenia, wzorce postępowania, a także schematy poznawcze. Uznaję je za wytwory historii, które są przekazywane w procesie socjalizacji (Kochanowicz i Marody 2010, s. 89). Natomiast jako metodę przyjmuję analizę materiałów zastanych, przegląd literatury naukowej, a także wypowiedzi i komentarze dotyczące postrzegania sytuacji kraju i składników jego kultury, głównie w zakresie kultury umysłowej. Posługuję się kategoriami pojęciowymi zaproponowanymi przez wymienianych poniżej uczonych.

Problematyka relacji między kulturą a poziomem rozwoju jest aktualnie dość mocno obecna w naukach społecznych. W przeszłości natomiast były okresy zainteresowania nią o różnym natężeniu. Samuel Huntington oceniał, że przyciągała ona uwagę wielu badaczy w latach 40. i 50., ponieważ kulturę uznawano za właściwy sposób na zrozumienie szeroko pojętego rozwoju, nie tylko ekonomicznego, ale także politycznego. Wymienia takich badaczy, jak Margaret Mead, Ruth Benedict, David McClelland, Edward Banfield, Alex Inkeles, Gabriel Almond, Sidney Verba, Lucian Pye, Seymour M. Lipset. W latach 60. i 70. doszło jednak do osłabienia zainteresowania tą problematyką. Ta tendencja została odwrócona w latach 80. Huntington wymienia książkę Lawrence’a Harrisona z 1985 roku pt. *Underdevelopment Is a State of Mind-The Latin American Case*, która miała obudzić

* Dr hab. Andrzej Zybała, prof. SGH, Szkoła Główna Handlowa, Katedra Administracji Publicznej, ul. Wiśniowa 41, 02-520 Warszawa, andzybala@gmail.com.

zainteresowanie problematyką, choć w tamtym czasie spotkała się ze znaczną krytyką ekonomistów i ekspertów.

Huntington pisze wprawdzie o wzroście zainteresowania problematyką rozwoju poczynając od lat 80., ale np. Paul Krugman pisał w 1997 roku, że ekonomiści mają stałą skłonność do ignorowania czynników kultury, w tym zagadnienia, jak ludzie myślą i czują (Krugman 1997, s. 74). W ostatnich dekadach powstał jednak nurt w ekonomii zwany ekonomią rozwoju (*development economics*), gdzie stawia się pytania o czynniki powodujące, że istnieją państwa zarówno wysoko rozwinięte, jak i bardzo słabo rozwinięte. W analizach uwzględnia się czynniki kultury, choćby pod postacią ukształtowania kapitału ludzkiego, zdolności do przedsiębiorczości. Problematyka kultury jest silnie zaznaczona we względnie nowych nurtach ekonomii, w tym instytucjonalnej i behawioralnej. Problematyka wpływu czynników kultury i socjologiczno-ekonomicznych jest obecna także w dyscyplinie wiedzy znanej jako teoria modernizacji (Payne i Philips 2011, s. 86). W jej obrębie wskazuje się bardziej na czynniki instytucjonalne jako warunkujące rozwój i przechodzenie do wyższych stadiów rozwoju, albo wręcz czynniki związane z lokalizacją geograficzną kraju (klimat, zasoby naturalne) czy jego zasobami kapitałowymi i pozycją polityczną.

Guido Tabellini (2010) analizował, jak ekonomiści podchodzą do składników kultury, jeśli już je uwzględniają w swoich analizach. Wskazał, że w ekonomii czynniki kultury są traktowane jako (1) normy społeczne i indywidualne przekonania, które utrwalają funkcjonowanie tak zwanej równowagi Nasha jako centralnych punktów w relacjach społecznych oddziałujących na decyzje ekonomiczne; (2) szeroko rozumiane instytucje, które współkształtują bodźce, którym podlegają jednostki podejmujące decyzje ekonomiczne; (3) wpływ na indywidualne zachowania w rezultacie przyjętych wartości i preferencji.

Problematyka relacji między składnikami kultury i poziomem rozwoju znajduje się w centrum zainteresowania socjologii życia ekonomicznego, która z powodzeniem formułuje hipotezy dotyczące wpływu typów relacji społecznych na rezultaty w sferze gospodarczej. W tej dyscyplinie wiedzy działanie ekonomiczne uznawane jest za formę działania społecznego, społecznie zakorzenionego, a instytucje ekonomiczne są traktowane jako społeczne konstrukty (Granovetter i Swedberg 2001, s. 8).

Odwołuje się ona do tradycji wytworzonej przez Maxa Webera, która podkreśla, że rozwój gospodarczy ma najważniejsze uwarunkowania w sferze kultury, jej wartości, norm, preferencji itp. Niemiecki uczonec uznawał wartości obecne w protestantyzmie za warunkujące kapitalistyczny rozwój. W kolejnych dekadach duży wpływ wywarła wydana w latach 50. książka Edwarda C. Banfielda mówiąca o moralnych podstawach społeczeństwa, które pozostaje zacofane. Autor przeanalizował czynniki kultury biednej wsi w południowych Włoszech (Banfield 1958). Okazało się, że mieszkańcy nie są w stanie podjąć wspólnych działań, w tym takich, które poprawiłyby ich sytuację materialną. Byli zdolni do działań wyłącznie na rzecz swojej rodziny. Perspektywa dobra publicznego nie okazywała się przekonująca do podejmowania inicjatyw. Wielkie znaczenie miały takie cechy, jak brak zaufania, zazdrość itp. Sformułował tezę mówiącą, iż źródłem niedorozwoju jest amoralny familizm.

Duże znaczenie miała także książka Roberta Putnama i jego współpracowników z 1993 roku (*Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*). Badał i analizował w niej odmienności różnorodnych wyników w sferze polityki i gospodarki

istniejących we włoskich regionach. Wiązał je z czynnikami kultury i socjologii. W ślad za publikacjami wielu uczonych podejmowało liczne badania empiryczne, które wskazywały na zmienne kulturowe jako czynniki warunkujące procesy rozwoju ekonomicznego. W Polsce również takie badania były prowadzone (Grochowska i Liberda 2009; Danik i Dulinić 2014). Wnioski dotyczące Polski są szczególnie wymowne z uwagi na silne zróżnicowania rozwojowe między regionami. Przynajmniej część autorów wiąże to z odmiennie kształtowaną kulturą na obszarach należących do poszczególnych zaborów.

Współcześnie pojawiło się wiele publikacji, które wartościami kultury wyjaśniają sukcesy ekonomiczne państw azjatyckich. Wielu ekspertów i uczonych stawiało pytanie o źródła powodzenia np. Korei Południowej. W 1960 roku miała ona gospodarkę rozwiniętą mniej więcej na poziomie Ghany. Trzydzieści lat później Korea Południowa stała się symbolem niezwykle skoku rozwojowego, podczas gdy Ghana pozostała w olbrzymim niedorozwoju i uzyskiwała w przeliczeniu na mieszkańca zaledwie jedną piątą tego, co wytwarzali Koreańczycy (w kategoriach Gross National Product). Huntington podsumowywał to w dość prosty sposób: „Południowi Koreańczycy cenią oszczędność, inwestowanie, pracowitość, edukację, wykształcenie, organizację oraz dyscyplinę. Ghańczycy mieli inne wartości” (2003, s. 11).

BARIERY KULTUROWE W POLSCE

W debatach – mniej lub bardziej akademickich – uczeni stosunkowo konsekwentnie wskazują na to, że rozwój Polski ograniczają w istotny sposób bariery, które tkwią w sferze szeroko rozumianej kultury (Czapiński 2008; Godecki et al. 2012) i tych zjawisk, które ona kształtuje. Są podstawy, aby wyodrębnić przynajmniej pięć głównych sposobów konceptualizacji tych barier czy też pięć źródeł ich powstawania:

- 1) typ relacji społecznych (brak zaufania w szerszym społeczeństwie),
- 2) kultura ekonomiczna (zachowania i postawy w sferze działań ekonomicznych, specyficzny typ indywidualnej przedsiębiorczości itp.),
- 3) skala posiadanych kompetencji cywilizacyjnych, które określają możliwości uczestnictwa członków społeczeństwa w działaniach ekonomicznych i społeczno-politycznych,
- 4) historycznie ukształtowane skłonności w podejściu do życia (oddziaływanie tradycji postszlacheckich, np. niska skłonność do systematycznego wysiłku oszczędzania, kultura gestu i splendoru),
- 5) modele osobowości widoczne wśród Polaków (np. poziom motywacji do osiągnięć, postrzeganie innych ludzi, czynników zapewniających sukces).

Znaczna część uczonych podkreśla znaczenie specyfiki relacji społecznych widocznych w Polsce. Wskazują zwłaszcza na deficyt zaufania w szerokim społeczeństwie (wywołany tzw. próżnią społeczną według koncepcji Stefana Nowaka) oraz powiązane z nim takie zjawiska, jak skłonność do nieformalnego rozstrzygania znaczących decyzji publicznych (Jasiecki 2013; Staniszkis 2001; Zybortowicz 2005), w tym daleko idący klientelizm i nepotyzm w systemie rekrutowania na stanowiska publiczne (Kwiatkowski 2013).

Przykładem są tu analizy Janusza Czapińskiego. Uczony podkreśla, że istniejący typ relacji społecznych umożliwia rozwój ekonomiczny, ale tylko do pewnego poziomu. Zaproponował pojęcie „molekularny rozwój” na oznaczenie właśnie rozwoju,

który następuje na podstawie aktywności i przedsiębiorczości w mikrostrukturach, czyli kręgach rodzinno-koleżeńskich (jako skutek braku zaufania w szerszych kręgach społeczeństwa).

Zdaniem Czapińskiego Polska znalazła się w fazie rozwoju, który określa jako molekularny i charakterystyczny dla krajów słabo rozwiniętych, tymczasem kraje wysoko rozwinięte rozwijają się według modelu wspólnotowego. Cechą szczególną naszego modelu jest to, że jednostki są efektywne ekonomicznie, ponieważ inwestują w swoje indywidualne kwalifikacje, natomiast wspólnota czy społeczeństwo jako zbiorowość pozostaje nieefektywna, co ogranicza szanse rozwojowe (Czapiński 2008, s. 24–25). W konsekwencji nie dochodzi, na przykład, do wytworzenia zbiorowej infrastruktury rozwoju, takiej jak transport publiczny, usługi publiczne (zdrowie, edukacja itp.), a to są w obecnej dobie kluczowe czynniki umożliwiające bardziej zaawansowany typ rozwoju.

Polska wykorzystała czynniki rozwojowe tkwiące w kapitale ludzkim (indywidualne „aktywa”, kompetencje, umiejętności), natomiast bardziej zaawansowany rozwój wymagałby uzyskania większych zasobów kapitału społecznego (zaufanie, współpraca). „W państwach najwyżej rozwiniętych wzrost gospodarczy generują raczej publiczne inwestycje w R&D, nie zaś inwestycje w kapitał ludzki, natomiast w krajach słabiej rozwiniętych na odwrót – motorem rozwoju są inwestycje w kapitał fizyczny i ludzki” (Czapiński 2008, s. 25).

Inne podejście do analizy czynników kultury w kontekście problematyki rozwoju widoczne jest w pracach Kochanowicza i Marody. Autorzy wskazują na szerzej rozumiane składniki kultury, które współtworzą kulturę ekonomiczną danego społeczeństwa. Uwarunkowana jest ona:

- zdolnością do przedsiębiorczości (decydują o niej np. umiejętności organizowania pracy w postaci zadań, delegowanie/branie odpowiedzialności, postawy wobec prawa, wzory budowania konkurencyjności i podejmowania ryzyka),
- typem orientacji czasowej danej kultury, np. orientacja na odroczoną bądź natychmiastową gratyfikację, horyzont czasowy myślenia, zarządzanie czasem,
- postawami wobec pieniądza (np. nastawienie na dzielenie się biedą czy też raczej na pomnażanie kapitału ekonomicznego, kulturowego, społecznego, utrwalenie nawyku oszczędzania itd.),
- postawami społeczeństwa wobec bogactwa, np. stosunek do manifestacji bogactwa czy postrzeganie bogatych (norma „prywatnego bogactwa” czy „publicznej odpowiedzialności”).

Zdaniem uczonych, polska kultura ekonomiczna ogranicza skalę rozwoju. Uznają, że część społeczeństwa jest niezdolna do dopasowania się do wzorców zachowań ekonomicznych widocznych w zachodniej kulturze gospodarczej. W konsekwencji występuje generowanie dodatkowych kosztów; „wchodzenia na rynek oraz koszty transakcyjne wytworzone w toku negocjowania i realizacji kontraktów” (Kochanowicz i Marody 2010, s. 90). W Polsce wprawdzie doszło do ukształtowania nowego środowiska instytucjonalnego opartego na zachodnich wzorach. Ale nie oznaczało to, że styl działania w gospodarce dostosował się do niego.

Zdaniem uczonych, „[...] nie zanikły istotne różnice pomiędzy kulturami ekonomicznymi społeczeństw zachodnioeuropejskich a kulturą ekonomiczną społeczeństwa polskiego” (Kochanowicz i Marody 2010, s. 88). Można dostrzec akumulację społeczną doświadczeń „przyjaznych dla rynku”, ale jednocześnie nasza kultura

nie wypełniła się do końca nowymi instytucjami rynkowymi czy takimi formami zachowania i takimi wartościami, które umożliwiałyby tym instytucjom działać w taki sposób, w jaki działają one w krajach rozwiniętych.

W polskim kapitalizmie badacze ci dostrzegają wzorce działania zarówno specyficzne dla Zachodu, jak i sprzeczne z nim. Przykładem jest sektor państwowych przedsiębiorstw, ale także małe firmy, które, ich zdaniem, często reprezentują okres, który na Zachodzie właściwy był dla okresu kapitalizmu „awanturniczo-kupieckiego”. „Nawet te firmy, które potencjalnie mogłyby działać wedle zasad współczesnej kultury ekonomicznej, muszą jednak zachować pewne schematy poznawcze i umiejętności behawioralne, które pomagają im radzić sobie w kontaktach z instytucjami nadal zanurzonymi w różnych typach kultury nierynkowej” (Kochanowicz i Marody 2010, s. 97).

Jan Szczepański zwracał uwagę na niekompatybilność wybranych postaw Polaków wobec tego, czego wymaga rozwój gospodarczy (modernizacja). Socjolog przywoływał w swoim tekście podejście Gunnara Myrdala, szwedzkiego laureata Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii, który twierdził, że warunkiem dla modernizacji w krajach zapóźnionych ekonomicznie jest wytworzenie wielu nowych umiejętności w szerokim spektrum kwestii. Według Myrdala rozwój wymaga wytworzenia takiego wzorca człowieka, który jest racjonalny, efektywny, gotowy na zmiany, skłonny do współpracy, pilnie wykonuje obowiązki (Lubbe 2010, s. 73), który myśli perspektywicznie i okazuje tolerancję. Dlatego społeczeństwa chcące przechodzić na wyższy poziom rozwoju muszą być w stanie, między innymi:

- kierować się racjonalnością w realizacji polityki publicznej, znajdować zastosowanie do wytwarzanej wiedzy,
- kierować się racjonalnością w strukturyzowaniu relacji społecznych, w myśleniu o celach i środkach,
- wytwarzać efektywne instytucje i postawy, które sprzyjają wzrostowi produktywności i rozwojowi w ogóle,
- konsolidować państwo, zwiększać dyscyplinę społeczną (posiadanie rządów, które są zdolne do egzekwowania pewnych zobowiązań od obywateli) (Szirmai 2005).

Szczepański pisał, że należy uwzględnić różnice między krajami trzeciego świata, którymi zajmuje się Myrdal, a poszczególnymi dzielnicami współczesnej Polski. Dostrzega jednak podobieństwo w zakresie czynników moralnych, wartości, postaw i tradycji kulturowych, poziomu wykształcenia i przygotowania technicznego dla rozwijania gospodarki. „Trzeba także podkreślić wzory konsumpcji i skłonność do oszczędności. Rzut oka na strukturę wydatków konsumpcyjnych, wydatki na alkohol i tytoń, odsetek dochodów inwestowanych czy to w gospodarstwa domowe czy zakłady produkcyjne, w gospodarstwa rolne itp. mówi wiele o tych psychospołecznych możliwościach rozwoju gospodarki lokalnej” (Szczepański 1992, s. 29).

Kolejne podejście prezentuje Piotr Sztompka. Zaproponował pojęcie kompetencji cywilizacyjnych jako narzędzie analizy relacji między kulturą a rozwojem. Ich poziom określa przyswojenie sobie przez obywateli pewnego zestawu reguł, norm, wartości i kodów zachowań, które są kompatybilne z zachodnim modelem społeczno-ekonomicznym (Sztompka 2009).

Zdaniem Sztompki, w Polsce panowały trudne warunki do kształtowania wielu kompetencji cywilizacyjnych, choćby na przestrzeni ostatnich lat. Wskazuje między

innymi na cechy społeczeństw peryferyjnych, logikę konspiracji poprzedzającą zmianę ustrojową w 1990 roku, niespodziewane efekty uboczne rewolucji, która zniosła systemy komunistyczne (Sztompka 2010, s. 83).

Autor wymienia cztery podkategorie kompetencji cywilizacyjnych, które zalicza do sfery: (1) gospodarki, (2) ustroju społeczno-politycznego (*polity*), (3) świadomości społecznej (*social consciousness*) i (4) życia codziennego.

W sferze gospodarczej wymienia następujące kompetencje: uporczywość w innowacyjności (*innovative persistence*), orientację na osiągnięcia, racjonalną kalkulację. W pozostałych sferach wymienia: (2) kulturę obywatelską zorientowaną na uczestnictwo w systemie demokratycznym, zainteresowanie zagadnieniami publicznymi, regułami prawa, szacunek dla oponentów, podporządkowanie się większości; (3) tolerancję, otwartość, akceptację różnorodności i pluralizm, sceptycyzm, krytycyzm; (4) porządek, schludność, dobrą organizację, punktualność, rozwiniętą opiekę zdrowotną, sprawność fizyczną, dostępność do umiejętności pozwalających radzić sobie z urządzeniami mechanicznymi itp.

Jeszcze inne podejście widoczne jest u części socjologów, którzy podkreślają, że wartości charakterystyczne dla dawnej szlachty wytworzyły bariery rozwojowe (swoisty sarmatyzm, powierzchowność, egoizm, nadmierna konsumpcja, niedopasowanie do nowych czasów itp.). Józef Chałasiński odegrał dużą rolę w badaniu socjologicznych aspektów kultury szlacheckiej. Na jego dorobku opierało się wielu późniejszych socjologów. W powyższym nurcie pozostaje Tomasz Zarycki, który wskazuje, że kultura szlachecka ukształtowała postawy polskiej inteligencji (inteligencja wywodziła się historycznie głównie ze szlachty) (Zarycki 2008, s. 62). Uznaje je za niekompatybilne z wymogami, które stawia nowoczesność i dzisiejszy model rozwoju. W efekcie autor pisał o niepełnym zakresie modernizacji polskiej gospodarki i społeczeństwa w kategoriach oświeceniowych, co uznaje za potencjalną przyczynę polskiej peryferyjności (Zarycki 2009, s. 106).

Zarycki pisał, że Polska jest w dużym stopniu krajem przednowoczesnym, mimo przynależności do kręgu cywilizacji europejskiej. „Do Polski w ograniczonym zakresie dotarły zarówno procesy modernizacji społecznej, jak i ekonomicznej. Nie doświadczyliśmy raczej towarzyszącego rewolucji francuskiej konfliktu mieszczaństwa ze szlachtą (w szczególności porażki tej ostatniej) ani daleko posuniętej sekularyzacji” (Zarycki 2009, s. 106). Ponadto „nie doszło nigdy do spektakularnego rozwoju miast, powstania znaczącej rodzimej burżuazji, zaawansowania procesu industrializacji (w szczególności przed rokiem 1944), aby mogła uformować się klasa robotnicza jako kluczowa politycznie grupa społeczna. Natomiast zaistniała liczna warstwa chłopska oraz inteligencja, ale o bardziej postszlacheckim niż mieszczańskim etosie” (Zarycki 2009, s. 106).

Również Janusz Hryniewicz wskazywał na tradycje kultury szlacheckiej jako źródło barier dla rozwoju. To w realiach szlacheckiego folwarku tkwią źródła wzorów (archetypów) zachowań, które kształtowały w Polsce kulturę organizacji, w tym organizacji biznesowych (np. relacji między przełożonymi/kierownikami i pracownikami w procesie pracy) (Hryniewicz 2007a, s. 7). „Od strony socjologicznej była to typowa organizacja totalna nastawiona na regulacje zachowań personelu nie tylko w pracy, ale także w życiu osobistym. Powstanie takiego modelu totalnej organizacji

—
Polska jest w dużym stopniu krajem przednowoczesnym, mimo przynależności do kręgu cywilizacji europejskiej

datuje się na 1543 rok, kiedy przyznano właścicielowi prawo do sprzedaży chłopów niezależnie od gruntu, który uprawiali” (Hryniewicz 2007a, s. 7). Hryniewicz wskazuje także na wpływ kultury szlacheckiej na sposób myślenia widoczny w społeczeństwie (omówię to w dalszej części tego tekstu).

Ostatni typ podejścia do analizy zależności między rozwojem a kulturą jest widoczny w pracach psychologów społecznych. Zwracają oni uwagę na istotne znaczenie cech indywidualnych osobowości, które występują w skali zbiorowości. Przykładem może być motywacja – bądź jej brak – do osiągnięć, dążenie ludzi do sukcesu. Krystyna Skarżyńska wskazuje, że w różnego typu przekazach widocznych w życiu społecznym w Polsce rzadko pojawiają się treści afirmujące ludzi sukcesu, którzy uzyskują osiągnięcia kosztem znacznych wysiłków: „[...] w Polsce sukces ceni się tym bardziej, im łatwiej został on osiągnięty” (Skarżyńska 2005, s. 71). Psycholodzy za istotny uważają także stosunek obywateli do określonych zestawów wartości (tradycyjne, materialne vs postmaterialne itp.). Skarżyńska przytacza badania wskazujące na dominację wartości materialistycznych w polskim społeczeństwie, co oznacza niższe nastawienie na swobodną ekspresję życiową czy rozwój osobowy. Wskazuje także na zjawisko polegające na niechęci do wyrażania pozytywnych myśli, odczuć, pragnień czy okazywania zaufania. Brak zaufania sprawia, że część ludzi nie podejmuje działań prorozwojowych (nieufność sprawia, że wiele energii pochłania „zabezpieczenie się” przed zagrożeniami ze strony innych). Kolejne składniki osobowości widoczne w Polsce to silne upowszechnienie modelu autorytarnej osobowości. Wynika to z posiadania „obrazu świata” jako źródła zagrożeń.

KULTURA UMYSŁOWA

Zakładam, że zaprezentowane powyżej czynniki mają wpływ na skalę rozwoju. Chcę zaprezentować jednak odmienne podejście koncepcyjne, w którym koncentruję się na tych czynnikach kultury, które można powiązać najsilniej z obszarem kultury umysłowej. Jest ona przedmiotem badania wielu dyscyplin wiedzy, ponieważ zagadnienie to jest wyjątkowo złożone. Wiele aspektów kultury umysłowej badają przedstawiciele takich dyscyplin wiedzy, jak historia kulturowa czy historia intelektualna. Ta pierwsza zajmuje się analizowaniem kształtowania się sposobów, w jaki ludzie obejmowali myślą to, co działo się w ich otoczeniu (Burke 2012). Ale zajmują się tym także socjologowie, filozofowie itp.

Natomiast kulturę umysłową (kulturę analizy) jako przedmiot historii kulturowej rozumiem – w węższym ujęciu – jako sposób reagowania na wyłaniające się problemy. Mogą to być próby ich analizy, zrozumienia, weryfikowania własnych sądów, szukania dla nich uzasadnienia czy próby ich falsyfikowania. Ale w niektórych kulturach społecznych to reagowanie może być inne. Racjonalna analiza może nie być pierwszym odruchem.

Refleksja nad kulturą umysłową ma już swoje podejścia definicyjne. Andrzej Grzegorzczak uznawał, że kultura umysłowa jest sumą ludzkich umiejętności w poznaniu (ale i działaniu). Znajdują one wyraz w zdolności do wypowiedzania się poprawnie logicznie. Jej przejawem jest także tak zwane wyrobienie poznawcze, zdolność do wyboru właściwych metod wzbogacania wiedzy (umiejętność

—
To w realiach szlacheckiego folwarku tkwią źródła wzorów (archetypów) zachowań, które kształtowały w Polsce kulturę organizacji, w tym organizacji biznesowych

obserwacji, planowanie doświadczeń, wyciąganie wniosków, stawianie hipotez i ich weryfikowanie, budowanie i rozbudowywanie teorii). Wyrazem kultury umysłowej (w sensie pozytywnym) jest także krytycyzm – „umiejętność oceny tego, co ważne, cenne i odróżnianie od tego co błahe...” (Grzegorzczuk 1980, s. 89).

Niektórzy uczeni posługują się pokrewnym pojęciem – kultura intelektualna. Według Jerzego Kubina oznacza ona cechy umysłowe człowieka, które wskazują na jego wrażliwość poznawczą wywołującą chęć odkrywania. Wyraża się w takich pojęciach, jak, między innymi, jasność myślenia i wypowiedzi, uzasadnianie sądów, tworzenie poprawnych typologii, spójność głoszonych sądów, niezależność myślenia, sceptycyzm, obiektywność, pewność zdobytej wiedzy, świadomość granic ludzkiego poznania, dokładność (Kubin 2005, s. 174–175). Kubin dodaje, że kultura intelektualna jest przeciwieństwem mądrości ludowej (zawartej w przysłowiacz), myślenia zdroworozsądkowego czy myślenia potocznego.

Kultura umysłowa w Polsce nie była przedmiotem systematycznych badań. Zajmowali się nią dość wrywkowo niektórzy historycy (np. Andrzej Wyczański, Janusz Tazbir)¹, socjologowie (np. Józef Chałasiński, Janusz Hryniewicz, Florian Znaniecki, Stefan Czarnowski). Warto zaznaczyć, że również w różnego typu przekazach można znaleźć wiele mniej lub bardziej pogłębionych analiz, w tym czasami dość doraźnych ocen, które można potraktować przynajmniej jako składowe pewnych hipotez dotyczących kultury umysłowej w Polsce. Ich autorami byli nie tylko zawodowi uczeni i analitycy, ale także artyści czy politycy. Poniżej przytaczam i analizuję te oceny, uznając generalnie, że odzwierciedlają tendencje widoczne w kulturze umysłowej. Niektóre mogą być przerysowane albo odnoszą się szczególnie do czasu, w którym zostały wyrażone. Zakładam jednak, że cechy umysłowości są względnie trwałym czynnikiem kultury, który ulega łatwej reprodukcji.

W ostatnich latach Hryniewicz w najbardziej systematyczny sposób przedstawił problematykę kultury umysłowej w powiązaniu z zagadnieniem rozwoju. Uznał, że wiele cech rodzimej umysłowości stanowi barierę dla bardziej zaawansowanego rozwoju (w szerokim rozumieniu, w tym jako przejaw samoorganizacji społeczeństwa). Pisze o znaczeniu „utrwalonych struktur poznawczych, które są podstawą ludzkiej aktywności. Uznaje je za coś więcej niż postawy czy orientacje osobowościowe. Jest to bowiem „ukierunkowanie sposobu postrzegania świata i konstruowania wiedzy na jego temat – tej codziennej i naukowej. To także rodzaj logiki stosowanej do konstruowania wiedzy i sposób orzekania o tym, co jest prawdziwe, a co nie” (Hryniewicz 2004, s. 80).

Zdaniem Hryniewicza, ludzie różnią się strukturami poznawczymi, a więc umysłowością. Mogą mieć nastawienie analityczne bądź holistyczne, traktować przedmiot badań jako obiekt zewnętrzny wobec siebie albo tożsamy ze sobą. Mogą

Wiele cech rodzimej umysłowości stanowi barierę dla bardziej zaawansowanego rozwoju (w szerokim rozumieniu, w tym jako przejaw samoorganizacji społeczeństwa)

¹ Grupa polskich historyków analizowała zbliżone zagadnienie kultury mentalnej. Z inicjatywy prof. Józefa A. Gierowskiego powstały trzy książki dotyczące mentalności elit w czasach Augusta II. Są to: A.L. Sowa, *Świat ministrów Augusta II*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1995; J. Ronikier, *Hetman Adam Sieniawski i jego regimentarze. Studium z historii mentalności szlachty polskiej 1706–1725*, Universitas, Kraków 1992; D. Bąkowski-Kois, *Zarządcy dóbr Elżbiety Sieniawskiej – studium z historii mentalności*, Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”, Kraków 2005.

posługiwać się logiką w sposób rygorystyczny albo w rozumowaniu odwoływać się do gry skojarzeń. Analityczna umysłowość jest efektem kultywowania tradycji kartezyjskiej.

Według tego badacza, „Kartezyjskie myślenie racjonalne zapobiega chaosowi, specyficznemu dla myślenia potocznego (spontanicznego). W myśleniu spontanicznym kryteria prawdy są płynne i rację może mieć zarówno ten, kto głośniejszy mówi, jak i ten, kto lepiej trafi do emocji słuchaczy albo ten, kto argumentuje górnolotnie czy kwieciste” (Hryniewicz 2015, s. 91). Skala dominacji myślenia potocznego w danym społeczeństwie ma kluczowe znaczenie zarówno dla jego członków, jak i dla generalnego rozwoju tego społeczeństwa. Jeśli w społeczeństwie dochodzi do częstych sytuacji, w których uznanie słuszności w danej sprawie zależy od osobowości i nastroju, to ma to wpływ na sposób funkcjonowania społeczeństwa i jego rozwój. W takim społeczeństwie interesy mogą być realizowane przypadkowo, a wiele osób może nie mieć szans na ich urzeczywistnienie. Ma to zatem niemal bezpośrednie odniesienie do zagadnienia rozwoju.

W Polsce występowały zjawiska dalekie od kartezyjizmu, jakkolwiek były również zjawiska jemu bliskie. Problemem było słabe upowszechnienie wartości oświecenia, a później pozytywizmu. Znacznym problemem była żywotność elementów kultury bliskich kulturze szlacheckiej, która cechowała się powierzchownością, blichtrzem, niechęcią do pogłębionych analiz intelektualnych. Widoczne jest z kolei upowszechnienie elementów romantycznych (przewaga czynu nad myślą) w sferze sposobu postrzegania rzeczywistości i prowadzenia argumentacji (Hryniewicz 2007a, s. 10).

BARIERY POZNAWCZE

Poniżej kontynuuję analizy Hryniewicza. Posługuję się dodatkowym materiałem źródłowym pozyskanym z materiałów zastanych. Staram się uzasadnić hipotezę głoszącą, że część składników polskiej kultury umysłowej ogółu społeczeństwa wykształconego nie jest kompatybilna z cechami nowoczesnej umysłowości, na bazie której zachodzi rozwój gospodarczy i społeczny. Generalna konstatacja jest taka, że w Polsce występuje deficyt racjonalnej analizy wynikającej z trwałego dążenia do wyjaśniania zjawisk społecznych i ekonomicznych w sposób możliwie zobiektywizowany. Innymi słowy, mamy tu do czynienia z niską skłonnością do polegania na powyższego typu analizie w obliczu wyłaniających się wyzwania². Same procesy konceptualizowania problemów i zjawisk są oparte na specyficznym sposobie myślenia. W praktyce oznacza to, między innymi, problemy z:

W Polsce występuje deficyt racjonalnej analizy wynikającej z trwałego dążenia do wyjaśniania zjawisk społecznych i ekonomicznych w sposób możliwie zobiektywizowany

- posługiwaniem się abstrakcyjnymi pojęciami i kategoriami, które są dopasowywane do tego, co chcemy poznać i analizować,
- wychwytywaniem głębszych związków przyczynowo-skutkowych w analizowanych zjawiskach, w uogólnianiu danych, które wytwarzamy,

2 Zobiektywizowana analiza to analiza bazująca na różnego typu danych empirycznych, obserwacjach, statystykach, badaniach itp.

- przechodzeniem od abstrakcji do konkretności i odwrotnie³,
- obiektywizowaniem wiedzy pochodzącej z analizy (pokonywanie subiektywności ludzkiej wiedzy),
- weryfikowaniem założeń, na bazie których następuje analiza i formułowanie stanowisk teoretycznych,
- konfrontowaniem różnych źródeł wiedzy.

Część analityków i komentatorów wskazuje w ogóle na niską skłonność do analizy. Cyprian K. Norwid uznał Polskę swojego czasu za społeczność, która nie wojuje myślą, której brakuje krytyczności w myśleniu. Norwid wygłosił także znaną frazę o Polsce jako kraju, gdzie od lat blisko stu każda książka wychodzi za późno, a każdy czyn za wcześnie. A więc podejmujemy pośpieszne działania, bez uprzedniego ich przemyślenia i zrozumienia. Poeta twierdził, że „to jedno poprawiwszy można zbawić naród” (Norwid 1971, s. 274). W 1997 roku jedną z powyższych fraz przytaczał Józef Tischner, znany filozof i komentator, pisząc o współczesnych dylematach i postawach. Również Józef Czapski (1896–1993), malarz i pisarz, przywoływał sformułowania Norwida, wskazując na to, że typ rozpowszechnionej u nas umysłowości jest wciąż czymś, z czym trzeba zacząć sobie lepiej radzić.

Ludwik Krzywicki pisał o zamyśleniu w Polsce raczej do intelektualnych ciekawostek, wyrwanych z kontekstu paradoksów myślowych, niż pogłębionych analiz

Ludwik Krzywicki pisał o zamyśleniu w Polsce raczej do intelektualnych ciekawostek, wyrwanych z kontekstu paradoksów myślowych, niż pogłębionych analiz

Jan Emil Skiński (1894–1956), krytyk literacki i publicysta, twierdził, że w Polsce brakuje „gruczoła intelektualnego”, który umożliwiłby bardziej kompleksowe spojrzenie na problemy. Analizy Polaków są często płytkie, hasłowe, nie docierają do meritum, ponieważ sedno sprawy wydaje im się często nieciekawe. Wyczerpują się w rozpatrywaniu wątków pobocznych, a w zasadzie w „plotkach, ciekawostkach, gierkach”, które traktują jako swoisty gatunek rozrywek umysłowych. Dlatego Polacy zazwyczaj nie wytwarzali doktryn społeczno-gospodarczych, które tłumaczą rzeczywistość w sposób spójny i wewnętrznie logiczny oraz które wychodzą poza wyjaśnianie doraźnych interesów poszczególnych grup. Nasz system myślenia jest raczej praktyczny. Rozumowanie przebiega od szczegółu do ogółu. Uczymy się na podstawie jednostkowych przykładów i doświadczeń. Ale z trudem przychodzą nam podsumowania i wyciąganie klarownych wniosków (Skiński 1935).

Analizy Polaków są często płytkie, hasłowe, nie docierają do meritum, ponieważ sedno sprawy wydaje im się często nieciekawe

3 Zastosowane tu kategorie pochodzą częściowo z Marody (1987, s. 154–155).

Stanisław Rychliński wskazywał, że w społeczeństwie widoczne było utylitarne podejście do wszelkiej twórczości, w tym do pracy umysłowej. Oczekiwano natychmiastowych korzyści z nauki i myślenia. Stąd myślenie wywoływało często szybkie zniechęcenie, gdy efekty nie były widoczne. Problemem były także specyficzne cechy myślenia polskich uczonych, na które wskazywali oni sami. Rychliński charakteryzował je jako niechęć do teoretyzowania, brak „lotu myśli ówczesnej, nastrój przyziemny i utylitarny nauki w dobie pozytywizmu polskiego”. Podaje przykład Józefa Supińskiego (1804–1890), ówczesnego socjologa i ekonomisty, który próbował tworzyć nowy system ekonomiczny. Ale jego prace nie spotkały się z odzewem. Większość polskich uczonych wolała komentować „w sposób łatwy i płytki poglądy ekonomistów francuskich” (Rychliński 1976, s. 608). Ponadto uważał, że uczeni nie umieli czerpać rzetelnej wiedzy i nauki z Zachodu.

Zdaniem Andrzeja Jałowieckiego (1911–1943), brakuje u nas zdolności do spojrzenia na zjawiska w szerokim kontekście, dostrzegania ich złożoności, uwarunkowań, nadawania im głębszych znaczeń (wartościowań). Sednem problemu jest to, że Polacy niechętnie decydują się na formułowanie uogólnień, w których określiliby swoje spojrzenie na zjawiska społeczno-ekonomiczne (Jałowiecki 1935). Stanisław Brzozowski (1878–1911), krytyk kultury, pisał, że myślenie u nas nie służy dojściu do ustalenia wiernego stanu rzeczywistości. Społeczeństwo chce, aby mówić mu „same miękkie pocieszające rzeczy”, często w imię zapomnienia o trudnościach poradczenia sobie z narodowymi sprawami i porażkami itp. (Brzozowski 1909, s. 57). Brzozowski pisał o tłumieniu myśli w Polsce – „myśl polska pozawieszane ma u rąk i nóg ciężary”. Polska myśl odseparowała się od współczesności. Symbolem myślenia stała się towarzyskość.

Adam Podgórecki (1925–1998), socjolog, pisał w 1995 roku o niezdolności Polaków do postrzegania rzeczywistości społecznej takiej, jaką ona jest (Podgórecki 1995, s. 118). Wytworzyliśmy w sobie skłonność do interpretowania i wyjaśniania położenia kraju za pomocą wymyślnych legend, a także – gdy trzeba – w kategoriach niezaskarżonych cierpień (Podgórecki 1995, s. 116–117). Zamiast trzeźwej analizy wolimy poddawać się rządcom dusz, wizjonerom, samozwańczym przywódcom. Oczekujemy, że ktoś wskaże nam sens zjawisk, w których uczestniczymy.

Stanisław Olejnik (1920–2014), teolog, wskazuje, że „wartość myślenia” w Polsce zarówno przeciętnych, i jak wykształconych obywateli obniża to, że jest ono wyraźnie praktyczne i pozostaje dalekie od abstrakcyjnego, od spekulacji i nawet skromnych dociekań badawczych. W konsekwencji dochodzi u nas do znacznego upraszczania złożoności rzeczywistości. Cechuje Polaków skłonność do zbyt łatwych syntez, „wyprowadzanie wniosków z zaskakująco uproszczonych indukcji, uogólnienie nielicznych danych, niekiedy w sposób oczywisty niepewnych” (Olejnik 1998, s. 147).

Wskazuje także na „polski optymizm” poznawczy. Odpowiedzi na trudne pytania i sytuacje szukamy bowiem raczej w różnych formach humoru (satyry), ponieważ cechuje nas beztraska poznawcza. Społeczeństwo nie dostrzega zalet analizy. Nie oczekujemy, że może ona pomóc nam w budowaniu mądrych, realistycznych projektów działania oraz w podejmowaniu roztropnych decyzji. Dlatego Polaków często zaskakują wydarzenia, nawet te łatwo dające się przewidzieć; „[...] za mało

„Wartość myślenia”
w Polsce zarówno
przeciętnych, i jak
wykształconych obywateli
obniża to, że jest ono
wyraźnie praktyczne
i pozostaje dalekie od
abstrakcyjnego

kierujemy się rozumem, a za wiele liczymy na przypadek i pomyślny los. Dopiero niepowodzenia i szkody potrafią nas czegoś nauczyć [...]” (Olejnik 1998, s. 152).

Julian Ochorowicz (1850–1917), psycholog i filozof, pisał o krótkim horyzoncie myślowym Polaków; „[...] myślimy tylko o rzeczach najbliższych, zyskach bezpośrednich” (Ochorowicz 1986, s. 88). Natomiast brakuje nam chęci do analizowania szerszych wyzwań i zrozumienia relacji między bezpośrednimi korzyściami a wy-
mogami, które trzeba spełnić, aby zapewnić sobie długoterminowe powodzenie. Mamy umysły bardzo lotne, rzutki, ale jednocześnie nie są one zbyt ściśle. Brak ścisłości dostrzegał np. w przemówieniach, w których jest często dużo czczej mowy, a treści brakuje. Wyrazem tego jest również mylenie przyczyn i skutków, tautologie, przytaczanie skojarzeń pobocznych i zaniebywanie głównego toku rozumowania (przeskakiwanie z przedmiotu na przedmiot). Brakuje wytrwałości w analizie, próbach zrozumienia złożoności zagadnień. Brakuje też umiejętności do oceniania następstw podejmowanych działań.

W Polsce widoczna jest tendencja do dogmatyzmu poznawczego. Członkowie polskich organizacji mają skłonność do poszukiwania „jedynej przyczyny wszystkiego”. Trudno pogodzić im się z tym, że analizowane zjawisko społeczne czy gospodarcze może mieć wiele przyczyn, które wymagają rozważenia i uszeregowania pod względem znaczenia

Z kolei badania Hryniewicza wskazują, że w Polsce widoczna jest tendencja do dogmatyzmu poznawczego. Członkowie polskich organizacji mają skłonność do poszukiwania „jedynej przyczyny wszystkiego”. Kurczowo trzymają się dość jednostronnych interpretacji wyjaśniających powody zajścia danego faktu czy zdarzenia. Trudno pogodzić im się z tym, że analizowane zjawisko społeczne czy gospodarcze może mieć wiele przyczyn, które wymagają rozważenia i uszeregowania pod względem znaczenia.

Badania empiryczne Hryniewicza wskazują, że w polskich organizacjach nie jest mile widziana dyskusja oparta na zobiektywizowanych danych i próby nieskrępowanej wymiany zdań. Dochodzi do ograniczania różnorodności poglądów. A gdy to już nastąpi, powoduje u znacznej części członków organizacji tak zwany dysonans poznawczy. Oznacza on, że kontakt z nowymi poglądami, informacjami czy postawami wywołuje u nich poczucie frustracji i wiele przykrych napięć psychicznych oraz lęków (Hryniewicz 2007a). Dochodzi do zakłóceń we wzajemnej komunikacji. Zachowanie dobrych relacji oznacza konieczność ograniczenia form komunikacji

do wąskiego zasobu neutralnych słów, które nie budzą negatywnych skojarzeń. W konsekwencji organizacje tracą cechy organizacji uczących się. Nie wytwarzają nowych, efektywniejszych metod realizacji swoich celów.

Wielu uczonych i komentatorów wskazywało na niechęć i niezdolność do abstrakcji (rozumianej nie tyle jako spekulacji metafizycznej, ile jako analizy w kategorii ogólnych pojęć). Wojciech Dzierżuszycki (1848–1909) dostrzegał w Polakach niechęć do abstrakcji, ale także badań w ściśle określonych zakresach. Większe uwrażliwienie mamy na barwę niż na treść. Józef Gołuchowski (1797–1858), filozof romantyczny, twierdził, że nie przyjęła się u nas abstrakcyjna umysłowość. Abstrakcję uznawano u nas za coś, co jest nadmiernie „złodowaciale”. W Polsce, chcąc upowszechnić głębsze myśli, należy najpierw „wdzierać się wszelkimi sposobami do serca” (Gołuchowski 1861, s. XXXII). Trzeba „wzbudzić czucie”, które podsyci myśl. Kolejny romantyk Bronisław Trentowski (1808–1869) podkreślał małą skłonność do abstrakcji, co wiązało z nadmierną wybujałością wyobraźni u Polaków (umu; w języku Trentowskiego um – „śmiały, żywy, wschodni”). Pisał, że Polak

ma „rozum nawet niezbyt silny, ponieważ ustawicznie przeradza się w um [wyobraźnię – A.Z.]”⁴. Stąd środkiem wyrazu dla Polaków pozostaje poezja, a nie teoretyczne systemy. Dlatego polska literatura jest przepełniona poezją. Wiele sfer życia i relacji międzyludzkich jest także przepojonych poezją, jak choćby stosunek do kobiet, przyrody itp.

Tadeusz Łepkowski (1927–1989), wybitny historyk, pisał, że wprawdzie „chłodna refleksja nie jest nam obca, lecz przychodzi nam trudniej niż uniesienie, zapamiętanie, zapalenie się” (Łepkowski 1984, s. 116). Aleksander Świętochowski (1849–1938), krytyk kultury i komentator, wskazywał, że bardzo łatwo wpadamy w „najmętniejsze marzycielstwo”, co jest skutkiem słabego rozwinięcia nauk ścisłych, które pomagają w precyzji myślenia. Dodawał: „Wyobraźnia stanowi główny organ naszej duszy, który nieraz zastępuje inne: [...] ona jest naszym pogotowiem ratunkowym we wszystkich potrzebach umysłu” (Świętochowski 1908, s. 2). Jeszcze lepiej wyraził to Julian Kaliszewski, który napisał: „Marzenie starczy nam za rozumowanie, a fantomy wyobraźni za rezultaty ścisłego rozumu” (Kaliszewski 1888, s. 55).

Współcześnie również słychać głosy wielu uczonych wskazujących na problemy z tworzeniem teorii, które syntetyzowałyby czy choćby uogólniały wielość zjawisk, spostrzeżeń, faktów, tendencji itp. Jak twierdzą socjologowie, wprawdzie wykonywanych jest dużo badań empirycznych, ale nie powstają na ich podstawie teorie, które syntetycznie wyjaśniałyby złożoność zjawisk społecznych (Kwaśniewicz 2001, s. 24; Podgórecki 1995, s. 111). Antoni Sułek pisał w 1992 roku o dysproporcji między rozmiarem badań empirycznych a ubóstwem myśli teoretycznej (Sułek 1992, s. 16). A więc wytwarzamy dane o rzeczywistości za pomocą badań, ale nie potrafimy ich uogólnić czy zsyntetyzować. Tego typu problemy dostrzegano w Polsce dawno temu. Julian Ochorowicz, już tu przywoływany, pisał, że Polacy „rzedną, ustępują z placu”, gdy tylko ma dochodzić do tworzenia teorii (Ochorowicz 1917, s. 222).

KONSEKWENCJE ROZWOJOWE

Ciekawe wydaje się to, że Bank Światowy, zajmujący się problematyką rozwoju wśród krajów rozwijających się, poświęcił w 2015 roku swój doroczny raport problematyce umysłowości. Nadał mu tytuł *Umysł, społeczeństwo, zachowanie* (World Bank 2015). Wskazuje w nim, że ramy umysłowe⁵, jakie człowiek przyjmuje w swoim myśleniu, warunkują sposób, w jaki uczestniczy w wysiłkach rozwojowych państwa, którego jest obywatelem. Umysłowość uznaje za kluczowy czynnik ludzki, który decyduje o przebiegu zbiorowych procesów rozwojowych. Wskazuje na różne modele ludzkiego myślenia (tab. 1). Człowiek z natury posługuje się myśleniem odruchowym, będącym automatyczną reakcją na zjawiska, których doświadcza. Natomiast sztuką jest wytworzenie takiej kultury umysłowej w zbiorowości, aby jednostka miała trwałą dyspozycję do przechodzenia na poziom myślenia, w którym z założenia przyjmuje się określone reguły rozumowania i zakłada rozmyślną analizę. Oznacza to możliwość wyeliminowania z myślenia wszelkiego typu stereotypów i uproszczeń, które mogą być szkodliwe dla prowadzenia projektów rozwojowych.

4 Cytat za: *Wiek XIX, sto lat myśli polskiej, życiorysy, streszczenia, wyjątki*, red. I. Chrzanowski, H. Gall, S. Krzemieński, t. 6, Warszawa, nakład Gebethnera i Wolffa, Kraków – G. Gebethner i spółka 1911, s. 255.

5 *Mental models*, ale stosowane są także takie angielskie pojęcia, jak *cognitive frames (schemas)*, *mental account*.

Tabela 1. Dwa systemy myślenia, którymi cechują się ludzie

System automatyczny	System rozmyślny
Rozważa to, co w sposób automatyczny przychodzi do głowy (wąskie ramy)	Rozważa szeroki zestaw istotnych czynników (szerokie ramy)
Bezwysiłkowy	Wymagający wysiłku
Skojarzeniowy	Oparty na rozumowaniu
Intuicyjny	Refleksyjny

Źródło: World Bank 2015, s. 6.

W Polsce Jacek Kochanowicz wskazywał na rolę określonego sposobu myślenia na zdolności rozwojowe. Podkreślał, że niezdolność do wpisania się w określony nurt percepcji (rozumienia) problemów i otaczających realiów (Kochanowicz 2008) oznacza ryzyko znalezienia się „obok głównego nurtu rozwojowego”, a więc groźbę głębszego zapóźnienia gospodarczego w warunkach, w których zdolność do pogłębionego rozumienia otoczenia przesądza o pozycji ekonomicznej na świecie.

Niezmiernie trudno jest bardziej precyzyjnie opisać wpływ kultury umysłowej na poziom rozwoju. Powiązane jest to na pewno z gorszymi rezultatami ekonomicznymi, a może zachodzić na różne sposoby, choćby w wyniku trudności z konceptualizacją problemów ekonomicznych, z wytwarzaniem zrjonalizowanych koncepcji rozwojowych w skali mikro, a zwłaszcza makro, które uwzględniają złożoność kontekstu, trudności z analityczną oceną podejmowanych działań ekonomicznych.

Generalizując, można powiedzieć, że kultura umysłowa ma wpływ na rozwój gospodarczy w takiej mierze, w jakiej rozwój wymaga sprawności w posługiwaniu się instrumentami rozumu analitycznego, w tym kalkulacji, ważenia znaczenia

argumentów, analizowania szans i ryzyk czy szacowania konsekwencji podejmowanych działań w różnych skalach czasowych. Jest to zatem istotne szczególnie w przedsięwzięciach gospodarczych wyższego poziomu, gdy dochodzi do kalkulowania wielkich projektów inwestycyjnych – czy to w sektorze rynkowym, czy w sektorze publicznym.

W Polsce szczególnie widoczna jest trudność w wytworzeniu ogólnopaństwowych strategii gospodarczych. Istnieją oczywiście środowiska, które potrafią je formułować jako koncepcje, ale nie dochodzi do szerszej debaty na ich temat i przyjęcia ich jako ramowego planu działań (Grosse 2006). Dość powszechnie uważa się, że rządzący i administracja publiczna podejmują decyzje bez odpowiedniego odwołania się do wiedzy analitycznej czy jej wykorzystania. Często ta wiedza nie jest wytwarzana w ogóle albo jest ona nieadekwatna do potrzeb. Badania pokazują, że w ministerstwach szwankuje system obiegu informacji i wiedzy. Mniej niż połowa ankietowanych urzędników przyznała, że ich departament ma politykę zarządzania wiedzą. Rzadkością jest praca zespołowa, współpraca z ekspertami zewnętrznymi, którzy wspomagają uczenie się pracowników i wzmacniają ich potencjał (Kancelaria Premiera... 2011, s. 25–26).

Kultura umysłowa ma wpływ na rozwój gospodarczy w takiej mierze, w jakiej rozwój wymaga sprawności w posługiwaniu się instrumentami rozumu analitycznego, w tym kalkulacji, ważenia znaczenia argumentów, analizowania szans i ryzyk czy szacowania konsekwencji podejmowanych działań w różnych skalach czasowych

Wiele danych świadczy o tym, że kultura analizy jest niezmiernie niska wśród polityków. Przynajmniej część tego środowiska (niezależnie od barw partyjnych) odnosi się z niechęcią do ekspertów i pracy analitycznej. Wiedzę uważają za ograniczenie dla swojego woluntaryzmu. Ona krępuje ich chęć decydowania według własnych kryteriów.

Istnieje wiele dowodów bezpośrednich (empirycznych). Pochodzą one między innymi od osób sprawujących władzę. Jerzy Regulski, uznawany za jednego z głównych promotorów samorządności lokalnej, konkluduje w swoich wspomnieniach z udziału w rządzeniu, że „Ciągłe w Polsce nie szanuje się wiedzy, jaką posiada ktoś inny” (Regulski 2014, s. 570). Opisuje zdarzenia mające miejsce po 1989 roku świadczące o tym, że pogłębiona wiedza ekspercka o problemach publicznych nie była odpowiednio wysoko ceniona. Wielu decydentów nie dbało o transfer wiedzy od osób, które wcześniej zdobyły doświadczenia w reformowaniu różnych dziedzin życia.

Wiele wypowiedzi decydentów z początku lat 90. zawiera praca Ryszarda Szarfenberga (2001). Jeden z nich w trakcie badania oceniał z perspektywy czasu, że kręgi decyzyjne nie uzyskały wiedzy adekwatnej do ówczesnych wyzwań. Wymowna jest jego uwaga: „[...] gdybyśmy w roku 1990 więcej wiedzieli, to wiele spraw potoczyłoby się zupełnie inaczej”. Szarfenberg zauważa, że problem z wiedzą dotyczył również jej form – hermetyczność języka raportów badawczych, brak tłumaczeń najnowszej literatury światowej, brak publikacji przeglądowych (*policy review*) i popularyzatorskich, nieliczne i rozproszone raporty z badań.

Istnieje wiele danych świadczących o niskim poziomie wiedzy i zrozumienia problemów ekonomiczno-społecznych wśród reformatorów działających po 1990 roku (Baczyński 2004; Kołodko 2007, s. 13; Kowalik i Gomułka, 2007; Staniszkis 2013; Suchocka 1995). Marek Dąbrowski, jeden z członków ekipy reformatorów skupionych wokół Leszka Balcerowicza, pisał w 1995 roku o „intelektualnej bezsilności części ekipy gospodarczej rządu i NBP z powodu głębokiego, jak się wówczas wydawało, spadku produkcji [...]” (Dąbrowski 1995, s. 16–17). Jerzy Giedroyc formułował tezę, iż Solidarność miała tylko program walki z partią, z komunizmem (Giedroyc 1996). Michał Federowicz pisał, że refleksja nie nadążała za zmianami (Federowicz 1992). Brakowało wiedzy o sytuacji w powojennej Europie, jej aktualnych problemach, o odmiennościach narodowych, które istniały.

Wiele reform przeprowadzonych po 1990 roku nie było opartych na właściwych zasobach wiedzy i przemyśleniu struktury problemów, wyzwań, ryzyk itp. Cezary Włodarczyk analizował reformy w polityce zdrowia pod koniec lat 90. Formułowano je w olbrzymim pośpiechu, co skutkowało brakiem czasu na analizy, na budowanie konsensusu i testowanie zaprojektowanych rozwiązań. Faza formułowania projektu reformy nie została zakończona powstaniem dokumentu zawierającego główne kierunki zmian⁶, zarówno na poziomie strategii, jak i celów operacyjnych. Nie zwerbalizowano jasno założeń w zakresie struktury organizacyjnej świadczeniodawców, stosunków własnościowych, wizji prywatyzacji elementów systemu zdrowia itp. (Włodarczyk 2005, s. 328). Rozstrzygnięcia w tym zakresie pojawiały się dopiero po uruchomieniu wdrożeń różnych nowych mechanizmów.

6 Odwoływano się natomiast do tzw. projektu prezydenckiego (inicjatywa legislacyjna Lecha Wałęsy jako prezydenta z 1995 roku inspirowanego pomysłami zrodzonymi w NSZZ „Solidarność”).

Warto także wskazać na zjawiska w sektorze rynkowym, które mogą świadczyć o kłopotach z respektowaniem znaczenia kultury pogłębionej analizy. Przykładem może być choćby słabość czy niewielka skala biznesu korporacyjnego o rodzimych korzeniach. Z trudnością dochodzi bowiem do takiej koncentracji kapitału, która umożliwiłaby organizowanie większych konglomeratów gospodarczych. Z tego względu powstało bardzo mało większych rodzimych przedsiębiorstw (korporacji). Nawet w sferze handlu detalicznego rodzime przedsiębiorstwa nie potrafiły uzyskać znaczącego udziału w rynku. Zagadnienie jest oczywiście złożone, ponieważ prowadzenie zaawansowanego logistycznie biznesu wymaga nie tylko zdolności do pogłębionej analizy, ale także innych istotnych przymiotów i zasobów. Niemniej w warunkach współczesnej gospodarki bazującej w dużym stopniu na kapitale wiedzy kultura umysłowa wydaje się czynnikiem decydującym. Na przykład kapitał inwestycyjny można potencjalnie integrować, korzystając z różnych źródeł finansowania (od *venture capital* po tradycyjne kredyty).

ZAKOŃCZENIE

Polska kultura umysłowa kształtowała się w trudnych warunkach historycznych. Widoczna była niska absorpcja tradycji oświeceniowej (kartezjańskiej), co można uznać za skutek silnie zakorzenionego swoistego sarmatyzmu (pragnienie sielskości, stronienie od wysiłku umysłowego). Widoczna jest także słabość tendencji pozytywistycznych, które wspierały umysłowość operującą zobiektywizowanymi kryteriami poznania. Odczuwana była i jest siła tradycji romantycznych („prymat czynu nad refleksją i wykluczenie logiki formalnej z procesów argumentowania na rzecz realizacji takich a nie innych zamierzeń” (Hryniewicz 2004, s. 166).

W dziejach Polski wyłaniało się wiele barier, które utrudniały rozwój nowoczesnej umysłowości. W dużej mierze było to związane z trwaniem licznych pozostałości po modelu społeczeństwa agrarnego (Gellner 1991) i specyficznej dla niego umysłowości zamkniętej. Duże znaczenie miało to, że miasta rozwijały się dość słabo przez znaczną część naszej historii, tymczasem to one są środowiskiem, w którym kształtuje się bardziej zaawansowana umysłowość, z uwagi na oddziaływanie uczelni, bibliotek, grup lepiej wykształconych, bardziej zaawansowanej gospodarki itp.

Ominął nas także rozwój umysłowości, który w krajach zachodnich miał miejsce w ramach profesji zawodowych. Tymczasem to profesjonaliści w wybranych zawodach podnosili standardy klarowności myślenia dotyczące precyzji wyciągania wniosków, sposobu posługiwania się argumentami i zobiektywizowanymi danymi.

Ponadto Polska traciła talenty w wyniku emigracji dobrowolnej i wymuszonej przez zaborców i okupantów. Wciąż ma ona miejsce, obecnie z innego powodu. Georg Brandes (1842-1927), duński pisarz i podróżnik, po wizycie w Polsce z podziwem pisał, że kraj potrafi intelektualnie przetrwać, mimo że traci tyle ludzi (umysłów) w wyniku zsyłek. Ale dostrzegał też cenę – całe życie intelektualne w Polsce zostało sprowadzone do kwestii istnienia (odzyskania) państwa. W innych krajach obywatele mogli rozwijać myślenie i analizę innych kwestii cywilizacyjnych, które wyłaniały się wraz z rozwojem (Brandes 1983). Z kolei Stanisław Szczepanowski

—
Polska kultura umysłowa kształtowała się w trudnych warunkach historycznych

pisał, że Polacy żyli „iluzjami chorobliwymi”, które wytwarzali nasi wygnańcy, dotyczyły ich nieścisłości umysłów „narodu żyjącego fantazjami i marzeniami”. Społeczeństwu brakowało bowiem praktyki i doświadczeń tego, jak funkcjonują bieżące mechanizmy życia ekonomicznego, a także umiejętności naukowych.

Można zaryzykować także tezę, że Polska nie przeszła swoistej modernizacji (racjonalizacji), której domagał się Max Weber dla społeczeństw, które miały być nowoczesne. Uznawał, że potrzebna jest modernizacja teoretyczna (intelektualna), która oznacza zdolność społeczeństw do tworzenia abstrakcyjnych koncepcji wyjaśniających otaczającą rzeczywistość w sposób zobiektywizowany.

Weber wskazuje także na proces odczarowania jako proces racjonalizacji, który przekształca podejście do rzeczywistości oraz jej poznania. Przez znaczną część dziejów człowiek postrzegał świat, odwołując się do magii i mitów, ale od okresu renesansu świat zaczął jawić się mu w kategoriach przyczynowo-skutkowych. Nauka jako obszar zobiektywizowanej wiedzy stała się instrumentem wyjaśniania zjawisk świata zewnętrznego. Religijny obraz świata zaczął tracić na znaczeniu dla opisywania całej rzeczywistości. Nie chodzi tu o eliminowanie samej religii, ale jej zracjonalizowanie przez wyraźne wyodrębnienie pól jej prawomocności.

Kultura umysłowa nie jest czymś, co musi pozostawać niezmiennie. W ostatnich latach Polska jest otwarta bardziej niż kiedykolwiek na dialog z innymi kulturami umysłowymi, istnieje niespotykana wcześniej łatwość dostępu do zasobów intelektualnych różnych krajów. To stwarza szansę na dokonywanie sukcesywnych przewartościowań, przynajmniej w niektórych grupach społecznych. Ale warunków do jej zaistnienia jest oczywiście więcej.

BIBLIOGRAFIA

- Baczyński, J. (2004). 100 dni, które wstrząsnęły Polską. *Polityka*, 50, 11.12.
- Banfield, E.C. (1958). *The Moral Basis of a Backward Society*. New York: The Free Press.
- Barzun, J. (1959). *The House of Intellect*. New York: Harper & Brothers Publishers.
- Brandes G. (1983). Wrażenia z Polski, *Zeszyty Historyczne*, 65.
- Brzozowski, S. (1909). *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*. Lwów: Nakładem Księgarni Polskiej Bernarda Połonieckiego.
- Burke, P. (2012). *Histeria kulturowa. Wprowadzenie* (tłum. J. Hunia). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Czapiński, J. (2008). Kapitał ludzki i kapitał społeczny a dobrobyt materialny. *Polski paradoks. Zarządzanie Publiczne*, 2 (4), 5–27.
- Czapiński, J. (2011). *Miękkie kapitały a dobrobyt materialny: wyzwania dla Polski*. W: J. Czarnota-Bojarska, I. Zinserling (red.), *W kręgu psychologii społecznej* (s. 253–285). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Czapiński, J., Panek, T. (red.) (2013). *Diagnoza społeczna 2013. Warunki i jakość życia Polaków*, Warszawa: Rada Monitoringu Społecznego.
- Czarczasty, J. (2015). *Serpentyny dialogu społecznego*. W: A. Zybala (red.), *Dialog społeczny na drodze* (s. 27–53). Warszawa: CPS Dialog.
- Danik, L., Dulinić, E. (2014). Różnice kulturowe a międzynarodowa współpraca przedsiębiorstw. *Gospodarka Narodowa*, 2.
- Dąbrowski, M. (1995). *Cele polityki makroekonomicznej i liberalizacyjnej w Polsce w okresie transformacji*. W: M. Dąbrowski (red.), *Polityka gospodarcza okresu transformacji* (s. 16–17). Warszawa: CASE, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dzieduszycki, W. (1901). *Mesjanizm polski a prawda dziejów*, Kraków: nakładem autora.
- Euroreg (2010). *Polskie ministerstwa jako organizacje uczące się*. Warszawa.

- Federowicz, M. (1992). *Trwanie i transformacja. Ład gospodarczy w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Gellner, E. (1991). *Narody i nacjonalizm* (tłum. T. Hołówka). Warszawa: PIW.
- Geodecki, T., Gorzelak, G., Górniak, J., Hausner, J., Mazur, S., Szlachta, J., Zaleski, J. (2012). *Kurs na innowacje. Jak wyprowadzić Polskę z rozwojowego dryfu*. Kraków: Fundacja Gospodarki i Administracji Publicznej.
- Giedroyc, J. (1996). Szkiełko i oko. *Tygodnik Solidarność*, 19–20 listopada.
- Gołuchowski, J. (1861). *Dumania nad najwyższymi zagadnieniami człowieka*, t. 1. Wilno: Nakładem J. Zawadzkiego.
- Gorzelak, G. (2000). Zewnętrzna interwencja jako czynnik rozwoju lokalnego (na przykładzie Programu Inicjatyw Lokalnych). *Studia Regionalne i Lokalne*, 3 (3), 99–120.
- Granovetter, M., Swedberg, R. (red.) (2001). *The Sociology of Economic Life*. Cambridge: Westview Press.
- Grochowska, A., Liberda, Z.B. (2009). *Civilizational Competences and Regional Development in Poland*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Grosse, T. (2006). *Cele i zasady polityki regionalnej państwa*. Ekspertyza dla Ministerstwa Rozwoju Regionalnego na temat Krajowej Strategii Rozwoju Regionalnego.
- Grzegorzczak, A. (1980). *Problem integracji nauk przyrodniczych i społecznych*. W: B. Suchodolski (red.), *Model wykształconego Polaka*. Wrocław: Ossolineum.
- Hryniewicz, J.T. (2004). *Polityczny i kulturowy kontekst rozwoju gospodarczego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Hryniewicz, J. (2007a). Budowanie potencjału partnerskiego. *Dialog. Pismo Dialogu Społecznego*, 3, 10–15.
- Hryniewicz, J. (2007b). Dialog społeczny – dystans społeczny. *Dialog. Pismo Dialogu Społecznego*, 4, 6–14.
- Hryniewicz, J. (2015). Działania publiczne wobec uwarunkowań historyczno-kulturowych. *Studia z Polityki Publicznej*, 3, 81–99.
- Huntington, S.P. (2003). *Z kulturą trzeba się liczyć* (tłum. S. Dymczyk). W: L.E. Harrison, S.P. Huntington, *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw* (s. 11–16). Poznań: Zysk i S-ka.
- Huntington, S.P., Harrison, L.E. (red.) (2010). *Culture Matters*. New York: Basic Books.
- Jałowicki, A. (1935). *Kultura gospodarcza Polski*. *Droga*, 4, 297–308.
- Jasiecki, K. (2013). *Kapitalizm po polsku. Między modernizacją a peryferiami Unii Europejskiej*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kaliszewski, J. (1888). *Moi kochani rodacy. Ziomkom swoim w XXV rocznicę swojego pisarskiego zawodu*. Warszawa: nakładem autora.
- Kancelaria Premiera Rady Ministrów (2011). *Diagnoza zarządzania zasobami ludzkimi w służbie cywilnej*. Załącznik Nr 2 do strategii zarządzania zasobami ludzkimi w służbie cywilnej. Warszawa.
- Kochanowicz, J. (2008). Fundamenty rozwoju. *Dialog. Pismo Dialogu Społecznego*, 3, 78–87.
- Kochanowicz, J., Marody, M. (2010). Instytucje mają znaczenie. *Dialog. Pismo Dialogu Społecznego*, 3, 88–98.
- Kolasińska, E. (2012). Ład moralny w gospodarce – idea czy rzeczywistość? *Acta Universitatis Lodziana, Folia Sociologica*, 40, 113–126.
- Kołodko, G. (2007). Sukces na dwie trzecie. Polska transformacja ustrojowa i lekcje na przyszłość. *Ekonomista*, 6, s. 13.
- Kowalik, T., Gomułka, S. (2007). *Nasza piękna transformacja*. *Gazeta Wyborcza*, 15 września.
- Krugman, P. (1997). *Development, Geography, and Economic Theory*, Cambridge: The MIT Press.
- Krzywicki, L. (1903). *Nasze potrzeby naukowe*. Warszawa: Księgarnia naukowa.
- Kubin, J. (2005). *Kultura intelektualna*. Warszawa: Elipsa.
- Kwaśniewicz, W. (2001). Co pozostaje żywe z tradycji polskiej socjologii. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, 63 (4), 129–149.

- Kwiatkowski, M. (2013). Konkurs jako instytucja fasadowa. Analiza ocen formułowanych przez uczestników procesów kadrowych w sektorze publicznym. *Studia Socjologiczne*, 1 (208), 95–120.
- Lubbe, A. (2010). *Transformacja, modernizacja, czy po prostu normalizacja? Wybory modelu gospodarki polskiej po 1989 roku*. W: W. Morawski (red.), *Modernizacja Polski. Struktury. Agencje. Instytucje* (s. 54–89). Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Łepkowski T. (1984). Myśli o historii Polski i Polaków. *Zeszyty Historyczne* 68.
- Marody, M. (1987). *Technologie intelektu. Językowe determinanty wiedzy potocznej i ludzkiego działania*. Warszawa: PWN.
- Nölke, A., Vliegenthart, A. (2009). Enlarging the Varieties of Capitalism: The Emergence of Dependent Market Economies in East Central Europe. *World Politics*, 61 (4), 670–702.
- Norwid, C.K. (1971). *Pisma wszystkie*, t. 9. Warszawa: PIW.
- Ochorowicz, J. (1917). *Psychologia – Pedagogika – Etyka. Przyczynki do usiowań naszego odrodzenia narodowego*. Warszawa: Skład Główny w Księgarni M. Arcta.
- Ochorowicz J. (1986). *O polskim charakterze narodowym*. KAW: Lublin.
- Olejnik, S. (1998). *Teologia moralna fundamentalna*. Włocławek: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Orenstein, M. (2013). *Reassessing the neo-liberal development model in Central and Eastern Europe*. W: V.A. Schmidt, M. Thatcher (red.), *Resilient Liberalism in Europe's Political Economy* (s. 374–400). Cambridge: Cambridge University Press.
- Payne, A., Philips, N. (2011). *Rozwój* (tłum. M. Dera). Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Podgórecki, A. (1995). *Spółeczeństwo polskie* (tłum. Z. Pucek). Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Putnam, R.D., Leonardi, R., Nanetti, R.Y. (1993). *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Rzewuski, H. (1855). *O dawnych i terażniejszych prawach polskich*. Kraków.
- Rzewuski, H. (2010). *Wędrowki umysłowe. Mieszaniny umysłowe*. Kraków: Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej, Ośrodek Myśli Politycznej.
- Regulski, J. (2014). *Życie splecione z Historią*. Wrocław: Ossolineum.
- Rychliński, S. (1976). *Wybór pism*. Warszawa: PWN.
- Skarga, B. (1977). *Comte*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Skarżyńska, K. (2005). *Czy jesteśmy prorozwojowi? Wartości i przekonania ludzi a dobrobyt i demokracja kraju*. W: M. Drogosz (red.), *Jak Polacy przegrywają, jak Polacy wygrywają* (s. 69–92). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Skiwski, J.E. (1935). Chory optymizm i zdrowy pesymizm. *Tygodnik Ilustrowany*, 50, 987–988.
- Staniszki, J. (2001). *Postkomunizm*. Gdańsk: Słowo / Obraz terytoria.
- Staniszki, J. (2013). Wywiad w: A. Nowak, „*Intelektualna historia III RP*”. *Rozmowy z lat 1990–2012*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Suchocka, H. (1995). *Europa Środkowa pięć lat po przełomie*. W: *Przemiany w Europie Środkowo-Wschodniej*. Warszawa: Kontrast.
- Sułek, A. (1992). *Zmiana ustroju w Polsce a zmiany w życiu polskiej socjologii*. W: B. Synak (red.), *Spółeczeństwo polskie. Dylematy okresu transformacji systemowej* (s. 13–25). Gdynia: Victoria.
- Staroń, L. (2015). Zapłaciłam najwyższą cenę i znalazłam się poza PO. Pobrane z: <http://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onecie/lidia-staron-zaplacilam-najwyzsza-cene-i-znalazlam-sie-poz-po-nie-liczyłam-na-pomoc/16vm4f> (dostęp: 10.07.2015).
- Szarfenberg, R. (2001). *Scena polityki społecznej w oczach aktorów, suflerów, widzów*. Warszawa (nieopublikowane, udostępnione przez autora).
- Szczepanowski, S. (1907). *Pisma i przemówienia*, t. 1 (red. H. Szczepanowska, A. Plutyński). Lwów: Towarzystwo Wydawnicze.
- Szczepański, J. (1992). *Polska lokalna*. W: B. Jałowiecki (red.), *Spółeczeństwo i gospodarka w Polsce lokalnej* (s. 11–105). Warszawa: Europejski Instytut Rozwoju Regionalnego i Lokalnego UW.
- Szirmai, A. (2005). *The Dynamics of Socio-Economic Development: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.


- Sztompka, P. (2009). Civilisational Competence: a Prerequisite of Post-Communist Transition. Pobrane z: <http://www.ces.uj.edu.pl/european/papers.htm> (dostęp: 28.09.2009).
- Sztompka, P. (2010). Kompetencje cywilizacyjne – uwarunkowania transformacji gospodarczej i społecznej. *Dialog. Pismo dialogu społecznego*, 2, 77–89.
- Świętochowski, A. (1908). Nastrojowość naszego czasu. *Kultura Polska*, 6, 1–3.
- Węglowska-Rzepa, K., Kowal, J., Lee Park, H., Haeng Lee, K. (2008). The Presence of Spiritual Archetypes Among Representatives of Eastern and Western Cultures. *Jung Journal: Culture & Psyche*, 2(3; Summer), 58–72.
- Tabellini, G. (2010). Culture and Institutions: Economic Development in the Regions of Europe. *Journal of the European Economic Association*, 8 (4), 677–716.
- Tischner, J. (1997). *W krainie schorowanej wyobraźni*. Kraków: Znak.
- Włodarczyk, C. (2001). Międzynarodowe standardy a polska reforma zdrowotna. *Polityka społeczna*, 10, 2–6.
- World Bank (2015). *World Development Report*. Washington.
- Zarycki, T. (2008). *Tradycje republikańskie I Rzeczypospolitej jako symboliczny kapitał nowoczesnej tożsamości narodowej Polaków*. W: J. Szomburg (red.), *Modernizacja Polski. Kody kulturowe i mity* (s. 62). Gdańsk: Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową.
- Zarycki, T. (2009). Socjologia krytyczna na peryferiach. Kapitał kulturowy jako kluczowy wymiar nierówności. *Kultura i Społeczeństwo*, 53 (1), 105–121.
- Zybertowicz, A. (2005). Anti-Development Interest Groups. *Polish Sociological Review*, 1 (149), 69–90.

Developmental issues and patterns of intellectual culture

Abstract: The author offers arguments in order to justify its hypothesis claiming that in Poland one can see cultural factors which make the state and the society have no real chance to be able to get out of current level of development or underdevelopment, within short, or middle term. In other words, one can hardly believe in “big leap forward” relating to economic and social development what would make possible to get out of so called middle-income trap meaning many unsatisfactory economic parameters in areas of innovation, productivity, capital accumulation, structure of export, including quite low level of standard of living for significant section of society (low income, low quality of public services etc.).

Due to culture factors – associated mainly with intellectual culture – obstacles to development still are in place visible in the way the public institutions work including low level of effectiveness of public administration, low level of governability when it comes to reforms designed to strengthen the capacity of the state institutions as well as the society in resolving emerging policy problems. It would require a culture change, especially in the area of intellectual culture.

Keywords: culture, development, public policy, economy, intellectual culture.



ROLA KULTURY
W STRUKTURALNYM UJĘCIU
MIEJSCA POLSKI W ŚWIECIE*

Tomasz Zarycki**

Streszczenie: Tekst przedstawia wizję roli kultury w Polsce w ujęciu teorii systemu światowego połączonym z odwołaniem do teorii Pierre'a Bourdieu w reinterpretacji Ivána Szelényiego. W jej myśl można mówić o paradoksie kluczowej roli kultury dla dynamiki społecznej kraju i jej minimalnym znaczeniu dla międzynarodowej pozycji państwa. Elementy przedstawionego rozumowania są wizją półperyferyjnego położenia Polski w międzynarodowym podziale pracy oraz dominującej roli inteligencji jako elity, którą można określać mianem elity kapitału kulturowego. W perspektywie długiego trwania nie są jej w stanie zagrozić ani rodzime elity kapitału ekonomicznego, ani elity polityczne słabego państwa polskiego.

Słowa kluczowe: inteligencja, system światowy, teoria zależności, kapitał kulturowy.

WPROWADZENIE

Celem niniejszego artykułu będzie przedstawienie tezy o paradoksalnej roli kultury w Polsce i dla Polski. Otóż, jak postaram się dowieść, z jednej strony, kultura jest kluczowym wymiarem wewnętrznych polskich hierarchii społecznych i najważniejszą płaszczyzną wielopokoleniowej reprodukcji polskich elit. Z drugiej jednak strony, kultura nie wpływa znacząco na międzynarodową pozycję kraju, w szczególności na jego miejsce w międzynarodowym podziale pracy, które od kilku stuleci, pomimo pewnych wahań, pozostaje relatywnie niskie. Miejsce to będzie tu rozumiane strukturalnie, a więc zgodnie z teorią systemu światowego ujmującą pozycję krajów i regionów w kategoriach miejsca w hierarchiach gospodarczych (Babones 2016; Wallerstein 1974–1989). W takiej perspektywie akcentowanie znaczenia kultury dla statusu międzynarodowego może być uważane za kompensacyjne. Proponowane tu spojrzenie na miejsce Polski w świecie mieści się też w specyficznym odwołaniu się do teorii społecznej Pierre'a Bourdieu. Bazuje na rozróżnieniu przez Bourdieu trzech typów kapitału: ekonomicznego, kulturowego oraz społecznego, podtypem ostatniego jest kapitał polityczny (Bourdieu 1986). W takim też ujęciu posługuję się tu pojęciem kultury: rozumianej jako kapitał kulturowy, przeciwstawiany politycznemu, a szerzej społecznemu oraz ekonomicznemu. Relacje pomiędzy typami kapitałów wyróżnionymi przez Bourdieu, w szczególności w sensie ich większej lub mniejszej wagi, stabilności czy prestiżu, jak pokazał Iván Szelényi i jego współpracownicy (Eyal, Szelényi i Townsley 1998), mogą być używane dla scharakteryzowania struktury społecznej wskazanych krajów i ich trajektorii. W takim ujęciu społeczeństwo polskie, zwłaszcza w okresie międzywojennym i postkomunistycznym, jawi się jako nacechowane silną pozycją kapitału kulturowego i jego elit, które dominują nad ich pozostałymi frakcjami. Okres komunistyczny, a w szczególności stalinowski, jawi się w tej optyce jako krótkotrwała próba przejścia dominacji przez elity polityczne; podobnie patrzeć

—
Spółceństwo polskie,
w szczególności w okresie
międzywojennym
i postkomunistycznym,
jawi się jako
nacechowane szczególnie
silną pozycją kapitału
kulturowego i jego elit,
które dominują nad ich
pozostałymi frakcjami

* Tekst powstał w ramach projektu „Socjologiczna teoria znaczenia: pole władzy i nauki społeczne w procesach semiozy” finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (NCN nr 2015/17/B/HS6/04161).

** Dr hab. Tomasz Zarycki, prof. UW, Instytut Studiów Społecznych im. Profesora Roberta B. Zajonca, Uniwersytet Warszawski, ul. Stawki 5/7, 00-183 Warszawa, t.zarycki@uw.edu.pl.

można też na ambicje obozu sanacyjnego w latach 30. XX wieku. Rozwijając ten punkt widzenia, w niniejszym tekście chciałbym jednak przyrzeć się też roli kultury (kapitału kulturowego) pod kątem tego, jak określa on miejsce Polski w świecie. Proponuję więc spojrzenie na Polskę z perspektywy teorii zależności, z uwzględnieniem teorii systemu światowego wzbogaconej o wspomniane ujęcie stratyfikacji społecznej bazujące na teorii Pierre'a Bourdieu. Z ich właśnie punktu widzenia będę starał się pokazać wspomniane paradoksalne miejsce kultury w polskim systemie społecznym.

MIEJSCE POLSKI W PERSPEKTYWIE TEORII SYSTEMU ŚWIATOWEGO

Przypomnę, że z punktu widzenia teorii systemu światowego Polska jest krajem zależnym, półperyferyjnym, który znalazł się na obecnej orbicie zachodniego rdzenia wraz z tworzeniem się systemu światowego, a więc około XVII wieku (Wallerstein 1974–1989). Proces ten został opisany w klasycznych pracach Immanuela Wallersteina, który posiłkował się pracami polskich historyków gospodarczych z Marianem Małowistem na czele (Sosnowska 2004). Mechanizmy stojące za wejściem w zależność miały według Wallersteina głównie naturę gospodarczą oraz polityczną. Eksport zboża, drewna oraz innych mało przetworzonych surowców i produktów naturalnych na rynki zachodnie okazał się niezwykle dochodowy i wzmacniał potęgę ekonomiczną, a co za tym idzie również polityczną magnaterii. Dawało to jej przewagę nad mieszczaństwem, które nie było w stanie wybić się na polityczną ani ekonomiczną samodzielność.

W debacie na temat tego momentu formatywnego dla polskiej pozycji w międzynarodowym podziale pracy pojawiają się też wątki kulturowe. W szczególności mówiące o tym, że magnateria I Rzeczypospolitej ze względu na swoją arystokratyczną tożsamość oraz zapatrzenie w zachodnie wzorce kulturowe przeznaczała znaczną część dochodów na ostentacyjną konsumpcję, przede wszystkim wysoko przetworzonych dóbr statusowych importowanych z zachodniego rdzenia. Jej krytycy twierdzą, że czyniła to miast akumulować kapitał ekonomiczny pod kątem swojego, a w konsekwencji całego kraju, awansu w łańcuchach wartości dodanej i wzrostu pozycji w międzynarodowym podziale pracy. Sugestie takie wysuwał już Marian Małowist, współcześnie odwołuje się do nich wielu autorów występujących z pozycji naukowych (np. Sowa 2011), ale także politycznych, a wspomniane rozumowanie odnoszą oni zarówno do okresu I Rzeczypospolitej, jak i czasem do współczesności¹. Można przy tym zauważyć, że współczesny stan uzależnienia Polski od zachodniego rdzenia można postrzegać w dużym stopniu jako reprodukcję miejsca Polski w łańcuchach wartości dodanej oraz pozycji kredytowej ziem polskich od momentu powstania systemu światowego opisywanego przez Wallersteina.

1 Minister gospodarki Mateusz Morawiecki sugerował niedawno, że wysokie zadłużenie kraju i jego bardzo ograniczone zasoby kapitałowe 25 lat po upadku komunizmu to problem powstały głównie na tle psychologiczno-kulturowym. Jego głównym źródłem była według Morawieckiego tzw. pedagogika wstydu szerzona przez obóz liberalny. Ta presja kulturowa, którą zapewne można też postrzegać, przyjmując optykę Morawieckiego, jako częściowo zewnętrzną przemoc symboliczną, zmuszała aspirującą polską klasę średnią do kompensacyjnego imitowania zachodniego stylu życia w ramach prób przezwyciężania wmawianych jej kompleksów, innymi słowy do życia ponad stan. W efekcie pozbawiona wiary w wielkość własnej kultury i tradycji, szukając „uznania”, zadłużała się ponad miarę, a wraz z nią cały kraj. Jak zasugerował Morawiecki, chodziło przede wszystkim o zakup samochodów czy mieszkań na kredyty zaciągane w zagranicznych bankach. Doprowadziło to według niego do stanu prawie zupełnego braku oszczędności i pełnego uzależnienia polskiej gospodarki od kredytu zewnętrznego. Por. np. wypowiedź Morawieckiego na XI zjeździe klubów Gazety Polskiej w czerwcu 2016: <https://www.youtube.com/watch?v=w2FCwRZgtr4> (dostęp: 12.08.2016).

W takiej perspektywie, a więc w perspektywie długiego trwania, nie byłaby to szczególna „wina” lokalnych elit, w tym stosowanych i propagowanych przez nie niewłaściwych wzorców kulturowych, ale po prostu naturalny powrót do stanu zależności polskiej gospodarki, zwłaszcza uzależnienia możliwości inwestycyjnych od kredytów z banków zachodnich, które kredytowały już znaczną część dostaw polskiego zboża w XVII wieku (wówczas były to głównie pożyczki od bankierów holenderskich i gdańskich).

Jednocześnie nie można chyba całkowicie odrzucić przytaczanych tu argumentów, zarówno krytyków XVII-wiecznej polskiej magnaterii, jak i klas średnich okresu III RP. Nie można wykluczyć, że w braku kulturowej presji na akumulację kapitału finansowego połączonym z presją na statusową kompensację ekonomicznej marginalizacji, bazującą też na pewnych pozostałościach kultury szlacheckiej, które reprodukuje inteligencja, nie kryje się jakaś część odpowiedzi na pytanie o źródła niezmiennej marginalizacji Polski w ramach systemu światowego. Trudno jednak zgodzić się z tezą, że jest to kluczowy czynnik przesądzający o słabości polskiego kapitalizmu. Nie wydaje się bowiem, aby zmniejszenie zakupu luksusowych produktów przez XVIII-wiecznych magnatów czy ograniczenie zakupu nowych samochodów przez polską klasę średnią w ostatnich dwu dekadach mogło stworzyć strumień kapitałowy pozwalający na powstanie w Polsce silnego sektora bankowego, a szerzej zmienić orbitę wokół zachodniego rdzenia, na której Polska znajduje się dość stabilnie od kilku stuleci. Struktury systemu światowego pozostają zaskakująco stabilne, a miejsce w nim poszczególnych krajów, a nawet regionów, zmienia się rzadko (Babones 2016). Podstawowym problemem w tym kontekście wydaje się fakt, że głównym źródłem przewag konkurencyjnych naszego kraju jest niezmiennie niski koszt pracy fizycznej. Dochód z przemysłów bazujących na takim prostym mechanizmie generowania wartości dodanej jest zaś na tyle niższy od potencjalnych dochodów z innych gałęzi gospodarki, w szczególności tych dominujących w rdzeniu, że w Polsce jako typowym kraju półperyferyjnym nie jest możliwe akumulowanie kapitału finansowego na większą skalę. Co więcej, w warunkach utrzymującej się niskiej ceny pracy fizycznej trudno też uzyskać opłacalność inwestycji w nowoczesne przemysły, których podstawą jest automatyzacja procesu produkcyjnego. W efekcie Polska pozostaje trwale uzależniona od kapitału zewnętrznego, który finansuje większość kluczowych inwestycji, jak i jest często posiadaczem znacznej części istotnych sektorów gospodarki. Na zależność tę nakłada się słabość systemu politycznego i instytucjonalnego. Powodują one łącznie, że systemy ekonomiczne i państwowe krajów półperyferyjnych w rodzaju Polski ulegają cyklicznie zapaści. Polska w XX wieku była dobrym przykładem takiej prawidłowości (Kochanowicz 2014). Co szczególnie istotne w tym kontekście, swoistemu „wyzzerowaniu” ulega ich system finansowy, co powoduje, że akumulacja kapitału ekonomicznego, zwłaszcza finansowego, rozpoczyna się za każdym razem od zera lub z bardzo niskiego poziomu. W tym samym czasie w krajach rdzenia trwa ona praktycznie nieprzerwanie od czasów średniowiecza, a kolejne kryzysy gospodarcze czy wojny zakłócają co prawda jej mechanizmy, ale nie pozbawiają państw, w tym ich elit, zasadniczych zasobów kapitałowych.

INTELIGENCKA DOMINACJA

Jednym z efektów tego stanu rzeczy jest to, że klasą czy warstwą dominującą w społeczeństwie polskim stała się inteligencja, którą można za cytowanym już Ivánem

Szelényim i jego współpracownikami nazywać „burżuazją kulturową” (Eyal et al. 1998)². Można stwierdzić, że jej dominująca pozycja w sposób formalny została ustanowiona w momencie powstania w 1918 roku II Rzeczypospolitej, którą określa się mianem swoistej „inteligentkiej republiki”. Jej powołanie poprzedzały wydarzenia podważające wcześniejszą ekonomiczną i polityczną pozycję burżuazji i bogatego ziemiaństwa, w szczególności chodzi tu o upadek państw zaborczych i ich gospodarek na czele z Rosją, I wojnę światową i rewolucję bolszewicką, a następnie traktat ryski zawarty w 1921 roku. Pozbawione w wyniku tych procesów swoich kluczowych zasobów polskie elity kapitału ekonomicznego nie były już dłużej w stanie stawiać czoła elitom kulturowym. Wcześniejszy okres, a właściwie całą XIX-wieczną historię Polski z powstaniami narodowymi, można odczytać w kategoriach konfrontacji elit kapitału ekonomicznego z elitami kapitału kulturowego. Powstania narodowe stanowiły w takiej perspektywie swoiste punkty zwrotne. Były znacznie kosztowniejsze w wymiarze politycznym i ekonomicznym dla elit ziemiańskich i arystokratycznych niż dla budującej na nich swoją pozycję inteligencji, co przeważało wyraźnie szalę relacji władzy na rzecz elit kapitału kulturowego. Te ostatnie *de facto* zmuszały elity ekonomiczne do udziału bądź co najmniej poparcia kolejnych powstań za pomocą swoistego moralnego szantażu odwołującego się do wartości patriotycznych. Na mechanizm ten i jego trwałość szczególnie krytycznie zwracał uwagę Lech Mażewski (2004), który należy do niewielkiego grona autorów wskazujących na zasadniczo dziś zapomniane napięcie pomiędzy rosnącą w siłę od co najmniej XIX wieku inteligencją a starymi (ziemiańskimi) oraz nowymi (burżuazyjnymi) elitami ekonomicznymi. Inteligencja po wygranej stopniowo kooptowała swoich dawnych oponentów, którzy szukali w jej szeregach schronienia w miarę tracenia dawnych zasobów. Końcowym aktem tego procesu była II wojna światowa, a następnie komunizm, zwłaszcza okres stalinowski, które pozbawiły elity ekonomiczne wszelkich zasobów. Wśród ich potomków elitarne pozycje społeczne zdołali utrzymać wyłącznie ci, którzy przeszli na pozycje inteligentkie. Należeli do nich przede wszystkim przedstawiciele byłych najzamożniejszych rodzin arystokratycznych czy mieszczańskich, jak Bliklowie czy Jabłkowscy. Utrata statusu przez przedwojenne elity polityczne utorowała drogę do pełnej inteligentkiej hegemonii, która zarysowała się, gdy tylko osłabiła się pozycja elit politycznych PRL. Co jednocześnie ciekawe, po tym triumfie inteligencji zatarta została w dużym stopniu pamięć o jej wcześniejszym ostrym konflikcie z ziemiaństwem na przełomie XIX i XX wieku. O emocjach ze strony inteligentkiej, którą tworzyli początkowo głównie wychodźcy z drobnej, biedniejszej szlachty i częściowo innych stanów, przypominac mogą np. ataki na ziemiaństwo i „szlachetczyznę” Stanisława Brzozowskiego (1906), które były typowe dla całej lewicowej inteligencji atakującej również burżuazję (Mich 2009). W świadomości ziemiaństwa ten sam okres, zwłaszcza pierwsze lata II Rzeczypospolitej, to czas dramatycznego upadku, zarówno ekonomicznego, jak i statusowego, powszechnej deklasacji, a nawet poczucia politycznego prześladowania (Maj i Mich 2009). Trzeba bowiem pamiętać, że inteligentcka dominacja zanegowała ideologiczne podstawy reprodukcji statusu

2 Należy zaznaczyć, że inteligencję rozumiem tu przede wszystkim w dość techniczny sposób jako elitę dla statusu i reprodukcji, której kapitał kulturowy ma wyraźnie większe znaczenie od kapitału ekonomicznego czy politycznego. Chodzi o względne znaczenie poszczególnych typów kapitału, nie zaś o bezwzględną wielkość ich zasobów. Nie znaczy to więc, że inteligenci nie mogą być ludźmi zamożnymi czy zajmować stanowisk politycznych. Są to dla nich jednak role przejściowe w perspektywie długiego trwania.

ziemiaństwa i arystokracji. Wprowadzając w II Rzeczypospolitej idee pełnej obywatelskiej równości i merytokratycznych zasad awansu, zakwestionowała znaczenie zarówno tytułów szlacheckich, jak i cenzusu majątkowego leżącego u podstaw idei „obywatelstwa ziemiańskiego”.

Tymczasem od powstania II Rzeczypospolitej, gdy pozbawiono dawne elity feudalne resztek ich formalnego statusu, zwycięska inteligencja mogła skutecznie przedstawiać się jako spadkobierca symboliczny dawnej elity szlacheckiej, do której roli wcześniej aspirowały także elity ziemiańskie. Można więc powiedzieć, że po 1918 roku wytworzył się w Polsce model społeczny, w którym na dominującej pozycji znalazły się elity kapitału kulturowego i one jedynie stanowią frakcję elit zdolną do wielopokoleniowej reprodukcji. Dzieje się tak, ponieważ tylko kapitał kulturowy zachowuje trwałość w kontekście cyklicznych kryzysów ekonomicznych i politycznych, jakie systematycznie nawiedzają polskie półperyferie. Elity ekonomiczne i polityczne pozostają elitami podporządkowanymi, gdyż trudne jest przekazywanie z pokolenia na pokolenie zasobów zdefiniowanych w tych obszarach. Charakterystyczny dla naszego kraju jest brak znanych rodzin burżuazyjnych, które byłyby w stanie przekazywać sobie z pokolenia na pokolenie znaczące zasoby ekonomiczne³. Inaczej rzecz ujmując, na ziemiach polskich zarówno władzę polityczną, jak i znaczny majątek można zaledwie „miewać”, akumulować zaś i dziedziczyć można przede wszystkim kapitał kulturowy, dzięki któremu jego elity dominują. Nieliczne klasyczne rodziny mieszczańskie o dłuższej tradycji zawdzięczają zwykle swoją trwałość przejściu na pozycje inteligentkie. Jednocześnie państwo polskie pozostaje strukturą względnie słabą, a rodzime zasoby kapitałowe, jak o tym wspomiano, są bardzo ograniczone⁴. Taka konfiguracja kapitałów i zewnętrznej zależności prowadzi do paradoksalnej sytuacji: można ją scharakteryzować właśnie poprzez wspomniany status Polski jako kraju wewnętrznie przytłoczonego przez gry kulturowe, dla którego jednocześnie kultura nie ma większego znaczenia z punktu widzenia jego międzynarodowej pozycji w systemie światowym zdefiniowanej głównie przez dominację hierarchii ekonomicznych. Hierarchie kulturowe są jednocześnie kluczowym wymiarem wewnątrz krajowych procesów społecznych, nie tylko ekonomicznych, ale również politycznych. Jak się wydaje, ta realna waga hierarchii kulturowych w kontekście wewnątrz krajowym może powodować przecenianie

Po 1918 roku wytworzył się w Polsce model społeczny, w którym na dominującej pozycji znalazły się elity kapitału kulturowego i one jedynie stanowią frakcję elit zdolną do wielopokoleniowej reprodukcji

3 Wymownym przykładem nie tylko wspomnianego braku ciągłości kapitałowej i niezdolności do reprodukcji pozycji społecznej najbogatszych polskich rodzin burżuazyjnych, ale również zaniku pamięci kulturowej o ich wcześniejszych osiągnięciach, jest polityka upamiętniania prowadzona we współczesnych polskich miastach. W Łodzi nie ma np. ulic Scheiblerów czy Poznańskich, w Warszawie Kronenbergów, podobnie jak brakuje ich potomków w polskiej elicie ekonomicznej. Tymczasem obok licznych ulic nazwanych nazwiskami słynnych polskich inteligentów, których potomków nie brakuje w obecnych polskich elitach, pojawiła się ostatnio w Łodzi ulica Kinga C. Gillette. To właśnie on opatentował w 1903 roku żyletki, których fabrykę w Łodzi pod marką „Gillette” zbudował koncern Procter and Gamble. Wydaje się to być dobrym przykładem strukturalnej przewagi zarówno polskiej inteligencji, jak i burżuazji zachodniej nad polską – nie tylko w wymiarze kapitałowym, ale również symbolicznym.

4 Dość pesymistyczny obraz wielkości zasobów ekonomicznych zgromadzonych przez Polaków rysuje niedawny raport firmy Deloitte (2015), według którego wartość majątku zgromadzonego przez statystycznego Polaka jest 50 razy mniejsza niż statystycznego Niemca i 30 razy mniejsza niż statystycznego Greka.

w inteligenckiej optyce znaczenia kultury w skali globalnej. Jednakże akcentowanie przez inteligencką elitę znaczenia kultury dla pozycji Polski w świecie, nawet jeśli nie do końca odzwierciedla ona rzeczywiste mechanizmy globalnych zależności, z punktu widzenia jej interesów może być oceniane jako racjonalne. Wzmacnia bowiem przekonanie o znaczeniu roli inteligencji jako kluczowego pośrednika między własnym krajem i Zachodem, dodatkowo legitymizując zależność kraju od zachodniego rdzenia. Ta bowiem może być wtedy przedstawiana jako zawiniona przez samych zdominowanych, ze względu na brak ich kompetencji kulturowych, otwartości czy innowacyjności (Zarycki 2014). Rozpowszechnienie takich interpretacji roli kultury umacnia pozycję inteligenckich elit, które jawią się jako niezbędny gwarant modernizacji, niezastąpiony „nauczyciel” mas społecznych, niegotowych jakoby w wymiarze kulturowym do sprostania wyzwaniom nowoczesności.

KAPITAŁ KULTUROWY JAKO ZASÓB LEGITYMIZACYJNY

Dlaczego można powiedzieć, że kultura nie ma większego znaczenia dla międzynarodowego położenia Polski? Po pierwsze dlatego, że w obecnym stanie historycznym systemu światowego kultura stała się wymiarem wyraźnie podporządkowanym wymiarowi dominującemu, to jest kapitałowi ekonomicznemu, oraz wymiarowi kapitału społecznego. Kapitał kulturowy w obecnym układzie ma rolę przede wszystkim legitymizacyjną, w szczególności służy naturalizacji zależności zdefiniowanych ekonomicznie. Tak można czytać większość krytycznych prac ze szkoły tzw. teorii postkolonialnej na czele ze słynnym *Orientalizmem* Edwarda Saïda (1991). Przypomnijmy, że Saïd określał „orientalizm”, a więc syndrom patrzenia na Wschód jako świat cywilizacyjnie niższy, jako sposób czy też aspekt jego posiadania i kontroli przez Zachód. Jak przenikliwie pokazywał, taka – legitymizująca przede wszystkim ekonomiczną dominację Stanów Zjednoczonych i innych państw zachodniego rdzenia nad regionami peryferyjnymi – jest w dużym stopniu rola amerykańskich uczelni, a szerzej całej zachodniej kultury. Nieco większa od roli kapitału kulturowego może być w tej optyce rola kapitału społecznego. Można także zwrócić uwagę, że w myśl definicji Bourdieua, do której odwołuję się tu za Szelényim, kapitał społeczny obejmuje wiele form więzi społecznej. W ich zakres wchodzi więzi zinstytucjonalizowane, a więc w szczególności to, co Bourdieu nazywa kapitałem politycznym. Chodzi tu zwłaszcza o pozycję budowaną w ramach instytucji publicznych, politycznych, państwowych – od elitarnych stanowisk zarządzających i przywódczych po prosty fakt posiadania obywatelstwa, za którym idą nie zawsze dostrzegane przywileje. Innym wymiarem kapitału społecznego jest członkostwo w grupach nieformalnych, z rodzinami i klanami na czele. Były one charakterystycznymi formami reprodukcji elit tradycyjnych imperiów, odgrywają także ciągle kluczową rolę w wielu państwach peryferyjnych, od Rosji po kraje arabskie. W zachodnim świecie, choć za dominujący dla definiowania statusu i reprodukcji elit, w szczególności w Stanach Zjednoczonych, można uważać kapitał ekonomiczny, ciągle niezwykle ważną rolę odgrywają nieformalne więzi, zwłaszcza

W obecnym stanie historycznym systemu światowego kultura stała się wymiarem wyraźnie podporządkowanym wymiarowi dominującemu, to jest kapitałowi ekonomicznemu, oraz wymiarowi kapitału społecznego

rodzinne. Istotna część największych korporacji i przedsiębiorstw, nie tylko w USA, ale i w Niemczech oraz wielu innych krajach Zachodu, znajduje się niezmiennie od wielu lat w rękach tych samych rodzin przekazujących sobie majątek z pokolenia na pokolenie (Marceau 2009). Bardzo trudna jest ocena skali majątku kontrolowanego przez wielkie klany w krajach zachodnich, tym bardziej że do jego maskowania tworzone są wyrafinowane formy prawne, jak np. tzw. fundacje prywatne znane szczególnie w Austrii, Belgii czy Luksemburgu (Schwank 2010). Jak oceniają Philipp Korom i Jaap Dronkers, odgrywają one ogromną rolę w utrzymaniu tego majątku i międzypokoleniowej transmisji dużych kapitałów posiadanych ciągle przez elity arystokratyczne Austrii (Korom i Dronkers 2009). Te ukryte często mechanizmy międzypokoleniowego dziedziczenia fortun ekonomicznych w krajach zachodnich przyczyniają się walnie do opisywanego przez Thomasa Piketty'ego w jego głośnej pracy (2015) narastania nierówności ekonomicznych w skali globalnej. Jednocześnie kapitał kulturowy i jego elity w większości tych krajów znajdują się na pozycji silnie zdominowanej. Intelktualiści nie odgrywają zwykle większej roli w tym, co Bourdieu nazywa „polem władzy”, a więc w przestrzeni interakcji społecznej najwyższych elit poszczególnych krajów. Najlepsze uczelnie w Stanach Zjednoczonych czy Wielkiej Brytanii mają olbrzymi prestiż i studia w nich są obowiązkowym elementem w życiorysach większości członków elit tych krajów i coraz znaczniejszej części elit międzynarodowych. Jednak studia te w dużym stopniu mają charakter legitymizacji reprodukcji elit, która w zasadniczym wymiarze opiera się na transmisji kapitału ekonomicznego (Mountford-Zimdars 2015). Jednocześnie znani naukowcy ze wspomnianych uczelni są nierzadko cytowani przez media na całym świecie, ale zwykle występują jako eksperci w ramach wąskich dziedzin nauki i zasadniczo nie odgrywają większej roli w życiu społeczno-politycznym swoich krajów. Wyjątkiem raczej potwierdzającym tę regułę są niektórzy słynni ekonomiści (w tym laureaci Nagrody Banku Szwecji im. Alfreda Nobla) i podobni im nieliczni celebryci intelektualni z innych dziedzin.

Nieco inną sytuację obserwujemy we Francji, gdzie od końca XIX wieku istotną rolę w życiu publicznym odgrywają znani intelektualiści. Są w nim także w większym stopniu obecni naukowcy. Takiego znaczenia nie mają jednak już intelektualiści ani naukowcy niemieccy. Co ciekawe, uniwersytety w ogóle nie odgrywają aż tak wielkiej roli w niemieckim życiu społeczno-politycznym od czasu, gdy w latach 30. XX wieku władze hitlerowskie odebrały im autonomię. Wtedy też do Stanów Zjednoczonych uciekło wielu niemieckich uczonych, inni zostali pozbawieni pracy, a często życia. Od tego momentu uczelnie niemieckie nie odzyskały swojej dominującej pozycji w globalnym świecie nauki. Nie przeszkodziło to jednak rozwijać się niemieckiej gospodarce. Warto też zauważyć, że z przerwaniem ciągłości życia intelektualnego niemieckich uczelni i radykalną degradacją ich międzynarodowej pozycji, trwającą w pewnym zakresie do dziś, kontrastuje stabilna pozycja największych niemieckich koncernów i znacznej części rodzin wielkiej niemieckiej burżuazji, które utrzymały swoje pozycje i kapitał pomimo katastrof II wojny światowej oraz komunizmu wprowadzonego w części Niemiec (Scheuch 2003). Jak pokazuje też Marion Fourcade, niemieckie instytucje gospodarcze wykorzystują nauki społeczne, w szczególności ekonomię, w sposób otwarcie instrumentalny do legitymizacji swoich decyzji (Fourcade 2009). Ta sama autorka oraz wielu innych badaczy globalnego obiegu idei wskazuje na paradoksalną asymetrię między Stanami Zjednoczonymi a Europą. Choć to ta ostatnia generuje niezmiennie większość innowacji intelektualnych w naukach społecznych czy sztuce, to światową

kariery robią prawie wyłącznie te z nich, które zostaną zalegitymizowane przez znacznie bardziej zasobne i związane z najbogatszą gospodarką świata instytucje amerykańskie (Heilbron 2014). Te wybrane i z konieczności nieliczne przykłady wydają się wskazywać na to, że rola kapitału kulturowego i elit kulturowych jest we współczesnym systemie światowym wtórna i przede wszystkim legitymizacyjna.

Kluczowe procesy reprodukcji oraz władza we współczesnym systemie światowym są skoncentrowane w wymiarze ekonomicznym oraz w różnym stopniu w wymiarze państwowo-politycznym. Mniejsza lub większa aktywność elit kulturowych nie przesądza o zmianach pozycji poszczególnych państw w hierarchiach systemu światowego. Elity kulturowe mogą co prawda doprowadzić do rewolucji i przejąć władzę, jak nastąpiło to w 1917 roku w Rosji i w pewnym sensie w Polsce w 1918 roku, gdzie powołano nowe państwa pod inteligenckim przewodnictwem. Przypomnieć jednak należy, że w przypadku polskim pozycja ekonomiczna, a także geopolityczna państwa była dość słaba, o czym najlepiej świadczy jego krótkotrwałość. Warto zwrócić też uwagę, że zwiększyła się wówczas zależność polskiej gospodarki od kapitału zachodniego, który już wcześniej w znacznym stopniu finansował boom w Królestwie Polskim w końcu XIX wieku (Kagarlicki 2012; Koryś 2008). Po 1945 roku zależność ekonomiczną od Zachodu zastąpiła zależność polityczna od Związku Sowieckiego, stopniowo przeradzająca się na powrót w zależność ekonomiczną od Zachodu (Berend 1996). Narastający od lat 70. kryzys zadłużeniowy zakończył się jak wiadomo bankrutstwem gospodarczym i politycznym PRL, które szybko doprowadziło do ponownego, tym razem na znacznie większą skalę uzależnienia Polski od kapitału zachodniego we wszystkich wymiarach (np. Podkaminer 2015).

Co szczególnie znaczące dla pokazania roli kultury w Polsce, inteligencja była kluczowym beneficjentem tych procesów. Zdominowana przez zagraniczny kapitał gospodarka i słabe państwo z częstą wymianą elit politycznych nie pozwoliły na wykształcenie się poważnego konkurenta dla inteligencji. Nie powstała ani silna narodowa burżuazja o wyraźnej podmiotowości i zdolności projektowania na otoczenie swoich długofalowych interesów, ani elita polityczna zdolna do wielopokoleniowej reprodukcji i kontroli państwa, na podobieństwo francuskiej „szlachty państwowej” (Bourdieu 1996) czy elity sowieckiej – nomenklatury – której część przerodziła się we współczesne, również przede wszystkim polityczne, elity rosyjskie. Nie doszło też w Polsce do uwłaszczenia nomenklatury na większą skalę. Uniknięto więc wariantu ukraińskiego powstania silnej, rządzącej *de facto* krajem oligarchii. Polskie firmy odnoszące sukcesy międzynarodowe nie są w większości ani zbyt wielkie, ani liczne, a ich właściciele nie mają poczucia wspólnoty interesów, w konsekwencji utrudnia to ukształtowanie się silnych krajowych elit ekonomicznych mogących stawić czoła elitom kulturowym, w tym tych ich frakcjom, które wchodzą okresowo w rolę polityczne (Jasiecki 2013).

Część nowych polskich kapitalistów to beneficjenci mechanizmów zamówień publicznych, procesów prywatyzacyjnych i zdolności wykorzystywania specyficznych umiejętności pośredniczenia na styku państwa z przedsiębiorstwami zagranicznymi. Jak jednak wspomniano, największa część bogatszych Polaków to osoby pracujące pośrednio lub bezpośrednio dla tychże firm międzynarodowych. Trudno nazwać ich burżuazją *sensu stricto*, gdyż sprzedają przede wszystkim własne umiejętności i kompetencje, a więc kapitał kulturowy, który buduje ich status społeczny. Innymi słowy, są oni w myśl przyjętej tu optyki w dalszym ciągu inteligentami, nawet jeśli nie parają się na co dzień działalnością kulturową czy dalecy są od wyznawania tradycyjnych form inteligenckiego etosu. Zwykle jednak nie dystansują

się też całkiem od tak czy inaczej rozumianego zaangażowania społecznego, czego zresztą najlepszym przykładem jest osoba wspomnianego tu już Mateusza Morawieckiego⁵. Jednocześnie za Janem Drahokoupilem (2008) można postrzegać całą tę frakcję elit jako część „kompradorskiego sektora usług”. Pojęcie „kompradorstwa” niesie oczywiście za sobą negatywny wydźwięk, jednak przez Drahokoupila jest używane raczej w aspekcie analitycznym, nie implikując oskarżycielskiego tonu. Przy jego użyciu zwraca on uwagę przede wszystkim na strukturalne uwarunkowania statusu znacznej części elit krajów peryferyjnych i półperyferyjnych. Jest to kondycja dość paradoksalna, jeśli chodzi o relacje pomiędzy wymiarem ekonomicznym (strukturalnym) a kulturowym. Przedstawiciele elit o charakterze kompradorskim często wyrastają na główną frakcję elity ekonomicznej swoich krajów, w określonych okresach czasu uzyskując nierzadko dochody znacząco wyższe od tych osiąganych przez większość rodzimych przedsiębiorców. Jak wspomniano, ich szczególny status ufundowany jest jednak nie na zgromadzonych, a szczególnie nie na dziedziczonych, zasobach kapitału ekonomicznego, jak w przypadku klasycznej burżuazji, ale na zasobach kapitału kulturowego i społecznego, które nierzadko są właśnie przekazywane w ramach wielopokoleniowej akumulacji. W przypadku polskim to w znacznym stopniu przedstawiciele „starych” inteligenckich rodzin, w tym rodzin arystokratycznych, zgromadzili tak cenne dla międzynarodowych korporacji umiejętności jak znajomość języków obcych, dyplomy najlepszych szkół, doświadczenie życia i pracy w wielu krajach zachodnich czy też nienaganne maniere oraz kontakty towarzyskie w elitarnych sferach w kraju i za granicą. Przewaga w tym wymiarze szeroko rozumianych tradycyjnych elit kulturowych była szczególnie oczywista w latach 90., gdy po okresie komunizmu doświadczenia i kontakty zagraniczne oraz znajomość języków obcych nie były tak powszechne jak dziś. Szczególny moment historyczny powrotu zachodnich korporacji do Polski dawał więc szansę osobom posiadającym szczególne zasoby kapitału kulturowego na zrobienie bezprecedensowych karier. Szelényi i jego współpracownicy pokazali również, że w Polsce, wbrew wielu obiegowym opiniom, nie doszło na większą skalę do tzw. uwłaszczenia nomenklatury (Szelényi, Treiman i Wnuk-Lipiński 1995). Choć początkowo część majątku państwowego rozdyskrebowano między dawnych członków nomenklatury, w ujęciu statystycznym tylko ci z nich, którzy dysponowali odpowiednimi kompetencjami, a więc kapitałem kulturowym, zdołali utrzymać czy wykorzystać uzyskane w ten sposób zasoby materialne do budowy swojej pozycji w grze ekonomicznej.

Największa część bogatszych Polaków to osoby pracujące pośrednio lub bezpośrednio dla tychże firm międzynarodowych. Trudno nazwać ich burżuazją *sensu stricto*, gdyż sprzedają przede wszystkim własne umiejętności i kompetencje, a więc kapitał kulturowy

PRZEŁOM WIEKÓW XX I XXI JAKO MOMENT „NORMALIZACJI” POZYCJI MIĘDZYNARODOWEJ POLSKI

Kluczowe przemiany własnościowe przywracające niejako w pełni miejsce Polski w międzynarodowym podziale pracy nastąpiły na przełomie lat 90. i dwutysięcznych.

⁵ Można w tym kontekście zwrócić np. uwagę, że w przywołanym już tu wystąpieniu Morawieckiego na Zjeździe Klubów „Gazety Polskiej” w czerwcu 2016 roku zadeklarował on, iż pozostający pod kontrolą globalnego kapitału BZ WBK, w czasie gdy kierował nim Morawiecki, przeznaczał na polską kulturę sumy wyższe od budżetu polskiego Ministerstwa Kultury.

Załamano się wówczas projekt konsolidacji części krajowego biznesu pod patronatem państwowym, mający pewne podobieństwa strukturalne do wizji kapitalizmu rosyjskiego, w którym państwowe wsparcie zapewnia utrzymanie się w warunkach globalnej konkurencji krajowych przedsiębiorstw. W obawie przed oligarchizacją (wariant ukraiński) kraju czy też powstaniem w nim kapitalizmu politycznego (wariant rosyjski) postsolidarnościowe elity storpedowały wspomniane wysiłki konsolidacyjne, zapobiegając ich kolejnym próbom końcowym etapem prywatyzacji oddającej znaczną część gospodarki w ręce kapitału międzynarodowego (głównie zachodniego, bo dostęp kapitału rosyjskiego do rynku polskiego ze względów geopolitycznych był tradycyjnie ograniczany) (Staniszki 2001). Przemiany te, związane w szczególności z tzw. reformami Buzka, za których końcowy spektakularny efekt można uważać tzw. aferę Rywina (Zarycki 2009), umocniły strukturalne podstawy tego, co nazywam inteligencją hegemonią w Polsce (Zarycki i Warczok 2014). Zapobiegły bowiem możliwości konsolidacji krajowych elit ekonomicznych i rozbiły projekt uzyskania przez nie systematycznego wsparcia państwowego. Sytuacja ta tworzy, jak wspomniano, paradoksalny efekt. Z jednej strony, wzmocniła pozycję, zarówno materialną, jak i symboliczną, posiadaczy kapitału kulturowego. Z drugiej strony, nie zmieniła uwarunkowań zewnętrznych, na które składa się niezwykle silna rola czynników ekonomicznych w kształtowaniu się międzynarodowej pozycji Polski. Można wręcz powiedzieć, że transformacja zależność Polski wzmocniła, a równoległe procesy integracji europejskiej uczyniły bardziej widocznym jej wymiar polityczny. To spowodowało polityczną reakcję w postaci wzmocnienia sił eurosceptycznych, których mobilizacja na scenie krajowej była jednak zdefiniowana przede wszystkim w wymiarze kulturowym i jest kontrolowana przez konserwatywnie zorientowanych inteligentów.

Patrząc na te procesy z pewnego dystansu, można stwierdzić, że nie była to przemiana rewolucyjna, doszło raczej do powrotu Polski na jej „naturalne” miejsce na półperyferyjnej orbicie systemu światowego. Strukturalne mechanizmy ekonomiczne powodują bowiem, że niezależnie od przemian politycznych, zmian geopolitycznych czy rozwoju technologicznego, miejsce Polski w międzynarodowym podziale pracy jest prawie niezmiennie. Byliśmy i jesteśmy dostarczycielem taniej siły roboczej oraz wytworzonych (czy też częściowo zmontowanych) przy jej udziale produktów na rynki światowe. Również w niewielkim stopniu zmienia się polska relacja z sąsiadami na Wschodzie. Choć po 1917 roku Polacy przestali być właścicielami gigantycznych majątków na terenie obecnej Ukrainy, Ukraińcy znów, tak jak onegdaj w roli pańszczyźnianych chłopów, a obecnie w roli dobrowolnych migrantów, masowo pracują w polskich domach, fabrykach oraz na polskich polach jako relatywnie tania siła robocza. Polacy jeżdżą zaś ciągle, jak w XIX wieku, do pracy fizycznej na Zachód. Można wręcz zwrócić uwagę, że niektóre z ich marszrut, np. te z określonych regionów polskich do pracy rolnej w wybranych częściach Niemiec, nie uległy zmianie od ponad 100 lat (Kępińska i Stark 2013). Przykłady te dowodzą, jak trudne do przezwyciężenia są wspomniane zależności strukturalne. Nie zmieniły ich wojny i rewolucje, nawet czystki etniczne, masowe przesiedlenia, znaczne zmiany stosunków własnościowych czy granic politycznych. Pokazuje to też, jak ograniczony zakres ma krytyka relacji kulturowych: potępiona i w dużym stopniu wyparta z dyskursu publicznego definicja relacji polsko-ukraińskich w kategoriach pańsko-chłopskiej opozycji, uzyskanie przez Ukrainę niepodległości oraz dowartościowanie jej kultury w polskiej przestrzeni publicznej nie zmieniają tak

naprawdę istoty asymetrii relacji pomiędzy oboma narodami. Oczywiście wspomniane korekty kulturowe uczyniły ją o wiele mniej konfliktową i złagodziły w wielu wymiarach napięcia, zastępując je wzajemnym szacunkiem, ale i te pozytywne zmiany mogą mieć aspekt naturalizacyjny, a więc utrudniający dostrzeżenie zasadniczego wymiaru nierówności. Legitymizują bowiem ciągle zależności o charakterze strukturalnym, przekierowując uwagę z wymiaru ekonomicznego na kulturowy. W podobnej perspektywie postrzegać można krytykę tzw. syndromu folwarcznego jako patologii polskich stosunków pracy, która ma jakoby źródła kulturowe. Choć zmienna kulturowa nie jest bez znaczenia, o wiele ważniejszym czynnikiem warunkującym tego rodzaju problemy wydaje się jednak strukturalna pozycja Polski w międzynarodowym podziale pracy, skazująca krajowych przedsiębiorców na konkurowanie niskimi kosztami pracy, które łączyć się muszą z dość brutalnymi relacjami w polskich przedsiębiorstwach (Zarycki 2015).

ZAKOŃCZENIE

Wróćmy jednak do kwestii paradoksalnego znaczenia inteligenckiej hegemonii dla roli kultury w Polsce. Otóż opisywane tu zależności strukturalne powodują, że klasą dominującą są dziś w Polsce elity kapitału kulturowego, a nie ekonomicznego, i to pole kapitału kulturowego jest w efekcie głównym terenem rozgrywek strategicznych w polskim polu władzy. Ważnym aspektem tego układu jest specyficzna odmiennność jurysdykcji w polu ekonomicznym oraz w szeroko rozumianym polu kulturowym. Podczas gdy to pierwsze jest dość silnie kontrolowane przez podmioty zagraniczne, to drugie znajduje się w dużym stopniu pod autonomiczną kontrolą polskiej inteligencji. Aspektem tej różnicy jest też asymetria internacjonalizacji obu pól. Podczas gdy w polu ekonomicznym dominują globalne marki, obowiązują międzynarodowe regulacje, a kluczowe decyzje, np. dotyczące inwestycji, zapadają zwykle poza granicami kraju, krajowe pole kulturowe ma niezwykle wysoką autonomię. Jest ona też widoczna w sektorze naukowym, który w dużym stopniu pozostaje samorządny⁶ i skutecznie izoluje się od międzynarodowych wpływów. Doskonałego przykładu w tym zakresie dostarczają polskie nauki społeczne, w których główne stawki, zarówno instytucjonalne, jak i karierowe, są zdefiniowane w kategoriach krajowych, a opór przed odwołaniem się do międzynarodowych kryteriów oceny dorobku naukowego jest silny.

W kategoriach kulturowych są też zdefiniowane w dużym stopniu polskie spory polityczne. Kwestie ekonomiczne nie zajmowały w nich nigdy centralnej roli, a kluczowe reformy gospodarcze były wprowadzane zawsze bez szerszych dyskusji i przedstawiane niezmienne jako wdrażanie racjonalnych i oczywistych w swojej konieczności zaleceń

Podczas gdy w polu ekonomicznym dominują globalne marki, obowiązują międzynarodowe regulacje, a kluczowe decyzje, np. dotyczące inwestycji, zapadają zwykle poza granicami kraju, krajowe pole kulturowe posiada niezwykle wysoką autonomię

6 O samorządności tej można mówić zarówno na poziomie instytucji, w szczególności uczelni, które samodzielnie wybierają swoje kierownictwa, jak i instytucji regulujących całe pole kulturowe, jak np. Centralna Komisja do Spraw Stopni i Tytułów czy Narodowe Centrum Nauki, których skład wybierają przede wszystkim sami polscy uczeni.

ekspertów ekonomicznych. Debata publiczna skupia się na kwestiach kulturowych, takich jak interpretacja przeszłości historycznej czy sposób definiowania panteonu inteligentnych bohaterów narodowych. Można zauważyć, że z punktu widzenia procesów długiego trwania taka koncentracja na wymiarze symboliczno-kulturowym w polskim życiu politycznym może mieć racjonalne uzasadnienie. To on bowiem jest najtrwalszym wymiarem reprodukcji polskich elit i stawki uzyskane w nim w dużym stopniu przesądzają o szansach na pozyskanie innych typów kapitału. Pozakulturowe zasoby, na czele z kapitałem ekonomicznym, nie są zaś zbyt trwałe w polskim kontekście. Cyklicznie nadchodzące zawieruchy polityczne i gospodarcze, jak już wspomniano, pozbawiają zwykle miejscowe elity ich zasobów materialnych lub uszczuplają je znacząco. W tym samym czasie kapitał kulturowy stanowi o wiele bardziej trwałą zasób, możliwy do dość bezpiecznego przekazywania z pokolenia na pokolenie. Daje on uprzywilejowaną pozycję w większości newralgicznych pól społecznych w kraju, jak również jest kluczowym czynnikiem umożliwiającym pozyskanie dużych korzyści z pośredniej (np. legitymizacyjnej) lub bezpośredniej pracy na rzecz obsługi kapitału międzynarodowego kontrolującego niemalą część polskiej gospodarki.

BIBLIOGRAFIA


- Babones, S. (2016). *Pozycja i mobilność we współczesnej gospodarce-świecie: perspektywa strukturalistyczna*. W: T. Zarycki (red.), *Polska jako peryferie* (s. 13–24). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Berend, I.T. (1996). *Central and Eastern Europe 1944–1993: Detour from Periphery to the Periphery*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1986). *The Forms of Capital*. W: J.G. Richardson (red.), *Handbook of Theory and Research for Sociology of Education* (s. 241–258). New York, Westport, Connecticut, London: Greenwood Press.
- Bourdieu, P. (1996). *The state nobility. Elite schools in the field of power*. Stanford: Stanford University Press.
- Brzozowski, S. (1906). Likwidacja szlacheckich. *Przegląd Społeczny*, 14.
- Deloitte (2015). *Czy oszczędności krajowe będą w stanie zfinansować długoterminowy wzrost gospodarczy w Polsce?* Warszawa: Deloitte Polska.
- Drahokoupil, J. (2008). The rise of the comprador service sector: The politics of state transformation in Central and Eastern Europe. *Polish Sociological Review*, 162, 175–189.
- Eyal, G., Szelenyi, I., Townsley, E.R. (1998). *Making capitalism without capitalists. Class formation and elite struggles in post-communist Central Europe*. London, New York: Verso.
- Fourcade, M. (2009). *Economists and societies: Discipline and profession in the United States, Britain, and France, 1890s to 1990s*. Princeton: Princeton University Press.
- Heilbron, J. (2014). The social sciences as an emerging global field. *Current Sociology*, 62 (5), 685–703.
- Jasiecki, K. (2013). *Kapitalizm po polsku. Między modernizacją a peryferiami polskimi*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kagarlicki, B. (2012). *Imperium peryferii: Rosja i system światowy*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Kępińska, E., Stark, O. (2013). The evolution and sustainability of seasonal migration from Poland to Germany: From the dusk of the 19th century to the dawn of the 21st century. *International Review of Economics & Finance*, 28, 3–18.
- Kochanowicz, J. (2014). The Curse of Discontinuity: Poland's Economy in a Global Context, 1820–2000. *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte / Economic History Yearbook*, 55, 129–148.

- Korom, P., Dronkers, J. (2009). *Nobility among the Austrian economic elite in 2008*. Paper presented at the invited workshop *Nobility in Europe during the 20th Century: Memories, Loyalties and Advantages in Context*, hosted by the European University Institute, Florence, 15–16 June.
- Koryś, P. (2008). *Jak zbudować szklane domy? O polskich próbach polityki modernizacyjnej od upadku I Rzeczypospolitej do dzisiaj*. W: J. Szomburg (red.), *Modernizacja Polski. Kody kulturowe i mity* (s. 15–22). Gdańsk: Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową.
- Maj, E., Mich, W. (red.) (2009). *Anachroniczna kasta czy nowocześni obywatele? Problematyka ziemiańska na łamach prasy w Polsce od końca XIX stulecia do 1939 roku*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Marceau, J.F. (2009). *A Family Business? The Making of an International Business Elite*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mażewski, L. (2004). *Powstańczy szantaż: Od konfederacji barskiej do stanu wojennego*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Mich, W. (2009). „Na pohybel obszarnikom”. *Antyziemiańskie publikacje „Robotnika” w latach 1919–1926*. W: E. Maj, W. Mich (red.), *Anachroniczna kasta czy nowocześni obywatele? Problematyka ziemiańska na łamach prasy w Polsce od końca XIX stulecia do 1939 roku* (s. 151–168). Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Mountford–Zimdars, A. (2015). Contest and adjustment sponsorship in the selection of elites: Re-visiting Turner’s mobility modes for England through an analysis of undergraduate admissions at the University of Oxford. *Sociologie*, 6, 157–176.
- Piketty, T. (2015). *Kapitał w XXI wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Podkaminer, L. (2015). *Europa Środkowo-Wschodnia w pułapce integracji*. W: J. Kutyla, M. Sutowski (red.), *Wschód przyłączony. Integracja i transformacja Europy po roku 1989* (s. 15–40). Warszawa: Instytut Studiów Zaawansowanych.
- Said, E.W. (1991). *Orientalizm*. Warszawa: PIW.
- Scheuch, E.K. (2003). The Structure of the German Elites across Regime Changes. *Comparative Sociology*, 2 (1), 91–133.
- Schwank, F. (2010). The Austrian Private Foundation: between transparency and bank secrecy. *Trusts & Trustees*, 16 (6), 415–421.
- Sosnowska, A. (2004). *Zrozumieć zacołanie. Spory historyków o Europę Wschodnią, 1947–1994*. Warszawa: Trio.
- Sowa, J. (2011). *Fantomowe ciało króla: Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Kraków: Universitas.
- Staniszki, J. (2001). *Postkomunizm. Próba opisu*. Gdańsk: Słowo / Obraz terytoria.
- Szelényi, I., Treiman, D.J., Wnuk–Lipiński, E. (1995). *Elity w Polsce, w Rosji i na Węgrzech. Wymiana czy reprodukcja?* Warszawa: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.
- Wallerstein, I.M. (1974–1989). *The Modern World System*. New York: Academic Press, t. 1–3.
- Zarycki, T. (2009). The Power of the Intelligentsia. The Rywin Affair and the Challenge of Applying the Concept of Cultural Capital to Analyze Poland’s elites. *Theory and Society*, 38, 613–648.
- Zarycki, T. (2014). Innowacjonizm jako legitymizacja. Dyskursy innowacji, gospodarki opartej na wiedzy, społeczeństwa informacyjnego i pokrewne w perspektywie krytycznej. *Zarządzanie Publiczne*, 27 (1), 20–34.
- Zarycki, T. (2015). Modernizacja kulturowa i psychologiczna jako ideologia inteligentkiej hegemonii. *Przełęcz Socjologiczny*, 64, 45–68.
- Zarycki, T., Warczok, T. (2014). Hegemonia inteligentka. Kapitał kulturowy we współczesnym polskim polu władzy – perspektywa „długiego trwania”. *Kultura i Społeczeństwo*, 4, 27–49.

The role of culture in a structural view on the international position of Poland

Abstract: The text presents a vision of the role of culture in Poland in view of the world system theory coupled with the references to the theory of Pierre Bourdieu in the interpretation of Iván Szelényi. In its view one could talk about a paradoxical role of the culture for the social dynamics of Poland. At the same time Poland is viewed as a semi-peripheral country in the global division of labor and a dominant role of the intelligentsia as an elite which can be perceived as a cultural capital elite, position of which can not be challenged by neither the native economic elite nor the weak elites of the Polish state.

Keywords: intelligentsia, the world system, dependence theory, cultural capital.



LOKALNE FORMY ROZWOJU,
SAMOORGANIZACJA
I POTENCJAŁ SPRAWCZY

Tomasz Rakowski*

Streszczenie: W artykule skupiam się na oddolnych procesach rozwoju związanych z formami współdziałania i budowania powodzenia pojawiającymi się w zachodniej Mongolii oraz na obszarach wiejskich w centralnej Polsce. W obydwu przypadkach wskazuję na istnienie długich, ale wciąż przebudowujących się tradycji lokalnej samoorganizacji społecznej i oddolnych form działań rozwojowych, które mają często na tyle dużą siłę, że to one są w ogóle główną przyczyną zmian. Przyglądam się więc formom współdziałania występującym w społecznościach postpasterskich związanych z miastem Bułgan, położnym przy południowych stokach Ałtaju, gdzie Bułgańczycy na nowo tworzą swoje praktyki ekonomiczne, działają według własnych postpasterskich idiomów i budują idee rozwojowe zanurzone w mongolskiej współczesnej duchowości, w lokalnych sposobach osiągania sukcesu i powodzenia. Podobnie odwołuję się do historii współdziałania i radzenia sobie na zubożałych potransformacyjnych wsiach polskich pod Szydłowcem, analizując żywiłowe procesy samoorganizacji i wytwarzania też pewnej alternatywnej, wspólnotowej wiedzy techniczno-społecznej. Są to sytuacje odwrotne do opisanych w programach instytucji rozwojowych, gdzie pojawiała i pojawia się nadal najczęściej wizja lokalnej organizacji życia społecznego jako struktury biernej, wymagającej z zewnątrz sterowanej zmiany i stawiającej procesom rozwojowo-modernizacyjnym pewien opór. Chciałbym jednocześnie zaproponować takie ujęcie lokalnego sposobu współdziałania, które będzie opierało się dotychczasowym logikom konstruowania rozwoju. Sięga ono w stronę lokalnych idei i praktyk, sposobów transformowania życia społecznego i nowych projektów ekonomicznych, które, już jako „lokalne formy rozwoju”, stają się osobnym, niezwykle istotnym do zrozumienia światem.

Słowa kluczowe: rozwój, samoorganizacja, powodzenie, modernizacja, Torguci, Mongolia, wieś, Polska.

W artykule chciałbym się skupić na oddolnym procesie rozwoju. Pojawia się on w sytuacji, w której lokalne, oddolne formy działań o charakterze żywiłowej samoorganizacji mają na tyle dużą siłę, że to one są główną przyczyną przemian. Przywołam tutaj dwa badania, które prowadziłem w ostatnich latach. Obydwa łączą się z procesami wytwarzania przemian i rozwoju. Procesy te są dobrze widoczne w perspektywie dużych transformacji systemowych, ale obserwuje się je przede wszystkim na poziomie lokalnych światów społecznych. Jest to, po pierwsze, studium przejścia od traumy zmian społecznych do nowej sytuacji społecznej i dynamicznego rozwoju w mongolskim miasteczku Bułgan, niedaleko granicy z chińskim Sinkiangiem, położnym przy południowych stokach Ałtaju i zamieszkanym w większości przez współczesnych Torgutów (jeden z etnosów ojrackich, czyli Mongołów Zachodnich). Podobnie powołam się na historię współdziałania i radzenia sobie na zubożałych potransformacyjnych wsiach polskich pod Szydłowcem, analizując żywiłowe procesy samoorganizacji i wytwarzanie pewnej alternatywnej wiedzy techniczno-społecznej – aby je zrozumieć, sięgam do przekazywanych mi w rozmowach i na nieformalnych spotkaniach informacji o wydarzeniach na wsi z ostatnich dekad PRL, ale i do ogólnodostępnej wiedzy o sposobach życia i funkcjonowania we współczesnej rzeczywistości. W obydwu przypadkach proces rozwoju jest pewnym oryginalnym modelem zmiany, toczącym się według lokalnych wyobrażeń modernizacyjnych, choć jednocześnie łączy się z globalizacją, przemieszczeniem i współczesnością.

* Dr Tomasz Rakowski, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Warszawski, ul. Żurawia 4, 00-503 Warszawa, tomaszrak@tlen.pl.

Jest to odwrotna sytuacja w stosunku do rzeczywistości opisywanej najczęściej w literaturze dotyczącej współczesnych działań rozwojowych. W programach inicjujących procesy rozwoju i modernizacji państw niezachodnich pojawiała i pojawia się nadal w różnych opracowaniach wizja lokalnej organizacji życia społecznego czy tradycyjnej gospodarki jako struktury biernej, wymagającej zmiany sterowanej z zewnątrz i stawiającej pewien opór procesom rozwoju i modernizacji, co wiemy z kolejnych studiów antropologicznych nad pracą rozwojową (zob. Crewe i Harrison 2002, s. 43–46; Ferguson 1994; Mosse 2006, 2013). Są to rozpoznania, które odmawiają w pewnym sensie rozwijającym się społeczeństwom własnych mechanizmów modernizacyjnych (Hobart 1993, s. 3–12) i jednocześnie ignorowana jest także ich własna wiedza o rozwoju i zmianie społecznej. Programy rozwojowe dużych międzynarodowych organizacji pomocy rozwojowej, które powstają w głowach ekspertów–planistów, są cały czas konstruowane przede wszystkim w odniesieniu do najnowszej wiedzy ekonomicznej, agrotechnicznej czy technologicznej. Siłą rzeczy zakładają dość schematyczne wyobrażenie o sposobie funkcjonowania społeczeństw, do których się zwracają z pomocą, i jednocześnie na podstawie takiego modelu przyjmują pewne przewidywanie, zaprojektowanie zmiany. Pojawia się więc tutaj założenie, że wiedza ekspercka, technologiczna czy organizacyjna ma zostać przetransferowana do środowisk lokalnych, do niezachodnich systemów gospodarowania i następnie przynieść rezultat w postaci zaplanowanego procesu rozwoju ekonomicznego, a w konsekwencji – społecznego. Jest to zatem myślenie wyraźnie teleologiczne, ukierunkowane na pewien nowy, z zewnątrz stymulowany efekt zmiany. Widać to jeszcze ostrzej, kiedy porówna się je z zupełnie odmiennymi ideami rozwoju – np. we współczesnej Indonezji (Hobart 1993) jedno z ważnych określeń rozwoju brzmi *perkembangan* i oznacza bardziej samoistny rozkwit czy wzrost (jest to metafora organiczna, związana z rozwojem kwiatostanu). Dlatego też za kluczowe uznaję tutaj wskazanie na oddolne formy rozwoju, charakteryzujące się inną logiką, innym zapleczem rozumienia tego, czym może być rozwój. To przede wszystkim pewna lokalna, oddolna wiedza tych społeczności, oddolne formy działania – ekonomiczne, techniczne i organizacyjne – które mają tu wyjątkowe wręcz znaczenie i są pewnym oryginalnym i, za Paulem Sillitoe (2001), powiedziałbym wręcz subwersywnym modelem zmiany w stosunku do zewnętrznych, typowo eksperckich narracji modernizacyjnych.

ROZWÓJ: ZŁY BRAT BLIŹNIAK ANTROPOLOGII

James Ferguson (1997) w znanym artykule o antropologii i jej złym „bracie bliźniaku” (*Anthropology and its Evil Twin*) pokazał, że wraz z próbą rozwikłania sprzeczności napięć etycznych obecnej w idei pomocy rozwojowej sięgamy tak naprawdę do korzeni samej antropologii. To wtedy, jeszcze w XIX stuleciu, w pracach porównawczych dotyczących narzędzi, ozdób, elementów mitologii, w których szukano genezy ewolucji i dyfuzji kulturowej oraz zaszczepiania „wyższych” elementów cywilizacji cywilizacjom „niższym”, tworzone jednokierunkowe rekonstrukcje rozwoju od stanu A, „niższego”, do stanu B, „wyższego”, i poruszając się pod prąd czasu, szukano genealogii, narodzin istoty tego, co ludzkie, co rodzi „kulturę”. Kiedy relatywizm w początkach XX wieku gwałtownie zdemontował te idee, wskazując na pełnoprawne różnice światów, idei, wartości, stał się jednocześnie komentarzem do straszliwego kryzysu owej „wyższej” kultury Europy, w której wówczas, w kolejnych wojnach światowych, złamane zostały wszelkie zasady humanitaryzmu,

a pokolenia młodych ludzi były wysyłane na front, by ginąć i zadawać śmierć innym za pomocą nowoczesnych maszyn (o ostrej politycznej krytyce wojny w pismach np. Ruth Benedict zob. Geertz 2000). To wtedy też grupa francuskich etnologów sympatyzujących z paryską bohemą i surrealistami zaczęła postrzegać własne przestrzenie kulturowe jako obce, dziwaczne, nadrealne, poszukując innych kosmologii moralności w społeczeństwach afrykańskich. Ferguson stawia jednak hipotezę, że mimo wszystko, choć w innej formie, duch myślenia rozwojowego, ewolucyjnego cały czas towarzyszył myśli antropologicznej albo wręcz stanowił jej niezbywalne zaplecze, przyzywając widmo wojen kulturowych i wojen jako takich.

Po II wojnie światowej pojawiła się idea dystrybuowania rozwoju do państw zniszczonych działaniami wojennymi w Europie, a następnie do państw pozaeuropejskich, tzw. rozwijających się. Powstała wtedy też strategia Banku Rozwoju i Odbudowy (później pod nazwą Banku Światowego), a antropologia włączyła się w te działania, proponując wiedzę o procesach akulturacji, wiedzy lokalnej, studia o ekonomii bazaru Geertza (1963) i wiele innych, tym razem tworząc przymierze z wizją teleologiczną, ukierunkowaną, nawet ze swoistą ontoteologią rozwoju. Pojawia się zatem konflikt, spór antropologiczny – z jednej strony, mamy pisma Claude'a Levi-Straussa, neomarksistowskie krytyki neoliberalnych i kapitalistycznych programów, a następnie krytyki *stricte* antropologiczne, pokazujące nowe relacje władzy i demaskujące kulturową kolonizację, z drugiej strony, mamy pokolenia antropologów pracujących na rzecz programów emancypacji, edukacji, rozwoju społecznego, demokratycznego, obywatelskiego. Już Clifford Geertz (2003) konstatował, że w pracy antropologa na rzecz rozwoju w „nowych państwach” tkwią elementy diabolicznego, dwuznacznego współdziałania w misji o charakterze cywilizacyjnym, dominującym, eksploatującym lokalne światy. Czy antropolodzy odrzucili zatem idee rozwoju i przez to sens pracy na rzecz walki z ubóstwem, nierównościami i eksploatacją ekonomiczną? Pytanie to stawia Ferguson (1997, s. 166) i stwierdza, że dwie odpowiedzi są prawdziwe. Antropologowie wciąż podważają ekonomiczne, specyficzne kulturowo dla wysoko rozwiniętych, liberalnych gospodarek konstrukcje działań rozwojowych, ale i wciąż podejmują problem działań emancypacyjnych, niosących zmianę i upodmiotowienie lokalnych aktorów, budując wręcz swoistą „moralną narrację” (Gow 2002) i intensywnie pracują, szczególnie w ostatnich dekadach, w instytucjach rozwojowych. Wciąż jednak powracają „ciemne strony” idei eksportowanego rozwoju, a wraz z nimi kluczowy problem relacji dominacji, podporządkowania, rozumienia lokalnych światów, relacji władzy, odpowiadania na ludzkie potrzeby, a wszystko to prowadzi gdzieś do fundamentalnego sporu. Programy rozwoju są krytykowane i przebudowywane przez antropologów, wciąż walczących o wydobywanie na jaw przede wszystkim lokalnych potrzeb, ale w samej antropologii idea pracy na rzecz rozwoju powraca nieustannie, burząc etyczne konsensusy i drażniąc swoim dziedzictwem XIX-wiecznej antropologicznej „drogi do cywilizacji”, niczym natrętny nieproszony gość. Co więcej, począwszy od badań z zakresu antropologii ekonomicznej po ekspertyzy dużych agencji rozwojowych, etnografowie badają też skutki, konsekwencje i oceny wdrażanych programów, od lat 80. zdecydowanie coraz bardziej koncentrujących się na „miękkich”, kulturowych, środowiskowych aplikacjach programów pomocowych (a nie tylko na ich planowaniu).

Choć wielu antropologów broni zaangażowania w pracę na rzecz rozwoju i zamiast „złego brata bliźniaka” widzi w działaniach rozwojowych „brata moralistę” (Gow 2002), to antropologiczna praca na rzecz rozwoju wkroczyła w kolejne etapy

i przeszła kolejne przewartościowania. Instytucje pomocowe w latach 90. wraz ze zwiększającym się naciskiem na prawa odrębności pojęć etnicznych, mniejszości narodowych, na lokalne formy praw człowieka, stopniowo relatywizowały aparat pomocy rozwojowej i jego ukrytą politykę stawiania żądań i wymagania efektów. Główne założenia rozwoju przestały być instytucjonalnym, twardym dyskursem, ukrywającym pod maską wymagań skuteczności relacje władzy i neoliberalną produkcję. Pojawiły się praktyki „dzielenia” rozwoju (*community-driven development*) i przepisywania go na głosy społeczności lokalnych, „uwłasnowolnienia”, realizacji praw człowieka, ale w niektórych przypadkach nawet w taki sposób, który uniemożliwiał działanie lokalnych, oddolnych mechanizmów kontroli, a lokalni aktorzy społeczni zaczęli odnajdywać siebie w sytuacji „przymusu wolności” (stawali się wręcz więźniami nowych założeń, „prisoners of freedom”, jak pisał Harri Englund, 2006). Działanie instytucji inicjujących i ugruntowujących rozwój w krajach peryferyjnych w ten sposób znów wpadło w pułapkę mechanizmu niewydolności, owej „czarnej skrzynki rozwoju”, czyli sytuacji, w której dobre intencje zawarte w instytucjonalnych działaniach pomocowych skutkują niekorzystnymi i niszczącymi dla „ludzi lokalnych” efektami albo zgoła zupełnie innymi rezultatami niż zakładali to planiści. Lokalne społeczności nie pozostają w tym wszystkim bierne i z czasem, podobnie jak pracownicy organizacji, dostosowują się do multiplikujących się dyskursów i praktyk związanych z finansowaniem i stymulowaniem rozwoju. Mosse (2013) zaczyna mówić w tym momencie już o etapie postrozwoju i o refleksywnej, ale chwilami cynicznej praktyce działania w ramach pomocy rozwojowej zarówno po stronie organizatorów, jak i odbiorców programów rozwojowych¹.

Problem polega więc na tym, że od pewnego czasu pracownicy agend międzynarodowych czy rządowych (ale też i same lokalne społeczności) zaczynają pracować nad czymś, co jest głębokim, wirtualnym pragnieniem, wręcz pożądaniem, rozwój staje się wówczas formą maszynierii pragnień (*desiring machine*), które – na różnym poziomie – dyskursy i działania prorozwojowe zaspokajają. Sama praktyka instytucjonalna i łączenie znaczeń, asamblaż akcji prorozwojowych stają się więc bardziej realne niż jakiegokolwiek efekty, ewaluacje, oceny tego, co zostaje osiągnięte. Arturo Escobar (2012: xvi) odwołuje się nawet w takich przypadkach, w odniesieniu do badań efektów rozwojowych, do swoistej „hermeneutyki cynizmu” (termin Boaventury de Sousa Santos). Sama partycypacja lokalnych społeczności staje się np. fetyszem, formą nieświadomej mimikry (Crewe i Harrison 2002, s. 156–162), miejscem, w którym „ucierają się” (są naraz łączne i rozłączne, *frictive*, zob. Tsing 2005) dyskursy instytucjonalne, uniwersalizujące pojęcia praw mniejszości (czy praw człowieka), międzynarodowe idee i praktyki instytucjonalne, aż końcu sięgające po lokalne idee i praktyki rozwojowe wykorzystujące miejscowe, specyficzne kulturowo pojęcia, np. samorozwoju, pracy *uzhaippu* (Tamil Nadu) czy budowania oddolnej władzy-wiedzy *qlaju* (Nigeria). Jednocześnie planowanie i prowadzenie projektów rozwojowych ulega coraz dalej idącej decentralizacji i delegowaniu poszczególnych zadań do wykonania na lokalne samorządy i organizacje pozarządowe, przy ukrywaniu politycznego, lokalnego kontekstu walki o dotacje. Maskuje to procesy prywatyzacji działań rozwojowych i ich wejście w nieformalne, nieoficjalne, czasem korupcyjne sposoby działania, przy jednoczesnym oddolnym konstruowaniu

1 Studia Davida Mosse'a dotyczą przebiegu współpracy i wewnętrznej kultury świata organizacji pomocowych zwanego *aidlandem*, a jej etnografię badacz nazywa symetrycznie „pomocografią” (*aidnography*).

dyskursów równości, *empowermentu* i idei lokalnych wspólnot; jest to mechanizm budujący znów pewną fasadowość działań, tylko że tym razem wytwarzaną już oddolnie, przez lokalnych aktorów społecznych, których logiki „ucierają się” z logikami dużych, rządowych albo międzynarodowych programów. Sama wiedza ekspercka też zmienia się w wiedzę bardziej partycypacyjną, w rekonstruowaną wiedzę lokalną – o tym, jak budować rozwój i współpracować z agencjami/donatorami i jak opierać się bardziej na budowaniu kapitału społecznego i kulturowego. Organizacje pomocowe przestają być zatem traktowane jako podmioty realizujące zaprojektowane plany i wykonania, a zaczynają być postrzegane jako budujące i praktykujące takie dyskursy, które dostosowują się do lokalnej wiedzy, efektywności oraz produkują osiągalne i często wirtualne cele. Ich pracownicy są też pracownikami zanurzonymi w ideach, w instytucjonalnej pragmatyce, są refleksyjni, krytycznie, ale zdarza się, że i cynicznie działającymi podmiotami (Mosse 2013).

LOKALNE FORMY ROZWOJU

Zwrot w stronę partycypacji i uznania lokalnych aktorów, który zaczął się jeszcze w latach 80., jest również skomplikowanym i pełnym kolejnych pułapek sposobem pobudzania i organizowania rozwoju. Może prowadzić do wzmacniania silnych, lokalnych aktorów pod pozorami budowania „dobrej wspólnoty” i do projektowania na tworzone lokalnie organizacje pozarządowe oczekiwań, takich jak „oddolność”, które często jednak są ideaми wynikającymi z porządku myślenia instytucji dawcy i z jego wyobrażeń o państwie, porządku demokratycznym i społeczeństwie obywatelskim. Szczególnie istotne są też odkrycia oddolnych ruchów i organizacji społecznych oraz podążanie za nimi, tak aby pomoc kierować nie wybiórczo, np. do lokalnej elity, lecz do działającej, grupującej ludzi organizacji oddolnej albo oddolnych ruchów społecznych, związków chłopskich, spółdzielczych, kooperatyw rolniczych czy pasterskich. Te tzw. *grassroot movements* i wszelkie oddolne aktywności są jednak cały czas pewnym fantazmatem pomocowym, a lokalne społeczności zorganizowane w komitety tubylcze są często zbyt celebrowanymi, pozytywnymi przykładami (Crewe i Harrison 2002; zob. też Tynan 2013). Odbiorcy działań rozwojowych wyobrażani jako „naturalnie” i „dobrze” zorganizowane społeczności są zatem często niczym innym jak intensywną projekcją porządku społecznego (porządku najczęściej euroatlantyckiego i demokratycznego) i przenoszeniem go na lokalne rzeczywistości Południa lub Wschodu, a to może prowadzić do kreowania wizerunku „dobrej” wspólnoty (według standardów Zachodu) i w efekcie ponownego reifikowania lokalnych światów, społeczności, fragmentów kultur (zob. krytykę eurocentrycznego pojmowania społeczeństw obywatelskich, Hann i Dunn 1996). W pewnym momencie ludzie w lokalnych światach społecznych zaczynają więc nie tyle „przechwytywać” zewnętrzne programy i zawarte w nich wyobrażenia kultur czy społeczeństw, ile sami je wytwarzać za pomocą tych zewnętrznych, obcych wyobrażeń, dokonując samokolonizacji własnego świata², czasem wręcz samofolkloryzacji, by użyć pojęcia Ewy Klekot (2014), przy czym tego typu praktyki były opisywane odnośnie do Tuwińczyków (tzw. Caatanów), pasterzy reniferów z północnej Mongolii (Rakowski 2004).

2 Przykładowo kultury ludu San z pustyni Kalahari budowane na potrzeby programu i dyskursu rozwojowego (Sylvaine 2005), zob. też uwagi lokalnego beneficjenta o „dobrej” wspólnocie w Zambii – w programie FAO (zob. Crewe i Harrison 2002).

W opracowaniu o współdzieleniu idei i praktyk rozwojowych *Participating in Development* (Sillitoe, Bicker i Pottier 2001) pojawia się właśnie ten centralny, antropologiczny problem „przyswojenia” tego, co lokalne, co należy do lokalnego „świata życia” i zderzenia tego z mechanizmami rozwojowymi. Autorzy tego opracowania zastanawiają się, na ile wiedza lokalna – czy raczej wiedza tubylcza (*indigenous knowledge*, IK) może zostać przyswojona, zaadaptowana i użyta w budowaniu rozwoju, innymi słowy, na ile możliwe jest włączenie lokalnych aktorów w procesy przemian i działań wraz z ich typem wiedzy i ich kompetencjami. Jak zauważa Roy Ellen (2001), jest to jednocześnie też dawny spór antropologiczny, w którym logiczne związki zachodzące na styku wiedzy tubylczej (IK) i wiedzy analitycznej, antropologicznej są odwzorowywane na kilka różnych sposobów i zawierają w sobie liczne napięcia i pytania: kiedy możemy w ogóle uznać wiedzę tubylczą za „wiedzę”, kto ją definiuje, kto jest posiadaczem praw i własności interkulturalnej, czy wprowadzać ją w działania rozwojowe i wiedzę ogólną, przekładającą się na praktyczne umiejętności – i wiele innych. Paul Sillitoe wskazuje jednak na ten istotny moment: od lat 80. pojawia się w środowiskach *developersów* koncepcja włączenia „ludzi lokalnych” w tworzenie działań rozwojowych, próby tworzenia rozwoju partycypacyjnego i stąd pojawia się konieczność myślenia o rozwoju w warunkach uzgadniania różnych światów wiedzy (Sillitoe, Bicker i Pottier 2001, s. 14) i włączania też nieeuropejskich elementów wiedzy; jest to więc próba budowania wiedzy poza układem, w którym wiedza „eksperska” i instytucjonalna dominuje nad tym, co uznawane jest za wiedzę tubylczą (i czemu poświęcone jest właśnie opracowanie *Participating in Development*).

Sillitoe pokazuje jednak wyraźnie, że w ten model współdziałania i włączania lokalnej wiedzy w mechanizmy rozwoju jest wpisany konflikt i wyraźne zaniepokojenie pojawiające się po stronie planistów i twórców polityk rozwojowych z dużych, międzynarodowych agencji (ten element zawierają prace np. Michaela J. Jonesa o projektach rozwojowych dla rolników północnego Laosu, zob. Jones 2016), wtedy bowiem odkształcić, ugiąć się musi ich własny świat celów, idei i wartości realizowanych w ramach owych *epistemic communities* opisywanych przez Davida Mosse’a. Jak pokazywał to jeszcze Mark Hobart (1993), w proces budowania programów rozwojowych i rozumienia samego rozwoju wpisana jest *a priori* nierównowaga w posiadaniu wiedzy i jednocześnie pewne wyobrażenie jej prostego, niezaburzonego transferu od aktora posiadającego „bardziej rozwiniętą” formę do tego, u którego wymaga ona dopiero rozwinięcia. Tu jednak okazuje się też, że lokalna, oddolna wiedza tych społeczności, do których kierowane są programy rozwojowe, cała ich sztuka działania ekonomicznego, technicznego i organizacyjnego jest mimo wszystko zwykle ignorowana i unieważniana – na różnych poziomach. Co więcej, narzucanie wiedzy eksperckiej i organizacyjnej, ponieważ łączy się z ignorowaniem wiedzy już obecnej, bardzo często powoduje, że wiedza przynoszona z zewnątrz jest również ignorowana i unieważniana, tylko tym razem przez odbiorców – pojawia się więc opór, zaniechanie, symulacja i markowanie działań. Włączanie światów lokalnych w rozwój jest zatem niby punktem kluczowym, bo może zapewnić skuteczność działań, w rzeczywistości skutkuje jednak osłabieniem hegemonii twórców polityk rozwojowych i całej ich wyobraźni społecznej.

To ten proces, to łączenie różnych światów, reprezentuje więc, pisze Sillitoe, bitwę o znaczące ugięcie się hegemonii zewnętrznej wiedzy eksperckiej i uznanie też czegoś, co niektórzy nazwaliby *endogennym rozwojem*. Instytucje rozwojowe mogą rozpoznawać to wręcz jako coś „subwersywnego”, ponieważ nieuchronnie

przynosi osłabienie ich prawa do kontroli procesu [rozwojowego] (Sillitoe, Bicker i Pottier 2001, s. 11). Można powiedzieć, że jest to powrót do kluczowego momentu w nieustannym łączeniu się antropologii z jej złym bratem bliźniakiem: „uginania się” wiedzy antropologicznej i naukowej, konieczności przyswojenia innej wiedzy i innej logiki oraz przyłączenia jej do tego, co łączy się z rozwojem, z działaniami na rzecz przebudowy ekonomicznej, społecznej i kulturowej w krajach i społeczeństwach odbierających pomoc rozwojową. Można tu, innymi słowy, poszukiwać skomplikowanego i żywiołowego działania, oddolnie i podmiotowo wytwarzanych logik społecznych, które w wielu przypadkach burzą wyobrażenia i polityki wnoszone z zewnątrz przez instytucje rozwojowe i związane z nimi polityki rządowe.

Chciałbym zaproponować tutaj takie ujęcie lokalnego (poznawanego przez antropologa) sposobu działania, które będzie opierało się dotychczasowym logikom konstruowania rozwoju. Będzie sięgało w stronę takich lokalnych idei i praktyk działania, transformowania życia społecznego i nowych projektów ekonomicznych, które są na tyle silnymi i dynamicznymi formami rozwoju, że już jako *lokalne formy rozwoju* stają się osobnym, niezwykle istotnym do zrozumienia światem. Oznacza to, że ich logika, ich inny wymiar mogą całkowicie przekraczać zewnętrzne idee pomocowe i rozwojowe. Jest to już zupełnie inny wariant rozwoju – to naraz wytwarzanie i ujmowanie go we własnych idiomach kulturowych, we własnej, osobnej formie, logice, która jest zawieszona w przeszłości, ale wciąż transformuje się, zmienia, jest rodzajem działań politycznych. Jest to perspektywa, która wydobywa energię rozwoju i zmiany jako formę bardziej antropologiczną, przyznawaną każdej społeczności, spontaniczną czy samorządową.

NOWE POKOLENIE MONGOLSKICH BIZNESMENÓW: PRAKTYKI WSPÓŁDZIAŁANIA, BUDOWANIE POWODZENIA

Dla zilustrowania zreferowanych założeń przedstawię w pierwszej kolejności to, co dzieje się wokół ludzi z mongolskiego miasta Bułgan i środowiska współczesnych Torgutów³. Bułgan od dziesięcioleci był miejscem, w którym obok pasterstwa trudniono się innymi zajęciami, w tym uprawą warzyw i owoców, i który rozwijał się w nieco innym kierunku niż reszta kraju (Mróz 1977; Szykiewicz 1977). Jeszcze w latach 60. cały somon⁴ został poddany państwowo wspieranej modernizacji, powstawały tam wtedy przetwórcze i spółdzielcze zakłady pracy. W latach transformacji, po rozpadzie mongolskiego państwa zależnego od Związku Radzieckiego, życie Torgutów w Bułganie gwałtownie się zmieniło. Z jednej strony, upadły państwowe farmy (*negdele*) i brygady, niszczały stacja sadownicza i nawadniane pola, gasły światła, w ruinę stopniowo obracała się miejscowa elektrownia – „Bułgan robi się ciemny”, jak wspominali właściciele jednego z pomniejszych lokalnych sklepów. Z drugiej strony, pojawili się w miasteczku drobni biznesmeni, handlarze, od końca lat 90. wzrastał handel na granicy z Chinami, a Torguci zaczęli też stopniowo prowadzić interesy w Ułan Bator. Od lat 90. największe,

3 Badania prowadziłem tam wraz z zespołem etnologów, dr Oyungerel Tangad, prof. Lechem Mrozem, prof. Jerzym S. Wasilewskim przez cztery kolejne lata, 2012–2015 (odbyły się w ramach realizacji projektu badawczego NN 109 180440, nr umowy 1804/B/H03/2011/40). Było to pięć, zwykle miesięcznych pobytów, podczas których prowadziliśmy wywiady etnograficzne, obserwacje uczestniczące, notatki terenowe. Braliśmy udział w życiu poszczególnych rodzin, podróżowaliśmy z nimi na górskie pastwiska i do stolicy Ułan Bator (czy do innych miast), mieszkaliśmy tygodniami w ich domach; towarzyszyliśmy głównie rodzinom z nowego pokolenia handlowców i biznesmenów z grupy Beelin oraz grupy Wangin, pracującej zwykle w miejscowej administracji.

4 Somon, mong. *sum*, mongolska jednostka samorządowo-terytorialna, wielkości gminy – powiatu.

najbardziej rozpoznawane potęgi mongolskiego biznesu stolicy – grupa handlowa Tawan Bogd, sieć supermarketów Nomin, grupa bankowa Khan Bank, słynny State Department Store oraz wiele pomniejszych firm i korporacji – są dziełami torguckich biznesmenów. Sam Bułgan zaczyna się po ciężkich latach transformacji gwałtownie rozwijać, jednak handlem i biznesem zaczęło trudnić się nowe pokolenie. Są to synowie pasterzy i pracowników *negdeli*, w większości Torguci z grupy Beelin, którzy po skończeniu szkół zaczynają od handlu na granicy, sprowadzają też towary z Rosji, zakładają hotele i kluby karaoke, sklepy, a po kilku latach dojeżdżają już do swoich biznesów w stolicy. Zbudowali tam pięciopiętrowy blok z mieszkaniami, biurami, sklepikami i restauracjami, skupiający obecnie bułgańskie środowisko w stolicy i nazywany nieformalnie Torgud Town. Tu zatrzymują się bułgańscy, kiedy przyjeżdżają do stolicy, tu organizowane są towary na sprzedaż do Chin, a najprężniejsi biznesmeni pomagają się urządzić młodym, organizują też leczenie dla chorych z Bułganu. Kursują przy tym nieustannie pomiędzy Bułganem a Ułan Batorem coraz okazalszymi Toyotami Land Cruiser, pokonując trasę ponad 1600 kilometrów – a w połowie to bezdroża i drogi gruntowe – w niecałe dwadzieścia godzin.



Zdjęcie 1. Wyścigi koni w Bułganie, fot. T. Rakowski

To, na co szczególnie chciałbym zwrócić uwagę, to obecny wciąż element nieformalnego, wzajemnego społecznego pomagania sobie i wymiany przysług, co łączy się też ze skomplikowaną samoorganizacją i strukturami współpracy pasterskiej/krewniczkiej wciąż obecnej we współczesnej Mongolii. W biznesie działają całe grupy krewnych, wspólnoty braci i sióstr, łącząc swoje fundusze, umiejętności i sieci znajomych, którzy pomagali przenosić przez przejście graniczne skóry i mięso do Chin, a potem makarony, cukierki, dywany mongolskie, wyroby z filcu i inne towary. Szefem zmiany celników na przejściu był często wuj mojej zaprzyjaźnionej rodziny, a w tamtejszej placówce banku pracuje ich siostra; to w ten sposób, po wielu latach budowania relacji i znajomości na granicy przepływ towarów stał się względnie szybki i skuteczny. Widać tu jednak też, jak nowe sensy współdziałania

powstają na styku tego, co historyczne, co dotyczy współpracujących rodzin jeszcze w ramach dawnej, skolektywizowanej gospodarki spółdzielczej (Szynekiewicz 1981), i tego, co dotyczy nowej, potransformacyjnej rzeczywistości, w której nastąpiła „era rynku” (*zah zeel*, zob. Wheeler 2004). Szczególnie interesujący jest właśnie sposób współdziałania, a więc spektrum zachowań i form organizacyjnych – od działań nieformalnych, cichych, opartych na więziach krewniczych, na znajomościach rodzinno-towarzyskich (blisko współpracują też często dorośli ludzie w ramach więzów szkolnych), przez formy samoorganizacji i wzajemnego popierania się, organizowanie nieformalnych „dojść”, „układów” w biznesie (i w lokalnej administracji), aż do odkrycia bardzo skomplikowanych mechanizmów rządzących tą sferą. Jest to coś takiego, jak „czasowe użytkowanie” (*temporary possession*) dóbr, z którym mamy do czynienia w Mongolii (Empson 2012). David Sneath (2003) i Sławoj Szynekiewicz (1981) pokazywali, w jaki sposób użytkowanie różnych dóbr ma swoje zaplecze historyczne i łączy się w Mongolii np. z bardzo skomplikowanym, pasterskim systemem współużytkowania pastwisk. Stąd prawa do użytkowania ziemi są osią nieformalnego, zwyczajowego podziału dostępu do ziemi, a nawet do dóbr takich jak samochody, maszyny, sklepy czy mieszkania. Mamy więc nieformalny sposób użytkowania tego, co wspólne – pozwalający też na wymuszenia, przesuwanie granic, ciche zajmowanie dóbr (zob. Szynekiewicz i Potkański 1993), łączy się on jednak ze skomplikowanym sposobem użytkowania dóbr i organizowania się wokół nich (Sneath 2003, s. 446).

W przypadku Bułganu taki sposób budowania współpracy i załatwiania spraw jest powiązany również z oddolnymi działaniami grupy braci, środowiska biznesmenów targuckich z Ułan Bator na rzecz somonu. Działania nowego pokolenia biznesmenów wchodzi w struktury państwa i administracji oraz zaczynają je wypełniać i współtworzyć. W 2009 roku część z nich, mieszkająca już w większości w Ułan Bator (między innymi założyciele Torgud Town) postanowiła zacząć wspierać, wręcz czcić swoje miejsce narodzin, co ma za sobą całą tradycję duchową w Mongolii, i starać się o jego lokalnie i na własny sposób rozumiany rozwój – o jego (i ich) powodzenie. Jest to związane z mongolską kosmologią i wyobrażeniami siły życiowej zawartej w krajobrazie i miejscu rodzinnym (Humphrey 2012)⁵. W tym przypadku czczenie miejsca narodzin przybiera jednak też formę samoorganizującego się klubu działaczy i aktywistów. W pewnym momencie spontanicznie powstało stowarzyszenie „Jedwabna Ojczyzna” (Torgon Nutag Klub) i biznesmeni zaczęli organizować wsparcie dla somonu, pomagali między innymi, choć nie w pełni skutecznie (działania krytykowane m.in. przez lokalnych misjonarzy), w czasie kłęski żywiołowej mrozu (*dzudu*) w 2009 roku, kiedy padały całe stada. Przede wszystkim jednak ufundowali i zbudowali „park chwały”, Torgon Nutag Park, w centrum miasta, ale trochę na uboczu, na pustych łąkach przy rzece. Stał tam pomnik księcia Uwsz Chana, który przyprowadził Torgutów z Kałmucji z powrotem na ojczyste tereny w XVIII stuleciu, pojawiają się lamajskie symbole, fontanny, tablice z listą fundatorów parku, ławki, zadaszenia, nawet boisko do koszykówki. Są tam też organizowane i fundowane ceremonie ofiarne *tachitga*, gromadzące lokalną społeczność, odbyło się święto (*naadam*) z wyścigami koni (też targuckich inochodźców), zapasami, koncertami i ceremoniami odznaczania pasterzy, biznesmenów, nauczycieli,

5 Dłatego wielu Mongołów przywozi zdjęcia i przedmioty z ziemi rodzinnej, obrazy gór, wielu też pielgrzymuje tam latem, odwiedza swoich bliskich.

urzędników czy po prostu ojców i matek. Choć w somonie co roku są organizowane duże święta społeczne, takie jak 50-lecie przedszkola czy targi sadownictwa, klub zaczął tworzyć alternatywne czy dodatkowe obchody – za każdym razem są to duże wydarzenia z koncertami, przemowami, zawodami sportowymi. W przypadku najważniejszego z nich, centralnej ceremonii czczenia góry-matki bułgańczyków Burenchairchan, obchody te odbywają się co dwa lata. Za sprawą klubu jednak i jego decyzji zamiast wiosną, co byłoby zgodne z kalendarzem lamaistycznym, góry czci się, „karmi” we wrześniu, po sianokosach, po przepędach zwierząt na jesienne pastwiska, kiedy wszyscy biznesmeni mogą też dotrzeć z Ułan Bator do Bułganu. Do somonu przybywa wtedy kolumna przyozdobionych Toyot Land Cruiserów, wypełnionych ciasno biznesmenami i ich rodzinami (szczególnie często to ludzie starsi, rodzice). Wcześniej jadą całą grupą przez Mongolię, zatrzymując się, pijąc odrobinę wódki z ozdobnych czarek, błogosławiąc i pryskając pierwszymi kroplami. Przy wjeździe do miasteczka są witani przez mieszkańców i władze somonu pod bramą wjazdową, częstowani czarkami z mlekiem, podawanymi na białych szarfach *hadag*, owocami, pomidorami – cała droga dojazdowa wypełnia się witającymi się i pozdrawiającymi ludźmi. W miasteczku zaczyna się wtedy trzydniowe święto, nieustanne czczenie swojej miejscowości. Biznesmeni, ich rodziny i przyjaciele sportkują się na wyścigach konnych, kosztują tam w kręgach świstaka, wnoszą toasty. Grupy mężczyzn jednego dnia objeżdżają od rana kolejne święte góry, jadą szybko dużą grupą aut, wspinają się w kilkadziesiąt osób na poszczególne święte szczyty, tam spią ryż, ziarno, kropią mlekiem, wódką, niektórzy nawet koniakami; modlą się i recytują modlitwy wraz ze starszym lamą z miejscowej świątyni. Potem święto staje się ogólne – to wspólne modlitwy pod Burenchairchan, z setkami uczestników, otwarcie nowej sali w domu kultury, wielogodzinne koncerty, przemowy, wręczanie odznaczeń dla mieszkańców. Nagrody w wyścigach koni i w zapasach są fundowane przez poszczególnych biznesmenów; oprócz medali wręczają oni też zwycięzcom na zakończenie oprawione w ramki dyplomy z wypisaną kwotą nagrody pieniężnej. Przy tej okazji za każdym razem handlowcy i biznesmeni stawali w roli publicznej, naśladowali czy wręcz dublowali lokalnych urzędników w ich działaniach. Zaciera się w ten sposób granica działania poprzez instytucje i działania zupełnie pozainstytucjonalnego. Kiedy latem w 2013 roku pytałem, czy zbliża się jakieś duże święto organizowane przez somon, usłyszałem, że „pewnie tak, ale jeśli będą zwlekać, to w końcu ludzie [tu biznesmeni] sami się szybciej zorganizują... na święto na pewno nikt nie będzie czekał” (Munchbold, 37 lat, grupa Beelin). Działania lokalnych grup, twórców i pracowników firm torguckich, rodzin z miasteczka przeplatają się zatem z tym, co robią miejscowi urzędnicy, wszystko łączy się w poczuciu wspólnego działania, przy czym kwoty i czas angażowany w święto są jednocześnie publicznie ogłaszane na tablicach urzędu. Poza tym przepływ pracy i pieniędzy jest bardzo spontaniczny, hojność, decyzje, dogadywanie programu przebiega w umowach, w nieformalnych rozmowach, na spotkaniach w lokalnych restauracjach. Jest to jednak też wyraźnie budowanie pewnej lokalnej pozycji, kontaktów, od czego zależy powodzenie w interesach, tym bardziej że wszelkie nieformalne dojścia do urzędników, polityków, prokuratorów są bardzo starannie wykorzystywane. Są to relacje zawierające w sobie pragnienie czynienia relacji pararodzinnymi, „mongolskimi”, co nie znaczy, że są one zawsze korzystne, przyjazne. Przeciwnie, wciąż mieszczą w sobie ryzyko, niedopowiedzenie i właściwie, w przypadku przysług, nigdy nie gwarantują czegoś takiego jak „obligatoryjny zwrot” zainwestowanej pracy czy darowizny (Humphrey 2012).

Działania na rzecz nutagu, miejsca narodzin i pochodzenia, są jednak, jak już wspomniałem, w ogóle szerszym zjawiskiem we współczesnej Mongolii. Od kilkunastu lat funkcjonują tam „komitety lokalne” (*nutag-councils*) integrujące wspólnoty gmin-somonów w Ułan Bator i lobbujące w parlamencie na rzecz rodzinnych miast i osad (Stolpe 2013). Tutaj mamy do czynienia z nieco podobną strukturą, choć bardziej nieformalną, powstającą spontanicznie, poza ramą państwa, związana jednak przede wszystkim ze wspólnotą biznesmenów, założycieli małych i średnich przedsiębiorstw. Z pewnego punktu widzenia taka historia współdziałania jak Torgon Nutag Klub może jednak otworzyć drogę do jeszcze innego sensu działania na rzecz lokalnego środowiska. Caroline Humphrey (2012, s. 26–28) pisze o tym, że załatwianie spraw w sposób nieformalny, poza strukturami państwa (choć w tym przypadku jednocześnie wewnątrz nich), nie jest tylko sposobem działania, uzyskiwania czegoś, skorzystania na czymś, zdobycia pewnej wymiernej korzyści. Paradoksalnie, działania te są w Mongolii również sposobami realizowania pewnej idei współpracy, sztuki bycia pomocnym, hojnym, szczodrym, i w ten sposób budowana jest sztuka bycia „kims” w oczach innych i poprzez to też bycia sobą, osiągania *self-esteem* (Humphrey 2012). Praca na granicy, rozwijanie biznesu na bazie sieci krewniaczo-znajomościowej, odruchowe sięganie do rodzinnych kontaktów jest więc cichym, sprytnym działaniem, ale i zarazem sztuką zapewniania sobie powodzenia, uzyskiwania publicznego szacunku. Publiczne ukazywanie „radzenia sobie” i wynoszenia swojej aktywności ponad innych jest zatem bardzo mocno zakotwiczone w sposobie myślenia o działaniu organizacyjnym, o budowaniu „dumnych” wydarzeń, takich jak czczenie Burenchairchanu czy budowanie „parku chwały”. Każde z działań, wręczonych nagród czy zaprezentowania się na uroczystości jest momentem, kiedy nie tylko wzrasta estyma i poważanie, ale też nakręca się możliwość powodzenia, gęstnieje poczucie „dobrego działania”. Stąd nie jest to jakaś paraekonomiczna transakcja, zahaczająca np. o nepotyzm i korupcję, tylko wspólnotowe, nieindywidualistyczne osiąganie pewnej pozycji w oczach innych i jednocześnie własnych. Podobnie David Sneath (2006) dostrzega tu raczej wymiar nieformalnego materializowania się relacji międzyludzkich, osiągania nie tyle korzyści czy wymiernego efektu, co przede wszystkim właśnie pewnej właściwej, życiowej pozycji. Zamiast transakcji (*transacting*) – wymiany, przekazu dóbr i usług – Sneath (2006, s. 98) pisze o osiągnięciu/budowaniu roli społecznej (*enacting*).

W działaniu na rzecz rodzinnej miejscowości (*nutagu*), na rzecz innych znajomych, rodzin, mieszkańców i w ogóle w wykonywaniu różnego rodzaju przysług, dowolnych aktów darowizn, najczęściej nie chodzi zatem o odbiór jakiejś innej przysługi, czegoś wymiernego, tylko raczej o pewną „estetykę” tego aktu (Humphrey 2012, s. 23; zob. też dyskusję u Empson 2012, s. 11). Sztuka nieformalnego działania jest w ten sposób sztuką nie tylko osiągania celów, ale także budowania i wzmacniania wspólnoty. W tym momencie nieformalne współdziałanie łączy się jednak z wymiarem kosmologicznym – z budowaniem, przez skomplikowaną architekturę, więzi „siły powodzenia” i wyposażenia w „siłę życiową” (zob. Humphrey, Ujeed 2012; Tangad 2013, s. 105–121). Jeśli będzie to związane ze sprytem, siłą, odwagą, wyobrażenie takie będzie przedstawiane jako „koń wietrzny” (*chijmor*) – siła wznosząca ku górze, promieniująca na innych, jak też pociągająca. Oprócz indywidualnych sił danej osoby (*süld*) i jej prezentacji czy realizacji (*chijmor*), przez organizowanie życia, dokonywanie przysługi odwzajemnień powstaje też pewna siła społeczna, gromadząca ludzi wokół silnych, sprytnych, twórczych osobowości. Będzie to już bardziej element siły życia zwanej *bujan* – to fortuna i bogactwo

nagromadzone jako sieć relacji: przyjaciół, uczynków i bogactwa potencjalnych przysług⁶. Nagromadzenie *bujanu* wiąże się ponadto z ideą osiągnięcia przywództwa, co może być demonstrowane zarówno poprzez czyny, jak i posiadanie dóbr („kiedy chcę zebrać od innych po 5 mln tugrików, to sam muszę wyłożyć 50 mln. Wtedy inni idą za mną”, mówił jeden z założycieli klubu, 44-letni Batnasan, z grupy Beelin). Organizowanie różnych imprez, podczas których zarówno bawią się ludzie, jak i składa się ofiary dla duchów-gospodarzy okolicznych gór i rzek, sprawia, że *bujan* organizatorów się poszerza, zwiększa, „ludzie są wdzięczni, cieszą się i do-brze myślą o nim, cieszą się ze wzrostu *bujanu*”, powiedziała nam wprost młoda urzędniczka socjalna z Bułganu. Odślania się w ten sposób specyficzna droga budowania własnego powodzenia poprzez robienie czegoś z innymi, rodziną, znajomymi (nieustannie celebrowane są np. też związki uczniów i uczennic z tej samej klasy i szkoły). Jest to, rzekłbym, moment bardzo intensywnego „okielznanie” czy „zaprzęganie” powodzenia (zob. Empson 2012), czynienia go obecnym w rodzinie, pomiędzy ludźmi. Poprzez udział, organizację święta i darowizny następuje jednak nie tylko ogłaszanie czyjeś siły, pozycji, *bujanu* i nawet osobistego *chijmoru*, „ruchu w górę”, lecz także nakreśla się spirala możliwego i upragnionego powodzenia, w którym wszyscy uczestniczą.

SAMOORGANIZACJA, WSPÓŁDZIAŁANIE I BUDOWANIE WYOBRAŹNI TECHNICZNEJ WE WSIACH POŁUDNIOWEGO MAZOWSZA

Drugim przykładem na poparcie sformułowanej wcześniej tezy są badania prowadzone przez zespół etnografek i etnografów⁷ we współczesnych społecznościach wiejskich południowego Mazowsza, a dokładniej w okolicach Szydłowca i Przysuchy, we wsiach Zaława i Cukrówka. Były to „etnograficzne badania w działaniu”, bazujące na terenowych badaniach etnograficznych i nowych nurtach *action research*, z wykorzystaniem narzędzi sztuki. Badania były prowadzone w ten sposób w środowiskach wiejskich uznawanych często w dyskursach publicznych i przez samych lokalnych aktorów za peryferyjne, należące do miejsc „gorszych” i pozbawionych dostępu do kultury; były to wsie względnie odizolowane od dużych ośrodków kultury wielkomiejskiej, często dotknięte problemami ekonomiczno-społecznymi, takimi jak bezrobocie i wahadłowe migracje zarobkowe. Podstawowym zadaniem naszego działania było zgromadzenie wiedzy o aktywności kulturalnej i społecznej, która legitymizuje obecność własnych, choć często ukrytych kompetencji kulturowych i twórczych tych środowisk oraz unika praktyk nieświadomego narzucania i kształtowania zewnętrznej, pochodzącej z wielkomiejskich centrów wizji uczestnictwa w kulturze. Nowy język opisu naszego badania miał mieć w sobie zatem potencjał

6 To moment budowania dobrego obrotu spraw poprzez gromadzenie potęgi/mocy związku i wymiany z innymi ludźmi – tak jak w powiedzeniu mongolskim przytaczanym przez Oyungerel Tangad – „człowiek, który ma znajomych, jest wielki jak step, a ten, który nie ma znajomych, jest mały jak dłoń” (Tangad 2013, s. 221).

7 W ramach projektu IEiAK UW finansowanego przez MKiDN pt. „Oddolne tworzenie kultury. Wielostanowiskowe studium porównawcze”, moduł „Działanie w kulturze”, badania realizowali Maja Dobiasz, Alicja Karasińska, Vika Krauz, Anna Lewicka, Joanna Łodygowska, Weronika Najda, Paula Mikołajczyk, Zuzanna Piątek, Ewa Potępa, Tomasz Rakowski, Agata Strzałkowska, Julia Szawiel oraz etnoanimatorki i etnoanimatorki z Kolektywy Terenowego: Dorota i Paweł Ogródzcy, Julia Biczysko, Agnieszka Pajęczkowska, Pola Rożek, Sebastian Świąder. Całość modułu koordynowali Tomasz Rakowski i Maja Dobiasz. Więcej o projektach, terenie i metodologii badań zob. <http://kulturaoddolna.pl/dzialanie-w-kulturze/> (dostęp: 26.07.2016).

krytyczny wobec dominujących politycznie i kulturalnie ośrodków/dyskursów, narzucających swoje normy i wizje kreatywności kulturowej (zob. Liep 2001) i przesłaniających często w ten sposób oddolne mechanizmy twórczego działania aktorów społeczności lokalnych. Badania od początku dotyczyły samorządowego, spontanicznego i oddolnego charakteru życia społecznego, ale też wszelkich niejawnych wymiarów życia kulturalnego, kluczowych dla budowania ogólnopolskich strategii polityki kulturalnej na obszarach wiejskich i peryferyjnych.

Przestrzenie wsi we współczesnej Polsce – zarówno w dyskursach publicznych, jak i opiniach samych ich mieszkańców – często są uznawane za miejsca peryferyjne, „gorsze” i pozbawione dostępu do kultury. Jest to jednak, z czego warto zdawać sobie sprawę, silny dyskurs wytwarzany przez środowiska inteligenckie, akademickie, dziennikarskie szczególnie przez okres ostatnich kilkunastu lat, o czym już pisałem gdzie indziej (Rakowski 2008, 2013). Wieś jest postrzegana jako miejsce dotknięte pewnym „opóźnieniem”, przeczące nowym trendom w kulturze i wręcz stawiające opór procesom modernizacyjnym. Tego typu rozpoznania są obecne w wyostrej formie przede wszystkim w wielu publicznych wypowiedziach humanistów, np. Janusza Majcherka (2012), gdzie mieszkańcy wsi to „hamulcowi modernizacji”, czy nawet u bardzo doświadczonej w badaniach wsi socjolożki Marii Halamskiej (2015) w wypowiedzi zatytułowanej „Chłop to nie obywatel”. O aktywności kulturalnej ludzi wsi i rozwoju wiejskich organizacji społeczno-kulturalnych można jednak pisać zupełnie inaczej. Odmienne podejście prezentują autorzy *Praktyk kulturalnych klasy ludowej* (Gdula, Lewicki i Sadura 2014), gdzie, z jednej strony, zostały zarysowane odtwarzane społecznie podziały i konflikty „klasowe”, czyli napięcia wokół różnic środowiskowo-kulturowych, w nowoczesnym rozumieniu wykształconym przez francuskiego socjologa Pierre’a Bourdieu, a z drugiej – sposoby naturalizowania aktywności czasu wolnego w świecie ludzi wsi i w ogóle „klasy ludowej”. Ich „praktyki kulturalne” to najczęściej działania na swój sposób bardzo wartościowe – spontaniczne, związane z cielesnością, z fizycznością pracy, z potrzebą odpoczynku, wysokiego wartościowania „bycia razem” i familiarności. Przy czym, co niezwykle istotne, tutaj też pojawiają się elementy nieinstytucjonalnej, spontanicznej samoorganizacji: klubów, spotkań, kół gospodyń wiejskich, chórów kościelnych itd. Jest to więc studium wskazujące na specyficzny, odrębny styl tworzenia kultury, zwykle właśnie w środowiskach wiejskich. Co więcej, tworzenie praktyk kulturowych wspólnoty – obecność kół gospodyń wiejskich, ochotniczych straży pożarnych, ale też nieformalnych spotkań, „posiad” sąsiedzkich, sobotnich zabaw, organizacji wiejskich świąt – ma ciągłość kulturowo-historyczną (Szpak 2013), pewną tradycję budowy własnej obywatelskości. Pisał o tym wcześniej antropolog Michał Buchowski, odwołując się m.in. do osobistego udziału w działaniach wielkopolskich Ludowych Zespołów Sportowych (Buchowski 1996).

Badania, które prowadziłem wraz z zespołem, dowiodły, jak ważnymi miejscami są ochotnicza straż pożarna, miejscowa szkoła, świetlica wiejska – ale w tym sensie, że wszystkie ogniskują właśnie specyficznie nieformalną, oddolną aktywność organizacyjną. Często te budynki były budowane w latach 60. rękami miejscowych ludzi, w ramach czynu społecznego; jak się wielokrotnie okazywało w badaniach, pojęcie to ma jednak zupełnie inny sens niż ten powszechny, kojarzony z absurdalną, propagandową akcją państwa ludowego. O czynach społecznych opowiadano z dumą i entuzjazmem, to bardziej doświadczenie oporu i samostanowienia niż socjalistycznej podległości (zob. Pisarzewski 2008; Plińska 2008). Aby dobrze zrozumieć samoorganizację wiejską jako żywiołowy proces i pewną inną wartość logiki

organizacji, warto też wskazać na sposób działania wiejskich klubów sportowych. Weronika Najda (Najda, Rakowski 2016) w swoim opracowaniu pokazuje, że wiąże się to w ogóle z bardzo bogatą sferą różnorodnych aktywności: od organizowania się piłkarzy i działaczy klubu do organizowania się kibiców i rodzin piłkarzy z wsi w gminie Chlewiska. Klub Hubal to nie tylko miejsce, w którym można trenować, lecz także przestrzeń, którą można cały czas wymyślać, przekształcać. Działacze ze wsi Zaława zajęli się budowaniem nowych pomieszczeń, montowaniem urządzeń, konstruowaniem sauny: zaangażowanie w tworzenie klubu jest tu równie ważne, jak osiągnięcie efektów sportowych – został on w dużej mierze stworzony przez społeczników i aktywistów, którzy napisali statut, zdobywali stroje, uporządkowali przestrzeń, zdobyli środki, żeby zatrudnić trenera. Podobnie jest w przypadku świetlicy wiejskiej w tej samej wsi, gdzie siedzibę ma koło gospodyń wiejskich – okazuje się, że jest ona co prawda częścią państwowej instytucji, ale tak naprawdę świetlica też została zbudowana metodą społecznikowską, sołtys z przyjacielem znaleźli na złomowisku grzejniki, pocięto je – i zrobiono ogrzewanie. Przebudowali świetlicę, bo w tym budynku był wcześniej sklep, zrobili więc wejście z drugiej strony. W przypadku szkoły, która została zbudowana z okazji rocznicy tysiąclecia państwa (słynne „tysiąclatki”), okazuje się, że jest ona też dobrem wspólnym, jest nieustannie ulepszana przez społeczność – mieszkańcy np. przebudowywali parking i ogrodzenie, a z okazji 50-lecia szkoły m.in. ustawiono wielki, piękny grill zrobiony z bębnow od pralek przez syna szkolnej sprzątaczkę. Podążając dalej w tym kierunku, zauważymy też, że zmienia się w ten sposób cała perspektywa wiejskiej historii społecznej. Jeśli spojrzymy wstecz, to okazuje się, że np. w latach 70. mieliśmy do czynienia ze wznoszeniem publicznych budynków, ale też, symetrycznie, z powszechnym stawianiem na wsi domów i budynków gospodarczych – wynikało to ze swoistego rozkwitu wsi, dostępu do materiałów budowlanych, maszyn, kredytów i dobrych kontraktów rolniczych (Gomuła 2004). Domy jednorodzinne budowano wtedy metodą „gospodarską”, „organizowano” materiały (łapówki, nielegalne pozyskiwanie z zakładów), a mieszkańcy wsi – ludzie pracujący na budowach w miastach i zakładach, po szkołach budowlankach – zaczęli sami, na własną rękę, murować i budować, czerpiąc z nowych technik; korzystali przy tym nie tylko z dojść do materiałów, lecz także z żywiołowo zdobywanych umiejętności. W sytuacji niedoborów materiałów i narzędzi rozwijali niebywałe zdolności i wyobraźnię techniczną: w Broniowie i okolicznych wsiach pojawiały się samodzielnie konstruowane traktory, maszyny rolnicze, piły mechaniczne, kosiarki, trójkołowce – wszystko to funkcjonuje do dzisiaj (Skąpski 2013). Zbudowane wtedy domy mają powtarzalny geometryczny kształt; to tzw. kostki, obecnie kojarzone z brzydota PRL-u. Z jednej strony, kształty te to wymogi urzędników, dających zezwolenia na najprostsze, powtarzalne formy modernistyczne (domy jednorodzinne są legalne i teoretycznie wspierane przez państwo od 1957 roku), a z drugiej strony fakt, że budynki były wznoszone przez samych mieszkańców, powodował, że chętnie budowano przede wszystkim domy proste w konstrukcji i nadające się do rozbudowania (często po latach dobudowywano piętro, taras albo osobne pomieszczenie, dołączano zasypane podpiwniczenie).

Okazuje się zatem, że w latach 60. i 70. ludzie na wsi sami budowali i eksperymentowali z budową, najczęściej na własnych i sąsiedzkich posesjach⁸. Widać więc,

8 Jednym z takich niezwykłych mistrzów-majstrów jest np. pan Wiesław Zielonka z Broniowa – po skończeniu 6 klasy szkoły podstawowej trafił do ochotniczego hufca pracy, gdzie nauczył się murarki. Później swoje



Zdjęcie 2. Remiza strażacka w Broniowie, fot. T. Rakowski

że modernizacja w PRL-u (szczególnie dla wsi – lata 70.) nie była jedynie jakąś bezwładną, zewnętrzną siłą, przeciwnie – odsłania się tutaj alternatywna historia, nowy sens wydarzeń i doświadczeń ludzi ze środowisk wiejskich. Koniec lat 60., a szczególnie lata 70., to czas, kiedy mieszkańcy wsi migrują do miast, zdobywają umiejętności, w końcu ich dochody wzrastają; zyskują wtedy dostęp do tanich kredytów, nawozów, „oprysków”, można kupić wreszcie duże maszyny, budują się domy i budynki; ludzie współdziałają, budują w czynie społecznym, stawiają opór władzom – zdarza się, że blokują kandydatury partyjnych urzędników na wójtów i przewodniczących (Rakowski, Rożek 2014). Pojawił się wówczas, można by powiedzieć, pewien rodzaj silnej podmiotowości wsi – w tej optyce modernizacja PRL-u zaczynała więc zasilać środowiska wiejskie w zupełnie inny sposób, to moment w historii wsi (akurat w centralnej Polsce, czyli innej od wsi wielkopolskiej, rozwarstwionej społecznie, czy np. mazurskiej, z bardzo kruchymi, poosadniczymi więziami społecznymi), kiedy poczucie działania, bogacenia się czy możliwości rozwijania się na własny sposób jest wyjątkowo silne. Choć ślady tego można znaleźć w dokumentacji, np. budowy szkoły w Cukrówce, świetlicy w Broniowie, to najciekawiej byłoby dotrzeć do takich treści, które pozwolą uchwycić ów oddolny, samorzutny sens tych działań – znaczenia współdziałania, czynu społecznego jako swoistego „faktu społecznego”, wspólnego budowania czy też w końcu w ogóle

umiejętności przekazał młodszym kolegom z OSP – a to właściwie obecnie cały klan murarzy, którzy zyskali uznanie jako fachowcy w Europie, Skandynawii i tam jeżdżą na roboty, oni też przebudowują nieustannie i poprawiają strażnicę broniowskiej OSP. Zielonka, a potem inni zaczęli jednak od eksperymentowania i budowania na własną rękę, nie tylko od stawiania budynków, ale od samego wyrobienia materiałów budowlanych, np. pustaków żużlowych. Zielonka zrobił własnej konstrukcji stół wibracyjny, na którym mocował formę do pustaków. Z czasem z samorobionych pustaków stawiano w okolicy wszystkie niemal domy, przy czym najokazalsze wyszły właśnie spod jego ręki. Okazało się także, że właściwie w każdym domu samoróbką jest piec kuchenny, węzownica i cały system centralnego ogrzewania – i że tajniki zaworów i odpowietrzaczy zna tylko np. ojciec-konstruktor (młodsza rodzina często miała później problem z niuansami obsługi takich instalacji).

historii budowania na wsi z nowych materiałów, nowymi technikami. Okazuje się, że to zupełnie inna historia, historia ludzi wsi, rozwoju własnych umiejętności, techniki, wyobraźni technicznej, samoorganizacji, współdziałania na powszechną skalę.

Ta oddolna forma działania i budowania pewnego idiomu rozwoju ma wyraźną ciągłość i jest odnajdowana w obecnych badaniach etnograficznych i „badaniach w działaniu”. Przy czym charakterystyczne jest to, że coś, co mogłoby zostać uznane za instytucjonalne („państwowe”), ma bardzo duży komponent oddolny: jest tworzone przez ludzi, w ich własnym czasie, a instytucje państwowe są w ten sposób wypełniane oddolnie alternatywnymi, endogenicznymi formami. Ten rodzaj sprawczości społecznej stoi w sprzeczności z zakładaną często przez publicystów i badaczy „roszczeniowością” wsi i, co więcej, widać też bardzo wyraźnie, że środowiska wiejskie w ogóle tworzą własne, nieznanne szerzej aktywności społeczne i sposoby oddolnego działania. W przypadku tych kilku badanych wsi okazuje się zatem, że narracje naukowe i publicystyczne wypełnione wizją kultury wsi jako „balastu” (jako czegoś, co przekreśla powstawanie „właściwej” klasy średniej i „właściwego” społeczeństwa obywatelskiego) przy bliższym, etnograficznym poznaniu okazują się zupełnie nietrafne.

PODSUMOWANIE: WSPÓŁDZIAŁANIE, POTENCJAŁ SPRAWCZY, LOKALNE FORMY ROZWOJU

Różni badacze sygnalizowali, że naruszenie wraz z działaniami rozwojowymi skomplikowanych sposobów funkcjonowania lokalnych społeczności może skutkować pewnym rodzajem oporu, zorganizowanego sprzeciwu czy wręcz przeciwnego, negatywnego efektu działania rozwojowego (Crewe i Harisson 2002). Szczególnie istotne są jednak takie prace, które wskazują na przesunięcie inicjatyw rozwojowych w stronę lokalnych grup i ich własnego sposobu praktykowania rozwoju. Powstają w ten sposób rozpoznania, w których można już wyróżnić obecność alternatywnych mechanizmów i logik rozwojowych. Jeśli spojrzymy uważniej, to widać, że wkraczamy w obszar, w którym w odmienny, skomplikowany sposób funkcjonuje tkanka społeczna i kulturowa – a to, co „międzyludzkie”, co związane z samoorganizacją, może być zarówno źródłem pozytywnych relacji, nieformalnym negocjowaniem współpracy i więzi biznesowych, jak i budowaniem paraekonomicznej i parapolitycznej siły.

Widać to w Bułganie, gdzie ludzie podejmują wyzwanie tego, co nieformalne, robią interesy na granicy, polegając na więziach wytworzonych z celnikami, strażnikami, kontrahentami, budują i przebudowują relacje w rodzinie, w której cały czas działają. Mechanizmy wspólnego działania powstają w ten sposób wokół świąt, przejazdów, gościń, wydobywają z życia somonu to, „co najlepsze”, co najbardziej „godne”, co wyzwała powodzenie i w spontaniczny sposób formuje wspólne akty mongolskiego rozwoju. We wsiach centralnej Polski jest bardzo podobnie – okazuje się, że mamy do czynienia z bardzo żywiołowym i niejawnym charakterem oddolnych działań, cichą sztuką „społeczno-technicznych” praktyk wiejskich. Już przy pierwszym uważnym spojrzeniu widać, że różne nieformalne sposoby samoorganizacji i współdziałania przez dziesięciolecia tworzyły życie wsi, tylko często pozostawały w cieniu – nie były w ogóle rejestrowane. A więc za każdym razem struktury te działały, tylko nie były wychwytywane, nie były brane pod uwagę, a przede wszystkim nie zauważono ich znaczenia jako lokalnych form działania rozwojowego.

W obydwu przypadkach mamy do czynienia z odkryciami rozwoju endogenicznego, w którym z całą mocą ujawniają się własne, a jednocześnie bardzo silne i „porywające” na różne sposoby aktorów społecznych mechanizmy modernizacyjne, z których obecności politycy rozwojowi tak często nie chcą zdać sobie sprawy. Są to bowiem takie działania, mechanizmy i całe tradycje społeczne, które już samą obecnością zaświadczenia o innych możliwych logikach społecznych i zmuszają nas do przewartościowania najbardziej ugruntowanych sposobów rozumienia zmiany społecznej, modernizacji czy przede wszystkim samej idei rozwoju.

BIBLIOGRAFIA

- Arce, A., Long, N. (2000). *Anthropology, Development and Modernities*, London: Routledge.
- Biernacka, M. (1962). *Potakówka. Wieś powiatu jasielskiego 1890–1960. Z badań nad współdziałaniem*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Buchowski, M. (1996). *The Shifting Meanings of Civil and Civic Society in Poland*. W: E. Dunn, C. Hann (red.), *Civil Society: Challenging Western Models*. London: Routledge.
- Crewe, E., Harrison, E. (2002). *Whose Development? An Ethnography of Aid*. London: Zed Books.
- Ellen, R. (2001). *Deja vu, all over again', again: reinvention and progress in applying local knowledge to development*. W: P. Sillitoe, A. Bicker, J. Pottier (red.), *Participating in Development: Approaches to Indigenous Knowledge* (s. 235–258). London, New York: Routledge.
- Empson, R. (2012). The Danger of Excess. Accumulating and Dispersing Fortune in Mongolia. *Social Analysis*, 1 (56), 1–12.
- Empson, R. (2014). *An Economy of Temporary Possession*, Malinowski Memorial Lecture 2014, <http://www.lse.ac.uk/publicEvents/events/2014/05/20140522t1800vOT.aspx> (dostęp: 14.04.2015).
- Englund, H. (2006). *Prisoners of Freedom: Human Rights and the African Poor*. Berkeley: University of California Press.
- Escobar, A. (2012). *Preface to the 2012 edition*. W: A. Escobar, *Encountering Development. The making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Ferguson, J. (1994). *The Anti-Politics Machine. „Development”, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferguson, J. (1997). *Anthropology and Its Evil Twin: “Development” in the Constitution of a Discipline*. W: F. Cooper, R. Packard (red.), *International Development and the Social Sciences: essays on the History and Politics of Knowledge* (s. 150–175). Berkeley: University of California Press.
- Gdula, M., Lewicki, M., Sadura, P. (2014). *Praktyki kulturowe klasy ludowej*. Warszawa: Instytut Studiów Zaawansowanych.
- Geertz, C. (1963). *Peddlers and princes: social change and economic modernization in two Indonesian towns*. Chicago: University of Chicago Press.
- Geertz, C. (2000). *My/Nie My, czyli aMerYka – nie-aMerYka. Podróże Ruth Benedict* (tłum. E. Dzurak). W: C. Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Geertz, C. (2003). *Myślenie jako działanie moralne: etyczny wymiar antropologicznych badań terenowych w nowo powstałych państwach* (tłum. D. Głowacka). W: M. Brocki, D. Wolska (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gomuła, M. (2004). *„Zastał Polskę drewnianą z zostawił murowaną...”*, czyli wpływ dekady gierkowskiej na życie społeczne wsi polskiej. Praca laboratoryjna, Warszawa: Archiwum IEiAK UW.
- Gow, D. (2002). Anthropology and Development: Evil Twin or Moral Narrative? *Human Organization*, 61 (4), 299–313.
- Halamska, M. (2015). Chłop to nie obywatel. Z Marią Halamską rozmawia Ł. Pawłowski. *Kultura Liberalna*, 2 (314).
- Hann, Ch., Dunn, E. (red.) (1996). *Civil Society. Challenging Western Models*. London: Routledge.
- Hobart, M. (1993). *An Anthropological Critique of Development. The Growth of Ignorance*, London: Routledge.


- Humphrey, C. (2002). *The Unmaking of Soviet Life. Everyday Economies after Socialism*. London: Cornell University Press.
- Humphrey, C. (2012). Favors and “Normal Heroes”. The Case of Postsocialist Higher Education. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2 (2), 22–41.
- Humphrey, C., Sneath, D. (1999). *The End of Nomadism? Society, State and the Environment in Inner Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphrey, C., Ujeed, H. (2012). Fortune in the Wind. An Impersonal Subjectivity. *Social Analysis*, 56 (2), 152–167.
- Jones, M.J. (2016). *Farmer driven network or official association: farmer agency, legitimacy, control, accountability, and efficacy in the smallholder coffee sector of Northern Laos*. Referat wygłoszony na konferencji IUAES w Dubrowniku.
- Klekot, E. (2014). Samofolkloryzacja: współczesna sztuka ludowa z perspektywy krytyki postkolonialnej. *Kultura Współczesna*, 1 (81), 86–99.
- Liep, J. (2001). *Introduction*. W: J. Liep (red.), *Locating Cultural Creativity*. London: Pluto Press.
- Majcherek, J. (2012). Hamulcowi modernizacji. *Gazeta Wyborcza*, 08 sierpnia.
- Mosse, D. (2005). *Cultivating Development. An Ethnography of Aid Policy and Practice*. London: Pluto Press.
- Mosse, D. (2006). Anti-social anthropology? Objectivity, objection, and the ethnography of public policy and professional communities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12, 935–956.
- Mosse, D. (2013). The Anthropology of International Development. *Annual Review of Anthropology*, 42, 227–246.
- Mróz, L. (1977). Rytm targuckiego koczowania. *Etnografia Polska*, 21 (1), 137–153.
- Najda, W., Rakowski, T. (2016). „Królowie boiska”. *Samoorganizacja wiejskiego klubu sportowego*. W: P. Cichocki i in. (red.), *Oddolne tworzenie kultury. Perspektywa antropologiczna* (s. 51–61). Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.
- Pfaffenberger B. (1992). Technology and Social Change. *Annual Review of Anthropology*, 21, 491–516.
- Plińska, W. (2008). *Ochotnicza straż pożarna – klub kultury*. W: I. Kurz (red.), *Lokalnie: animacja kultury/community arts* (s. 89–92). Warszawa: Instytut Kultury Polskiej UW.
- Pisarzewski, T. (2008). *Wspólnota wiejska – przemiany*. W: I. Kurz (red.), *Lokalnie: animacja kultury/community arts* (s. 85–88). Warszawa: Instytut Kultury Polskiej UW.
- Rakowski, T. (2004). Tuchalarzy w obliczu zmiany. Interpretacje „kresu” i „upadku” kultury tubylczej. *Kultura i Społeczeństwo*, 3, 97–120.
- Rakowski, T. (2008). *Antropologiczne przesunięcie perspektywy i animacja kultury*. *Warsztaty badawcze wśród środowisk społecznie zmarginalizowanych*. W: I. Kurz (red.), *Lokalnie: animacja kultury/community arts* (s. 76–81). Warszawa: Instytut Kultury Polskiej UW.
- Rakowski, T. (red.) (2013). *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Rakowski, T., Rożek P. (reż.) (2014). *Elżbieta Szewczyk*, film, 16’33.
- Sillitoe, P. (2001). *Participant observation to participatory development: making anthropology work*. W: P. Sillitoe, A. Bicker, J. Pottier (red.), *Participating in Development: Approaches to Indigenous Knowledge* (s. 1–23). London, New York: Routledge.
- Sillitoe, P., Bicker A., Pottier J. (red.) (2001). *Participating in Development: Approaches to Indigenous Knowledge*. London, New York: Routledge.
- Skąpski, Ł. (2013). *O urzędzeniach z Broniowa i Ostalówka*. W: T. Rakowski (red.), *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego* (s. 220–235). Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Sneath, D. (2003). Land-Use, the Environment and Development in Post-socialist Mongolia. *Oxford Development Studies*, 31 (4), 441–459.
- Sneath, D. (2006). Transacting and Enacting: Corruption, Obligation and the Use of Monies in Mongolia. *Ethnos*, 1 (71), 89–112.

- Stolpe, I. (2013). *Transcending Religion: Intersection between Spatial, Social and Mental Mobility in Contemporary Mongolia*. W: *Mobilizing Religion: Networks and Mobility* (s. 15–16). Report on the crossroads Asia Conference, Bonn: Institute of Oriental and Asian Studies.
- Sylvaine, R. (2005). Disorderly Development: Globalization on the Idea of “Culture” in the Kalahari. *American Ethnologist*, (32) 3, 354–370.
- Szynkiewicz, S. (1977). Torguci Mongolii. Uwagi na tle pierwszych badań etnograficznych wśród Torgutów altajskich. *Etnografia Polska*, 21 (1), 118–136.
- Szynkiewicz, S. (1981). *Rodzina pasterska w Mongolii*, Wrocław: Ossolineum.
- Szynkiewicz, S., Potkański T. (1993). *The Social Context of Liberalisation of the Mongolian Pastoral Economy*. Raport z badań, Ułan Bator.
- Tangad, O. (2013). *Scheda po Czyngis Chanie. Demokracja po mongolsku*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Tangad, O. (2015). *Kategorie tradycyjnej moralności w życiu społecznym współczesnych Mongołów*. Wydruk komputerowy, Warszawa: Instytut Etnografii i Antropologii Kulturowej UW.
- Tsing, A. (2005). *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Tynan, M. (2013). Anthropology, Community Development, and Public Policy: The Case of the Kaiela Planning Council. *Collaborative Anthropologies*, 6, 307–333.
- Wheeler, A. (2004). Moralities of the Mongolian „Market”; A Genealogy of Trade Relations and the Zah Zeel. *Inner Asia*, 6 (2), 215–238.
- Szpak, E. (2013). *Mentalność ludności wiejskiej w PRL. Studium zmian*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Local Forms of Development, Self-organization and Agency

Abstract: In my article, I focus on bottom-up development processes associated with the forms of co-operation and success-building present in Western Mongolia and in rural areas of central Poland. In both cases, I emphasise the existence of long, but ever-changing local traditions of societal self-organization and grass-roots forms of development activities, which are often powerful enough to be the leading cause of change. I survey the forms of cooperation in post-pastoral communities associated with the city of Bulgan located by the southern slopes of the Altai Mountains, whose inhabitants re-produce anew their economic practices, act according to their own post-pastoral idiom and come up with development ideas immersed in a contemporary Mongolian spirituality, rooted in local ways of achieving success. Likewise, I refer to the history of cooperation and coping in impoverished post-transformation Polish villages near Szydłowiec, analysing spontaneous self-organisation processes and the production of certain alternative, community-based technical and social knowledge. These situations stand in opposition to the descriptions found in programmes offered by development institutions, which quite often still have a vision of the organisation of local social life as a passive structure, requiring externally driven change and, to a certain extent, resisting the development and modernisation processes. I also wish to suggest an approach to local cooperation that resists the existing logics of constructing development. It draws on local ideas and practices, ways of transforming social life and new economic projects, which as local forms of development become a separate world that is extremely important to understand.

Keywords: development, self-organization, prosperity, modernization, Torghuts, Mongolia, village, Poland.



MIASTO-IDEA
I ROLA KULTURY
W JEGO ROZWOJU

Jerzy Hausner*

Streszczenie: Miasto-idea nie jest w założeniu kolejną uniwersalną ideą miasta, która określa model „miasta idealnego”. Każde miasto, aby mogło się rozwijać, musi określić swoją ideę, przez co rozumieć specyficzny dla tego miasta proces wykorzystania jego potencjału rozwojowego i generowania wartości (miejskich). Nie jest to zatem model rozwoju miasta, ale normatywnie ujęte podejście – koncept, a nie formuła. Ważną rolę w tym procesie odgrywa kultura. Inicjując tworzenie spirali rozwojowej od interwencji w polu kultury, uruchamia się społeczną wyobraźnię, czyli wspólnotę myślenia o dobrym mieście, o potrzebnych i możliwych zmianach oraz nowatorskich działaniach do tego prowadzących. Same te działania nie dotyczą oczywiście jedynie pola kultury, ale kontynuowane w tym właśnie obszarze systematycznie dostarczają kreatywnej energii.

Słowa kluczowe: miasto, miasto-idea, kultura, potencjał kulturowy, potencjał rozwojowy, rozwój, wytwarzanie wartości.

Wiele współczesnych wielkich miast przechodzi głęboki kryzys i poszukiwane są nowe podejścia i metody zarządzania nimi. Jak podkreśla Charles Montgomery (2015), miasta w największym stopniu generują negatywne efekty ekologiczne, w tym efekt cieplarniany – i w największym stopniu doświadczają tego skutków. W powszechnie przywoływanym raporcie Banku Światowego (Planning 2013, s. 22) możemy przeczytać: „To najsilniejsze miasta wywołują dziś społeczno-gospodarczą nierównowagę na świecie, dzieląc ludzi na biednych i bogatych; pozwalając bardziej «zaradnej» i «przewidującej» części społeczeństwa na akumulację kapitału, spychając na społeczny margines tę część obywateli miasta, która nie radzi sobie w warunkach wolnorynkowych”. To i wiele innych zjawisk pozwala bez żadnej przesady stwierdzić, że niepewna przyszłość globu rozstrzyga się właśnie w miastach. A jednocześnie proces urbanizacji postępuje. Już obecnie w krajach OECD mieszka w miastach 70–80% populacji, a z końcem XXI wieku 85% ludności całego globu żyć będzie w miastach (The Metropolitan 2015, s. 30).

Joseph Rykwert (2008) omawia kwestię idei miasta na przykładzie starożytnego Rzymu. Ukazuje w swojej książce geometryczną i topologiczną strukturę miasta rzymskiego, wyrastającego z i wokół systemu zwyczajów i wierzeń, co uczyniło je doskonałym narzędziem kultury i stylu życia. Nie jestem jednak przekonany, że rozumienie przez Rykwerta idei jako konceptualnego modelu miasta jest właściwe. I z pewnością współcześnie taki model nie ma religijnego podłoża. Wynika raczej z doświadczenia i wyobraźni. Pytanie brzmi, do czego doświadczenie i wyobraźnię należałoby współcześnie odnosić. Rykwert podpowiada, że współcześni miejscy planiści za pierwszoplanową sprawę uznają inżynierię ruchu. Chodzi im o fizycznie, materialnie rozumianą komunikację, a może nawet tylko transport.

Takie podejście implikuje rozumienie miasta przede wszystkim jako przestrzeni materialnej i spycha na margines dostrzeganie tego, że jest to także przestrzeń duchowa, pozamaterialna – kulturowa. To z kolei powoduje specyficzne rozumienie czasowego wymiaru tej przestrzeni. Jest ona zamykana w teraźniejszości. Jeśli

Niepewna przyszłość
globu rozstrzyga się
właśnie w miastach

* Prof. dr hab. Jerzy Hausner, Katedra Gospodarki i Administracji Publicznej, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, ul. Rakowicka 27, 31–510 Kraków, hausner@uek.krakow.pl.

nawet dostrzega się jej historyczny rodowód, to przede wszystkim jako materialne dziedzictwo, które tworzy określone możliwości i ograniczenia; jest czymś, z czym trzeba sobie materialnie i obecnie poradzić. Przeszłość jest tym co jest dane i co waży, o tyle, że teraz jest przedmiotem oddziaływania. Jest zamknięta, niejako „zaklęta” w tym, co obecnie poddajemy określonym zabiegom inżynierskim.

Jednocześnie terazniejszość domyka przyszłość. Uwaga miejskich planistów koncentruje się na rozwiązywaniu czysto fizycznych i najbardziej pilnych problemów. Rozwój jest interpretowany jako problem skali, rozmiaru, w kategoriach ilościowych, a nie jako jakościowa społeczna zmiana. Jeśli uruchamiana jest planistyczna wyobraźnia miejska, to w formie statystycznego wnioskowania i inżynierskiej ekstrapolacji. Przyszłość jest po prostu ciągiem dalszym.

To jednak oznacza, że tak projektowane miasto zatracą swoją ideę, ponieważ jej sednem, co słusznie głosi Rykwert, jest „symboliczne”, a nie „inżynierskie” traktowanie miasta. Zanik kulturowego spojrzenia na miasto powoduje, że słabnie jego rozwojowa podmiotowość. Samo uprzedmiotawia się i upodabnia do innych miast o zbliżonych materialnych parametrach. Miasto potrzebuje idei, tak jak żeglarz potrzebuje busoli. Rykwert podkreśla, że jest ono osobliwym artefaktem, złożonym z elementów rozmyślnych i przypadkowych, nie w pełni kontrolowanych. Jego rozwój jest kontyngentny, co oznacza, że nie jest ani zdeterminowany, ani przypadkowy. Urzeczywistnia się w określonych warunkach, ale za sprawą dokonywanych przez wielu różnych aktorów wyborów. Problem w tym, czym się kierują, dokonując tych wyborów. Czy przyświeca im jakaś idea ich miasta, czyli jego rozwojowa wizja, i do czego się ona odnosi, czy też działają tu i teraz?

Przez ideę miasta rozumiem zatem wdrażaną w nim koncepcję jego rozwoju. Przy czym rozwój miasta wynika ze zinstytucjonalizowanej zdolności wykorzystania jego zasobów. Te zasoby zaś można przypisać do trzech podstawowych kategorii (wymiarów): (1) przestrzeni, (2) dziedzictwa oraz (3) potencjału twórczego jego mieszkańców.

Zdolność, o której tu mówię, nie jest przypisana do działalności żadnego pojedynczego aktora miejskiego, w tym także miejskiej władzy publicznej. Ma ona oczywiście istotną rolę do odegrania. Ale nie polega ona na tym, aby coś sama czyniła, lecz aby jej działanie (interwencja) pobudzała odpowiednio ukierunkowane działanie innych autonomicznych względem niej aktorów. Zasadniczo interwencja miejskiej władzy publicznej niebezpośrednio stymuluje rozwój miasta. Interwencja musi być odcinkowa, a nie totalna, lecz tak zogniskowana, aby działając konkretnie – punktowo i czynnikowo, zarazem wywoływać szersze efekty – przestrzenne i procesowe.

A jeśli tak, to podejmowane przez miejskie władze publiczne interwencje muszą odzwierciedlać myślenie i podejście lateralne, a nie linearne. Co w szczególności odnosić się musi do kwestii dopływu określonych zasobów z zewnątrz. Problem w tym, aby ten dopływ uzupełniał zasoby własne miasta, wzmacniał je i aktywizował, a nie zastępował i wypychał. Jeśli jest inaczej, rozwój miasta staje się zależny od napływu zasobów zewnętrznych, a ten musi się w końcu wyczerpać, co prowadzi w konsekwencji do zastoju. Miasto nie może się rozwijać bez takiego dopływu, ale sedno w tym, że musi być on selektywny i warunkowy, aby wspomagał zdolność do wykorzystywania i pomnażania zasobów własnych (wewnętrznych). Rozwój miasta będzie wówczas współzależny w relacji do innych terytoriów. I o to właśnie chodzi.

—
Miasto potrzebuje idei,
tak jak żeglarz potrzebuje
busoli

Co to jednak znaczy efektywnie wykorzystywać miejski potencjał rozwojowy? Istotne jest szczególnie dostrzeżenie różnicy między zasobami (*stocks*) a strumieniami (*flows*), które generują. Każda efektywna działalność wymaga dysponowania pewnym zapasem zasobów, które są potrzebne do wytwarzania określonych dóbr. Efektywna działalność polega w pierwszej kolejności na tym, aby wartość wytworzonych dóbr była wyższa od wartości użytych do ich wytworzenia zasobów, czyli przynosiła nadwyżkę warunkującą możliwość kontynuacji tej działalności. Jednakże użyte w procesie wytwarzania dóbr zasoby zużywają się. Zatem generowane poprzez eksploatację zasobów strumienie muszą nie tylko przynosić nadwyżkę, ale także pod względem skali (aspekt przedmiotowy) i charakteru (aspekt podmiotowy) umożliwić ich odtwarzanie, tak aby stale dostępny był ich niezbędny zapas. A jeśli tak na to spojrzeć, to należy odróżnić efektywność operacyjną, czyli zdolność do generowania nadwyżki, od efektywności strukturalnej, czyli zdolności do trwałego przekształcania zasobów w strumienie. Efektywność operacyjna, w przypadku przedsiębiorstwa mierzona zyskiem, jest konieczna, aby można było kontynuować bieżącą działalność. Efektywność strukturalna natomiast warunkuje możliwość rozwoju podmiotu (organizacji) prowadzącego tę działalność. Podmiot, osiągając nawet wysoką efektywność operacyjną, jeśli nie wykazuje się efektywnością strukturalną, w istocie prowadzi działalność rabunkową, która w konsekwencji wiedzie do zastoju i załamania.

Złożoność omawianej kwestii wynika przede wszystkim z tego, że w każdej ludzkiej działalności wykorzystywane są również zasoby, które do danego podmiotu nie należą i nie są przez niego bezpośrednio wytwarzane. W każdym przypadku, prowadząc jakąkolwiek działalność, wykorzystujemy zasoby przyrody. Współcześnie doświadczamy dramatycznych następstw nieefektywnego strukturalnie wykorzystywania tych zasobów. Dlatego coraz bardziej wyraźnie uwidacznia się wymóg prowadzenia w tym zakresie gospodarki o obiegu zamkniętym, czyli takiej, która eksploatując zasoby środowiska naturalnego, czyni to tak, aby przyroda była zdolna do ich odtwarzania i aby nie doprowadzić do skrajnej przyrodniczej nierównowagi, która zagraża egzystencji człowieka. Takie rozumowanie jest już powszechne w przypadku działalności, która głównie bazuje na wykorzystaniu zasobów naturalnych, jak np. rolnictwo, rybołówstwo czy gospodarka leśna. To nie znaczy, że w tych sektorach nie ma już gospodarki rabunkowej, ale że jej przejawy i skutki są dobrze rozpoznane i przewidywalne. Zarazem wypracowane są w tych przypadkach schematy postępowania hamujące rabunkowy charakter gospodarowania. Są one narzucane i promowane przez państwo, ale wynikają też z presji konsumentów i refleksji przedsiębiorców.

Myślenie o gospodarowaniu o obiegu zamkniętym (*circular economy*) nie powinno się jednak odnosić wyłącznie do zasobów naturalnych, ale do wszelkiego rodzaju zasobów, także tych wytwarzanych przez ludzi, nawet jeśli są to zasoby odnawialne. Ich odnawianie nie następuje bowiem automatycznie, lecz za sprawą zorganizowanych wysiłków.

Jeśli z takiego punktu widzenia spojrzeć na funkcjonowanie miasta, to dostrzeżemy jak bardzo istotne jest nie tylko to, w jakiej skali dostępne w nim zasoby generują strumienie (bieżące dochody). Fundamentalną kwestią jest to, czy te

Współcześnie
doświadczamy
dramatycznych następstw
nieefektywnego
strukturalnie
wykorzystywania
zasobów

strumienie są tak ukierunkowane, że przyczyniają się do aktywizowania i pomnażania tych zasobów. Tych – to znaczy w szczególności zasobów, które konkretnie uruchamiają określone strumienie. A jeśli określonych zasobów nie można pomnażać (np. granice ruchu turystycznego), to kluczowe jest ukierunkowanie strumieni na pojawienie się takich zasobów, które umożliwią uzupełniające (komplementarne) i/lub alternatywne (substytucyjne) rodzaje działalności. W przypadku ruchu turystycznego chodziłoby zatem o to, aby nie koncentrować go tylko w określonych punktach (obiektach) miasta i pasywnie akceptować dominujące rodzaje turystyki. Atrakcyjność turystyczna musi zostać jednocześnie aktywnie wykorzystana do rozwijania innych form aktywności zawodowej i twórczej mieszkańców, w tym w szczególności takich, które nie pobudzają dodatkowego napływu turystów. Jako poważne ostrzeżenie należy potraktować słowa Ady Colau, burmistrza Barcelony, o tym, że: „To paradoksalne, ale niekontrolowana masowa turystyka kończy się zniszczeniem wszystkiego, co początkowo czyni miasto atrakcyjne dla turystów: unikalnej atmosfery lokalnej kultury” (Borejza 2016). I dalej: „Każde

—
Miasto, które zaczyna żyć głównie z turystyki, to miasto szybko rosnących czynszów i kosztów życia

miasto, które poświęci się na ołtarzu masowej turystyki, zostanie porzucone przez swoich mieszkańców, których nie będzie stać na mieszkanie, jedzenie i zaspokajanie codziennych potrzeb”. Wniosek jest oczywisty, miasto, które zaczyna żyć głównie z turystyki, to miasto szybko rosnących czynszów i kosztów życia. W końcu staje się ono miastem do oglądania i użycia, ale nie do życia.

Niestety większość polskich miast opiera swój rozwój na działaniu inwestorów. Podczas gdy przede wszystkim powinno im chodzić o relację między zaspokajaniem potrzeb mieszkańców a ich własną, indywidualną i zbiorową aktywnością ukierunkowaną na kształtowanie warunków zaspokajania tych potrzeb. Jeśli w mieście najważniejsi stają się inwestorzy, to miasto przestaje być wspólnotą mieszkańców. Przyciąganie zasobów inwestorów jest potrzebne, ale po to, aby mobilizować potencjał własny mieszkańców, a nie go wypierać czy marginalizować. Miasto staje się wspólnotą nie dlatego, że umożliwia się mieszkańcom zabieranie głosu, ale przede wszystkim dlatego, że rozwój miasta zostaje oparty na wykorzystaniu potencjału ekonomicznego i twórczego jego mieszkańców.

—
Miasto staje się wspólnotą nie dlatego, że umożliwia się mieszkańcom zabieranie głosu, ale przede wszystkim dlatego, że rozwój miasta zostaje oparty na wykorzystaniu potencjału ekonomicznego i twórczego jego mieszkańców

Jeśli Kraków stał się dla międzynarodowych korporacji atrakcyjnym ośrodkiem usług biznesowych, to oczywiście cieszyć powinno stworzenie ponad 50 tys. dodatkowych miejsc dla młodych ludzi, w szczególności studentów i absolwentów krakowskich uczelni, oraz to, że generuje to znaczący strumień dochodów i popytu konsumpcyjnego. Ale jednocześnie refleksji wymaga także to, jakie prace ci młodzi ludzie wykonują, czego się uczą i jakie są ich dalsze perspektywy rozwojowe. Bo może się okazać, że wkrótce ta fala inwestycji zagranicznych odpłynie z Krakowa, zostawiając po sobie ekonomiczną lukę. Istotne jest zatem, czy międzynarodowe korporacje, prowadząc tu swoją opłacalną dla nich działalność, wyłącznie doraźnie eksploatują dostępne zasoby, czy też jednocześnie przyczyniają się do ich pomnażania, w tym także

odczuwalnego podnoszenia jakości kapitału ludzkiego. Bez spełnienia tego drugiego warunku trudno uznać, że napływ inwestycji zagranicznych przyczynia się do rozwoju miasta i podnoszenia jego potencjału rozwojowego.

Powyższe uwagi prowadzą do wniosku, że napływ zewnętrznych zasobów nie może być automatycznie uznawany za sukces danego miasta. Może bowiem, i tak często się dzieje, prowadzić do jednostronnej eksploatacji i drenowania jego zasobów, *de facto* obniżając jego rozwojowy potencjał. Miary rozwoju miasta należy odnosić do wykorzystywania i pomnażania jego wewnętrznych zasobów, czyli do zdolności utrzymywania i podnoszenia własnego potencjału rozwojowego. A to jest pochodną wewnątrzmięjskich procesów tworzenia wartości, bazujących na aktywności i potencjale twórczym jego mieszkańców. Mówiąc wprost: bogactwo miasta bierze się z takiego wykorzystywania jego zasobów, który prowadzi do ich systematycznego pomnażania. Przede wszystkim zatem z efektywności strukturalnej, a nie tylko operacyjnej.

Dobrze tę zależność obrazuje sektor tzw. przemysłów kreatywnych, wykorzystujących przede wszystkim zasoby kulturowe. Nie da się rozwinąć tego rodzaju działalności bez międzynarodowego, a współcześnie już globalnego, rynku. Ale to nie znaczy, że to wystarczy, aby przemysły kreatywne stały się długoterminowo ważną gałęzią gospodarki miasta. Przemysły kreatywne działają, komercjalizując zasoby kulturowe, w ten sposób generują strumienie dochodu różnych swoich uczestników. Nie prowadzi to jednak automatycznie do odtwarzania i pomnażania tych zasobów. Tak może być, ale nie musi. To zależy od tego, w jakim stopniu wygenerowane dochody są włączane zwrótnie w proces wytwarzania zasobów kulturowych, które potem służą generowaniu tych strumieni. Jeśli tak nie jest, to przemysły kreatywne mogą się szybko okazać „zatkami na piasku”. Ważne jest, na ile mamy w tym przypadku do czynienia z gospodarowaniem cyrkulacyjnym. Takiego cyrkulacyjnego obiegu sam rynek nie wykreuje. Przeciwnie – będzie go raczej dewastował. Jeśli w rozwoju miasta nacisk ma być położony na przemysły kreatywne, to z pewnością władze miasta muszą zastanowić się nad tym, jak wykreować w tym zakresie obieg cyrkulacyjny, jak nie dopuścić do gospodarki rabunkowej, co oznacza, że powinny konsekwentnie wyznaczać reguły i granice komercjalizacji miejskich zasobów dziedzictwa i kultury. Stawiając na przemysły kreatywne, władze miasta muszą między innymi pomyśleć o pobudzaniu edukacji kulturalnej i artystycznej młodzieży. A środki na to powinny być umiejętnie i w odpowiedniej skali pozyskane od tych, których biznesowe zyski pochodzą z eksploatacji tych konkretnie zasobów. Myślenie o obiegu cyrkulacyjnym jest konieczne w odniesieniu do wszystkich rodzajów działalności zlokalizowanych w przestrzeni miasta. Inaczej traci ono szanse rozwojowe.

Nie potrzebujemy kolejnych miejskich utopii w formule SMART (SMART: S – simple, M – measurable, A – achievable, R – relevant, T – timetable) czy *creative city*. Czas odciąć się od takich intelektualnych koncepcji i klisz, produktów kiedyś myślenia modernistycznego (funkcjonalnego), a obecnie neoliberalnego. Miasto nie jest produktem, nie jest na sprzedaż. Neoliberalny dogmat hurtowego prywatyzowania przestrzeni miejskiej prowadzi do ogromnego zadłużania się miast i zastoju. Filip Springer, autor wprowadzenia do polskiego wydania często cytowanej książki Montgomery'ego, stwierdza dobitnie: „Jak Polska długa i szeroka, dominuje myślenie o przestrzeni miasta jako

Miasto nie jest
produktem, nie jest na
sprzedaż

o surowcu, który trzeba eksploatować, a nie o zasobie, który trzeba chronić” (2015, s. 6). Dzieje się tak, bo polskie miasta, działając w neoliberalnym schemacie, zostały nastrojone jako generator dochodów, a nie generator wartości i rozwoju. Ich działanie zostało podporządkowane efektywności operacyjnej kosztem strukturalnej.

Każde miasto musi samo określić swoją rozwojową ideę, ścieżkę podmiotowości. Nie wystarczy strategia naśladowcza. Własna strategia musi wyznaczyć działania i środki, które zapewnią korzystną dla rozwoju miasta zależność między wykorzystywaniem potencjału własnego i napływem zasobów z zewnątrz. Specyficzną równowagę przepływów między miastem i jego uniwersum. Nie idzie jednak o koncentrację uwagi na takich przepływach. Błędny jest kult mobilności – jeśli bowiem zasoby mogą łatwo napływać, to równie łatwo mogą też odpływać. Ważna jest nie tyle skala przepływów, ile strukturalna zdolność do wykorzystywania dostępnych zasobów.

Koncentracja na przepływie zasobów jest przejawem myślenia jednostronnego: czynnikowego, często jednoczynnikowego, i pomijania znaczenia złożonych mechanizmów rozwoju. Często u podłoża takiego myślenia leżą interesy jednej grupy mieszkańców wielkiego miasta, jego klasy metropolitalnej, która na intensyfikacji przepływów bardzo korzysta, ale kosztem rozwoju miasta, a tym samym odgrywa rolę destrukcyjną. Coraz wyraźniej zaczynamy dostrzegać negatywny wpływ kredytu hipotecznego jako dźwigni komercjalizacji miast. A został on tak rozpowszechniony, gdyż dla międzynarodowych banków był opłacalny i przynosił wysokie premie ich menedżerom i pracownikom.

Idea miasta to specyficzny dla niego proces wytwarzania wartości. Jej uchwycenie wymaga dostrzeżenia, że miasto jest nie tylko przestrzenią fizyczną (zagospodarowaną materialnie, cywilizacją, przedmiotową), ale równocześnie społeczną (interaktywną, kulturową, podmiotową). I urządzenie miejskiej przestrzeni musi to uwzględniać, sprzyjając zawiązaniu różnych – indywidualnych i wspólnotowych – więzi i relacji społecznych. Jak podkreśla Montgomery: „[...] miasto, jako pewien społeczny projekt, wymaga od nas nie tylko tego, abyśmy razem żyli, lecz także tego, abyśmy razem się rozwijali i mogli rozkwitać dzięki zrozumieniu i świadomości wspólnoty naszego losu” (2015, s. 66).

Dlatego urbaniści tak mocno podkreślają znaczenie ruchu pieszego i częstego spotykania się różnych grup mieszkańców, zalecając m.in., aby każdy mieszkaniec mógł dotrzeć do miejskiego parku pieszo w dziesięć minut. Tylko wówczas miasto staje się wielkim generatorem różnych wartości – egzystencjalnych i instrumentalnych (Gehl 2014).

Urbaniści (w ślad za regionalistami) posługują się pojęciem „kapitału terytorialnego”, określając w ten sposób specyficzne dla danego terytorium (organizacji terytorialnej) powiązanie między przestrzenią fizyczną i przestrzenią społeczną – powiązanie umożliwiające uruchomienie i podtrzymywanie procesu tworzenia wartości. Innym pojęciem służącym uchwyceniu tego zjawiska jest „spójność terytorialna”. Ujmuje ono zarówno wymiar materialny, jak i społeczny danego terytorium, ale we wzajemnej zależności. Dzięki tak rozumianej spójności rośnie ogólnie rozumiana użyteczność zasobów danego terytorium (Zauch a i in. 2015, s. 9, 15).

Te dwa pojęcia są nam niezbędne, aby zrozumieć, że układ komunikacyjny miasta nie ma być podporządkowany łatwości przemieszczania – transportowi,

Idea miasta to specyficzny dla niego proces wytwarzania wartości

lecz rozwojowi miasta jako spójnej terytorialnej przestrzeni. W Detroit na każdy problem władze miasta odpowiadały budową nowych dróg, ale ludzie dalej się wyprowadzali. Wszelka jednostronna funkcjonalność, zorientowana na odcinkowo ujmowaną efektywność operacyjną, z czasem rozwój blokuje. To m.in. uzasadnia ograniczanie intensywności komunikacji kołowej w centrach miast. Miasta zostały przeorientowane do potrzeb indywidualnej komunikacji samochodowej. Nadmierna intensywność ruchu w centrum wypiera wiele istotnych dla rozwoju miasta rodzajów działalności, przede wszystkim zaś prowadzi do ograniczenia kontaktowania się mieszkańców.

Podjęmowana obecnie rewitalizacja centrów wielkich miast to także reakcja na postępującą w ostatnich dekadach komercjalizację i prywatyzację ich przestrzeni. Proces ten przypomina grodzenie pól w wyjściowym okresie formowania się gospodarki kapitalistycznej. A to oznaczało gwałtowną redukcję przestrzeni publicznej – wspólnotowej. Istnienie przestrzeni publicznej warunkuje zaś jakość życia mieszkańców, jak twierdzi Montgomery (2015, s. 20–21), bardziej niż indywidualna konsumpcja. Mocno, ale przekonująco brzmi jego teza (2015, s. 84): „Izolacja społeczna może okazać się największym ryzykiem środowiskowym związanym z życiem w mieście, gorszym od hałasu, zanieczyszczenia, a nawet nadmiernego stłoczenia”. Poprawa przestrzeni publicznych natychmiast skutkuje wzrostem ich użytkowania, a tym samym przyczynia się do większej puli wartości i rozwoju miasta (Montgomery 2015).

Miasto-Idea nie jest w założeniu kolejną uniwersalną ideą miasta, która określa model „miasta idealnego”. Jestem jak najdalej od formułowania takiego modelu. Chodzi mi natomiast o to, aby wykazać, że każde miasto, aby mogło się rozwijać, musi określić swoją ideę, przez co rozumiem specyficzny dla tego miasta proces wykorzystania jego potencjału rozwojowego i generowania wartości (miejskich). Nie jest to zatem model rozwoju miasta, ale normatywnie ujęte podejście – koncept, a nie formuła.

Jak się do tego ma kultura miasta i polityka kulturalna jego władz? Tym zajmę się w drugiej części tego artykułu¹. Dobrą ilustracją tej kwestii jest kolumbijskie miasto Medellin (Sanin 2010). Na przełomie lat 80. i 90. XX wieku miasto upadłe odżyło, a kluczem do rozwoju stały się kultura i edukacja. By zrozumieć ten fenomen, należy dostrzec jego złożoność wyrażającą się w ciągu działań i zdarzeń składających się na spiralę rozwojową – samopodtrzymujący proces wielowymiarowej zmiany społecznej:

Układ komunikacyjny miasta nie ma być podporządkowany łatwości przemieszczania – transportowi, lecz rozwojowi miasta jako spójnej terytorialnej przestrzeni

Każde miasto, aby mogło się rozwijać, musi określić swoją ideę, przez co rozumiem specyficzny dla tego miasta proces wykorzystania jego potencjału rozwojowego i generowania wartości

1. *Culture – creation – human spirit* (kultura – twórczość – duchowość).
2. *Entrepreneurship – innovation* (przedsiębiorczość – innowacyjność).

¹ Ta część tekstu jest oparta na wprowadzeniu (mojego autorstwa) do opracowania: Hausner, Maźnica i Strycharz 2016.

3. *High quality public education – learning* (wysokiej jakości edukacja publiczna – uczenie się).
4. *New public spaces – knowledge* (nowa przestrzeń publiczna – wiedza).
5. *Justice and security* (prawo i bezpieczeństwo).
6. *New public space and other infrastructure – living together – recreation – sports – mobility* (nowa przestrzeń publiczna i infrastruktura – wspólnotowość – rekreacja – sport – mobilność).
7. *Shared budget – participation* (budżet partycypacyjny – partycypacja).
8. *Integral urban projects – renovation* (zintegrowane miejskie przedsięwzięcia – renowacja).

—
Miasta jako złożonego organizmu społecznego nie sposób zmienić, „naprawiając” jedynie wybrane jego fragmenty

W przedstawionym zestawieniu widać wiele ogniw o odmiennym charakterze. Wnikając w ich naturę, można dostrzec, że odnoszą się do podstawowych wymiarów działania miasta i obejmują główne czynniki miastotwórcze, w tym planowanie i zagospodarowanie przestrzenne. Elementy tej układanki łączą to, co w organizmie miejskim twarde – infrastruktura, i miękkie – kultura. W ramach przestrzeni miejskiej elementy te są powiązane ze sobą wielostronnymi relacjami. Zatem myślenie o ich aktywizacji nie może być wybiórcze i linearne, przyczynowo-skutkowe. Miasta jako złożonego organizmu społecznego nie sposób zmienić, „naprawiając” jedynie wybrane jego fragmenty.

Konkretne działania należy tak programować, by podjęte w określonym punkcie promieniowały na inne miejsca. Gdy stawką jest proces zmiany społecznej, rozwój – który powinien zostać tak zainicjowany, „nakręcony”, aby stał się samopodtrzymywalny – myślenie o nim musi być lateralne. Oznacza to konieczność podejmowania interwencji równocześnie w kilku punktach przyłożenia, tak aby wywołać efekt spirali rozwojowej. Działanie takiej spirali jest efektywne, jeśli dzięki jej uruchomieniu pomnażane są zasoby miasta i powiększa się pole możliwości działania różnych aktorów.

Ważną rolę w tym procesie odgrywa kultura. Inicjując tworzenie spirali rozwojowej od interwencji w polu kultury, uruchamia się społeczną wyobraźnię, czyli wspólną myślenie o dobrym mieście, o potrzebnych i możliwych zmianach oraz nowatorskich działaniach do tego prowadzących. Same te działania nie dotyczą oczywiście jedynie pola kultury, ale kontynuowane w tym właśnie obszarze systematycznie dostarczają kreatywnej energii. Istota dokonującej się zmiany nie polega na znaczącym zwiększeniu nakładów, ale na takim ich ukierunkowaniu, aby wytworzyć nowe mechanizmy rozwojowe, połączyć zasoby i czynniki pozostające dotychczas w izolacji lub ukryciu.

Stymulowanie rozwoju nie jest i nie może być zabiegiem technokratycznym, polegającym na podniesieniu wydajności dostępnych czynników wytwórczych, ale powinno być przedsięwzięciem polegającym na odmiennych od dotychczasowych ich zastosowaniach i powiązaniach. Nie może się powieść bez aktywności wielu różnych aktorów, ich przestawienia się i wyzwolenia społecznej wyobraźni, przez odwołanie się do wartości i uwspólnionej odpowiedzi na pytanie o ideę własnego miasta, która wyłania się ze złożenia wielu odpowiedzi na pytanie „po co?”. Bez tego miasto będzie trwało w застоju, utrwalonym przyzwyczajaniem oraz poczuciem beznadziei i bezradności.

To, co się stało w Medellin, dokonało się za sprawą świadomego uruchomienia przez władze miasta, a konkretnie burmistrza Sergio Fajardo, społeczno-kulturowej interakcji, która wyszła poza ramy wcześniejszego warunkowania kulturowego i doprowadziła do kulturowego przepracowania miasta. W konsekwencji zostały uruchomione nowe mechanizmy rozwoju Medellin.

Przykład Medellin wskazuje, że kultura przypisuje nas do jakiejś przestrzeni, lokuje w niej i wyznacza naszą pozycję. Ale z drugiej strony kultura też wyzwala, pcha do zmiany, do przeobrażenia. Taką siłę ma tylko kultura żywa, krytyczna i dostępna dla każdego. A skoro tak, to jasno widać, że nadrzędny cel polityki kulturalnej z zasady ma służyć społecznej zmianie, rozwojowi, a nie utrwalaniu *status quo*. Medellin jest jednym z wielu miast na świecie, które w swoim czasie stały się przestrzenią społecznego zastoju. W tych organizmach miejskich dysfunkcje dominują nad wymiarem funkcjonalnym społecznego życia. Kryzys nie nastąpił jednak od razu. Każdy system społeczny może ulec dysfunkcjonalnej degradacji, ale postępuje to stopniowo – niezauważalnie. Systemy społeczne, tak jak organizmy ludzkie, mają duże zdolności akomodacyjne. Na poziomie wegetatywnym, w codziennym działaniu, wytwarzają różne rozwiązania zastępcze. Powstrzymują one zapaść, ale nie zapobiegają jej. W końcu jednak systemowa zapaść nadejdzie. Aby jej zapobiec, trzeba uruchomić z odpowiednim wyprzedzeniem „układ poznawczy” systemu, który ma rozpoznać narastanie dysfunkcjonalności. Wówczas możliwe jest podjęcie działań naprawczych, swoistej terapii systemu społecznego.

Trafne rozpoznanie systemowych dysfunkcji pozwala odpowiednio dobrać do danego przypadku środki naprawcze. To, czy takie rozpoznanie zostanie odpowiednio wcześniej dokonane, zależy do zdolności systemu do samorefleksji, co jest pochodną jakości różnego rodzaju miękkich kapitałów, w tym kapitału intelektualnego i wiedzy społecznej. Natomiast podjęcie i przeprowadzenie działań naprawczych wiąże się z użyciem rozmaitych zasobów i środków, również kapitałów twardych.

Wykorzystanie kapitałów twardych, aktywów materialnych jest generalnie prostsze. Jednak zdynamizowanie rozwoju miasta, które uzyskało wysoki poziom rozwoju cywilizacyjnego (technicznego lub infrastrukturalnego), może nastąpić tylko poprzez włączenie różnych aktywów niematerialnych, w tym wiedzy i zaufania. Bez nich spirala rozwoju nie może działać. W konsekwencji narastają dysfunkcje i stopniowo tworzy się zastój, zaczyna się społeczny regres, czasami równoznaczny ze społeczną i cywilizacyjną katastrofą.

W dyskusjach o rozwoju często pojawia się pojęcie rozwoju endogenicznego, czyli opartego na wykorzystaniu własnych zasobów. Wielu ekspertów uznaje ten model za wymarzony, za kwintesencję rozwoju niezależnego. Przypomnijmy więc, że w każdym przypadku rozwój zależy od umiejętności wykorzystywania i pomnażania własnych zasobów, ale także od zdolności pozyskiwania z zewnątrz tych zasobów, których się nie posiada lub nie wytwarza (mobilizuje) odpowiednio efektywnie. Rozwój w określonych proporcjach jest endogeniczny i egzogeniczny zarazem. Tym samym rozwój nigdy nie jest niezależny – jest i musi być współzależny. Z tym że to właśnie proporcje między korzystaniem z własnych zasobów i pozyskiwaniem ich z zewnątrz określają charakter tej współzależności.

Jeśli w dużym stopniu rozwój zależy od napływu środków z zewnątrz, to jest po prostu zależny, a zarządzane terytorium stopniowo uprzedmiotawia się i peryferyzuje, co wzmacnia relację zależności. Kto potrafi polegać na zasobach własnych i je pomnażać, a z zasobów zewnętrznych korzysta selektywnie, by uzupełnić swoje terytorium, upodmiotawia się i wybija na bycie partnerem względem innych aktorów

występujących w jego otoczeniu. Nie chodzi zatem o to, aby rozwój uczynić niezależnym, czysto endogenicznym i wpaść w rozwojową autarkię, ale o to, aby umiejętnie go uwspółzależnić przez zachowanie lub uzyskanie podmiotowości rozwojowej.

Taka podmiotowość wymaga dysponowania kapitałami miękkimi na odpowiednio wysokim poziomie, zapewniającym samopomnażanie się. Wtedy rozwój nabiera organicznego charakteru i nie musi być indukowany. Bez wysokiego poziomu kapitałów miękkich rozwój musi się uzależniać. W takiej sytuacji warunkiem wyrwania się ze spirali zależności rozwojowej jest podjęcie wysiłku, aby indukować, stymulować przyrost kapitałów miękkich. A więc znowu kultura zaczyna być kluczowym polem interwencji.

Warto zatem dostrzec odmienność trzech podejść do prowadzenia miejskiej polityki kulturalnej. Pierwsze z nich – dominujące w naszym kraju – polega na zarządzaniu miejskimi instytucjami kultury. Reszta ma drugorzędne znaczenie. Przy czym takie działanie ma na ogół dwa wektory: (1) poprawa – tak czy inaczej interpretowanej – efektywności tych instytucji oraz (2) zapobieganie konfliktom i awantom – władza miejska ma mieć spokój. To nie wyklucza dbałości o poziom artystyczny podległych instytucji, ale nie on jest podstawowym celem.

W drugim podejściu chodzi o pobudzanie i różnorodność aktywności kulturalnej. Polem polityki kulturalnej stają się nie tylko miejskie instytucje kultury, ale także wszelkie podmioty prowadzące działalność kulturalną. Rolą władz miejskich jest w tym podejściu zapewnianie równowagi między nimi i zachęcanie do otwartości i współdziałania. Nie jest to łatwe, zważywszy na często sprzeczne interesy tych podmiotów i ich nieuniknioną rywalizację o ograniczoną pulę zasobów, w tym środków publicznych.

Sądzę jednak, że możliwe i wskazane jest trzecie podejście – przedstawione na przykładzie Medellin. Chodzi w nim o to, aby kulturę uczynić kluczowym wymiarem i mechanizmem rozwoju miasta. Celem nie jest tylko sam rozkwit sektorowej aktywności kulturalnej, ale jej przenikanie do wszelkich form aktywności miejskiej. Władze miejskie prowadzą politykę kulturalną tak, aby miasto stało się kulturą, aby włączając ją w miejski krwioobieg świadomie indukować i kierunkować rozwój miasta, jego przeobrażanie się. Polityka kulturalna staje się wówczas polityką rozwoju – świadomie ukierunkowanej zmiany, która bazując na dziedzictwie miasta, podejmuje terażniejsze problemy i wyzwania, aby odkrywać i otwierać bezpieczne ścieżki do przyszłości.

W przypadku każdego z tych podejść kwestia zarządzania miejskimi instytucjami kultury nie znika. Sedno też nie w tym, jaką wagę (w sensie uwagi i skali środków) ona zajmuje w działaniu odpowiednich agend miasta, ale przede wszystkim w tym, czemu ma takie zarządzanie służyć – utrzymaniu spokoju lub równowagi czy też wykorzystaniu potencjału rozwojowego miasta. A w związku z tym, czego się od tych instytucji oczekuje i według jakich reguł oraz jakimi środkami się na to wpływa. W przypadku trzeciego podejścia chodziłoby o to, aby miejskie instytucje kultury wytwarzały taką wartość kulturową, która przyczynia się do pomnażania kapitału kulturowego innych podmiotów, i czyniły to w odpowiedni sposób.

BIBLIOGRAFIA

- Borejza, T. (2016). Czy Kraków musi stać się lunaparkiem dla turystów?, <http://wiadomosci.onet.pl/krakow/czy-krakow-musi-stac-sie-lunaparkiem-dla-turystow/geq2xt> (dostęp: 21.02.2016).
- Gehl, J. (2014). *Miasta dla ludzi* (tłum. S. Nogalski), Kraków: Wydawnictwo RAM.

- Hausner, J., Maźnica, Ł., Strycharz, J. (2016). *Mapa drogowa wdrażania Programu Rozwoju Kultury m. st. Warszawy*, maszynopis.
- The Metropolitan (2015). *The Metropolitan Century. Understanding Urbanisation and Its Consequences*. Paris: OECD.
- Montgomery, Ch. (2015). *Miasto szczęśliwe. Jak zmienić nasze życie, zmieniając nasze miasto* (tłum. T. Tesznar). Kraków: Wysoki Zamek.
- Planning (2013). *Planning, Connecting, and Financing Cities – Now. Priorities for City Leaders*. Washington, DC: The World Bank.
- Rykwert, J. (2008). *The Idea of Town: The Anthropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press.
- Sanin, F. (2010). *Cities of the Flat World. New Models of Producing Knowledge about a City*, wykład w Muzeum Sztuki Nowoczesnej (9 października).
- Springer, F. (2015). *Montgomery a sprawa polska*. W: Ch. Montgomery, *Miasto szczęśliwe. Jak zmienić nasze życie, zmieniając nasze miasto* (tłum. T. Tesznar). Kraków: Wysoki Zamek.
- Zaucha, J. i in. (2015). *Terytorialny wymiar wzrostu i rozwoju*. Warszawa: Wydawnictwo Difin.

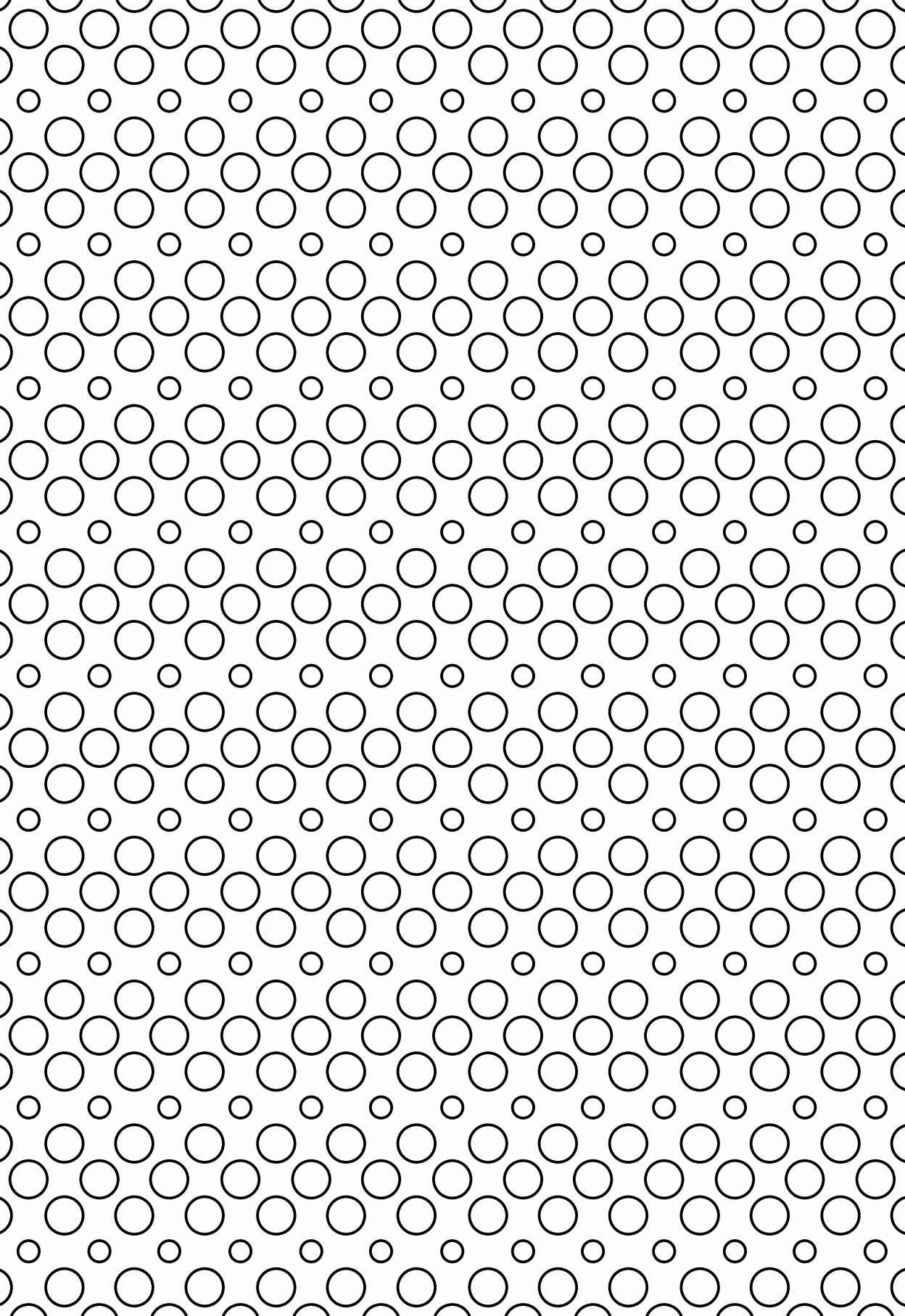
The City-Idea: The Role of Culture in Its Development


Abstract: In principle, the City-Idea is not a universal idea that provides a model of yet another 'ideal city.' In order to develop, each city must come up with its idea, by which I mean a city-specific process of unlocking its development and (urban) value-creation potential. For this reason, it is not a city development model, but a normatively understood approach – a concept, not a formula. An important role in this process is played by culture. Starting the development spiral from interventions in the field of culture stimulates societal imagination, that is, a community of thinking about a good city, about the needed and possible changes, and about innovative activities that lead to that end. These activities alone concern, of course, not only the field of culture, but continued in that area, they consistently deliver creative energy.

Keywords: city, city-idea, culture, cultural potential, development potential, development, production of values.



**OMÓWIENIA:
WOKÓŁ
KONGRESU
KULTURY**





BO CZAS JUŻ NADSZEDŁ!

Andrzej Mencwel

Z tego kłębka, a może nawet kłębowiska zagadnień, jakie stanowi współczesna problematyka kulturalna, z jej koniecznymi odniesieniami do przeszłości i pożądanymi wizjami przyszłości, wyciągam tylko jedną nić, ale to nie dlatego, że uciekam od zagadnień czy lękam się zagubienia w gąszczu, lecz dlatego, że nić tę uważam za główną, a nawet porządkującą kłębowisko, jeśli nie, jak nić Ariadny – zbawienną. Nicią tą są, moim stanowczym zdaniem, tak zwane organizacje pozarządowe, czyli – wracając do tradycyjnej polskiej terminologii, której nie ma już powodu unikać, bo jej nadużycia w dawnym reżimie wreszcie się zacierają – stowarzyszenia społeczne. Działalność tych stowarzyszeń ma w Polsce wielkie i piękne tradycje, także w okresie PRL stanowiły one nierzadko ośrodki twórczego skupienia, ale nie będą się tutaj do przeszłości odwoływać, bo czynię to często w swoich publikacjach i wystąpieniach. Samym zresztą kultywowaniem tradycji, bynajmniej w tej dziedzinie nie przesadnym, a raczej niedostatecznym, nie da się uzasadnić ich przyszłej ważności.

Stowarzyszenia społeczne rozkwitły też w III Rzeczypospolitej, bo swoboda takiej działalności jest jednym z warunków demokracji i stanowią one, być może, jedno z najważniejszych jej osiągnięć. Wszyscy mamy w pamięci spektakularne działania społeczne Jacka Kuronia, Marka Kotańskiego, Jerzego Owsiaaka, Janiny Ochojskiej, a w dziedzinie kultury bardziej selektywnie pojętej: Ośrodka „Pogranicze”, Stowarzyszenia „Borussia”, Stowarzyszenia im. Stanisława Brzozowskiego i innych. Tkanka tych działań jest bardzo rozprzestrzeniona i sięga nie tylko miast i miasteczek, ale także gmin i wiosek. Nawet jednak gdyby była równie gęsta jak sieć dróg (w Polsce nie nadmierna), to i tak samym starannym opisem nie przesądziłoby się o jej ważności. Racje tej ważności wykraczają bowiem poza wszelkie selekcje dziedzinowe i sięgają naszej przyszłości społecznej, kulturalnej i politycznej. Powinienem dodać – poddając się panującemu obecnie fasonowi mówienia, zwanego dyskursem – także ekonomicznej, ale fasonu tego i dyskursu nie respektuję. Powtarzanie, że „opłaca” nam się kształcić „ludzi kulturalnych”, bo są oni bardziej wydajnymi pracownikami najemnymi, jest po prostu niegodne.

Odwagę się powiedzieć, że nawet gdyby się okazało, iż wszystkie masowe media audiowizualne prowadzą działalność misyjną, a nie komercyjną, prasa codzienna i tygodniowa podlega nieustannej sublimacji, a nie tabloidyzacji, internet stał się siecią debat intelektualnych, a nie erupcji kanalizacyjnych – to i tak znaczenie stowarzyszeń społecznych w rzeczywistej naszej tkance międzyludzkiej i w rozwoju osobowym bynajmniej by nie zmalało. Jest dość, jeśli nie nadto oczywiste, że żaden z tych cudów powyżej wywołanych nie nastąpi w dającej się przewidzieć przyszłości – przeto znaczenie tych stowarzyszeń i ich waga będą odpowiednio większe. Ale nie zamierzam poprzestać na stanowczych zapewnieniach ani też futurologicznych przypuszczeniach, chcę natomiast przekonywać rzetelnie, że we współczesnej, a zwłaszcza nadchodzącej (współczesna jest właściwie nadchodzącą) sytuacji kulturalnej stowarzyszenia te stanowią ową nić zbawienną w jej kłębowisku. Trzy kręgi argumentacji składają się na tę rzetelność: globalny, krajowy, lokalny. Przedstawiam je zwięźle, lecz, mam nadzieję, jasno.

I tak:

W skali globalnej, dla kultury pojętej zarówno antropologicznie, jak i artystycznie, czynnikiem podstawowym są narodziny, rozwój i ekspansja nowego medium, jakim jest internet. Inne aspekty globalizacji, mianowicie inwestycyjne, produkcyjne czy komercyjne możemy tutaj nie tyle pominąć, co zawiesić, gdyż albo ich oddziaływanie kulturowe i kulturalne jest wtórne, albo też dokonuje się za pośrednictwem

internetu. To nowe medium nie ma sobie równych w dziejach świata – zarówno co do pojemności, jak i zasięgu oddziaływania. Jego pojemność, jak wiadomo, jest nieograniczona, jego zasięg błyskawicznie stał się globalny, jego oddziaływanie wkracza we wszystkie właściwie dziedziny życia, od życia powszedniego począwszy, a na sztuce wysokiej skończywszy. Na dodatek medium to, niosąc w sobie od razu zadatki upragnionej (co najmniej od czasów romantycznego *Gesamtkunstwerk*) multimedialności, naprawdę ją realizuje i właśnie widzimy, jak zaczyna wchłaniać radio i telewizję. Nie wdaję się jednak w żadne przepowiednie co do tego, jaka będzie ta przyszła multimedialność i nie zamierzam też lamentować z powodu przewagi rzeczywistości wirtualnej nad realną. Internet uważam za równie niebywałą zdobycz w dziejach ludzkości, tym samym kultury ludzkiej, jak niebywała jest jego pojemność i zasięg. Nie jestem jednak technofilem ani technofobem, to znaczy nie sądzę, że internet (wynalazek w końcu techniczny) jest automatycznym nosicielem samego dobra, podobnie jak nie sądzę, że jest on nosicielem samego zła. Jesteśmy niewątpliwie w toku największej w dziejach rewolucji komunikacyjnej, a jak każda tego typu rewolucja wkracza ona w strukturę więzi międzyludzkich oraz konfigurację ludzkiej osobowości.

Krytyczne uświadamianie skutków tej rewolucji jest równie trudne jak rozpoznawanie skali jej oddziaływania, jest jednak konieczne, jeśli nie mamy popaść w bezbronną niewolę technofilskiej lub technofobicznej ideologii. Internet niewątpliwie poszerza czy nawet multiplikuje sieć naszych relacji międzyludzkich na skalę globalną (czego skromną zapowiedzią były dawniej telegraf i telefon); równie niewątpliwie wzbogaca, a może i przekształca konfigurację naszej osobowości o wszystkie te relacje, multimedialnie zarazem (więc nie tylko słowem, lecz także obrazem i dźwiękiem) je wzmacniając. Atrakcje tego poszerzenia i wzbogacenia są już powszechnie znane i popularyzowane i ja sam z nich korzystam. Zwracam jednak uwagę na „obiektywną”, by tak rzec, to znaczy sięgającą trwałości i żywotności społeczeństw ludzkich granicę tej atrakcyjności – przebiega ona tam, gdzie komunikacja zapośredniczona przez media techniczne styka się z komunikacją ustną twarzą w twarz, to znaczy tam także, gdzie pierwotne i bezpośrednie stosunki międzyludzkie stykają się ze stosunkami wtórnymi i funkcjonalnymi. Mediami technicznymi były także pismo i druk, wzbogacały one istotnie kulturę ludzką (i były niewątpliwie wehikułami strukturalnych przekształceń społecznych, czyli rewolucji), ale nie zastępowały komunikacji ustnej, choć zmieniały jej miejsce. Internet nie tylko, co już powtarzam, pojemnością i zasięgiem przeważa niebywale nad pismem i drukiem, ale także wydaje się zajmować i zastępować komunikację ustną, twarzą w twarz (stąd myślący zresztą, moim zdaniem, koncept „wtórnej oralności”). To dlatego pisze się o nim często jako o „zagrożeniu dla więzi międzyludzkich”. Nie sądzę, żeby takie niebywałe, jak ciągle podkreślam, wzbogacenie możliwości ludzkiej komunikacji sprowadzało się do zagrożenia, ale granice tego wzbogacenia trzeba krytycznie wskazywać: właśnie tam, gdzie chodzi o bezpośrednią komunikację ustną i stosunki międzyludzkie twarzą w twarz. Cała nasza wiedza o kulturze i społeczeństwie mówi nam, że to ta komunikacja i te stosunki są źródłem żywotności społecznej i kultury twórczej. Dokonują się one w rodzinie, grupie rówieśniczej, wspólnocie sąsiedzkiej, a w rozwiniętych społeczeństwach nowoczesnych – w stowarzyszeniach społecznych. I to jest pierwszy z powodów, dla których upatruję w nich ową nić Ariadny – tylko one są w stanie wyprowadzać nas z potrzasku, w jaki wpędzić nas mogą technofile pospołu z technofobami. Tym bardziej racjonalnie przyjmować będziemy rzeczywiste zdobycze nowego medium

i tym bardziej spokojnie będziemy regulować jego negatywne skutki – im szerzej, trwalej i bardziej różnorodnie będziemy stowarzyszeni.

Argument krajowy wydaje się być polityczny, ale jest właściwie przedpolityczny, przeto mocniejszy, a nie słabszy, jak pewnie chcieliby sądzić ci, którym polityczność zredukowała się do obecnej tak zwanej sceny politycznej i jej występów estradowych. Protagonisci tej sceny oraz ich dyżurni komentatorzy zamknęli nam właściwie ogląd całego społeczeństwa do tej właśnie sceny, a położonej poza nią populacji prawie nie znamy. Społeczeństwo zakłada jakieś złożone więzi między tworzącymi je osobami i grupami, populacja natomiast to ta niemala część naszych współmieszkańców, o których nie wiemy, jakie więzi wybiera i jakimi jest przywiązana. W ostatnich wyborach do parlamentu europejskiego frekwencja była w skali kraju bardzo niska (nie osiągnęła jednej czwartej uprawnionych), a w niektórych miastach i gminach żenująco niska (na Mazowszu ledwie przekraczała jedną dziesiątą wyborców). W elekcjach innych – prezydenckich, parlamentarnych i samorządowych – jest lepiej, bywa znacznie lepiej, ale nigdy nie jest dobrze, bo pozostajemy w nich najwyżej przy uczestnictwie około połowy uprawnionych. Połowa zatem naszej populacji, czyli potencjalnych obywateli, nie bierze udziału w najłatwiej dostępnej i najmniej zobowiązującej formie uczestnictwa w życiu publicznym – wrzucić kartkę do urny raz na kilka lat, to doprawdy mniej niż obywatelskie minimum. Prawie nic o nich nie wiemy, bo wszystkie sondaże i badania opinii zwracają się do tych, którzy należą do sceny politycznej (oznajmniają swoje sympatie dla partii i stronnictw), a już zwłaszcza nie wiemy, czy niegłosujący biorą udział w innych formach życia publicznego. Badanie korelacji pomiędzy odmową czy też zaniechaniem uczestnictwa we wszelkich wyborach a brakiem przynależności do jakichkolwiek stowarzyszeń (choćby był to chór parafialny czy koło ochotniczej straży pożarnej) zdaje się przekraczać stopniem komplikacji kompetencje naszych ośrodków badawczych. Natomiast współcześni socjologowie coraz większą uwagę zwracają na „gęstość przestrzeni społecznej”, a więc na pierwotne, bezpośrednie więzi społeczne idące w parze z komunikacją ustną, twarzą w twarz. Mogę powtórzyć znowu, że cała nasza wiedza społeczna i humanistyczna mówi nam, że to w tych więziach realizują się naprawdę solidarność i wzajemność, a bez nich tkanka międzyludzka ulega erozji i atrofii, których nieuniknionym skutkiem są wszelkiego rodzaju dewiacje: alkoholizm, narkomania, przestępczość, agresja wobec siebie i innych. Zarówno z tych powodów negatywnych – aby zapobiegać szerzeniu się tych dewiacji, jak i z powodów pozytywnych – aby użyźnić i uprawiać u nas glebę obywatelską, stowarzyszenia społeczne winny się znaleźć w centrum naszej uwagi. To ich sieć, gęstość i aktywność przekształca naprawdę populację w społeczeństwo i to one przemieniają mieszkańców w obywateli. Z niepokojącym zdziwieniem przyjąłem do wiadomości, że w programie Kongresu Kultury Polskiej nie ma sesji poświęconej stowarzyszeniom – ich przeszłości, znaczeniu i przyszłości. A przecież przewodniczący Rady Programowej tego Kongresu, profesor Piotr Sztompka, jest znanym i uznanym rzecznikiem zaufania społecznego. Które bez gęstej sieci stowarzyszeń może być tylko moralistyczną abstrakcją.

Przechodząc do argumentacji lokalnej, chciałbym uniknąć najpierw fałszywego przeciwstawienia tego, co globalne (internet), temu, co lokalne (mowa żywa). Wiem dostatecznie dobrze, że działają u nas nie tylko portale społecznościowe o zasięgu krajowym, ale także miejskim i gminnym, a ich znaczenie więziotwórcze i kulturotwórcze trudno przecenić. Jednocześnie poziom upowszechnienia internetu jest u nas ciągle niski, a opłaty za jego użytkowanie horrendalnie wysokie.

Chętnie poparłbym taką manifestację technofili, która zmusiłaby władze wszystkich szczebli do działań radykalnie zmieniających tę sytuację. Ale tutaj, w tym punkcie lokalnym chciałbym się zająć najniższym, najbardziej elementarnym, prymordialnym, jak się czasem mówi, poziomem integracji społecznej. Jest to poziom małżeństwa, rodziny, więzi pokrewieństwa i powinowactwa. Od dawna, można powiedzieć, że od tak dawna, jak prowadzi się u nas takie badania, podkreśla się, że są to w naszym społeczeństwie więzi silne, tradycyjnie i współcześnie. Mimo narastania czynników dezintegrujących, pozostają one nadal najsilniejsze – rozwodów jest mniej niż za granicą, dobra rodzina stanowi pragnienie młodych, pokrewieństwa i powinowactwa nie rozpraszają się tak, jak gdzie indziej. Pewnie nie można już mówić o silnych więziach rodowo-plemiennych, ale sławna sentencja Claude'a Levi-Strausse'a stosuje się do nas lepiej niż do innych – małżeństwo zawiera się po to, aby pozyskać szwagrów. A ze szwagrami, wiadomo – dodatek prawdziwie lokalny – najlepiej robi się interesy. To półzartobliwe orzeczenie wskazuje problem poważny, wielokroć również w badaniach potwierdzany, między integracją rodzinną i narodowo-patriotyczną (bo raczej nie państwową) Polacy na ogół żyją w próżni społecznej. W tej próżni rodzina z jej okólnymi więziami jest, oczywiście, ostoją identyfikacji osobistej, ale staje się także jedynym ośrodkiem interesu osobistego. Redukcja wszelkich innych identyfikacji oraz interesów do rodzinnych jest zjawiskiem dobrze w Polsce znanym i każdy z nas może wskazać niezliczone jej objawy – aż do śmieci w lasach i psich kup na chodnikach. Dobro wspólne wykraczające ponad ten poziom identyfikacji odbierane jest jako pusta abstrakcja, a potencjalne społeczeństwo niepostrzeżenie przekształca się w statystyczną populację. Jest chorobliwym złudzeniem, wyrosłym już na gruncie tego znieprawienia, mniemanie, że abstrakcję tę wypełni się patriotyczną frazeologią, a populację przemieni w społeczeństwo przez „rewolucję moralną”. Jeśli ta próżnia społeczna między rodziną, doświadczaną egoistycznie, a narodem pojmowanym frazeologicznie nie zostanie wypełniona rzeczywistymi i wybranymi świadomie więziami społecznymi, erozja zarówno rodziny, jak i narodu będzie nieunikniona. Matecznikiem – by tak rzec – więzi społecznych rzeczywistych i świadomie wybranych są stowarzyszenia społeczne i to ich gęstość, barwność i różnorodność tworzy zdrową tkankę społeczeństw nowoczesnych. Mamy w tej dziedzinie znakomite tradycje sięgające początków XIX wieku, a więc już dwustulecie, mamy ciekawą współczesność żywych „organizacji pozarządowych” (w samej Warszawie jest ich ponad 10 tysięcy), mamy, a raczej mieć musimy, aby nie ocknąć się na piasku anomii, owocną przyszłość. Apeluję, aby obecny Kongres Kultury Polskiej zwołał kongres następny, jako Kongres Stowarzyszeń Społecznych i Kulturalnych. „Bo czas już nadszedł” – jak powtarzał Edward Abramowski. Jeden z wielkich patronów tego ruchu.

* * *

Kongres Kultury Polskiej w Krakowie odbył się w dniach 23–25 września 2009 roku. Był on inicjowany przez ówczesnego ministra kultury Bogdana Zdrojewskiego oraz programowany przez Radę, której przewodził profesor Piotr Sztompka. Przygotowania do niego zaczęły się odpowiednio wcześniej, a wiosną 2009 roku zwrócono się do mnie (nie pamiętam już kto, a korespondencji nie zachowałem) z propozycją przygotowania artykułu do książki, która miała zostać wydana na Kongres i przedstawiona jego uczestnikom. Propozycję przyjąłem, artykuł napisałem

i przesłałem organizatorom, którzy jednak żadnej książki nie wydali, ani na Kongres, ani po nim. Artykuł szczęśliwie mi się uchował i przedstawiam go obecnie, dziękując redakcji periodyku „Kultura i Rozwój” za możliwość publikacji. Jego aktualność pozostawiam ocenie czytelników.

Andrzej Mencwel (wrzesień 2016)

INFORMACJE DLA AUTORÓW

ZGŁOSZENIA TEKSTÓW

Redakcja kwartalnika „Kultura i Rozwój” przyjmuje do druku teksty w języku polskim i angielskim, będące:

- artykułami naukowymi i komunikatami z badań,
- recenzjami książek.

Redakcja akceptuje tylko oryginalne teksty, które nie są zgłoszone do innych wydawnictw i nie były publikowane w innym czasopiśmie lub książce. Za zgłoszenie i publikację tekstów nie są pobierane opłaty. Teksty prosimy nadsyłać na adres mailowy Redakcji kwartalnika: kulturairozwoj@uw.edu.pl. Redakcja zastrzega sobie prawo wprowadzenia – w porozumieniu z Autorem – zmian edytorskich oraz dokonania skrótów, jeśli artykuł przekracza przewidzianą objętość. Redakcja zastrzega sobie prawo odmowy publikacji nadesłanego artykułu. Decyzję o przyjęciu przedłożonego artykułu (i rozpoczęciu procesu recenzowania) bądź jego odrzuceniu podejmuje Redakcja czasopisma. Autor jest powiadamiany o decyzji w terminie nie dłuższym niż 10 dni roboczych od dnia złożenia artykułu. Redakcja nie zwraca nadesłanych tekstów. Autorzy nie otrzymują honorariów za opublikowane artykuły. Teksty członków Rady Programowej i Redakcji podlegają takim samym zasadom, jak innych autorów.

INFORMACJE O PRAWACH AUTORSKICH

W przypadku zakwalifikowania artykułu do druku Autor wyraża zgodę na przekazanie praw autorskich do tego artykułu wydawcy. Autor artykułu zachowuje prawo wykorzystania treści opublikowanego przez kwartalnik artykułu w dalszej pracy naukowej i popularyzatorskiej pod warunkiem wskazania źródła publikacji.

ODWOŁANIE SIĘ OD DECYZJI REDAKCJI

Autorzy mają prawo odwołania się od decyzji Redakcji. Autor, który nie podziela decyzji Redakcji bazującej na recenzjach, w ciągu dwóch tygodni od daty otrzymania informacji o nieprzyjęciu tekstu do publikacji kieruje do redakcji pismo o ponowną ocenę jego tekstu. W piśmie tym wskazuje argumenty przemawiające, jego zdaniem, za przyjęciem tekstu do druku. Redakcja, po zapoznaniu się z tymi argumentami podejmuje decyzję o podtrzymaniu pierwotnej opinii lub też kieruje je do ponownej recenzji. Proces ponownej oceny artykułu trwa 3 tygodnie od momentu otrzymania pisma w sprawie ponownej oceny.

KWESTIE ETYCZNE

Autor nadesłanego artykułu ponosi wszelką odpowiedzialność z tytułu naruszenia praw autorskich i innych związanych z artykułem. Autor artykułu musi mieć stosowne zgody autorów/redakcji/wydawców w sytuacji wykorzystywania w artykule fragmentów innych publikacji, wykresów, ilustracji lub podobnych materiałów. Jeśli artykuł został przygotowany przez kilku autorów, Autor nadsyłający artykuł zobowiązuje się do uzyskania zgody pozostałych autorów na powyższe wymogi redakcyjne.

Ghostwriting i guest-authorship

W związku z wdrożeniem procedury zapobiegającej *ghostwriting* i *guest-authorship* Redakcja wymaga ujawnienia wkładu poszczególnych Autorów w powstanie publikacji (z podaniem ich afiliacji oraz kontrybucji, tj. informacji, kto jest autorem koncepcji, założeń, metod,

protokołu itp. wykorzystywanych przy przygotowaniu publikacji), przy czym główną odpowiedzialność ponosi Autor zgłaszający manuskrypt. Zważywszy na fakt, że *ghostwriting* i *guest-authorship* są przejawem nierzetelności naukowej, Redakcja będzie o wszystkich wykrytych przypadkach powiadamiać odpowiednie podmioty (instytucje zatrudniające autorów, towarzystwa naukowe, stowarzyszenia edytorów naukowych itp.). Autorzy są zobowiązani podać informację o źródłach finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów (*financial disclosure*). W sytuacjach wątpliwych prosimy kierować się wytycznymi The Committee on Publication Ethics (COPE): COPE Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing.

PROCES RECENZJI

Każdy artykuł jest anonimowo przekazywany dwóm recenzentom. Autor otrzymuje recenzje do wglądu niezależnie od tego, czy tekst jest zakwalifikowany do druku, czy odrzucony. W przypadku zakwalifikowania artykułu do druku Autor powinien ustosunkować się do sugerowanych poprawek w terminie wyznaczonym przez Redakcję. Kryteria oceny: jasność sformułowania celu, oryginalność podjętej problematyki, zaawansowanie teoretyczne, jakość warstwy empirycznej, oryginalność wnioskowania, znaczenie dla rozwoju nauki w tematyce zbieżnej z profilem naukowym kwartalnika, poprawność językowa, komunikatywność, interpunkcja, dobór źródeł. Każda recenzja kończy się jednoznaczną rekomendacją:

- Praca nadaje się do publikacji w obecnej formie.
- Praca nadaje się do publikacji po dokonaniu nieznacznych zmian i uzupełnień.
- Praca nadaje się do publikacji po dokonaniu gruntownych zmian i ich akceptacji przez Recenzenta.
- Artykuł nie nadaje się do publikacji.

WYMOGI EDYTORSKIE

Format dokumentu, czcionki, style

- Objętość tekstu – od 0,5 do 1 arkusza wydawniczego (od 20 000 do 40 000 znaków ze spacjami).
- Format A4, marginesy standardowe 2,5 cm (lewy, prawy, górny, dolny).
- Tekst artykułu zapisany w formacie Microsoft Word (doc lub docx).
- Tekst zasadniczy – czcionka: Times New Roman, wielkość 12 pkt, interlinia 1,5 wiersza, wyrównanie obustronne, akapity z wcięciem.
- W tekście zasadniczym należy wyróżnić kolorem fragmenty tekstu, które będą zamieszczone na marginaliach (liczba wyróżnień – od 2 do 5).
- Przypisy objaśniające, opisy źródeł pod tabelami i rysunkami, bibliografia załącznikowa – 10 pkt, interlinia – pojedynczy wiersz.
- Numeracja stron ciągła.

Struktura artykułu

- **Informacje o Autorze:** tytuł lub stopień naukowy, imię i nazwisko, afiliacja (katedra, wydział, nazwa uczelni), adres do korespondencji, adres e-mail, telefon (do wiadomości Redakcji).
- **Tytuł artykułu** (nie powinien mieć więcej niż 59 znaków ze spacjami) – krój czcionki: Times New Roman, wielkość 14 pkt, pogrubiony, wyśrodkowany.
- **Słowa kluczowe:** 4–5 słów.
- **Streszczenie** w języku polskim (maks. 1000 znaków).
- **Wprowadzenie** – zawierać powinno: cel opracowania, przyjęte założenia badawcze lub hipotezy, zastosowane metody badawcze, przesłanki podjęcia tematu.
- **Zasadnicza część opracowania z podziałem wewnętrznym** – **śródtytuły** nienumerowane, wielkość 12 pkt, pogrubione.

- **Zakończenie** – uwzględniające najważniejsze wnioski, rekomendacje.
- **Literatura** – zawiera zestawienie wykorzystanych źródeł opisane zgodnie z wytycznymi.
- **Tytuł artykułu, słowa kluczowe (4–5 słów) i streszczenie (100–150 słów) w języku angielskim.**

Tabele, rysunki, wykresy

- Elementy graficzne, takie jak tabele, grafy, rysunki, wykresy, mapy itp. powinny być przygotowane w kolorystyce czarno-białej lub z użyciem odcieni szarości.
- Zalecana wielkość czcionki w elementach graficznych to 9 punktów.
- Pod tabelą, wykresem, rysunkiem itp. powinno być podane źródło, na podstawie którego dany element przygotowano lub informacja o samodzielnym opracowaniu autora.
- Przypisy w tabeli powinny być zamieszczone bezpośrednio pod nią.
- Grafiki powinny być przesłane w formie otwartej (czyli edytowalnej), a przygotowane w innych programach (np. CorelDRAW, Statistica, SPSS) należy zapisać w formacie WMF, EPS lub PDF z załączonymi czcionkami, w rozdzielczości 300 dpi.

Wykaz literatury i przypisy bibliograficzne

- Format cytowań: autor-rok.
- Opisy bibliograficzne zgodnie z regułami APA, np.:

Monografie:

Nazwisko, X., Nazwisko, X.Y. (rok). *Tytuł książki*. Miejsce wydania: Wydawnictwo.

Hausner, J. (2008). *Zarządzanie publiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

W przypadku monografii angielskie tytuły prac piszemy dużymi literami.

Rozdziały w monografiach:

Nazwisko, X. (rok). *Tytuł rozdziału*. W: Y. Nazwisko, B. Nazwisko (red.), *Tytuł książki* (s. strona początku–strona końca). Miejsce wydania: Wydawnictwo.

Skarżyńska, K. (2005). *Czy jesteśmy prorozwojowi? Wartości i przekonania ludzi a dobrobyt i demokracja kraju*. W: M. Drogosz (red.), *Jak Polacy przegrywają, jak Polacy wygrywają* (s. 69–92). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Artykuły:

Nazwisko, X. (rok). *Tytuł artykułu*. *Tytuł Czasopisma*, nr rocznika (nr zeszytu) lub nr zeszytu (nr ciągły), strona początku–strona końca.

Mazur, S. (2013). *Zmiana instytucjonalna*. *Zarządzanie Publiczne*, 2 (24), 34–43.

W przypadku artykułów i rozdziałów angielskie tytuły prac piszemy małymi literami.

Źródła internetowe:

Nazwisko, X. (rok). *Tytuł tekstu* (dostęp: 01.01.2015).

- Podane pozycje bibliograficzne ww. kategorii, będące przekładami na j. polski należy uzupełnić danymi tłumacza, w każdym przypadku podając je w nawiasie prostym pismem bezpośrednio po tytule w formie: (tłum. X. Nazwisko).
Gellner, E. (1991). *Narody i nacjonalizm* (tłum. T. Hołówka). Warszawa: PIW.
- Poza sytuacjami wyjątkowymi pomijamy nazwy serii wydawniczych w opisach.
- Powołania na literaturę zamieszcza się w tekście, w nawiasach okrągłych, np. (Nazwisko rok, s. X); (Nazwisko1 i Nazwisko2 rok, s. X); (Nazwisko1, Nazwisko2 i Nazwisko3 rok, s. X); (Nazwisko1 i in. rok, s. X); (NazwiskoX rok, s. X; NazwiskoY rok, s. Y). W przypadku różnych

autorów w jednym powołaniu, podajemy ich według kolejności alfabetycznej, zgodnie z którą pojawiają się w bibliografii.

- Na końcu artykułu należy zamieścić bibliografię załącznikową. Wykaz literatury powinien zawierać tylko cytowane prace.
- Pozycje literatury powinny być uporządkowane alfabetycznie według nazwisk autorów, a prace tego samego autora należy podać w kolejności chronologicznej: od najstarszej do najnowszej.
- Nie stosuje się numeracji pozycji w wykazie literatury.
- Tytuły dzieł obcojęzycznych, nazwy wydawcy i miejsca wydania podaje się w języku oryginału, a elementy opisu zapisane alfabetami niełacińskimi należy podawać według obowiązujących zasad transliteracji.

RECENZJE

- Przyjmowane są wyłącznie recenzje prac naukowych (autorskich, zbiorowych, zbiorów dokumentów, edycji prac źródłowych itp.). Recenzowana książka nie powinna być starsza niż rok w przypadku publikacji polskich i dwa lata w przypadku publikacji zagranicznych.
- W recenzji powinien znaleźć się pełny opis bibliograficzny książki (imię i nazwisko autora, tytuł, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, liczba stron, załączników itd.). Recenzja może obejmować kilka prac tego samego autora lub dotyczących podobnej tematyki. W tekście musi być wyrażony stosunek własny autora do recenzowanej pracy (pochwała lub krytyka), a także sformułowane wnioski dla czytelnika (czyli co książka wnosi nowego do swojej dziedziny, ocena aparatu naukowego, bibliografii, podkreślenie obecności lub braku indeksów, ilustracji, tabel itp.). Autor może też oceniać pracę wydawnictwa (korekty, redaktora, grafika itd.).
- Wskazany jest wcześniejszy kontakt z Redakcją w celu uzgodnienia przedmiotu recenzji, co pozwoli autorowi recenzji uzyskać zapewnienie, że zostanie ona przyjęta przez redakcję czasopisma.
- Objętość recenzji powinna mieścić się w przedziale od 3 do 11 stron znormalizowanych (1800 znaków na stronie).

Teksty prosimy nadsyłać na adres Redakcji kwartalnika

- e-mail: kulturairozwoj@uw.edu.pl