

Marta Bucholc

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
Uniwersytet Warszawski

PACYFIKACJA, RYZYKO I ZAANGAŻOWANIE W PÓŻNYM KAPITALIZMIE¹

Punktem wyjścia dla artykułu jest rozdarcie tradycji socjologicznej pomiędzy poszukiwaniem neutralnego spojrzenia na swój przedmiot a społecznym zaangażowaniem. Autorka pokazuje, że napięcie to od ponad wieku nadaje rytm rozwojowi myśli społecznej oraz instytucji badawczych i akademickich. Analizuje trzy wątki we wspólnej historii socjologii i kultury kapitalizmu: pacyfikację, przemoc i ryzyko. Podkreśla rolę neutralności dla pacyfikacji kultury Zachodu. Twierdzi, że w późnym kapitalizmie dominującą tendencją w myśleniu o naukach społecznych jest zaangażowanie, co sprawia, że socjologia częściej podsyca społeczne lęki, niż sprzyja – jak neutralne postawy badawcze – pacyfikacji.

Główne pojęcia: neutralność; zaangażowanie; ryzyko; Max Weber; Norbert Elias.

Wprowadzenie – mity nauk społecznych

Na długo zanim teoria socjologiczna dopracowała się języka, w którym można było mówić o uwikłaniu badacza społeczeństwa w przedmiot jego badania, zaczęło ono przynosić owoce w praktyce. Teoria – w tym i teoria teoretyzującego podmiotu – rodzi się bowiem jako część świata społecznego, co wikła socjologów w paradoks samoodniesienia. Mitotwórcza rola nauk społecznych, która będzie tematem tego tekstu, jest skutkiem tego uwikłania.

Norbert Elias w szkicu poświęconym socjogenezie socjologii ujął to następująco:

Pierwsi socjologowie [...] byli nie tylko obserwatorami, lecz także uczestnikami. Pragnęli, by społeczeństwo zmierzało w takim a nie innym kierunku. W swoich badaniach przeszłości, w badaniach „historii”, niczym rzymscy kapłani studiujący księgi sybillińskie lub wnętrza świątych zwierząt, często podejmowali więc decyzje z góry. Spoglądali

Instytut Socjologii, e-mail: bucholcm@is.uw.edu.pl

¹ Tekst powstał w ramach projektu badawczego finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (2014/13/B/HS6/03741). Autorka dziękuje redaktorom niniejszego zeszytu oraz Recenzentom „Studiów Socjologicznych” za uwagi do tekstu.

w przeszłość, by prorokować na przyszłość – wiedzieli jednak z góry, jaka ta przyszłość będzie. [...] Wszyscy pierwsi socjologowie angażowali się głęboko w walki między różnymi społecznymi wyznaniem wiary. [...] Badając społeczeństwo, mniej lub bardziej świadomie pomagali wykuć intelektualny oręż w bojach między różnymi ideałami i systemami wartości w społeczeństwie. Ta podwójna funkcja ich idei, jako zarazem teorii socjologicznych i ekspresji ustalonych społecznych wierzeń, nie była bynajmniej przypadkiem. [...] Była konsekwencją zadania społecznego, przed jakim stali we własnym przekonaniu. Odzwierciedlała ona ich podwójną rolę jako neutralnych obserwatorów i zaangażowanych uczestników coraz bardziej poliarchicznych społeczeństw ich czasów (Elias 2009a: 67–68).

Powyższy obszerny cytat naświetla wymiar socjologicznej tradycji, który powinien szczególnie zajmować badaczy ideologii i utopii współczesności. Jesteśmy bowiem dziedzicami klasyków, owych pierwszych socjologów – wielkich i pomniejszych – nie tylko co do wiedzy, jaką nam przekazali, oraz błędów, w których ich naśladujemy, lecz i co do owego „społecznego zadania”, które przed sobą stawiali. W istocie zadania tego nie postawili oczywiście Monteskiusz, August Comte, Alexis de Tocqueville i Karol Marks: wcześnie klasycy jedynie sformułowali to, co stało się zasadą życia społecznego końca XVIII i początków XIX wieku, a mianowicie permanentną rewolucję myśli i uczuć, ciągłą zmianę i nieustanny pęd do wytwarzania i przetwarzania społeczeństwa.

Eliasowski obraz wróżb sybillińskich chwytą to, co najosobliwsze we wczesnym rozwoju socjologii: zgadzając się w ogólności co do natury problemu i – by tak rzec – materiału badawczego, pionierzy wyciągali najzupełniej sprzeczne wnioski ze swoich obserwacji. Różnice owe nie wynikały bynajmniej tylko z różnaitości metod czy też z odmienności tradycji i szkół narodowych wczesnej socjologii (Lepenies 1997). Kluczem do ich wyjaśnienia jest dwoisty status socjologa.

Wierzmy niekiedy naiwnie, że to my wynaleźliśmy socjologię zaangażowaną i odkryliśmy, że uprawianie nauki jest także formą społecznej aktywności. Porzucając jednak naiwność, która w pewnym wieku traci wdzięk, nasza ponadstuletnia już dyscyplina powinna sobie uświadomić, że zaangażowanie zawsze było nieodłącznym elementem postawy socjologa. „Wolność od wartościowań” i „obiektywność” – niezależnie od tego, jakimi środkami pragnął ją zagwarantować ten czy inny autor – była przede wszystkim wyrazem przekonania o powinnościach nauki. Tym samym była także świadectwem kultury, która naukę wyniosła na piedestał i żądała od niej postępowania licującego z tak wysokim statusem. Nie ma powodu sądzić, że pierwsze pokolenia socjologów były mniej od nas samoświadome i ślepo ufały własnej neutralności. Ich udział w walkach ideałów i wartości nie był, jak sądzę, mniej przemyślany, aniżeli współczesne zaangażowanie socjologów po niemal wszystkich stronach niemal wszystkich barykad lub programowe odrzucenie zaangażowania w imię neutralności. Być

może częściej zdarzało się dawniej socjologom sądzić, że stanowisko ich wspiera obiektywna prawda. Być może mamy mniej od nich wiary – lub więcej autoironii. Nasze i ich koncepcje własnej roli są jednak równie ideologiczne czy raczej: mitologiczne.

Hans Blumenberg uznał niegdyś mit za przejaw potrzeby przywrócenia zaufania do świata poprzez oswojenie nieoswajalnego za pomocą nazw (Blumenberg 2009: 33). Klasycy – występujący w roli proroków – wykonali mitotwórczą pracę, z której korzystają tak kolejne pokolenia uczonych, jak i szerokie kręgi laików, odbiorców naukowej mitologii. Teorie naukowe stały się orężem w walce bogów, o której mówi Max Weber (Weber 1998a), ponieważ same zrodziły się z ducha teomachii, jaka trwa w Europie od początku ery nowożytnej. Mity postępu, genealogii (Nisbet 1970), oświecenia czy kryzysu, które odziedziczyliśmy po klasykach, weszły do potocznego imaginarium. Mariaż nauki i polityki – oraz nauki i mediów – nie są wynalazkiem naszych czasów. Uczonych należy dołączyć do dziennikarzy i literatów, których de Tocqueville na zgłiszczach dawnego ustroju oskarżał o płodzenie miraży². Kolejne pokolenia socjologów wykonywały Blumenbergowską „pracę nad mitem”, dodając kolejne opowieści, które coraz szerszej oplatały świat siecią znaczeń. Do dawnych mitów (zob. Nisbet 1970; Szacki 2002) dołączyły inne, między innymi mit kapitalizmu. Nad tym ostatnim pracujemy w naukach społecznych szczególnie usilnie od ponad dwustu lat. Ten artykuł stanowi kolejny przyczynek do tej pracy.

Zajmę się kilkoma zaledwie wątkami mitu kapitalizmu: racjonalizacją w związku z pokojowym dążeniem do zysku, przemocą oraz ryzykiem w związku z globalną gospodarką. Omówię sprzeczność między dążeniem do utrzymania w naukach społecznych jednocześnie Weberowskiej tradycji teoretycznej, która w kapitalizmie każe widzieć racjonalną, metodyczną i pokojową organizację gospodarowania, oraz koncepcji społeczeństwa ryzyka, która wprowadza do analizy działania społecznego w późnym kapitalizmie komponent niepewności i strachu. Moja interpretacja tej sprzeczności opierać się będzie na Eliasowskiej koncepcji zaangażowania i neutralności. Opierając się na przedstawionej powyżej wizji współzależności między nauką społeczną a otaczającym ją społeczeństwem, postaram się uzasadnić tezę, że podążanie przez naukę w kierunku coraz większego zaangażowania może w warunkach kapitalistycznego społeczeństwa późnej nowoczesności obrócić się na niekorzyść nauki. Aktywizacja społeczna nauki rozumiana jako przekraczanie granic dzielących naukę od świata poza nią jest bowiem moim zdaniem przykładem podwójnego wiązania, pętli

² Doświadczenia politycznego zaangażowania, choćby wspomnianego już Webera, zwłaszcza w tak zwanej „sprawie polskiej” mogą tu służyć za znakomitą ilustrację zarówno przenikania nauki do polityki, jak i politycznych inspiracji, z których wyrastają naukowe mity (zob. Konno 2004: 17 i nast.).

zaangażowania z rodzaju tych, jakich według Eliasa nauka miała unikać po to, by móc chronić ludzkość przed przemocą.

Kapitalizm: bezpieczna przystań?

Stosunek kapitalizmu do przemocy stanowi jeden z najpoważniejszych problemów pojęciowych, przed jakimi staje teoria kapitalizmu w naszych czasach – i jeden z głównych impulsów do zaangażowania się wielu socjologów w ideologiczną walkę przeciwko kapitalizmowi. Problemem jest tu jednak nie przemoc, lecz rozum. On bowiem, zgodnie z założeniami sięgającymi nowożytnych teorii prawnonaturalnych, chroni ludzi przed przemocą, podpowiadając im, że pokojowe współżycie jest, ogólnie rzecz biorąc, bardziej zgodne z ich naturą oraz interesami.

Refleksem tej opozycji między rozumem a przemocą jest teoria kapitalizmu Webera, na której zbudowana jest klasyczna wersja mitu kapitalizmu wraz z jej paradoksami (zob. Bucholc 2012). Weber był jak najdalszy od gloryfikowania kapitalizmu. Przekonany był o jego zgubnym wpływie na relacje społeczne, zwłaszcza zaś niepokoiła go – jako narodowego liberała – sprzeczność, jaką dostrzegał między interesami państwa narodowego a rozwojem kapitalizmu na skalę regionalną i globalną (Weber 1998b; zob. też Konno 2004: 57).

Niewykluczone, że ta ostatnia sprzeczność wynikała z rozbieżności idei rządzących polityką (której domeną było państwo narodowe) i gospodarowaniem. Konstruując swoje podstawowe kategorie socjologiczne, zdefiniował gospodarowanie jako uzyskiwanie dóbr drogą formalnie pokojową w odróżnieniu od zdobywania ich przymusem; pisał: „pragmatyka przemocy sprzeczna jest w istocie z duchem gospodarki” (Weber 2002: 44). W ten sposób potwierdził wizję rynku jako obszaru formalnie spacyfikowanego działania społecznego, podczas gdy polityka była dla niego – co z mocą stwierdził we wspomnianej mowie inauguracyjnej z 1895 roku – domeną walki (Weber 1998b). W *Etyce protestanckiej* znajdujemy charakterystykę działania gospodarczego *par excellence*, jakim jest gospodarowanie kapitalistyczne. Weber wyjaśnia żmudnie, że jest ono *par excellence* nie dlatego, iżby przynosiło zawsze największe zyski – niełatwo wszak o przedsięwzięcie gospodarcze o rentowności porównywalnej z udanym napadem na bank. Kapitalistyczne gospodarowanie opisane w *Etyce protestanckiej* jest modelowe dlatego, że wymaga maksymalnego nasilenia dwóch cech podstawowych dla osiągnięcia zysku w sposób pokojowy: powściągnięcia pragnienia konsumpcji i metodyczności.

Aby zrozumieć związek między rezygnacją z przemocy a metodycznością i ascezą, warto sięgnąć do Eliasa koncepcji pacyfikacji, czyli „uspokojenia” życia społecznego przez eliminowanie z niego przemocy. Nawiasem mówiąc, w ciągu

sześćdziesięciu lat badań nad różnymi przejawami procesu cywilizacji Elias nie poświęcił właściwie ani stroniczki pacyfikacji w sferze gospodarczej. Upatrywałabym w tym dowód niechęci do konkurowania z Weberem, dla którego żywił głęboki podziw (Rehberg 1996: 30), to jednak sprawa dla biografów. Faktem jest, że w świetle teorii cywilizacji Eliasa gospodarowanie, na równi z innymi obszarami działania społecznego, podlegać powinno stopniowym przemianom zmierzającym ku wzrostowi pacyfikacji wewnętrznej i zewnętrznej.

Pacyfikacja oznacza przede wszystkim eliminację bezpośredniej przemocy fizycznej ze stosunków międzyludzkich. Przemoc przestaje służyć jako środek do załatwiania spraw życiowych, a przy okazji przestaje być narzędziem autoekspresji. Wiąże się to ze wzrostem wpływu przymusów zewnętrznych (spośród których Elias szczególne znaczenie przypisuje państwu i jego monopolowi przemocy) i wewnętrznych (czyli wpajanych ludziom standardom postępowania i odczuwania, które sprawiają, że przemoc nie dość, że jest trudna do zastosowania i ściąga na sprawcę groźbę kary, to jeszcze staje się wstrętą, żenująca i przykra dla samego sprawcy oraz dla świadków) (zob. np. Elias 2010: 3 i nast.; Mennell 1989: 104). Elias w wielu miejscach zastrzega, że proces cywilizacji nie ma charakteru ewolucyjnego, jest odwracalny, a teza o wzroście pacyfikacji to twierdzenie empiryczne i historyczne, nieaspirujące do statusu prawa społecznego (zob. Mennell 1989: 31–32). Jest jednak zarazem pewien, że co najmniej od upadku Cesarstwa Rzymskiego do końca XX wieku globalny trend wzrostu pacyfikacji jest ewidentny. Przekonanie to – choć może dziś budzić intuicyjny sprzeciw – podzielane jest skądinąd przez wielu historyków, acz nie brak również argumentów przeciwko tezie Eliasa³.

Nie wchodząc głębiej w subtelnosci koncepcji procesu cywilizacji (nie ma tu zresztą takiej potrzeby), zajmijmy się jej związkiem z Weberowskim typem racjonalnego kapitalistycznego gospodarowania. Protestantcka metodyczność i asceza wymagały dla swej skuteczności samokontroli gwarantowanej z początku przez etos religijny. Jak jednak zauważa Weber, etos ten odpadł stosunkowo szybko jako motywacja działań gospodarczych (Weber 2011: 183), a niektóre narody – takie jak Niemcy – nie przeszły nigdy prawdziwej „szkoły ascetycznego protestantyzmu”, co nie przeszkodziło im przecież odnosić sukcesów gospodarczych (Weber 1990: 33). Pozostał bowiem (pisany w tytule pracy Webera w cudzysłowie) „duch” kapitalizmu, swoisty zbiór reguł postępowania gwarantującego efektywność, których zwięzły wykład dał Benjamin Franklin. Duch ten, z punktu widzenia Eliasowskiego, ma wszelkie cechy standardu stosownego

³ Dane przemawiające za teorią Eliasa i obszerny przegląd argumentów jego krytyków można znaleźć u Pietera Spierenburga, *Violence and the Civilizing Process: Does it Work?* (zob. Spierenburg 2001). Całościowej krytyki koncepcji Eliasa dokonał Jack Goody w rozdziale 6 książki *Kradzież historii* (zob. Goody 2009).

zachowania w sferze gospodarczej. Jego główną cechą jest koncentracja na hamowaniu reakcji emocjonalnych (pragnienia konsumpcji, lęku przed porażką, rauszu wywołanego powodzeniem) przez rozumową kalkulację.

Elias nie wierzy w racjonalność – uważa to pojęcie za ahisteryczną hipostazę (Elias 2003: 220 i nast.). Jego pojmowanie rozumu jest więc skromniejsze i mniej eurocentryczne niż Webera. Elias wierzy w rozum jako władzę poznawczą, która przeciwstawia się emocjom, w tym przede wszystkim sensie, że emocje prowadzą do poznania skoncentrowanego na ja i jego stosunku do przedmiotu poznania, podczas gdy rozum jest źródłem poznania skoncentrowanego na przedmiocie i zdolnego do abstrahowania (w różnym stopniu, choć nigdy w stu procentach) od uwarunkowań podmiotowych. Taki jest sens rozróżnienia między zaangażowaniem a neutralnością (zob. Mennell 1989: 160). Neutralność pozwala postrzegać relacje między ludźmi i rzeczami w sposób oderwany, a zatem – tak sądzi Elias – trafniej, aniżeli zaangażowanie.

Neutralność sprzyja więc samokontroli i na odwrót, jest od niej uzależniona; ten, kto umie się na nią zdobyć, musi mieć odpowiednią wprawę i musi uważać to za właściwe. Rozumując jednak dojdzie – tak zdaniem Webera, jak i zdaniem Eliasa – do wniosku, że przemoc jest mniej godnym zaufania i w dłuższej perspektywie mniej skutecznym sposobem osiągnięcia zysków, a życie wolne od przemocy daje więcej pewności i stabilności, bez których zyski są wprawdzie możliwe, lecz nie do przewidzenia. Kapitalistyczna pacyfikacja wiąże się więc ze wzrostem neutralności w zachowaniach gospodarczych, którego Elias nie analizuje, ale który musi na mocy jego założeń towarzyszyć pacyfikacji i wzrostowi neutralności w polityce, nauce, rozrywkach i sztukach (Elias 2003; Elias i Dunning 2008). Znaczenie neutralności w kulturze Zachodu jest więc być może tą jej osobliwością, która tak zafrapowała Webera, a którą mylnie utożsamiał on z racjonalnością.

Neutralność i pacyfikacja oraz związane z nimi powściągnięcie emocji wiążą się z innym jeszcze zagadnieniem, które wielką rolę odegrało w rozwoju kapitalistycznego mitu, a mianowicie z rozkładem wspólnot społecznych wskutek zubożenia ludzi na siebie nawzajem. Klasyczną analizę genezy tego zubożenia dał Georg Simmel, który za medium alienacji i wynikającej z niej indywidualizacji uznał bezosobowy pieniądz (Simmel 2012). Elias sądził, że zubożenie jest skutkiem coraz skuteczniejszej eliminacji gwałtownych i skrajnych emocji z życia społecznego (Elias 2010: 23 i nast.; Elias i Dunning 2008: 45). Pisząc o samotności umierających w naszych czasach, wyrażał jednak nadzieję, że przełamanie tego emocjonalnego impasu może nastąpić dzięki wypracowaniu nowych kanonów stosowności, które pozwalałyby wyrażać emocje w sposób odpowiadający poziomowi neutralności współczesnych stosunków, a zarazem odbierany przez jednostki jako autentyczny, czyli skuteczny komunikacyjnie i ekspresywnie (Elias 2010: 52).

Optyzmizm Eliasa wynikał z przekonania, że na neutralności można budować wolne od przemocy współzycie międzyludzkie (Elias 2003: 198 i nast.). Oświeceniowy rodowód tego poglądu jest niewątpliwy, czego dowodzi fakt, że ostoją wiedzy o najwyższym w naszym społeczeństwie poziomie neutralności uczynił on naukę (Elias 2003: 1 i nast.). Warto jednak zauważyć, że Weber – choć także przekonany, że nauka winna być ostoją obiektywności – nie podzielał przekonania, że może ona wywierać skutki światopoglądowe⁴ (Weber 1998a), a tym samym nie wierzył, w gruncie rzeczy, że może ona mieć bezpośrednie znaczenie dla kształtu relacji międzyludzkich. Mit kapitalizmu jako bezpiecznej przystani wolności od radykalizmu i niepewności podyktowanych emocjami, ukształtowany pod auspicjami Weberowskimi, opiera się więc na negatywnym rozumieniu neutralności, która polegać ma na posługiwaniu się rozumem w taki sposób, który prowadzi do racjonalności formalnej i instrumentalnej. Simmlowskie wielkie miasto jest najtrafniejszą metaforą społeczeństwa, w którym taka racjonalność zyskałaby pozycję dominującą. Jej pacyfikujące skutki podawano niejednokrotnie w wątpliwość, wskazując, że oderwane, pozbawione emocji i czysto formalne postrzeganie innych ludzi, zwłaszcza zapośredniczone przez bezosobowe media, takie jak pieniądź, biurokratyczne procedury czy rozumiane na sposób pozytywistyczny prawo, może prowadzić do przyzwolenia na przemoc⁵.

Rozważania tego rodzaju prowadzą do dwóch ważnych rewizji funkcjonującego dziś w kręgach akademickich mitu kapitalizmu, których dokonano w drugiej połowie XX wieku. Zmierzają one ku historycznej relatywizacji rozważań Webera. Nie piszę tu o wcześniejszych, lewicowych interpretacjach kapitalizmu czerpiących bezpośrednio z Marksa i akcentujących tragiczne skutki społeczne kapitalistycznej organizacji pracy najemnej w Europie, ponieważ Weber nie zgodziłby się, że to, co uznajemy za wyzysk ekonomiczny, jest przemocą. Ważna dla kapitalistycznego gospodarowania jest formalna wolność robotnika i formalnie pokojowa, kontraktowa organizacja pracy najemnej – demonstracje i strajki nie należą do konstrukcji typu idealnego. Sądzę jednak, że prawdziwej rewizji myśli Webera dokonano w ramach teorii postkolonialnej, wskazującej na przemoc, na której ufundowany był wolny jakoby od przemocy świat gospodarowania Zachodu.

Nie można abstrahować od przemocy związanej nieodłącznie z handlem niewolnikami (choć sam handel i posiadanie niewolników były oczywiście traktowane jako przejaw wolności, zob. Patterson 2012). Nie można też abstrahować

⁴ Zob. też krytyka stanowiska Webera: Max Scheler, *Teoria światopoglądów, socjologia i kształtowanie światopoglądu* (zob. Scheler 1987).

⁵ Najbardziej być może znana tego rodzaju interpretacja to rzecz jasna Zygmunta Baumana *Nowoczesność i zagłada* (zob. Bauman 1992).

od faktu, że typowe wojny kolonialne miały charakter przemocy motywowanej gospodarczo, ale tworzyły zarazem warunki brzegowe dla formalnie pokojowego gospodarowania (zob. Sloterdijk 2011). Weber nie uznałby z pewnością, że podważa to jego teorię kapitalizmu jako domeny pokojowego dochodzenia do zysku, interesowało go bowiem działanie jednostek gospodarujących, a rozdzielenie profesji żołnierza i polityka od profesji przedsiębiorcy należało do założeń jego teorii. Przemoc, na której zbudowany był system kolonialny, nie byłaby – w optyce Weberowskiej – częścią systemu kapitalistycznej gospodarki, lecz jedną z przesłanek, na których opierało się jego istnienie, podobnie jak istnienie przemocy, której dysponentem jest państwo (Weber 2002: 44; zob. np. Konno 2004: 67). Szeroko rozumiana rewizja postkolonialna wprowadziła natomiast zagadnienie przemocy i jej skutków w samo centrum myślenia o kapitalizmie jako systemie gospodarczym i formacji społecznej (zob. np. Chomsky 1993).

Druga rewizja, która również godzi w mit kapitalizmu jako bezpiecznej przystani, polegała na podważeniu wizji rynku jako wyróżnionej przestrzeni działania kierowanego swoistą logiką, czyli – inaczej rzecz ujmując – na rozbiciu związku między gospodarowaniem a zachodnią formalną racjonalnością ze względu na cel. Argumentów na rzecz tej rewizji dostarczyły historia i antropologia, stąd wiąże się ją z nazwiskami takimi, jak Karl Polanyi, Witold Kula czy Jack Goody. Wystarczy wspomnieć przywołany w kombinacji z teorią postkolonialną (Sowa 2011) wywód Witolda Kuli na temat rezygnacji z pieniądza w gospodarce folwarku pańszczyźnianego, by zrozumieć, na czym polegało podważenie jednostronnych modeli rozumienia zachowań gospodarczych, tak o socjologicznej, jak i ekonomicznej proveniencji.

Na temat przygodności etosu gospodarczego, który tylekroć uznawano – za Weberem – za racjonalny *tout court*, zabrał głos również Elias w *Die höfische Gesellschaft* ([1969] 2002). Jest to jedna z niewielu jego wypowiedzi na temat gospodarki, w której wprost podważa tezę Webera, sugerując, że w inaczej zarządzonych społeczeństwach inny model zachowania gospodarczego byłby racjonalny ekonomicznie (celowo, formalnie). Elias wtóruje tu Polanyi'emu, który dowodził, że kapitalistyczny wolny rynek nie jest bynajmniej formacją pierwotną wobec organizacji społecznej ani od niej niezależną, lecz wręcz przeciwnie – przygodnym i stosunkowo późnym wytworem jednego typu społeczeństwa (Polanyi 2010).

Warto nawiasowo zauważyć, że w tym wypadku historia dostarczyła argumentów, których zachodni socjologowie gospodarki wzdragali się poszukiwać wraz z antropologami w innych kręgach kulturowych. Rozumowanie przedstawione powyżej można jednak interpretować również następująco: skoro kapitalistyczne gospodarowanie to jeden z wielu typów gospodarowania, a jego racjonalność nie wynika z jakiegokolwiek „prawdziwej” użyteczności ekonomicznej, lecz tylko ze społecznych definicji użyteczności, to nie ma też – *a priori* – żadnego

powodu, by uznać, że gospodarowanie i rynek muszą być wolne od przemocy, by spełnić Weberowskie kryteria kapitalistycznej metodyczności i ascetycznej orientacji. Związek pacyfikacji i kapitalizmu w teorii Webera został zatem zreinterpretowany jako czysto empiryczny, nie zaś pojęciowy.

Podkopawszy w ten sposób konstrukcję typu idealnego Webera w punkcie dotyczącym przemocy, znajdujemy się w kłopotcie, jeśli chcemy utrzymać zrewidowany mit kapitalizmu jako bezpiecznej przystani. Moim zdaniem głównym jego zwornikiem pozostaje neutralność w sensie Eliasowskim, czyli typ wiedzy charakterystycznej dla społeczeństwa kapitalistycznego. To neutralność – i jej niekompatybilność z przemocą – jest fundamentem *pax mercatoria*; racjonalność i immanentne właściwości działania gospodarczego musimy odłożyć na stronę. Do tego dodać wypada związane ściśle z neutralnością zubożenie i atomizację, jakie niesie kapitalistyczny indywidualizm, antytradycjonalizm i rozpad zbiorowości typu *Gemeinschaft*. Oto nowa edycja kapitalistycznej pacyfikacji – tyle zostało z przymierza „uczucie moralnych” i rozumu. Zrewidowany mit spacyfikowanego kapitalizmu musiałby uznać za mało obiecujący nawet ktoś, kto całym sercem podzielałby oświeceniowy optymizm Eliasa co do perspektyw organizacji społecznej opartej na wiedzy neutralnej. Źródłem obaw mogłaby tu być przede wszystkim niestabilność neutralności.

Krucha neutralność (podmiotów gospodarczych)

Elias nie podaje pełnego wyjaśnienia historycznej genezy neutralności jako nastawienia poznawczego (i właściwości wiedzy). Śledząc jego wywód w *Zaangażowaniu i neutralności*, łatwo jednak stwierdzić, że główną rolę przypisuje jednemu czynnikiowi: pojawieniu się możliwości zdystansowania się wobec własnego położenia w świecie (spojrzenia na samego siebie indywidualnie i na człowieka w ogólności „z zewnątrz”). Takie zewnętrzne, pozbawione emocjonalnej łączności z przedmiotem spojrzenie śledzi Elias między innymi w malarstwie Masaccia i Rembrandta, przy czym odstęp w czasie dzielący obu artystów jest również miarą postępów neutralności oglądu, który od obiektywizacji przyrody przeszedł do obiektywizacji ludzkiej osoby (Elias 2003, cz. 1). Motorem rozwoju malarstwa były z jednej strony postępy przyrodznawstwa, z drugiej zaś – przemiany społeczne, związane początkowo ze wzrostem złożoności organizacji społecznej i przesuwaniem się ośrodków władzy na instytucje świeckie, następnie zaś z wykształceniem się wyspecjalizowanego państwa dążącego do monopolizacji przemocy, co przyspieszyło proces pacyfikacji życia społecznego.

Na podstawie tego, co zostało powiedziane powyżej na temat związku między neutralnością a pacyfikacją, trudno jednak – nawet przyjąwszy, że neutralność

prowadzi do pacyfikacji – wynioskować, dlaczego pacyfikacja miałaby rodzic neutralność. A właśnie w tym związku przyczynowym leży tajemnica kruchości ludzkiej dyspozycji do neutralności. Otóż neutralna postawa, choć prowadzi zdaniem Eliasa do trafniejszego oglądu rzeczywistości, ma tę zasadniczą wadę, że jest to ogląd jakby „zewsząd i znikąd”. Doskonalej ilustracji tego efektu widzenia *sub specie aeternitatis* dostarcza krótka analiza autoportretu Rembrandta prowadzona w *Zaangażowaniu i neutralności*. Elias uważa je za wynik spojrzenia, które w człowieku poszczególnym (starym, szpetnym i wyniszczonym przez alkohol, zob. Elias 2003: 66) dostrzega kondycję ludzką w ogóle, nie angażuje się bowiem w konkretny obiekt, lecz wydobywa uobecniający się w nim egzystencjalny powszechnik. Podobne cechy ma ogląd świata we współczesnym przyrodoznawstwie, nauki społeczne bowiem wciąż są domeną idoli. Nie roztrząsając w tej chwili tego, czy Elias w należyтым stopniu uwzględniał niektóre powszechnie odkryte za jego długiego życia problemy współczesnej fizyki i ich filozoficzne implikacje, warto zauważyć, że bezstronna (w dosłownym sensie) wiedza ma jedną zasadniczą wadę: przełożenie jej na sytuację jakiegokolwiek poszczególnego podmiotu wymaga dokonania jej interpretacji, a to wymaga woli, czasu i zgody na to, że ładunek subiektywności przedostanie się do wiedzy w toku aplikacji.

Wykładnia, którą tu prezentuję, stanowi rozszerzenie wyводу Eliasa, ten bowiem nie tłumaczy szczegółowo, dlaczego właściwie niebezpieczeństwo wzmacnia naszą podatność na zaangażowanie. Neutralność jest jednak jego zdaniem związana z poczuciem, że możemy sobie – by tak rzec – pozwolić na luksus bezstronności, ponieważ nasza indywidualna egzystencja nie jest zagrożona. Sądzę, że bezpośrednia groźba dla naszego być albo nie być sprowadza nas do postawy, którą chciałoby się nazwać bardziej naturalną – na pewno zaś pierwotnej. Przechodząc z pytania o naturę zagrożenia i środki przeciwdziałania mu w ogólności do pytania: „A co to dla mnie oznacza?” (Elias 2003: 166), przejawiamy instynkt samozachowawczy, skracamy bowiem czas reakcji o okres konieczny na translację neutralnej wiedzy na jednostkowe dyrektywy działania.

Czynnikiem sprzyjającym zachowaniu neutralności (a zatem i pacyfikacji) jest więc poczucie bezpieczeństwa – to mamy na myśli, kiedy mówimy, że ludzie pod wpływem strachu tracą zdolność do trafnej oceny sytuacji. Z tego punktu widzenia kapitalizm wydaje się jak najgorszym kandydatem na bezpieczną przystań, a to z uwagi na konkurencję, która należy do najważniejszych elementów konstrukcji teoretycznej kapitalizmu, a która nieustannie podważa poczucie bezpieczeństwa konkurujących ze sobą ludzi.

Elias jednak poczucie bezpieczeństwa skłonny jest wiązać przede wszystkim z przewidywalnością zagrożeń i wiarygodnością metod zapobiegania im (Elias 2010: 7 i nast.). Dobre warunki dla neutralności stwarzałby kapitalizm funkcjonujący według znanych reguł: wszyscy grają w tę samą grę, a sukces

w zmaganiach rynkowych na dłuższą metę odnoszą najsprawniejsi gracze-wirtuozi. Taki kapitalizm mógłby trwać w oparciu o napędzające się wzajemnie procesy pacyfikacji i neutralizacji, bo w panującej tam konkurencji najpewniejszym atutem byłaby właśnie neutralność. Byłaby ona również najpewniejszą bronią konsumenta, któremu zdystansowane podejście do własnych potrzeb i trzeźwa ocena dostępnych środków dawałyby pełną ochronę przed pułapkami rynku. W tego rodzaju mitycznym kapitalizmie postawy przedsiębiorcy, pracownika i konsumenta nie różniłyby się od siebie – wszyscy oni są *homines oeconomici*. Procesy zubożenia, indywidualizacji i alienacji przebiegałyby w społeczności takich jednostek niezakłócenie, ponieważ zagrożenie przewidywalne, kalkulowalne i dające się wyjaśnić w racjonalnych kategoriach nie wywołuje tego rodzaju strachu, jaki prowadzi do wzrostu zaangażowania.

Globalne czynniki ryzyka: strach przed niewiadomą i cykle przemocy

Jak jednak zareagowaliby ludzie, w których racjonalnej kalkulacji pojawiła się nagle niewiadoma o wartości niemożliwej do oszacowania i, co za tym idzie, o nieprzewidywalnym wpływie na wynik? Inaczej mówiąc: jak w modelu spacyfikowanego kapitalizmu pojawia się strach? Jednej z najważniejszych współczesnych odpowiedzi na to pytanie udzielił Ulrich Beck, tworząc koncepcję „społeczeństwa ryzyka”. Nie powtarzając znanych powszechnie tez Becka, chciałabym poświęcić nieco uwagi ich znaczeniu dla rewizji mitu kapitalizmu (Beck 2004).

Kategoria ryzyka opisywanego przez Becka stanowi wprawdzie oczywisty wniosek z uzupełnienia mitu kapitalizmu o wątek globalizacji, z drugiej jednak strony, sygnalizuje ona sprzeczność w łonie mitu. Ryzyko podminowuje bowiem neutralność, bez której nie może się ostać kapitalizm. Ponadto, brak neutralności staje się sam w sobie kolejnym czynnikiem ryzyka – jedną z najbardziej przerażających nas dziś rzeczy są cudze niekontrolowane emocje. Doskonale widać to było w analizach powstałych na kanwie kryzysu 2008 roku, gdzie winą za zapas gospodarczą obarczono nierzadko rozpasany konsumeryzm, chciwość oraz brak samokontroli emocjonalnej i umiejętności odraczania nagród, czyli w skrócie niepoczytalność i nieracjonalność zarówno wielkich finansistów, jak i ich klienteli (Dahrendorf 2009).

Kryzysy, nie tylko finansowe, lecz i epidemiologiczne lub związane z działaniami zbrojnymi, dowodzą, że globalne ryzyko wywołuje strach oraz indywidualne i zbiorowe poczucie bezradności, z którym nie mogą sobie dać rady specjaliści od *global governance*. Szkolne metafory globalizacji jako stanu rzeczy, w którym w skurczonym świecie wszystko jest nagle na wyciągnięcie ręki, można łatwo odwrócić, pokazując, że także to, czego się boimy, może być tuż

obok, gdziekolwiek, zupełnie jak – by odwołać się do tak chętnie włączonej do skarbczyka mitów współczesności metafory przyrodniczej – cząstka, której położenia nie da się oznaczyć, jeśli chcemy zarazem znać jej pęd. Terrorysta-zamachowiec, produkt globalizacji, jest w świecie społecznym taką cząstką – taką cząstką jest też jednak nieznaną wirus grypy, mutujący gdzieś po kryjomu, by wywołać nową, straszliwą epidemię. Czynniki przyrodnicze i społeczne na równi stają się przyczyną strachu, który jest osobisty, dojmujący i bezpośredni, do tego zaś samotny. Wspólnoty, w których niegdyś znajdował wytchnienie przerażony człowiek, trzeba bowiem dziś dopiero tworzyć lub odtwarzać z pozycji indywidualistycznego użytkownika – na forach internetowych, wirtualnych i realnych grupach wsparcia, w serwisach randkowych i na skype'ie (Beck i Beck-Gernsheim 2011; zob. Jacyno 2007; Marody 2014).

Oczywiście, potrzebny jest jakiś nośnik wiedzy na temat ryzyka, który sprawi, że strach stanie się możliwy. Nie będę się tu jednak zajmować rolą mediów masowych i stosowanych przez nie technik i form przekazu w procesie wypierania neutralności przez zaangażowanie, nie będę też mówić o kulturze popularnej i obecnych w niej wątkach katastroficznych. Warto jednak podkreślić, że Beck doskonale dostrzegał znaczenie medialnego przekazu w personalizacji, by się tak wyrazić, profilu strachu współczesnego człowieka. To, czego nie przewidział, to fakt, że refleksyjność współczesnych społeczeństw wysoko rozwiniętych będzie medium strachu, który karmić się będzie właśnie kategorią ryzyka. Koncepcja naukowa, która ma tłumaczyć świat, staje się straszakiem i ideologicznym odpowiednikiem gazu łzawiącego (Baudrillard 2007). Trudno o lepszy dowód trafności przytoczonego na wstępie cytatu z Eliasa.

Oczywiście, strach nie musi mieć bezpośredniego związku z funkcjonowaniem gospodarki, choć trudno oczekiwać, by na przykład zachowania konsumpcyjne ludzi nie miały związku z tym, czego się boją. Załamanie się neutralności (i skłonność do ciągłego niespokojnego zapytywania: „A jaki to ma ze mną związek?”) generowane przez strach na pozór zupełnie oderwany od gospodarki nieważa skutki gospodarcze – i na odwrót.

Przechodząc do pacyfikacji: skoro wzrost zaangażowania oznacza spadek pacyfikacji, należy się spodziewać narastania przemocy w globalnym kapitalizmie. Strach wywołuje bowiem osłabienie samokontroli, co powinno być widoczne na wszystkich poziomach integracji społecznej, zarówno w stosunkach pomiędzy państwami, jak i pomiędzy jednostkami. Trend antypacyfikacyjny, jeśli nawet nie jest jeszcze widoczny, powinien stać się dostrzegalny w miarę, jak w globalnym kapitalizmie (z kolejnymi paroksyzmami kryzysów i nieudanymi programami naprawczymi) coraz mocniej ujawnia się sprzeczność między ryzykiem a neutralnością. Elias przewiduje, że jeśli antypacyfikacyjne tendencje rozwinią się, należy się spodziewać ich eskalacji w postaci cykli przemocy. Cykle, jakie opisuje Elias, to wprawdzie głównie znane z dziejów politycznych Europy

i świata procesy socjogenezy wojen i rewolucji, nic jednak nie stoi, jak sądzę, na przeszkodzie, by w miejsce hegemonii politycznej, o jakiej pisze Elias, podstawić hegemonię gospodarczą, a w miejsce ideologii politycznych – ideologie gospodarcze. Globalny kapitalizm, pozbawiony mechanizmu bezpieczeństwa w postaci neutralności, zmierzałby więc w kierunku spiralnego narastania przemocy, której prążyć jest kruchość neutralności w obliczu odczuwanego zagrożenia.

Podwójne sprzężenie nauki

Jeśli diagnoza Eliasa jest choćby w części trafna, należałoby się przyjrzeć sytuacji jedynej w miarę pewnego narzędzia ochrony neutralności i zapobiegania spiralnej eskalacji przemocy, za jakie Elias uważa naukę. Nie podziela on Weberowskiego pesymizmu co do słabości nauki w obliczu wojny bogów, jest jednak przekonany o słabości rozumu wobec rozkiełnanych pod wpływem strachu emocji, zdolnych rozsądzić najlepiej wdrukowane kanony samokontroli. Wszędzie tam, gdzie Elias zajmuje się nauką (czy to w ogóle, czy też socjologią w szczególności), stara się on zatem rozważać sposoby ochrony nauki przed wpływem emocji szalejących w jej społecznym otoczeniu. Czytając wstępne uwagi w *Zaangażowaniu i neutralności*, można odnieść wrażenie, że jego zdaniem groźba wojny atomowej wywołała zanik umiejętności neutralnego rozumowania zarówno wśród szerokich kręgów ludności, jak i w elicie przywódców politycznych (Elias 2010: 144 i nast.). Dziś do bomby dołączyły inne globalne czynniki ryzyka, a lęki spluralizowały się i zdywersyfikowały odpowiednio do postępów globalnej integracji, w której centrum stoją zagadnienia gospodarcze. W nauce ludzkość wciąż jednak szuka ratunku – udaje się więc pod adres wskazany przez Eliasa, lecz z roszczeniami, które uznałby on za zupełnie chybione.

Nauka z jednej strony dostaje od społeczeństwa czytelny sygnał: „pomóż, ratuj nas przed strachem”. Strach ten bywa, co więcej, wskazywany i nazywany za pomocą narzędzi zaczerpniętych od nauki, opisywany w jej kategoriach, za pomocą jej mitologicznego aparatu terminologicznego. Niewiedzący przedtem o globalizacji i globalnym ryzyku ludzie, dowiedziawszy się o nich, uzyskują nazwę dla swoich obaw i potwierdzenie ich słuszności, a często czują się wręcz wezwani do strachu przez szacunek dla nauki. Może to być początek refleksji (zob. np. Beck, Giddens i Lash 2009), daleko bardziej prawdopodobne jest jednak, że sama nazwa pozbawiona podbudowy w przekonującym, zrozumiałym wyjaśnieniu, jakiego od zarania dziejów dostarczały ludzkości mity, nie pomoże oswoić strachu, lecz uruchomi mechanizm wycofywania się w zaangażowanie.

Dochodzimy więc do pewnego paradoksu. Laicy, jak gdyby świadomi tego zagrożenia, zwracają się do nauki jako twórczyni nomenklatury problemu

z wnioskiem o jego rozwiązanie. Dlaczego naukowcy mają być w stanie poradzić sobie z problemem? Dlatego, że wiedza naukowa jest – również w ocenie laików – bardziej wiarygodna, zorientowana na fakty i zgodna z rzeczywistością, niż wiedza potoczna, gdyż jest bardziej obiektywna. Gdyby postulaty społeczne wobec nauki na tym się kończyły, sytuacja naukowców o wrażliwych sumieniach w globalnym kapitalizmie byłaby frustrująca, jak zawsze bywa z ludźmi, którzy nie spełniają cudzych zasadnych oczekiwań. Nie wydaje się bowiem, póki co, by możliwe było stworzenie naukowych modeli zjawisk na poziomie globalnym, które pozwalałyby na przewidywanie dostatecznie precyzyjne, by uwolnić ludzi od strachu przed globalnym ryzykiem i od groźby cykli przemocy. Osobiście sądzę, że nie będzie to możliwe nigdy, zdaję sobie jednak sprawę, że przy innych założeniach filozoficznych można by utrzymywać odmiennie⁶. Niezależnie jednak od opinii na ten temat, warto zauważyć, że owa obiektywna wiedza może rzeczywiście chronić przed strachem tylko wówczas, gdy zostanie zakomunikowana odbiorcy (czyli przestraszonym szerokim kołom) w sposób dla nich zrozumiały, czytelny, najlepiej więc mityczny – a zatem zaangażowany.

Rodzi to zasadniczy problem dla nauki. Albo może ona dążyć do utrzymania takiej świadomości, która pozwala na produkcję wiedzy obiektywnej, albo też ulec żądaniu, by dostarczała uspokajających narracji. Żadne z rozwiązań nie jest dobre, skoro żądaniom zaradzenia strachowi, jakie kieruje się do nauki, towarzyszą sygnały wręcz przeciwne. Problem w tym, że od nauki żąda się wiedzy obiektywnej – zarazem jednak żąda się od naukowców, by im „zależało”, by się „angażowali” w życie wspólnoty społecznej, czyli by to, czym się zajmują i do czego dochodzą w swojej pracy, było dla wspólnoty zrozumiałe – zrozumiałość bowiem zwykliśmy definiować jako przydatność, co w dziedzinie mitotwórstwa jest zresztą całkowicie uzasadnione. Potoczne i Eliasowskie rozumienie zaangażowania są w istocie zbieżne: chodzi o przyjęcie punktu widzenia, który miałyby charakter osobisty, byłby – by to tak wyrazić – dowożony wartościująco. Potoczne postulaty zaangażowania idą jednak dalej. Nikt nie określi jako zaangażowanego uczonego, który walczy o niezależność nauki, prawo do dążenia do obiektywności i niezależności od aktualnych sporów, mimo że to przecież także wartości. Żądanie zaangażowania ze strony nauki unieważnia więc niejako wartości wewnętrzne dla nauki na rzecz wartości wobec niej zewnętrznych.

Oczywiście, owe żądania są o tyle zrozumiałe, że strach wywołuje również irytację wobec tych, którzy deklarują neutralność, oraz ułatwia uczynienie

⁶ Wykład Eliasa wygłoszony na uniwersytecie w Bielefeld w czterdziestą rocznicę zakończenia II wojny światowej, wydany następnie pod tytułem *Humana conditio* (zob. Elias 2010), daje najlepszy obraz jego wiary w możliwości oparcia się na naukowym spojrzeniu w procesie poszukiwania rozwiązania tego, co uważał za najważniejsze problemy ludzkości.

z nich kozłów ofiarnych. Szczególnie dobrze widać to w kwestii odpowiedzialności uczonych. Nasze wyobrażenia na ten temat dawno już osiągnęły stadium wygodnictwa, w którym gotowi jesteśmy winić ich o zgubne skutki wszystkich ich odkryć i wynalazków. Argumenty Eliasa, że nikomu przecież nie przychodzi do głowy winić kowali i kuszników za rzezie, jakich pełna jest historia średnio-wiecznej Europy (Elias 2010: 4 i nast.), wydają się nam dziecinne w porównaniu z powagą potencjalnych skutków społecznych inżynierii genetycznej czy technologii jądrowej, a choćby i załamań na rynku instrumentów pochodnych, które próbuje się przecież zapisać na rachunek ekonomii. Grzeszymy tu typowym dla postawy zaangażowanej egocentryzmem, który każe zawsze widzieć w samym sobie przypadek szczególnie i jedyny w swoim rodzaju, utrudniając tym samym autorefleksję i wyciągnięcie morału z cudzych błędów. Gniew na naukowców, że dają ludziom do ręki broń (materialną, w postaci technologii i odkryć, oraz ideologiczną, w postaci kolejnych mitów) przesłania nam problem odpowiedzialności tych, którzy owej broni używają.

Odporność naukowców na negatywne sygnały z otoczenia ma swoje granice. Nauka impulsy do własnego rozwoju czerpie ze społeczeństwa, potrzebuje więc jego akceptacji. Wiadomo jednak, co sądzimy o dorosłych, których główną motywacją jest akceptacja. Nauki (nawet bardzo młode), jeśli chcą odegrać swoją społeczną rolę, powinny dorosnąć. Stąd tak ważne są, moim zdaniem, instytucjonalne mechanizmy zapewniające naukową neutralność z obu stron: naukę przez zakusami otoczenia, ale i otoczenie przed nadmiarem dobrej woli lub poczucia winy nauki. Na omawianie tych mechanizmów nie ma tu miejsca, ale szczególne ich znaczenie w globalnym kapitalizmie nie ulega wątpliwości. Wzmacnianie znaczenia finansowych zachęt do uprawiania nauki, a także globalna centralizacja wpływów i prestiżu, z jakimi mamy do czynienia w dobie transkulturowych rankingów uniwersytetów i czasopism naukowych, drenażu mózgów i hegemonii angielszczyzny w piśmiennictwie naukowym, wzmagają podatność naukowców na naciski zewnętrzne, potęgują bowiem frustrację, lęk o przyszłość i poczucie winy.

Zwłaszcza to ostatnie jest dziś ważnym instrumentem nacisku na co bardziej etycznie usposobionych uczonych. Sygnały płynące ku nim z otoczenia są ewidentnie sprzeczne. Starając się o więcej wiedzy, która może przydać się w rozwiązywaniu problemów zrodzonych przez globalny kapitalizm, naukowcy potrzebują większej neutralności. Wówczas karani są za zamykanie się w wieżach z kości słoniowej, a w najlepszym razie, by chronić ich przed gniewem ludu, ich epokowe dokonania trzeba przetłumaczyć na język „ludowego *quant à moi*” (Maffesoli 2008), jak to niedawno widzieliśmy przy okazji debat na temat praktycznej użyteczności cząstki Higgsa. Z drugiej strony, jeśli nauka pójdzie za nakazem zaangażowania, traci nie tylko szanse poznawcze, jakie daje orientacja na rzeczy, ale i dużą część prestiżu, jaki przynosi nimb obiektywności. Wielu

uczonych, angażujących się politycznie, społecznie, a nawet artystycznie doświadczyło już tego skutku niekompatybilności zaangażowania z normatywnym obrazem uczonego budowanym w wyobrazeniach jego społecznego otoczenia.

Nauka znajduje się w ten sposób w sytuacji „podwójnego sprzężenia”, jak to nazywał Elias, odwołując się do stosowanego w psychologii określenia sytuacji, którą mądrość ludowa opisuje frazą: „i tak źle, i tak niedobrze”. Nie da się spełnić zarazem wszystkich postulatów wysuwanych wobec nauki, nie da się być jednocześnie wysoce neutralnym i wysoce zaangażowanym. Oczywiście, współcześni głosiciele ideałów socjologii zaangażowanej (czy też „publicznej”) są doskonale świadomi tego zagrożenia i próbują radzić sobie z nim na najrozmaitsze sposoby.

Jednym z najprostszych – i niewątpliwie pociągającym – sposobem jest wyodrębnienie socjologii obiektywnej w dawnym, Weberowskim stylu, tylko jako jednego z typów socjologii i postawienie obok niej innego typu, który cechowałby się wyższym poziomem zaangażowania na mocy definicji. Takie rozwiązanie proponuje Michael Burawoy (Burawoy 2005; zob. Morrow 2011). Inna metoda polegałaby na sformułowaniu kryteriów, które powinny spełniać sady wartościujące, by można było je bezpiecznie formułować w nauce (zob. Bell 2011: 97 i nast.). Jeszcze innym sposobem jest wyraźne rozgraniczenie etapów procesu badawczego, na których zaangażowanie ma rację bytu, od tych, na których jej nie ma (zob. Glenn 2011). Wszystkie te metody łączy jedno: zastępują neutralność zaangażowaniem, niezależnie od tego, jaką przypisują mu rangę i jak reglamentują jego zasięg. Wywołuje to entuzjastyczne reakcje studentów, poklask dziennikarzy i uznanie większości osób o wrażliwych sumieniach. Zagrożenie bowiem jest tu o wiele mniej ewidentne aniżeli korzyść, do tego zaś o wiele dalej odroczone w czasie.

Zagrożenie zaś jest, jak sądzę, następujące: socjologia (i w ogóle nauka), która chce mówić językiem nienauki i zajmować się problemami, które uznano za ważne w jej nienaukowym otoczeniu, ryzykuje, że zacznie po prostu przekładać ładunek strachu i poczucia winy na własną postawę teoretyczną. Może ona przydać w ten sposób ludzkim lękom obiektywności i mocy, jakiej nie miałyby, pozostając w sferze wyobrażeń potocznych, skoro bowiem nazwie je precyzyjnie, zmierzy na ścisłych miarach i wplecie w naukowy obraz świata, trudno będzie je wykorzenić. W ten sposób język zaangażowania jako język nauki może przyczynić się do wzbogacenia arsenału środków używanych w walce bogów o kolejne narzędzia zniszczenia, zaprojektowane przez najbieglejszych wynalazców.

Zakończenie

Dekonstrukcja mitu kapitalizmu w jego tradycyjnej postaci, inspirowanej *Etyką protestancką* Webera, a zrewidowanej przez teorię postkolonialną, zrelatywizowanej historycznie oraz wzbogaconej o nowy składnik w postaci globalizacji gospodarczej i społecznej, dobiegła w ten sposób końca. Jej wynik jest następujący: sprzeczność pomiędzy racjonalnością, która ma prowadzić do pokojowej organizacji dążenia do zysku, a ryzykiem, jakie generuje rozprzestrzenianie się kapitalizmu w skali globalnej i jego przechodzenie w „późną” fazę, wydaje się nierozwiązywalna na gruncie dotychczasowych produktów naukowej pracy nad kapitalistycznym mitem. Szczególnych trudności nastęrcza pogodzenie strachu, jaki wywołuje globalne ryzyko u milionowych rzesz odbiorców naukowych mitologii współczesności, z koniecznym jakoby dla funkcjonowania kapitalistycznej gospodarki poziomem pacyfikacji – pokojowe współlistnienie bowiem wymaga kontroli nad emocjami, które wymykają się często jednostkom w sytuacji zagrożenia odczuwanego jako bezpośrednie, a tak właśnie odczuwamy niebezpieczeństwo, jakie niosą ze sobą globalne czynniki ryzyka. W ten sposób mit globalnego kapitalizmu popada w sprzeczność wewnętrzną, która stanowi odbicie nieuniknionej akumulacji naszych własnych błędów teoretycznych wskutek używania od niemal dwustu lat tego samego słowa w tak wielu różnych kontekstach i znaczeniach.

Sięgając do teorii Eliasa, argumentowałam, że ryzyko globalne i wywołany przez nie w skali globalnej strach można analizować w kategoriach wzrostu zaangażowania, co jego zdaniem towarzyszy zawsze rozpowszechnionemu strachowi o własne bezpieczeństwo. Wzrost zaangażowania sprawia, że wiedza neutralna, zorientowana na obiekt i bliższa rzeczywistości, o słabszym komponentie emocjonalnym, której modelem jest wiedza naukowa, traci na znaczeniu i postrzegana jest jako nieprzydatna. Osoby będące nośnikami takiej wiedzy (wedle Eliasa: uczeni) wystawione są wówczas na ciężką próbę, znajdują się bowiem w sytuacji podwójnego sprzężenia. Z jednej strony, wiedza neutralna budzi podejrzliwość w miarę jak nawoływania do zaangażowania stają się coraz bardziej natarczywe. Z drugiej strony, społeczeństwo nie przestaje się od naukowców domagać remedium na strach w postaci wiedzy pewnej, wiarygodnej i obiektywnej, jaką w potocznym wyobrażeniu jest wiedza naukowa.

Sprzecznym i negatywnym sygnałom docierającym do naukowców z otoczenia społecznego towarzyszy brak jasności w samej nauce co do tego, jaki poziom zaangażowania jest dopuszczalny i pożądany. Zaangażowanie jest modne, zapewne między innymi dlatego, że naukowcy przetwarzają w ten sposób bodziec płynący z otoczenia i starają się doń dostosować, usiłując spełnić oczekiwania społeczne, pójść za własnymi przekonaniem i etycznymi i uspić poczucie winy. Jeśli jednak trzymać się koncepcji Eliasa, którego stanowisko w tej kwestii

podzielał, trudno oczekiwać, że zaangażowana nauka okaże się efektywniejsza w przeciwdziałaniu ludzkiemu strachowi i zwalczaniu jego przyczyn.

Dla Eliasa walka o zachowanie naukowej neutralności w godzinie strachu była ważna przede wszystkim dlatego, że cała jego teoria społeczna z pewnego punktu widzenia stanowi próbę rozwikłania problemu przemocy międzyludzkiej, występującej na rozmaitych poziomach integracji społecznej, aż po skalę globalną (Elias 2003: 194 i nast.). Zaangażowanie w jego koncepcji leżało tu właśnie – w teorię procesu cywilizacji, podobnie jak w ideę dziejowych przesunięć między zaangażowaniem a neutralnością, wpisana jest wartość w postaci zachowywania i szerzenia pokoju w ludzkiej wspólnotie. Nauce – neutralnej nauce – przeznaczył on rolę producentki wiedzy niezbędnej po temu, by ludzkość uwolniła się od mitów i strachu, które stają na drodze pokojowi. Nie jest to zadanie łatwe ze względu na współzależność między nauką a jej społecznym otoczeniem. Współzależność ta była szczególnie ewidentna w początkach rozwoju socjologii. Pierwsi socjologowie byli, zgodnie z przytoczonym na wstępie poglądem Eliasa, mitomachami i mitodulami, tworzyli bowiem mity po to, by włączyć się za ich pomocą w wojnę o nową zasadę organizacji społeczeństwa, w której mit (zwany też ideologią) należał do najważniejszych oręży. Było to jego zdaniem naturalne w ówczesnym stanie rozwoju społecznego – i rozwoju nauki.

Dorastanie nauki do jej społecznych zadań współcześnie miałyby natomiast polegać na doskonaleniu i pielęgnowaniu obowiązujących w niej standardów neutralności i wzroście odporności na zewnętrzne naciski, także emocjonalne. Inaczej przyjdzie nam stwierdzić, że od początku swojej drogi socjologia nie poczyniła żadnych postępów i wciąż równie jak na początku podatna jest na wpływ skrajnych i chwilowych emocji. Mit kapitalizmu okazuje się sprzeczny wewnątrznie, bo jego mechanizmy rozwojowe, biorąc za punkt wyjścia pacyfikację, prowadzą do jej odwrotności. Strach ten nie musi przerodzić się w cyklicznie eskalującą przemoc – życie społeczne nie jest domeną konieczności. By jednak temu zapobiec, jakaś część naszej wiedzy musi pozostać wolna od egocentryzmu prerażenia. Jeśli zaangażowanie obejmie całą ludzką wiedzę, nie będzie żadnej miary, jaką moglibyśmy zastosować, by stwierdzić, czy paradoksalna dynamika ryzyka i pacyfikacji nie wiedzie nas ku globalnej katastrofie.

Literatura

- Antonio, Robert J. 2000. *After Postmodernism: Reactionary Tribalism*. „The American Journal of Sociology” 106 (1): 40–87.
- Appadurai, Arjun. 2005. *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Tłum. Z. Pucek. Kraków: Universitas.

- Baudrillard, Jean. 2007. *Wymiana symboliczna i śmierć*. Tłum. S. Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Bauman, Zygmunt. 1992. *Nowoczesność i zagłada*. Tłum. F. Jaszucki. Warszawa: Fundacja Kulturalna Masada.
- Beck, Ulrich. 2004. *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*. Tłum. S. Cieśla. Warszawa: Scholar.
- Beck, Ulrich i Elisabeth Beck-Gernsheim. 2011. *Fernliebe. Lebensformen im globalen Zeitalter*. Berlin: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens i Scott Lash. 2009. *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*. Tłum. J. Konieczny. Warszawa: WN PWN.
- Bell, Wendell. 2011. *Public Sociology and the Future: The Possible, the Probable, and the Preferable*. W: V. Jeffries (red.). *Handbook of Public Sociology*. Lanham: Rowman & Littlefield, s. 89–105.
- Blumenberg, Hans. 2009. *Praca nad mitem*. Tłum. K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bucholc, Marta. 2012. *Konserwatywna utopia kapitalizmu. Etyczne iluzje międzywojennego kupiectwa*. Warszawa: WN PWN.
- Burawoy, Michael. 2005. *2004 Presidential Address: For Public Sociology*. „American Sociological Review” 70 (1): 4–28.
- Chomsky, Noam. 1993. *Year 501: The Conquest Continues*. Boston: South End Press.
- Dahrendorf, Ralf. 2009. *Po kryzysie: powrót do etyki protestanckiej?*. Tłum. M. Bucholc. „Res Publica Nowa” 7: 163–172.
- Elias, Norbert. 2002. *Die höfische Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elias, Norbert. 2003. *Zaangażowanie i neutralność*. Tłum. J. Stawiński. Warszawa: WN PWN.
- Elias, Norbert. 2009a. *On the Sociogenesis of Sociology*. W: N. Elias. *Essays III. On Sociology and the Humanities*. Dublin: University College Dublin Press, s. 43–69.
- Elias, Norbert. 2009b. *The Sciences: Towards a Theory*. W: N. Elias. *Essays I. On the Sociology of Knowledge and the Sciences*. Dublin: University College Dublin Press, s. 66–84.
- Elias, Norbert. 2010. *The Loneliness of the Dying and Humana Conditio*. Tłum. E. Jephcott. Dublin: University College Dublin Press.
- Elias, Norbert. 2011. *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*. Tłum. T. Zabłudowski, K. Markiewicz. Warszawa: W.A.B.
- Elias, Norbert i Eric Dunning. 2008. *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilising Process*. Dublin: University College Dublin Press.
- Glenn, Norval D. 2011. *Some Suggested Standards for Distinguishing between Good and Bad Public Sociology*. W: V. Jeffries (red.). *Handbook of Public Sociology*. Lanham: Rowman & Littlefield, s. 135–150.
- Goody, John. 2009. *Kradzież historii*. Tłum. J. Dobrowolski. Warszawa: WN PWN.
- Jacyno, Malgorzata. 2007. *Kultura indywidualizmu*. Warszawa: WN PWN.
- Konno, Hajime. 2004. *Max Weber und die polnische Frage (1892–1920). Eine Betrachtung zum liberalen Nationalismus im wilhelminischen Deutschland*. Baden-Baden: Nomos.

- Lepenies, Wolf. 1997. *Trzy kultury. Socjologia między literaturą a nauką*. Tłum. K. Krzemieniowa. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Maffesoli, Michel. 2008. *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*. Tłum. M. Bucholc. Warszawa: WN PWN.
- Marody, Mirosława. 2008. *Między neutralnością a zaangażowaniem. O socjologii Norberta Eliasa*. W: N. Elias. *Społeczeństwo jednostek*. Tłum. J. Stawiński. Warszawa: WN PWN, s. 7–43.
- Marody, Mirosława. 2014. *Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna*. Warszawa: Scholar.
- Mennell, Stephen. 1989. *Norbert Elias. Civilization and the Human Self-Image*. Oxford: Blackwell.
- Morrow, Raymond A. 2011. *Rethinking Burawoy's Public Sociology: A Post-Empiricist Reconstruction*. W: V. Jeffries (red.). *Handbook of Public Sociology*. Lanham: Rowman & Littlefield, s. 47–69.
- Nisbet, Robert. 1970. *Genealogy, Growth, and other Metaphors*. „New Literary History” 1: 315–363.
- Patterson, Orlando. 2012. *Wolność, niewolnictwo i nowoczesna konstrukcja uprawnień*. W: *Kulturowe wartości Europy*. Tłum. M. Bucholc, M. Kaczmarczyk. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 131–172.
- Polanyi, Karl. 2010. *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*. Tłum. M. Zawadzka. Warszawa: WN PWN.
- Rehberg, Karl-Siegbert. 1996. *Einleitung*. W: K.-S. Rehberg (red.). *Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Scheler, Max. 1987. *Teoria światopoglądów, socjologia i kształtowanie światopoglądu*. W: M. Scheler. *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki. Warszawa: PWN, s. 384–410.
- Simmel, Georg. 2012. *Filozofia pieniądza*. Tłum. A. Przyłębski. Warszawa: Aletheia.
- Sloterdijk, Peter. 2011. *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*. Tłum. B. Cymbrowski. Warszawa: Wyd. Krytyki Politycznej.
- Sowa, Jan. 2011. *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Kraków: Universitas.
- Spierenburg, Pieter. 2001. *Violence and the Civilizing Process: Does it Work?* „Crime, Histoire et Sociétés / Crime, History and Societies” 5 (2): 87–105.
- Szacki, Jerzy. 2002. *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: WN PWN.
- Weber, Max. 1998a. *Nauka jako zawód i powołanie*. W: M. Weber. *Polityka jako zawód i powołanie*. Tłum. P. Dybel. Kraków: Znak, s. 112–140.
- Weber, Max. 1998b. *Państwo narodowe a narodowa polityka gospodarcza*. W: Max Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*. Tłum. P. Dybel. Kraków: Znak, s. 172–196.
- Weber, Max. 1990. *Briefe 1906–1908*. W: M.R. Lepsius i W.J. Mommsen (red.). *Max Weber Gesamtausgabe*. T. 2, *Briefe*, cz. 5. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Weber, Max. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Tłum. D. Lachowska. Warszawa: WN PWN.

Weber, Max. 2011. *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*. Tłum. D. Lachowska. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Pacification, Risk and Involvement in Late Capitalism

Summary

The starting point is the chiasm in the sociological tradition between the quest for a neutral perspective and the social engagement. The author demonstrates that this chiasm has dictated the rhythm of the developments in social thought and research and academic institutions for more than a century. She analyzes three motifs in the common history of sociology and capitalistic culture: pacification, violence and risk. She also stresses the importance of detachment for the pacification in the Western culture. She claims that in late capitalism involvement has become a dominant tendency in thinking about social sciences, for which reason sociology is more of a fuel-provider for social fears than the factor favoring pacification, which is reserved for detached research attitude.

Key words: detachment; neutrality; engagement; involvement; risk; Max Weber; Norbert Elias.