

# GLOBALNY DIALOG

13.2

3 razy w roku w wielu językach

Rozmowy o socjologii z  
Sidneyem Tarrowem

Angela Alonso  
Breno Bringel

Liberalizm, Inny i  
religia

Cécile Laborde  
Azmi Bishara  
Frédéric Vandenberghe  
Anna Halafoff

Rewitalizacja  
teorii społecznej

Mikael Carleheden  
Arthur Bueno  
Richard Swedberg  
Anna Engstam  
Nora Hämäläinen  
Turo-Kimmo Lehtonen  
Sujata Patel

Perspektywy  
teoretyczne

Luna Ribeiro Campos  
Verónica Toste Daflon

Sekcja otwarta

- > Otwarty dostęp, czasopisma drapieżne czy subskrypcyjne?
- > Zachowania prozdrowotne w Bihar
- > Kryzys zdrowia psychicznego w Hiszpanii: dlaczego socjologia ma znaczenie?
- > Rozpoznawanie przemocy subliminalnej
- > Chalduńskie spojrzenie na inwazję Ukrainy

MAGAZYN



International  
Sociological  
Association  
**isa**

TOM 13 / NUMER 2 / SIERPIEŃ 2023  
<https://globaldialogue.isa-sociology.org/>

**GD**

## > Od Redakcji

**M**am nadzieję, że spodoba się Państwu ten numer *Globalnego Dialogu*, drugi pod moją redakcją we współpracy z Caroliną Vestena i Vitórią Gonzalez. Podczas kilku pierwszych miesięcy mojej pracy redakcyjnej rozpoczęliśmy szerokie dyskusje na temat przyszłości magazynu w celu sformułowania wspólnej refleksji nad niezbędnymi zmianami potrzebnymi dla jego konsolidacji i rozwoju. Nowe rozwiązania będą wprowadzone w pierwszym numerze 2024 roku i zachęcam wszystkich do podzielenia się z nami wszelkimi ideami i sugestiami.

Ten numer rozpoczyna wywiad z Sidneyem Tarrowem, wybitnym badaczem, przeprowadzony przez Angelę Alonso i przeze mnie. Rozmawiamy o wielu aspektach i wyzwaniach w relacjach pomiędzy ruchami społecznymi a partiami politycznymi, na przykład o tym, jak myśleć o ruchach i partiach w ich wzajemnej relacji, jaki jest heurystyczny potencjał koncepcji partii społecznych, w jaki sposób ostatnie wydarzenia polityczne są odzwierciedlane w planach badań akademickich oraz jakie są główne wyzwania wobec kontynuacji propagowania planów badawczych na te tematy.

Pierwsze sympozjum: „Liberalizm, Inny i religia” zbiera różnorodne teksty przygotowane na jedną z sesji prezydenckich XX. Światowego Kongresu Socjologicznego ISA w Melbourne. Debatę otwiera Cécile Laborde dyskusją o relacjach pomiędzy państwem i religią oraz, bardziej szczegółowo, pomiędzy sekularyzmem a legitymizacją liberalną. Tymczasem wpływowy intelektualista arabski Azmi Bishara analizuje rodzaje liberalizmu w debacie akademickiej oraz ich polityczne zastosowania. W nieco bardziej wewnętrznym spojrzeniu na debatę socjologiczną Frédéric Vandenberghe sugeruje przemyślenie socjologii jako nauki kontynuującej filozofię moralną, co implikuje konieczność przeprowadzenia analizy politycznych i moralnych założeń dyscypliny, łącznie z jej repertuarem „komunitaryzmu liberalnego.” Na koniec Anna Halafoff poddaje pod dyskusję kilka trendów wyżów konserwatywnych i religijnego nacjonalizmu w kontekście konfrontacji pomiędzy kosmopolityzmem i antykosmopolityzmem.

Drugie sympozjum, zorganizowane przez Arthura Bueno i Mikaela Carleheden, zatytułowane jest „Rewitalizacja teorii

społecznej.” Oprócz krótkiego wstępu do tematu obejmuje ono sześć artykułów zajmujących się pytaniem, jak możemy ożywić nasze sposoby teoretyzowania fenomenów społecznych. Podczas gdy Richard Swedberg i Anna Engstam nawiązują do większej kreatywności, Mikael Carleheden broni pluralizmu teoretycznego. Relacje pomiędzy teorią a empirią/praktyką objawiają się na różne sposoby w tekstach autorstwa Nory Hämäläinen i Turo-Kimmo Lehtonena oraz Arthura Bueno. W pierwszym przypadku pod dyskusję zostaje poddany kryzys teorii jako „wielkiej teorii” oraz pojawiają się postulaty teoretyzowania przeżywanej praktyki lub filozoficznych badań terenowych. W drugim – analizowany jest paradoks różnych koncepcji praktyki we współczesnej teorii socjologicznej. Ten zestaw tekstów kończy Sujata Patel, zastanawiając się nad wzrostem popularności myślenia antykolonialnego w teorii społecznej i jego zasługami w socjologii globalnej.

W sekcji „Perspektywy teoretyczne” otwieramy przestrzeń dla tematu przyciągającego coraz większą uwagę: jakie są główne zasługi kobiet w klasycznej teorii socjologicznej? Jakie są niektóre z istotnych współczesnych wyzwań dla myślenia poza kanonem? Odpowiadając na te pytania Luna Ribeiro Campos i Verônica Toste Daflon przyczyniają się nie tylko do uwidocznienia roli kobiet w teorii socjologicznej, ale też rozpoczynają globalny dialog o kluczowych motywach wprowadzonych do socjologii przez kobiety.

Na koniec „Sekcja otwarta” przynosi pięć artykułów na różne, najbardziej aktualne, współczesne tematy: dyskusje między drapieżnymi wydawnictwami otwartego dostępu i wydawnictwami na bazie subskrypcji (Sujata Patel); wadze skontekstualizowanej edukacji zdrowotnej w tworzeniu reakcji na kryzysy zdrowotne i w procesie wychodzenia z pandemii COVID-19 (Aditya Raj i Papia Raj); roli socjologii w formułowaniu odpowiedzi na kryzys zdrowia psychicznego (Sigita Doblytė); porażce dyskursu praw człowieka w obliczu złożoności przemocy ze względu na płeć i wadze dostrzeżenia ukrytej, codziennej przemocy (Priyadarshini Bhattacharya); oraz alternatywne, krytyczne odczytanie rosyjskiej inwazji na Ukrainę poza realizmem i liberalizmem (Ahmed M. Abozaid).

**Breno Bringel**, redaktor *Globalnego Dialogu*

> *Globalny Dialog* jest dostępny w wielu językach na [stronie GD](#)

> Propozycje tekstów prosimy przysyłać na adres: [globaldialogue.isa@gmail.com](mailto:globaldialogue.isa@gmail.com).

**ISA** International  
Sociological  
Association

**GLOBAL  
DIALOGUE**



# > Redakcja

**Redaktor:** Breno Bringel.

**Redaktorzy Pomocniczy:** Vitória Gonzalez, Carolina Vestena.

**Współpracownik Redakcji:** Christopher Evans.

**Redaktorzy Zarządzający:** Lola Busuttill, August Bagà.

**Konsultacje:** Michael Burawoy, Brigitte Aulenbacher, Klaus Dörre.

**Konsultant ds. Mediów:** Juan Lejarraga.

**Konsultanci Redakcji:**

Sari Hanafi, Geoffrey Pleyers, Filomin Gutierrez, Eloísa Martín, Sawako Shirahase, Izabela Barlinska, Tova Benski, Chih-Jou Jay Chen, Jan Fritz, Koichi Hasegawa, Hiroshi Ishida, Grace Khunou, Allison Loconto, Susan McDaniel, Elina Oinas, Laura Oso Casas, Bandana Purkayastha, Rhoda Reddock, Mounir Saidani, Ayse Saktanber, Celi Scalón, Nazanin Shahrokni.

**Redaktorzy Regionalni**

**Świat Arabski:** (*Tunezja*) Mounir Saidani, Fatima Radhouani; (*Liban*) Sari Hanafi.

**Argentyna:** Magdalena Lemus, Juan Parcio, Dante Marchissio.

**Bangladesz:** Habibul Khondker, Khairul Chowdhury, Bijoy Krishna Banik, Abdur Rashid, Sarker Sohel Rana, Md. Shahidul Islam, Helal Uddin, Yasmin Sultana, Saleh Al Mamun, Ekramul Kabir Rana, Farheen Akter Bhuiyan, Khadiza Khatun, Aysha Siddique Humaira, Arifur Rahaman, Istiaq Nur Muhit, Md. Shahin Aktar, Suraiya Akhter, Alamgir Kabir, Taslima Nasrin.

**Brazylia:** Fabrício Maciel, Andreza Galli, Ricardo Visser, José Guirado Neto, Jéssica Mazzini Mendes.

**Francja/Hiszpania:** Lola Busuttill.

**Indie:** Rashmi Jain, Rakesh Rana, Manish Yadav.

**Iran:** Reyhaneh Javadi, Niayesh Dolati, Sayyed Muhamad Mutallebi, Elham Shushtarizade.

**Kazachstan:** Aigul Zabirowa, Bayan Smagambet, Adil Rodionov, Almash Tlespayeva, Kuanysh Tel, Almagul Mussina, Aknur Imankul, Madiyar Aldiyarov.

**Polska:** Aleksandra Biernacka, Anna Turner, Joanna Bednarek, Marta Błaszczewska, Urszula Jarecka.

**Rumunia:** Raluca Popescu, Raisa-Gabriela Zamfirescu, Bianca Mihăilă, Diana Moga, Luiza Nistor, Maria Vlăsceanu.

**Rosja:** Elena Zdravomyslova, Daria Kholodova.

**Tajwan:** Wan-Ju Lee, Tao-Yung Lu, Yu-Wen Liao, Yi-Shuo Huang, Chien-Ying Chien, Zhi Hao Kerk, Mark Yi-wei Lai, Yun-Jou Lin, Yun-Hsuan Chou.

**Turcja:** Gül Çorbacıoğlu, Irmak Evren.



Wybitny uczony **Sidney Tarrow** mówi w wywiadzie z Angelą Alonso i Breno Bringelem o stosunkach pomiędzy ruchami społecznymi i partiami politycznymi oraz o tym, jak je ujmować relacyjnie.



Sekcja zatytułowana „**Liberalizm, Inny i religia**” prezentuje rozważania czterech, wiodących naukowców, zaproszonych do uczestnictwa w Sesjach Prezydenckich XX Światowego Kongresu Socjologicznego ISA.



**Instytucjonalizacja i maskulinizacja socjologii** są tutaj analizowane w kontekście wagi i wyzwań stojących przed osobami, usiłującymi zmapować pomijane systemowo prace kobiet współtworzących socjologię klasyczną.

Zdjęcie na stronie tytułowej: Dach budynku Federalnego Senatu Brazylii.  
Prawa autorskie: Carmen Gonzalez, 2023.



**Globalny Dialog** ukazuje się dzięki hojnemu wsparciu **SAGE Publications**.

## > W numerze

Od Redakcji	2	Twórzmy socjologię wolnego ducha! <b>Anna Engstam, Szwecja</b>	24
<b>&gt; ROZMOWY O SOCJOLOGII</b>			
Myśląc ponownie o relacjach pomiędzy ruchami a partiami: wywiad z Sidneyem Tarrowem <b>Angela Alonso, Brazylia i Breno Bringel, Brazylia/Hiszpania</b>	5	Po wielkiej teorii: filozoficzne badania terenowe? <b>Nora Hämäläinen i Turo-Kimmo Lehtonen, Finlandia</b>	26
<b>&gt; LIBERALIZM, INNY I RELIGIA</b>			
Minimalny sekularyzm: obrona <b>Cécile Laborde, Wielka Brytania</b>	9	Teoria i (koniec) praktyki <b>Arthur Bueno, Niemcy</b>	28
O kompleksowym liberalizmie, liberalizmie politycznym i ideologii <b>Azmi Bishara, Katar</b>	11	Tworząc antykolonialną teorię społeczną <b>Sujata Patel, Indie</b>	30
<b>&gt; PERSPEKTYWY TEORETYCZNE</b>			
Socjologia jako kontynuacja filozofii moralności innymi środkami <b>Frédéric Vandenberghe, Brazylia</b>	14	Kobiety tworzące teorię społeczną poza kanonem <b>Luna Ribeiro Campos i Verônica Toste Daflon, Brazylia</b>	32
<b>&gt; SEKCJA OTWARTA</b>			
Religijny nacjonalizm i antykosmopolityczny terror <b>Anna Halafoff, Australia</b>	16	Otwarty dostęp, czasopisma drapieżne czy czasopisma subskrypcyjne? <b>Sujata Patel, Indie</b>	34
<b>&gt; REWITALIZACJA TEORII SPOŁECZNEJ</b>			
Aktualny stan teorii społecznej <b>Mikael Carleheden, Dania i Arthur Bueno, Niemcy</b>	18	W kierunku lepszych zachowań prozdrowotnych w stanie Bihar w Indiach <b>Aditya Raj i Papia Raj, Indie</b>	36
Zachęta do kreatywności podczas teoretyzowania <b>Richard Swedberg, USA</b>	20	Kryzys zdrowia psychicznego w Hiszpanii: dlaczego socjologia ma znaczenie? <b>Sigita Doblyte, Hiszpania</b>	38
Metody teoretyzowania: postulat pluralizmu <b>Mikael Carleheden, Dania</b>	22	Rozszerzanie dyskursu praw człowieka poprzez rozpoznawanie przemocy subliminalnej <b>Priyadarshini Bhattacharya, Indie</b>	40
		Rosyjska inwazja na Ukrainę z perspektywy chaldejskiej <b>Ahmed M. Abozaid, Wielka Brytania</b>	43

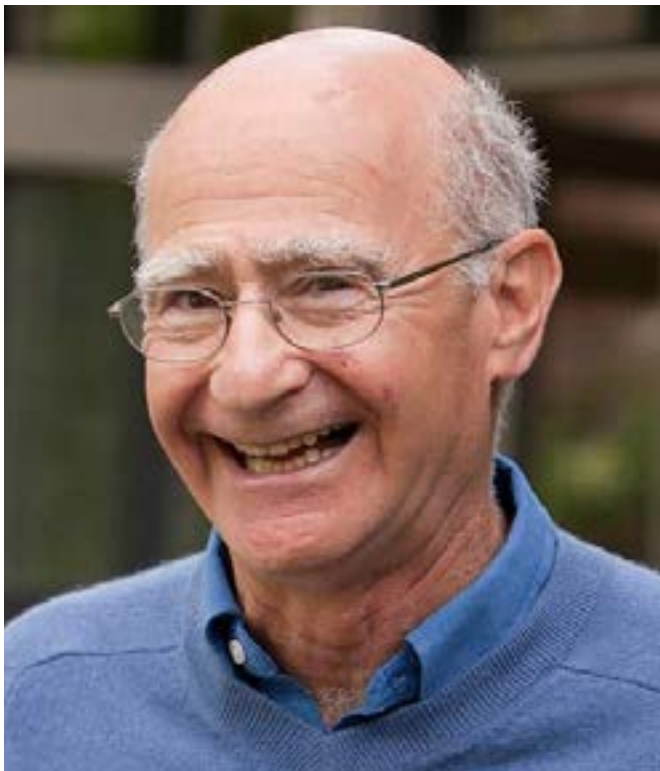
**„Cykle polityczne o wysokich poziomach zaangażowania społecznego z dużą dozą prawdopodobieństwa wytworzą zarówno antydemokratyczne, jak i prodemokratyczne momenty w tym samym czasie”**

Sidney Tarrow

# > Myśląc ponownie o relacjach

## między ruchami a partiami

Wywiad z Sidneyem Tarrowem



**Sidney Tarrow** jest Emerytowanym Profesorem im. Maxwella M. Upsona Uniwersytetu Cornella, gdzie specjalizuje się w ruchach społecznych, polityce sporów i mobilizacjach prawnych. Jego prace z socjologii politycznej i politologii porównawczej są znane na całym świecie. Szeroka i wyjątkowa ścieżka naukowa Tarrowa rozpoczyna się w latach 60. Od tamtej pory cały czas bierze udział w debacie o ruchach społecznych. Jego najbardziej znana książka, *Power in Movement* została wznowiona w zeszłym roku w nowym, zaktualizowanym wydaniu, obejmującym nowe roz-

działy i nowe konkluzje, uwzględniające współczesne wydarzenia i najnowsze prace naukowe. Tarrow opublikował niedawno książkę *Movements and Parties: Critical Connections in American Political Development* (Cambridge University Press, 2021), w której poszukuje odpowiedzi na pytania jak: w jaki sposób ruchy społeczne przecinają się z programami partii politycznych? Gdy zintegrowane z partiami, czy ruchy społeczne są dokooptowane, czy stają się bardziej radykalnie transformujące? Podczas gdy książka koncentruje się na polityce amerykańskiej, wnosi też wkład do szerszej dyskusji. Jest ona podstawą tego wywiadu.

Z profesorem Tarrowem rozmawiają **Angela Alonso** i **Breno Bringel**, przodujący badacze ruchów społecznych w Brazylii o szerokiej międzynarodowej aktywności. Angela Alonso jest Profesorką Socjologii Uniwersytetu w Sao Paulo. Jej badania i publikacje koncentrują się na relacjach między kulturą i działaniami politycznymi oraz na ruchach społecznych i intelektualnych. Jest autorką książki *The Last Abolition: The Brazilian Antislavery Movement, 1868-1888* (Cambridge University Press, 2021). Breno Bringel jest Profesorem Socjologii Politycznej w Instytucie Nauk Społecznych i Politycznych Państwowego Uniwersytetu w Rio de Janeiro i Starszym Asystentem na Uniwersytecie Complutense w Madrycie, Hiszpania. Jego ostatnie badania koncentrują się na ruchach społecznych i przemianach eko-społecznych oraz na myśli latynoamerykańskiej. Jego następna książka, pisana wraz z Miriam Lang i Mary Ann Manahan, to *Beyond Green Colonialism: Global Justice and the Geopolitics of Ecosocial Transitions* (Pluto Press, nadchodzące).

**Angela Alonso i Breno Bringel (AA & BB):** Czy mógłbyś podsumować zalety i trudności analizowania ruchów i partii w perspektywie relacji?

**Sidney Tarrow (ST):** Aby odpowiedzieć na to pytanie, muszę się cofnąć do moich badań doktorskich w południowych Włoszech w zamierzonych latach 60. Dla młodych progresywiści

jak ja, ruchy były pozapolityczne i były dobre, zaś partie były polityczne i były złe. Jednak kiedy zetknąłem się z relacjami Partii Komunistycznej z ruchami chłopskimi, które eksplodowały w tym regionie po II w.św., wydawało się to nietrafne: na Południu partia posiadała cechy ruchu, które nie były już obecne na Północy, gdzie towarzyszył jej dobrze uformowany ruch robotniczy.

>>

Dylemat partii na wiejskim Południu polegał na tym, że usiłowała ona wdrożyć tam strategię stworzoną dla rozwiniętego kraju przemysłowego. Moja pierwsza książka, *Peasant Communism in Southern Italy*, opublikowana w 1967 roku, była próbą zrozumienia sprzeczności pomiędzy partią na Północy i Południu oraz próbowała wyjaśnić porażki partii w tym ostatnim regionie.

Dwie dekady później, zainspirowany pracami Charlesa Tilly'ego i Douga McAdama, powróciłem do Włoch, usiłując zrozumieć cykl protestów w latach 60. i 70. w książce *Democracy and Disorder* (1989), która wykorzystywała ówczesnie nową metodę analizy wydarzeń protestu. W odróżnieniu od socjologów, jak Alberoni, wciąż postrzegających ruchy jako zjawisko pozapolityczne, odnalazłem głębokie powiązania pomiędzy tym, co rozgrywało się na ulicy, a tym, co działo się w systemie partyjnym. Te dwa doświadczenia doprowadziły mnie do uczestnictwa w tworzeniu tego, co zostało później nazwane ujęciem „procesu politycznego” ruchów społecznych.

Bardziej współcześnie, kolejne dwadzieścia lat później, przerażony krytycznym momentem wyboru Donalda Trumpa na prezydenta, odwróciłem się od Europy, by przeprowadzić badania oporu antytrumpowego w książce *The Resistance* (2018), redagowanej wspólnie z Davidem S. Meyerem, a następnie zająłem się książką, którą omawiamy w tym wywiadzie: *Movements and Parties*. W tej ostatniej dowodziłem, że relacja między ruchami a partiami była kluczowa dla amerykańskiej demokracji – w niektórych momentach poszerzając ją, a w innych, jak teraz, zagrożając jej.

Podsumowując te doświadczenia, odkryłem, że studiowanie ruchów i partii we wzajemnej relacji przyniosło mi korzyść spojrzenia na pozainstytucjonalny świat partii politycznych i pomogło mi zrozumieć, dlaczego partie często zachowywały się w sposób, który okazywał się niefortunny dla ich szans elekcyjnych: robiły tak, ponieważ starały się odwoływać do bardziej ideologicznej bazy ruchów. „Trudność” z Waszego pytania polegała na tym, że starałem się prowadzić dialog z dwoma tradycjami, które używały różnych metodologii i które postrzegały system polityczny na różne sposoby. Stanowiło to większy „kłopot” w USA niż w Ameryce Łacińskiej, co może wyjaśniać, dlaczego moja praca zyskała pozytywne reakcje na Waszym kontynencie.

**AA & BB:** *W ostatnich latach jednym ze sposobów rozumienia relacji pomiędzy partiami i ruchami był ten z użyciem koncepcji partii ruchów. Jakie jest Twoje spojrzenie na tę koncepcję?*

**ST:** W Europie koncepcja ta została zdefiniowana wąsko przez Kitschelta w jego rozdziale z 2006 roku, w którym myślał głównie o Partiach Zielonych w Europie Zachodniej. Później, w 2017 roku, została zdefiniowana bardziej szeroko przez della Portę i jej współpracowników w książce *Movement Parties Against Austerity*. Bliższą mojemu postrzeganiu jest koncepcja Santiago Anrii w jego niedawno wydanej książce o boliwijskim MAS.

Koncepcja ta, jeśli nie jej literalne ujęcie, jest bardziej znana w Ameryce Łacińskiej niż w USA, ale – jak przekonuje moja książka – partie ruchów pojawiały się w całej amerykańskiej historii, począwszy od związków pomiędzy Abolicjonistami i Partią Republikańską w latach 1850., jak Angela wie dobrze ze swojej własnej książki o antyniewolnictwie.

Aby analitycznie zdefiniować ten termin, należy rozpocząć od każdej z jego części osobno. Partie, jak argumentuję w mojej książce, są przede wszystkim transakcyjne, jako że dążą do zdobycia lub podtrzymania władzy. Ruchy są bardziej ideologiczne. Oznacza to, że partia ruchów posiada odruchy zarówno ideologiczne, jak i transakcyjne. Konflikt ten jest najczęściej rozwiązywany przez zwracanie się partii ruchów ku instytucjonalizacji ze względu na potrzebę przetrwania. Jeśli tego nie zrobią, często przechodzą podział, jak Amerykańska Partia Populistyczna w latach 1890., kiedy to jedna frakcja poparła kandydata Demokratów, Williama Jenningsa Bryana, a inna obstawała przy strategii ruchu agrarnego.

Wyjątki, takie jak MAS w Boliwii, są rzadkie i zależą od form organizacji będących w stanie objąć zarówno ich odruchy ruchów, jak i partii. W USA Partia Demokratyczna podtrzymywała taki podwójny charakter w latach 1930., kiedy to frakcja robotnicza dominowała na Północy, a frakcja segregacyjistyczna nadal kontrolowała Południe. Doprowadziło to jednak z czasem do podziału, kiedy bardziej progresywna frakcja dołączyła do ruchu praw obywatelskich w latach 1960. a frakcja segregacyjistyczna przeniosła się do Partii Republikańskiej, w której pozostaje do dzisiaj.

**AA & BB:** *Twoja książka podkreśla również wagę dynamicznej interakcji pomiędzy ruchami i kontr-ruchami. Ujęcie to przybiera w książce dramatyczny ton, kiedy przychodzi do analizy fenomenu Trumpa i ruchów go wspierających i się mu sprzeciwiających. W jaki sposób aktualne konflikty polityczne w USA wpłynęły na Twoje plany badawcze w chwili, kiedy zdecydowałeś się poświęcić temu tematowi znaczącą część swojej książki? Innymi słowy, jak postrzegasz relację pomiędzy aktualnymi wydarzeniami politycznymi a perspektywą akademicką?*

**ST:** Duża część prac o kontr-ruchach koncentruje się na ruchach prawicowych, jednak uważam taką operacjonalizację za redukcyjną. W USA jest to powszechne w badaniach nad Tea Party i dzisiejszymi ruchami MAGA (*Make America Great Again*). Oba były w większości opisywane jako ruchy, reprezentujące ludzi doświadczonych kosztami zmian społecznych i rasowych. Drugim, często dodawanym wymiarem opisu jest ten pomiędzy wysokimi i niskimi poziomami upolitycznienia. Włosi, jak Alfio Mastropaolo, podkreślają antypolityczny charakter wielu prawicowych wyborców, a zwolennicy Donalda Trumpa często twierdzą, że to, co w nim lubią, to fakt, że „nie jest politykiem.”

W mojej książce używam terminu kontr-ruch w sposób, w jaki stosują go David S. Meyer i Suzanne Staggenborg w ich ważnym artykule z 1996 roku, dla ukazania jak rozwój i widoczny sukces jednego ruchu – zarówno lewicowego, jak i prawicowego – wywołuje reaktywny rozwój ruchu opozycyjnego. Na przykład, w naszej wspólnej pracy *The Resistance*, David Meyer i ja charakteryzowaliśmy rozwój oporu antytrumpowego jako kontr-ruch.

Co wydaje się kluczowe dla kontr-ruchów, zarówno lewicowych, jak i prawicowych, to fakt, że są one w zdecydowanej większości pogrążone w dyskursie i obszarze działania ruchu, w opozycji do którego wyrosły. Na przykład, antynaukowy dyskurs ruchu antyszczepionkowego w USA wywarł wpływ na ruch proszczepionkowy, który w oparciu o świadectwa lekarzy, naukowców

i ekspertów zdrowia publicznego przeciwstawia się antynaukowej ideologii swoich oponentów.

Jednak wiele z tych ruchów wyrastało w cieniu zarówno wcześniej istniejących, jak i dalekosiężnych ruchów ideologicznych. Na przykład, kiedy naukowcy społeczni śledzili dane o hospitalizacjach i zgonach z powodu COVID-19, dostrzegli, że odpowiada ją one poziomowi poparcia trumpizmu w elektoracie. Stany, które dały Trumpowi zdecydowaną większość swoich głosów, miały również najwyższe wskaźniki hospitalizacji i zgonów z powodu COVID. Te aktualne wydarzenia polityczne wywierają wpływ na perspektywę akademicką i musimy dostarczyć na nie odpowiedzi.

**AA & BB:** *Wielu naukowców społecznych postrzegało instytucje demokratyczne i autorytarne jako korespondujące z różnymi typami społeczeństw. Późniejsza fala studiów uwydatniała specyficzne „kultury polityczne” jako odpowiedzialne za albo autorytarne, albo demokratyczne drogi polityczne. Twoja książka szuka mechanizmów politycznych, wyjaśniających interakcje pomiędzy ruchami i partiami w kulturowo bardzo różnych krajach, jak Chile, Włochy, Korea Płd. i USA, bez polegania na wartościach, czy wierzeniach. Czy Twoja książka kwestionuje pojęcie kultury politycznej?*

**ST:** To pytanie zabiera mnie do początków mojej kariery, kiedy Gabriel Almond i jego współpracownicy rozwinęli koncepcję „kultury politycznej.” Postrzegali oni USA jako, jak to nazwali, „kulturę obywatelską,” definiowaną jako ta, w której zgoda na zasady gry demokratycznej przeważa nad różnicami politycznymi. Ujmowali oni Włochy jako „polityczną kulturę podmiotów,” w której brakowało zgody na podstawy. Ich włoski kolega Giovanni Sartori poszedł o krok dalej, definiując swój kraj jako „demokrację odśrodkową” w opozycji do demokracji „dośrodkowych” jak Wielka Brytania, czy USA. Jak przekonywali, największym zagrożeniem dla demokracji była Partia Komunistyczna, którą badałem w Południowych Włoszech. Przetestowałem te idee, porównując stosunek do demokracji tak zwanych „odśrodkowych” Komunistów z wyborcami centrystycznej Chrześcijańskiej Demokracji i odkryłem, że ci pierwsi mieli o wiele większe zaufanie do demokracji, niż ci drudzy. Od tamtej pory stałem się podejrzliwy wobec definicji demokracji opartych na kulturze politycznej i rozpocząłem poszukiwania mechanizmów podtrzymujących, bądź osłabiających demokrację.

W *Movements and Parties*, między innymi, przyglądałem się krótko Chile post-Pinochetowi, które było postrzegane przez północnoamerykańskich autorów jako „mocna” demokracja, oparta na silnym systemie partyjnym i „demokratycznym” systemie przekonań wyborców. Jednak Chile, jak wiecie, było systemem politycznym o bardzo słabej odpowiedzialności wertykalnej. Odpowiedzialność była kluczem do zagwarantowania demokracji i, jak wiemy teraz, system był o wiele słabszy, niż się wydawało adwokatowi wartości kultury politycznej. A więc zarówno na początku, jak i na końcu mojej kariery akademickiej, byłem przepęnlony wątpliwościami co do wagi kultury politycznej.

**AA & BB:** *Ruchy i kontr-ruchy są również związane z procesami demokratyzacji i de-demokratyzacji, jak argumentował Tilly. Przez długi czas postrzegaliśmy te procesy jako fale powiązane z różnymi okresami przejściowymi. Jednak jak mamy pod-*

*chodzić do dwuznaczności, złożoności i elementów sprzecznych w polityce sporów, to znaczy – do demokratyzacji w pewnych aspektach i de-demokratyzacji w innych w tym samym okresie historycznym?*

**ST:** Tilly był jednym z kilku północnoamerykańskich naukowców demokracji, którzy studiowali również ruchy społeczne. Uderzający jest fakt, że fala studiów aktualnego kryzysu demokracji w USA, nigdzie nie odwołuje się do jego książki *Democracy* (2007). A to ta książka zainspirowała mnie do podjęcia próby połączenia mojej pracy o ruchach i partiach z dynamiką demokracji i kontrdemokracji.

Historyczne przypadki, które przestudiowałem, nauczyły mnie, że prodemokratyczne i antydemokratyczne ruchy często nakładają się na siebie w tych samych momentach krytycznych. Ujmując to w ramach terminologii, którą Breno stosuje w swoich pracach, powiedziałbym, że „cykle polityczne” o wysokich poziomach zaangażowania społecznego, takie jak obecny w USA, z dużą dozą prawdopodobieństwa wytworzą zarówno antydemokratyczne, jak i prodemokratyczne momenty w tym samym czasie.

W trakcie pisania *Movements and Parties* natrafiłem na kilka takich przecięć w historii USA. Po pierwsze, kiedy we wczesnym wieku XX rozwinął się prokobiety ruch sufrażystek, pojawił się również w opozycji antykobiety ruch sufrażystek. Po drugie, Wielka Depresja lat 1930. wytworzyła zarówno ruch poszerzający demokrację – New Deal Roosevelta – jak i kilka ruchów antydemokratycznych, takich jak antysemitki ruch księdza Ojca Coughlina, prowadzącego audycje radiowe. I, oczywiście, ruch praw obywatelskich lat 1960. doprowadził do rozpowszechnienia ruchu przeciwników praw czarnych. Nie były to tylko interakcje ruch/kontr-ruch – obie strony mobilizowały się w imię tego, co rozumieeli za demokrację.

Pozwólcie mi dopełnić moją wypowiedź przez odniesienie do dynamiki Trump/antytrump, która miała swoją kulminację w ataku na Kapitol 6 stycznia 2021 roku. W tamtej sytuacji progresywiści tacy jak ja widzieli motłoch pomagający Trumpowi rozpocząć *autogolpe* (termin, który w rezultacie wszedł do języka angielskiego!) jako wyraz autorytaryzmu. I jest prawdą, że Trump i jego pomocnicy chcieli obalić wyniki legalnego i przeważającego zwycięstwa wyborczego Joe Bidena. Lecz jeśli posłuchamy uważnie retoryki protestujących, atakujących Kapitol w poparciu kłamstw wyborczych Trumpa, wielu z nich usprawiedliwiała pełne przemocy działania w imię demokracji i wolności.

**AA & BB:** *Kiedy mówisz o współczesnym społeczeństwie, wskazujesz na to, jak pogłębiające się nierówności wpływają na działania grupowe. Jednak intelektualna tradycja, do której należysz, odłożyła na bok relację pomiędzy klasą społeczną a działaniem politycznym jako główny problem do rozwiązania. Jak teraz postrzegasz ten problem?*

**ST:** Macie rację, że ujęcie procesu politycznego miało tendencję do niedoceniań wagi czynników strukturalnych, jak nierówności, klasa, a nawet kapitalizm w polityce sporów. Było tak częściowo dlatego, że naukowcy tacy jak ja, reagowali przeciwko tendencji redukcji wszelkich form kontestacji do reakcji wobec kapitalizmu obecnych w tradycji neomarksistowskiej (za-



uważmy, że jest to nadal w większości prawda w przypadku teorii systemów-światów Immanuela Wallersteina i Giovanniego Arrighi oraz ich uczniów). Koncentracja na czynnikach politycznych i instytucjonalnych takich jak struktura możliwości, doprowadziła do niedoceniaenia głębszego wpływu klasy i konfliktu klasowego.

W ostatnich latach, wraz z pracami della Porta i jej współpracowników na temat Wielkiej Recesji i wynikającej z niej polityki oszczędności w Europie, nastąpił powrót do badań nad klasą i nierównościami jako siłami napędowymi mobilizacji ruchów. Następuje odrodzenie marksizmu jako klucza uniwersalnego do interpretacji mobilizacji ruchów w pracach Szkoły Manchesteru, obejmującej dwóch Amerykanów: Jeffa Goodwina i Johna Krinskyego. A w czwartym wydaniu *Power in Movement*, próbowałem w pewnym stopniu przywrócić równowagę.

**AA & BB:** *W naszej rozmowie mówiliśmy dużo o punktach stykowych pomiędzy USA, Ameryką Łacińską i Europą. Na szczęście rozmowy takie są coraz częstsze, a studia nad ruchami społecznymi stają się coraz bardziej globalne. W Twojej opinii, czego wciąż jeszcze brakuje, abyśmy mieli więcej (lepszyc) globalnych dialogów o współczesnych ruchach społecznych?*

**ST:** Nazbyt wiele rzeczy do omówienia w tym krótkim wywiadzie. Oprócz uważnych studiów naukowców jak Hansperter

Kriesi i Donatella della Porta brakuje ustrukturyzowanych porównań międzyregionalnych; oprócz historycznych rekonstrukcji naukowców, jak Steven Levitsky i Daniel Ziblatt, odczuwalny jest brak międzynarodowych porównań sposobów, w jakie ruchy populistyczne atakowały i niszczyły demokrację. I oprócz pionierskich prac kilku młodszych badaczy, występuje niedosyt międzyregionalnych badań nad przecięciami pomiędzy ruchami i systemem prawnym.

Ale jeśli miałbym zgadywać, myślę, że kolejnym krokiem w porównywaniu ruchów na przestrzeni kontynentów będzie odejście od mikro- i mezo-analitycznych perspektyw ku makro-strukturalnym efektom polityki sporów. Donatella della Porta i jej grupa we Florencji wykonała pierwszy krok, który wyrósł z ich pracy o ruchach antyoszczędnościowych w postrecesyjnej Europie. Jednak, oprócz tych naukowców, tylko kilka osób próbowało powrócić do makro-strukturalnych perspektyw, które charakteryzowały wcześniejsze dekady badań nad ruchami społecznymi, bez jednoczesnej utraty cennych spostrzeżeń dzisiejszych ujęć procesu politycznego. Czekam na postęp w tym kierunku dokonany przez kolejne pokolenie. ■

Korespondencja:  
Sidney Tarrow <[sgt2@cornell.edu](mailto:sgt2@cornell.edu)>



# > Minimalny sekularyzm: obrona

Cécile Laborde, Uniwersytet Oksfordzki, Wielka Brytania



Illustracja: Arbu, 2023.

**C**zy państwo liberalne powinno być świeckie? Czy liberalizm wymaga ścisłego rozdziału państwa od religii? Kwestia ta nie jest jedynie teoretyczna. Większość państw zachodnich to państwa świeckie, które obejmują różne formy establishmentu i rozwiązań religijnych.

Jednak zdecydowana większość ludzi na świecie żyje pod rządami, które są albo konstytucyjnymi teokracjami – gdzie religia jest formalnie wpisana w państwo – albo gdzie przynależność religijna jest filarem zbiorowej tożsamości politycznej.

W krajach tak różnych, jak Egipt, Izrael, Turcja, Indie, Indonezja i Polska, by wymienić tylko kilka, polityka i religia są ze sobą powiązane w sposób, który przeczy uproszczonemu modelowi świeckiej separacji. Wiele takich państw odwołuje się do tradycji religijnej np. przy tworzeniu prawa, zapewnia materialne i symboliczne korzyści członkom religii większościowej i narzuca konserwatywne normy w kwestiach seksualności i rodziny.

Czy z samego tego faktu wynika, że naruszają liberalną le-

gitymizację? Czy istnieje minimalny sekularyzm – lub rozdział między państwem a religią – który jest wymagany dla liberalnej legitymizacji?

W mojej książce *Liberalism's Religion* przekonuję, że taki wymóg istnieje. Sekularyzm jest bardziej złożonym ideałem politycznym, niż się powszechnie uważa. Dokonuję rozróżnienia różnych nurtów sekularyzmu i pokazuję, w jaki sposób odnoszą się one do różnych wymiarów tego, co (na Zachodzie) nazywamy religią.

Zamiast zadawać pytanie: czy sekularyzm może podróżować? – co prowokuje odpowiedzi szacujące, jak dobrze państwa niezachodnie radzą sobie w odniesieniu do przyjętego modelu zachodniego sekularyzmu – wychodzę od liberalno-demokratycznych ideałów i zakładam, że nie są one etnocentryczne: prawa człowieka, wolność, równość i demokracja to uniwersalne aspiracje.

Następnie pytam, jakie rozdzielenie państwa od religii jest wymagane, aby zagwarantować te ideały. Krótko mówiąc, wyodrębniam minimalny świecki rdzeń liberalnej demokracji.



## > Cztery ideały liberalno-demokratyczne

Z mojego punktu widzenia błędem jest zakładanie, że liberalna demokracja wymaga ścisłego rozdziału państwa i religii zgodnie z modelem francuskim lub amerykańskim. Istnieje szerszy zakres dopuszczalnych form sekularyzmów. Cztery liberalno-demokratyczne ideały leżą u podstaw i uzasadniają minimalny sekularyzm: państwo *przejrzyste*, państwo *inkluzywne*, państwo *ograniczone* i państwo *demokratyczne*. Każdy z nich wybiera inną cechę religii: religia *niedostępna*; religia *wrażliwa*; religia *wszechstronna*; religia *teokratyczna*. Przeanalizuję je po kolei.

Państwo *przejrzyste* opiera się na założeniu, że urzędnicy państwowi powinni uzasadniać swoje działania wyłącznie poprzez odwoływanie się do publicznie dostępnych powodów. W teorii minimalnego sekularyzmu tylko urzędnicy państwowi są zobowiązani do przedstawiania publicznych powodów: sekularyzm jest ograniczeniem dla działań i usprawiedliwienia państwa, a nie obowiązkiem obywateli. Urzędnicy państwowi nie powinni odwoływać się do autorytetu świętych doktryn lub osobistych objawień w celu uzasadnienia przymusu prawnego wobec obywateli. Dostępność definiuje to, co dla obywateli w poszczególnych społeczeństwach powinno być wspólne, aby publiczna debata na temat powodów istnienia prawa była w ogóle możliwa. Co ważne, nie *tylko* idee religijne są niedostępne, ani nie *wszystkie* idee religijne są niedostępne: warunek dostępności nie wyklucza publicznej obecności religii.

Państwo *inkluzywne* opiera się na idei, że państwo nie powinno wiązać się z jedną tożsamością religijną, aby nie odmawiać równego statusu obywatelskiego osobom niewierzącym i osobom niebędącym wyznawcami danej religii. Jedynie symboliczne uznanie jest złe wtedy – ale tylko wtedy – gdy narusza równe obywatelstwo. Wymiar religii, na który zwraca to uwagę, różni się od poprzedniego: tutaj religia nie ma nic wspólnego z osobistym objawieniem, niedostępnymi wierzeniami lub doktrynami. Jest ona raczej strukturalnie podobna do *innych politycznie dzielących lub wrażliwych tożsamości*, takich jak rasa, a czasem kultura lub tożsamość etniczna. Państwo liberalne nie może być państwem chrześcijańskim ani hinduistycznym, gdy takie tożsamości są – tak jak w wielu dzisiejszych państwach – czynnikami politycznego znaczenia i podatności na zagrożenia. Jednak w społeczeństwach, w których religia nie jest społecznie dzielącą, wrażliwą tożsamością, istnieje mniej podstaw do świeckiej separacji.

*Ograniczone* państwo opiera się na idei, że liberalne państwo nie powinno narzucać swoim obywatelom kompleksowej etyki życia. Wymiar religii, na który zwraca uwagę ta liberalna wartość, to religia jako *kompleksowa etyka osobista* obejmująca edukację, seksualność, kodeksy żywieniowe, pracę, ubiór, itd. Wiele liberalnych praw jest owocem ciężkich zmagania z autorytetem tradycyjnych władz religijnych, mających na celu zbudowanie i zachowanie sfery indywidualnej wolności. Rozważmy zakres liberalnych praw w XIX i XX wieku, takich jak prawa dotyczące małżeństwa i rozwodu, prawa kobiet i seksualności; oraz współczesne konflikty dotyczące aborcji i praw gejów w Afryce oraz Ameryce Płd. i Płn. Jednak nie wszystkie religie dotyczą kompleksowej etyki osobistej.

Tradycje religijne zapewniają również zbiorowe normy koordynacji i współpracy (np. święta), które stanowią mniejsze zagrożenie dla wolności jednostki.

Wreszcie, państwo *demokratyczne* jest konieczne tak długo, jak obywatele głęboko nie zgadzają się co do granicy między etyką osobistą i zbiorową, publiczną i prywatną, prawem i dobrem. John Locke argumentował, że państwo powinno zajmować się „cywilnymi” interesami, pozostawiając „duchowe” sprawy zbawienia duszy jednostkom w ich życiu prywatnym. Kto ma jednak decydować o tym, co dotyczy spraw cywilnych, a co duchowych? W obszarach takich jak autonomia kościoła i prawa antydyskryminacyjne natura osobowości, rodzina, małżeństwo, bioetyka i edukacja, ogólne zasady liberalne nie generują jednoznacznie określonych i rozstrzygających rozwiązań. W takich konfliktowych przypadkach demokratyczne państwo – w przeciwieństwie do konkurencyjnych władz, takich jak kościoły – ma ostateczną władzę suwerenną. Decyduje, gdzie leży granica między tym a tamtym światem, między tym, co religijne, a tym, co świeckie. To właśnie jest, jak uważam, radykalne w sekularyzmie liberalizmu: jest on demokratyczny, ponieważ lokuje swoją legitymację w woli ludu, a nie w pozapolitycznym, bosko wyświęconym lub filozoficznie ugruntowanym autorytecie.

## > Demokratyczna suwerenność

Najbardziej radykalnym wyzwaniem rzuconym religii przez liberalizm nie jest zatem to, że liberalizm utrzymuje mur separacji między państwem a religią, ale raczej to, że zakłada on demokratyczną suwerenność. W granicach podstawowej liberalnej legitymacji i praw człowieka, głębokie, rozsądne spory mają być rozwiązywane demokratycznie. Oczywiście demokracji nie należy utożsamiać z tyranią większości i musi ona zapewniać reprezentację mniejszości, podział władzy i kontrolę sądową. Ta demokratyczna koncepcja liberalnej legitymacji pozwala na większą różnorodność w dopuszczalnych formach relacji państwo-religia, niż zakładali zarówno świeccy liberałowie, jak i liberałowie religijni.

Tak, jak zsekularyzowane większości mogą narzucić własną koncepcję granicy między państwem a religią, tak samo mogą to zrobić większości religijne, pod warunkiem że przestrzegają pozostałych trzech liberalnych zasad przejrzystego uzasadnienia, obywatelskiej inkluzywności i wolności jednostki. W społeczeństwach zsekularyzowanych prawo państwowe będzie naturalnie odzwierciedlać i promować niereligijną etykę większości; na przykład poprzez demontaż struktur tradycyjnej rodziny i małżeństwa oraz rozszerzanie zasięgu norm dotyczących praw człowieka i niedyskryminacji. Podobnie, w społeczeństwach, w których religijni obywatele stanowią większość, obywatele ci mogą kształtować sferę publiczną swoich społeczeństw, ale tylko w ramach ograniczeń tego, co nazwałam minimalnym liberalnym sekularyzmem. Poza tym minimalny sekularyzm nie ma ambicji dostarczenia ostatecznych, merytorycznych odpowiedzi na kluczowe pytania dotyczące moralności politycznej, publicznej, prywatnej i seksualnej. ■

Korespondencja:

Cécile Laborde <[cecile.laborde@nuffield.ox.ac.uk](mailto:cecile.laborde@nuffield.ox.ac.uk)>

# > O liberalizmie kompleksowym, liberalizmie politycznym i ideologii

Azmi Bishara, Arabskie Centrum Badań i Studiów Politycznych, Katar



Olej i akryl na płótnie. Prawa autorskie: Bela Righi ([instagram.com/belafrighi](https://www.instagram.com/belafrighi)), 2020.

**G**orąca debata (przynajmniej w kręgach akademickich) na temat różnic pomiędzy liberalizmem kompleksowym a politycznym wymyka się stosowanej myśli liberalnej bez względu na zakątek świata, w którym myśl ta występuje. Rawlowska kategoryzacja liberalizmu na polityczny lub kompleksowy jest niepotrzebna. Polityczny liberalizm Rawlsa zbudowany jest na liberalnych aksjomatach, które konstytuują większość

wartości liberalizmu „kompleksowego,” tylko że postrzega je nie jako wartości centralne, a jako epistemologiczne dane.

Z drugiej strony, gdy kompleksowy liberalizm znajdzie się u władzy, z konieczności staje się liberalizmem politycznym. Ten ostatni jest w praktyce zbliżony do ideologii politycznej i w tym sensie jest kompleksowy. Polityczna wersja jakiegokolwiek doktryny musi stać się bardziej kompleksowa niż wersja niepolityczna.

## > Pierwsze przemyslenia

Twierdzi się, że liberalizm polityczny zarządza pluralistycznym systemem państwowym, który chroni prawo obywateli do życia w zgodzie z, przestrzegania i oderwania się od kompleksowych doktryn dotyczących dobrego życia, pod warunkiem, że doktryny te można przedstawić i bronić za pomocą rozsądnych argumentów. Ponieważ liberalizm polityczny nie narzuca liberalnej doktryny, zakłada on, że przytłaczająca większość zgadza się, co do zasad konstytucyjnych, z których w praktyce się wywodzi.

Liberałowie u władzy są liberalni politycznie. Poza rządem mają prawo praktykować swoje liberalne przekonania tak, jak je rozumieją. Nie mogą jednak kierować państwem zgodnie z kompleksowym liberalizmem doktrynalnym i tym, co stanowi „dobre życie,” ponieważ potrzebowałiby instytucji państwowych, aby je narzucić.

Twierdzenie Johna Rawlsa, że istnieje skłonność do narzucania kompleksowego liberalizmu za pomocą instrumentów przymusu państwowego, nie może zostać potwierdzone ani teoretycznie, ani empirycznie. Osoby wyznające kompleksowy liberalizm są (pomimo moich zastrzeżeń co do tego określenia) najbardziej prawdopodobnymi przeciwnikami stosowania przymusu państwowego w celu narzucenia swoich przekonań.

Ich przywiązanie do swobód obywatelskich i silne przekonania dotyczące ograniczania uprawnień państwa zapobiegają temu niebezpieczeństwu. Liberałowie są najbardziej niechętni ingerencji rządu w społeczeństwo, najbardziej skłonni do ograniczania interwencji państwa, mogących naruszać indywidualne wolności i najbardziej chętni do umożliwienia ludziom korzystania z ich wolności. To właśnie ta logika doprowadziła ich nie tylko do zaakceptowania, ale także do żądania polityki opieki społecznej.

Jako że liberalizm polityczny zajmuje się zarządzaniem państwem i ma niewielkie znaczenie, jeśli nie wykonuje lub aktywnie nie dąży do wykonania tego zadania, potrzebuje zabezpieczeń konstytucyjnych przed zmiennością rządów większości w systemach demokratycznych.

Weźmy na przykład niedawną falę populizmu ogarniającą demokratyczne społeczeństwa, w których nieliberalna prawica wykorzystuje demokratyczne reguły i zasady do forsowania przepisów sprzecznych z liberalizmem politycznym. Albo rozprzestrzenianie się ogólnego nastroju wrogiego istnieniu konstytucyjnych gwarancji praw i wolności, kierujących pracą organów niewybieralnych.

Kryzysy wynikające z konfliktu między liberalizmem a demokracją, tj. między rządzeniem zgodnie z wartościami liberalnymi a rządzeniem zgodnie z wolą większości, powtarzają się niemal regularnie od czasu, gdy te dwa aspekty demokracji liberalnych złączyły się w XX wieku. Ostatecznie takie kryzysy są przydatne, ponieważ umożliwiają systemowi dostrzec się w trakcie ich trwania, ale tylko pod warunkiem, że instytucje państwowe chronią wartości liberalizmu politycznego.

Jedna lektura warunków w krajach liberalno-demokratycznych może prowadzić do antytetycznego wniosku, że

to liberalizm polityczny musi być egzekwowany przez państwo (przynajmniej w czasach wybuchów wyżej wymienionych kryzysów), podczas gdy kompleksowy liberalizm może przekształcić się w subkulturę, a nawet styl życia oparty na pewnych wartościach, które klasa średnia wybiera, aby żyć w zgodzie z, bronić lub nie, albo przestrzegać z różnym stopniem autentyczności lub hipokryzji.

Taki trend może być odizolowany od procesów społeczno-politycznych, zachodzących w szerszych segmentach społeczeństwa. Na przykład, próbując narzucić społeczeństwu obyczaje poprawności politycznej, tak zwani wszechstronni liberałowie są zaszokowani populistyczną falą i rosnącym wpływem grup, traktujących takie próby niechętnie jako protekcyjne.

Kompleksowy liberalizm, który broni określonej koncepcji „dobrego życia,” jest moim zdaniem liberalizmem pozarządowym. Wynika to z faktu, że próby narzucenia jego ideologii – poza ochroną i umożliwieniem dostępu do wolności i autonomii osobistej – okażą się nieskuteczne i grożą popadnięciem w nieliberalizm.

Liberalizm polityczny to ni mniej ni więcej tylko liberalizm u władzy; liberalizm, który został poddany próbie rządzenia. Dyskusje filozoficzne (w ramach filozofii moralnej i politycznej oraz prawoznawstwa) obfitują w dylematy, stojące w trakcie rządzenia przed różnymi nurtami liberalnymi, które dotyczą stopnia interwencji państwa w gospodarkę, znaczenia równości, oraz tego, czy istnieje coś takiego jak prawa zbiorowe, czy też ważne są tylko prawa indywidualne.

Zwolennicy praw zbiorowych sami są podzieleni na tych, którzy postrzegają te prawa jako pochodne prawa jednostki do dobrowolnego zrzeszania się i tych, którzy akceptują, że prawa grupowe można przypisać społeczności. Ci ostatni są z kolei podzieleni w kwestii zakresu, w jakim prawa grupy mają pierwszeństwo przed prawami jednostki i ochroną wolności jednostki w ramach grup.

Dyskusje przyczyniające się do takich debat zostały opublikowane w setkach książek i tysiącach artykułów. Nie znam bardziej „kompleksowego” zakresu zagadnień i jest to wyzwanie, przed którym stoi liberalizm. Czy polityczne ujęcia liberalne różnią się w swoich etycznych osądach tych kwestii? Tak. Z tej perspektywy liberalizm polityczny jest bardziej obszerny niż liberalizm kompleksowy, ponieważ zajmuje się różnymi aspektami życia poszczególnych społeczeństw i państwa, a ponadto musi zmagać się z niejednoznacznościami liberalizmu kompleksowego, dotyczącymi relacji między wartościami a praktykami.

## > Drugie przemyslenia

Powyższy wniosek jest spójny z innymi wnioskami, do których można dojść z perspektywy życia w reżimach autorytarnych, gdzie liberalizm poza strukturami władzy może być nadal klasyfikowany jako liberalizm polityczny. Taka klasyfikacja jest możliwa, ponieważ od czasu do czasu ujawnia się on w ramach reżimu, poprzez propozycje programów reform mających na celu poszerzenie zakresu wolności słowa i swobód obywatelskich lub poprzez żądania sił opozycji politycznej.



Na poziomie społecznym w tych państwach doktrynalna myśl liberalna i styl życia – oparte na zasadach moralnej autonomii jednostki, prawach obywatelskich i wolnościach osobistych (zarówno mężczyzn, jak i kobiet) – mogą kolidować z praktykami autorytarnymi. Mogą one jednak jednocześnie kolidować z innymi opozycyjnymi ruchami doktrynalnymi dążącymi do zmiany systemu rządów i wykorzystania państwa do narzucenia swojego wyznania.

Od czasu upadku reżimu komunistycznego w Związku Radzieckim i Europie Wschodniej większość rządzących na świecie reżimów autorytarnych nie jest już totalitarna: nie narzucają one społeczeństwu i instytucjom wszechogarniającej doktryny. Obecnie większość takich reżimów uzasadnia swoje istnienie argumentami opartymi na zasadzie suwerenności, interesach narodowych, kwestiach bezpieczeństwa i stabilności, rzekomej niekompatybilności kulturowej ludzi z demokracją oraz, coraz częściej, tym, co nazywają porażką liberalizmu na Zachodzie.

Wszystkie reżimy autorytarne wymagają dużego stopnia przemocy fizycznej i psychicznej, aby zapewnić sobie stabilność. Zazwyczaj istnieją pewne kręgi opozycyjne, które popierają kompleksowe neoliberalne doktryny. Mogą one być marginalne, ale władze wykorzystują je do zniechęcania do zmian.

W tym kontekście nastąpiła interesująca zmiana. Zamiast występować w formach kompleksowych i politycznych, liberalizm podzielił się na wersję, która popiera swobody polityczne i obywatelskie oraz zasady antydespotyczne, oraz inną, skoncentrowaną wyłącznie na jednostce, w sensie wolności osobistych i wyborów stylu życia (ponownie, pomijam tutaj neoliberalów, którzy ograniczają liberalizm do gospodarki, ponieważ nie uważam ich za liberałów).

Paradoksalnie, ten ostatni liberalizm wolności osobistych i stylu życia może czuć się bardziej komfortowo z niektórymi istniejącymi reżimami autorytarnymi, ponieważ nawet jeśli reżimy te tłumią aktywizm polityczny i swobody obywatelskie, nie przejmują się zbyt osobiście wolnością jednostki.

Kiedy doktrynalni liberałowie w państwach autorytarnych myślą politycznie, mogą dojść do przekonania, że powinni odłożyć walkę o wolności osobiste na poziomie politycznym na rzecz zaproponowania liberalnego programu dla systemu rządów, który obiecuje pluralizm polityczny otwarty na zwolenników różnych kompleksowych doktryn i zabezpieczeń dla ochrony praw obywatelskich i autonomii moralnej jednostki. Może się to jednak okazać formą samooszukiwania. Obalenie istniejącego reżimu bez walki o podstawowe wartości liberalizmu – przynajmniej na poziomie elit politycznych – może otworzyć drogę do władzy siłom, które są

zaangażowane w pluralizm polityczny jedynie w celach wyborczych, a nie w ochronę wolności lub autonomii moralnej jednostki.

Obecność elit politycznych przywiązanych do zasad liberalizmu politycznego, niezależnie od ich doktrynalnych sporów, jest niezbędna w okresie po obaleniu despotycznego reżimu. W takim momencie dominująca kultura popularna, po dziesięcioleciach życia pod rządami autorytarnymi, raczej nie zaangażuje się łatwo w coś podobnego do liberalnego porządku konstytucyjnego lub nakładającego się na siebie konsensusu. Swobody obywatelskie i polityczne również nie zakorzenią się w kulturze publicznej.

Często mówi się, że liberalizm jest teorią normatywną, a zatem gałęzią etyki. Na poziomie kursów uniwersyteckich i konferencji akademickich może to być prawda. Jednak w konflikcie społecznym i politycznym liberalizm staje się ideologią. To właśnie w tym kontekście cecha kompleksowości nabiera znaczenia. Filozoficzny liberalizm nie może być w tym sensie kompleksowy; zawsze jest on abstrakcyjny, nawet jeśli jest na tyle złożony, że rozwinął kompletny system filozoficzny.

I odwrotnie, ideologia może być kompleksowa, choć niekoniecznie w sensie totalitarnego lub wszechogarniającego dogmatu. Jest kompleksowa raczej w swoim zakorzenieniu w społeczeństwie i w odniesieniu do różnych aspektów życia, kultury (języka, religii, obyczajów itp.) i interesów. W ten sposób jest w stanie zwrócić się do ludzi, wiążąc wolności z ich kulturą, interesami i poczuciem patriotyzmu; oraz przedstawić swój liberalny program polityczny na rzecz wyzwolenia jednostki i społeczeństwa.

Kiedy liberalizm opuszcza sferę filozofii, aby zaangażować się w przyziemne realia konfliktu politycznego i społecznego, okazuje się, że musi być kompleksowy, ponieważ jest polityczny. W związku z tym liberałowie wzywają na przykład do wyzwolenia jednostki i społeczeństwa spod tyranii bez alienowania ludzi poprzez naruszanie fundamentów dominującej kultury religijnej.

Uznają, że muszą zaoferować rozwiązania biednym, którzy nie zrozumieją koncepcji wolności politycznej, nieodnosząc się do ich trudnej sytuacji ekonomicznej. W międzyczasie „liberał,” dla którego postępowy, osobisty styl życia jest kluczową kwestią, może współistnieć ze świeckim reżimem autorytarnym. Taki liberał może zgodzić się z innymi, których „liberalizm” ogranicza się do gospodarki rynkowej, przymykając oko na codzienne łamanie praw człowieka lub przekonując rządzący reżim autorytarny do zaakceptowania zaleceń Banku Światowego i Międzynarodowego Funduszu Walutowego w zamian za dalsze pożyczki. ■

Korespondencja:  
Azmi Bishara <[azmi.beshara@dohainstitute.org](mailto:azmi.beshara@dohainstitute.org)>

# > Socjologia jako kontynuacja filozofii moralności innymi środkami

**Frédéric Vandenberghe**, Uniwersytet Federalny w Rio de Janeiro, Brazylia, członek Komitetu Badawczego ISA ds. Teorii Socjologicznej (RC16)

**P**odobnie jak astronomia, biologia i egiptologia, socjologia jest dyscypliną naukową. Dyscypliny są podstawowymi jednostkami wewnętrznego zróżnicowania w naukach. Organizacja nauki w dyscypliny jest jednak nowoczesnym wynalazkiem. Do 1750 roku naukowcy (zarówno profesjonaliści, jak i amatorzy) byli generalistami, a ich wiedza była encyklopedyczna. Dzięki wewnętrznemu zróżnicowaniu nauk, dyscypliny naukowe pojawiły się w XIX wieku, jako nowe sposoby porządkowania wiedzy do celów nauczania i uczenia się.

Przez długi czas nauki ściśle pozostawały w obrębie filozofii. Rewolucja naukowa w XVI wieku powstała z połączenia formalizacji matematycznej i eksperymentów w fizyce. Po niej nastąpiła druga rewolucja naukowa w XVIII wieku, kiedy dyscypliny te oddzieliły się od filozofii. Filozofia naturalna ustąpiła miejsca fizyce, chemii i biologii. Podobnie filozofia moralna została zastąpiona przez federację dyscyplin (historia, ekonomia, socjologia, politologia i antropologia), które składają się na nauki społeczne. Nauki humanistyczne, ze swojej strony, są definiowane negatywnie i obejmują dyscypliny, które są wykluczone z nauk przyrodniczych i społecznych.

To właśnie w tym kontekście zróżnicowanych nauk pojawiła się socjologia w dziewiętnastowiecznej Europie, w następstwie humboldtowskiej rewolucji uniwersyteckiej w Niemczech Bismarcka i ustanowienia *grandes écoles* w napoleońskiej Francji. Na przecięciu niemieckiej *Geisteswissenschaften*, brytyjskich nauk moralnych (w tym ekonomii politycznej) i francuskiej myśli politycznej, socjologia powstała jako empiryczna pochodna filozofii historii. Podczas gdy nowe dyscypliny są zinstytucjonalizowane jako nauki badawcze oparte na doświadczeniu, a zatem są *Wirklichkeitswissenschaften*, kontynuują one również tradycję filozofii moralnej (w jej szerokim znaczeniu) za pomocą własnych środków.

## > Socjologia i filozofia moralności

Filozofia moralności *sensu lato* obejmuje nie tylko filozofię moralną, praktyczną i polityczną, ale także filozofię historii. Do dziś socjologia pozostaje w matrycy „postheglowskiego neokantyzmu,” by zapożyczyć od Paula Ricoeura trafne, choć kontrintuicyjne określenie. Jest neokantowska, ponieważ formułuje i formalizuje swoje badania w odniesieniu do serii systematycznie zintegrowanych pojęć, które definiują, czym jest społeczeństwo i jak należy je badać; i jest postheglowska, ponieważ usuwa dialektykę absolutu i ogranicza się do analizy historycznego rozwoju obiektywnego ducha w instytucjach społecznych.

Początkowo, socjologia nie miała być społeczną dyscypliną naukową pośród innych dyscyplin. Z pewnością była wyspecjalizowaną dyscypliną, która badała fakty społeczne; była jednak superdyscypliną, która łączyła sąsiednie dyscypliny w ogólną socjologię – dziś powiedzielibyśmy, że w teorię społeczną. Zarówno francuska, jak i niemiecka tradycja pojmowały socjologię jako superdyscyplinę, która organizowała produkcję społecznej wiedzy naukowej i koordynowała badania między dyscyplinami nauk społecznych, tworząc moralnie prawą, politycznie zaangażowaną, empiryczną filozofię historii bez teleologii, czy metafizycznych gwarancji.

## > Przywrócenie nauk społecznych

Jeśli wracam do prehistorii socjologii, to dlatego, że uważam, iż dziś musimy na nowo zdefiniować nauki społeczne jako całość. Dyscyplina ta coraz bardziej zwraca się do wewnątrz, z dala od filozofii i nauk humanistycznych, określając się za pomocą swoich metod i danych, w wyniku czego staje się niezdolna do zrozumienia transformacji społeczeństw na całym świecie i jako całości. Przytłoczona szybkością zmian społecznych, jakie przyniosła cyfryzacja świata, wstrząśnięta nagromadzeniem różnorodnych kryzysów, których się nie spodziewała, poruszona najnowszymi ruchami społecznymi, którym składa goślistowne deklaracje, ale których żądań nie

# **„Socjologia socjologii, która bada moralne i polityczne założenia socjologii, ujawni, że jej krytyka niesprawiedliwości i patologii społecznych jest zasadniczo zgodna z repertuarem «liberalnego komunitaryzmu»”**

jest w stanie uwzględnić teoretycznie, socjologia wycofuje swoje teoretyczne ambicje i odcina linię życia od filozofii.

Celebrowanie socjologicznych teorii średniego zasięgu na niekorzyść teorii społecznej, szczególnie widoczne w Stanach Zjednoczonych i Francji, nie jest w tym zakresie pomocne. Teoria społeczna wyszła z socjologii; jest teraz praktykowana w teorii krytycznej (w sensie ekumenicznym, a nie komunalnym sensie szkoły frankfurckiej) i w studiach (przez które rozumiem konglomerat *interdyscyplin* operacjonalizujących poststrukturalizm). W książce *For a New Classical Sociology*, którą napisałem wspólnie z Alainem Caillé, proponujemy nowy sojusz między teorią społeczną, filozofią moralną i polityczną oraz naukami. W tej wizji teoria społeczna staje się przestrzenią, w której filozofia, nauki społeczne i nowa humanistyka mogą zostać przededefiniowane, a nauki społeczne mogą kontynuować projekt filozofii moralnej własnymi środkami.

Nawet jeśli ktoś nie podpisuje się już pod europocentryzmem, który zwykle przychodzi w pakiecie z ewolucyjnymi opisami rozwoju społecznego, trudno jest całkowicie uniknąć filozofii historii i jej założenia, że istnieje coś takiego jak historia łącząca społeczeństwo i ludzi w czasie i przestrzeni. Przejście od postheglowskiej filozofii historii do neokantowskiej filozofii nauk historycznych wskazuje na właściwy kierunek. Dla nauki takiej jak socjologia, która jest tak ściśle związana z nadejściem nowoczesności i dla której

nowoczesność jest zarówno założeniem, jak i przedmiotem, odcisk filozofii historii pozostaje ukryty: nigdy całkowicie nie znika.

Jeśli trudno jest całkowicie uciec od filozofii historii podczas badania nowoczesnych społeczeństw, jeszcze trudniej jest odrzucić wszystkie normatywne zasady nowoczesności. Będąc produktem nowoczesności, socjologia popiera normatywne zasady podmiotowości i wolności, na których opierają się nowoczesne społeczeństwa. Zasady te nadal kształtują system nauk. Jeśli socjologia bada społeczne uwarunkowania indywidualizmu moralnego, to nie po to, by zanegować słuszność zasad normatywnych, ale by zrozumieć ich instytucjonalizację. Kiedy zasady te są negowane w praktyce, ich słuszność podtrzymywana jest w krytyce alienacji i dyskryminacji.

Socjologia socjologii, która bada moralne i polityczne założenia socjologii, ujawni, że jej krytyka niesprawiedliwości społecznych (dyskryminacji) i patologii społecznych (alienacji) jest zasadniczo zgodna z repertuarem „liberalnego komunitaryzmu.” Czasami skłania się bardziej ku wspólnotowemu biegunowi tożsamości i autentyczności; innym razem ku liberalnemu biegunowi autonomii i sprawiedliwości. Kiedy dyscyplina jest atakowana przez autorytarne lub „oszczędnościowe” reżimy, ważne jest, aby ponownie potwierdzić jej podstawowe zasady – aby sama dyscyplina nie zniknęła wraz ze światem, który miała analizować i bronić. ■

Korespondencja:  
Frédéric Vandenberghe <[fredericvdbrio@gmail.com](mailto:fredericvdbrio@gmail.com)>

# > Religijny nacjonalizm i antykosmopolistyczny terror

Anna Halafoff, Uniwersytet Deakin, Australia



Ilustracja: Arbu, 2023.

**N**acjonalizm religijny rośnie na całym świecie, podobnie jak jego zdolność do stosowania przemocy – zarówno bezpośredniej, jak i strukturalnej – wobec „innych.” Ci inni są powszechnie rozumiani jako ludzkie mniejszości kulturowe, religijne, płciowe i seksualne, a także pozaludzkie formy życia. Choć często twierdzi się, że religia jest nadużywana przez sprawców krzywd, badania nad „ambivalencją sacrum” dowodzą, że większość religii ma pewne cechy, które predysponują je zarówno do przemocy, jak i do budowania pokoju.

>>



## > Niszczycielskie skutki panowania człowieka i wzrost trendów konserwatywnych

Wyjątkowość i ekskluzywizm religijny, poczucie posiadania jedynej słusznej drogi, dostępu do prawdy i wyższości nad innymi, prowadzą do nieuniknionych konfliktów między grupami religijnymi i niereligijnymi, a także z państwem i innymi podmiotami. Doktryny „świętej wojny,” wspólne dla wielu tradycji religijnych, usprawiedliwiają przemoc w chwili, gdy religia postrzegana jest jako zagrożona. Liczne teksty religijne przyznają niższy status kobietom i osobom LGBTI+. Przekonanie, że religia jest ponad prawem, doprowadziło również do niszczycielskich krzywd wśród dzieci, kobiet oraz mniejszości zróżnicowanych pod względem płci i seksualności. Większość wybitnych postaci religijnych to mężczyźni, a ideologie religijne często potwierdzają panowanie człowieka nad wszystkimi innymi formami życia.

Pomimo prognoz dotyczących sekularyzacji w nowoczesności – spadku władzy i wpływu religii na państwa i społeczeństwa – w ostatnich dziesięcioleciach w wielu częściach świata pojawiła się niepokojąca tendencja do wzmacniania konserwatywnych sojuszy religijnych, politycznych i medialnych, co przyniosło katastrofalne skutki.

## > Kosmopolityzm i reakcja na antykosmopolityczny terror

Użyteczną ramą do zrozumienia tego zjawiska jest zderzenie nie cywilizacji, ale kosmopolitycznych i antykosmopolitycznych aktorów, w oparciu o pracę socjologa Ulricha Becka. Połowa końca XX wieku była momentem kosmopolitycznym, w którym rosło globalne uznanie dla potrzeby poszanowania zarówno praw człowieka, jak i środowiska oraz różnorodności. Zostało to potwierdzone w globalnych deklaracjach i paktach oraz lokalnych przepisach i politykach, które chroniły przed zagrożeniami mniejszości i liczne gatunki.

Zmiany te nie były jednak powszechnie akceptowane, ponieważ podważały władzę i przywileje konserwatywnych, w tym religijnych, grup i instytucji. Doprowadziło to do antykosmopolitycznej reakcji i powstania ekstremistycznych ruchów religijnych i nacjonalizmów, potępiających prawa mniejszości, liberalizm i demokrację oraz wzywających do powrotu do heteronormatywnych „wartości rodzinnych.”

Na przykład, po raz pierwszy użyłam wyrażenia „antykosmopolityczny terror” w 2014 roku, aby opisać przerażający atak Andersa Breivika w 2011 roku w Norwegii. Jego antyimigracyjny i antyfeministyczny manifest cytował antymuzułmańskie wypowiedzi australijskich konserwatywnych przywódców politycznych i religijnych w szczytowym momencie australijskiej debaty o wartościach. Przerażająca strzelanina Brentona Tarranta w meczecie w Christchurch w 2019 roku i

jego manifest również były inspirowane przez Breivika i podsypane przez poglądy antyimigracyjne i biały suprematyzm, ukształtowane w Australii i Europie.

W Indiach autorytarny, hinduski nacjonalizm Narendra Modiego również doprowadził do wzrostu antymuzułmańskich uprzedzeń i gwałtownych starć między zwolennikami Hindutwy a jej przeciwnikami. Co najbardziej złowieszcze, Władimir Putin od dawna pozycjonuje się jako przywódca konserwatywnego świata poprzez niezrównaną propagandę internetową. Reżim Putina opiera się na rosyjskiej i prawosławnej wyjątkowości oraz niebezpiecznej wizji przywrócenia Rosji do dawnej świetności. Putin i patriarcha Cyryl są zaangażowani w brutalną świętą wojnę w Ukrainie i przeciwko Zachodowi, szerząc nienawiść i dezinformację w celu destabilizacji demokracji, udzielając jednocześnie wsparcia innym antykosmopolitycznym przywódcom i skrajnie prawicowym ruchom na całym świecie. Terror Putina jest silnie zwalczany przez Wołodymyra Zełenskigo, naród ukraiński i jego sojuszników, a także przez antyputinowskich i antywojennych aktywistów w Rosji, takich jak Aleksiej Nawalny i jego zwolennicy.

## > Nasz obecny obowiązek jako socjologów (religii)

Kluczowe znaczenie ma lepsze zrozumienie roli konserwatywnych podmiotów religijnych, politycznych i medialnych w propagowaniu tego antykosmopolitycznego terroru i przemocy na całym świecie, a my, jako socjologowie, obok bardziej postępowych religijnych i niereligijnych budowniczych pokoju, powinniśmy odgrywać rolę w zdecydowanym potępieniu i przeciwdziałaniu tym zjawiskom. Socjologowie prowadzą badania nad relacjami społecznymi i instytucjami, w tym nad kwestiami związanymi z równością i nierównością społeczną. Mnóstwo badań socjologicznych prowadzonych na całym świecie przez wiele dziesięcioleci udokumentowało szkody wyrządzone przez rasizm i dyskryminację mniejszości, a także znaczenie integracji i przynależności dla indywidualnego i społecznego pokoju i dobrobytu.

Socjologowie religii skupili znaczną część uwagi na dokumentowaniu negatywnych skutków dyskryminacji mniejszości religijnych, ale byli stosunkowo mniej zaangażowani w ujawnianie i zapobieganie krzywdom religijnym i duchowym.

Biorąc pod uwagę powszechne przekonanie, że apele o wolność religijną zmieniły się w ostatnich latach z tarczy przeciwko nienawiści w miecz – a mianowicie w usprawiedliwienie dla podzielenia i wyrażania dyskryminujących poglądów, ważne jest, aby socjologowie byli przygotowani również do badania wszystkich form nienawiści i krzywd związanych z religią. ■

Korespondencja:

Anna Halafoff <[anna.halafoff@deakin.edu.au](mailto:anna.halafoff@deakin.edu.au)>

# > Aktualny stan teorii społecznej

Mikael Carleheden, Uniwersytet w Kopenhadze, Dania i Arthur Bueno, Uniwersytet w Pasawie i Uniwersytet Goethego we Frankfurcie, Niemcy



Prawa autorskie: Lachlan Donald, Unsplash.

“**P**przed teorią znajduje się teoretyzowanie.” Rozróżnienie pomiędzy teorią a teoretyzowaniem, czyli pomiędzy produktem teoretycznym a procesem, który do niego doprowadził, może się wydawać oczywiste. W rzeczywistości jednak rozróżnienie to otwiera całkowicie nowe pole badań. Co robimy podczas teoretyzowania i jak powinniśmy to robić? Czy potrzebne są specjalne umiejętności? Czy istnieje sztuka, rzemiosło lub metoda teoretyzowania? A jeśli tak, jak można je konceptualizować, rozwijać i myśleć o nich? Kiedy zaczynamy zadawać takie pytania, uderzające stają się, jak mało uwagi poświęcono im w historii socjologii.

Bezpośrednią motywacją dla zadawania takich pytań była początkowo chęć odwrócenia naszej uwagi z teorii na teoretyzowanie, w celu stworzenia „[lepszego i śmielszego teorii](#).”

Jednak istnieje też nieco inny powód, a mianowicie obniżający się status teorii społecznej we współczesnej socjologii. Czy wciąż możliwa jest „[teoria społeczna jako powołanie](#)”? Wydaje się, że nie tylko skończyło się „[długie lato teorii](#),” ale też postępuje „[erozja chęci](#)” rozwijania teorii społecznych w socjologii międzynarodowej.

Zamiast jedynie narzekać na taki stan rzeczy, warto się zastanowić, jak do niego doszło. Obecna sytuacja jest tym bardziej wyjątkowa, kiedy weźmie się pod uwagę centralną rolę, jaką główni teoretycy społeczni odgrywali w dyscyplinie w trakcie całego XX wieku. Jednak już w ostatniej ćwierci tego wieku pojawiły się tendencje, które od tamtej pory tylko zyskiwały jeszcze bardziej na sile, takie jak fragmentacja socjologii na subdyscypliny i wzrastająca koncentracja na badaniach empirycznych z istotną rolą badań ilościowych.

>>

Z pewnością okres ten oznaczał również pojawienie się nowego pokolenia teoretyków społecznych. Jednak wielu członków tego pokolenia wyraziło poważne zastrzeżenia odnośnie do zasadności wielkich teorii – sztandarowym przykładem w tym zakresie jest Bruno Latour, teoretyk przeciwko teorii.

Oczywiście były dobre powody dla takiego zwrotu. Końcowi długiego lata teorii towarzyszyły pluralizm debat w ramach dyscypliny, łącznie z baczniejszą uwagą przykładaną cechom szczególnym każdego z pól oraz do wkładu wnoszonego w konstrukcję wiedzy socjologicznej przez osoby spoza profesji. Co więcej, rozważania na temat różnych kontekstów produkcji wiedzy przyniosły zbawcze kwestionowanie kanonów dyscypliny oraz waloryzację perspektyw peryferyjnych (Bueno et al. 2022).

A jednak tendencje te nie tylko przybrały formę debat intelektualnych, lecz przyniosły też zmiany struktury instytucjonalnej samej dyscypliny. Wraz z zanikiem wielkiej teorii, konsekwentnie zmniejszono liczbę stanowisk zajmujących się specjalistycznym badaniem zagadnień teoretycznych. Warunki do praktykowania teorii społecznej jako zawodu – to znaczy, powiedzmy, jako część „normalnej nauki” – stopniowo erodowały. Paradoksalnie krytyka wielkiej teorii może wzmocnić tendencje, które uznano za problematyczne. Teoria może stać się ekskluzywną aktywnością wielkich autorów, zaopatrzonych w szczególne warunki instytu-

cyjnalne. Istnieje, co więcej, ryzyko wciąż pogłębiającej się przepaści pomiędzy badaniami empirycznymi a teorią społeczną. W takich warunkach rozpoczęcie debaty na temat metod teoretyzowania może być rozumiane jako początek *Positivismusstreit 2.0* (dysputy pozytywistycznej 2.0).

Ze względu na te i inne powody, uważamy, że dyskusja o aktualnym stanie teorii społecznej jest kluczowa. Celem nie jest zdecydowanie powrót do jakiejś chwalebnej przeszłości (która w rzeczywistości, w wielu aspektach nie była chwalebna), ale zyskanie większej przejrzystości w zakresie różnych sposobów i metod teoretyzowania oraz ich społecznych i politycznych implikacji. Jaką rolę powinna odgrywać teoria społeczna w socjologii? Czy sposoby teoretyzowania są związane z różnymi tradycjami w socjologii i różnymi grupami interesów w wiedzy? Czy niektóre – mniej lub bardziej milczące – koncepcje teoretyzowania umierają i czy inne powstają z prochu wcześniej dominujących pojęć?

Jak czytelnik zauważy, artykuły tej szczególnej sekcji nie oferują jednolitych odpowiedzi na takie pytania. Wyposażone w ducha pluralistycznego, odkrywają one aktualne możliwości ożywienia teorii socjologicznej bez proponowania prostego powrotu do poprzednich sposobów teoretyzowania, ale również bez lekceważenia wyzwania teraźniejszości. ■

Korespondencja:

Mikael Carleheden <[mc@soc.ku.dk](mailto:mc@soc.ku.dk)>

Arthur Bueno <[arthur.bueno@uni-passau.de](mailto:arthur.bueno@uni-passau.de)> / Twitter: [@art\\_bueno](https://twitter.com/art_bueno)

# > Zachęta do kreatywności podczas teoretyzowania

Richard Swedberg, Uniwersytet Cornell, USA



| Prawa autorskie: Alex Lanting, Unsplash.

**T**o naturalne, że chcemy, aby nasze teoretyzowanie było bardziej kreatywne, ale czy można popchnąć je w tym kierunku? A jeśli tak, to jak to zrobić? Większość zgodzi się, że podanie przepisu na to, jak być kreatywną/kreatywnym, jest właściwie niemożliwe. Jednak to, co można zrobić, to *zachęcić do kreatywności*. Oznacza to, że można postawić się w sytuacji, w której możliwe jest stworzenie czegoś nowego i wartościowego.

Naturalnym dla socjologa sposobem na dowiedzenie się, jak zachęcić do kreatywności, byłoby zapoznanie się z socjologicznymi badaniami kreatywności i sprawdzenie, które czynniki uznają one za ważne, jeśli chodzi o odkrycia inte-

lektualne i kreatywność. Nie jest to jednak tak łatwe, jak się wydaje, ponieważ czynniki, które są wyróżniane jako istotne w analizie socjologicznej, często nie są tymi, które pojedyncza osoba może wykorzystać dla własnej korzyści. Jak pokazał Gilbert Ryle, proceduralna *wiedza-jak* różni się od teoretycznej *wiedzy-że*.

Może jednak istnieć sposób na przyjrzenie się badaniom nad kreatywnością i przekształcenie części ich wiedzy-że w wiedzę-jak. Nazwę ten proces *tłumaczeniem*; a sposób, w jaki będę postępował w dalszej części, polega na tym, że najpierw przedstawię wyniki kilku dobrze znanych socjologicznych badań nad kreatywnością, a następnie spróbuję przełożyć tę wiedzę na *know-how*.

• **Badanie nr 1:** Robert Merton jest znany z twierdzenia, że kreatywność może czasami powstać przez przypadek lub dzięki mieszance szczęścia i mądrości. Alexander Fleming, na przykład, odkrył penicylinę w przypadkowy sposób. Coś wpadło do szalki Petriego i zauważył, że zabiło bakterie. W książce *The Travels and Adventures of Serendipity*, Merton i Elinor Barber twierdzą również, że istnieją pewne środowiska, w których prawdopodobieństwo wystąpienia przypadkowości jest większe niż w innych, tak zwane przypadkowe mikrośrodowiska. Centrum Badań nad Zachowaniami Społecznymi (Center for Advanced Study in the Behavioral Science) w Palo Alto, które Merton pomógł stworzyć, jest jednym z nich; Stowarzyszenie Absolwentów Harwaru jest kolejnym.

• **Badanie nr 2:** Sieci są popularnym przedmiotem badań we współczesnej socjologii. Jako przykład technicznej analizy sieci kreatywności można wymienić „Structural Holes and Good Ideas” Ronalda Burta. Podstawową tezę tego artykułu jest stwierdzenie, że osoba, która może czerpać z dwóch sieci, tak zwany broker, jest w dobrej pozycji do bycia kreatywną. Można na przykład być socjologiem, ale mieć także kontakt z ludźmi z innej dziedziny nauki, jak kognitywistyka czy biologia.

• **Badanie nr 3:** Bardziej historyczną próbę odkrycia tajemnic kreatywności za pomocą analizy sieci można znaleźć w gigantycznej historii filozofii Randalla Collinsa – *The Sociology of Philosophies*. Autor argumentuje w niej, że kreatywność jest spowodowana interakcją sił na trzech poziomach: społeczeństwa, organizacji i sieci. Na przykład, w przypadku niemieckiego oświecenia siłą społeczną była rewolucja francuska; kluczową organizacją był Uniwersytet Berliński; a sieć Immanuela Kanta i innych myślicieli miała specjalną strukturę, składającą się z pracowników, studentów i innych. Kreatywna sieć zazwyczaj ma na początku kilka wolnych stanowisk, podczas gdy później trudno jest znaleźć wolne miejsce.

• **Badanie nr 4:** Podczas gdy sieć ma rozproszone granice, zespół nie; jego rola we współczesnej nauce jest również inna. Jedno z ważnych badań dotyczących związku między liczbą naukowców w zespole a ich kreatywnością zostało opublikowane w tygodniku *Nature* w 2019 roku przez naukowca społecznego Jamesa A. Evansa i jego współpracowników. Odkryli oni, że bardzo małe zespoły, a także poje-

dyncze osoby, są lepsze w dokonywaniu przełomowych odkryć niż duże zespoły. Przez przełomowe odkrycia rozumie się „potężne i wysoce nieprawdopodobne teorie” (Chomsky). Duże zespoły przodują jednak w normalnej nauce i drobnych odkryciach, które wiążą się z realizacją istniejącego programu badawczego.

### > Jak zachęcić do kreatywności?

Na początku tego tekstu wskazałem, że chociaż nie można podać przepisu na kreatywność, możliwe jest zachęcenie do kreatywności. Twierdziłem również, że większość badań nad kreatywnością koncentruje się na wiedzy-że, podczas gdy potrzebna jest wiedza-jak. Zasugerowałem, że jednym ze sposobów rozwiązania tego problemu jest proces, który nazwałem tłumaczeniem. Nadszedł czas, aby pokazać, jak to działa.

Najpierw należy zlokalizować to, co wydaje się sprzyjać kreatywności. We wspomnianych badaniach są to: dla Mertona przypadkowe mikrośrodowiska, dla Burta i Collinsa pewien rodzaj sieci, a dla Evansa i jego współpracowników wielkość zespołu naukowego.

Drugim krokiem jest ustalenie, czy i jak można wykorzystać te czynniki do własnych celów. W przypadku powyższych badań wynik jest następujący. Na przykład, można spróbować stać się częścią jakiegoś przypadkowego mikrośrodowiska, dołączyć do kreatywnej sieci lub zaangażować się w prace jakiegoś zespołu, który wygląda obiecująco. Jeśli tak będziemy działać, jest nadzieja, że nasz świadomy i nieświadomy umysł zacznie pracować w kreatywny sposób.

Możliwe jest jednak również zachęcanie do kreatywności poprzez działanie w pojedynkę, na przykład poprzez łączenie dwóch sieci na wzór brokera Burta. Można to zrobić na wiele sposobów, na przykład badając, co myślą ludzie w jakiejś grupie lub dyscyplinie innej niż nasza i mając nadzieję, że pojawią się iskry, gdy te pomysły zetkną się z naszymi pomysłami.

Prawdą jest, że nigdy nie można mieć pewności, że jeśli zachęci się do kreatywności, wynik będzie pozytywny. Mimo to, jeśli chodzi o teoretyzowanie, trzeba dążyć do tego, co nowe i kreatywne. Motto mogłoby brzmieć: *jeśli nie spróbujesz, nigdy nie będziesz latać.* ■

Korespondencja:  
Richard Swedberg <[rs328@cornell.edu](mailto:rs328@cornell.edu)>

# > Metody teoretyzowania: postulat pluralizmu

Mikael Carleheden, Uniwersytet w Kopenhadze, Dania



*Socjolog jest naukowcem siedzącym na stołku o trzech nogach: badania jakościowe, badania ilościowe i teoria społeczna. Jeśli jedna z tych nóg jest w złej kondycji, stołek może się przewrócić i socjolog spadnie.  
Prawa autorskie: Charles Deluvio, Unsplash.*

**J**ak powinniśmy rozumieć relację pomiędzy pracą teoretyczną a empiryczną? Socjolodzy najczęściej mówili o niej, jako o wysoce problematycznym zagadnieniu. Powszechne są opinie o „bardzo głębokiej przepaści” (Parsons), „rozwodzie” (Blumer) i „ekstremalnie niszczącym podziale” (Joas i Knöbl). Próby zrozumienia tej relacji mają historię równie długą, jak sama dyscyplina socjologii. Propozycje zmieniały się wraz z dominującymi przekonaniem metodologicznymi. W ramach tej historii rozsądne wydaje się ujęcie pluralistyczne. Jeden z możliwych punktów początkowych prezentuje się zatem następująco: socjolog jest naukowcem, siedzącym na stołku o trzech nogach, które stanowią badania jakościowe, badania ilościowe i teoria społeczna. Jeśli jedna z tych nóg jest w złej kondycji, stołek może się przewrócić i socjolog spadnie.

„Nogi” te oznaczają wewnętrzne zróżnicowanie socjologii na trzy główne subdyscypliny, podczas gdy stołek jako całość ilustruje ich wzajemną zależność. W każdej z tych trzech subdyscyplin rozwijane są różne umiejętności i wiedza, co przynosi wzajemne korzyści. Potrzeba zintegrowania tych umiejętności i wiedzy bez utraty zysków, płynących ze zróżnicowania i specjalizacji jest obecnie omawiana pod hasłem „metody mieszanej.” Jednakże prace te koncentrują się przede wszystkim na relacji pomiędzy badaniami jakościowymi i ilościowymi. A co z trzecią nogą? Czy powinniśmy po prostu dodać ją do ujęcia metod mieszanych w celu analizowania relacji trójstronnej, zamiast dwustronnej? W artykule tym sugeruję inną drogę naprzód.

## > Wszyscy teoretyzujemy

Moja sugestia opiera się na obserwacji, że dzisiejsi socjolodzy twierdzą, że teoretyzują w takim bądź innym sensie. Teoretyzowanie wydaje się bezpośrednio ujęte w pierwszych dwóch subdyscyplinach, podczas gdy teoria społeczna jest tylko pośrednio związana z badaniami empirycznymi. Co więcej, teoretyzowanie w pierwszych dwóch subdyscyplinach zdaje się nie dotyczyć – a przynajmniej nie przede wszystkim – zastosowania i testowania teorii społecznych

w sensie, jaki nadaje temu trzecia subdyscyplina. Te trzy subdyscypliny wydają się raczej typowo obejmować różne praktyki teoretyzowania. Jeśli jest to prawda, każda próba odpowiedzi na pytanie, którym rozpocząłem ten artykuł, musi wziąć pod uwagę liczne relacje pomiędzy pracami teoretycznymi a empirycznymi. Teoretyzowanie powinno być również rozumiane jako zróżnicowane oraz podlegające potrzebie integracji, bez której zyski płynące ze zróżnicowania będą stracone.

### > Brakujące metody teoretyzowania

Sugestia ta wywołuje konieczność rozmowy nie tylko o metodach badań empirycznych, ale też o metodach badań teoretycznych. W pierwszym etapie możemy więc dokonać rozróżnienia pomiędzy analizą zmiennych, analizą interpretacyjną i teorią społeczną. Jednak nie zawsze wiadomo, co socjologowie mają na myśli, kiedy twierdzą, że teoretyzują i w jaki sposób teoretyzowanie to jest prowadzone. W porównaniu z metodami empirycznymi, socjologowie zadziwiająco rzadko zdają się zastanawiać nad rzemiosłem lub sztuką teoretyzowania – nawet w obrębie subdyscypliny teorii społecznej. Rzadko bądź nigdy, widzimy podręczniki, kursy, dzieniki, sekcje metodologiczne lub sieci badawcze na temat metod teoretycznych. Praktyki teoretyczne są więc charakteryzowane raczej przez „wiedzieć, jak” niż przez „wiedzieć, że” (Ryle). Aby zapobiegać zarówno metodologicznemu, jak i teoretycznemu imperializmowi oraz rozwijać liczne praktyki teoretyzowania, musimy więc wyjaśnić te praktyki, tj. sformułować metody teoretyzowania.

Opierając się na rekonstrukcji i rozwijaniu rozróżnienia Gabriela Abenda pomiędzy siedmioma znaczeniami teorii w nadchodzącej artykule,<sup>1</sup> sugeruję siedem metod teoretyzowania w relacji do trzech subdyscyplin socjologii, przedstawionych jak następuje.

- *Badania ilościowe (analiza zmiennych):*

T<sup>1</sup> Empiryczne generalizacje faktów i korelacji pomiędzy zmiennymi

T<sup>2</sup> Konstrukcja hipotez o relacjach kauzalnych pomiędzy zmiennymi na poziomie średniego zasięgu

- *Badania jakościowe (analiza interpretacyjna):*

T<sup>3</sup> Interpretacja: kontekstualna (bliska i gęsta) konceptualizacja konstrukcji znaczeń

- *Teoria społeczna:*

T<sup>4</sup> Teoretyczna egzegetyka społeczna

T<sup>5</sup> Ontologia społeczna: konceptualizacja podstawowych cech relacji społecznych

T<sup>6</sup> Krytyka społeczna: konstrukcja, rekonstrukcja lub dekonstrukcja norm i praktyk społecznych

T<sup>7</sup> Teoria społeczeństwa: konceptualizacja konstytuujących zasad strukturalnych społeczeństwa i ich przemian w czasie (poziom makro)

### > Obserwacja versus spojrzenie z fotela

Niniejsze zróżnicowanie sposobów teoretyzowania opiera się na dwóch parametrach: rodzaju relacji pomiędzy teoretyzowaniem a obserwacją (np. ankiety, wywiady, badania terenowe i eksperymenty) z jednej strony oraz temacie teo-

retyzowania z drugiej. Fakt, że w pierwszych trzech przypadkach teoretyzowanie jest bezpośrednio zaangażowane w badania empiryczne, w żaden bezpośredni sposób nie uwalnia ich od problemu związków pomiędzy pracą empiryczną a teoretyczną. Wszystkie metody teoretyzowania muszą wziąć pod uwagę fakt, że teoria jest „[niedookreślona przez dane empiryczne](#).” To, co dzieli pierwsze trzy metody od czterech kolejnych to raczej fakt, że rozpatrywany w teoretyzowaniu socjologicznym problem nie może być rozwiązany przez badanie empiryczne. Te problemy wymagają zazwyczaj podejścia „socjologii uprawianej z fotela.”

Jednakże należy podkreślić, że wymienione powyżej metody powinny być rozumiane jako typy idealne. Praca teoretyczna najczęściej składa się z pewnego rodzaju połączenia tych typów. Metoda hipotetyczno-dedukcyjna może, na przykład, być postrzegana jako połączenie T<sup>1</sup> i T<sup>2</sup>. Teoretyzowanie społeczne w znaczeniu T<sup>5</sup>, T<sup>6</sup> lub T<sup>7</sup>, najczęściej rozpoczyna się od T<sup>4</sup>. Analiza zmiennych potrzebuje analizy interpretacyjnej podczas operacjonalizacji, analiza interpretacyjna wymaga zaś analizy zmiennych do zmierzenia ogólnej zasadności jej rezultatów. Co więcej, oba rodzaje analizy potrzebują T<sup>7</sup> do zidentyfikowania wpływu warunków strukturalnych na ich obiekt badań, T<sup>5</sup> dla refleksji nad swoimi początkowymi założeniami ontologicznymi oraz T<sup>6</sup> dla zastanowienia się nad wagą wartości faktów. I odwrotnie – teoretyzowanie socjologiczne wymaga wyników badań empirycznych w celu uniknięcia pustki czystej teorii społecznej. Jednak zróżnicowanie socjologii na subdyscypliny oznacza, że tylko niektóre z metod teoretyzowania odgrywają rolę w danym projekcie badawczym. Najczęściej tylko jedna lub dwie z nich są wykorzystywane w sposób systematyczny, podczas gdy inne są podrzędne, mają status *ad hoc* i są po cichu zastępowane przez teoretyzowanie zdroworozsądkowe. Specjalizacja jest ważna dla umiejętnego teoretyzowania, ale jednocześnie podkreśla ona wagę współpracy pomiędzy subdyscyplinami.

### > Postulując pluralizm teoretyczny

Konkludując, sugeruję, abyśmy wykorzystali koncepcję różnych metod teoretyzowania jako punkt wyjścia do łączenia pracy teoretycznej i empirycznej. Wskazywałoby to w konsekwencji, że teoretyzowanie w socjologii nie dotyczy jedynie ani zastosowań i testowania teorii społecznej w badaniach empirycznych, ani zastąpienia teorii społecznej analizą zmiennych lub analizą interpretacyjną. W historii socjologii oba te błędy były powszechne. Obecnie występuje wiele przesłanek wskazujących na rehabilitację socjologii zdominowanej przez analizę zmiennych. Możemy stać w obliczu „unaukowania” socjologii w sposób, którego nie widzieliśmy od lat 40. i 50. Przesłanki te są tłem dla niniejszej zachęty do teoretycznego pluralizmu. Jeśli nie zdołamy zadbać o wszystkie trzy nogi stołka, na którym my socjologowie siedzimy, spadniemy z niego. ■

Korespondencja:  
Mikael Carleheden <[mc@soc.ku.dk](mailto:mc@soc.ku.dk)>

1. Carleheden, M. (nadhodzące) “Unchain the beast! Pluralizing the method of theorizing” w Fabian Ancker i André Armbruster (red.) *Die Praxis soziologischer Theoriebildung*. Springer.

# > Twórzmy socjologię wolnego ducha!

Anna Engstam, Uniwersytet w Lund, Szwecja



„Dylemat stonogi” Katherine Craster (1841–1874): „Stonoga szczęśliwa całkiem była, / dokąd Ropucha dla zabawy/ Rzekła „Pomyśl, która noga za którą idzie?” / I ta myślała nad tym w tym poziomie, / że leżała rozdartniona w rowie / Rozmyślając, jak by się ruszyła.”  
Prawa autorskie: Zach Lezniewicz, Unplash.

„Gdybyśmy wiedzieli, czym jest to, co robimy, nie nazywalibyśmy tego badaniem, czyż nie?” Ten słynny cytat jest przypisywany Albertowi Einsteinowi, który bez wątpienia uosabia samą ideę geniusza. Ktokolwiek to powiedział, precyzyjnie ujął niezbędność intuicji: dla kontynuacji pracy bez ciągłego kwestionowania tego, co się robi; dla otwarcia się na niezdiscyplinowane, nieformalne sposoby myślenia; dla ufania w możliwość osiągnięcia czegoś interesującego poza ewidentnie racjonalnym rozumowaniem i podejmowaniem decyzji. Kiedy o czymś myślisz, nie możesz dojść do czegoś nowatorskiego tylko poprzez myślenie krytyczne, czyż nie? Myślenie krytyczne jest potrzebne do tworzenia oryginalnych pytań i idei oraz jeszcze więcej: *musisz wznieść się ponad normalną kreatywność! Musisz myśleć jak geniusz!*

Czy Robert K. Merton byłby pierwszym, który by się sprzeciwił? [Richard Swedberg](#) zauważył, że Merton był najprawdopodobniej „pierwszym socjologiem, który wyodrębnił temat

teoretyzowania jako oddzielną dziedzinę wiedzy, badania i uczenia.” „To dobrze, że wiesz, co robisz” mawiał do swoich studentów. W ten sposób Merton podkreślał wagę podejmowania świadomych decyzji o tym, w jakim kierunku podążać podczas teoretyzowania. Swedberg uważa to za pomocne: „zwraca to uwagę na fakt, że często podczas teoretyzowania należy uważnie śledzić wiele kwestii, które często uznawane są za oczywiste.” Z drugiej strony, „odkrycie, że teoretyzowanie nie przebiega w sposób linearny i logiczny” z trudnością pasuje do [mertonowskiej](#) idei *zdyscyplinowanych badań*.

Zaproponowanie „pytania, czegoś, co odnosi się do świata społecznego, co jest dziwne, niecodzienne, nieoczekiwane lub nowatorskie” oraz „przenikliwej idei, która na nie odpowiada, interpretuje lub rozwiązuje” z pewnością leży w sercu dobrego socjologicznego teoretyzowania ([Andrew Abbott](#)). *Jednak do jakiego stopnia jest dobrze intelektualizować proces odkrywania? Czy nasza wiedza-o-tym-jak może być poprawiona poprzez zwiększoną wiedzę-o?* Zapewne to pytanie o intelektualizację/antyintelektualizację leży w centrum teoretyzowania o teoretyzowaniu. Jeśli chodzi o Einsteina, to ostrzegał on przed nadmiernym analizowaniem (patrz [wywiad](#) z 1929 roku przeprowadzony przez George’a Sylwestera Vierecka): „Być może pamiętasz historię ropuchy i stonogi?” (Jeśli nie, przeczytaj piękny [wiersz](#) Katherine Craster z 1871 roku!) „Możliwe jest, że analiza sparaliżuje nasze psychiczne i emocjonalne procesy w podobny sposób.” Lekcja do przyswojenia to to, że baczne myślenie o tym, co się robi, może przeszkadzać i tym samym jego rezultat może być defektywny. [Fascynująca historia Charlesa Sandersa Peirce’a z 1907 roku](#) o tym, jak odzyskał ukradzione dobra poprzez proste zgadywanie, może być rozumiana w ten sam sposób. Przesłanie jest wyraźne: *zaufaj swojej umiejętności poprawnego zgadywania!* To właśnie zrobił Einstein.

Zapytany o „powody nagłych skoków naprzód w strefie nauki,” Einstein przypisuje swoje własne odkrycia intuicji i inspiracji. „Czasami po prostu czuję, że mam rację. Nie wiem, że ją mam.” W interesujący sposób łączy on przepaść między nauką i sztuką: „Jestem w wystarczającym stopniu artystą, by rysować swobodnie w mojej wyobraźni.” Tak samo Peirce: naukowcy powinni docenić „sztukę badania,” kreatywny aspekt formułowania hipotezy, odzwierciedlający zbędne aspekty tak zwanego rozumowania abdukcyjnego. *Nie możesz skakać do konkluzji, ale lepiej skacz do „co jeśli...?”! Wykorzystaj swoją intuicję! Rysuj w swojej wyobraźni!* Mam teraz wskazówkę, co geniusz musi robić w badaniu. Postaram się sformułować dla Ciebie również kuhnowską odpowiedź.

>>



Na późnym etapie życia [Thomas Kuhn](#) zastanawiał się nad swoim sposobem teoretyzowania pęknięć w fizyce: „Jestem zwolennikiem Kanta z kategoriami ruchomymi,” powiedział. Pozwólcie mi pójść dalej: *Kuhn jest zwolennikiem Kanta z niewyraźnymi rozróżnieniami, zwolennikiem Kanta, który dostrzega wagę geniuszu poza sferą sztuki artystycznej – zwolennikiem Kanta dotkniętym przez Nietzschego?* Bez względu na to, czy mam rację, czy nie, czytałam *Strukturę rewolucji naukowych* [*The Structure of Scientific Revolutions*] (1962) jako nowatorski brikolaz: dla znalezienia znaczenia niezwykłych przemian zaangażowania w historii nauki, zobrazowanych w historycznych zapiskach aktywności badawczej, Kuhn opiera się na pismach Kanta o geniuszu i sztuce w *Krytyce władzy sądu* [*Kritik der Urteilskraft*] (1790). W akapitach nr 46 – 50 Kant mówi o tym, co czyni geniusza; dalej podkreśla on *pomyślność jako styl rozumowania i tworzenia*. Oto jak to rozumiem: poprzez niezdiscyplinowaną twórczość, geniusz tworzy dyscyplinarne dzieło sztuki – wzorzec ([Kuhn](#)); a bardziej precyzyjnie, geniusz przekracza ustalone koncepcje poprzez *formowanie* rozlicznych intuicji w kompozycję, która wzbudza dotychczas niekomunikowalne idee zarówno w innych, jak i w „kompozytorze.” W skrócie geniusz *przekształca nieformalne myślenie w formy* i jak *dziecko przyszłości* wywiera wpływ na innych przez *rezonans*.

Z tej perspektywy, geniusz jest wzywany niczym *Vordenker*, przełamujący lody, kiedy poważne anomalie sprawiają, że czujesz się naprawdę dziwnie; którego *sformułowania* ożywają sztukę, naukę i wszystko pomiędzy. *Wiedza radosna!* [*Gai saber!*] Kuhn nie podważa znaczenia wspólnoty naukowej, jednak (1962: 122): „przebłyki intuicji,” dzięki którym rodzi się nowy wzorzec/paradygmat „opierają się na doświadczeniu, zarówno anomalnym jak i przystającym, zdobyłym ze starym paradygmatem” (moja kursywa); to znaczy, poprzez zaangażowanie w *normalną naukę*. Jednak „«przebłyki światła», które «rozświetlają» wcześniej niedostrzeżoną zagadkę, umożliwiając dostrzeżenie jej komponentów w nowy sposób, po raz pierwszy pozwalający na jej rozwiązanie” mogą być zablokowane lub zlekceważone, jeśli jesteś nazbyt zdyscyplinowany, by odłożyć interpretacje lub wyjaśnianie. To jest główny powód, przez który my, badacze, nie możemy czynić tradycji z *macierzy dyscyplinarnej* ([Kuhn](#)). *Jak tego nie robić? Doceń „sztukę teorii społecznej”* ([Swedberg](#))! *I sam bądź artystą w dostatecznym stopniu!* Rzecz w tym, że *możesz myśleć jak geniusz, nawet jeśli nim nie jesteś*. Geniusz to kwestia tego, co myślisz, a nie kwestia tego jak myślisz. I dopóki nie zrobisz czegoś ze swoich intuicji – zamienisz nieformalne myślenie w formy – trudno jest powiedzieć, czy jesteś na tropie czegoś, czy nie. Wykonanie niedbałego przygotowania tematu ([Swedberg](#)) może być dobrym początkiem. *Odtóż wysiłki związane z rozwiązaniem zagadki!*

Sam Kuhn jest przykładem *gai saber*. Nie tylko dla zabawy, możemy wyobrazić sobie historię *Struktury* jako klasyczny grecki dramat: *hybris* (kwestionowanie filozofii nauki), *perry-*

*petie* (krytyka, która skłoniła go do doprecyzowań) i *katharsis* („Odpowiedź moim krytykom” i inne postscriptum). *Co on zrobił na samym początku? Snuł przed-refleksje.*

Czasami dobrze jest zrobić swoim sposobem myślenia rozgrzewkę. A to oznacza przedrefleksyjność [*preflexivity*]!

## SZTUKA

Nastawienie na zabawę  
Pomysłowość  
Intuicja  
Myślenie nieformalne  
Pozalogiczność  
Bezkrytyczność  
Beztroska  
Wesołość  
Swoboda  
Rozbieżność  
Przedrefleksyjność

## NAUKA

Nastawienie metodyczne  
Dyscyplina  
Racjonalność  
Myślenie formalne  
Logiczność  
Krytycyzm  
Ostrożność  
Rygor  
Celowość  
Zbieżność  
Refleksyjność

W artykule tym starałam się oddać ideę przedrefleksyjności [*preflexivity*]: koncepcji, którą teraz formuję. *Co mam na myśli, mówiąc o przedrefleksyjności i na co ta niezdarza nowość może się przydać?* Łącznik może wprowadzić różnicę; raczej nieporadne sformułowanie nagle przemienia się w czytelne pojęcie: *przed-refleksyjność*. Jeśli wiesz co to prefiks, z pewnością jesteś zaznajomiony ze znaczeniem *pre-*. *Flex*, z kolei, to angielski morfem identyczny z łacińskim morfemem *flex-* „zgięty” [*bent*] utworzony od czasownika *flectere* „zgiąć” [*to bend*]. A zatem *preflexive* oznacza „przed zginaniem” [*before flexion*], innymi słowy, „przed aktem zginania” [*before the act of bending*] i „przed stanem bycia zgiętym” [*before the state of being bent*]. Proponuję przedrefleksyjność [*preflexive*] jako przeciwieństwo „refleksyjności” [*reflexive*], którą konsekwentnie pojmuję jako opisującą „akty zginania na nowo” [*acts of bending anew*]. Tym samym [przed]refleksyjność (zarówno refleksyjność, jak i przedrefleksyjność) mogą być rozumiane jako przeciwieństwo prostego podążania z nurtem, a bardziej szczegółowo, normalności chodzenia wskazanymi drogami. Z perspektywy kuhnowskiej, jest to ekwiwalent próby rozwiązania wcześniej zasugerowanego problemu w taki sam sposób, w jaki poprzednik (*Vordenker*) rozwiązał problem porównywalny, czyli bez wychodzenia z „pomysłową ideą, odpowiadającą na, interpretującą lub rozwiązującą [prawdziwą] zagadkę” w sposób kreatywny. W mojej opinii Kuhn pisze o przedrefleksyjności bez nazywania tego fenomenu. Różnica między przedrefleksyjnością i refleksyjnością może więc być wyjaśniona w świetle jego rozróżnienia pomiędzy *intuicjami* i *interpretacjami*: w porównaniu do refleksyjnego myślenia, przedrefleksyjne myślenie czerpie z intuicji do tego stopnia, że może się przydarzyć coś w rodzaju nagłej, nieustrukturowanej zmiany percepcji [*gestalt switch*] (re-abdukcja). Przedrefleksyjność jest zatem w samym centrum kuhnowskiej teorii nauki i rewolucji naukowych. ■

Korepondencja:

Anna Engstam <[anna\\_helena.engstam@soc.lu.se](mailto:anna_helena.engstam@soc.lu.se)>

# > Po wielkiej teorii: filozoficzne badania terenowe?

Nora Hämäläinen, Uniwersytet w Helsinkach i Turo-Kimmo Lehtonen, Uniwersytet w Tampere, Finlandia



Prawa autorskie: Neel, Unsplash.

**P**owszechnie wiadomo, że coś godnego odnotowania wydarzyło się w „teorii socjologicznej” ostatnich dekad. Różne są jednak poglądy na to, co właściwie się wydarzyło i w jaki sposób należy to oceniać.

## > Od „wielkiej teorii” połowy wieku do „studiów” końca wieku

Słyszysz się głosy obrońców „teorii” ubolewających nad zdominowaniem nauk społecznych przez miliony studiów empirycznych o małej ambicji powiedzenia czegoś bardziej ogólnego o społeczeństwie oraz bez możliwości dostarczenia badań o nowych, wartościowych narzędziach i perspektywach. Sytuacja ta jest kontrastowana z kreatywną falą w teorii społecznej w dekadach po II wojnie światowej, szczególnie w latach 1960-80 – szczyście rozkwitu „wielkiej teorii.” W socjologii europejskiej okres ten oznaczał się żywymi debatami, w których różne szkoły myślenia były wykuwane i częstokroć usytuowane przeciwko sobie. Różne formy marksizmu rzucały wyraźne wyzwanie „liberalnej” tradycji (amerykańskiej) socjologii. Wpływowe, jednak różnorodne argumenty na temat komunikacji, czy teorii systemów były wymieniane przez Niklasa Luhmanna i Jürgena Habermasa.

Myśliciele tacy jak Anthony Giddens i Pierre Bourdieu rozpoczęli nowe programy badań, mających na celu znalezienie kompromisu pomiędzy „aktorami” i „strukturami,” poprzez poszukiwania sposobów uwydatniania roli „praktyki.” Nawet bardziej filozoficzne debaty miały swe odbicie w ramach socjologii europejskiej takie jak pisma o „postmodernizmie” Jean-Francois Lyotarda, czy Jeana Baudrillarda oraz – bardziej trwałe – studia Michela Foucault o władzy i wiedzy w historycznym kształtowaniu zachodnich form podmiotowości.

Istotny punkt zwrotny, który przyniósł konsolidację interdyscyplinarnych pól różnych „studiów,” nastąpił w późnych latach 80. i 90.: studia kulturowe, studia miejskie, gender studies, studia postkolonialne, studia naukowe i technologiczne, a ostatnio, queer studies i studia gospodarki odpadami. Podczas gdy badania na tych polach często w znaczącym stopniu wykorzystywały ważne teorie z poprzednich dekad, nowe były sposoby zastosowania ich aparatów koncepcyjnych. Praca socjologiczna była przemieszana z antropologią, filozofią, historią, badaniami nad literaturą i zamiast celować w tworzenie szerokich generalizacji, badania były zorientowane na tematy empiryczne, a charakteryzowały je pluralizm metodologiczny i różnorodność teoretyczna. Pluralizm ten był otwarty na innowacje koncepcyjne w relacji z pracą empiryczną, łącznie z narastającą uwagą poświęcaną kwestiom przestrzeni i nietrwałości, ucieleśnienia, materialności, praktyki opiekuńczej, epistemologicznych form niesprawiedliwości itd.

Jednakże kilka z tych ruchów jest zgodnych z ideą wielkiej teorii socjologicznej. Ambitne wysiłki koncepcyjne i teoretyczne nowości nie zdołały obecnie zapanować nad wyobraźnią naszych współczesnych badaczy. Na wydziałach socjologicznych większość badań to kuhnowska „normalna nauka”: metody i tematy są stosunkowo dobrze ustalone; jeśli zaś chodzi o konceptualizacje, istnieje duża różnorodność możliwych do podążania ścieżek, z których wszystkie uznawane są za uzasadnione. Dyscyplina socjologiczna nie oczekuje, że zostanie zrewitalizowana przez teoretyzowanie o szerokim znaczeniu, które, jako cel sam w sobie, przemieniło się w marginalną przeszłość.

## > Teoretyczna skuteczność przeżywanej praktyki

Czy mamy więc do czynienia z końcem teorii? W naszej opinii byłby to błędny wniosek. Zamiast narzekania na sytuację tylko dlatego, że teoretyzowanie nie wygląda dzisiaj ani nie jest odczuwane w sposób, w jaki było w przeszłości,

>>

chcielibyśmy zwrócić uwagę na to, jak teoretyczne myślenie żyje i ma się dobrze w przestrzeniach, gdzie praca socjologiczna napotyka różne rodzaje „studiów.” Ponadto chcielibyśmy zaproponować nazwę lub etykietę dla tego rodzaju poruszania się między różnymi tradycjami intelektualnymi: *filozoficzne prace terenowe*.

Fraza „filozoficzna praca terenowa” została ukuta przez filozofa J. L. Austina dla podkreślenia potrzeby przyswojenia sobie codziennego użycia języka dla przewyciężenia błędnych generalizacji w filozofii. Została ona później podjęta przez Pierre’a Bourdieu, dla którego była pomocna przy myśleniu o tym, jak przeobrazić aktywność filozofa w przedmiot badań socjologicznych. Ze swojej strony, Paul Rabinow wykorzystywał tę etykietę w znaczeniu bliższym naszemu użyciu: postrzegał on filozoficzno-teoretyczne sposoby zadawania pytań jako przydatne dla opisywania skomplikowanych, współczesnych rzeczywistości w konkretnych kontekstach.

Wspólnym mianownikiem myślicieli, których praca pasuje do etykiety „filozoficznej pracy terenowej,” jest postrzeganie poświęcania uwagi przeżywanej praktyce (lingwistycznej, instytucjonalnej, etc.) jako samej w sobie teoretycznie skutecznej aktywności. Zamiast nakładania na świat, który studiują, „wielkiej” (wyjaśniającej) teorii, są oni skłonni pozwolić rzeczywistości społecznej wskazać im, jak należy ją postrzegać w ramach, jak można to nazwać, oddolnego sposobu, który jest mimo to napędzany w kierunku wytwarzania teoretycznie znaczących rezultatów.

### > Cechy charakterystyczne szerokiego pola

Fraza „filozoficzne prace terenowe” sugeruje szczególnie bliskie pokrewieństwo pomiędzy filozofią i praktyką antropologiczną. Jednak w naszej opinii, ujmuje ona również dobrze ton, w jakim prowadzona jest zdecydowana większość dzisiejszych badań socjologicznych. Tym samym, zamiast znajdowania autorów „wielkich” teorii w bibliografii wielu współczesnych publikacji, można tam dostrzec badaczy szczególnego rodzaju – tych, którzy filozofują w oparciu o materiały empiryczne i historycznie usytuowane dane. Taka charakterystyka odnosi się nie tylko do pracy wielu filozofów, jak Michel Foucault, Bruno Latour, Ian Hacking, Donna Haraway i Annemarie Mol, ale również antropologów, jak Anna Tsing, Marilyn Strathern, Eduardo Kohn i Tim Ingold, których pisma oddziałują szczególnie na tych socjologów, którzy pracują na przecięciu różnych „studiów” i bardziej klasycznych form badań jakościowych. Widzimy cztery cechy charakterystyczne szerokiej kategorii filozoficznej pracy terenowej:

1. Praca ta koncentruje się na szczególnym miejscu ludzkiego życia i aktywności ze szczególnymi czasoprzestrzennymi ograniczeniami, zamiast postępowania w zgodzie z domyślnie uniwersalnymi kategoriami. Na przykład miejsca

takie mogą obejmować układy instytucjonalne, w których współczesne rozumienie prawdopodobieństwa jest skonsolidowane, jak w *The Taming of Chance* Iana Hackinga.

2. Wrażliwość teoretyczna filozoficznej pracy terenowej implikuje zaangażowanie w opis tego, co się dzieje w danym miejscu, w przekonaniu, że opis ten ma teoretyczne i filozoficzne konsekwencje; przykładem jest etnograficzne studium Annemarii Mol z 2003 roku w szpitalu uniwersyteckim w Holandii, które oznacza „filozofię empiryczną.”

3. Filozoficzna praca terenowa obejmuje pracę koncepcyjną zarówno nad koncepcjami używanymi przez ludzi w studiowanych miejscach, jak i nad tymi rozwijanymi dla potrzeb opisu tego, co się dzieje w tych miejscach. Tym samym Foucault w *Nadzorować i karać* nie poprzestaje na nazwaniu „kategorii członkostwa” w dyskursie towarzyszącym powstawaniu nowych form podmiotowości w więzieniach, szpitalach, szkołach i wojsku dziewiętnastowiecznej Francji, ale również rozwija nowe narzędzia koncepcyjne, z którymi organizuje swoje odkrycia. Taka jest rola jego słynnych koncepcji, jak „mikrofizyka władzy,” które, ze względu na swe zakorzenienie w danym, opisywanym miejscu, nigdy nie miały być elementem „wielkiej teorii,” nawet jeśli mogą efektywnie podróżować do innych miejsc i w konsekwencji być uznane za przydatne w bardzo różnych badaniach przez innych naukowców.

4. Na koniec, wiele, choć nie wszystkie badania podzielające wrażliwość, którą nazywamy filozoficzną pracą terenową, zajmują się kwestiami ontologicznymi; to znaczy, tworzeniem rzeczywistości. *Aramis* Latoura do dobry przykład. Podczas gdy drobiazgowo studiuje początek i upadek projektu technologicznego, opis empiryczny pomaga mu zająć się pytaniem, czym jest ludzka wspólnotowość – kolektyw – w kategoriach ontologicznych.

Zamiast wywierania wpływu na kolejne badania w formie teorii, która może być odgórnie „zastosowana,” badania, które dzielają wrażliwość filozoficznej pracy terenowej, pozostawiają szlak sposobów postrzegania i narzędzi koncepcyjnych, które mogą – o ile zostaną uznane za przydatne – być wprowadzone do działania w nowych miejscach i być zmodyfikowane do nowych potrzeb. Innymi słowy, teoretyczna wrażliwość, którą reprezentują autorzy jak Foucault, Latour i Mol, zachęca również początkujących badaczy do konceptualnej i metodologicznej improwizacji dla dopasowania się zarówno do nowych przedmiotów badań, jak i do jakichkolwiek nowych pytań, które badacze wnoszą do pola badań. Tym samym rozwój teorii dokonuje się głównie nie w sferze „teorii społecznej,” ale podczas kolejnych etapów pracy *in situ*. ■

Korespondencja:

Nora Hämäläinen <[nora.hamalainen@helsinki.fi](mailto:nora.hamalainen@helsinki.fi)>  
Turo-Kimmo Lehtonen <[turo-kimmo.lehtonen@tuni.fi](mailto:turo-kimmo.lehtonen@tuni.fi)>

# > Teoria i (koniec) praktyki

Arthur Bueno, Uniwersytet w Pasawie i Uniwersytet Goethego we Frankfurcie, Niemcy



Prawa autorskie: Boys in Bristol Photography, Pexels.

**N**iektóre z najbardziej wpływowych trendów współczesnej socjologii łączy koncepcja praktyki (Schatzki et al. 2000). Oczywiście ich nowatorstwo nie leży w podjęciu samego tego tematu. W długich debatach na temat sprawczości i struktury, które charakteryzowały socjologię połowy XX wieku, koncepcja ta odgrywała główną rolę i już wówczas obejmowała odejście od znaczenia, jakie nadawał „praxis” marksizm. Zamiast wskazywania form działań rewolucyjnych prowadzonych przez proletariat, teoretycy jak Bourdieu, czy Giddens postrzegali praktykę w bardziej politycznie skromny, choć jednocześnie bardziej dalekosiężny sposób. Podczas gdy cały czas ulokowana na przecięciu społecznej reprodukcji i społecznej transformacji, praktyka nie pociągała za sobą radykalnego obalenia systemu kapitalistycznego, lecz bieżący, codzienny proces internalizacji i eksternalizacji struktur społecznych.

Jednak kolejne pokolenia socjologów uważały, że takie ujęcie pojmuje praktykę w o wiele za wąskich granicach. Uważali, że analiza działania, jako głównie bezrefleksyjnych materializacji struktur społecznych, miała tendencję do marginalizowania sprawczości, propagując pogląd „nadmierne zintegrowanych” jednostek (Archer 1982) i w efekcie ujmując je jako będące „na kulturowym haju” (Boltanski 2011). Obejmowało to również fundamentalną asymetrię epistemologiczną, jako że socjolog miał za zadanie odkrywanie prawd strukturalnych, których miejscowi nie byłiby w stanie rozpoznać. W przeciwieństwie do takiego poglądu, autorzy tacy jak Latour i Boltanski podkreślali sprawczość nie-ludzi oraz zdolności refleksyjne ludzi. Kładli oni nacisk na

konieczność uczenia się raczej od i wchodzenia w dyskusję z analizowanymi podmiotami, niż przynoszenia im oświecenia z zewnątrz i z góry. Samo pojęcie struktury zostało więc poddane pod wątpliwość. Kategorie jak „społeczeństwo” lub „kapitalizm,” niegdyś mające odkrywać ukrytą logikę praktyki, wyjaśniały w rzeczywistości bardzo niewiele: po prostu zaoszczędziły one kłopotu śledzenia sposobów, w które aktorzy, z sytuacji na sytuację, aktywnie łączą się ze sobą nawzajem.

## > Paradoxs praktyki

Krok ten był w większości rozumiany jako pęd ku demokracji. Poprzez odrzucenie wcześniejszych koncepcji praktyki, nowe socjologie rozwijały również nowe polityki mające radykalnie wychodzić od dołu w górę. Rzeczywiście – ktoś mógłby zaprzeczyć, że ujęcia te traktowały aktorów bardziej poważnie niż poprzednie? Któż sprzeciwiłby się poszanowaniu aktywnych i refleksyjnych zdolności podmiotów lub też konieczności zrównoważenia relacji władzy pomiędzy analizującym i analizowanym?

Śledzenie aktorów może jednak być niepokojącym doświadczeniem. Od lat 80., a szczególnie w ostatnich dwóch dekadach, widzimy zwiększoną liczbę skarg odnośnie do jakości naszych demokracji. Koncentracja władzy i majątku osiągnęła takie poziomy, że w ostatnim artykule Chancel i Piketty twierdzą, że „neokolonialny kapitalizm wczesnego XXI wieku obejmuje poziomy nierówności porównywalne do tych notowanych w kolonialnym kapitalizmie wczesnego XX wieku.” By nie wspomnieć problemu zmian klimatycznych, którego rozwiązanie jest odkładane z każdym kolejnym zjaz-

>>

dem międzynarodowym, pomimo szerokiego konsensu odnośnie do jego przyczyn. Jeśli jest tutaj problem – a jest – nie można powiedzieć, że ma on związek z brakiem refleksji!

Kategoria praktyki wydaje się więc być zaplątana w paradoks. Im bardziej podkreślamy liczebność sprawczości oraz refleksyjne zdolności aktorów, tym bardziej zdajemy się konfrontować ze światem głuchym na nasze żądania, blokującym nasze wysiłki do zmieniania go i umieszczającym nas w warunkach prekariatu (jak każde nowe pokolenie socjologów staje się coraz bardziej świadome ich własnych losów). Podczas gdy nie jest to z pewnością produkt pracy teoretyków społecznych działających w ramach ograniczeń dyscypliny, skłania to jednak do myślenia o politycznych konsekwencjach naszych koncepcji praktyki. Jak nie możemy wziąć pod uwagę, że jednak mamy do czynienia z potężnymi systemami lub strukturami? Jak możemy zaprzeczyć, że taka rzeczywistość, zbudowana przez nas samych, jest wyposażona w logikę, która nam umyka? Któż mógłby, refleksyjnie, prosić o więcej tego samego?

### > Logika rzeczy

Wydajemy się nieumyślnie prowadzeni z powrotem do struktur społecznych i ich pozornej autonomii, ich zawalowanych mechanizmów, ich nieświadomych motywów. Jednak błędem byłoby jedynie ponowne dostrzeżenie teoretycznej alternatywy pomiędzy sprawczością i strukturą, i popieranie jednej przeciwko drugiej. Opozycja ta nie dotyczy bowiem „rzeczy logicznych,” ale odnosi się do „logiki rzeczy.” Powtarzający się od zawsze rozdział pomiędzy sprawczością a strukturą nie jest jedynie błędem epistemologicznym, ale jest efektem działania samej rzeczywistości społecznej. To właśnie pozwala nam zgodzić się z obydwoma stronami. Ponadto, że po prostu mamy umiejętność bycia aktywnymi, refleksyjnymi, dynamicznymi i licznymi, jesteśmy naciskani, by takimi być. Jednak zagadką jest to, że jednocześnie jesteśmy konfrontowani ze światem, który jest w przeważającej większości obcy, a nawet wrogi takim zdolnościom. Paradoksalnie, poprzez bycie ciągle proszonym o tworzenie własnej historii, stajemy się niezdolni do zrobienia tego. Stajemy się pasywni poprzez naszą własną aktywność. Jesteśmy refleksyjni i na haju.

Tę dziwną logikę Marx nazwał „fetyszyzmem,” a Lukács „reifikacją.” Czy powinniśmy więc cofnąć się nawet dalej w historii, wracając do ich koncepcji praxis? Tak, ale być może nie w ten sam sposób. Ważne jest by, w każdym przypadku, odzyskać jeden aspekt: w tradycji tej praktyka jest fundamentalnie czymś *do zrealizowania*. Nie polega ona po prostu na ciągłej internalizacji i eksternalizacji struktur społecznych, bez względu na wynik; ani nie wskazuje na afirmację wcześniejszych możliwości sprawczych. Raczej takie zdolności są rozumiane przede wszystkim jako potencjał, którego realizacja jest utrudniana lub blokowana w obecnych warunkach. To właśnie dlatego dychozomia pomiędzy sprawczością a strukturą nie może być rozstrzygnięta teoretycznie, poprzez rezygnację z jednego bądź drugiego pojęcia. Musi być ona pokonana w samej rzeczywistości, w „logice rzeczy.” Praktyka jest tutaj równoznaczna z oporem, z kolektywną transformacją, z emancypacją. Mediacja pomiędzy spraw-

czością i strukturą nie jest czymś, co wystarczy opisać, ale czymś, co należy osiągnąć politycznie.

### > Bierność i władza

Przyjęcie tej koncepcji nie oznacza porzucenia wszystkich cech wyodrębnianych przez ostatnie socjologie praktyki. Wiedzie raczej w kierunku innego ich ujęcia. To prawda, że niemożność uznania aktywnych umiejętności aktorów może prowadzić do samonarzuconej bezsilności w obliczu „systemu,” który bezwarunkowo dominuje. [Jak powiedział kiedyś Latour](#) o idei kapitalizmu: „Jeśli wciąż ponosisz porażkę i się nie zmieniasz, nie oznacza to, że walczyłeś z niezwykłym potworem, lecz oznacza to, że lubisz, cieszysz się, kochasz być pokonanym przez potwora.” Jednak zaprzeczanie, że istnieją procesy systemowe, które przekształcają nas (częściowo) w bycie na haju, prowadzi do tej samej sytuacji, tylko inną drogą. Jeśli za każdym razem, kiedy jesteśmy konfrontowani z blokadami systemowymi, mówimy sobie, że wciąż jest aktywność, że wciąż jest opór, wciąż jest praktyka, doprowadzamy wówczas do deprecjacji tych pojęć. Stają się one coraz cieńsze i coraz słabsze politycznie: im o mniej prosimy, tym mniej dostajemy i o mniej jesteśmy w stanie prosić następnym razem.

Niezależnie, czy przez przyjęcie wszechobecnego systemu, czy też przez zaprzeczanie jego istnieniu, kończymy więc w pozycji bezsilności i z poczuciem porażki. Problem nie leży w samych pojęciach struktury czy sprawczości, ale w fakcie, że są one traktowane jako statyczne byty: jedno z nich jest przedstawiane jako już dane, a drugie jako coś nieistotnego. W przeciwieństwie to, co robi praxis to dokładnie potwierdzanie, artykułowanie i transformacja tej opozycji.

[Jak argumentowałem gdzie indziej](#), ważnym momentem dla ruchów emancypacyjnych jest przyznanie, że pomimo wszystkich pozorów aktywności indywidualnej, jesteśmy poddani logice strukturalnej poza naszą kontrolą. W przeciwieństwie do idei wcześniej danej sprawczości akceptujemy bycie biernymi „śrubkami w maszynie.” Jednak proces nie powinien się tutaj zatrzymać. Zamiast prowadzić do poczucia porażki, uznanie podatności naszych ciał na logikę strukturalną może wydobyć na plan pierwszy właśnie materialną moc tych ciał – bez których, w ostatecznym rozrachunku, logika ta nie może istnieć. Parafrazując Marxa: w bazie systemowej dominacji (kapitału) leży żyjąca (robotnicza) siła istot ludzkich i nie-ludzkich. Jeśli dostrzeżona i samorganizowana, siła ta może być zwrócona przeciwko istniejącym strukturalnym, dając moc nowym. Sprawczość powraca. Jednak nie jawi się już jako działanie pojedynczego aktora, lecz jako wyraz zbiorowej siły życiowej, zakorzenionej we wspólnym doświadczeniu bezradności. Możemy być aktywni tylko wtedy, gdy dostrzeżemy naszą bierność. Praktyka staje się końcem dokładnie dlatego, że przyznajemy, że może się skończyć. ■

#### Bibliografia:

- Archer, M. (1982) „Morphogenesis Versus Structuration: On Combining Structure and Action.” *British Journal of Sociology* 33(4): 455–83.  
Boltanski, L. (2011) *On Critique: A Sociology of Emancipation*. Cambridge: Polity Press.  
Schatzki, T.R., Knorr Cetina, K., von Savigny, E. (red.) (2000) *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London: Routledge.

Korespondencja:  
Arthur Bueno <[arthur.bueno@uni-passau.de](mailto:arthur.bueno@uni-passau.de)>  
Twitter: [@art\\_bueno](https://twitter.com/art_bueno)

# > Tworząc antykolonialną teorię społeczną

**Sujata Patel**, Emerytowana Profesor, Uniwersytet w Hyderabad, Indie i Profesor Wizytująca 2021  
Kersten Hesselgren, Uniwersytet w Umea, Szwecja

**A**ntykolonialna teoria społeczna czerpie swoją perspektywę z krytycznego zrozumienia myśli antykolonialnej, która wyrosła i rozprzestrzeniła się na całym świecie dzięki społecznym ruchom antykolonialnym. Myśl antykolonialna mierzy na różne sposoby konstytucję hierarchii i dominacji/hegemonii, funkcjonujących w terytoriach kolonialnych, a przez to jest proto-socjologiczną analizą ról i interwencji grup „rodzimych” przeciwko kolonializmowi. Aby to osiągnąć, myśl antykolonialna definiuje metody demaskowania otrzymywanych z zewnątrz idei, wartości i założeń, naturalizujących kolonialną dominację na terytoriach kolonialnych, oraz wpisuje w historię sposoby, w jakie taka dominująca/hegemoniczna wiedza narosła w krajach kolonizujących. Dodatkowo myśl ta zakłada, że kolonializm jest historycznym tygłem i oznaką kapitalistycznego wyzysku ludzi, regionów i terytoriów, a w związku z tym rozpoczyna ona poszukiwania nowego episteme dla zrozumienia współczesności, określanej przez kolonializm/imperializm.

Rzeczony rozwój teorii społecznej opartej o myśl antykolonialną jest nowym fenomenem, jako że przez długi czas nauki społeczne marginalizowały dyskusję o kolonializmie/imperializmie i ich relacjach ze współczesnością. Jednak od późnych lat 70. i wczesnych lat 80., w miarę jak kategoria „teorii socjologicznych” zaczęła być coraz częściej zastępowana przez inną etykietę – „teorii społecznej,” pojawiły się perspektywy, związane z antykolonialną teorią społeczną. Zmiana ta nastąpiła po załamaniu się socjologicznej, późno dziewiętnastowiecznej, pozytywistycznej perspektywy, która mierzyła regularności, tworzyła analizy oparte o „prawa” i stosowała regresyjne modele zmiennych dla zrozumienia tego, co „społeczne.” Podczas gdy niektórzy badacze stosowali hermeneutykę lub analizę interpretacyjną bądź konstruktywistyczną, inni sugerowali potrzebę wpisania dyscypliny w kontekst historyczny dla zrozumienia, czy klasycy socjologii i ich kanon są relewantni dla poznawania nowych współczesności, powstałych w granicach lub poza Europą.

## > Oryginalne ontologie i metodologie dla zastąpienia hegemonicznej logiki i rozumowania

W efekcie teoria społeczna może być postrzegana jako zakorzeniona społecznie, filozoficzna refleksja na temat meta-teorii, która bada ich ontologiczno-epistemologiczne umocowania. Takie sformułowanie teorii społecznej doprowadziło do zaakceptowania „normatywności” w socjologii (Chernilo i Raza). Twierdziłabym nawet, że antykolonialna teoria społeczna jest jednym z tych trendów, które analizują relacje pomiędzy wiedzą, jej różnymi polami oraz jej kapitalistycznymi

i kolonialnymi/imperialistycznymi umocowaniami. Jest ona metodologiczną interwencją, obnażającą stosowanie dominujących/hegemonicznych form logiki i rozumowania, poszukującą jednocześnie oryginalnej ontologii, która objęłaby innowacyjne sposoby tworzenia wiedzy i myślenia. Ponieważ identyfikuje ona dominujące/hegemoniczne rozumowanie jako powiązane z wyrastającymi ze światowych nierówności, kapitalistyczno-kolonialnymi procesami wyzysku i wykluczania, dostarcza nam tym samym nowego sposobu kreowania nauk społecznych; jest to metodologia teoretyzowania ujmującego raczej politykę konstruowania wiedzy, niż wyjaśniania co jest. W rezultacie socjologicznie analizuje ona to, co empiryczne, co teoretyczne i to, co „naukowo nieświadome,” organizując pola/dyscypliny do zaprezentowania nowej alternatywy (Rutzou).

Zważywszy, że kolonializm zostawiał swe ślady w różnych regionach począwszy od XVI wieku, prowadząc do rozwoju antykolonialnych ruchów politycznych w różnych przestrzeniach i miejscach, powstało wiele wersji proto-socjologicznej, antykolonialnej refleksji, a tym samym – antykolonialnej teorii społecznej. Te różne metodologiczne stanowiska to: socjologia ludów rdzennych, rdzenność i metodologia rdzenności (Atal; Akiwowo; Smith); endogeniczność i myśl endogeniczna; ekstrawersja (Hountondji); socjologie autonomiczne i niezależne (Alatas); teorie podporządkowania, zapożyczonego nacjonalizmu i kolonialnej różnicy (Guha; Chatterjee); modernizmu kolonialnego (Barlow; Patel); kolonializmu wewnętrznego (Martin); kolonializmu władzy (Quijano); myślenia granicznego i odłączania (Mignolo); teorie południowe (Connell; De Souza Santos); socjologie połączone (Bhambra); oraz socjologia postkolonialna (Go). Niewątpliwie wszystkie te różne perspektywy mają swe cechy szczególne, jednak wyrażają one również potrzebę wspólnego, łączącego je mianownika. Pragnę zasugerować, że takim wspólnym mianownikiem jest związek tych perspektyw z antykolonialną teorią społeczną jako ujęciem ontologiczno-epistemologicznym.

## > Gdzie należy zacząć?

Antykolonialna teoria społeczna dostarcza nie tylko sposobów dekonstrukcji dominujących/hegemonicznych stanowisk w różnych regionach geograficznych, ale tworzy też procedury dla ich nowatorskich i nowych rekonstrukcji w kontekście globalnych podziałów wiedzy. Jest ona strategią dla prezentacji sposobów dekonstrukcji zinstytucjonalizowanych przepływów cyrkulacji i reprodukcji wiedzy. Jej dyskusje pomagają w przeformułowaniu fragmentarycznego pola globalnej teorii socjologicznej poprzez przyznanie, że różnice nie oznaczają



## **„Antykolonialna teoria społeczna tworzy też procedury dla nowatorskich rekonstrukcji dominujących/hegemonicznych stanowisk w kontekście globalnych podziałów wiedzy”**

ją końca tej dziedziny. W zastępstwie wymienione powyżej perspektywy oraz ich różne materializacje potwierdzają metodologiczne założenie, że wiedza o tym, co „społeczne” jest ideowo powiązana z procesami kolonialnego kapitalizmu i reprezentuje konteksty funkcjonujące w ramach kolonizujących czasoprzestrzeni, w miarę ich formowania jako globalnych, dominujących/hegemonicznych perspektyw. Twierdzą one, że współczesne teorie nauk społecznych powinny być odnoszone do i filtrowane przez teorię polityki produkcji wiedzy oraz że zrozumienie kolonialnej/imperialnej geopolityki jest warunkiem wstępnym dla oszacowania teorii polityki produkcji wiedzy i współczesności.

Współczesna krytyka europocentryzmu jest punktem początkowym w budowaniu ontologii z perspektywy antykolonialnej. Przynosi ona, po pierwsze, uznanie równości władzy w europocentrycznym równaniu pary przeciwieństw „ja” i „inny.” Studia antykolonialne zarysowują sposoby obalenia tego układu podwójnego i odnalezienia nowego epistemicznego głosu dla zdefiniowania „ja.” Doprowadziło to naukowców do stworzenia nowych metod badania polityki władzy/wiedzy: endogeniczność w przypadku Paulina Hountondji, strukturalistyczna dekonstrukcja archiwów w przypadku Ranajita Guhy i historiografia marksistowska w przypadku Aníbala Quijano. Poszukiwania te doprowadziły również do analizy wpływu skolonizowanej władzy na konstytucję hierarchii na skolonizowanych terytoriach. Można to dostrzec w rozróżnieniu Guhy pomiędzy nacjonalistyczną elitą a podporządkowanymi, czy w rozumieniu wyzysku przez Quijano jako będącego zorganizowanym według klasy i rasy. Po drugie, teorie te bronią odchodzenia od linearnej teorii czasu/historii i jej ewolucyjnych teorii. Wraz z kolonializmem, jak przekonują, powstaje przełom epistemiczny i historia powinna zacząć się na nowo. W konsekwencji większość antykolonialnych teorii współczesności sformułowanych w regionach skolonizowanych szacuje kolonialne/imperialne połączenia

terytorialne, które organizują przepływy towarów, idei, ideologii i wiedzy pomiędzy metropolią(ami), półperyferiami i peryferiami świata.

### **> Badając cechy europocentryzmu**

Bardziej szczegółowo, współczesna antykolonialna teoria społeczna wykorzystuje kombinację strategii metodologicznych od strukturalizmu, poststrukturalizmu, dekonstrukcji z teorią zależności, przez analizę systemów-światów i krytyczną marksistowską socjologię historyczną do badania właściwości europocentryzmu. W konsekwencji, na różne sposoby argumentuje ona, że dominujące/hegemoniczne nauki społeczne (a) są etnocentryczne, o ile emanują poczuciem wyższości europejskiego doświadczenia współczesności, (b) uniwersalizują europejskie, historyczne i kulturowe wzorce współczesności, promując tym samym drogę zależności, (c) czasami częściowo rekonstruuje, a czasami wymazują nie-europejskie historie dla odtworzenia ich później w ramach układów binarnych, obejmujących hierarchie rasistowskie, oparte o kasty, płeć i inne kategorie, (d) rozdziela i wytwarzają podziały i granice pomiędzy naukami społecznymi, i (e) upowszechniają orientalne sposoby postrzegania świata nie-europejskiego.

Antykolonialna teoria społeczna potwierdza potrzebę mapowania kontekstów, czasów i przestrzeni dla zorganizowania pytań i metod badawczych oraz dla zrozumienia procesów, mechanizmów i wydarzeń wpływających na akcję i aktorów w światach skolonizowanych i kolonizujących. Ta teoria społeczna pomaga w badaniu, jak budować znaczące teorie współczesności, jak potwierdzać ich zasadność, jak potwierdzać dane empiryczne i jak je stosować w prowadzeniu badań empirycznych. Jako analiza filozoficznych założeń socjologii, antykolonialna teoria społeczna może stać się podstawą współczesnej socjologii globalnej. ■

Korespondencja:  
Sujata Patel <[patel.sujata09@gmail.com](mailto:patel.sujata09@gmail.com)>

# > Kobiety tworzące teorię społeczną poza kanonem

Luna Ribeiro Campos, Państwowy Uniwersytet Campinas i Verônica Toste Daflon, Federalny Uniwersytet Fluminense, Brazylia



Prawa autorskie: fotomontaż Vitória Gonzalez, 2023.

**W** 1838 roku Harriet Martineau broniła twórczenia zasad powstawania „bezpiecznych generalizacji” na temat społeczeństw. Prawie sześć dekad przed wydaniem *Zasad metody socjologicznej* Émile’a Durkheima, Martineau opublikowała *How to Observe Morals and Manners*, znakomitą pracę na temat wyzwań epistemologicznych, związanych z produkcją wiedzy o istotach ludzkich i ich wzajemnych relacjach.

Martineau postrzegała to, co społeczne jako domenę, w której przeplatają się instytucje, życie materialne, symbole, uczucia, ciała i czynniki demograficzne. Podobnie, jak jej poprzedniczka Mary Wollstonecraft, wierzyła ona, że krajowe obyczaje i polityka są „nierozzerwalne w praktyce” i że naukowiec może oddzielać strefę publiczną od prywatnej tylko dla celów analitycznych. Martineau była, podsumowując, teoretyczką, która dostrzegała płciowe podstawy życia społecznego.

W latach tuż po jej śmierci Martineau i inne pionierki, takie jak Flora Tristan, Anna Julia Cooper, Marianne Weber, Beatrice Potter Webb, Jane Addams, Charlotte Perkins Gilman i Alexandra Kollontai popadły w zapomnienie. Uczestnictwo kobiet spoza anglo-europejskiego kręgu w debacie publicznej i rynku wydawniczym XIX wieku zostało również zapomniane, podobnie jak w przypadku hinduskiej pisarki Pandity Ramabai i pisarki południowoafrykańskiej Olive Schreiner.

Trajektorie tych kobiet były wysoce zróżnicowane: niektóre były głęboko zaangażowane w budowanie socjologii,

podczas gdy inne nie były zainteresowane fundowaniem dyscypliny naukowej, ale tworzyły konstatacje, które teraz my rozumiemy jako socjologiczne. Wraz z ich wszystkimi różnicami, kobiety te ukazują, że historia socjologii nie jest linearna, lecz ma wiele początków oraz większe tematyczne i geograficzne zróżnicowanie, niż zazwyczaj to przyznajemy.

Instytucjonalizacja socjologii szła w parze z jej maskulinizacją. Akademickie i polityczne dyskusje, które nadały status klasyków Karlowi Marxowi, Émile’owi Durkheimowi i Maxowi Weberowi wymazały udział kobiet w tworzeniu nauk społecznych i uciszyły głosy nie-europejskie. W efekcie wiele opartych o płęć pól badawczych zostało zmarginalizowanych, ograniczając naszą socjologiczną wyobraźnię. Jak zauważyła Dorothy Smith, świat codzienny jest problemem otwartym na analizę socjologiczną. Pomijane tematy, jak rodzina, małżeństwo, seksualność i reprodukcja nie są tym samym tylko sprawami prywatnymi, ale są sprawami socjologicznej wagi.

## > Kluczowe tematy socjologii stworzone przez kobiety

Jako że obecność kobiet w socjologii klasycznej nie została nigdy systematycznie doceniona, odkrywanie ich wkładu stanowi zawsze wyzwanie. Ignorancja dotycząca ich prac, niedobór nowych wydań i tłumaczeń oraz brak studiów badawczych o krytycznym spojrzeniu na ten temat wzmacniają narrację, twierdzącą, że w XIX wieku nie było kobiet myślących o społeczeństwie. To lekceważenie wkładu kobiet w historię i nauczanie socjologii wywiera wpływ na definicje podstawowych pojęć, teorie i metody, opracowane dla dyscypliny.

W pierwszej połowie XIX wieku, na przykład, Flora Tristan, francuska myślicielka peruwiańskiego pochodzenia, analizowała szczególne warunki życia kobiet z klasy robotniczej w środowisku rodzinnym i w pracy. Można powiedzieć, że stosowała ona metodę obserwacji uczestniczącej w swoim studium o angielskiej klasie robotniczej, opublikowanym kilka lat przed książką Friedricha Engelsa. Co więcej, dostrzegła ona, w jaki sposób opresyjne relacje były zakorzenione nie tylko w aparacie prawnym, ale też ucieleśnione w codziennych strukturach i instytucjach, takich jak kościół i rodzina.

Z kolei Pandita Ramabai napisała liczne prace, w których stworzyła kronikę złożoności sytuacji kobiet w Indiach na przecięciu religii, kasty, nierówności i kolonializmu. Ramabai teoretyzowała na temat intymnych relacji pomiędzy kastami, ich formami endogamii, rytualizacji codziennego życia i kontroli nad kobietami. Wskazała mechanizmy łączące sys-

>>



tem kastowy z praktykami takimi jak posag, traktowanie wdów, czy nawet dzieciobójstwo dziewczynek. Jej prace ukazują oparte o płeć cechy charakterystyczne grup społecznych i tworzenia granic.

Pod koniec XIX wieku szeroko czytano prace Charlotte Perkins Gilman. Gilman była członkinią Amerykańskiego Towarzystwa Socjologicznego, krytykującą wiktoriański kult macierzyństwa i udomowienia kobiet. W swojej pracy starała się nadać wymiar historyczny rodzinie i domowi, identyfikując społeczeństwo jako gęstą sieć relacji pomiędzy rodziną, państwem i gospodarką, tworzących wysoce wzajemnie zależną strukturę.

Jeśli chodzi o Niemkę Marianne Weber, napisała ona dziewięć książek i dziesiątki artykułów, w których poruszała tematy takie, jak prawo, małżeństwo, macierzyństwo, autonomia kobieca i dominacja patriarcalna. Marianne porównywała umocowania prawne małżeństwa w różnych społeczeństwach w sposób, przypominający ujęcie metodologiczne socjologii historycznej. Przeciwno poddańczości w małżeństwie, broniła tworzenia relacji partnerskich i reformy prawnej jako drogi do zagwarantowania niezależności kobiet.

W tym samym okresie myślicielka południowo-afrykańska Olive Schreiner była aktywną uczestniczką debat na temat możliwości stworzenia narodu południowo-afrykańskiego. Była krytyczna w stosunku do brytyjskich działań kolonialnych na terytorium Południowej Afryki i potępiała imperialistyczne inicjatywy wyzyskujące bogactwa naturalne i ludność tubylczą. Schreiner wykazała się bystrym okiem w dostrzeganiu sprzeczności związanych z formowaniem się państwa i jego stosunku do narodu, terytorium, rasy i płci.

Na koniec, na początku XX wieku Ercília Nogueira Cobra krytykowała moralność seksualną w Brazylii, przyglądając się seksualności i sposobom kontrolowania ciał kobiecych. Cobra wykazała jak kodeksy honorowe takie jak przymus wobec kobiet zachowania dziewictwa przed ślubem, były związane z odmawianiem kobietom praw obywatelskich. Zadekstrowała ona tym samym w jaki sposób reżim prawny wpływał na relacje społeczne, wykazując, że kontrola seksualności może być podstawą do działania relacji władzy.

Traktując poważnie prace tych kobiet, pragniemy zrobić użytek analityczny z kategorii płci, rozumianej jako podstawowy czynnik życia społecznego. Ideą jest pytanie, czy teorie stworzone przez te kobiety pomogą nam przemyśleć zarówno pojęcia takie, jak porządek, działanie i zmiana społeczna, jak i praca, władza, solidarność i nierówności.

## > Współczesne wyzwania w myśleniu o kanonie

We współczesnej socjologii występuje kontrowersja odnośnie statusu kanonu socjologicznego. Autorki takie jak Raewyn Connell i Patricia Hill Collins twierdzą, że sama idea kanonu jest nie do utrzymania w obliczu coraz bardziej złożonej i globalnej socjologii. Jednak międzynarodowa społeczność socjologiczna nadal polega na autorach klasycznych dla celów profesjonalizacji.

Społeczne procesy formowania nowego i starego kanonu pozostają aktywne bez względu na naszą wolę. Co jest kwalifikowane jako „wielka teoria,” jest przeważnie prezentowane jako synteza lub przewyższenie antynomii socjologii klasycznej. Tym samym, teoria klasyczna i współczesna podtrzymują fundamentalną relację, która wydaje się być daleka od zakończenia.

Aby studia gender przestały być podobszarem albo nawet samowystarczalnym polem i weszły do centrum socjologii, konieczne jest uwzględnienie kobiet auterek w obiegu socjologii klasycznej, z dodaniem referencji do ich prac w podręcznikach. W ostatnich latach pojawiły się wspaniałe inicjatywy, takie jak prace Patricii Madoo Lengermann i Jill Niebrugge-Brantley, Kate Reed, Mary Jo Deegan oraz Lynn McDonald. Nie ma jednak sensu reprodukcja europocentrycznych punktów widzenia, stronniczych wobec kobiet. Teoria socjologiczna poza kanonem wymaga spojrzenia poza Europę, jak proponują Alatas i Sinha.

Z Brazylii wniosłyśmy nasz wkład w tę debatę wraz z publikacją zbioru *Pioneiras da Sociologia: Mulheres intelectuais nos séculos XVIII e XIX* [*Pionierki socjologii: intelektualistki w XVIII i XIX wieku*]. Książka elektroniczna jest na razie dostępna jedynie w języku portugalskim. Inicjatywa ta, bez precedensu w kraju, zbiera prace szesnastu auterek z różnych środowisk i proponuje ich dydaktyczną prezentację.

Wspólne myślenie o kobietach autorkach, kanonicznych czy nie, z tak różnych regionów, niesie ze sobą wyzwania historyczne i socjologiczne. Porównanie pozwala zarówno na ożywienie, jak i krytykowanie androcentrycznych teorii uniwersalistycznych Globalnej Północy, uwydatniając szczególne społeczno-historyczne konfiguracje oraz przynosząc tropy do analizy globalnych procesów makro-społecznych, które ukształtowały świat współczesny. Przemyślenie kanonu socjologicznego i uczynienie go bardziej inkluzywnym jest zadaniem, oczekującym na nowe pokolenia. ■

*Pragniemy podziękować Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) za wsparcie naszego projektu badawczego. Doceniamy zaangażowanie Fundacji w rozwój wiedzy naukowej i pogłębianie doskonałości naukowej w Brazylii.*

Korespondencja:

Luna Ribeiro Campos <lunaribeirocampos@gmail.com>

Verônica Toste Daflon <veronicatoste@gmail.com> / Twitter: @vetoste

# > Otwarty dostęp, czasopisma drapieżne czy subskrypcyjne?

Sujata Patel, Emerytowana Profesor, Uniwersytet w Hyderabad, Indie i Profesor Wizytująca 2021  
Kersten Hesselgren, Uniwersytet w Umea, Szwecja

Prawa autorskie: Stanislau Kondratiev, Pexels.



Ostatnio współpracowniczka z europejskiej uczelni poprosiła mnie o napisanie artykułu do specjalnego numeru redagowanego przez nią, anglojęzycznego czasopisma, poświęconego teorii socjologicznej, które wydawane jest w otwartym dostępie. Nie znałam tego tytułu, ale natychmiast się zgodziłam, biorąc pod uwagę, że jeśli zostanie opublikowany (po recenzjach), artykuł ten mogłyby czytać osoby na całym świecie. Pozwoliłoby to przezwyciężyć wąskie gardło obiegu, które istnieje obecnie w przepływach wiedzy, zdominowanych przez subskrypcje do czasopism i opłaty za artykuły. Jak wszyscy wiemy, subskrypcje i opłaty za artykuły nie są pokrywane przez większość rządów, uniwersytetów, instytutów badawczych ani grantów naukowych. W rezultacie zasięg jest ograniczony i powstają podziały w przepływie informacji oraz wiedzy między krajowymi i globalnymi społecznościami naukowymi. Jednak pytanie o to czasopismo pozwoliło mi odkryć, jak społeczność akademicka postrzega otwarty dostęp – większość moich kolegów i koleżanek twierdziła, że tytuły open access są w większości drapieżne, podczas gdy czasopisma subskrypcyjne mają charakter profesjonalny. Zadałam sobie pytanie: dlaczego moi koledzy tak uważają, skoro otwarty dostęp pozwala na swobodny obieg publikacji naukowych i zachęca do dialogu oraz rozmów między społecznościami akademickimi?

## > Optymistyczne początki

Ruch otwartego dostępu (*open access*, OA) pojawił się w latach 90. XX wieku, kiedy Internet stał się dostępnym środkiem komunikacji i w konsekwencji przededefiniował publikowanie, które do tej pory opierało się na materiałach drukowanych. Ruch ten szybko zyskał na znaczeniu i w 2001 roku Budapesztańska Inicjatywa Otwartego Dostępu (*Budapest Open Access Initiative*, BOAI) określiła otwarty dostęp jako bezpłatną dostępność recenzowanych badań „w publicznym Internecie, zezwalającą każdemu użytkownikowi na czytanie, ściąganie, kopiowanie, rozpowszechnianie, drukowanie, wyszukiwanie i linkowanie do pełnych treści artykułów, czytanie ich w celu indeksowania, przekazywanie danych do oprogramowania lub wykorzystywanie ich w jakikolwiek legalny sposób bez finansowych, prawnych czy technicznych barier, innych niż te nieodłącznie związane z samym dostępem do Internetu.”<sup>1</sup> BOAI stwierdza również, że wszystkie prawa intelektualne do artykułu pozostają przy autorze lub autorce. Definicja ta jest zgodna z licencjami Creative Commons.

Oczekiwano, że wraz ze stałym wzrostem przepustowości łącza, koszty publikacji poszczególnych artykułów naukowych zmniejszą się, ponieważ z budżetów znikną druk i tradycyjna dystrybucja. Zakładano, że doprowadzi to do otwarcia większości czasopism.

>>

## > Zarzuty drapieżności

Jednak taka zmiana nie nastąpiła. Niedawne szacunki wskazują, że w 2013 roku tylko 25% opublikowanych artykułów naukowych ukazało się w otwartym dostępie. Dlaczego ten ruch nie zaważadł wyobraźnią wszystkich badaczy? Jednym z powodów jest założenie, że większość otwartych czasopism pobiera opłaty za wydawanie artykułów, a zatem są to czasopisma drapieżne: „wszystko może zostać opublikowane, jeśli zapłacisz.” Panuje powszechne przekonanie, że otwarte czasopisma nie są rzetelne, posiadają sfabrykowane redakcje i często nie przeprowadzają dokładnych recenzji artykułów.

Termin *drapieżne* w odniesieniu do takich czasopism został po raz pierwszy użyty przez bibliotekarza Jeffreya Bealla, który od początku 2010 roku prowadzi kampanię przeciwko otwartemu dostępowi. Umieścił on w Internecie [listę drapieżnych czasopism](#). Według Bealla „drapieżni wydawcy bazują na złotym modelu otwartego dostępu (w którym autor płaci) i dążą do wygenerowania jak największych przychodów, często rezygnując ze stosownych procedur recenzyjnych.”

Nowa literatura sugeruje, że Beall może nie być jedyną osobą prowadzącą kampanię przeciwko otwartemu dostępowi. Co więcej, duże stowarzyszenia branżowe wydawców i ich lobbyści promują ideę, zgodnie z którą otwarty dostęp stanowi zagrożenie dla systemu recenzji. Argumentują, że czasopisma oparte na subskrypcji są kluczem do dobrych praktyk, zwłaszcza do systemu wzajemnej weryfikacji, i że są one zinstytucjonalizowane poprzez współpracę z towarzystwami naukowymi, stowarzyszeniami zawodowymi i instytucjami badawczymi. Pomimo przyznawania, że ich własne modele biznesowe są nastawione na zysk, twierdzą również, że dzielą się swoimi przychodami z powyższymi instytucjami (np. budżet Międzynarodowego Stowarzyszenia Socjologicznego jest w dużej mierze uzależniony od opłat licencyjnych za publikacje), a tym samym promują produkcję wiedzy, która jest zarówno profesjonalna, jak i globalna. Ponadto sugerują, że chronią prawa własności intelektualnej autorów i autorek oraz instytucji badawczych.

Dlatego też większość towarzystw naukowych i stowarzyszeń zawodowych wspiera dużych wydawców. Z kolei wydawcy ci agresywnie interweniują w domenę publicznej, aby zapewnić ochronę swoich praw do czasopism przed jakąkolwiek formą otwartego dostępu. Na przykład w 2012 roku niektóre wydawnictwa (Oxford, Cambridge oraz Taylor and Francis) wniosły do indyjskiego sądu sprawę przeciwko punktowi kserograficznemu na Uniwersytecie w Nowym Delhi za sprzedaż kserokopii książek i stron. Zarówno uniwersytet, jak i Sąd Najwyższy poparty sklep i sprawa została oddalona.

## > Potrzeba zniesienia zinstytucjonalizowanych podziałów binarnych

To, że drapieżne czasopisma istnieją, nie ulega wątpliwości. Wraz z Indiami i Iranem, USA i Japonia obserwują największą liczbę takich tytułów, a w procesach ewaluacji organy regulacyjne, w tym uniwersytety, nie uznają publikowanych w nich artykułów. Czy jednak wszystkie otwarte czasopisma rzeczywiście mają drapieżny charakter? [Najnowsze bada-](#)

[nia](#) nad listą Bealla sugerują, że główne zastrzeżenia, które jej autor wymienił jako mające zastosowanie do otwartych czasopism, odnoszą się również do czasopism opartych na subskrypcji. Co więcej, nie wszystkie czasopisma open access pobierają opłaty za publikowanie artykułów. Directory of Open Access Journals (DOAJ) podaje, że spośród ponad 18.000 otwartych czasopism dostępnych obecnie w Internecie, około 13.000 ich nie pobiera. W tym samym badaniu autorzy przekonują, że zamiast przedstawiać dychotomię między czasopismami otwartymi a czasopismami opartymi na subskrypcji, ważne jest, aby zadawać bardziej refleksyjne pytania dotyczące tego, jak zainicjować i zinstytucjonalizować dobre praktyki recenzyjne oraz jak sprawić, by były one przejrzyste zarówno dla czasopism otwartych, jak i subskrypcyjnych. Ponadto powinno się zadać pytanie, czy praktyki obejmują też i te doskonalone w różnych częściach i regionach świata.

Chociaż potrzebne są dalsze badania na ten temat, uważam, że przemysł wydawniczy jest częścią ekosystemu wiedzy, który rozwija się dzięki generowaniu podziałów między regionami i społecznościami językowymi w odniesieniu do produkcji i obiegu wiedzy. Przemysł wydawniczy zasila ten system i instytucjonalizuje go. Ekosystem ten zbudowano w następstwie II w.św., kiedy uniwersytety i instytucje badawcze gwałtownie się rozwinęły na globalnej Północy i na całym świecie. Wraz z rozwojem, zinstytucjonalizowano perspektywę, że obszary wiedzy w naukach ścisłych, społecznych i humanistycznych stworzone na Globalnej Północy są uniwersalne i mogą być naśladowane przez społeczności akademickie na całym świecie.

Ekosystem ten położył wówczas odpowiedzialność za produkcję wiedzy po stronie uniwersytetów, instytucji oraz laboratoriów w Europie i Ameryce Północnej, a wiedza była następnie rozpowszechniana za pośrednictwem czasopism i książek publikowanych oraz drukowanych przez sektor prywatny. Wkrótce uniwersytety i instytucje badawcze stały się głównymi konsumentami czasopism i książek naukowych, tworząc w ten sposób symbiotyczną relację między nimi a prywatnymi wydawnictwami. Nic dziwnego, że wydawcy w USA i Wielkiej Brytanii klasyfikują swoje produkty jako część rynków międzynarodowych, podczas gdy produkty wiedzy z innych krajów są klasyfikowane regionalnie. W ostatnim czasie ekosystem ten rozwinął się, ponieważ uniwersytety zażądały rygorystycznych audytów w celu zbadania wyników swoich pracowników, co dodatkowo legitymizuje czasopisma oparte na subskrypcji. Ruch open access podważa ten ekosystem, a tym samym stanowi zagrożenie dla wszystkich, mających w nim swój udział.

Gdzie pozostawia to naukowców z różnych części świata, którzy chcą publikować lub zapoznawać się z nowymi badaniami? Gdzie pozostawia to też publikacje z całego świata, które chcą zachęcać do odmiennych treści, nowych stylów pisania i różnych praktyk recenzyjnych? Mam nadzieję, że jako naukowcy, dążący do globalnych rozmów, możemy rozpocząć dyskusję na ten temat. ■

Korespondencja:  
Sujata Patel <[patel.sujata09@gmail.com](mailto:patel.sujata09@gmail.com)>

1. Źródło tłum: <https://www.budapestopenaccessinitiative.org/boai10/polish-translation/>

# > W kierunku lepszych zachowań prozdrowotnych w stanie Bihar w Indiach

Aditya Raj i Papia Raj, Indyjski Instytut Technologii w Patnie, Indie

Prawa autorskie: Anna Shvets, Pexels.



**W**arunki narzucone przez pandemię COVID-19 oznaczały, że zmiany zachowania stały się normą w kontekście kontroli nad rozprzestrzenianiem się wirusa w każdej społeczności. Rządy kilkakrotnie ogłaszały lockdowny i zalecały zachowanie dystansu fizycznego, samoizolację, kwarantannę domową, używanie maseczek ochronnych i rękawiczek w miejscach publicznych, częste mycie rąk itp. Pomimo takich wysiłków rząd indyjski nie był w stanie kontrolować sytuacji, ponieważ większość społeczeństwa w Indiach, jak stale donosiły popularne media, nie stosowała się do wytycznych, a co ważniejsze, nie chciała poddać się testom na obecność wirusa. Ponadto osoby, które uzyskały pozytywny wynik testu, niechętnie o tym mówiły, dopóki ich sytuacja nie stała się bardzo poważna. Ze względu na brak infrastruk-

tury zdrowia publicznego, warunki były szczególnie krytyczne w słabo rozwiniętej prowincji Indii – Bihar. Wskazuje to na wagę zaangażowania w zachowania prozdrowotne osób w każdej społeczności.

Zachowania prozdrowotne są definiowane jako sekwencja działań zapobiegawczych i naprawczych, podejmowanych przez członków społeczności w celu poprawy obserwowanego złego stanu zdrowia lub utrzymania dobrego stanu zdrowia. Zachowania prozdrowotne to zatem ludzie dokonujący „zdrowych wyborów.” Takie zachowania różnią się w zależności od obszaru geograficznego i społeczności. W celu poprawy warunków najważniejsze jest spostrzeżenie czynników, które uniemożliwiają ludziom przyjęcie postępowych zachowań prozdrowotnych. Kluczowe jest również zrozumienie, w jaki sposób ludzie mogą być zachęceni do rozwi-

>>

jania pozytywnych zachowań prozdrowotnych. Mimo że jest to istotny element zdrowia publicznego, nie ma znaczących badań mających na celu zrozumienie barier utrudniających i czynników ułatwiających zachowania prozdrowotne w Indiach, a konkretnie w Bihar.

### > Wnioski wyciągnięte z badania przekrojowego przeprowadzonego w Bihar

Przeprowadziliśmy badanie przekrojowe w Patnie, stolicy stanu Bihar. Patna odnotowała najwyższą zachorowalność i liczbę ofiar śmiertelnych z powodu COVID-19 w Indiach. Przyjęliśmy podejście metody mieszanej i zebraliśmy dane pierwotne podczas pandemii, między kwietniem a lipcem 2021 roku. Analiza zebranych danych wykazała, że 43% wszystkich respondentów zgłosiło, że sami uzyskali pozytywny wynik testu na obecność COVID-19, podczas gdy 34% stwierdziło, że jeden lub więcej członków ich rodziny uzyskało wynik pozytywny, a 23% powiedziało, że zarówno oni sami, jak i członkowie ich rodzin uzyskali wynik pozytywny. Wśród osób, które uzyskały pozytywny wynik testu, wystąpiła uderzająca różnica płci: podczas gdy 69% stanowili mężczyźni, tylko 31% stanowiły kobiety. Fizjologicznie kobiety są silniejsze od mężczyzn, a w podobnych okolicznościach kobiety mają większe szanse na walkę z chorobą i przetrwanie. Ponadto konstrukcje społeczne i dynamika płci w gospodarstwach domowych sugerują, że zdrowie męskich członków zawsze było traktowane priorytetowo. Możliwe, że gdy kobiety miały objawy, nie poddawały się testom.

Oprócz płci, 40% respondentów, którzy uzyskali pozytywny wynik testu, było w grupie wiekowej 25-29 lat, co sugeruje, że osoby bardziej mobilne i narażone na kontakt ze środowiskiem zewnętrznym były również bardziej podatne na zakażenie COVID-19. Niestety, kilku respondentów zgłosiło jeden lub więcej zgonów z powodu COVID-19 w swojej rodzinie. W naszym badaniu większość przypadków śmiertelnych (88%) mieszkała w budynkach wielopiętrowych, a tylko 12% w wolnostojących domach prywatnych. Zaobserwowaliśmy również, że 67% z nich pracowało w sektorze usług, 26% było samozatrudnionych, a pozostali nie określili swojego zawodu. Niezależnie od pochodzenia społeczno-demograficznego, wszyscy respondenci niechętnie poddawali się testom na COVID-19. Na pytanie, skąd wiedzieli, że są zarażeni COVID-19, większość z nich twierdziła, że wystąpiły u nich objawy wirusa i założyła, że są zarażeni. Na pytanie, dlaczego nie potwierdzili zakażenia za pomocą testów, odpowiedzi były zróżnicowane. Podane powody obejmowały brak odpowiednich informacji o placówkach wykonujących testy (27%), niedostępność porad udzielanych przez personel medyczny (12%) oraz, co najważniejsze, strach przed napiętnowaniem społecznym w przypadku pozytywnego wyniku testu (59%).

Z powodu ograniczenia liczby łóżek szpitalnych i innych zasobów klinicznych, ludzie woleli pozostać w domu niż szu-

kać dostępnych placówek medycznych, dopóki symptomy choroby nie stały się krytyczne. Brak dostępności zarówno informacji, jak i zasobów był główną przeszkodą w poszukiwaniu pomocy i działał jak bariera dla konstruktywnych zachowań prozdrowotnych w społeczności. W związku z tym wiele osób zdecydowało się na przyjmowanie leków w domu (około 27%), mała część konsultowała się z lekarzem (lekarzami) przez telefon (16%), kilka osób odwiedziło przychodnię lekarskie (11%), podczas gdy znaczna część (46%) polegała jedynie na informacjach od znajomych, krewnych i – oczywiście – z mediów cyfrowych.

Osobom z pozytywnym wynikiem testu zalecano izolację i kwarantannę, ale takie zachowanie nie jest konwencjonalne w indyjskim kontekście społecznym. Osoby zarażone oczywiście nie chciały ujawniać społeczności swojego stanu, w obawie przed napiętnowaniem.

Na podstawie naszej analizy twierdzimy, że chociaż ludzie byli gotowi przestrzegać wymaganych zachowań prozdrowotnych, aby stawić czoła pandemii COVID-19, to jednocześnie cierpieli na brak informacji, będący w tym przypadku największą przeszkodą dla czynności prozdrowotnych. Z powodu strachu i niewiedzy ludzie nie chcieli szukać pomocy medycznej na wczesnym etapie infekcji. Tworzy to palącą potrzebę zapewnienia kontekstowej edukacji zdrowotnej w celu poprawy zachowań prozdrowotnych, zwłaszcza w słabo rozwiniętej prowincji, takiej jak Bihar.

### > Patrząc wstecz

COVID-19 nadal stanowi zagrożenie dla zdrowia publicznego. Praktyki populacyjne i zdrowotne mające na celu zwalczanie tej sytuacji powinny być zrównoważone i akceptowalne dla społeczności. W oparciu o wyniki naszego badania sugerujemy, że w celu poprawy zachowań prozdrowotnych pilnie potrzebne są interwencje społeczne poprzez kontekstową edukację zdrowotną i muszą one zostać wdrożone. Zintegrowane podejście polegające na włączeniu edukacji zdrowotnej jako spójnej części polityki zdrowotnej będzie miało zasadnicze znaczenie dla zainicjowania zmian zachowań wśród społeczności i doprowadzi do upowszechniania zdrowia.

Nasze niedawne badanie uzupełniające wykazało, że po pandemii COVID-19 ludzie zaczęli zwracać większą uwagę na warunki sanitarne, higienę i praktyki związane ze zdrowym stylem życia. Poprawa edukacji zdrowotnej i inwestycje w komunikację zdrowotną mogą pozwolić na wypracowanie nowego społecznego zrozumienia zachowań prozdrowotnych, co uruchomi proces upowszechniania zdrowia. Umożliwi to mieszkańcom radzenie sobie z problemami zdrowotnymi w celu przezwyciężenia istniejących dysproporcji zdrowotnych. Edukacja zdrowotna jest zatem potrzebą chwili. ■

Korespondencja:  
Aditya Raj <[aditya.raj@iitp.ac.in](mailto:aditya.raj@iitp.ac.in)> / Twitter: [@drAdityaRaj](https://twitter.com/drAdityaRaj)

# > Kryzys zdrowia psychicznego w Hiszpanii: dlaczego socjologia ma znaczenie?

Sigita Doblyte, Uniwersytet w Oviedo, Hiszpania



Prawa autorskie: Adrian Swancar, Unsplash.

**P**odczas gdy bieżące interwencje dotyczące zdrowia psychicznego są zwykle traktowane jako podchodzące pod zakres opieki zdrowotnej, a tym samym uznawane są za będące wewnątrz systemu, zdrowie psychiczne stanowi część *świata życia* i jest połączone z kulturą, relacjami społecznymi i osobowością. Socjologia ma wiele do zaoferowania, aby można było lepiej zrozumieć zdrowie psychiczne i cierpienie. W tym miejscu opowiadam się za większą rolą socjologii w analizie tych kwestii, sugerując, że jesteśmy świadkami zakłóceń w reprodukcji kulturowej i integracji społecznej. Zakłócenia objawiają się utratą orientacji kulturowej, alienacją, a w konsekwencji psychopatologiami. Pomimo że moja argumentacja koncentruje się na przypadku Hiszpanii, powinna wzbudzić zainteresowanie również czytelników w innych krajach.

W ciągu minionego roku zdrowie i choroby psychiczne przyciągnęły bezprecedensową uwagę hiszpańskiej opinii publicznej. Politycy, dziennikarze i aktywiści powoływali się na krajowe i międzynarodowe statystyki wskazujące na

pogorszenie się stanu zdrowia psychicznego w kraju. Liczba samobójstw wzrosła. Liczba zażywanych leków przeciwdepresyjnych potroiła się w ciągu ostatnich 20 lat i jest jedną z najwyższych w Europie. Co gorsza, Hiszpania odnotowuje najwyższe statystyki stosowania leków przeciwlękowych na świecie. Badanie zdrowia psychicznego hiszpańskich pracowników sektora publicznego w 2022 roku nadaje kontekst wcześniej wymienionym danym: prawie połowa pracowników przyznała, że polega na środkach psychofarmaceutycznych w celu złagodzenia niepokoju związanego z pracą.

Liczby te odzwierciedlają zatem nie tylko kwestie indywidualne, ale także procesy społeczne. Niemniej jednak, media natychmiast kierują swoje kamery w stronę psychiatrów i psychologów, a nie socjologów. Podczas gdy dyscypliny psychologiczne są niezastąpione jeśli chodzi o pomoc dla poszczególnych osób, mają one tendencję do dostosowywania się do modelu (bio)medycznego, który dekontekstualizuje i indywidualizuje to, co społeczne. Komentarze praktyków często kończą się wezwaniem do zwiększenia zasobów na opiekę psychiatryczną: więcej specjalistów i więcej usług. Jest to niewątpliwie ważne. Twierdzę jednak, że powinniśmy rozważyć również inne odpowiedzi.

## > Kultura i poczucie własnej wartości

Pewniki kulturowe – publiczne, jako (re)produkowane poprzez relacje społeczne i instytucje, ale także osobiste, jako ucieleśnione poprzez socjalizację – kierują naszymi oczekiwaniami, decyzjami i działaniami poprzez zapewnienie „spójności wiedzy wystarczającej do codziennej praktyki” (Habermas 1987). W sposób, który został wzmocniony przez neoliberalizm, kultura w coraz większym stopniu dostarcza nam scenariuszy jaźni, podkreślających konkurencyjność, sukces materialny i konsumpcję określonego stylu życia (Lamont 2019). Definicje wartościowego życia stają się bardziej jednorodne i oparte głównie na wydajności produkcyjnej i konsumpcji, a nie na innych kryteriach wartości społecznej.

Określone cele są postrzegane jako osiągalne dla każdego poprzez ciężką pracę i wysiłek, co skutkuje podziałem na „zwycięzców,” którzy uważani są za ciężko pracujących i dużo od siebie wymagających oraz na „przegranych,” którzy przypuszczalnie nie wykazują takich cech. Jednak powyższe miary własnej wartości nie są po prostu dostępne dla wszystkich, pomimo ich wysiłków. Urodzenie się w zamożnej rodzinie daje niezwykłą przewagę w Hiszpanii. Niezależnie

>>

od tego, jak ktoś ciężko uczy się czy pracuje, szanse na sukces ma znacznie mniejsze, jeśli pochodzi z biednej rodziny, niż w przypadku bardziej zamożnych współobywateli.

Większość ludzi konstruuje swoje prognozy dotyczące przyszłości na podstawie wbudowanych skryptów kulturowych zakorzenionych w ideałach sukcesu materialnego. Wielu z nich napotyka jednak obiektywne przeszkody, które kolidują z takimi wyobrażeniami. Widzą też, że ci, którzy mają więcej szczęścia, mają łatwiej w życiu. Ta rozbieżność między ucieleśnionymi oczekiwaniami a obiektywnymi szansami może prowadzić do kryzysu orientacji kulturowej i odczucia smutku, złości lub wstydu. Utrata (wiary w) przyszłość jest, jak przypuszczam, jedną z najbardziej bezpośrednich dróg do bycia nieszczęśliwą/nieszczęśliwym.

### > Praca i relacje społeczne

Oprócz niedostatku materialnego socjologia może również wskazywać na cierpienie sytuacyjne. Na przykład, pomimo stosunkowo korzystnej pozycji, młody naukowiec, który nie może zapewnić sobie przyzwoitego zatrudnienia, ale któremu „obiecano” stabilną pracę i uznanie jako nagrodę za lata nauki i wysiłku, może również doświadczać egzystencjalnego niepokoju. Badania przeprowadzone w Hiszpanii wykazują związek między cierpieniem psychicznym a takimi cechami miejsca pracy jak jej sensowność bądź bezcelowość.

Relacje instytucjonalne, które sprzyjają autonomii, godności i uznaniu w miejscu pracy, skutkowałyby poprawą dobrostanu pracowników poprzez zwiększenie solidarności między członkami organizacji i poza nią, poprzez nagradzanie wysiłku, a tym samym poprzez pomoc w dostosowaniu obiektywnych szans do subiektywnych oczekiwań. Praca mająca sens promuje społeczną integrację świata życia. W Hiszpanii nastąpiło jednak zauważalne pogorszenie takich cech pracy: mniejsza autonomia pracowników, mniej godności i docenienia pracowników a więcej cierpienia psychicznego.

Zakłócenia w relacjach zawodowych mogą być jednak łagodzone poprzez solidarność w ramach nieformalnych sieci społecznych, szczególnie w społeczeństwach Europy Południowej, które są uważane za kultury z silną rolą rodziny i słabszych więziach pozarodzinnych. Niemniej wszystkie relacje społeczne – rodzinne i pozarodzinne – doświadczały w Hiszpanii utraty siły i znaczenia (Ayala Cañón i in. 2022). Proces ten rozpoczął się przed pandemią COVID-19, ale wraz z nią przyspieszył: ludzie rzadziej spotykają się z przyjaciółmi

i krewnymi, liczą na mniejsze wsparcie społeczne i emocjonalne od swoich bliskich i znajomych oraz zasadniczo czują się bardziej samotni.

Tak więc, podczas gdy zakłócenia w domenie kulturowej skutkują utratą orientacji kulturowej, zakłócenia w relacjach społecznych – czy to w relacjach zawodowych, czy w nieformalnych więziach społecznych – prowadzą do rosnącej alienacji między jednostkami. To z kolei powoduje różnicę między tym, czego ludzie oczekują na podstawie swojej socjalizacji, a tym, jak przebiega ich życie, przy czym niektóre ścieżki życia są bardziej (nie)znośne niż inne, co w konsekwencji może objawiać się jako psychopatologia.

### > System

Podsumowując, choć skupiam się w tym tekście na świecie życia, socjologia powinna dążyć do połączenia dwóch warstw społeczeństwa, gdzie system z jego sferą ekonomiczną i polityczno-biurokratyczną „musi spełniać warunki dla utrzymania społeczno-kulturowych światów życia” (Habermas 1987). Wykracza to poza usługi służby zdrowia z zakresu psychiatrii i psychologii, które rzeczywiście mogą złagodzić cierpienie danej osoby. Przy obecnym stanie rzeczy, poszczególne osoby powracają jednak do świata życia, który jest wyobcowany i pozbawiony znaczenia.

Bez poszerzenia systemów wartości, aby więcej osób mogło poczuć się wartościowymi, bez poprawy relacji w pracy i zapewnienia możliwości docenienia pracowników za ich wysiłek, lub bez inwestowania w polityki społeczne, takie jak mieszkalnictwo i rodzina, które promują i formują system wartości, ale które tradycyjnie były słabe w Hiszpanii, wzorzec ten się utrzymuje. Innymi słowy, błędne koło składające się z jednej strony z wyalienowanego i pozbawionego znaczenia świata życia, a z drugiej z opieki psychiatrycznej zajmującej się objawami, a nie przyczynami, wciąż istnieje.

Jako socjologowie jesteśmy w stanie postawić te procesy i wyjaśnienia na pierwszym planie. Jednakże, nawet w przypadku zajmowania się zdrowiem psychicznym i chorobami, badania socjologiczne mają tendencję do pozostawania w granicach socjologii medycznej. Przekraczanie granic, na przykład w kierunku socjologii kulturowej bądź ekonomicznej, mogłoby przecież przynieść ogromne korzyści dla wiedzy i praktyki. Z tego powodu twierdzę, że nadszedł czas, aby zintensyfikować dialog między różnymi poddziedzinami socjologicznymi. ■

#### Bibliografia:

- Ayala Cañón, L., Laparra Navarro, M. i Rodríguez Cabrero, G. (red.), *Evolución de la cohesión social y consecuencias de la COVID-19 en España (Ewolucja spójności społecznej i konsekwencje COVID-19 w Hiszpanii)*, Madryt 2022, Fundación FOESSA.
- Habermas, J. (1987) *Teoria działania komunikacyjnego tom II: Przyczynek do krytyki rozumienia funkcjonalnego*. Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Lamont, M. (2019), „From ‘having’ to ‘being’: self-worth and the current crisis of American society”, *The British Journal of Sociology*, 70(3), s. 660–707.

Korespondencja:  
Sigita Dobyłtė <[dobylytesigita@uniovi.es](mailto:dobylytesigita@uniovi.es)>

# > Rozszerzanie dyskursu praw człowieka

przez rozpoznawanie przemocy subliminalnej

Priyadarshini Bhattacharya, urzędniczka Indyjskiej Służby Administracyjnej w rządzie Indii



Ilustracja „Chcemy żyć” stworzona przez brazylijskiego artystę i politologa Ribsa ([twitter.com/o\\_ribs](https://twitter.com/o_ribs) i [instagram.com/o.ribs](https://instagram.com/o.ribs)) dla Social Movements Observatory of the Centre for Social Theory and Latin American Studies (NETSAL-IESP/UERJ). Prawa autorskie: Ribs, 2021.

**P**aradygmat praw człowieka to głęboko empatyczny sposób patrzenia na świat. Opiera się na fundamentalnym założeniu, że życie ludzkie jest godne i ma znaczenie. Paradygmat ten ewoluował strukturalnie, opierając się na doświadczeniach okrucieństw, których kobiety i mężczyźni doświadczyli w całej historii. Jednak, jak każdy paradygmat, powstał on w kontekście historycznym; w tym przypadku zdominowanym przez intelektualne nurty pozytywizmu prawnego i indywidualizmu, które uprzywilejowały obiektywny empiryzm i bezcielesną jednostkę jako przedmiot.

Nadszedł czas, aby wzbogacić i rozszerzyć kontury paradygmatu praw człowieka, uznając wartość interseksjonalno-

>>



ści i wiedzy usytuowanej w uchwyceniu palimpsestowego charakteru przemocy ze względu na płeć (*gender-based violence*, GBV). Wszelkie oznaki możliwego skostnienia muszą sprowokować nas do opracowania bardziej zniuansowanego i dostosowanego do kontekstu, zwyczajowego prawa międzynarodowego w zakresie praw człowieka, które uwzględniałoby ukrytą przemoc kulturową i zakorzenione uprzedzenia, uciszające i ograniczające subiektywne opinie osób, które przeżyły taką przemoc.

### > **Niepowodzenie dyskursu praw człowieka w zakresie odpowiedzi na złożoność przemocy ze względu na płeć**

Niniejszy artykuł wskazuje na nieadekwatność istniejącego dyskursu na temat praw człowieka i towarzyszących mu instrumentów społeczno-prawnych w odniesieniu do przemocy ze względu na płeć, zwłaszcza gdy ma ona charakter podprogowy, a tym samym występuje w „czasach pokoju.” Ponadto uznaje potrzebę rozszerzenia dyskursu praw człowieka w celu uznania form przemocy, które często leżą poza wymiarną sferą empiryczną, ale mimo to pozostają podstępne i osadzone, wymagając innych narzędzi do ich pomiaru. Po trzecie, apeluje do obrońców praw człowieka i przedstawicieli prawa, aby zwrócili uwagę na codzienne podprogowe formy przemocy ze względu na płeć, rozwijając jednocześnie niezbędne kompetencje i odpowiedzialność do oferowania pomocy.

Jeśli postrzegać ją jako spektrum lub kontinuum, przemoc ze względu na płeć obejmuje zarówno spektakularne, jak i najbardziej przyziemne przypadki, od egzotycznych po banalne. Brutalne akty przemocy ze względu na płeć, które zyskały wzmiankę w ramach praw człowieka, wzięwszy pod uwagę ich występowanie w strefach konfliktu, obejmują arbitralne zabójstwa, przemoc seksualną stosowaną jako taktyka wojenna, handel ludźmi i inne tego rodzaju brutalności, i słusznie wywołują międzynarodowe i publiczne oburzenie.

Jednak koncepcja przemocy symbolicznej (Bourdieu, 1970) i podprogowej służy jako pouczające narzędzie do przeniesienia naszego spojrzenia z bardziej dotkliwych i oczywistych form przemocy na „działanie” mało intensywnych i podstępnych form przemocy, które często działają w „czasie pokoju,” ale osiągają punkt krytyczny podczas konfliktu lub wydarzeń kryzysowych. W swojej pracy [Schepers-Hughes i Bourgois](#) używają terminu „codzienna przemoc,” aby podkreślić społeczną obojętność wobec najbardziej niepokojących form cierpienia wywołanych przez procesy instytucjonalne i dyskursy na osobach, które przeżyły przemoc ze względu na płeć.

Nasze współczesne warunki ujawniły złożoność przemocy, w szczególności palimpsestowe warstwy przemocy ze względu na płeć, biorąc pod uwagę porowate rozgraniczenia między tym, co prywatne, a tym, co polityczne. Ukryta przemoc ze względu na płeć, która działa w „czasach pokoju,” często nie jest traktowana z należytą uwagą na poziomie politycznym i prawnym ze względu na problemy z pomiarem, w przeciwieństwie do jawnej przemocy. To, co nie jest mierzone, jest często wyciszane i zapominane, usuwane z dyskusji

i debaty. Jak zauważa [Gayatri Spivak](#), pomiar ogranicza to, co jest postrzegane i wymazuje to, co „nie jest zidentyfikowane.”

### > **Feministyczne epistemologie i kontekstualizacja w celu uwidocznienia ukrytej przemocy codziennej**

Pozytywizm, w swoim dążeniu do naukowości, starał się opracować wymierne wskaźniki. Dyskurs o prawach człowieka zazwyczaj rzuca światło na obrażenia cielesne i formy przemocy, które są widoczne i występują w strefach konfliktu, ujawniając destrukcyjne, dewiacyjne i aberracyjne zachowania, ponieważ można je dyskretnie zmierzyć, na podstawie częstotliwości występowania lub przypadkowości. W swoim historycznym sojuszu z tradycją pozytywistycznej metodologii i neoliberalnej kwantyfikacji paradygmat praw człowieka mógł nieuchronnie mieć tendencję do lekceważenia bogatych w szczegóły narracji.

Powstałe w ten sposób „[gęste opisy](#)” lub „kontr-relacje” są ucieleśnione w codziennym doświadczeniu, wymagając ontologicznego zerwania z wąskim empiryzmem i przejścia do interpretatywistycznego, feministycznego punktu widzenia, który uznaje subiektywne doświadczenia osób doświadczających przemocy za ważne i pozwala im werbalizować, kategoryzować, a tym samym mierzyć doświadczaną przez nich przemoc.

[Cecilia Menjivar](#) w swojej przenikliwej etnografii przemocy we wschodniej Gwatemali, dokumentuje ucieleśnione doświadczenie zawołanej przemocy, jakiej doświadczają kobiety z Ladiny, poddawane codziennym mikro-kontekstom dewaluacji, upokorzenia i pogardy, prowadzącym do makabrycznych przejawów kobietobójstwa. Menjivar wydobywa z zakamarków normalności przemoc kulturowo uznawaną za „powszechną,” rejestrując auto-observacje kobiet o „*aguantar*” – przetrwaniu – wskazujące na rutynizację bólu.

Uznając społeczny i historyczny kontekst poszczególnych wiedzących, epistemologie feministycznego punktu widzenia tworzą przestrzeń dla tych, którzy przez cały czas byli „podmiotami nieobecnymi” i odzyskują swoje „[nieobecne doświadczenia](#).” Metodologia ta upowszechnia większą widoczność interesariuszy, którzy nie są już wykluczeni z systemów liczenia i przyznaje im epistemiczny autorytet.

Weźmy za przykład formalizm postępowania sądowego lub procesu, w którym ofiara wykroczenia proszona jest w typowy dla przedstawicieli prawa opanowany sposób o kategoryczne opisanie, czy istnieje jakkolwiek „dowód” na popełnioną przemoc, biorąc pod uwagę pozorną „zgodę,” wynikającą z jej zachowania i status quo podtrzymanego przez jej działania. Stanowisko w zakresie praw człowieka musi dociekać dalej i być kontekstowo ugruntowane w konkretnej sferze kobiecego doświadczenia „ukrytej perswazji,” której najbardziej nieubłaganym przykładem jest ta wywiezana po prostu przez „[porządek rzeczy](#).”

Kiedy przedstawiciele wymiaru sprawiedliwości i strażnicy prawa oraz „[władzy symbolicznej](#)” mają tak zakorzenione uprzedzenia i opierają swoje „werdykty” na bezrefleksyjnych założeniach, niesprawiedliwość staje się niezidentyfikowa-

&gt;&gt;

na, niewyrażona i zinstytucjonalizowana. Sprawiedliwość zostaje pogrzebana pod formą i ciężarem państwa oraz większego systemu społecznego.

### > Nowe narzędzia dla zmieniającej się rzeczywistości społecznej

Wymagane, konceptualne objęcie tego, co niedostrzegane, nie jest pozbawione praktycznych i prawnych zawiłości, nie wspominając o dylematach etycznych. Tym bardziej że studia feministyczne często pomijały przemoc symboliczną, uważając ją za kategorię zbyt mglistą, by można było ją określić. Kodyfikacja praw człowieka nigdy nie może być jednak procesem wyczerpującym i ostatecznym, ale takim, który musi być stale aktualizowany przez zmieniające się siły społeczne i odkrycia empiryczne, wymagające różnych narzędzi pomiaru.

Podstawowym krokiem w kierunku kodyfikacji i penalizacji codziennej przemocy symbolicznej jest [Konwencja z Belém do Pará](#) i modelowa ustawa MESECVI, które dążą do osiągnięcia tego celu. Artykuł 6 Konwencji uznaje „prawo kobiet do bycia wolnymi od dyskryminacji oraz do bycia wolnymi od kulturowych stereotypów i praktyk, które uznają je za gorsze lub podporządkowane, lub przypisują im ustalone wzorce zachowań.”

Mocnym przykładem w przypadku Azji Południowej są „zbrodnie honoru” związane z patriarchalnymi ramami „honoru” i jego następstwem „wstydem,” które kontrolują, kierują i regulują seksualność kobiet. Jednak stonowane formy przemocy o niskiej intensywności, które pociągają za sobą społeczny ostracyzm kobiety i jej rodziny, prowadząc w praktyce do jej „społecznej śmierci,” rzadko znajdują jakąkolwiek wzmiankę lub kategorię potępienia ze strony państwa. W rzeczywistości takie akty przemocy są legitymizowane, a ich widoczność jest tłumiona przez przedstawicieli prawa.

### > Głębsze zaangażowanie na rzecz praw człowieka

Ukryte formy przemocy są skutecznie internalizowane i wspierane przez istniejące narracje ideologiczne, zwyczaje i dyskursy instytucjonalne. Dyskurs praw człowieka musi zwracać uwagę na możliwość przemocy, która nie przejawia się w beczelnych aktach, ale poprzez codzienne przestrze-

ganie reguł powstałych w wyniku głęboko zakorzenionych ideologii kulturowych i „schematów,” które są podtrzymywane historycznie.

Te podprogowe formy przemocy leżące pod warstwą „normalnych” działań społecznych muszą zostać wyodrębnione z normatywnych przestrzeni społecznych, praktyk, procesów instytucjonalnych i interakcji, które mogą powodować szkody mniej oczywistego rodzaju. Głębsze zaangażowanie na rzecz praw człowieka musiałyby zatem przejawiać się w języku, który zwracałby uwagę na osadzenie podporządkowania i dominacji doświadczanych przez kobiety w asymetrycznych relacjach między płciami, występujących w określonym kontekście kulturowym. Te kulturowe lokalizacje często legitymizują utrwalanie i reprodukcję, normalizując w ten sposób codzienne odtwarzanie. Akty „łagodnej” niesprawiedliwości, które pozostają niewypowiedziane, wymagają zatem innych narzędzi pomiaru.

Refleksyjność i krytyczna analiza kulturowa muszą udoskonalić dyskurs praw człowieka, aby uznać, że codzienność rodzi potężne formy przemocy ze względu na płeć. „[Banalność zła](#)” Arendt przypomina nam tylko, że „[najgłębsze momenty nieprawości w historii](#)” nie są dokonywane przez ekstremistów czy psychopatów, ale przez zwykłych ludzi – potencjalnie Ciebie i mnie – kiedy akceptujemy założenia istniejącego porządku.” Milczenie i akceptacja są rzeczywiście skutecznymi mechanizmami, za pomocą których reprodukowane są nierówne relacje władzy.

Słabo rozwinięty dyskurs praw człowieka może odzwierciedlać nie tylko beczynność państwa, ale także [zbiorowego sumienia](#). Feministyczna epistemologia i narzędzia do badania „codziennej przemocy” mogą zaoferować paradygmatowi praw człowieka inną soczewkę, bardziej dostosowaną do „grubszej” ciszy i stłumionych, ale możliwych do odzyskania głosów naszych „epistemicznych bohaterów,” którzy muszą wyjść z epistemicznego ucisku wąskiego empiryzmu. Przeorientowanie praw człowieka na politykę uznania – poprzez uwidocznienie codziennych aktów ukrytej niesprawiedliwości, poprzez sam akt słuchania – byłoby godnym projektem pomagającym przynieść zbiorowe uzdrowienie tym, którzy opowiadają o swoich niewidzialnych i nieuleczalnych ranach. ■

Korespondencja:

Priyadarshini Bhattacharya <[priyadarshini.bhattacharya@gmail.com](mailto:priyadarshini.bhattacharya@gmail.com)>

Twitter: [@BhattacharyaIAS](#)

# > Rosyjska inwazja na Ukrainę z perspektywy chalduńskiej

Ahmed M. Abozaid, Uniwersytet Southampton, Wielka Brytania



Prawa autorskie: fotomontaż Vitória Gonzalez, 2023.

**I**bn Chaldun (1332-1406) był muzułmańskim uczonym i politykiem, który do dzisiaj cieszy się dużą uwagą nauk społecznych na całym świecie. Jego interdyscyplinarne prace wniosły niezwykle wartościowy wkład na polach ekonomii, finansów, studiów miejskich, geografii człowieka, historii, politologii, studiów konfliktów, filozofii i stosunków międzynarodowych, by wymienić tylko kilka z nich. Jego prace *al-Muqaddima/Prolegomenon* i *Kitb al-'Ibar/History of Ibn Khaldun* ukazały się po raz pierwszy na Zachodzie po francusku w 1967 roku, w wydawnictwie Barthélemy'ego d'Herbelota *Bibliothèque orientale*. Aktualnie istnieje wiele tłumaczeń prac Ibn Chalduna na większość wciąż używanych języków, a kilkoro badaczy uważa go za jednego z twórców socjologii.

W lutym 2022 roku kończyłem pracę doktorską, poświęconą Ibn Chaldunowi i studiom przemocy państwowej, kiedy rosyjska wojna przeciwko Ukrainie eskalowała do inwazji na wielką skalę. Byłem wstrząśnięty tą przemocą jako politolog, ale również jako osoba mająca ukraińską partnerkę i rodzinę w Kijowie. Jak wielu, borykałem się ze zrozumieniem tej nowej, groźnej rzeczywistości i czułem frustrację wywołaną redukcjonistycznymi i ograniczonymi wyjaśnieniami tej wojny, formułowanymi często przez ekspertów „westplainingujących.” To właśnie prace Ibn Chalduna pomogły mi wówczas nagle zrozumieć dynamikę agresji oraz przynajmniej częściowo przemoc państwową, stosowaną przez rosyjski reżim

przeciwko Ukrainie. Dzielę się tymi refleksjami, podkreślając aktualność idei Ibn Chalduna dla wyjaśnienia dzisiejszych, palących, współczesnych, globalnych dylematów społeczno-politycznych.

## > Perspektywa Ibn Chalduna

W zasadzie wiele globalnych konfliktów wynika z procesów konstytuujących współczesne państwa narodowe i system państwowy począwszy od XVII wieku i później. Problemy, które wyrosły podczas procesów konstytuujących nigdy nie zostały rozwiązane. Z perspektywy Ibn Chalduna konstytuujące, społeczno-polityczne i społeczno-ekonomiczne konfiguracje odzwierciedlają naturę *asabijja* (tj. elit rządzących) i sposobów formowania struktur władzy w społeczeństwach współczesnych; a w szczególności tego, jak te struktury były konsolidowane przez przemoc i opresję dla zachowania władzy i dominacji elit rządzących oraz ich kontroli nad środkami produkcji i utrzymania monopolu przemocy. Te koncepcje Chalduna wyjaśniają motywy i cele, prowadzące państwa do eksportowania nadwyżki przemocy na zewnątrz i wewnątrz, również dla zyskania lub też dla zachowania władzy politycznej przez elity rządzące. Powrót do tezy Ibn Chalduna poszerza nasze zrozumienie zarówno kryzysów zarządzania i legitymizacji w dzisiejszej polityce globalnej, występujących od demokracji liberalnych po tyranię militarną, autorytaryzm i monarchie, jak i rywalizacji pomiędzy mocarstwami w XXI wieku. Moje zaangażowanie

>>

w chaldunską analizę formacji struktur władzy pozwoliło mi odkryć obecność przeszłości i hybrydyczną naturę struktur politycznych i prawnych (modernistycznych i premodernistycznych) w dzisiejszym systemie międzynarodowym.

Perspektywa chalduniska rzuca światło na cykle dominujących grup dynastycznych, patriotyzmu, czy rządów oligarchicznych. Kładzie ona również nacisk na wewnętrzne zmagania o władzę zwartych grup społecznych, których celem jest zachowanie dominacji elit rządzących, kontroli środków produkcji i, co najważniejsze, pozbycia się przeciwników oraz wrogów (zewnętrznych i wewnętrznych). Dynamika ta prowadzi ogólnie do nastawienia „my albo oni” w stosunku do innych krajów oraz do bezkompromisowości w myśleniu w obliczu tak zwanych wrogów lub nieprzyjaciół. W przypadku Ukrainy, na przykład, Putin chce stworzyć nowy transregionalny reżim, tj. opartą o tożsamość *asabijja* w przestrzeni post-sowieckiej oraz najlepiej, jak może, zarządzać zewnętrzną konkurencją reprezentowaną przez plany poszerzenia UE i NATO w tle tego, co postrzega jako sferę władzy jego *asabijja*.

### > *Asabijja* Putina

Jako głowa rządzącej rosyjskiej *asabijja*, Putin definiuje politykę w kategoriach narzucania dominacji przez przemoc i koercję, w których procesie władza wykorzystuje *ghalbah* [arab. podbój] i *qahr* [arab. gniew, wściekłość], czyli poprzez brutalne środki, takie jak morderstwo i tortury, eliminuje i zmniejsza liczbę oponentów i konkurentów, którzy rzucają wyzwanie praworządności i władzy *asabijja*. Innymi słowy, Putin eksportuje nadwyżkę przemocy (materialnej i symbolicznej), która towarzyszyła wzrostowi jego *asabijja*. Robi to zarówno wewnątrz, poprzez represje grup opozycyjnych i konsolidację służb ochrony swojego reżimu, jak i na zewnątrz przez ekspansywną, międzypaństwową ofensywę wojenną. Według Ibn Chalduna, gdy tylko *asabijja* osiąga (krajową) wyższość, stawia sobie za cel dominację nad innymi i dla konsolidacji swojej władzy gromi grupy subordynowane, tym samym niszcząc i rozpraszając poczucie grupowe, które scalało inne konkurujące i zagrażające jej, dominujące elity, aby nie łagodzić uścisku.

W obliczu porażki w osiągnięciu zdecydowanego zwycięstwa w Ukrainie lub złamania ducha ukraińskiego oporu los reżimu Putina może być podobnie wyjaśniony przez ujęcie Chalduna. Ibn Chaldun twierdził, że głównym wrogiem reżimu jest dezintegracja *asabijja*, która od początku konstituowała, zachowywała i broniła reżim. Dezintegracja ta postępuje głównie przez zmniejszenie wpływu *asabijja* (tj. możliwości wymuszania podległości). Pojawienie się takich warunków (wraz z ograniczeniem również władzy finansowej) powoduje destrukcję reżimu. Co więcej, jak argumentował Yassin al-Haj Saleh, porażka Putina może zarówno zakończyć jego życie polityczne, jak i przynieść złe wieści dla

reżimów dyktatorskich Białorusi, Azji Centralnej i Środkowego Wschodu, których przetrwanie i stabilność są zależne od transregionalnego wsparcia i patronatu Putina. Porażka w Ukrainie może więc również osłabić barbarzyńskie i zdrazieckie reżimy jak ten Assada w Syrii.

### > *Poprawianie interpretacji realistycznych i liberalnych*

Podsumowując, byłoby błędem redukować powody stojące za wybuchem konfliktów i kryzysów w systemie międzynarodowym jedynie do okrucieństwa kilku tyranów i ignorować wpływ czynników ekonomicznych, politycznych oraz strategicznych na poziomie międzynarodowym i regionalnym. Nie to postuluje perspektywa chalduniska. Zamiast tego, jak pokazuje przypadek rosyjskiej, pełnowymiarowej inwazji na Ukrainę (i inne przypadki takie jak Syria, Chiny, USA, Izrael, etc.), Ibn Chaldun wskazuje na konieczność przemyślenia roli i funkcji elit dominujących (tj. bloków historycznych i sił społecznych), wraz z innymi wskazówkami systemowymi, dla odkrycia ich kluczowego znaczenia zarówno w ustanowieniu, jak i w zachowaniu struktur władzy w skłonnych do przemocy reżimach autorytarnych. Legitymizacja tych reżimów konstruuje się poprzez eksport nadwyżki przemocy wobec obywateli i obywaterek w kraju, jako metoda represji, oraz wobec innych krajów, jako sztuka rządzenia państwem.

Niestety, podczas gdy naukowcy męczą się, wymyślając scenariusze wyjścia z błędnego koła przemocy w dzisiejszej polityce międzynarodowej, takie innowacyjne spostrzeżenia są w dużej mierze niezauważane. Ostatnio jednak pojawia się wzrastające uznanie potencjału budowania na chaldunskiej perspektywie ujęć krytykujących teorie stosunków międzynarodowych i analizujących przypadki na całym świecie. Logika ta jest przydatna do przewyższenia braków realistycznych i liberalnych interpretacji ostatniego epizodu rosyjskiej agresji, odkąd Putin przejął władzę absolutną w 2008 roku. Teoria Ibn Chalduna przekracza nadmierną koncentrację realizmu na receptach na pokój i unikanie wojny dzięki równowadze sił, bezpieczeństwu i kalkulacjom geopolitycznym oraz ich możliwych konsekwencjach dla systemu międzynarodowego, zdominowanego przez państwa. Robi to poprzez otwarcie czarnej skrzynki dynamiki budowania władzy i wpływu myślenia zbiorowego społecznie zwartych grup (*asabijja*). Podobnie, teoria Ibn Chalduna rzuca wyzwanie liberalnemu, nadmiernemu naciskowi na rolę prawa międzynarodowego, porządku instytucjonalnego i sposobów myślenia wspólnoty bezpieczeństwa, które pomagają w podejmowaniu decyzji przez zaopatrzenie w wartościowe informacje o współpracy. Dominacja logiki relatywnych zysków *asabijja* podważa priorytety zysków absolutnych, które mają na celu redukcję poczucia zagrożenia państw dzięki wykorzystaniu instytucji. ■

Korespondencja:

Ahmed M. Abozaid <a.ahmed@soton.ac.uk>

Twitter: @AbozaidahmedM

