

To jest mój snickers, bo to ja go jem, to jest moje doświadczenie snickersa.

„Mishellanea” rozmawiają z dr Martą Bucholc
o problemach świata odczarowanego

Jedno z najważniejszych miejsc w socjologii Maxa Webera zajmuje teza głosząca, że wraz z rozwojem nowoczesnej cywilizacji kapitalistycznej Okcydentu dokonał się proces racjonalizacji, który w efekcie doprowadził do odczarowania świata Europejczyków. Twierdzenie to na stałe weszło do interpretacji nowoczesnej rzeczywistości, stając jedną z jej konstytutywnych cech. Wraz z powstaniem koncepcji głoszących kryzys nowoczesności i stopniowe przechodzenie do nowej, ponowoczesnej, ery, pojawiły się też głosy wskazujące na istotne wady i niedomagania życia w świecie odczarowanym. Pojawiło się przeświadczenie o „rozczarowaniu odczarowaniem”. Wraz z Michałem Sutowskim postanowiliśmy zapytać panią dr Martę Bucholc z Instytutu Socjologii UW o przeszkody, jakie napotykała realizacja projektu racjonalizacji w przeszłości, oraz o problemy związane ze zderzeniem koncepcji zrjonalizowanej rzeczywistości z nowymi, ponowoczesnymi realiami społeczno-gospodarczymi.

K.N.

Krzysztof Niewiadomski: Jednym z najważniejszych wyznaczników socjologii Maxa Webera jest teoria racjonalizacji. My jednak chcielibyśmy porozmawiać raczej o rozczarowaniu odczarowaniem. Czy już w socjologii weberowskiej pojawiły się przesłanki świadczące o rozczarowaniu odczarowaniem? Co w pani opinii można, na bazie myśli Webera, uznać za przyczynę wszelakich tendencji związanych z rozczerowaniem oświeceniowym projektem racjonalizacji świata?

dr Marta Bucholc: Może trzeba by było zrobić na początku takie drobne zastrzeżenie, że to rozczerowanie odczarowaniem, które mamy u Webera, to nie jest dokładnie takie samo rozczerowanie, jakie u Adorno jest wywołane projektem oświeceniowym. Z tym zastrzeżeniem kontynuując, myślę, że najważniejszy tekst dla rozważania tego, co Webera męczyło w odczarowaniu świata, choć niedoceniany z tego punktu widzenia, to *Nauka jako zawód*

*i powołanie*¹. Dlaczego tak uważam? Oczywiście, kiedy myślimy o odczarowaniu, to zwykle myślimy o *Etyce protestanckiej*...², myślimy o ludzkości zamkniętej w „żelaznej klatce” i o tym, co z tego wynika.

K.N.: Ewentualnie chyba też o *Polityce jako zawodzie i powołaniu*.

Ewentualnie tak, tylko jest to myślenie ambiwalentne, ponieważ akurat w *Polityce jako zawodzie i powołaniu* ten dystans, czy ta rezygnacja Webera wobec konieczności wprowadzenia etyki odpowiedzialności³ do polityki, wiąże się jednak z drugiej strony bardzo wyraźnie z akcentowaniem daleko idących korzyści społecznych, jakie wynikają z takiego podejścia do polityki. Natomiast *Nauka jako zawód i powołanie* to jest, jak to bardzo słusznie powiedział Sheler, ten „wstrząsający dokument epoki, wstrząsający dokument mentalności”. To jest dokument przede wszystkim rezygnacji wszelkiego rodzaju myślenia racjonalizującego

¹ Polskie wydanie tekstu: *Nauka jako zawód i powołanie*, [w:] *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Warszawa 1998.

² *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin 1994.

³ Weber przeciwstawiał zrjonalizowaną etykę odpowiedzialności etyce przekonań, która nie pozwalała na dokonywanie wyborów między wartościami za pomocą stosowania racjonalnej kalkulacji zysków, potencjalnych strat i ryzyka.

wobec immanentnej konieczności służenia bogom. To jest wątek, który chyba jest tam najciekawszy. I w tym sensie można mówić o rozczarowaniu odczarowaniem na dwóch poziomach. Jeden to jest ten poziom, który mnie osobiście bardziej interesuje – uważam, że jest bardziej płodny socjologicznie, badawczo, choć może filozoficznie mniej interesujący. Chodzi o poziom – nie bójmy się mocnego słowa – patologii, które się mogą pojawiać wtedy, kiedy racjonalizacja, tak jak to rekonstruuje nam Habermas⁴, zaczyna wykraczać poza właściwe sobie ramy. Czyli to, co Habermas nazywa decentralizacją i decentracją obrazu świata, postępuje, osiągając formę skrajną – taką, jaką osiąga w społeczeństwie późnej nowoczesności. Natomiast drugi poziom, który jest ciekawszy filozoficznie, ale badawczo nie stwarza dla socjologa żadnych możliwości ruchu, to jest przekonanie, że w gruncie rzeczy wszelka racjonalizacja polega tylko na pogłębieniu alienacji ludzkiego sposobu życia. Wobec tego pojawia się pytanie o to, czym jest ludzka natura i czym jest to naturalne odniesienie się do wartości, które jest w społeczną naturę człowieka wpisane. Powiedziałabym, że u Webera oba wskazane wątki są obecne, bo jeżeli uważnie wyczytać się w to, co pisze on o biurokracji, to widać, że śledzi on możliwości pojawienia się patologii. To jest zresztą coś, co mu Bauman wielokrotnie wypominał i tutaj – moim zdaniem – ta krytyka jest trafiona. Ale najciekawsza jest moim zdaniem ta rezygnacja, czy też to rozczarowanie wobec niemożności dorostnięcia przez człowieka do życia zracjonalizowanego. Wydaje mi się, że Weber mógł myśleć, że racjonalizacja mogłaby w ogóle nie być groźna, gdyby ludzie byli w stanie żyć w świecie odczarowanym – ale ludzie żądają magii.

K.N.: Czyli to jest szukanie wirtuozerii w świecie kapitalistycznym.

Coś takiego.

K.N.: Tak samo, jak Weber pisał o religiach wirtuozów. Myślę, że można to przełożyć na świat kapitalistyczny...

Że można być wirtuozem kapitalistycznej metodyki życia.

K.N.: To, że można być, to oczywiste, ale też to, że powinno się być, bo inaczej to nie zadziało.

Że trzeba być. W tym sensie to rzeczywiście jest dosyć dobra analogia, bo jeśli się nie jest wirtuozem, to byłoby to rzeczywistość w tym sensie okrutna, że niegotowa dostosować wiatru do wełny jagnięcia. To znaczy, że albo to jagnię zdmuchnie, albo to jagnię będzie stało i musiało być skończenie zracjonalizowane. I racjonalizacja nie jest stopniowalna – tu się Habermas bardzo wyraźnie myli, nie dostrzegając tego zerojedynkowego aspektu racjonalizacji u Webera.

Michał Sutowski: Kontynuując problem rozczarowania odczarowaniem w epoce po Weberze, w moim rozumieniu są możliwe jakby trzy tropy interpretacyjne dotyczące nieadekwatności porządku polityczno-gospodarczego. Pierwszy to byłaby przede wszystkim nieadekwatność porządku gospodarczego. Czyli że kapitalizm w późnej fazie swojego rozwoju powoduje wykluczenie ekonomiczne i w konsekwencji wykluczenia pozostałe z porządku społecznego określonych, coraz większych grup społecznych. To jest jedna możliwość. Drugą możliwością byłoby naruszenie podstaw intelektualnych, czy też – szerzej – podstaw normatywnych porządku. I czy byłoby to raczej niedokończenie projektu oświeceniowego, czy też klęska tegoż projektu. Trzecia możliwość, która byłaby chyba najbliższa takiemu tradycyjnemu stanowisku, w pewnym sensie też weberowskiemu, a więc niekoherencja pomiędzy – najprościej ujmując – ekonomią a kulturą. W sytuacji, w której ekonomia późnego kapitalizmu domaga się elastyczności i płynności, a kultura domaga się zakorzenienia. Czy zgadza się pani z takim ujęciem problemu? Który z wymienionych tropów jest pani zdaniem najbardziej adekwatny? Czy istnieje jakiś inny trop interpretacyjny?

Wybór tych tropów jest dobry. W tej chwili nie jestem w stanie powiedzieć, czy widzę jakiś inny tak ostro. Prawdopodobnie

⁴Habermas przeprowadził jedną z najwnikliwszych interpretacji weberowskiej socjologii. Patrz: J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, Warszawa 1991.

można by szukać jakiegoś innego w estetyce, ale w tej chwili nie mam tego przemyślanego. Jeśli chodzi o pierwszy trop, o taką logikę wykluczenia – to ja tego nie widzę. To znaczy: nie widzę tego u Webera i nie widzę przesłanki nieadekwatności w tym nurcie myślenia. To nie jest to, bo jeśli mówimy o wykluczeniu, to mówimy o czymś takim, że z jakichś względów – czy to ze względu na sposób działania, czy to ze względu na związany ze sposobem działania rozkład sił, czy z jakiegoś innego względu – dochodzi do tego, że pewni ludzie nie mają możliwości party-cypacji. A Weber to jednak widział tak (tutaj „okrucieństwo” tej myśli jest głębsze), że wirtualność jest dostępna. Ona przychodzi wysokim kosztem, ale nie jest to koszt, którego nie może ponieść każdy – ponieważ każdy może. I o tyle logika wykluczenia się w to nie wpisuje. Jeżeli chodzi o to, czy to jest niedokończony projekt, czy też projekt, który udowodnił swoją nieadekwatność i w tym sensie poniósł klęskę... Myślę, że to był projekt, którego się nie dało dokończyć. Nie dało się go dokończyć nie dlatego, jak się często o tym myśli, że poniósł klęskę, czyli w pewnym momencie udowodnił swoją niewydolność. Wydaje mi się, że raczej dlatego, że – teraz zabrzmię jak marksistka – wszelkie takie projekty mają tę wadę, że są stworzone dla rzeczywistości, która znajduje się *in statu quo*, a ona nie jest *in statu quo*, bo jest *in statu nascendi*. To jest coś, co Weber widział, a czego bardzo często nie widzą jego współcześni krytycy. I z tego punktu widzenia, jeżeli upatrujemy przyczyny nieadekwatności w projekcie, czy też w stanie realizacji projektu, to moim zdaniem robimy po prostu błąd kategoryjny. Bo nie od tego są projekty. Projekty są opisami albo postulatami, natomiast nie mogą one być przyczyną tego, że coś się dzieje. Myślę, że z takim rozumowaniem Weber na pewno by się zgodził.

M.S.: Czyli w takim razie, idąc tym torem, można powiedzieć, że projekt Habermasowski⁵ jest skazany na niepowodzenie u wrych podstaw?

Tak. Tylko że nie ze względu na swoje cechy, tylko ze względu na cechy rzeczywistości. W ten sposób. To nie jest niestety bardzo oryginalny punkt widzenia, ale jest to po prostu moje głębokie przekonanie.

K.N.: Jak cechy zmieniającej się rzeczywistości historycznej, bo o takiej tutaj mowa, wpływają na sposób niedokończenia projektu? Bo projekt może być niedokończony w dwojaki sposób. Po prostu może być niedokończony, niezrealizowany, może być w jakimś miejscu niedoprowadzony do końca. Albo może być niezrealizowany w sferze ogólnospołecznej. Czyli – świat odczarował się dla konkretnych grup społecznych, dla pewnych sfer rzeczywistości, a nie odczarował się dla wszystkich. Mamy państwa w obrębie naszej cywilizacji, nie chodzi mi tylko o Polskę, ale chociażby o Włochy czy Hiszpanię, w których moim zdaniem ewidentnie nie widać dokończenia tego projektu. Nie został doprowadzony do końca, bo pewne grupy społeczne nie poznały świata odczarowanego. Czyli, podsumowując, o jaki sposób niedokończenia projektu tutaj chodzi: czy o niezrealizowanie do końca w ogóle, czy o niezrealizowanie do końca w całej przestrzeni społecznej?

Czy poziomo czy chronologicznie...

K. N.: Linearnie.

Ten projekt ma to do siebie, że był całościowy, więc jeżeli projekt nie wychodzi w jednej grupie, to nie wychodzi po prostu. Trochę podważam zasadność tego rozróżnienia, które jest sensowne, gdy ujmie się rzecz abstrakcyjnie. Natomiast konkretnie, zważywszy na treść projektu, jest to moim zdaniem niezasadne. Jeśli zaś chodzi o to, czy on wyszedł, czy nie wyszedł... Nie jestem empirykiem, więc trudno byłoby mi dyskutować o tym zagadnieniu w sposób oparty bardzo na danych, ale są takie obszary, w których może nie dostrzegamy potęgi tego odczarowania. Nie utrzymuję, że ono się dokonało, tylko zwracam uwagę na przykład na to, jak wygląda życie

⁵Chodzi o filozoficzny projekt „dokończenia Oświecenia” poprzez nową konstrukcję racjonalnego podmiotu w ramach „działania komunikacyjnego” – miała to być odpowiedź na dekonstrukcję racjonalności przeprowadzoną najpierw przez mistrzów samego Habermasa – Theodora W. Adorno i Maxa Horkheimera w *Dialektyce Oświecenia*, a dopełnioną przez filozofów postmodernizmu.

rodzinne. Nawet w krajach, które pan wymienił. Bo rozumiem, że idzie pan takim tropem, nie chcę powiedzieć, że stereotypowym – to nie ma być zarzut – tylko takim, że kraje, które są bardziej religijne czy konwencjonalnie postrzegane bardziej jako religijne z tej racji, że są historycznie zakorzenione w tej najbardziej zderacjonalizowanej nowoczesnej religijności, jaką jest katolicyzm, są „podejrzewane” o niedostateczny poziom odczarowania.

K.N.: To nie chodzi tylko religijność, ale także o funkcjonowanie różnych grup społecznych, co się oczywiście ze sobą łączy.

O to, jak wygląda elita, jak wygląda podział społeczny: prowincja, miasto, jak wygląda wieś. To wszystko się ze sobą wiąże. Tylko trzeba zwrócić uwagę na przykład na wskaźniki rozwodów, na propagowane modele życia, na utylitaryzm w podejściu do ciała, w podejściu do seksualności. Są to sfery, o których Weber oczywiście nie pisał, ponieważ po pierwsze był dobrze wychowany, a po drugie wtedy inne rzeczy były ważniejsze. To jest też uwaga *a propos* projektu. Kiedyś profesor Mencwel ładnie powiedział, że obecnie socjologia jest nauką o ciele, co stanowiło przyczynę do tego, czym się zajmowała socjologia kiedyś i do tego, czym się zajmuje teraz. I tak samo można by myśleć o projekcie odczarowania, projekcie niedokończonym czy niedostatecznie dokończonym. Gdzie indziej dzieją się teraz ważne rzeczy. Wydaje mi się, że to, co robi się teraz w nurcie socjologii audiowizualnej, może bardzo ciekawie pokazywać, gdzie się rozczarowanie i odczarowanie przemieściło, ukryło, prze-weksłowało. Jeżeli byśmy pokazywali tylko, jak współczynnik niespłacanych kredytów jest wyższy w jednych krajach, a niższy w innych, a zanieczywalibyśmy takie sprawy jak na przykład zmieniające się modele życia rodzinnego czy choćby model podejścia do wykształcenia, który się przecież bardzo dynamicznie teraz zmienia we wszystkich krajach europejskich, to robilibyśmy znowu błąd. Wydaje mi się, że owszem, są kraje, w których ten projekt się nie zrealizował czy też nie realizował się tak, jak miał się realizować, w których nadal jest on moim zdaniem niedokończony. Jakbyśmy się jednak

przyjrzeni innym sferom niż te, na które zwracamy zwykle uwagę, to mogłoby się okazać, że on dalej trwa. Tylko że on się zmienił, bo zmieniła się rzeczywistość.

K.N.: Jeśli chodzi o wspomniane zmiany rzeczywistości, to czy dostrzega pani jakieś podejmowane po Weberze ogólnospołeczne, ogólnokulturowe czy cywilizacyjne projekty, które próbowały z powrotem zaczarować świat? Myślę tutaj o totalitaryzmach i chodzi mi tutaj bardziej o takie zaczarowanie świata, które miałyby się dokonać w sferze wyobrażeń i w sferze aksjonormatywnej. Habermas pisał, że w wyniku racjonalizacji mamy autonomizację poszczególnych sfer życia, z których każda rządzi się swoimi regułami. I czy tu totalitaryzm – abstrahując od tego, czy jest on prawicowy, czy lewicowy, bardziej lub mniej oświeceniowy – nie wyszedł z projektem zaczarowania świata w sensie ponownego stworzenia ładu aksjonormatywnego, pewnego kosmosu na gruncie wyobrażeniowym?

Jeżeli spojrzymy na to opisowo, to tak – zupełna zgoda. Jeżeli mamy system, który, tak jak nam pokazuje to Hannah Arendt, stara się wszystko wywieść właściwie z jednej najogólniejszej przesłanki metafizycznej, to wtedy tak. Tylko że natura tej przesłanki jest bardzo istotna. Dla Webera to by decydowało, to by było kluczowe. Bo nawet jeżeli mamy bardzo mocno zhomogenizowaną kulturę, w której wszystkie te sfery, które mają się decentrować – jak mówi Habermas – nagle znowu scalają się w holistyczny obraz, kulturę, a ta przesłanka ma charakter prawdy naukowej albo prawdy historycznej, to nie jest to tym, o co chodziło Weberowi. Nie ma irracjonalizmu u podstaw. Możemy sobie oczywiście za chwilę powiedzieć, że wszystkie tego typu przesłanki, również te unaukowione, są równie irracjonalne z punktu widzenia socjologa jako zewnętrznego obserwatora, ale liczy się stosunek społeczeństwa – które jest nośnikiem takiego scentralizowanego poglądu – do tej przesłanki. Społeczeństwo może ją wywodzić z różnych źródeł. Jeżeli w jego przekonaniu ona jest dyskursywnie uzasadniana, to ona nie jest bogiem. I wtedy nie ma zaczarowania.

M.S.: Czyli tylko projekt oparty na mi- cie, na przykład narodowym w faszyzmie, oczywiście wykreowanym jako mit jakiejś dawnej wspólnoty, byłby próbą rzeczywiście zaczarowania?

Tak sędzę.

K.N.: Nawet wtedy, gdy ta dowodli- wa prawda, która jest jakoś tam racjonalna i naukowa, funkcjonuje na poziomie mitu? Mówiła pani o stosunku społeczeństwa do tej prawdy. A system totalitarny ma to chyba do siebie, że przekuwa nawet, po- powiedzmy, naukową, racjonalną prawdę na poziom mitu. I w poziomie socjalizacji jest ona przekazywane w sposób irracjonalny.

Na pewno nie należy to do natury totalita- ryzmu. Nie uważałabym tego za element kluczo- wy. Nawet jeśli uczono nas w szkole, że jest tak i tak, a Rosjanie są największym narodem, a batuszka Stalin największym mężem stanu, jaki się pojawił kiedykolwiek, to nie zmienia to faktu, że w wyniku takiej socjalizacji możemy dojść do przekonania, że to, co kształtuje nasz obraz świata, ten całościowy obraz świata, jest w pełni zgodne z racjonalnością dostępną każdemu dowolnemu człowiekowi o dowolnej socjalizacji i w tym sensie jest przekazywalne, eksportowalne i dyskursywne. Nie należy więc do domeny etyki przekonań – to by było chyba kluczowe kryterium. Przekonanie to jest pojęcie, które się do tego nie stosuje. Nauka to nie są przekonania, a to jest wtedy nauka. Model socjalizacji jest jakby czymś innym. Oczywiście ja wiem, co pan ma na myśli i to jest dobra uwaga – to jest to, co Weber w *Nauce jako zawodzie i powołaniu* pisze o masach, że można by właściwie zastanawiać się, ile znaczenia ma czysto ilościowe ujęcie sposobu percepcji podstaw funkcjonowania danej społeczności, tej przesłanki światopoglądowej, w opisie tego społeczeństwa. Czy to jest tak, że mamy elitę i mamy masy, czy jest tak, że wystarczy nam właściwie jakiś nośnik, lider opinii, który będzie decydował o tym, jak to działa. Nie jestem przekonana. Weberowi oczywiście model elity byłby zdecydowanie bliższy, bo to ona kształtuje tę politykę, to ona ją czyni tym, czym ona jest. Czyni to myślenie o świecie tym, czym ono

jest. Natomiast szanujący się socjolog powinien oczywiście powiedzieć, że należy sprawdzić świadomość społeczną i wtedy to się robi ciekawsze. I o ile pamiętam, to był jeszcze trzeci trop.

M.S.: Tak, jest. Niekoherencja, której ujęciem socjologicznym był chyba pomysł Richarda Sennetta o korozji charakteru⁶, gdzie już na poziomie elementarnego kon- kretno pokazuje sytuację, w której późnono- woczesny kapitalizm podcina swoje korze- nie kulturowe w dużo większym stopniu niż kapitalizm klasyczny okresu nowo- czasnego.

To jest też coś, na co zwracano uwagę, dzieląc kapitalizm Webera na dwa kapitalizmy. Trochę się z tym zgadzam. Co prawda, co do Sennetta to ja akurat nie jestem pewna, czy według niego... To jest to, co on na samym po- czątku pisze. Nie wiem, czy pan pamięta tam jest taka...

M.S.: Rozmowa z biznesmenem w sa- molocie.

Tak. Że tata biznesmena pracował cały czas w tej samej fabryce, a on pracuje ciągle gdzie indziej, lata, przemieszcza się.

M.S.: Ale chciałby, żeby jego rodzina żyła według takich samych wartości jak jego.

Jak ta jego grupa pierwotna. I to jest bardzo ładny fragment, bo można go potraktować w ten sposób, że kapitalizm elit menadżer- skich, kapitalizm expatów, kapitalizm dynami- czny, z *outsourcingiem*, zglobalizowany, z de- lokalizacją usług i tym podobnie, i tym podobnie, właśnie tak działa. Ale to znowu byłoby monokausalne myślenie. Nie lubię takiego myślenia, bo równie dobrze można na to spojrzeć w ten sposób, że pojawiają się ludzie, którzy są gotowi tak żyć. Nie chcę stawiać dalej idących tez, bo to by było zapewne europo-centryczne i pewnie nieetyczne, ale to nie jest tak, że ktoś wszystkich tych ludzi do tego zmusza. Ludzie nie muszą latać tymi samo-lotami, bo nadal dostępne są inne sposoby życia. Można patrzeć na to tak, że pojawia się przymus rynkowy, przymus

⁶R. Sennett, *Korozja charakteru: osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, tłum. J. Dzierżgowski, Ł. Mikołajewski, Warszawa 2006.

socjalny, który gdzieś tam pcha, ale z drugiej strony pojawiają się też ludzie, którzy są gotowi reagować na niego w taki, a nie inny sposób.

M.S.: Chyba że przyjmimy wizję rozwoju kapitalizmu w stronę takiego gospodarowania, w którym nie ma już możliwości wyboru. To znaczy, w którym tylko elastyczne reagowanie na przykład na impulsy rynku pracy jest drogą pozwalającą na włączanie się do obiegu. W tym momencie jesteśmy w fazie przejściowej od jednego do drugiego kapitalizmu. I teraz powstaje pytanie: czy jeśli kapitalizm podąży rzeczywiście w stronę gospodarki modelowo idealnie elastycznej, to czy w takim razie nie będzie już mowy o wyborze jednostkowym tylko być może będzie to „historyczna konieczność”?

Znowu bijemy Marksem Webera, a Webera się bardzo dobrze bije Marksem. To takie ćwiczenie, które się robi na pierwszym roku socjologii, kiedy się pokazuje, czego u Webera nie ma, a co było u Marksa i *vice versa*. Ale o co chodzi Sennettowi, wracając do tej korozji. Jemu chodzi o to, że ludzie zaczynają mieć niespójny sposób życia. To znaczy ich postulaty aksjonormatywne rozbiegają się z działaniami, a przede wszystkim ze stylem pracy, bo o to akurat chodzi w przytoczonym fragmencie książki. Natomiast mam wrażenie i raczej zgadzam się z inną wizją, która ma sens empirycznie, przynajmniej w odniesieniu do Europy. Ona nie ma sensu oczywiście w stosunku do krajów rozwijających się, ale tam – jak wiadomo – jest inny kapitalizm, oraz do paru innych krajów, w których to nie pracuje z przyczyn kulturowych. Natomiast w odniesieniu do Europy to raczej działa tak, jak to Bauman pisze, że paradoksalnie zwiększa się liczba wyborów. Przymus polega tylko na tym, że trzeba ciągle wybierać – to są wybory konsumenckie, to są wybory seksualne, które są wprawdzie marginalne z naszego punktu widzenia, ale tworzą płaszczyznę, w której wybory tradycyjnie były najbardziej reglamentowane, w tym sensie jest to ciekawe. To są wybory

intelektualne, to jest to, o czym mówił Berger podczas swojego niedawnego pobytu w Polsce – wybory religijne, pewien eklektyzm religijny. Przymus polega na ciągłej konieczności dokonywania wyboru w rozmaitych sferach. Mój wybór nie jest doko-nany raz na zawsze, mój wybór nie jest moim życiem, ja jestem podmiotem wybierającym, a nie pracownikiem General Motors. Ale to jest łagodniejsza twarz przymusu, a bardziej brutal-na twarz przymusu jest taka, że kreowanie nowych wyborów staje się utrudnione. Pula jest dana i wykreowanie czegoś poza pulą jest niemożliwe. Bardzo ładnie opisała tę sytuację Naomi Klein. Nie można wymyślić czegoś oprócz puli, nie można myśleć obok puli.

M.S.: Wybór jest między coca-colą a pepsi?

Tak. *Tertium non datur*, prawda? Mogę oczywiście pić fantę, mirindę i różne inne straszne rzeczy, i polo-coctę nawet. Tym niemniej pula pozostaje ta sama, nie mogę niczego wnieść. To jest pytanie, czy to nie jest tak, że kreatywność się kończy.

K.N.: Zastanawiam się, na ile respektowanie wartości w kalkulacji rynkowej wynika z istnienia konfliktu. Jeśli spojrzymy na gospodarkę i społeczeństwo na przykład Drugiej Rzeczypospolitej, to możemy pewne zjawiska interpretować jako skonfliktowanie odniesione pozarynkowo. Przykładem byłby tutaj podział przedsiębiorczości na polską i żydowską. W innej perspektywie kulturalnej i historycznej moglibyśmy mówić o podziale wzdłuż linii katolickiej i protestanckiej. Dzisiaj mamy inną sytuację, mamy rynek wyrugowany z konfliktów, rozumianych jako przyczyny podziałów między grupami przedsiębiorców. Czy nie jest tak, że ta bezkonfliktowość wzmacnia wypieranie wartości z kalkulacji rynkowej? Czy w tym sensie konflikt nie byłby funkcjonalny dla kapitalizmu?

⁷Weber, pisząc o racjonalności formalnej i racjonalności materialnej wprowadza dwa typy racjonalnego gospodarowania. Pierwszy odnosi się do podejmowania decyzji ekonomicznych ze względu na wynik prowadzonej w racjonalny sposób kalkulacji rynkowej. Drugi zaś wskazuje na wprowadzanie do procesu decyzyjnego pozarynkowych wartości, które stają się kryterium oceniania działań ekonomicznych.

Odpowiadając na drugie pytanie, to nie. Nie dla samego, formalnieracjonalnego⁷ gospodarowania. Bo czym jest materialna racjonalność? Jest ograniczeniem racjonalności formalnej.

K.N.: To może małe uściślenie. Nie chodziło mi o kapitalizm rozumiany w sensie gospodarowania formalnieracjonalnego, ale o pewien system społeczny.

Czyli, że rynek byłby lepiej zintegrowany z systemem społecznym, a więc odzwierciedlały podziały, które skądinąd w społeczeństwie istnieją. W pana pytaniu tkwi taka teza normatywna, że byłoby dobrze, gdyby w sferze gospodarowania znajdowały się wartości. Nie jestem przekonana, czy to jest teza, którą należałoby stawiać, formułując takie pytanie. Bo to wygląda tak: jeżeli mamy postulat, żeby rynek był częścią społeczeństwa, żeby działanie rynkowe było normalnym podtypem działania społecznego, to w tym sensie rzeczywiście konflikt, który byłby na tyle silny, że ze sfer pozagospodarczych przenosiłby się na rynek, byłby przejawem tego rodzaju integracji. W tym sensie konflikt mógłby być przełamaniem alienacji działania gospodarczego. Pojęciowo to się broni. Nie byłoby to jednak funkcjonalne dla rynku z oczywistych powodów, nad którymi nie ma co się rozwodzić. Takie konflikty były dysfunkcyjne i w Drugiej Rzeczypospolitej, i nadal są w krajach, w których wciąż występują. To jest przypadek weberowskiego dualizmu etycznego, tylko przeniesionego na trochę inny grunt uzasadnienia.

M.S.: A jeśli ten konflikt przeniesie się na zewnątrz? Mówię tu o sytuacji, kiedy konstytuujemy wspólnotę narodową w opozycji do innej wspólnoty narodowej, która funkcjonuje nominalnie poza nami, w osobnym obiegu gospodarczym? Oczywiście należy wziąć pod uwagę, że dziś zależności między państwami narodowymi są na tyle duże, że ten rozdział nie jest taki czytelny. Ale czy próba budowania nacjonalistycznej tożsamości politycznej mogłaby być czymś takim?

Czyli, że my mamy swoją grupę i handlujemy wyłącznie ze sobą, czy tak? „Nie jedzcie amerykańskiego jedzenia” albo „nie kupujcie francuskich serów”. Takie przypadki mamy bardzo świeżo w pamięci. To jest dobra wolta do tego, o czym mówiliśmy na początku, bo jak próbujemy zaczarować rynek, to strasznie dziwne rzeczy z tego wychodzą. To jest trochę to, czym zajmuję się teraz, pisząc o odpowiedzialności społecznej przedsiębiorstwa. My byśmy chcieli, żeby rynek był zaczarowany. Tylko że rynek ma coś takiego w sobie, teraz będę niestety poezje mówić, że on te wartości bierze, przenicowuje je i używa ich sam dla siebie. W tym momencie z wartości robi się coś potworzonego, to już nie jest to samo. Oczywiście są też bardzo dobre przykłady z polskiej praktyki gospodarczej, które by przeczyły tej tezie. Idzie o udane akcje społeczne realizowane przez normalne komercyjne podmioty. Bank Spółdzielczy w Nidzicy⁸ to jest mój ulubiony przykład. Społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstwa jest jednym z narzędzi zwalczania wykluczenia społecznego. Więc można to tak widzieć, że to byłoby tak naprawdę funkcjonalne narzędzie zwalczania alienacji. Tylko boję się tego, co dzieje się z Bogiem, kiedy się kupczy odpustami – to jest trochę taka poetyka. Natomiast co do pytania, to oczywiście mogłoby tak być, dlaczego nie? Wracam do przykładu dualizmu etycznego, który pokazuje dlaczego Weber uważał, że to staje na drodze racjonalizacji i to w niewzruszony zupełnie sposób. Dzieje się tak, ponieważ to nam uniemożliwia rozszerzanie puli wyborów na maksymalnie dostępny nam zakres. Natomiast można tak zrobić i wtedy wartości będą materialnie⁹ rzecz biorąc w działalności gospodarczej obecne.

K.N.: Chodzi mi jeszcze o jedną kwestię bardziej historyczną. Czy uważa pani, że zmniejszanie się znaczenia myślenia kategoriami narodowymi w Europie Zachodniej, można powiązać ze stopniową racjonalizacją formalną i wypieraniem postępowania podług wartości, etyki w biznesie? Czy też to są zupełnie odrębne od siebie procesy?

⁸ Bank ten zdobył tytuł „Dobroczyńcy Roku 2006” za wspieranie Nidzickiego Funduszu Lokalnego.

⁹ W weberowskim rozumieniu terminu racjonalność materialna.

Zupełnie odrębne na pewno nie, na pewno można je ze sobą powiązać. Co prawda, my tu w Europie zawsze robimy chyba taki mały błąd: to myślenie o biznesie odpowiedzialnym i nieodpowiedzialnym to nie jest nasze myślenie europejskie, które sprowadza się do myślenia o państwie opiekuńczym. W Europie mamy coś zupełnie innego: to jest myślenie o wartościach w administracji publicznej, to jest myślenie o państwie neutralnym światopoglądowo, o służ-bie cywilnej. To jest ta linia. Tamto myślenie jest myśleniem o Locke'owskiej jałmużnie i jest amerykańskie. W tym sensie to, co my próbu-jemy robić, jest naprawdę fascynujące. Jak się zastanawiamy nad społeczną odpowiedzialnoś-cią biznesu, co bardzo ładnie widać w literaturze poświęconej trzeciemu sektorowi, to zauważamy, że jest to próba leczenia niedostatków państwa opiekuńczego takim modelem działania gospodarczego, który w ogóle nie ma żadnego związku z paradygmatem, w którym powstała diagnoza problemu zwalczanego tym działaniem.

K.N.: Czyli, używając stosowanej przez panią metaforyki¹⁰, znowu nieudany przeszczep? Tylko nie na planie Polska – Europa Zachodnia, tylko...

M.S.: My a świat anglosaski.

Tak oczywiście. Można jeszcze na to patrzeć w inny sposób. Można by się zastanawiać, czy to nie jest przypadkiem przeszczep myślenia protestanckiego na jakieś inne myślenie, ale to sięgałoby za daleko. To jest kuszący pomysł, ale chyba absurdalny. Ale trochę tak jest i w tym sensie tego, o co pan pytał, czyli o osłabienie myślenia narodowego – nie stawiałabym go *versus* gospodarka i alienacja, która wiąże się z racjonalizacją gospodarczą. To, moim zdaniem, nie ten obszar kulturowy. Dla Stanów Zjednoczonych i w ogóle dla mentalności anglosaskiej to pracuje. Dlatego Sennett pracuje, gdy myślimy o amerykańskich (w sensie Stany Zjednoczone i Kanada) biznesmenach. Natomiast już totalnie nie pracuje, gdy myślimy o Ameryce Południowej.

M.S.: Przy czym Kanada zdaje się być bliższa europejskiemu modelowi państwa opiekuńczego.

To prawda. Natomiast model gospodarowania i etyka gospodarcza są zupełnie inne. To bardzo ładnie wychodziło w badaniach: już w *Siedmiu kulturach kapitalizmu*, ale też w takich badaniach Ingleharta na temat porównywania postaw względem partycypacji gospodarczej w różnych krajach. Otwarte, liberalne, egalitarne postawy pod względem uczestnictwa i włączania do gospodarki dające się zauważyć za Oceanem, a raczej za Oceanem u góry, bardzo wyraźnie przeciwstawiają się takim postawom protekcyjnym, które są ciągle obecne w myśleniu biznesmenów europejskich.

M.S.: Chciałbym odwołać się bezpośrednio do pani tekstu¹¹, w którym pojawia się teza, że problem zastosowania racjonalności formalnej jako jedyne kryterium rodzi następujące konsekwencje: obniża poziom kapitału zaufania społecznego, co z kolei skutkuje koniecznością zbudowania iluś bardziej zinstytucjonalizowanych procedur, żeby zabezpieczyć się na przykład przed potencjalnym oszustwem lub nierzetelnością. Przyczynia się to do rozregulowania rynku i utrudnia na nim funkcjonowanie. W tym momencie racjonalność formalna niejako sama podcina gałąź, na której siedzi. Problem to oczywiście brak racjonalności materialnej, na którą składały by się takie rzeczy jak uczciwość, rzetelność w stosunkach gospodarczych. Moje pytanie jest takie: czy nie jest to jednak zawężenie pojęcia racjonalności materialnej? Wydaje mi się, że dużo poważniejszym zagrożeniem z perspektywy funkcjonowania rynku, szczególnie w nowoczesnej gospodarce opartej na wiedzy, jest nie tyle brak rzetelności, nieprzejrzystość procedur i brak pewności, ale skutki, jakie posunięta do ekstremum racjonalność formalna wywołuje względem otoczenia społecznego w takim wymiarze,

¹⁰ W tekście: *Ryzyko przeszczepu kultury gospodarczej*, [w:] *Kulturowe aspekty transformacji ekonomicznej* (red. J. Kochanowicz, S. Mandes, M. Marody), Warszawa 2008.

¹¹ M. Bucholc, *Aksjologia rynku – zagrożeniem dla społeczeństwa?*, [w:] *Człowiek a rynek* (red. S. Partycki), Lublin 2004.

że (to dobrze widać na przykładzie krajów skandynawskich, a szczególnie Finlandii), bardzo funkcjonalne z punktu widzenia rynku jest podwyższanie kapitału kulturowego w otoczeniu społecznym. Czyli na przykład dofinansowywanie przez podmioty rynkowe badań naukowych i przede wszystkim, co bardzo ważne, powszechnie dostępnej oświaty. Chodzi o umożliwienie ilościowego przyrostu wiedzy oraz kreatywności i innowacyjności. Czy tutaj istnieje możliwość powstania jakiegoś mechanizmu samoregulującego, w efekcie którego rynek „zrozumie”, że konieczne jest przyjęcie materialnych kryteriów racjonalności właśnie w odniesieniu do otoczenia społecznego? W swoim tekście koncentruje się pani tylko na tym aspekcie bezpośredniego działania na rynku i interakcji z innymi podmiotami rynkowymi.

To jest kwestia tego, jaką skalę weźmiemy, jaki poziom. Jeżeli mówię na poziomie interakcji, to oczywiście nie mówię na poziomie systemowym. Na poziomie interakcji mam na myśli coś takiego: jeżeli mam z panem handlować, to mogę to oczywiście robić, przyjmując założenie, że pan będzie działał na rzecz zysku swojej firmy, ja swojej – i wszystko jest spokojnie. Natomiast lepiej mi się z panem współpracuje – to jest takie klasyczne Putnamowskie rozumowanie – jeżeli oprócz tego jeszcze wiem, co pan robi, jeżeli to nie będzie konieczne dla pana zyskowe. Idąc dalej, gdybyśmy zobaczyli, co się wtedy dzieje w perspektywie systemowej to to, co właśnie mi pan zaproponował do rozważenia, to jest dokładnie takie rozumowanie, które stanowi klasyczne uzasadnienie potrzeby regulacji zmierzających do zwiększenia społecznej odpowiedzialności biznesu. Nie mam żadnych wątpliwości, że dla rynku jest lepiej, jeżeli rynek, czyli podmioty komercyjne, podmioty sektora rynkowego, przeznaczają część swoich środków na budowanie tego kapitału społecznego, kapitału wiedzy, itd.

M.S.: Pojawia się tylko pytanie, czy dzieje się to poprzez instytucjonalizację, poprzez działalność państwową, czy też na przykład poprzez fundacje zakładane przez te podmioty.

To jest kwestia różnych mierników wydajności, które różnie dla różnych krajów pracują, w niektórych krajach administracja państwowa nawet się sprawdza, to taki klasycznie Andersenowski problem... Ale trochę nie w tym leży sedno sprawy, mam wrażenie. To, że się opłaca i działa – to widać. I to, że gospodarka jest dzisiaj taka, z rozmaitych względów, technologicznych i nie tylko, bo w takim kierunku się rozwinęła, że dobrze jest, żeby ludzie myśleli, a żeby myśleli to muszą mieć kapitał kulturowy, muszą być kreatywni i innowacyjni, a to jest kwestia wyborów i ciągłej elastyczności, która jest męcząca poznawczo – to jest jasne. Tylko mój problem jest inny – dlaczego się tak działa? I tutaj badania są jasne, ponieważ wykazują, że robi się to po to, żeby zarabiać pieniądze. Niestety, to banał, co mówię, ale nie dlatego daje się pieniądze biednym dzieciom, żeby te biedne dzieci miały pieniądze, tylko po to, żeby później, jeśli nie u nas, to gdzieś indziej, lepiej pracowały. I to jest dobrze – bo to ważne, żeby dzieci miały te pieniądze. Tylko czy taka praktyka rzeczywiście buduje ten kapitał kulturowy? Czy rzeczywiście integruje? Czy może prowadzi tylko do optymalizacji przepływów finansowych? Moje przekonanie jest takie – choć jest to interpretacja tylko, w tym sensie przekonanie – że niekoniecznie, że nie buduje. Niech pan zastosuje taki test: czy pan ufa, czy pan może zaufać tym podmiotom rynkowym? One dają te pieniądze, one mają na swoich stronach programy stypendialne, robią rekrutacje, prowadzą nabór na praktyki...

M.S.: Ja nie ufam.

Jasne, ja też nie ufam, ale to jest właśnie taki test. Bo członkowi swojej Gemeinde nieszczęsnej to mogę zaufać, tak samo członkowi swojego plemienia, własnej matce, ojcu itd. Nie mogę zaś ufać Ernst & Young, nie mogę ufać wielkiej międzynarodowej korporacji, nawet jeśli mi daje pieniądze. To jest coś, co pokazuje Sennett. Ona da mi pieniądze, ona mnie wykształci, przeprowadzi przez liceum, studia, da mi mieszkanie, itd. Ale to nie jest ten typ kapitału. I w tym sensie to nie jest transfer wartości. Moje wartości są moimi indywidualnymi, a oni działają dalej według swoich i to jest w dalszym ciągu formalnie racjonalne działanie.

M.S.: Tylko w takim razie, skoro nie możemy uznać, że działając z logiką własnego interesu, podmioty rynkowe automatycznie przyczynią się do wybudowania kapitału kulturowego w swoim otoczeniu społecznym, to czy pewnym rozwiązaniem nie byłoby zbudowanie instytucjonalnych gwarancji tego, że rynkowe podmioty będą wspierać budowę tego kapitału, na przykład poprzez mechanizm podatkowy?

Nie no, pewnie jest, pracuję właśnie nad tekstem na ten temat. Tylko w jakim sensie, bo... Ja wiem, na jaki hak chce pan mnie przywieść...

M.S.: No tak, żeby padło to słowo: Skandynawia.

...ale to nie jest ten hak, to znaczy ja na nim nie zawisnę, przykro mi bardzo. Bo to jest tak – musimy mieć jakąś normatywną teorię natury ludzkiej, gdy mówimy o projektach legislacyjnych, czy rozwiązaniach systemowych. Bo projekty legislacyjne są – teraz czytam aktualny stan dyskusji w Europie na temat *corporate social responsibility* i wyraźnie widzę w tym takie normatywne zakusy – formułowane według zasady: „może byśmy to, chłopaki, uregulowali”. To co prawda ma być takie spontaniczne, pozaprawne, ale może byśmy to jednak uregulowali jakoś... Super. Tym bardziej, że, już abstrahując, to by trzeba uregulować z jednego powodu przynajmniej – z powodu potrzeby zapewnienia ochrony. Bo to może być też pomoc, która może być dysfunkcyjna. I w tym sensie widziałabym tu jakąś potrzebę interwencji i o tyle w jakimś wąskim aspekcie zgadzam się, że trzeba by to trochę podregulować. Natomiast wychodząc z jakiejś normatywnej tezy, która brzmiałaby następująco: dobrze jest, żeby był ten kapitał, kapitał społeczny, kulturowy, kapitał wiedzy, dobrze żeby ludzie mieli pieniądze, dzieci były wykształcone, bezrobotni mogli się aktywizować zawodowo, kobiety mogły się aktywizować, żeby społeczności lokalne się integrowały, bo to przecież tak też działa, stwierdzamy, że jeżeli firmy są gotowe same dać kasę na takie cele to super. Jeżeli jeszcze jest tak, że dają – a dają coraz więcej, bo

wskaźniki wzrostu i dynamiki tych inwestycji, a także zróżnicowania, czyli selektywności są coraz lepsze – no to może lepiej byłoby to zostawić. Gdyby zaś nie dawały, to, jeżeli mamy taką normatywną wizję (nie mówię, że ja ją mam, to jest pierwsze zastrzeżenie), a w Europie taką mamy, bo to jest zapisane w preambułach odnośnych dyrektyw, wtedy trzeba by było zrobić tak, za pomocą jakiejś redystrybucji albo jakimiś zachętami podatkowymi, jak to się robi w Stanach Zjednoczonych, żeby dały. Ale to nie jest ten problem! Bo to, że ci ludzie dostaną pieniądze i że dzięki temu będzie mniej patologii społecznych, będzie mniej konfliktów w społecznościach lokalnych, będzie większa spójność społeczeństwa, wyższy poziom alfabetyzacji, niższy poziom zachorowań, dzieci będą lepiej wychowywane – takie różne piękne rzeczy, które byśmy chcieli, żeby się działy – to nie zmienia faktu, że oni będą sobie, a te firmy sobie. Potem facet, który idzie do swojej firmy będzie w niej robił pieniądze i będzie dawał pieniądze w swojej logice na coś, co się będzie działo poza jego logiką. Oczywiście to jest przerysowany obraz. Są bardzo ciekawe badania (to było *a propos* akcji *keep walking*, to taki symbol tego problemu) na temat tego, dlaczego ta pomoc jest adresowana w taki, a nie inny sposób i skąd bierze się to zaangażowanie społeczne. Odgrywają tam pewną rolę zmienne indywidualne, biograficzne: to, że jakiś pan ma piekarnię i daje na przykład chleb domowi dziecku to nie jest decyzja redukowalna do czegokolwiek. Dlatego trzeba byłoby się przyjrzeć, podejść do tego kazuistycznie. Kiedy natomiast spojrzymy na to w skali makro, jak spojrzymy na odpisy podatkowe, jak spojrzymy na ulgi, na to co jest przedmiotem darowizn tego rodzaju, jak spojrzymy na typy działalności społecznej, w jakie się angażuje biznes, to wychodzi nam pewna prawidłowość, która niestety wspiera moją tezę. Natomiast to nie znaczy oczywiście, że to również musi tak pracować w skali mikro i że każdy menedżer rzeczywiście się zastanawia, co się mu najbardziej opłaci. On przecież może zdecydować się na ekstrawagancki pomysł sponsorowania obozu

¹² M. Bucholc, *Ryzyko przeszczeputu...*, dz.. cyt.

narciarskiego, ponieważ lubi narciarstwo. Bezpośredni zysk z tego jest mały, ale w skali systemu zysk z tego jest i się rozkłada w przewidywalny niestety sposób.

M.S.: Chciałbym wspomnieć o jeszcze jednym wymiarze relacji między racjonalnością formalną a materialną, a mianowicie o podniesieniu tej racjonalności formalnej do rangi etycznej. Chciałbym skonfrontować to z polskim przykładem. Pani, pisząc o uniwersalizacji wartości rynkowych w polskim biznesie¹², wskazuje na takie przyczyny jak ogólna niepewność okresu transformacji, ostra konkurencja oraz brak zakorzenienia w określonym etosie, które wynikły z faktu, że nowy polski biznes nie miał żadnego zakorzenienia w trwalszych strukturach. Było to przecież całkiem nowe środowisko, korzeniami sięgające najdalej lat osiemdziesiątych. Czy Polska nie byłaby jednak raczej przykładem sytuacji, w której wartości rynkowe zostały podniesione do rangi etycznej nie z przyczyn „oddolnych”, tylko zostały narzucone jako pewien projekt ideologiczny?

Nie, nie, nie dam się! Nie ma mowy! A poważnie – odpowiedź brzmi: nie wiem. Nie znam wystarczająco dobrze dziejów polskiej transformacji, żeby móc oceniać wiarygodnie i samodzielnie, na ile to jest kwestia narzucania projektu. Bo tu jest kilka mocnych słów: po pierwsze, że był projekt, po drugie, że był to projekt ideologiczny, a ja wtedy automatycznie myślę Mannheimem: to u niego jest bardzo mocne słowo, zarazem w takim kontekście, nawiasem mówiąc, absurdalne, bo to musiałby być projekt utopijny, a nie ideologiczny¹³. Po trzecie wreszcie, że został narzucony – w tym pojęciu kryje się zaś coś takiego, co nie do końca pozwala mi się do tego odnieść. Bo jeżeli mówimy o narzucaniu, to o jakim narzucaniu, komu, przez kogo, jakimi środkami – to byłby temat na bardzo długą, osobną rozmowę, a moja wiedza (będąc w tym względzie raczej wiedzą otrzymaną od innych, niż własną) nie daje mi możliwości rozstrzygnięcia. To nie jest tak,

że mam jakieś ideologiczne przekonanie, że tak albo że nie. Naprawdę nie mam. Moja mentalność skłaniałaby się ku tezie, że pewnie ktoś tu komuś coś narzucił – ale nie mam żadnych powodów, żeby sądzić, że było tak, albo inaczej. Zatem uchylam się.

M.S.: Bo kiedy mówimy o utopii, to przychodzi mi na myśl to, co Jerzy Szacki¹⁴ pisze o projekcie liberalnym okresu transformacji w Polsce, kiedy to przekonani popperyści zostali niejako wrzuceni w sytuację, w której określoną rzeczywistość musieli budować inżyneryjnie. Mowa tu głównie o transformacji ekonomicznej, w której liberałowie, niekoniecznie leseferyści w stylu Leszka Balcerowicza, zmuszeni byli – ich zdaniem – przez konieczność gospodarczą do działania wbrew własnym aksjologicznym założeniom.

OK, ale to jest jedna sprawa – muszę się tu znowu wypowiedzieć jako socjolog. Bo to, co było kluczowe w przebiegu transformacji (jeśli spojrzymy na przebieg zjawisk społecznych a nie na dyskurs, na to co się dzieje, a nie na motywacje elit, które nie są dobrym miernikiem), to niesamowita aktywizacja gospodarcza społeczeństwa.

M.S.: Drobny, oddolny kapitalizm.

Tak, tylko to się nie mieści w logice narzucania. Chyba że zechcemy konstruować to narzucanie na bardzo wysokim poziomie abstrakcji, ale chyba to nie jest to, co pan miał na myśli. Więc jeśli tak, to można by kontrargumentować z pozycji czysto socjologicznych, opisowych, neutralnych o tyle, że ilościowych. Ale jak mówię – to nie jest spór, który jest do rozstrzygnięcia tak naprawdę. Chyba.

K.N.: To, co pani mówiła o sytuacji, w której z jednej strony działamy rynkowo, a kapitał kulturowy budujemy niejako kontrkulturowo, poza pewnym *mainstreamem* gospodarczym, i być może też kulturowym, może stanowić dogodne przejście do Mi-

¹³ W ramach kategorii Mannheim. Patrz: K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Warszawa 2008.

¹⁴ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków, 1994.

¹⁵ Doktor Bucholc pracuje nad tłumaczeniem kluczowego dla myśli Maffesoliego dzieła *Le Temps des tribus* (*Czas plemion*), które ukaże się nakładem Wydawnictwa PWN.

chela Maffesoliego i do jego koncepcji nowych plemion¹⁵. Jakie zatem pani zdaniem są efekty tego, że kapitał kulturowy buduje się gdzieś poza strukturą gospodarczą czy polityczną? Bo według Maffesoliego ten mechanizm działa w kontrze, psuje, a przynajmniej przekształca ten system.

Na pewno psuje projekt.

K.N.: Faktycznie, aczkolwiek z tego, co pani mówiła, wynikałoby, że mechanizm nie tyle działa w kontrze, ile uzupełnia tworzenie kapitału kulturowego gdzie indziej. To byłaby taka dwoistość życia: na rynku działamy swoją drogą, a kapitał kulturowy budujemy gdzie indziej, powiedzmy, że w plemionach. W efekcie to wcale nie działa przeciw, ale razem, jest sprzężone. I to by nie pasowało do Maffesoliego.

No tak, to mocno nie pasuje.

K.N.: Maffesoli pokazuje dwa światy odwrócone do siebie plecami – ale moim zdaniem tak nie jest. Przecież ci sami ludzie, którzy tworzą plemiona, żyją w określonym porządku gospodarczo-politycznym i działają w obu sferach, trochę jak Ateńscy w swojej polis.

Przy takim postawieniu sprawy to się oczywiście z Maffesolim nie godzi i nie jest do pogodzenia. Tylko że on mówi coś innego. On pokazuje, że są dwa światy odwrócone do siebie plecami, tylko że to, na czym polega oryginalność jego myśli, to nie jest stwierdzenie, że ludzie tworzą kapitał gdzieś w kontrze, bo to jest już Thoreau tak naprawdę, to nie jest oryginalne, nawet masowość tego zjawiska nie jest niczym oryginalnym – takie eskapizmy pewnie potrafiłby pan lepiej ode mnie prześledzić, podejrzewam. Natomiast to, co jest u Maffesoliego ciekawe, to teza, że tu stoi odwrócony do nas plecami świat odczarowany, a my się do niego odwracamy twarzą i włączymy mu na plecy z tymi naszymi plemiennymi mentalnościami, z tą naszą estetyzacją świata, z tą naszą emotywną strukturą działania. Atakujemy go. To nie jest obok – to jest walka, *la lutte continue*. I w tym sensie to jest dobre myślenie. Bo jeżeli spojrzymy na to, jak Maffesoli widzi działanie tego mechanizmu plemiennego w polityce, to widać, że on rozkłada politykę, rozkłada logikę reprezentacji, rozkłada mechanizmy

racjonalnego dokonywania wyborów politycznych. Robi to w takim żalnym nawet zakresie, w jakim Maffesoli by je w ogóle widział jeszcze we współczesnej sobie, to jest w roku 1988 polityce – to *de facto* uniemożliwia funkcjonowanie systemu, bo system nie jest przygotowany na taką logikę.

K.N.: Ale czy rozkłada rynek?

Moim zdaniem absolutnie go rozłoży.

M.S.: Gdy czytałem Maffesoliego, to przez pierwsze 50 stron szukałem tam słowa „kapitał” i nie mogłem go znaleźć. Gdzieś ono w końcu pada, ale...

Bo on strasznie nie lubił Bourdieu.

M.S.: Tak, nawet wprost odnosi się do niego w pewnym momencie jako do „socjologa gardzącego socjologią spontaniczną”. Tylko jeżeli mówimy tutaj o „rozłożeniu” polityki – to wszystko jest zrozumiałe. Pojawia się natomiast inne pytanie o ten porządek, który on nazywa porządkiem ekologicznym, a więc porządek, w którym budujemy wspólnotę nie celową, nie zaprojektowaną, ale wspólnotę, która istnieje sama dla siebie, to znaczy w imię przebywania razem ze sobą określonej grupy. Pojawiają się tu dwa problemy. Po pierwsze, sam Maffesoli wskazuje, że wiele tych ośrodków, wokół których koncentrują się grupy, na przykład karnawał w święta, i ich wyróżniki albo ma od razu charakter komercyjny, albo są one z czasem przejmowane przez przemysł rozrywkowy. Po drugie, wszystkie te ośrodki skupienia, które Maffesoli był w stanie wymieniwać, a przynajmniej te współczesne, są mniej lub bardziej związane z obiegiem gospodarczym – na przykład osiedlowa sieć telewizji kablowej. Musi ona przecież na samym początku uzyskać od państwa – a więc porządku politycznego – koncesję na prowadzenie działalności, a przynajmniej to państwo musi najpierw wydać ustawę o demonopolizacji rynku mediów. Potem, jakiś racjonalnie z perspektywy rynkowej działający przedsiębiorca musi tę kablówkę założyć.

O nie, jego zdaniem zdecydowanie nie! Co więcej, polecam inne moje tłumaczenie, które było potwornie męczące, a mianowicie McQuail'a *Teorię komunikowania masowego*. Podaje on tam szereg ciekawych danych na temat takich dziwnych, różnego rodzaju mediów, m. in. kablówki i bardzo akcentuje te niestandardowe sposoby powstawania. Nie mówię, że pan ogólnie nie ma racji, ale w tym wypadku...

M.S.: Faktycznie, konkretny przykład kablówki nie bardzo działa.

Nie tylko kablówki, to nie działa także w przypadku internetu. Niech Pan spojrzy na blogi, na czaty, tego typu rzeczy. W ogóle się na nich nie znam, nie umiem się tym posługiwać, to nie jest mój styl interakcji słownej, ale są dobre badania na ten temat, choćby w Instytucie Kultury Polskiej UW pracuje nad tym kilka osób. To też jest miejsce, w którym się skupiamy i które nie jest kreowane w komercyjny sposób, jest kreowane oddolnie – to klasyczna oddolna agora. Oczywiście może potem na to wleźć banner reklamowy – tu jest kwestia komercjalizacji.

M.S.: Właśnie, w jednym z pani tekstów znajdujemy jako jeden z wyznaczników definicyjnych kapitału to, że on sam określa swój zasięg. W związku z tym, jaka miałyby być przeszkoda na drodze do zawłaszczenia owych sfer przez kapitał i logikę rynkową?

K.N.: A czy to nie jest problem mentalności? Bo ty pokazujesz kapitał...

M.S.: Jako bezosobowy mechanizm.

Tak, pan hipostazuje to trochę, a Maffessoli pokazuje, że nie można zrobić tej hipostazy, że jej już nie ma. Ona znika wraz z plemiennością, z neotrybalizmem.

K.N.: Poza tym, jeśli posługujemy się metaforą walki, to to, o czym mówisz Michale, to jest zajmowanie jakichś przyczółków, a zatem: przejmujemy miejsca, przejmujemy symbole, wydarzenia, a zabójcza broń z drugiej strony w tej myśli jest chyba taka, że oni złączą inaczej myśleć i przyniosą swoją mentalność w miejsce logiki rynku. Bo to ludzie myślą i jeśli ludzie złączą stosować głównie logikę plemin, to wtedy rynek się rozłoży, bo przestanie obowiązywać celo-

woracyjna kalkulacja. Ona przegrywa z czymś innym, nie wiem, czy można by to nazwać klasycznie po Weberowsku, myśleniem wartościoworacyjnym, bo tu są raczej emocje, ład aksjonormatywnego tu nie ma...

Jego tu nie ma, to jest właśnie to, co Maffessoli wywodzi intensywnie. Bo pan [do Michała Sutowskiego] myśli logiką utowarowienia.

M.S.: A Maffessoli myśli logiką kulturolistyczną.

Tak, to jest zupełnie inna myśl. Na przykład kiedy mówi, że miejsce etyki zajmuje estetyka, to on przecież myśli też o etyce gospodarowania. Oczywiście to jest dla niego mało ważne, bo to jest Francuz...

K.N.: Z zacięciem antropologicznym do tego.

Tak. Więc przełożenia tu nie ma. To, co pan by nazwał utowarowieniem, to znaczy, kiedy ja na mojej własnej kablówce, stworzonej dla moich znajomych z mojego bloku, czy w mojej stacji radiowej, która gra dla mojego *squat* i dziesięciu innych *squatów* nagle zaczynam puszczać jakieś... *squat-spoty*...

M.S.: Albo zaczynam płacić za prawa autorskie.

To pan powie, że to jest utowarowienie albo że to jest ustępstwo wobec systemu. A Maffessoli powie: nie, to jest włączenie czegoś w mój sposób działania. Proszę spojrzeć na to jak, nie wiem, czy to będzie konkluzywne, ale może tak, wybiera się reklamy. Niech pan spojrzy na to, jak portale rozmaite w swojej polityce reklamowej formułują kryteria zamieszczania reklam: „my możemy odwalić każdą, która nam się nie spodoba”, to jest nasza estetyka, to jest nasza wizja. Może pan powiedzieć, że to jest ich projekt siebie, ich wizerunek. Maffessoli powie: to jest nasza estetyka, my nie weźmiemy reklamy coca-coli.

K.N.: To działa też z drugiej strony: wielkie koncerty robią różne reklamy tych samych produktów – inne reklamy snickersa leca na MTV, a inne w telewizji publicznej. To też można interpretować „estetyką”.

I to jest teraz pytanie: czy to jest ten sam snickers? Bo pan mówi: tak, to jest ten sam snickers, ten sam zarząd płaci taką samą kasę i wynik rynkowy jest ten sam. A Maffesoli powie: a co to ma za znaczenie? To jest mój snickers, bo to ja go jem, to jest moje doświadczenie snickersa. Straszny przykład, ja nie lubię snickersów, może lepiej moje doświadczenie mojej herbatki ziołowej z Herbapolu... W każdym razie to jest moje doświadczenie i ono nie jest niczyją własnością. Bo to myślenie, że ono jest czyjąś własnością, to jest myślenie w kategoriach sześćdziesiątego ósmego roku. Maffesoli mówi, że to jest myślenie, które się przeżyło. Choć jemu jest żal tego myślenia, to widać wyraźnie. Ten cały sarkazm i żółć, które wylewa na tych komunardów nieszczęsnych, to jest taki żal niezrealizowanego projektu, że zaczniemy się tak pętłą zbliżać do początku naszej dyskusji.

M.S.: Chciałbym zapytać w tym momencie o pani ocenę tej wizji, szczególnie pod kątem jego specyficznego historiozofii, w której te dwa porządki funkcjonowania, a więc z jednej strony porządek polityczno-ekonomiczno-projektujący, z drugiej porządek ekologiczny, funkcjonują niejako obok siebie i w ramach dość niejasno wytłumaczonego procesu historycznego, jeden bądź drugi z nich uzyskuje przewagę. Na temat tego, jakie były przyczyny osłabienia porządku polityczno-gospodarczego, rozmawialiśmy na początku. Natomiast czy tego „wybicia się na powierzchnię” tego porządku, który kiedyś był zdominowany, nie można by interpretować w kategoriach reakcji na modernizację?

Oczywiście.

M.S.: Chciałbym tutaj podjąć wątek wizji Gilles’a Kepela¹⁶. Bo kiedy mówi on o „zemście Boga”, a więc odrodzeniu ruchów religijnych, często fundamentalistycznych, w świecie nowoczesnym, to Maffesoli mówi również o odrodzeniu

religii, ale religii w rozumieniu szerszym, religii społecznej, mówiąc językiem Durkheimowskim. Czy możemy zatem mówić o „reakcji” – rozumianej w nowoczesny sposób, jako logiczna odpowiedź na przykład na brutalność modernizacji, czy też może w historiozofii, jaką Maffesoli prezentuje jest jakiś głębszy zamysł, jakaś metafizyka stojąca za tą fundamentalną zmianą?

Metafizyki jest wręcz bardzo dużo, choć niekoniecznie może w *Czasie plemion* jest ona najbardziej widoczna. Maffesoli pisał takie książki jak na przykład *W cieniu Dionizosa*. Mam nadzieję, że to będzie kiedyś przełożone na język polski... Tam jego bazowanie na Nietzschem jest bardzo wyraźne, w tym sensie jest tam metafizyka, którą da się jakoś wyśledzić. On powołuje się nawet na Sorokina w pewnym momencie, to jest bardzo podobne myślenie. Jeżeli miałabym powiedzieć, jaka wizja, może nie metafizyczna *sensu largo*, ale antropologiczna, za tym stoi, to jest wizja człowieka, który nie za bardzo może się wychylać z właściwego sobie sposobu życia, a ten właściwy sposób to jest właśnie osadzenie się w pierwiastku dionizyjskim.

M.S.: A zatem pozostałe są niejako patologią... Szczególnie ów polityczno-gospodarczy aspekt funkcjonowania człowieka miałyby być patologiczny względem istoty natury ludzkiej takiej, jak ją Maffesoli widzi?

Patologia to chyba zbyt mocne słowo, choć rzecz jasna jest to projekt zreformowania natury ludzkiej, on pisze o tym zresztą.

M.S.: Naturą jest Dionizos, odchyleniem – projekt?

On to tak widzi, jak podejrzewam, oczywiście z pewnymi zastrzeżeniami, które można by długo cyzelować. Może nie tyle chodzi tu o patologię, ale to jest trochę tak, jakby Maffesoli myślenie w kategoriach kolonizacji miał gdzieś z tyłu głowy. Dlatego nieładnie z jego strony, że Habermasa cytuje tylko jeden raz

¹⁶ W wydanej po raz pierwszy w 2001 roku książce *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde (Zemsta Boga: odrodzenie islamu, chrześcijaństwa i judaizmu w świecie nowoczesnym)* Gilles Kepel stawia tezę, że fala religijnych fundamentalizmów stanowi bezpośrednią reakcję na brutalność i jednostronność zachodnich procesów modernizacyjnych.

i to przywołując kogoś innego, kogo Habermas cytuje. Dla niego ten cały projekt mógłby sobie gdzieś tam egzystować w miarę przyzwyczajenia, ponieważ to Francuz, to pewnie powiedziałyby, że w administracji publicznej, bo jeśli ktoś wyśmiewa etykę plemienną absolwentów szkoły przy ulicy Ulm¹⁷, to rozumiem, że ma coś przeciwko temu i chciałby, żeby tam jednak nastąpiła racjonalizacja. Ewentualnie w środowiskach naukowych jeszcze. Problemem jest raczej skala tej propozycji, skala i narzucanie – tutaj faktycznie możemy mówić o narzucaniu – to jest coś, co wywołuje tę reakcję. Bo ludzie są przygięci, a ludzi przygiąć się w ten sposób nie da, nie są na tyle elastyczni.

K.N.: Zwłaszcza, że tu jest życie, moc, energia – a tam nie ma. Powróćmy jeszcze do tego, co mówiła pani o stylach myślenia i tym, jak są one ważne dla Maffesoli. Gdy czyta się jego tekst, od razu nieomal zauważa się w nim ostrze polemiczne, ono jest ewidentne. Czy pani zdaniem celem tej książki jest zwalczanie jednego dyskursu przez wprowadzanie nowego, co być może jest cechą charakteryzującą naukę ponowoczesną, czy też może jest to rzeczywista narracja o tym, co naprawdę się dzieje? W którą stronę bardziej zmierza ta książka?

To jest pytanie tak akademickie, jakiego dawno nie słyszałam, powiem szczerze. Dlatego, że jego zdaniem to jest narracja – jego zdaniem on mówi „jak jest”. Cechą charakterystyczną tej książki jest to, że w niej prawie w ogóle nie ma danych, co oczywiście podważa wiarygodność narracji. Są metafory, przypowieści, alegorie, parable, wszystkie możliwe rozmaite figury.

K.N.: Maffesoli momentami mówi zresztą: „załóżmy, że aura istnieje...”. Nie twierdę, że ona naprawdę istnieje, ale założmy, że tak. To chyba typowo francuskie, ważna jest interpretacja... Pytanie, jakie to ma przełożenie na rzeczywistość?

Myślę, że jakąś specyfiką myślenia tego rodzaju – bo to jest takie myślenie, jak u Baudrillarda, bardzo podobne, przy wszystkich różni-

cach co do diagnoz – jest to, że w logice tego myślenia w pewnym sensie dane są nieme, o tyle też nie ma ich co przywoływać. Dana nie jest argumentem, informacja nie jest argumentem. To jest coś, co w naszym dyskursie naukowym tak nie działa, w polskim przynajmniej.

K.N.: W anglosaskim chyba też.

Tam na pewno, aczkolwiek to raczej ze względu na styl pisarski, mam wrażenie, tam nie ma prawa coś takiego działać. W tym sensie Maffesoli może spójnie uważać, że pokazuje rzeczywistość, pokazując wizje, interpretacje rzeczywistości. Natomiast ta książka ma też inny wymiar: przez to jest polemiczna, że to jest samoobrona. W jej nowym wydaniu znajduje się bardzo charakterystyczna przedmowa, która pokazuje, jak on teraz widzi tę książkę, a widzi ją jako niegdyś mocny głos w dyskusji, który teraz stał się już częścią wiedzy podręcznej. Jeśli zgooglować w języku francuskim „neotrybalizm” no to naprawdę można umrzeć z wrażenia.

M.S.: Ale tylko w języku francuskim właśnie.

Tak, to jest zresztą bardzo ciekawe i to pokazuje dwie rzeczy. Przede wszystkim, że on „nie chwyta”. Nie wiem, czy on w Polsce „chwyci”, choć mam szczerą nadzieję, że tak. Powinien przynajmniej, bo coś uzupełnia, pokazuje coś, o czym mniej myślimy. Może „nie chwycić” ze względu na dość specyficzny sposób prezentacji swojego stanowiska. Ale to jest też człowiek, który dziś, z perspektywy czasu, chce pokazywać, że to, co mówi, jest nadal ważne, że jemu się obronił ten pomysł. I to jest najbardziej ciekawe. Tam jest wiele rzeczy, które wydają się już nieaktualne, po prostu nieprzystające po kilku latach do tego świata. A jednak uważa, że „nadal tak jest”. I w tym sensie, jego zdaniem to jest narracja na poziomie przedmiotowym.

M.S.: Szczególnie, że wiele przykładów, które podaje, a które już się zdezaktualizowały, przetworzyły się w coś innego, co mogłoby lepiej służyć jego argumentacji, jak choćby sieć telefoniczna Minitel w stosunku do Internetu.

¹⁷ Chodzi o legendarną kuźnię francuskich elit akademickich – École normale supérieure.

Na pewno gdyby pisał to dziś, użyłby innych przykładów i innych metafor, pytanie tylko, czy to by się obroniło. Oczywiście, im bardziej radykalna interpretacja, tym mniejsza jej wartość jako opisu, ale tym większa wartość jako czegoś, co nas bije po twarzy i wytrąca ze stuporu – i o tyle to jest dobra książka, bo naprawdę wytrąca bardzo skutecznie.

K.N.: Mówi pani: radykalna. Można mówić o radykalności samej wizji, ale także radykalności w sensie tego, jak Maffesoli buduje swoją teorię – bo to jest teoria całościowa. Abstrahując nawet od tego, co pisze sam Maffesoli, czy to jest wartość sama w sobie? Siłą rzeczy należy tu odwołać się do konfliktu socjologii empirycznej i rozumiejącej, a także do, skądinąd ważnego dla pani, Charlesa Wrighta Millsa¹⁸. Czy budowania takich „kosmicznych”, spajających wszystko interpretacji jest wartościowe samo w sobie dla nauki społecznej?

Jak się pan zapewne domyśla, nie bardzo lubię pojęcie „wartości samej w sobie”.

K.N.: W takim razie – czy „tak trzeba”?

Gdyby się dało, to lepiej byłoby inaczej, takie jest moje zdanie. Pytanie tylko, czy są rzeczy, których się inaczej ująć nie da. Tego, co Maffesoli chce powiedzieć, inaczej by się nie dało. Wyobraźcie sobie panowie, jakie badania musiałby zrobić, nawet nie w znaczeniu Millsowskiego abstrakcyjnego empiryzmu, tylko gdyby chciał zrobić dobrą jakościówkę, która pokazałaby mu te procesy – ile życia byłoby na to potrzeba? Pewnych rzeczy, pewnych przeczuć nie da się uzasadnić. Nie chciałabym, żeby całe nauki społeczne wyglądały w ten sposób, że siadamy i przedstawiamy swoje wizje, moja osobista mentalność jest też inna, tu jest pewien problem uczciwości wniosków. Natomiast bardzo potrzebni są ludzie, którzy mają odwagę coś takiego robić, dobrze, żeby nie było ich bardzo wielu, ale dobrze, że są.

K.N.: Weber robił coś takiego... w pewnym stopniu.

Ale w jakim? Nie... nie, nie może pan tak mówić.

K.N.: Nie chodzi mi o unikanie danych i bazowanie na przecuciach, ale o budowanie całościowej wizji życia społecznego.

Tak, tylko z tego, co powiedziałam nie wynika, że nie dałoby się postawić odwrotnej tezy – nie wynika, że nie może być całościowej interpretacji, która będzie zarazem dobrze oddawała stan wiedzy, dobrej pozytywnej wiedzy. I zdaniem Webera, to, co on przedstawiał, to była właśnie interpretacja, która dobrze oddawała stan pozytywnej wiedzy, a to, co do niego dokładała, było jasno wyeksplikowane. Margines interpretatywności został jasno wskazany. To jest coś, czego w akurāt w *Czasie plemion* nie odnajdziemy, bo to jest całkiem inny sposób myślenia, chociaż Maffesoli odwołuje się na przykład do typu idealnego, z upodobaniem nawet. Oczywiście, jeśli powrócimy do Millsa, to przypomnimy sobie, że Mills nie to miał za złe wielkiej teorii, że ona jest ogólna.

M.S.: Tylko że jest żonglowaniem pojęciami.

Tak, że ona jest pusta. Gdyby można było stworzyć taką teorię, która będzie opisywała wszystko i zarazem nie będzie pusta. To znaczy, że da się przeprowadzić taką operację, której zdaniem Millsa nie da się zrobić z Parsonsem. Czyli zejść sobie po kolejnych schodkach na poziom naszej tutaj rozmowy. Tylko Mills mówi, że się nie da i że to jest groźne. Ale to, że się nie da, to już na pewno jest normatywna teza. Natomiast Maffesoli ewidentnie uważa, że się da.

M.S.: Gdy Mills mówi o wyobraźni socjologicznej, to – patrząc kategoriami Maffesoliego – cały czas porusza się w obrębie porządku polityczno-gospodarczego, chodzi mu przeciw o przełożenie pomiędzy historią i biografią. Czy jeśli za dobrą monetę przyjąć Maffesoliego koncepcję funkcjonowania dwóch porządków: polityczno-gospodarczego i ekologiczno-religijnego, to czy w pani przekonaniu jest do pomyślenia jakaś forma wyobraźni socjologicznej, która byłaby władna znaleźć zapośredniczenie między tymi dwoma porządkami?

¹⁸ Patrz: C. W. Mills, *Wyobraźnia socjologiczna*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2007.

Oczywiście, na mocy samej definicji wyobraźni socjologicznej!

M.S.: Ale u Millsa pozostajemy w jednym tylko porządku.

Nasze życie jest w jednym porządku, ale nie nasza wyobraźnia, to jest zupełnie inna sprawa. Bo wyobraźnia polega właśnie na tym, żeby widzieć jak się ma (*how they hang together*) to „ja” do tego wszystkiego, co jest. Jeśli to „wszystko, co jest” zamiast być wielkim projektem, który elita władzy nam wymyśla na naszą zgubę, okaże się być mgławicą uczuciową, konglomeratem plemion, to będziemy myśleć o zależności pomiędzy naszą rozmową tutaj, a naszymi plemionami za naszymi plecami, zamiast myśleć o naszej rozmowie w kontekście uniwersytetu, państwa, policji, etc. i ich koncesjonowaniem różnych rzeczy.

M.S.: Inna sprawa, że mamy problem z wyindywidualizowaniem się, przecież indywidualizacja miała być cechą immanentną tego właśnie projektu, wobec którego stajemy w opozycji.

Tego nie jestem pewna. Zdaniem Maffesoliego – tak. Tylko że oczywiście możemy albo powiedzieć, że w tej koncepcji w ogóle nie

ma jednostki – bardzo ładna i efektowna teza, albo możemy powiedzieć, że pojęcie jednostki to jest narzędzie, pojęciowe narzędzie do oddawania pewnych zjawisk. I możemy przestać go używać, albo inaczej go używać, zwłaszcza, że Maffesoli go używa – mówi, że ono nie ma sensu, ale potem spokojnie go używa i używa z dużą samoświadomością, bo o tym nie można inaczej powiedzieć. Treść pojęcia się zmieniła, ale ono nadal jest. Więc w tym sensie nie wydaje mi się, że nie byłoby można skonstruować takiej Millsowskiej wyobraźni, która operowałaby takim zmienionym pojęciem jednostki i w tym sensie dostrzegą, nadal adekwatnie i sensownie interpretowała ten związek. Proszę zauważyć, że to jest jednak perspektywa zaangażowana, ona ma nam pomóc zrozumieć życie człowieka i w tym sensie życie członka plemienia może być tak samo zrozumiałe i rozumiane, jak życie liberalnego mieszczanina, konserwatywnego mieszczanina albo jakiegokolwiek innego mieszczanina, choćby takiego *wobbly* jak Mills. To wszystko się poddaje rozumieniu i w tym sensie nie uważam, żeby neotrybalizm, zakładając, że takie zjawisko rzeczywiście istnieje, znosił możliwość uprawiania nauk społecznych.