



KULTURA
I SAMOWIEDZA SPOŁECZNA

Anna Giza*

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

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

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

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

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

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

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

KULTURA JAKO ŹRÓDŁO SENSU

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

KULTURA I SAMOWIEDZA SPOŁECZNA

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

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

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

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

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

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

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

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

SAMOWIEDZA I WYTWARZANIE SPOŁECZEŃSTWA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SAMOWIEDZA W MASOWYM SPOŁECZEŃSTWIE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

JAK O SOBIE MYŚLIMY I CO Z TEGO WYNIKA

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

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

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

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

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

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

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

Wśród Polaków pamięć o przeszłości wciąż jest kiepska²⁶.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁹ Ibidem.

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

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

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

„Lud” natomiast zajmuje pozycję niejednoznaczną:

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

Owo rozdarcie przekłada się również na ambiwalencję postaw indywidualnych:

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

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

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

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

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

33 P. Śmiłowicz, op. cit., s. 26–27.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Inny z badanych przez Lewickiego publicystów dodaje:

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

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

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

BIBLIOGRAFIA

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

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

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

Culture and social self-consciousness

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

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