

# Kultura gospodarcza jako wyobrażenie, kultura gospodarcza jako przedmiot badania. Rozważania metodologiczne

**Przemysław Rotengruber**

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
proten@amu.edu.pl

Zagadnieniem absorbującym uwagę naukowców i komentatorów życia publicznego są wzory kultury kształtujące tożsamość Polaków. Do Pawła Jasienicy, Aleksandra Bocheńskiego, Jerzego Topolskiego, Witolda Kuli, Józefa Burszty, Józefa Tischnera, Janusza Hryniewicza, Janusza Tazbira (itd.) dołączyli ostatnio tacy autorzy jak Ryszard Legutko, Andrzej Leder czy Jan Sowa. Z wymienionych źródeł dowiadujemy się nie tylko tego, jak interpretować historię Polski, lecz w równym stopniu, jakie czynniki hamują dziś jej rozwój społeczny i gospodarczy. Ustalenia te przenikają do publicznej debaty o tym, jak być powinno. Tym większe obawy budzą związki pomiędzy metodologią preferowaną

w owych badaniach a treścią diagnozy. Do błędów najczęściej popełnianych należą nierzetelna rekonstrukcja kulturowych kodów i artefaktów (przyjmowany w postaci założenia wstępnego) homogeniczny model kultury czy mylenie procesów długiego trwania z procesami społecznej zmiany. Stąd pytanie, czy obraz kultury obciążony podobnymi ułomnościami objaśnia jej porządek, czy odzwierciedla wyobrażenia badacza na jej temat?

**Słowa kluczowe:** wzory kultury, artefakty, różnorodność, wiedza, wyobrażenia

## Wprowadzenie

Zagadnieniem od lat absorbującym uwagę naukowców i komentatorów życia publicznego są wzory kultury kształtujące tożsamość Polaków. Do Pawła Jasienicy, Aleksandra Bocheńskiego, Jerzego Topolskiego, Witolda Kuli, Józefa Burszty, Józefa Tischnera,

Janusza Hryniewicza, Janusza Tazbira i innych badaczy kultury polskiej dołączyli w ostatnio tacy autorzy jak Ryszard Legutko, Andrzej Leder, Marek Migalski czy Jan Sowa. Z wymienionych źródeł dowiadujemy się nie tylko o tym, co przesądziło o losach Polski, lecz w równym stopniu, jakie czynniki hamują jej rozwój społeczny i gospodarczy. Ustalenia te przenikają do świadomości zbiorowej. Tym większe obawy budzą skutki owego przenikania. Analiza kulturowa – w tym zastosowaniu – ma dostarczać informacji o dysfunkcjach będących następstwem bezrefleksyjnego powielania określonych przekonań normatywnych. Tę wiedzę należy uznać za bezcenną. Warunkiem społecznego zdrowia jest przecież orientowanie się we własnym położeniu. Tymczasem różnie bywa z realizacją tego zadania. Zniekształcenia obrazu kultury – zwłaszcza te, wsparte autorytetem nauki – pociągają za sobą skutki wykraczające dalece poza te, wywołane (wyjściową) bezrefleksyjnością badanej wspólnoty.

Niezwykle sugestywnie brzmią tezy mówiące o mentalności *homo sovieticus*, folwarczności Polaków, ich chłopskim rodowodzie czy nostalgii kresowej tłumiącej ich innowacyjność. Przywołane cechy mają odzwierciedlać to, co składa się na ich świat (symboliczny i wyobrażeniowy). Wobec znaczenia tych rozstrzygnięć zapytać trzeba, w jaki sposób zostały one dokonane. Może się bowiem okazać, że ich powiązanie z tym, co jest, niebezpiecznie redukuje się do wyobrażeń badacza na temat tego, co przykuło jego uwagę. Niestety, to domniemanie nie jest bezpodstawne. Do błędów najczęściej popełnianych należą: nierzetelna rekonstrukcja kulturowych (kodów i) artefaktów<sup>1</sup>, tendencyjny dobór metod badawczych,

<sup>1</sup> Pojęcie artefaktu, w zastosowaniu antropologicznym bądź kulturoznawczym, odnosi się do ogółu zjawisk reprezentatywnych dla danej kultury (tak w jej wymiarze materialnym, jak symbolicznym). Uwaga to wymaga dopowiedzenia obejmującego dwie kwestie. Po pierwsze, do artefaktów kulturowych należą ślady pamięci, zawłaszcza te, za pomocą których wspólnota kształtuje swoją tożsamość. Po drugie, potwierdzenie obecności artefaktu ma się nijak, do przypisywanego mu znaczenia. Często staje się on przedmiotem konkurencyjnych interpretacji, por. Burszta 1992: 12, 2008; Buchowski 2017: 213–228, [www.filo-sofija.pl/index.php/czasopismo/article/download/1074/1047](http://www.filo-sofija.pl/index.php/czasopismo/article/download/1074/1047) [dostęp 10.02.2019].

przyjmowany w postaci założenia wstępnego homogeniczny (logocentryczny) model kultury<sup>2</sup> czy rezygnacja z typologii (prawidłowo odtworzonych) wzorów kultury. Ostatnia pomyłka skutkuje nierozróżnialnością owych wzorów pod względem ich pochodzenia, trybu ich waloryzacji a wreszcie roli, jaką odgrywają one w procesie porządkowania sfery publicznej.

Celem niniejszego artykułu jest nadanie rangi poruszonym kwestiom. Próba ich systematyzacji poprzedzona zostanie analizą skutków ich pominięcia (względnie niedostatecznego uwzględnienia). Aby sprostać temu wyzwaniu, posłużę się przykładami potwierdzającymi jego doniosłość. Ze względu na szczupłe ramy artykułu będą to – przede wszystkim – ilustracje zaczerpnięte z *Fantomowego ciała króla* Jana Sowy. Do innych autorów będę się odwoływał rzadziej. Mój wybór nie bierze się znikąd. Propozycję Sowy uważam za najciekawszą a zarazem najbardziej reprezentatywną dla problemu, z którego czynię swój motyw przewodni. Tezy generalne dotyczące położenia Polaków uzupełnia on (zapowiedzianymi w tytule artykułu) rozważaniami nad stanem polskiej kultury gospodarczej. Jestem świadom, że wzmiankowane okrojenie stanowi mankament przedsięwzięcia oscylującego wokół pytania o metodologiczne ramy nauk o kulturze. Proszę zatem mojego czytelnika, by pytanie to potraktował jak zaproszenie do dyskusji o regułach poruszania się po świecie kultury – w tym możliwości eksplorowania go – inaczej niż przez pryzmat (indywidualnych) wyobrażeń o tymże świecie.

## **Badania kulturowe jako konfrontacja (auto)wyobrażeń z artefaktami kulturowymi**

Zgodnie z zapowiedzią dotyczącą porządku referowania omawianie trudności towarzyszących badaniom kulturowym inicjuje namysł nad rzetelnością sprawozdawczą badacza. Refleksja ta odnosi się do

<sup>2</sup> Model oparty na założeniu o aksjologicznej spójności świata kultury, będącej wynikiem konsekwentnego eliminowania konfliktów pomiędzy wartościami względnie ich hierarchizacji.

obrazu aspirującego, w zamyśle jego twórcy, do miana zwierciadlanego odbicia rzeczywistości kulturowej. Posługując się rozróżnieniem Jacques'a Lacana – często stosowanym przez polskich badaczy kultury – artefakty (Realne) obejmujące utrwalony w praktyce społecznej porządek wartości (Symboliczne) mają zostać skorelowane z fantazjami danej zbiorowości na temat jej tożsamości (Wyobrażeniowe)<sup>3</sup>. Wymienione porządki, stają się źródłem problemów, kiedy wchodzi ze sobą w konflikt. Szczególnie niepokojący jest brak korelacji pomiędzy potrzebą samoidentyfikacji podmiotu życia zbiorowego a jego stosunkiem do tego, co rzeczywiste (co miało bądź ma miejsce)<sup>4</sup>. Rozchodzenie się obu perspektyw skutkuje zaburzeniami w postaci utraty rozeznania w świecie pojmowanym, jako przedmiot codziennego zagospodarowywania. Zaburzenia, o których mowa, sprawiają, że wspólnota albo zagospodarowuje ów świat li tylko życzeniowo, albo staje się całkowicie niezdolna do stawienia czoła temu wyzwaniu.

Mając na względzie powyższe, początkiem badań kulturowych – nie tylko tych prowadzonych z wykorzystaniem Lacanowskiego rozróżnienia – jest analiza związków łączących (ślady pamięci i) artefakty z praktyką nadawania im znaczenia. Zdawałoby się, że podstawowa trudność tkwi w ich interpretacji. Ich istnienie nato-

<sup>3</sup> Lacan 2013: 12–57; por. J. Bzoma, *Jacques Lacan. Współczesne „ja” jako „paranoiczny podmiot kultury” Próba analizy porównawczej*, [http://m.taraka.pl/jacques\\_lacan\\_wspolczesne\\_ja](http://m.taraka.pl/jacques_lacan_wspolczesne_ja) [dostęp 13.04.2017] oraz Taylor 2010.

Tytułem dopowiedzenia, w odtworzonym układzie problemowym Lacan skupia się na relacji Symboliczne–Wyobrażeniowe. Traktuje to, co Realne, jako pochodną ustaleń odnoszących się do wymienionych porządków. W tym kontekście postawienie znaku równości pomiędzy danymi empirycznymi dotyczącymi stanu kultury, a tym, co Realne, wywołuje obawy tyleż natury poznawczej, co adaptacyjnej (metodologicznej), por. Lacan 2017: 28–29, 142–145, 320–321, 406–407, 444–451, 494–497.

<sup>4</sup> Rozróżnienie to ma swoje teoretyczne odpowiedniki. Dość wspomnieć o lippmannowskich (auto-)stereotypach, mitach codzienności R. Barthesa czy pamięci kulturowej jako alternatywie wiedzy historycznej, por. Lippmann 1922; Barthes 2000; por. Waniek 2011, <http://pis.ka.edu.pl/numery/2011-4-Waniek.pdf> [dostęp 17.07.2016]; Halbwachs 2008: 3677]; Assmann 2008: 18; 2015.

miast nie wywołuje (poważniejszych) kontrowersji. Tymczasem nic bardziej błędnego. Śledząc dokonania polskich badaczy kultury, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że opowiadają oni historię wspólnoty innej niż ta, którą znamy i do której przynależymy. Aby nie pozostać gołosłownym, Sowa poprzedza analizę czynników spowalniających rozwój kultury polskiej jej następującą charakterystyką:

Państwa egzystujące w pustce między Wschodem a Zachodem – nie-germańskiej, ale też nie-prawosławnej, jak relacyjnie definiuje ten region Mirislav Hroch – można określić kolokwialnym zwrotem ‘niewydarzone’, bo sprawiają wrażenie, jakby nie mogły się do końca wydarzyć, jakby nie były w stanie samodzielnie wypełnić treścią swoich nazw i musiały wciąż sięgać po wzory zapożyczone z zewnątrz, od idealnego Innego na Zachodzie. (...) W żadnym właściwie obszarze kultury – czy będzie mowa o sztukach, gospodarce, polityce, nauce czy nawet kuchni – nie znajdziemy poważnych osiągnięć, które wywarłyby wpływ na kulturę europejską, nie mówiąc już o światowej [Sowa 2011: 18].

Bezdiskusyjnie jest to, że procesy kulturowe, czy tym bardziej poszczególne (arte)fakty, są interpretacyjnie pojemne. Można więc – a nawet trzeba – spierać się o ich treść. Są jednak pewne granice. Przedmiotem opisu Sowy jest kultura, miarą „niewydarzenia” której są dzieje Rzeczypospolitej Obojga Narodów, dokonania Polaków w walce o niepodległość czy ich determinacja w politycznej grze o autonomię w okresie Peerelu. Odnosząc to nieporozumienie do wkładu polskich twórców w rozwój kultury światowej, dość przypomnieć postaci towarzyszące nam do niedawna. Tadeusz Kantor, Jerzy Grotowski, Konrad Drzewiecki, Witold Lutosławski, Grażyna Bacewicz, Henryk Mikołaj Górecki, Andrzej Panufnik to zaledwie początek długiej listy nazwisk artystów, którzy zagwarantowali sobie miejsce w wielkiej historii sztuki. Czy którykolwiek z nich „był pierwszy” w tym, co robił? Podanie w wątpliwość oryginalności dowolnego aktu twórczego jest (zapewne) dopuszczalne. Prowadzi jednak do – z gruntu bezsensownego – pytania o to, kto pierwszy napisał wiersz, skomponował piosenkę czy wpadł na pomysł, by

zatańczyć podczas jej wykonania. Nietrudno się domyślić, że dociekliwego poszukiwacza czeka seria spotkań z kulturą antyku. To, co wydarzyło się później, jest wynikiem niekończącego się procesu wymiany tyleż skutkującego naśladownictwem, co wyłanianiem się wzorów autonomicznych (oryginałów, por. Deleuze 1997: 178, 184, 225, 235–238).

Osobną sprawą jest to, czy krytyka wzorów kultury polskiej dotyczy nadmiernej wrażliwości empirycznej ich zbiorowego wytwórcy, czy jego zamiaru ochrony własnej spójności wewnętrznej [Zybertowicz 1995: 132, 133]. „Niewydarzenie” Polaków – skojarzone przez Sowę z wynikami introspekcji dokonanej przez Witolda Gombrowicza – dotyczy właśnie tego rozróżnienia. Zapewne jest tak, że (byliśmy i) jesteśmy nadmiernie skupieni na sobie. Dzieła klasyków polskiego romantyzmu rzadko przemawiają do pozapolskiego odbiorcy. Któż jednak zaprzeczy, że odegrały one ważną rolę jako przekaz integrujący Polaków. Cóż by się stało, gdyby zabrakło pożywki umożliwiającej przebudowę tego pola symbolicznego? Otóż wtedy – prawem zdrowego rozsądku – pole to zaczęłoby się kurczyć, aż w końcu zniknęłoby. Tymczasem stało się inaczej. Ono jest i ma się dobrze (m.in. za sprawą twórców wymienionych w poprzednim akapicie). Kwestia „wydarzenia” bądź „niewydarzenia” jego mieszkańców jest wtórna wobec tego, co do niego przynależy (Realne). Wraz z tym stwierdzeniem uwaga przeniesiona zostaje na badacza dokonującego problematyzacji albo na podstawie nieuprawnionych porównań różnych porządków symbolicznych, albo w oparciu o wiedzę o obiektywnych dysfunkcjach ujawniających się w jednym z nich. W obu wypadkach badacz „jest na spalonym”. Dysfunkcje jednej kultury mają się nijak do dysfunkcji innych kultur. Podobnie ujawnianie owych dysfunkcji poprzez dobór (arte)faktów zgodnych z wyobrażeniem o badanym miejscu, oddala badacza – zamiast przybliżyć – od prawdy o nim.

Odnosząc ostatnią uwagę do ustaleń autorów obierających podobny trop badawczy, otrzymujemy następującą zbitkę wyobrażeń. Andrzej Leder skupia się na kulturowych słabościach II Rzeczy-

pospolitej. Owszem, czyniąc wzmianki na temat jej struktury społecznej, wymienia on inteligencję i ziemiaństwo. Przekonany jest jednak, że w praktyce badanej zbiorowości dominującą rolę odgrywały chłopskie wzory kultury. Leder postrzega społeczeństwo międzywojnia jako zapóźnione, pielęgnujące sentymenty, niezdolne do podejmowania działań naprawczych (zwłaszcza tych wymagających determinacji i współdziałania). Te cechy autor *Prześnionej rewolucji* wykorzystuje do uzasadnienia tezy o „transpasywnym udziale Polaków w przemoc” zainicjowanej przez drugą wojnę światową. Jak wyjaśnia:

To, co było najbardziej „rewolucyjne” w latach 1939–1956, miało charakter zmasowanego gwałtu; ludobójstwa dokonanego na Żydach i morderczych represji, stale dotykających różne grupy społeczeństwa polskiego, przede wszystkim niszczących dawne elity. Niezależnie, czy podmiotem działania były tu oddziały SS czy NKWD, Polacy, naród w przewadze chłopski, w ogromnej większości byli świadkami. Jednak, wbrew tezie Zaremby, doświadczali nie tylko „trwogi”. Pasywnie doświadczali różnych form spełnienia. Realizacja skrytych pragnień przerażała, paraliżując władze podmiotowe i skłaniając do doświadczania rzeczywistości jako „jakby śnionej”, albo wciągała, popychając do głębokich zmian samoodczuwania, samorozumienia, sytuowania się jako podmiotu. Czasem „zakazane czyny” były podglądane i doświadczane tylko jako *rozkosz Innego*, budząca zawiść i potępienie, innym razem budziły aktywną rozkosz, o której nie można już było zapomnieć i która, mimo poczucia winy, głęboko zmieniała doświadczenie samego siebie. W polskiej rewolucji obie formy miały miejsce i obie kształtowały powojenne postawy [Leder 2013: 29].

Z ustaleń Ledera wynika, że Polacy nie tylko padli ofiarą przemocy wywieranej przez obce siły. Ta przemoc – jako synonim narzuconej im „rewolucji” – stała się dla nich wartością ambiwalentną. Tyleż wywoływała ich opór, co kusila niczym owoc zakazany. Zło dokonujące się na ich oczach – popełniane niekiedy ich rękami – zaspokajało ich (ukryte) pragnienia tak efektywnie, że pozostali oni niezdolni do wybudzenia się z porewolucyjnego letargu. Kluczem do zrozu-

mienia tego, co zaszło, jest to, co poprzedziło rewolucję. Leder kreśli obraz zbiorowości łatwej do zbałamucenia z powodu jej zapóźnień rozwojowych oraz targających nią sprzeczności. Dała się ona spacyfikować, ponieważ nie była ani dostatecznie wrażliwa empirycznie, ani spójna wewnętrznie. Rozmontowanie przez okupantów mechanizmu reprodukcji tożsamości kulturowej, zdaniem Ledera, polegające na unicestwieniu nielicznych elit, doprowadziło do tego, że Polacy – jak platońscy złoczyńcy – pozostają uwięzieni w jaskini fałszywych (auto)wyobrażeń. Nie pragną z niej wyjść, ponieważ nie są świadomi własnego położenia.

Sugestywne – skądinąd – wnioski napotyka tymczasem przeszkołę w postaci takich wydarzeń jak poznański Czerwiec 1956, Marzec 1968, Grudzień 1970, działalność KSS „KOR” (1877–1981), Sierpień 1980 czy Okrągły Stół 1989. Na uwagę zasługują dwie kwestie. Po pierwsze, w owych wydarzeniach uczestniczyli robotnicy zdolni do tego, by integrować się przeciwko – narzucenym im – wzorom kultury politycznej. Po drugie, nie do przecenienia jest rola inteligencji nadającej kierunek tamtym zmianom politycznym. Trudno oprzeć się wrażeniu, że – na równi z procesami analizowanymi przez Ledera – zasługują one na miano rewolucji. Stąd pytanie, co uzasadnia wybór ścieżki interpretacyjnej, którą podążył badacz deklarujący zamiar wyzwiania siebie i innych spod wpływu (poznawczo krępujących) fantazmatów?

## **Metodologiczne ramy (auto)wyobrażeń.**

### **Badania kulturowe jako interpretacja nominalnie dostępnych danych**

Z dotychczasowych ustaleń wynika, iż badania kulturowe nieopowiedzone rzetelną rekonstrukcją artefaktów obciążone są grzechem pierworodnym błędnej problematyzacji. Niełatwo się przed tym ustrzec. Czynności rekonstrukcyjne – z zasady – poprzedzone zostają intuicjami badacza dotyczącymi tego, co zwróciło jego uwagę [Dewey 1988: 195–269]. Paradoksalny charakter jego położenia



polega na tym, że skupia się on na czynnikach zafałszowujących świadomość innych, pomija natomiast to, co określa jego stosunek do przedmiotu badania. Ujmując rzecz lapidarnie, zakładana „oczywistość” danych wyjściowych skłania nie dość czujnego badacza do potraktowania ich jako miarodajnego obrazu całości. Dobrze ilustruje to deklaracja metodologiczna Sowy.

Stosując historyczną perspektywę opisu i wyjaśnienia, przyjmuję jednocześnie perspektywę interpretatora, a nie odkrywcy. Nie chodzi mi więc o poszukiwanie nowych danych, której zrewidują obraz jakiejś epoki historycznej, ale o rekonfigurację i reinterpretację faktów, procesów i zjawisk już opisanych z historiografii. [...] Inne podejście do uprawiania socjologii historycznej polega na przyjęciu warsztatu pracy historyka i samodzielnym poszukiwaniu nowych faktów, na podstawie których buduje się później teorię. [...] Mój wybór metody reinterpretacyjnej podyktowany został kilkoma względami. Nie sądzę, aby istota problemu, przed którym stoję, domagała się odkrywania nowych faktów. [...] Moim celem jest ich reinterpretacja poprzez umieszczenie w dyskursywnej ramie nowych teorii [Sowa 2011: 50–51].

Tu pies jest pogrzebany. Ma rację Sowa, wykorzystując w swoich badaniach takie przesłanki jak powiązania gospodarcze Rzeczypospolitej Obojga Narodów z zachodnim kapitalizmem, jej późna i słaba industrializacja, sarmatyzm czy rozbiory. Zarazem myli się, przypisując im cechę argumentu rozstrzygającego w sporze o kształt kultury polskiej. Podane przesłanki nie wystarczają, by w oparciu o nie „wyjaśnić szczególny habitus i cywilizacyjne zacofanie Europy Środkowo-Wschodniej, w tym szczególnie Polski” [s. 45]. Nie wystarczają, gdyż we wnioskowaniu Sowy – poza rozbieżnościami interpretacyjnym odnoszącymi się do wymienionych spraw – zabrakło danych świadczących o jakościowej odrębności kultury polskiej. Nie wszystko z rzeczy ważnych zostało uwzględnione.

Do intuicji badacza dołączają następnie jego preferencje metodologiczne. Lacanowskie Wyobrażenia (poszerzone na przykład o Taylorowską [2010] koncepcję imaginarium społecznego) to zale-

dwie początek listy błędnych zastosowań interpretacyjnie wydanych propozycji teoretycznych. Odnosząc tę uwagę do Ledera i Sowy odróżnić należy dwie kwestie. Obaj autorzy mają rację pytając o formy wyobraźni fantazmatycznej kształtujące – niekiedy zafałszowujące – świadomość społeczną. Zagadnienie to urasta do rangi jednego z najważniejszych problemów społecznych. Czymś innym natomiast są środki, za pomocą których badacz stara się rozwiązać ten problem. Posługując się psychoterapeutyczną analogią, jego zadaniem jest odtworzenie tego, co (poznawczo) zakryte przed zaburzonym pacjentem. Badacz-terapeuta nie może tego zrobić w pojedynkę. Nie ma przy tym gwarancji, że terapia zakończy się sukcesem. Najwyraźniej tych obaw nie żywią przywołani lacaniści społeczni. Chętniej wcielają się w rolę „interpretatora” niż „odkrywcy”. Zgodnie z ich własnymi deklaracjami „nie chodzi im o poszukiwanie nowych danych, [...] ale o rekonfigurację i reinterpretację faktów, procesów i zjawisk powszechnie znanych”. Zakładają oni, że ich pacjent jest psychoanalitycznym wyjątkiem, w przypadku którego ogólnie dostępna wiedza na jego temat (Realne) wystarcza, by rozeznaczyć w układzie jego fantazmatycznych zasłon (Wyobrażeniowe). To rodzi wątpliwość, jak traktować poczynione założenia. Czy są one są przepisem na społeczne zdrowie, czy iluzją, której uległ terapeuta?

Nie mniej brzemienne w skutki jest wybór innych metod badawczych nieopowiedziany krytycznym namysłem nad stanem kultury. Czynnikiem zniekształcającym nie jest narzędzie, lecz to, co Sowa nazywa podejściem „interpretatywnym”. Owszem, podejście to – zgodnie z jego własną sugestią – znajduje zastosowanie, kiedy po stronie przesłanek nie pojawia się nic, co mogłoby utrudniać opis przedmiotu badania. Jedynym celem badacza jest wówczas „interpretacja” danych niebudzących zastrzeżeń. Objasniając tę czynność, Sowa trafnie dobiera Putnamowski przykład Północy i Południa Włoch [Putnam 1995]. Z badań Roberta Putnama dowiadujemy się o dysproporcjach gospodarczych (rozwojowych), do pogłębienia których przyczyniła się reforma administracyjna przeprowadzona

w tym kraju. To, co jednym pomogło, na drugich nie wpłynęło wcale. Dlaczego tak się stało? By odpowiedzieć na to pytanie, potrzebna jest interpretacja odnosząca się do twardych danych. Tu nie ma się o co spierać.

Inaczej natomiast ma się sprawa z kulturą rozumianą jako zestaw różnorodnych czynników wymagających uwzględnienia w procesie wnikania w to, co – ze swej natury – nie jest jasne. Funkcjonujące w postaci założeń wstępnych tezy mówiące o dysfunkcjach gospodarczych Rzeczypospolitej Obojga Narodów napotykały przeszkodę w postaci historii państwa uchodzącego za jedno z mocarstw ówczesnego świata. Jak – w tym kontekście – interpretować reprodukowane przez nie wzory kultury gospodarczej. Intuicja podpowiada, iż na niewiele zda się porównanie ich z praktyką gospodarczą innych państw. To tak, jakby pytać, dlaczego Arabia Saudyjska i inne kraje OPEC inwestowały w przemysł wydobywczy zamiast przetwarzać ropę, jak czynią to jej zachodni nabywcy. W tym kontekście obraz tego, co jest (Realne), przestaje jawić się jako coś oczywistego – dostępnego na wyciągnięcie ręki. Staje się raczej czymś, co trzeba (dopiero) zbadać. W przeciwnym razie zgromadzone dane wespół z instrumentarium badawczym zmieniały się będą w środki (auto)-indoktrynacji. Nie szukając daleko, ilustrują tę prawidłowość próby weryfikacji przywołanej hipotezy badawczej za pomocą narzędzi oferowanych przez teorię zależności [Sowa 2011: 31 i n.]. Samo domniemanie, iż teoria ta znajduje zastosowanie w odniesieniu do polskiej kultury gospodarczej, implikuje skutki w postaci (mimowolnego) wypierania niezgodnych z nim hipotez czy obserwacji.

Do Sowy i Ledera dołącza rzesza autorów padających ofiarą „interpretatywnego” podejścia do badań kulturowych. Różnią ich wyobrażenia na temat tego, co badane, oraz metodologiczne preferencje. Łączy natomiast przekonane, że „istota problemu, przed którym stają, nie domaga się odkrywania nowych faktów”. Badacze ci wierzą, że ich (jedynym) zadaniem jest prawidłowe dopasowanie do siebie elementów – danej im zawczasu – kulturowej ukła-

danki<sup>5</sup>. Pobieżny przegląd propozycji teoretycznych ufundowanych na tym założeniu otwiera koncepcja Janusza Hryniewicza. Podobnie jak Sowa należy on do badaczy przekonanych, że dysfunkcje, z którymi – tu i teraz – zmagają się gospodarka polska, mają swój historyczny rodowód. Hryniewicz formułuje tezę mówiącą o wszechobecności w polskim życiu gospodarczym folwarcznych wzorów postępowania [2007: 21–39, por. Burszta 1950]. Jakkolwiek radykalny wydaje się ów pogląd, znajduje on zastosowanie w wyjaśnieniu fenomenu odporności Polaków na wpływ otoczenia. Decyduje miejsce, w którym dokonują oni selekcji treści, z którymi chcą się identyfikować. Hryniewicz uwzględnia niejednorodność wzorów (postępowania) reprodukowanych w tym procesie. Jak wyjaśnia,

Folwarczna kultura organizacyjna doprowadziła do utrwalenia dwóch odmiennych typów zachowań pracowników i kierownictwa folwarku. Po stronie właścicieli-kierowników mieliśmy nieskrępowaną władzę i świadomość decyzyjności nieograniczonej przepisami, po stronie chłopów wykształcił się etos wymuszonego lub zinternalizowanego posłuszeństwa w połączeniu z brakiem poczucia odpowiedzialności i zapotrzebowaniem na szczegółowe instrukcje w pracy i opiekę kierownika poza pracą. [...] Wyrazem trwałości tego etosu w środowisku chłopskim były dość częste w XVIII w. negatywne reakcje chłopów na propozycje zniesienia pańszczyzny i poszerzenia gospodarstw chłopskich. [...] Z kolei właściciel folwarku zwiększał swą władzę nad chłopem i zmniejszał wysiłek psychiczny oraz intelektualny towarzyszący kierowaniu [...] Dość często, w myśl zaleceń ówczesnych podręczników, mieszkańcy dworu poczuwali się do odpowiedzialności za stan ducha wsi [Hryniewicz 2007: 33].

O miarodajności wiedzy o specyfice życia gospodarczego decydować ma sposób jej pozyskiwania. Hryniewicz skupia się na procesach długiego trwania. Ta deklaracja oznacza wybór metody, której

<sup>5</sup> Nie przeszkadza im przy tym, że każdy z nich z osobna po stronie tego, co (rzekomo) poznawczo dostępne, umieszcza inne zestawy danych.

celem jest odróżnienie epizodów od czynników kształtujących bieg dziejów [Wrzosek 1994: 167–172]. Wskazany wyróżnik ułatwia eliminowanie interpretacyjnych dowolności. Uchodzący za jego twórcę Fernand Braudel wymienia cztery struktury określające kierunek i dynamikę procesów historycznych. Są nimi: środowisko geograficzne, struktura społeczna, struktura ekonomiczna oraz mentalność zbiorowa [2006: 55]. Kierując się tym rozróżnieniem, należy przyjąć, że zamierzeniem (głównym) Hryniewicza jest odtworzenie czwartej struktury – wykazanie, że nawyki mentalne Polaków ukształtowane w odległej przeszłości determinują ich obecne zachowania gospodarcze. Istota tego przedsięwzięcia sprowadza się do przypomnienia, czym był staropolski folwark oraz jak reguły jego funkcjonowania przeniknęły do świadomości zbiorowej Polaków, pomimo zmian dokonujących się w (ich) kulturze techniczno-użytkowej.

Hryniewicz realizuje pierwszy cel, zestawiając cechy charakterystyczne folwarku. Były nimi: (1) nieskrępowana władza i świadomość decyzyjności właściciela; (2) zinternalizowane posłuszeństwo chłopu połączone z zapotrzebowaniem na szczegółowe instrukcje i opiekę pana; oraz (3) poczucie odpowiedzialności mieszkańców dworu za stan ducha wsi [2007: 33]. Natomiast tezę o trwałości folwarcznych wzorów gospodarczych Hryniewicz objaśnia za pomocą analogii współczesnych. Najpierw zestawia on definicję folwarku z obrazem peerelowskiego przedsiębiorstwa. Użyteczność dokonanego porównania ma potwierdzać to, że „Socjalistyczny zakład pracy, podobnie jak folwark, oddzielał pracownika od państwa. Zakłady nie pełniły co prawda funkcji sądowniczych, ale miały uprawnienia administracji publicznej w sprawach socjalno-bytowych i pełniły istotne funkcje polityczne. (...) W efekcie – socjalistyczne zakłady pracy były bardziej podobne do folwarków niż do typowych przedsiębiorstw kapitalistycznych” [s. 37]. Później swoją diagnozę Hryniewicz odnosi do zachowań przedsiębiorców polskich działających w realiach rynkowych. Postrzega ich jako wciąż tych samych (duchowych) spadkobierców folwarku. Hryniewicz przytacza przykład

właściciela firmy zwalniającej pracowników na chybił trafił, po to, by w pozostałej części załogi wzbudzić (bądź spotęgować) strach przed utratą pracy. W procesie decyzyjnym nie ma znaczenia ani los zwolnionych ludzi, ani skala zwolnień. Liczy się efekt w postaci nieskrępowanej władzy prezesa-satrapy [s. 39].

Niestety porównania mające świadczyć o trafności Hryniewiczowskiej diagnozy chybają celu. Na czoło wybija się problem (nie)-podobieństw strukturalnych pomiędzy tym, co było, a tym, co jest [Rotengruber 2014: 31–42]. W przypadku socjalistycznego zakładu pracy można spierać się o niemal wszystko. Wyjątkiem pozostaje decyzyjność jego włodarzy (pierwsza cecha definicyjna folwarku). Bez szemrania realizowali oni narzucony im plan produkcji nawet wtedy, gdy nie miał on najmniejszego sensu ekonomicznego. Ujmując rzecz metaforycznie, ten „szlachcic na zagrodzie” z całą pewnością nie był równy wojewodzie. Podobnie ma się sprawa z prezesem-satrapą. Z podanego przykładu wynika, że nie jest on uczestnikiem przedsięwzięcia trwale wiążącego go z tymi, którym daje pracę (druga i trzecia cecha definicyjna folwarku). Nie może nim być, ponieważ przeszkadza mu „świadomość decyzyjności nieograniczonej przepisami”. Jego chłopci – parafrazując Hryniewiczza – na pewno nie mieliby nic przeciwko temu, by „znieść pańszczyznę i poszerzyć gospodarstwa”. Są ofiarami przemocy niemającej nic wspólnego z „etosem wymuszonego lub zinternalizowanego posłuszeństwa [występującego – *P.R.*] w połączeniu z brakiem poczucia odpowiedzialności i zapotrzebowaniem na szczegółowe instrukcje w pracy i opiekę kierownika poza pracą” [Hryniewicz 2007: 37]. Zamiast więzi folwarcznych pojawia się u nich myśl o „obrotowych drzwiach”, przez które – w przypadku poprawy sytuacji na rynku pracy – mogliby uciec z miejsca postrzeganego przez nich jako niepewne i nieprzyjazne.

Z pobieżnej analizy dokonań Hryniewiczza wynika, że pominął on szereg danych decydujących o trafności wyniku. Stało się tak, ponieważ górę – w jego postępowaniu – wzięło podejście interpretatywne. Zamiast uważnie przyjrzeć się temu, co stawia jego hipotezę pod

znakiem zapytania, skupił się na podobieństwach podnoszących jej wiarygodność. Na nic zdały się metodologiczne ograniczenia. Braudelowską koncepcję długiego trwania Hryniewicz potraktował instrumentalnie. Za jej pomocą ulokował własne intuicje badawcze (wyobrażenia) przed tym, co mogło im przeczyć. Domniemanie to ilustrują alternatywne ujęcia polskiej rzeczywistości gospodarczej. Józef Tischner przeciwstawia etykę solidarności, mentalności *homo sovieticus* [2005]. Podczas gdy pierwsza kategoria charakteryzuje odpowiedzialnego i otwartego na dialog uczestnika publicznej debaty, druga z nich odnosi się do indywidualów, których mentalność – bez reszty – zdominowana została przez kolektyw. Otoczenie polityczne i gospodarcze kształtuje poglądy *homo sovieticus*. Nie napotyka przy tym jego (większego) oporu. Przeciwnie symboliczna kontrola, której jest poddawany, daje mu poczucie bezpieczeństwa. Nie bez powodu. *Homo sovieticus* nie musi obawiać się skutków swoich decyzji. Niemal nigdy nie podejmuje ich bowiem w pojedynkę. Jest częścią środowiska społecznego, w którym nagradzana jest bierność<sup>6</sup>.

Tischnerowski opis współgra z metaforą folwarku wykorzystaną przez Hryniewicza. Tak chłop pańszczyźniany, jak *homo sovieticus* cenią sobie święty spokój. Na tym jednak kończą się podobieństwa. O ile Hryniewicz genezę mentalności folwarcznej wiąże z narodzinami Rzeczypospolitej Obojga Narodów, o tyle Tischner skupia się na zmianach w myśleniu zbiorowym zainicjowanych przez twórców państwa radzieckiego. Świadomie nawiązuje on do Zinowiewa, zdaniem którego *homo sovieticus* jest wytworem tamtego systemu politycznego [Zinowiew 1987]. Tischner przenosi *homo sovieticus* na polski grunt. Śledzi jego losy w rzeczywistości aksjologicznie odmienionej. Zderzenie wyzwań, jakie niesie liberalna demokracja, z popeerełowskimi nawykami myślowymi ma objaśniać przyczyny trudności transformacyjnych, z którymi zmagają się Polska od 1989 roku.

<sup>6</sup> P. Walter, *Rozważania wokół eseju Józefa Tischnera pt.: „Homo sovieticus”*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6908> [dostęp 17.07.2016].

Porównanie Tischnera z Hryniewiczem budzi wątpliwość dotyczącą statusu wzorów uznanych za dysfunkcjonalne. Czy aby na pewno – jak głosi Tischner – są to wzorce społecznej zmiany (kształtujące nasze postawy od niedawna), czy raczej mają ci, którzy skupiają się na ich długim trwaniu? Przypomnieć należy, że bliźniaczo podobne zastrzeżenia formułowano wobec Zinowiewa<sup>7</sup>. Ani przedrewolucyjna Rosja, ani przedwojenna Polska nie były wolne od przypadłości, których pochodzenie obaj badacze powiązali z procesami zapoczątkowanymi przez komunizm. Tym większe zdumienie budzą przypadki, w których diagnoza społecznych patologii datowanych na okres Peerelu łączy w sobie wiedzę o ich długim trwaniu. W podobnych okolicznościach wybór pierwszej perspektywy zamiast drugiej nie znajduje uzasadnienia innego, niż światopoglądowe. Badacz podążający tym tropem występuje w obronie własnych przekonań normatywnych niezależnie od przesłanek zadających im kłam. Chętnie zasłania się przy tym autorytetem nauki. Chce przecież wierzyć w to, co głosi. Na przykład Ryszard Legutko rozpoczyna swój *Esej o duszy polskiej* od następującego stwierdzenia:

Polska, jaką znam i w jakiej żyłem od urodzenia, to Polska zerwanej ciągłości. Powstała jako twór nowy, budowany świadomie w opozycji do wszystkiego, czym była przez wieki. Jej nowość nie wyłoniła się stopniowo w procesie skomplikowanych wielonurtowych zmian dziejowych, przekształcających struktury społeczne, obyczaje, instytucje oraz ludzkie umysły. Nowa jest sama istota współczesnej Polski, tak jakby wykreowano ją z nowego zarodka, nieznanego w poprzednich pokoleniach i w przeszłych wiekach. Dramatyczne zerwanie zaczął wybuch II wojny światowej, dopełniło go zaś wprowadzenie komunizmu. Od tego momentu obcujemy ze społeczeństwem, jakiego poprzednio nie znaliśmy [Legutko 2012: 3].

Na usta ciśnie się pytanie, o obraz Polski „jako tworu starego”, którym (*implicitie*) posługuje się Legutko. Nie wdając się w kwestie

<sup>7</sup> E. Kania, *Homo sovieticus – „jednowymiarowy klient komunizmu” czy „fenomen o wielu twarzach”?*, <https://wnpid.amu.edu.pl/images/stories/pp/pp-3-2012/157-170.pdf> [dostęp 15.07.2016].



szczegółowe, bezsporne jest to, że ocena zmian, jakie zaszły w Polsce po drugiej wojnie światowej, wymaga porównania ich z tym, czym była ona wcześniej. Wychodząc naprzeciw temu oczekiwaniu, Legutko przytacza poglądy Miłosza i Kołakowskiego, zgodnie z którymi: „Klerykalizm, nacjonalizm, antysemityzm, nieudolna polityka zagraniczna, operetkowa obyczajowość, ciężoty autorytarne, zdemoralizowana klasa polityczna, kastowo-feudalny system społeczny, arogancki stosunek do mniejszości – wszystko to miało każdego inteligentnego i wrażliwego człowieka zniechęcać do systemu przedwojennego” [s. 35]. Legutki jednak nie zniechęciło. Dlaczego? Na moralnej szali postawił on twarde dane oraz twór tak amorficzny jak polska dusza. Ma to swoje konsekwencje. Ani to, czym byliśmy przez wojnę, ani to, czego dokonaliśmy po 1945 roku (włączając w to sukcesy III Rzeczypospolitej) nie podważa tezy generalnej, iż „staliśmy się w dużym stopniu narodem peerelowskim, [...] że Polacy nie czują, iż mają jakąś rolę do odegrania w świecie i że, innymi słowy, przyzwyczaili się do bycia przedmiotem, nie zaś podmiotem zachodzących zmian” [s. 186]. Jak reagować na – te i inne – przejawy „interpretatywnego” odgradzania się od kultury jako przedmiotu badania. Podchodząc z największą ostrożnością do propozycji Andrzeja Ledera, w jednym trzeba przyznać mu rację. Najwyższy czas się przebudzić!

### **Emancypacyjna czy (auto)indoktrynacyjna rola badań kulturowych? Zakończenie**

Z pobieżnej prezentacji (wybranych) koncepcji kultury polskiej wynikają następujące wnioski. Na pierwszy plan wybija się zamysł badawczy ich twórców. Zamysł ów skłania ich do podjęcia wysiłku zerwania zasłony autostereotypów, wyobrażeń, mitów, elementów pamięci kulturowej itd. przesłaniającej wspólnocie, której służą prawdę o jej rzeczywistym położeniu. Ma to ogromne znaczenie. Brak dostępu do wiedzy o preferowanych przez nią wzorach kultury sprawia, że pada ona ich ofiarą. Stąd znaczenie badań prowadzo-

nych po to, by przeciwdziałać zgubnym skutkom zaszłości spowalniającej jej rozwój społeczny i gospodarczy. Tymczasem szczytny cel wiedzie do niepewnych rezultatów. Okazuje się bowiem, że sami badacze nie są wolni od wpływu czynników utrudniających im prawidłowy ogląd sytuacji. W tych okolicznościach ci, którzy mieli wskazywać drogę badanej zbiorowości, zamieniają się w sprawców jej pogłębianego zagubienia. Spośród popełnianych przez nich błędów dwa zasługują na szczególną uwagę.

Po pierwsze, nader częstym błędem popełnianym przez teoretyków kultury jest utrata dystansu do przedmiotu badania. Przejawia się ona postawieniem znaku równości pomiędzy obrazem badanej kultury a zbiorem informacji o niej uznanym za miarodajny na podstawie hipotez inicjujących badanie. Poczynione założenie sprawia, że zadaniem badacza – rzec by można jedynym – jest interpretacja zebranego materiału. O ile odnosi się ona do zjawisk wolnych od sprawozdawczych kontrowersji, o tyle spełnia pokładane w niej nadzieje. Cóż jednak kiedy, właściwym początkiem badań są – bądź powinny być – owe sprawozdawcze kontrowersje? Im mniej są one widoczne, tym większe znaczenie ma to, by uwzględnić je w procesie rekonstrukcji (całościowego) obrazu kultury. Może bowiem okazać się, że właśnie one dostarczają odpowiedzi na pytanie o pochodzenie dominujących wzorów zachowań. Zamiast tego badacz skupia się na „interpretowaniu” wyselekcjonowanych przez siebie (arte)faktów. W ten sposób pozbawia się możliwości odkrywania tego, co umknęło jego uwadze. Pozbawia się, gdyż zawczasu wykluczył taką ewentualność.

Po drugie, teoretycy kultury obierający ścieżkę (radykałnie) „interpretatywną” dokonują wyboru metody – niejako – w uzupełnieniu intuicji badawczych. Bez względu na to, czy swoje intuicje obudowują psychoanalizą lacanowską, teorią zależności, studiami nad pamięcią czy inną teorią, wadą tego postępowania jest jego tendencyjny charakter. Owszem, metody te znajdują zastosowanie w krytyce ich dokonań. Teza Hryniewiczza o folwarczności polskiej kultury gospodarczej czy apologia międzywojnia uprawiana przez Legutkę padają

pod ostrzem teorii pobrzmiewającej w tle ich rozważań. Podczas gdy pierwszy szuka wzorów długiego trwania tam, gdzie ich nie ma, drugi robi wszystko, by wiedzę o tychże wzorach zastąpić opisem procesów społecznej zmiany. Problemem jest to, że podobnych pomyłek nie są (zwykle) świadomi ci, którzy je popełniają. Nie są świadomi, gdyż metoda, za pomocą której mogli odtworzyć klasę potencjalnych falsyfikatorów w celu sprawdzenia trafności założeń wstępnych, wykorzystali oni do tego, by potwierdzić owe założenia.

Jak unikać błędów obu rodzajów? Materiał zgromadzony w artykule pozwala na sformułowanie następujących dyrektyw badawczych. W odniesieniu do pierwszej grupy spraw, esencjalnie ważne jest podejście do badań kulturowych. W największym skrócie dotyczy ono – przeciwstawionych przez Sowę – „perspektyw interpretatora i odkrywcy”. Rozstrzygnięcia wymaga, która z nich lepiej chroni badacza przed wyborem drogi na skróty. Perspektywa odkrywcy sprawia, że badacz nigdy nie może być pewien tego, że odkrył (uwzględnił) wszystko to, co składa się na przedmiot jego badania. Ów brak gwarancji w żadnym razie jednak nie daje przewagi zwolennikom podejścia interpretatywnego. Przeciwnie naraża ich na to, że będą się odgradzali od praktyki kulturowej przekonaniem o miarodajności zamkniętych zastawów danych na jej temat. Nie jest to wprawdzie żelazna zasada. Przykład Putnama potwierdza, że interpretatywne podejście do badań kulturowych nie musi skutkować błędną diagnozą. Sugeruje zarazem, że podejście to ma ograniczone zastosowanie. Im większe połąci świata kultury poddaje się naukowej eksploracji, tym mniej prawdopodobne jest to, że „istota problemu, przed którym się staje badacz, nie będzie domagała się odkrywania nowych faktów”.

Zagadnieniem paralelnym do wielości informacji o stanie kultury jest ich różnorodność. Ona także jest przedmiotem odkrywania. Kompleksowo prowadzonym badaniom winien towarzyszyć namysł nad ontologicznym statusem kultury. Sformułowanie to – jakkolwiek usankcjonowane filozoficzną tradycją – może wprowadzać w błąd. Właściwsze wydaje się pytanie o model kultury zastosowa-

ny przez badacza analizującego zagadnienia szczegółowe. Doprecyzowując myśl, model ten może zrywać z logosem pojętym jako niewzruszona podstawa bytu (*óntos*), tu bytu kulturowego. Na przykład przedstawiciele poznańskiej szkoły metodologicznej z Florianem Znanięckim na czele przedstawiają kulturę jako świat wartości heterogenicznych<sup>8</sup>. Kierując się tym wskazaniem, warto skonfrontować to, co udało się badaczowi ustalić ponad wszelką wątpliwość, z wnioskami, do których zawiodły go jego ustalenia. Może bowiem okazać się, że związek logiczny pomiędzy jednym a drugim ma się nijak do kulturowych realiów. Nie szukając daleko, ze skądinąd trafnego rozpoznania dotyczącego nostalgii kresowej Polaków Sowa wywodzi tezę o braku ich gospodarczej innowacyjności [Sowa 2011: 83–205, 323–349, 468–476]. Aby dodać sprawie pikanterii, autor zestawia polską przypadłość narodową z nostalgią kolonialną Anglików. Skojarzenie to lepiej, niż cokolwiek innego objaśnia dlaczego tęsknota za tym, co było, nie pozostaje w koniecznym związku ze zmysłem praktycznym tych, którzy jej ulegają [s. 498–535].

Druga dyrektywa badawcza jest rozwinięciem zaleceń sformułowanych powyżej. Aby odtworzyć (odkryć) i scharakteryzować wzory reprezentatywne dla określonej formacji kulturowej, trzeba stworzyć ich typologię. Przypadek Hryniewicza i Legutki ilustruje, jak łatwo pomylić wzory długiego trwania z wzorami społecznej zmiany. Osobnego uwzględnienia wymagają wzory uwarunkowane funkcjonalnie oraz te, którym towarzyszy subiektywno-racjonalne uzasadnienie. Objaśnia to przypadek Jürgena Habermasa. Za klucz do rozumienia kultury współczesnej uważa on dystynkcję między działaniami komunikacyjnymi a działaniami instrumentalnymi<sup>9</sup>. Tyleż służy mu ona do rozpoznawania zagrożeń, źródłem których jest system administracyjno-gospodarczy (sfera reprodukcji materialnej), co do przeciwdziałania im poprzez ochronę i rozbudowę sfery reprodukcji symbolicznej, nazywanej zamiennie światem życia (*Lebenswelt*).

<sup>8</sup> Znanięcki 1987: 151, 172–183, por. Wocial 1987 oraz Pomian 1974.

<sup>9</sup> Zob. np. Habermas 1987: 257–285, por. Wellmer 1985: 35–67.

Nie wdając się w szczegóły Habermasowskiej propozycji, chroni ona przed błędem polegającym na myleniu dysfunkcji rozwojowych danej zbiorowości z jej stylem życia. Analiza praktyk kulturowych nie może abstrahować od pytania, z jakim rodzajem praktyki mamy do czynienia. Dodatkowym walorem (postulowanej) typologii jest to, że pozwala na odróżnienie wzorów dominujących od wzorów zmarginalizowanych przez daną zbiorowość (dyrektywa trzecia). Wzory zmarginalizowane – potraktowane jako jej kulturowy depozyt – znajdują zastosowanie w procesie kierowania jej sprawami. Łatwiej (w potrzebie) posłużyć się nimi niż regułami bądź programami obcego pochodzenia. I *vice versa*. Pominięcie wzmiankowanego rozróżnienia sprawia, że zaszczości upodabniają się do tego, co stanowi rdzeń kultury w jej aktualnym kształcie. Warto przyrzeć się temu, co się bada.

Rozważania dotyczące kondycji nauk o kulturze oraz dokonań ich polskich przedstawicieli wiodą do następującej konkluzji. Pilnie potrzebujemy wiedzy o wzorach kultury kształtujących nasze codzienne postawy. Aby lepiej żyć i efektywniej gospodarować, musimy zdobyć się na wysiłek rozumienia samych siebie. Wymaga to pomocy naukowców zdolnych do tego, by przebić się przez zasłonnę zbiorowych (auto)wyobrażeń. Niestety w tym procesie autorytet nauki niczego nie gwarantuje. Jej reprezentant występuje w podwójnej roli badacza i uczestnika formacji poddanej badaniu. Z tego względu warunkiem powodzenia tego przedsięwzięcia jest poprzedenie (bądź uzupełnienie) go szeregiem czynności zmierzających do wzięcia w nawias przekonań normatywnych badacza<sup>10</sup>. Celem artykułu było sformułowanie dyrektyw odpowiadających temu zamierzeniu. Do czytelnika należy ocena ich przydatności. Jego głos się liczy. Włączając się w spór o metodę przyczyni(a) się bowiem do podniesienia jakości badań nad stanem kultury polskiej.

<sup>10</sup> Ta – z ducha weberowska – uwaga ma zastosowanie wyłącznie w odniesieniu do poczynionych ustaleń. Jakkolwiek badacz społeczny nie może liczyć na to, że uwolni się od własnych poglądów na świat, to ma do dyspozycji środki chroniące go przed poznawczym zacie trzewieniem.

**Przemysław Rotengruber**, Kultura gospodarcza jako wyobrażenie, kultura gospodarcza jako przedmiot badania. Rozważania metodologiczne

## BIBLIOGRAFIA

- Assmann A. 2015. *Wprowadzenie do kulturoznawstwa: podstawowe terminy, problemy, pytania*, przeł. A. Artwińska, K. Różańska. Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań.
- Assmann J. 2008. *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Barthes R. 2000. *Mitologie*, przeł. A. Dziadek. KR, Warszawa.
- Burszta J. 1950. *Chłopskie źródła kultury*. Wyd. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Burszta W. 2008. *Antropologia kultury*. Zysk i s-ka, Warszawa.
- Burszta W. 1992. *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Wydawnictwo UAM, Poznań.
- Braudel F. 2006. *Gramatyka cywilizacji*. Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Buchowski M. 2017. *Antropologia kultury a antropologia kulturowa. Kilka refleksji na marginesie książki Grzegorza Godlewskiego, „Filo-Sofija” 36 (1)*, [www.filo-sofija.pl/index.php/czasopismo/article/download/1074/1047](http://www.filo-sofija.pl/index.php/czasopismo/article/download/1074/1047) [dostęp 10.02.2019].
- Bzoma J. 2015. *Jacques Lacan. Współczesne „ja” jako „paranoiczny podmiot kultury”. Próba analizy porównawczej*, [http://m.taraka.pl/jacques\\_lacan\\_wspolczesne\\_ja](http://m.taraka.pl/jacques_lacan_wspolczesne_ja) [dostęp 13.04.2017].
- Deleuze G. 1997. *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Wyd. KR, Warszawa.
- Dewey J. 1988. *Jak myślimy*, przeł. Z. Bastgenówna. PWN, Warszawa.
- Habermas J. 1987. *Uwagi do „Dialektik der Aufklärung” po ponownej lekturze*, [w:] A. M. Kaniowski, A. Szahaj (red.), *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, przeł. K. Kaniowska. Kolegium Otryckie, Warszawa.
- Halbwachs M. 2008. *Spoleczne ramy pamięci*, przeł. M. Król. PWN, Warszawa.
- Hryniewicz J. T. 2007. *Stosunki pracy w polskich organizacjach*. Wyd. Nauk. Scholar, Warszawa.
- Kania E. 2012. *Homo sovieticus – „jednowymiarowy klient komunizmu” czy „fenomen o wielu twarzach”?*, <https://wnpid.amu.edu.pl/images/stories/pp/pp-3-2012/157-170.pdf> [dostęp 15.07.2016].
- Lacan J. 2013. *Imiona-Ojca*, przeł. R. Carrabino, T. Gajda i inni. PWN, Warszawa.
- Lacan J. 2017. *Seminarium I Pisma techniczne Freuda*, przeł. J. Waga. WN PWN, Warszawa.
- Leder A. 2013. *Prześlona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Legutko R. 2012. *Esej o duszy polskiej*. Wyd. Zysk i S-ka, Poznań.
- Lippmann W. 1922. *Public Opinion Harcourt, Brace and Company*. New York.
- Pomian K. 1974. *Wprowadzenie do Znanickiego*, „Więź”, 1(189).
- Putnam R. D. 1995. *Demokracja w działaniu: Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, przeł. J. Szacki. Wyd. Znak, Kraków.
- Rotengruber P. 2014. *Wzory kultury gospodarczej jako przedmiot badania. Kilka uwag po lekturze „Stosunków pracy...” Janusza Hryniewicza*, [w:] *Wzory kultury gospodarczej. „Człowiek i Społeczeństwo” 38*; Wyd. UAM, Poznań.
- Sowa J. 2011. *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Wyd. Universitas, Kraków.
- Taylor Ch. 2010. *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puchejda, K. Szymaniak. Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Tischner J. 2005. *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*. Wyd. Znak, Kraków.

- Walter P. 2014. *Rozważania wokół eseju Józefa Tischnera pt.: „Homo sovieticus”*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6908> [dostęp 17.07.2016].
- Waniek D. 2011. *Mity założycielskie – mity polityczne. Ich znaczenie w procesie kształtowania współczesnych podziałów społecznych*. „Państwo i Społeczeństwo”, XI, 4, <http://pis.ka.edu.pl/numery/2011-4-Waniek.pdf> [dostęp 17.07.2016].
- Wellmer A. 1985. *Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment*, [w:] *Habermas and Modernity*. The MIT Press Cambridge, Massachusetts.
- Wocial J. 1987. *Znanieckiego filozofia wartości*, [w:] F. Znaniński, *Pisma filozoficzne*, t. I. PWN, Warszawa.
- Wrzosek W. 1994. *Idea kultury materialnej F. Braudela*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, 2.
- Zinowiew A. 1987. *Homo sovieticus*, przeł. S. Deja. Wydawnictwo Horyzont, Warszawa.
- Znaniński F. 1987. *Pisma filozoficzne*, t. I, przyg. J. Wocial. PWN, Warszawa.
- Zybertowicz A. 1995. *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Wyd. UMK, Toruń.

## Summary

### **Economic Culture as an Image, Economic Culture as a Subject of Research. Methodological Considerations**

Researchers and commentators of public life pay great attention to patterns of culture that shape the identity of Poles. From Paweł Jasienica, Aleksander Bocheński, Jerzy Topolski, Witold Kula, Józef Burszty, Józef Tischner, Janusz Hryniewicz, Janusz Tazbir, (and lately from) Ryszard Legutko, Andrzej Leder or Jan Sowa we learn not only how to interpret the history of Poland, but also to what factors inhibit its social and economic development. These findings permeate the public debate about how it should be. The more worrying is the relationship between the preferred methodology in these studies and the content of the diagnosis. The most common mistakes are unreliable reconstruction of cultural codes and artifacts, (treated as a preliminary assumption) homogeneous model of culture or confusion of long-term processes with processes of social change. So the question is whether the diagnosis burdened with similar weaknesses explains cultural order or reflects the image of the researcher on it?

**Keywords:** patterns of culture, artifacts, heterogeneity, knowledge, imaginations

