Inteligenckość zaprzeczona

Piotr Kulas

Inteligenckość zaprzeczona

Etos i tożsamość młodych inteligenckich elit

Wydawnictwo Naukowe Scholar
Warszawa 2017

Recenzenci: prof. dr hab. Zbigniew Bokszański
prof. dr hab. Paweł Śpiewak

Redaktor prowadzący: Łukasz Żebrowski
Redakcja: Monika Szewczyk
Korekta: Anna Łagodzka
Projekt okładki: Marta Kurczewska

Publikacja dofinansowana przez Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego ze środków Narodowego Centrum Nauki w ramach projektu „Etos i przemiany tożsamości młodej polskiej inteligencji" (NCN DEC-2013/08/S/HS6/00236)

Copyright © 2017 by Wydawnictwo Naukowe Scholar Spółka z o.o., Warszawa
Copyright © 2017 by Piotr Kulas

ISBN 978-83-7383-829-1

Wydawnictwo Naukowe Scholar Spółka z o.o.
ul. Wiślana 8, 00-317 Warszawa,
tel./fax 22 828 93 91, 22 826 59 21, 22 828 95 63
dział handlowy: jak wyżej w. 105, 108
e-mail: info@scholar.com.pl
www.scholar.com.pl

Wydanie pierwsze
Skład i łamanie: WN Scholar (*Elżbieta Giżyńska*)
Druk i oprawa: MCP, Marki

Kamili i Pawłowi
– moim Dzieciom

Nie tylko w sercu, trzeba też mieć w głowie; i nie tylko w głowie, trzeba też mieć w sercu.
Im wyżej kto stoi, im bliżej steru nawy narodowej, tym konieczniejsze owo połączenie rozumu i serca.

Karol Libelt ([1844]1967: 78)

(…) inteligencja jako pierwszy warunek swego bytu musi mieć samowiedzę (…)

Zadania inteligencyi naszej,
„Przegląd Tygodniowy" 1880, nr 51

Czem była, czem może być wobec tak potężnego zadania Młoda Polska? (…)
Była ona ich buntem. Przeciwstawiali się oni Polsce zdziecinniałej, lecz sami czem byli? Dziećmi jej, krwią z jej krwi. Każdy z nich znalazł się sam z sobą. A poczuli się zbiorowością tylko w imieniu tej swej samotności.

Stanisław Brzozowski ([1910]1983: 100)

Inteligentem nikt się nie rodzi, inteligentem się dopiero staje.

Arnošt Bláha (cyt. za: Janaszek-Ivaničková 1971: 9)

Uciekać znaczyło nie tylko – uciekać ze szkoły, lecz przede wszystkim – uciekać od siebie, och, uciec od siebie, od smarkacza, którym uczynił mię Pimko, porzucić go, powrócić do mężczyzny, którym byłem! Jakże jednak uciekać od czegoś, czym się j e s t, gdzie znaleźć punkt oparcia, podstawę oporu? Forma nasza przenika nas, więzi od wewnątrz równie, jak od zewnątrz.

Józio, trzydziestoletni bohater *Ferdydurke*
(Gombrowicz 1997)

Chcę pisać historię moralną ludzi mego pokolenia, prawdziwiej byłoby rzec „historię uczuciową". Jest to książka o miłości, namiętności takiej, jaka może istnieć obecnie, to znaczy biernej.

Gustave Flaubert, list do panny Leroyer de Chantepie
(cyt. za: Bourdieu 2001: 53)

Spis treści

Część I
PROLOG

Wprowadzenie 15
Podziękowania 23

Rozdział 1. Etos i tożsamość. Perspektywa 26
Etos i inteligencja 28
Etos i zmiana społeczna 31
Inteligencja jako „stan świadomości" 33
Etos a habitus 35
W obronie świadomości 37
Etos a światopoglądowy model tożsamości 39
Perspektywa tożsamości indywidualnej 42
Perspektywa tożsamości zbiorowej 43
Podsumowanie 45

Część II
TOŻSAMOŚĆ

Rozdział 2. Typy tożsamości 49
Kontynuatorzy. Pochodzenie inteligenckie – inteligent 49
Aspiranci. Pochodzenie nieinteligenckie – inteligent 53
Zniechęceni. Pochodzenie nieinteligenckie – nie-inteligent 61
Kontestatorzy. Pochodzenie inteligenckie – nie-inteligent 72
Podsumowanie 80

Rozdział 3. „Dead again" – debata o końcu inteligencji po 1989 r. 83
Zanikanie inteligencji 88
Koniec etosu i jego obrona 90

Rozdział 4. Pokolenie „?" czy „2000"? 93

Rozdział 5. Antynomie inteligenckiej tożsamości 104
Inteligencja w „pojęciu polskim" 108
Wykształcenie i etos 109
Europa Środkowo-Wschodnia i historia 111
Cztery ujęcia inteligencji 113
Grupa statusowa i „enklawa stylu życia" 114
Inteligencja zaangażowana 127
Inteligencja jako część klasy średniej 135
Inteligencja jako grupa nieistniejąca 138

Rozdział 6. Inteligencja a problem polskiej transformacji 144

Rozdział 7. Młodzi wobec transformacji 153
Zapośredniczone doświadczenie transformacji 158
Problem dekomunizacji 160

Rozdział 8. Transformacja, etos i potrzeba zaangażowania 163
W stronę większego uspołecznienia 168
Jeśli nie transformacja, to co? 170
„Powrót" inteligenckiego etosu? 173
Podsumowanie 175

Część III
ETOS

Rozdział 9. Inteligencja wobec klasy średniej po 1989 r. 179
Inteligencja jako część klasy średniej 181
Od etosu inteligenckiego do etosu klasy średniej 185
Zarys etosu klasy średniej 187
Dynamika etosu 189

Rozdział 10. Młodzi wobec klasy średniej 192
Inteligencki bohater 196
Dystans wobec klasy średniej 202
Inteligencja jako część klasy średniej 203
Redefinicja etosu 205
W stronę wspólnego dobra 209
Podsumowanie 211

Rozdział 11. W stronę inteligenckiego etosu. Nieunikniona ambiwalencja wzoru 214
Historyczne źródła ambiwalencji 218
Ramy pojęciowe etosu i reprezentatywna postać inteligenta 221
Tradycja „uaktualniona" 224

Współczesny sens etosu ... 228
Poczucie uwikłania i rodzące się zobowiązanie ... 230
Pomiędzy rozumem a emocjami ... 231
Publiczne role ... 233
Etos kompletny i zadanie emancypacji ... 235
Podsumowanie ... 237

Rozdział 12. Kulturowe wzory zaangażowania ... 239
Etos uwewnętrzniony ... 242
Etos równoważony ... 248
Etos odrzucony ... 252
Podsumowanie ... 258

Rozdział 13. Inteligencki etos pracy jako forma zaangażowania ... 261
Mit sukcesu ... 262
„Inteligencki" etos pracy ... 264
Współczesny etos pracy ... 269
Niewyobcowująca praca ... 271
Indywidualny sukces *versus* zobowiązania wobec społeczeństwa ... 273
Wizja sukcesu i poczucie bezinteresowności ... 277
Podsumowanie ... 279

Rozdział 14. Etos i polityka ... 282
Antypolityka ... 286
Anty-antypolityka ... 291
Pomiędzy polityką a akademią ... 295

Rozdział 15. Skale polskości ... 299
Odzyskać romantyzm ... 304
Afirmacja ... 306
Umiar ... 307
Dystans ... 308
Różne głosy w obrębie jednej tradycji ... 310

Rozdział 16. Intelektualiści wobec inteligencji ... 312
Inteligencja i intelektualiści w narracjach młodych ... 316
Inteligencja wobec intelektualistów ... 317
Intelektualiści jako warunek istnienia inteligencji ... 320
Intelektualiści jako spadkobiercy inteligencji ... 322
Intelektualiści wobec inteligencji ... 323
Podsumowanie ... 326

Rozdział 17. Od środowiska do instytucji ... 328
Znaczenie środowiska ... 336
„Moralne" instytucje ... 338
Należy bronić uniwersytetu… ... 343
…i prawa do publicznego zaangażowania ... 345
Podsumowanie ... 350

Część IV
EPILOG

Rozdział 18. Zakończenie ... 355

Rozdział 19. Epilog. „Pozłacany wiek" inteligencji i źródła ambiwalencji etosu ... 361
Początki etosu ... 367
Od elity… ... 368
Ambiwalencja wzorów. Część 1 ... 370
Między powstaniami ... 373
Pierwsza definicja ... 374
Warstwa międzyklasowo położona ... 377
Ambiwalencja wzorów. Część 2 ... 381
Ambiwalencja wzorów – cd. Postszlacheckie dziedzictwo ... 383
W stronę przełomu ... 385
Przełom XIX i XX wieku, czyli w stronę wewnętrznego pęknięcia ... 386
Podziały w obrębie inteligencji ... 391
Warstwa średnia ... 392
Zadania elity ... 393
Inteligentni proletariusze ... 394
Antyinteligenckość ... 395
Polityczne podziały ... 396

Dodatek

Metodologiczne aspekty badania inteligencji ... 401

Dyspozycje do wywiadu z młodymi inteligentami ... 410

Bibliografia ... 413

Summary. Intelligentsia denied. Ethos and identity of young Polish intellectuals' elites ... 435

O autorze ... 439

Indeks nazwisk ... 441

Część I

PROLOG

Wprowadzenie

Co należy rozumieć pod pojęciem inteligencji? Czy jest nam ona dzisiaj potrzebna, w jakiej formie? Co inspiruje przedstawicieli młodych inteligenckich elit do działania? Czy potrzebujemy dzisiaj etosu publicznego zaangażowania? Jakich wartości brakuje nam dzisiaj najbardziej? Czym jest polskość? Jaki powinien być stosunek inteligencji do przedstawicieli innych grup społecznych? Po co intelektualistom potrzebne są środowiska? Te oraz równie ważne z punktu widzenia inteligenckiego etosu i tożsamości pytania zadawałem moim rozmówcom przez ponad dwa lata prowadzenia badań terenowych[1]. Chciałem wciągnąć indagowane przeze mnie osoby w debatę na temat współczesnego znaczenia inteligencji, ale także w rozmowę na temat etosu publicznego zaangażowania – by posłużyć się określeniem Bohdana Cywińskiego (2010) – na temat „ethosu działania społecznego". Do podjęcia tego zadania skłoniło mnie to, że podobna dyskusja skoncentrowana wprost na tych i pokrewnych problemach nie toczy się od kilku lat w nauce polskiej ani – szerzej – w debacie publicznej. Jestem przekonany, że dzisiaj bardzo potrzebujemy tego typu refleksji zarówno w odniesieniu do etosu działania publicznego, jak i dziedzictwa inteligencji.

Ta książka jest jednak przede wszystkim wynikiem zainteresowania młodym pokoleniem polskich intelektualistów, szczególnie tych, którzy – co można wstępnie zaobserwować na podstawie ich publicznych wypowiedzi oraz działalności – szukają głębszego uzasadnienia dla podejmowanych przez siebie działań i nierzadko je znajdują. U jej podstaw leży również zaciekawienie inteligencją polską, a zwłaszcza jej etosem i tradycją moralną.

Należy na samym wstępie wyjaśnić, że chociaż interesuje mnie inteligencka tożsamość, etyczna czy etosowa kondycja młodych elit, jak również idee oraz założenia moralne towarzyszące ich działaniom, to nie sądzę, żeby możliwy był „powrót do przeszłości" sprzed stu czy nawet kilkudziesięciu lat. Nie

[1] Badania zostały sfinansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych w ramach finansowania stażu po uzyskaniu stopnia naukowego doktora na podstawie decyzji numer DEC-2013/08/S/HS6/00236. Podstawową listę pytań i problemów, wokół których toczyły się przeprowadzone przeze mnie wywiady, zamieszczam w dodatku *Dyspozycje do wywiadu z młodymi inteligentami*.

mam zamiaru tego postulować ani w otwartej, ani w zawoalowanej formie. Wyzwania zmieniają się z upływem czasu, a dzisiejsze młode elity inteligenckie zbyt różnią się od tych z przełomu wieków, tych sprzed kilkudziesięciu lat czy nawet tych sprzed kilkunastu lat. Każde kolejne pokolenie musi zmierzyć się z wyzwaniami, których spiętrzenie oraz konfiguracja charakterystyczne są właśnie dla niego, tym bardziej że pojawiają się nowe, nieznane wcześniej problemy. Lecz tradycji moralnej i postaw nie można po prostu unieważnić w łatwy sposób, chociażby dlatego że są one reprodukowane przez system szkolny oraz mają trwałe miejsce w kulturze narodowej (zob. Babiuch-Luxmoore 1989: 52; Kersten 1997: 177, Żarnowski 2008: 82, 97)[2]. Poza tym niektóre z nich mają po prostu „uniwersalne" znaczenie. W każdym razie, choć wypracowane przed laty wzory z czasem ewoluowały, zmieniały się, to w przetworzonej formie niektóre z nich dalej są obecne. Podczas pisania tej książki powracało pytanie, które z nich i w jaki sposób manifestują się w światopoglądach oraz działaniach moich rozmówców. W polskiej tradycji kulturowej pojęcie inteligencji odsyła do określonej tradycji moralnej i etosowej – i w tym znaczeniu interesuje mnie ono w niniejszej rozprawie. Ciekawiło mnie więc m.in. to, czy można zauważyć trwałość inteligenckich wzorów w świadomości, w stylu życia i praktykach społecznego zaangażowania. Podczas zbierania danych, opracowywania ich i pisania towarzyszyło mi pytanie o to, czy – jak ujął to Zbigniew Bokszański (2016: 15) – „istnieje to przęsło". Jednocześnie chociaż niektórzy z moich respondentów posługiwali się argumentami znanymi z przeszłości, to nie starałem się szukać wyłącznie starych wzorów w nowych działaniach, ale przede wszystkim chciałem opisać współczesny etos oraz współczesną tożsamość młodych polskich inteligenckich elit. Interesowała mnie one raczej z perspektywy „genealogii kulturowej", w tym tradycji moralnych, a nie „genealogii społecznej" (por. Zienkowska 1987; Janowski 2008: 90–91).

* * *

Uprzedzając analizę, warto postawić na wstępie mocniejszą tezę, zgodnie z którą w większości wypadków reprezentanci badanej przez mnie zbiorowości dystansują się od inteligenckiej tożsamości. Dystans wobec inteligenckości – jak będę starał się argumentować – pozostaje w ścisłym związku ze sposobem rozumienia inteligencji i częściowym zapoznaniem emancypacyjnej inteligenckiej tradycji. Inteligencja postrzegana w kategoriach elity wywołuje w wielu osobach niechęć, a one same nie chcą się z nią identyfikować.

[2] Jakkolwiek formując podobne obserwacje, należy pamiętać, że, jak ujął to Fredric Jameson (1996: 212), „(…) cały nasz współczesny system społeczny zaczął stopniowo tracić zdolność przechowywania przeszłości, żyjąc w wiecznej teraźniejszości i wiecznej zmianie, wymazującej wszystkie te rodzaje tradycji, które wcześniejsze formacje społeczne musiały w taki czy inny sposób ochraniać".

Ta teza nie jest jednak tak prosta, jak się wydaje na pierwszy rzut oka, skrywa bowiem w sobie pewien paradoks. Wyraźnie bowiem widać, że część moich rozmówców jest skłonna dostrzec aktualność inteligenckiego etosu bądź wartości i postaw, które można by w ten sposób określić. Innymi słowy, o ile wobec samej inteligencji są oni na ogół nastawieni krytycznie bądź ambiwalentnie, to wobec etosu ich podejście zmienia się, nawet jeśli niektórym wartości składające się nań wydają się nazbyt wyidealizowane. Pod wieloma względami wartości i postawy związane z inteligenckim etosem pozostają dla nich ważne i aktualne; do tego stopnia, że część z nich stara się je praktykować.

Wypada zauważyć też, że chociaż inteligencka tożsamość – jak wspomniałem i jak będę argumentował w książce – pozostaje w zdecydowanej większości wypadków słaba, niewyraźna, nacechowana dystansem, to zarazem w sposobie życia moich rozmówców i ich wyborach (emancypacyjnym nastawieniu, myśleniu w kategoriach całości, nawet krytyce inteligencji) można dostrzec pewne podobieństwa do tradycji inteligencji etosowej, zaangażowanej. Oznaczałoby to, że co najmniej w niektórych wypadkach etos nie jest obecny w sposób jawny, a mimo to pewne jego elementy nadal oddziałują. Nawet jeśli część moich rozmówców jedynie deklaratywnie podkreśla wspomniane wartości, to zarazem wyraźnie dystansuje się również wobec wartości klasy średniej.

Ten paradoks jest doskonale znany z historii polskiej inteligencji. Można wręcz postawić tezę, że krytykując inteligencję za jej elitarność, oderwanie od społeczeństwa, wielu z nich pozostaje blisko inteligenckich tradycji, inteligencji zaangażowanej, etosowej. Próba wyjaśnienia tego paradoksu, czyli dystansu do inteligencji a zarazem bliskości do niektórych etosowych wartości i postaw, jest jednym z celów mojej analizy. Niemniej wspomniane podobieństwo, które wyraźnie dostrzegam pomiędzy ich działaniami, wypowiedziami a tradycją inteligencji zaangażowanej, pozostaje często niewyartykułowane. Wynika to przede wszystkim z tego, że tradycja inteligencji etosowej w większości wypadków uległa zapoznaniu. Jakkolwiek – jak będzie można zauważyć – wybory życiowe większości moich rozmówców rodzą się ostatecznie w wyniku napięć pomiędzy wymaganiami etosu, który zakłada pewną dozę poświęcenia na rzecz wspólnego dobra, a orientacją na sukces zawodowy i indywidualny. Dystans do etosu wynika bowiem również z tego, że – w opiniach wielu moich rozmówców – nakłada on na inteligencję zaangażowaną zobowiązania, którym nie są w stanie sprostać, a niekiedy nie mają na to ochoty.

Poruszone tu problemy mają publiczny charakter, dlatego staram się często oddawać głos moim rozmówcom, bohaterom tej książki. Są oni nie tylko respondentami, ale często również ekspertami w interesujących mnie sprawach. Niemniej omawiane w tej pracy zagadnienia nierzadko okazywały się dla nich emocjonujące, co znajduje wyraz w ich wypowiedziach i co starałem się oddać, dobierając cytaty. Co więcej, zależało mi na tym, żeby książka była napisana przystępnym językiem, a nie akademickim żargonem. Nie zmienia to faktu, że jest to przedsięwzięcie akademickie; wybór narracyjnej perspektywy oraz

języka nie odkształca ani celu, ani opisu, ani wniosków z analizy, tylko ma je uczynić przystępniejszymi w odbiorze. Zresztą teoretyczna perspektywa oraz metodologiczne założenia zostały omówione w osobnych rozdziałach.

* * *

W pracach o inteligencji często można znaleźć wyrażone przekonanie, że jest ona przedmiotem wielu studiów i analiz. Nie do końca można się z tym zgodzić[3]. Socjologicznych czy, ogólniej, naukowych prac poświęconych „współczesnej inteligencji" wcale nie powstaje wiele, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę znaczenie tej kategorii dla polskiej kultury. Może to świadczyć o tym, że nie jest to problem współczesny, ale element przeszłości. Z kolei w tekstach publicystycznych oraz luźniejszych wypowiedziach kategoria ta zdaje się wracać. To z kolei wzmacnia przeciwną tezę, że nie chodzi wyłącznie o trudność ze znalezieniem innego słowa, ale o to, że wciąż ma ono aktualne konotacje, chociaż nieco zmienne odcienie znaczeniowe. W niniejszej pracy nie będę polemizował z podobnymi przekonaniami, odnotuję tylko, że koniec inteligencji ogłaszano już wiele razy, przy okazji różnych wydarzeń. Chociaż pytam o tożsamość, to nie będę się starał udowodnić zanikania inteligencji; tym bardziej że nawet badania ilościowe dają w tym wypadku niejednoznaczne rezultaty i nie pozwalają na sformułowanie rozstrzygających odpowiedzi (por. Domański, Mach 2008: 265–291). O wiele bardziej ciekawe wydało mi się zbadanie (nie)ciągłości wzorów kulturowych, które składają się na inteligencki etos, oraz znaczenia, które przypisują mu indagowane przeze mnie osoby. Takie rozłożenie akcentów nie tylko pozwala uniknąć pytania o istnienie inteligencji, które uważam za nierozstrzygalne, ale – by tak rzec – zmienić perspektywę ze społecznej na kulturowo-społeczną. Pytanie to jest nierozstrzygalne chociażby z tego względu, że istnieje wiele sposobów definiowania tej kategorii, mających zakorzenienie w tradycji i doskonale znanych historykom (por. Czepulis-Rastenis 1973: 6; 1976: 82–83; Kurczewska 1998; Zahorska 1978). W tym sensie „niejednoznaczność pojęcia inteligencji – piszą Maciej Chojnowski i Hanna Palska (2008: 35) – przestaje być w głównej mierze kłopotem metodologicznym, staje się zaś obiecującym tropem dla badacza".

* * *

[3] W tym sensie wydaje się, że jest to ogólniejszy problem związany z tą kategorią, trapiący zarówno historyków, jak i socjologów (por. m.in. Jedlicki 1997: 137). Jak pisał Jan Szczepański w przedmowie do książki Zdzisława Wójcika, problem polskiej inteligencji jest tematem głównie omawianym w publicystyce. Wiele wysunięto „intuicji, powierzchownych spostrzeżeń lub wręcz «wishful thinking», a jak mało prowadzono badań empirycznych, jak mało zebrano rzetelnych materiałów opisowych" (Szczepański 1962a: 7–8). Podobną opinię sformułował jakiś czas temu Henryk Domański (2008: 7), pisząc, że „dotychczasowa wiedza dotycząca współczesnej inteligencji odwołuje się raczej do intuicji niż badań".

Inteligencja stanowi – obok narodu – jeden z fundamentalnych problemów polskiej socjologii (Kurczewska 2008: 16). Nie jest ona rozważana tylko w ramach nauk społecznych, ale także przez kulturoznawców czy badaczy literatury[4], przede wszystkim zaś historyków. Inteligencja nie jest wyjątkowym zagadnieniem dla żadnej z wymienionych dziedzin. Trudno się temu dziwić, albowiem należy ona do podstawowych problemów polskiej kultury. I właśnie – by tak rzec – interesuje mnie ona bardziej jako problem kulturowy, nie zaś społeczny czy psychologiczny. Zresztą – jak pisze Ossowska (1986a) – ethos „jest to termin podstawowy dla socjologii kultury (…)". Podobnie jest z terminem tożsamość (Bokszański 2006).

W niektórych pracach socjologicznych opublikowanych w ostatnich latach problem inteligencji ujmowany jest krytycznie. Z prac socjologów dowiadujemy się wiele o inteligencji jako agregacie zbiorowym, ale – nie licząc analiz kontekstowych skierowanych na ważne dla polskiej kultury czy nauki postaci – stosunkowo niewiele możemy uzyskać informacji o znaczeniach przypisywanych samej inteligencji, o tożsamości osób, które potencjalnie mieszczą się w obrębie tej kategorii. Wreszcie, niewiele wiemy o współczesnym etosie rozumianym jako połącznie wartości oraz praktyk, w tym również o wzorach kultury postrzeganych jako szczególnie ważne i cenne z punktu widzenia publicznej działalności. Jakkolwiek wszystkie krytyczne oraz uogólnione ujęcia inteligencji pozostają cenne, to pozbawione odniesienia do znaczeń, interpretacji oraz tego, jak jest ona rozumiana przez samych respondentów, obarczone są – jak sądzę – ryzykiem, iż stracą empiryczną podstawę.

Starając się pozostać w zgodzie z jednym z głównych nurtów badań nad polską inteligencją, nie zakładałem z góry żadnego zoperacjonalizowanego sposobu rozumienia inteligencji, intelektualistów czy etosu; starałem się w toku badań poznać znaczenia, jakie tym kategoriom przypisują osoby, z którymi rozmawiałem[5]. Jak ujmuje to Jerzy Jedlicki (2008b: 12): „nie możemy przyjmować z góry żadnych idealizujących warunków definicyjnych, dotyczących

[4] Chodzi m.in. o prace: Józefa Chałasińskiego, Henryka Domańskiego, Joanny Kurczewskiej, Hanny Palskiej, Jerzego Szackiego, Barbary Szackiej, Jana Szczepańskiego, Floriana Znanieckiego, ale także kulturoznawców czy badaczy literatury, m.in. Andrzeja Mencwela i Marka Zaleskiego, oraz historyków: Ryszardy Czapulis-Rastenis, Macieja Janowskiego, Jerzego Jedlickiego, Jana Kieniewicza, Magdaleny Micińskiej, Andrzeja Walickiego, Janusza Żarnowskiego. Wiele z nich cytuję i umieszczam w bibliografii.

[5] Ten sposób postępowania doskonale znany jest historykom oraz badaczom polskiej inteligencji, a same badania – o czym pisałem na wstępie – wpisują się (mam nadzieję) w nurt ich prac. Warto zaznaczyć, że polska socjologia i historia mogą się zresztą pochwalić bogatą tradycją badania inteligenckiej świadomości oraz samowiedzy. Wiele opracowań dotyczących inteligencji w Polsce składa się w istocie na historyczny opis społecznej świadomości. Dlatego przyjęta w tej pracy perspektywa do pewnego stopnia nawiązuje do refleksji nad inteligencją wśród polskich socjologów i historyków, którzy również z pierwszego wykształcenia byli niekiedy socjologami. Warto tu wymienić chociażby nestorów w badaniach nad polską inteligencją: Ryszardę Czepulis-Rastenis, Jerzego Jedlickiego, Joannę Kurczewską, ale również Martę Zahorską.

etosu inteligencji, jej formatu moralnego czy poczucia misji społecznej. (…) Nie etos tworzy i określa inteligenta, lecz inteligencja współtworzy kulturę moralną i horyzont umysłowy swojej epoki. Próba ich opisu ma być wynikiem badania, a nie założeniem wstępnym". Pytanie o inteligencję to pytanie o (aktualny) wzór osobowy, jak ujęła to z kolei Jolanta Babiuch-Luxmoore (1989: 150): „jest to szukanie tożsamości w pełnionej roli społecznej". I jak dodaje, jest to pytanie o wartości, tradycję oraz autorytet moralny, etykę społeczną i wzór grupy społecznej. „Sądzę – pisze socjolog – że spór o inteligencję dotyka przede wszystkim kwestii etosu społecznego, to znaczy problemu powiązania wyznawanych wartości i ideałów z życiową, społeczną aktywnością człowieka. Inteligencję polską można bowiem ujmować jako system wartości /to, co w nas/ i jako wzór zachowań, normę działania /to, co między nami/" (Babiuch-Luxmoore 1989: 151). I dodaje, że etos inteligencki stanowi jedno z potencjalnych źródeł moralnej inspiracji. Może nastąpić jego ponowne odkrycie, co jest związane z poszukiwaniem języka prezentacji tożsamości społecznej (Babiuch-Luxmoore 1989: 221). Z tego względu rozdział „historyczny" umieściłem na samym końcu. Chociaż stanowi on dla mnie ważne źródło danych na temat wzorów i znaczeń, jakie w toku historii przypisywano tej części etosu, na którą składają się wartości i moralne wybory, to nie ma przysłaniać współczesnych sensów, jakie starałem się odczytać z wypowiedzi moich rozmówców. Właśnie one interesowały mnie najbardziej i były głównym celem badania. A jednocześnie towarzyszyło mi przekonanie, że – jak ujął to Paweł Śpiewak (1998: 241) – „tożsamość nie jest więc dowolną kreacją jednostki, a ona sama nie jest surowym materiałem, czekającym na to, by zostać ukształtowanym. Jej «ja», umiejętności, cele, poczucie dobra i zła są niejako zadane i wykreślone przez dziedzictwo zbiorowe, dziedzictwo obecne w języku, wiedzy praktycznej, zdrowym rozsądku, oraz przez wymogi poszczególnych sfer życia".

Jakkolwiek nie chodziło tylko o ustalenie, w jaki sposób rozumieją inteligencję czy etos moi rozmówcy, ale również o zbadanie stopnia uwewnętrznienia wzorów i tradycji moralnej. Zgodnie z postulatem, że rozumienie – jak sugeruje Zdzisław Krasnodębski – nie polega na odtworzeniu pierwotnego sensu, ale na procesie włączenia przedmiotu rozumienia w horyzont naszych własnych doświadczeń (Krasnodębski 1986: 254; Babiuch-Luxmoore 1989: 15). Chciałem, żeby praca miała przede wszystkim empiryczny charakter oraz wpisywała się w socjologiczną problematykę badania samowiedzy polskiej inteligencji (por. m.in. Borucki 1980), aczkolwiek z innej perspektywy oraz przy użyciu innych pytań badawczych, niż to miało miejsce do tej pory.

* * *

Główny celem tej książki jest analiza tożsamości oraz etosu młodych ludzi należących do inteligencji, podejmujących działania w sferze publicznej. Szczególnie interesowało mnie to, w jaki sposób reprezentanci tej grupy

społecznej postrzegają swoją rolę, zadania i funkcje jako osób obecnych w sferze publicznej. Staram się również odpowiedzieć na pytanie, na ile „dzisiejsi młodzi inteligenci" nawiązują do wzorów zaangażowania obecnych w polskiej tradycji kulturowej. Tak zdefiniowany obszar badań wynikał również z poczucia, że perspektywa znaczeń oraz sensów, jakie sami aktorzy nadają inteligenckości oraz etosowi działania publicznego, jest często pomijana. Dlatego tak trudno powiedzieć, co sami aktorzy rozumieją pod tymi pojęciami i jakie znaczenia im przypisują.

Ze względu na ograniczony budżet oraz czas określony ramami projektu zdecydowałem się skoncentrować badania na młodych inteligenckich elitach; najmłodszy rozmówca w chwili przeprowadzania wywiadu miał 29 lat, a najstarszy 38. Zdecydowana większość osób miała około 35 lat. Osoby, z którymi rozmawiałem, są nierzadko liderami swoich środowisk – to młodzi intelektualiści, pracownicy akademii, działacze organizacji trzeciego sektora, często znacząco obecni w sferze publicznej; niewątpliwie większość z nich wyróżnia się w swoich środowiskach[6]. Tak zdefiniowany dobór rozmówców wynikał z przekonania, że właśnie trzydziestolatkowie w przeciwieństwie do młodszych osób pełnią funkcje publiczne, których są wystarczająco świadomi, poza tym, mają już na ogół stabilne przekonania (por. Szafraniec 2010). A jednak wciąż pozostają młodzi[7]. Są jeszcze inne powody, które przemawiają za takim wyborem. Zdecydowana większość moich młodych rozmówców tworzy pierwsze pokolenie, którego dorosłe życie przypadło na czasy po okresie transformacji, a jednak mogą pamiętać zarówno okres transformacji, jak i koniec PRL. Co więcej, mimo iż wielu z nich pełni znaczące funkcje publiczne i są rozpoznawalni, to zarazem znajdują się w sytuacji, w której dopiero starają się osiągnąć stabilną pozycję zawodową. Zakładałem na podstawie wcześniejszych obserwacji i lektur, że są dość idealistycznie nastawieni, co zresztą znajduje częściowe potwierdzenie w moich badaniach. To, co mówią i co robią, wydaje się świadczyć o ich wierze w to, że życie publiczne może być oparte na wartościach, a nie tylko na interesach. Jak ujął to Robert Putnam (1995: 134): „Chociaż obywatele wspólnoty obywatelskiej nie są bezinteresownymi świętymi, to sprawy publiczne są dla nich czymś więcej niż areną walk o własne interesy".

Nie byłem w stanie objąć równie dokładnym badaniem przedstawicieli innych pokoleń, chociaż przeprowadziłem wywiady zarówno z młodszymi osobami, jak i starszymi, którym przypisałem rangę ekspertów. Niemniej to właśnie pokolenie dzisiejszych trzydziestolatków będzie wkrótce odgrywało ważną, być może dominującą rolę. Niestety, mimo iż rozmawiałem z osobami

[6] Na temat doboru osób do badań oraz ich charakterystyki piszę w rozdziale *Metodologiczne aspekty badania inteligencji*.

[7] Na niejednoznaczność kategorii młodości i fakt, że obejmuje ona wiele grup wiekowych zwracała uwagę na gruncie socjologii m.in. Antonina Kłoskowska (1988: 2).

z Warszawy, Krakowa, Poznania, Łodzi, Lublina czy Katowic, nie byłem w stanie wziąć pod uwagę ani zilustrować różnic pomiędzy poszczególnymi regionami. Jestem świadomy, że drogi inteligencji kształtowały się inaczej na ziemiach znajdujących się w zaborze rosyjskim, inaczej w Wielkopolsce (m.in. Molik, Baszko 2005; Molik 2009), inaczej zaś w Małopolsce (m.in. Homola 1984; Janowski 1996; Wolff 2010), jeszcze inaczej na Śląsku w okresie międzywojennym (Wanatowicz 1986). Zakładam jednak – za autorami tryptyku o inteligencji: Maciejem Janowskim (2008), Jerzym Jedlickim (2008a, 2008b), Magdaleną Micińską (2008) – że była jedna polska inteligencja, podobnie jak jedna, chociaż zróżnicowana jest polska kultura[8]. Do tego należy dodać, że biorąc pod uwagę mobilność młodych ludzi, ta różnorodność w przypadku elit ma mniejsze znaczenie, chociaż nie unieważnia wspomnianych różnic. Wiele osób, z którymi rozmawiałem w Warszawie, nie pochodzi ze stolicy, ale z innych miast, m.in. z Krakowa, Poznania, Łodzi, Olsztyna, Opola. Osoby, z którymi spotkałem się w Krakowie, również mają zróżnicowane pochodzenie. W tym środowisku mobilność jest faktem, jednak Warszawa pozostaje pod względem życia intelektualnego ważnym punktem odniesienia. Niemniej przeprowadzenie podobnych badań uwzględniających zróżnicowanie regionalne w kontekście historii byłoby wartościowe.

* * *

Struktura niniejszej pracy jest następująca. W pierwszym rozdziale szkicuję perspektywę teoretyczną swoich badań wokół dwóch centralnych kategorii: etosu i tożsamości. W drugim przedstawiam cztery typy (anty)inteligenckich tożsamości, starając się zgłębić, w jaki sposób pochodzenie, życiowe doświadczenia oraz zasoby kulturowe wpływają na wyobrażenia dotyczące inteligencji oraz na ewentualną identyfikację z tą kategorią. W kolejnych rozdziałach (3, 4, 5) szkicuję ogólne tło swoich badań, zwracam uwagę na debatę o końcu inteligencji i jej stałe motywy (rozdział 3), wprowadzam kategorię pokolenia (rozdział 4) i analizuję opinie moich respondentów dotyczące przemian inteligenckiego etosu (rozdział 5). Rozdział piąty jest rozwinięciem rozdziału drugiego w odniesieniu do większej liczby przypadków. Analizuję w nim to, w jaki sposób indagowane przez mnie osoby postrzegają inteligencję i jak wpływa to na identyfikację z tą kategorią. Na podstawie zebranego materiału staram się ująć współczesne wizje inteligencji w cztery analityczne konstrukty.

[8] „Jesteśmy przekonani – pisał Jerzy Jedlicki we wstępie do trylogii poświęconej polskiej inteligencji – że bez względu na zabory i rozproszenie po świecie była jedna polska inteligencja i ona sama też na ogół dbała o to, żeby tak zostało. Podobnie jak kultura polska była jedna i niepodzielna. Oczywiście różnic między regionami, zwłaszcza tymi, które wchodziły w skład różnych organizmów państwowych, niepodobna zacierać: i nic chyba nie ma złego w tym, że pisze się o inteligencji poznańskiej albo wileńskiej, jako że każda z nich nabierała siłą rzeczy cech swoistych i prowincjonalnych " (2008b: 21, por. także: Żarnowski 1965).

W trakcie badań okazało się, że jedną z ważnych zmiennych określających stosunek moich rozmówców do sfery publicznej, który wpływa też na ich własne zaangażowanie, jest ocena transformacji i stosunek do niej. Dlatego w kolejnych rozdziałach szkicuję to, w jaki sposób postrzegana była rola inteligencji, szczególnie zaś jej elit w okresie transformacji (rozdział 6). Przede wszystkim zwracam jednak uwagę, w jaki sposób transformacja oraz elity są oceniane przez moich rozmówców (rozdziały 7, 8). Rozdział dziewiąty poświęcony jest dynamice etosu w odniesieniu do klasy średniej i inteligencji, a dziesiąty – stosunkowi moich rozmówców do klasy średniej. Kolejne rozdziały dotyczą znaczeń przypisywanych ogólnie rozumianemu etosowi (rozdział 11) oraz szczegółowym jego wymiarom: kulturowym wzorom zaangażowania (rozdział 12), etosowi pracy (rozdział 13), stosunkowi do zaangażowania politycznego (rozdział 14), wizjom polskości (rozdział 15), relacjom między inteligencją a intelektualistami (rozdział 16), wreszcie stosunkowi do środowisk oraz motywom, jakie towarzyszą budowaniu własnych instytucji (rozdział 17). Dopełnieniem jest zakończenie (rozdział 18) oraz epilog w postaci dyskursu historycznego (rozdział 19), w którym przedstawiam podstawowe ambiwalencje i antynomie związane z kształtowaniem się etosu i tożsamości, czego nie da się uchwycić w „statycznej" definicji. Przekonuję, że są one trwałym elementem tradycji, która nas kształtuje. Obraz synchroniczny pominąłby zbyt wiele. Analizując inteligencki etos i tożsamość musiałem zarazem prześledzić ich historię. Jestem przekonany, że jedynie poprzez dodanie historycznej perspektywy daje się uchwycić to, co współcześnie obecne jest w sposób jawny, bądź to, co jest zakryte, a mimo to nadal oddziałuje. Epilog nie jest efektem badania źródeł historycznych i nie ma na celu odkrywania nowych faktów, ale uporządkowanie ustaleń na temat etosu w odniesieniu do własnych badań. Umieszczam go w tym miejscu, ponieważ stanowi nie tylko wgląd w tradycję moralną, ale również w napięcia, antynomie czy ambiwalencje oraz to, w jaki sposób radzono sobie z nimi dawniej. Całość zamyka dodatek zatytułowany *Metodologiczne aspekty badania inteligencji*, w którym przedstawiam metodologię moich badań.

Podziękowania

Ta książka nie ukazałaby się w obecnej formie, gdyby nie pomoc życzliwych ludzi. Jako pierwszym dziękuję wszystkim moim rozmówcom. Początkowo planowałem ujawnić ich tożsamość, ale ostatecznie – kierując się słusznymi wskazaniami metodologicznymi nauk społecznych, które zachęcają do zachowania anonimowości badanych – postanowiłem zrezygnować z tego pomysłu. W przeciwnym wypadku łatwo byłoby ich powiązać z zamieszczonymi tu wypowiedziami, a tego ze wspomnianych względów metodologicznych

i etycznych chciałem uniknąć. Umieszczenie ich wypowiedzi z podaniem nazwisk wymagałoby autoryzacji, co mogłoby wpłynąć na ich treść, a w konsekwencji na wynik badań. W każdym razie w tym miejscu musiałbym wymienić kilkadziesiąt nazwisk ważnych dla młodej polskiej nauki, kultury i publicystyki.

Szczególnie dziękuję prof. Zbigniewowi Bokszańskiemu i prof. Pawłowi Śpiewakowi. Prof. Bokszański nie mógł przypuszczać, że zadając mi na egzaminie doktorskim pytanie o socjologiczną analizę inteligencji, ukierunkuje i wzmocni tym samym moje zainteresowania na najbliższe lata. Z prof. Pawłem Śpiewakiem przez trzy lata miałem okazję pracować jako adiunkt zatrudniony w Zakładzie Historii Myśli Społecznej w Instytucie Socjologii UW. Kiedy po raz pierwszy przyszedłem do niego w lutym 2013 r., poświęcił mi kilka godzin – osobie, której wówczas nie znał. Wspólne spotkania, seminaria i długie rozmowy powtarzały się później wielokrotnie. A on sam okazał się przenikliwym oraz nadzwyczaj życzliwym opiekunem naukowym projektu, którego efektem jest niniejsza książka. W każdym razie Ich wsparcie, nieoceniona pomoc na etapie przygotowania, a później prowadzenia badań, rozmowy, w których pobrzmiewała konstruktywna krytyczna nuta i ogromna życzliwość, wreszcie ostateczne uwagi zawarte we wnikliwych recenzjach sprawiały, że szukając argumentów, żeby ustosunkować się do zgłaszanych przez Nich uwag, nieustannie musiałem przemyśliwać niektóre aspekty, problemy i wnosić korekty. Bez Ich pomocy nie udałoby mi się rozpocząć badań ani dokończyć tej publikacji. Chociaż oczywiście wszelkie niedociągnięcia i błędy obciążają wyłącznie mnie – jej autora.

Wdzięczny jestem również anonimowym recenzentom Narodowego Centrum Nauki w Krakowie, których tożsamości nie udało mi się rozszyfrować, i wieloosobowemu panelowi ekspertów. Dzięki pozytywnej ocenie projektu oraz rozmowy podjęli oni decyzję o przyznaniu środków w ramach konkursu FUGA na realizację projektu badawczego, którego efektem jest niniejsza publikacja.

Podziękowania należą się także dr. Mikołajowi Pawlakowi, dr Elizie Kąckiej i Piotrowi Kieżunowi. Dziękuję także prof. Kazimierze Wódz, która była promotorem mojego doktoratu i z którą współpracowałem przy okazji różnych badań oraz zredagowałem wspólnie trzy książki. Serdeczne słowa podziękowania kieruję do prof. Bogdana Dembińskiego, wspaniałego filozofa i człowieka, który obdarzył mnie zaufaniem i pomógł na różnych etapach naukowej drogi, w tym również aplikowania o grant podoktorski. Specjalne podziękowania za długie godziny rozmów i spotkań przekazuję dr. hab. Krzysztofowi Łęckiemu, który czytał i komentował fragmenty tej książki, a także służył przyjacielskim wsparciem. Do powstania tej publikacji przyczyniły się również osoby, którym przypisałem w projekcie rolę ekspertów. Na podstawie wywiadów z nimi powstała osobna książka, ale dług, jaki u Nich zaciągnąłem, zobowiązuje do tego, żeby Ich nazwiska wymienić także w tym miejscu, a więc dziękuję: prof. Agacie Bielik-Robson, prof. Zbigniewowi Bokszańskiemu, prof. Pawłowi Śpiewakowi,

prof. Joannie Kurczewskiej, prof. Andrzejowi Mencwelowi, prof. Andrzejowi Walickiemu, prof. Dariuszowi Gawinowi, prof. Andrzejowi Waśkiewiczowi oraz prof. Tomaszowi Zaryckiemu.

Podziękowania kieruję także do Łukasza Żebrowskiego, który prowadził redakcję zarówno tej pozycji, jak i wcześniej opublikowanej książki *Rozmowy o inteligencji*. Opiekował się obiema książkami na każdym etapie, cierpliwie i długo ze mną rozmawiając zarówno o kwestiach merytorycznych, jak i redakcyjnych. Doradził mi również rozwiązania edytorskie, dzięki którym tekst przyjął ostateczny kształt.

Z całego serca dziękuję mojej żonie Ani, która wspierała mnie i była pierwszą czytelniczką tej książki. Zarówno Ani, jak i moim dzieciom jestem wdzięczny za cierpliwość, jaką wykazywali, akceptując to, że większość czasu spędzałem na badaniach, w czytelniach, a kiedy już byłem obecny w domu, to siedziałem przed komputerem. „Tylko nie mów, że musisz jeszcze popracować, tata" – stało się, nie wiadomo dlaczego, po jakimś czasie przysłowiowym powiedzeniem mojego syna. Dziękuję także moim Rodzicom oraz Bratu za okazywane zainteresowanie i obecność. Zarówno Im, jak i moim Teściom dziękuję za pomoc w ważnych sprawach codziennych.

Książkę tę dedykuję Kamili i Pawłowi, moim dzieciom. Chciałbym, żeby pamiętali o tym, że inteligenckość ma swoją piękną moralną stronę i oznacza coś więcej niż genealogia i pochodzenie.

Rozdział 1

Etos i tożsamość. Perspektywa

Kategoria etosu ważna dawniej w polskiej humanistyce nie cieszy się współcześnie popularnością. Mimo iż wciąż jest używana, często jako element bądź synonim habitusu, to okres, gdy organizowała całość przedmiotu badań należy już do przeszłości. Trudno się temu dziwić: pojęcia w naukach społecznych tracą niekiedy atrakcyjność i zastępowane są innymi (por. Bokszański 2006: 13). Taki los spotyka współcześnie pojęcie etosu. Do pewnego stopnia można to wytłumaczyć pojawianiem się nowszych perspektyw, które zdaniem badaczy trafniej pozwalają opisać oraz wyjaśnić społeczne czy kulturowe fenomeny. To pojawianie się i zanikanie języków teoretycznych można także tłumaczyć modą. Tyle tylko że – jak zwraca uwagę Bronisław Baczko (1994: 21) – „może być i tak, że moda terminologiczna jest zewnętrzną oznaka głębokich przemian, dokonujących się na obszarze wiedzy i/lub mentalności". Należy dodać, że to częściowe zapoznanie kategorii etosu wynika nie tylko z faktu pojawiania się nowych mód, ujęć, nowszych teorii czy metodologii. Bez popadania w przesadę można napisać, że badania poszczególnych etosów (zawodowych, grupowych, etnicznych) rozpadły się: z jednej strony na badania wartości, norm, systemów aksjologicznych, z drugiej zaś na badania stylów życia (sposobów życia, praktyk społecznych czy kulturowych). A jednocześnie, chociaż w wielu wypadkach etos nie stanowi już centralnej kategorii, to z trudem daje się zastąpić innymi pojęciami. W niniejszym rozdziale postaram się pokazać, że mimo tych nowszych, bezsprzecznie ważnych ujęć warto ocalić tę kategorię, szczególnie wówczas, gdy etos zostaje umiejscowiony w szerszej perspektywie badań nad tożsamością.

Etos jest pojęciem ogólniejszym, którego analityczna wartość polega na tym, że pozwala on na jednoczesną analizę tych dwóch perspektyw: sfery wartości oraz stylu życia, sfery moralności ze sferą obyczajów i ludzkiego działania, idei lub teorii, wyobrażeń społecznych z praktykami społecznymi. Aczkolwiek sposób rozłożenia akcentów u różnych autorów jest nieco odmienny (zob. Herbut 1997; Mariański 2009; Robotycki 1998: 93). To sprawia, że w pojęcie etosu wpisane są dwie „odrębne", a równocześnie przeplatające się perspektywy. Etos obejmuje zatem nie tylko sposób myślenia, ale też odpowiadający mu sposób zachowania (Szawiel 1998: 202). Innymi

słowy, etos to wzory oraz ideały w odniesieniu do konkretnych zachowań oraz stylu życia[9].

Warto, uprzedzając dalszą analizę, dodać, że niektórzy moi rozmówcy są świadomi tak rozumianej „kompletności" pojęcia etosu. Jak celnie ujęła to jedna z osób: „definiowanie inteligenta tylko przez wartości wiedzie na manowce" /10s.a.f/. Inna respondentka, pisarka młodego pokolenia mająca na koncie kilka książek, a zarazem działaczka społeczna, doskonale wychwytując „kompletność" inteligenckiego etosu, wpisany weń nierozerwalny splot wartości i działania, dodawała:

> teoria musi mieć coś wspólnego z praktyką. W momencie, kiedy ktoś w ten sposób się zdefiniuje, być może będzie czuł się odpowiedzialny; w związku z tym, co teraz będzie musiał z tym robić, pokazywać swoim życiem. A ludzie po prostu mają to gdzieś. Kolejna rzecz jest taka, że inteligencja polska – albo tak jak ją rozumiem – polegałaby w dużej mierze na wypowiadaniu się na jakiś temat, przyjęciu jakiegoś stanowiska, nie tylko i wyłącznie – powiedziałabym – intelektualnego, to znaczy takiego, które daje nam możliwość siadania na tej kanapie i rozprawiania o wszystkim i o niczym, ale też dotyczyłaby bardzo konkretnych rzeczy, które się z tym wiążą, co pewnie jest jakąś powojenną kalką albo tradycją. Sama nie wiem /36w.n.f/.

* * *

Zdaniem Marii Ossowskiej, ethos[10] to ogólna orientacja danej kultury, która obejmuje styl życia oraz towarzyszącą mu hierarchię wartości. Wartości te są czasem sformułowane wprost, niekiedy zaś można wyczytać je z ludzkich zachowań: „ethos (…) to styl życia jakiejś społeczności, ogólna – jak proponują niektórzy – orientacja jakiejś kultury, przyjęta przez nią hierarchia wartości bądź formułowana *explicite*, bądź dająca się wyczytać z ludzkich zachowań" (Ossowska 1986a: 5). Jak ujęła to w skrócie Jolanta Babiuch-Luxmoore (1989: 51): „etos społeczny nieustannie krystalizuje się poprzez dokonywanie wyborów". Pozwala on zatem obserwatorowi zajmować się praktykami życia codziennego, ale też (jak w przypadku tej książki) ideami czy przekonaniami, które im towarzyszą. To sprawia, że analiza etosu odciąga uwagę od abstrakcyjnych oraz totalnych modeli etycznych. Badanie etosu to zatem równoczesna

[9] Chociaż jak twierdzi Jolanta Babiuch-Luxmoore (1989: 53–54): „Styl życia bywa manifestacją rzeczywiście wyznawanych wartości i norm, ale można się go również nauczyć i odtwarzać w sposób powierzchowny i bezrefleksyjny. Etos natomiast zawsze jest wyrazem autentycznych wartości wyznawanych przez człowieka".

[10] W niniejszej książce nie dokonuję rozróżnienia pomiędzy ethosem a etosem. Posługuję się po prostu kategorią etosu. Kiedy jednak cytuję autorów, którzy – jak chociażby Maria Ossowska czy Bohdan Cywiński – stosują pisownię ethos, zachowuję ją.

analiza systemów wartości oraz praktyk, stylów życia w perspektywie głoszonych przekonań[11].

W wielu ujęciach podkreśla się, że etos ma charakter grupowy, a nie indywidualny (Ossowska 1986a: 6)[12]. Pojęcia etosu używa się w humanistyce w celu uwypuklenia pewnej hierarchii wartości charakterystycznej dla wyraźnie zakreślonej grupy, która posiada własną pozycję oraz strukturę w przestrzeni społecznej (Kurczewska 1977: 105). Etos jest przede wszystkim pojęciem socjologicznym, które nie daje się sprowadzić wyłącznie do językowych artykulacji. Jak pisze w podobnym kontekście jeden z socjologów (Bellah i in. 2007: 74), „chociaż koncentrujemy się na tym, co ludzie mówią, jesteśmy głęboko świadomi, że żyją oni często w sposób, który nie da się wyrazić słowami".

Etos i inteligencja

Nie ma w mojej pracy zasadniczo miejsca, aby dokonać systematycznego przeglądu sposobów rozumienia pojęcia etos oraz perspektyw badawczych, które mu towarzyszą (zob. m.in. Szawiel 1998). Warto jednak podkreślić jego związek z inteligencją. Albowiem w odniesieniu do inteligencji etos nie jest kategorią analityczną (jak w postępowaniu badawczym), ale staje się ważnym składnikiem tożsamości. W dyskusjach nad inteligencją można natknąć się na określenie „etosowa inteligencja", które z analitycznego punktu widzenia jest pozbawione sensu, ponieważ – przywołując definicję etosu – każda inteligencja ma charakter etosowy[13]. Niemniej właśnie to połącznie dobrze oddaje normatywne znaczenie słowa etos w odniesieniu do inteligencji. Jak celnie

[11] W tym miejscu warto zrobić ważne metodologiczne zastrzeżenie dotyczące różnicy między opinią, poglądem a przekonaniem. Richard Sennett pisze, że „większość poglądów, jakie ludzie wyznają na temat życia społecznego, nigdy nie oddziałuje na ich zachowanie ani nie wywiera na nie silnego wpływu. Taka bierna ideologia często wychodzi na jaw w badaniach opinii publicznej. Ludzie mówią ankieterowi, co myślą na temat zaniedbań władz miejskich albo niższości czarnych, jemu zaś się wydaje, że poznał ich prawdziwe uczucia. (…) Po czym okazuje się, że zachowują się w sposób niezgodny z tym, co podali w sondażu" (Sennett 2009: 63). I dalej: „Badanie przekonań w odróżnieniu od poglądów jest więc analizą tych uczuć i skłonności, które związane są z działaniem i wywierają na nie wpływ. Kody przekonań w rolach można z formalnego punktu widzenia zdefiniować jako uaktywnienie ideologii, które następuje pod wpływem warunków społecznych, nie jest zaś podyktowane spójnością językową" (Sennett 2009: 63–64). Dlatego Sennett rozróżnia przekonania (*beliefs*) i poglądy. Te pierwsze ściślej łączy się z rolami. Przekonanie jest częścią świadomości danej osoby i wiąże się z praktykowaniem określonych wartości w ramach odgrywanych ról.

[12] Ten sposób definiowania zakorzenił się w socjologii. Tarczyński (1993: 48) pisze: „Na płaszczyźnie socjologicznej ethos posiada więc dwie zasadnicze własności: 1) przysługuje tylko grupom, nie zaś jednostkom (...)".

[13] Innymi słowy, określenie „etosowa inteligencja" jest pleonazmem, bo każda inteligencja jest etosowa. Aczkolwiek – jak wiadomo – używanie tego epitetu konotuje szczególnie pozytywne właściwości tej kategorii.

uchwycił to Michał Głowiński (2002: 25), w polskim kontekście słowo etos nabrało wyraźnie normatywnego zabarwienia. Niemniej – jak dodawał – „nawet najbardziej wzniosłe słowa weryfikują się w praktyce. Ogólnie wypowiadanie patetycznych zdań o etosie nie stanowi gwarancji etycznego postępowania". W każdym razie w obrębie inteligencji pojęcie etosu nabrało normatywnych znaczeń, stając się nie tylko elementem autodefinicji, ale również źródłem idei, wartości oraz wzorów stylu życia i działania, z którymi reprezentanci inteligencji mogą się identyfikować i które pozwalają im również odróżnić się od innych kategorii na zasadzie dystynkcji (zob. Ossowska 1986b: 283)[14]. W tym wypadku etos może stanowić przynajmniej potencjalnie ważny element tożsamości jej reprezentantów, który niekiedy świadczy również o jej odrębności. Jak ujął to Jerzy Jedlicki (2000: 149–150), etos (obejmujący zarazem wymiar światopoglądowy, jak i styl życia) to element kultury stanowiący wspólny mianownik inteligencji, ale też jej mit[15].

Może to mieć tę zaletę, że kategoria teoretyczna pokrywa się z przedmiotem badań, co nadaje opisowi charakter spójnego projektu, spełniając równocześnie tzw. postulat adekwatności, „według którego terminy, jakimi posługuje się badacz, powinny pozostawać w możliwie bliskim związku z terminami, w jakich swą sytuację zwykli opisywać uczestnicy badanego przez niego świata społecznego" (Szacki 2002: 489). Ale istnieje równocześnie niebezpieczeństwo poddania się sugestywnym wizjom zawartym w treściach analizowanych „opowieści" o etosie, odciągające od konieczności ich demistyfikacji.

Jednocześnie mimo iż pojęcie to dotyczy grup, a nie jednostek, to etos – szczególnie w bardziej indywidualnym ujęciu – zbliża się również znaczeniowo do terminu wzór osobowy (por. Kurczewski 2006: 229), rozumianego jako upersonifikowany ideał grupy. Wzór osobowy stanowi istotną część kultury, jest również obiektem godnym naśladowania (por. Nowicka 1969). Wzory te są także przykładem realizacji określonych hierarchii wartości, wizji moralnych; w polskiej kulturze ogromną rolę odgrywały zarówno rzeczywiste postaci,

[14] Więcej piszę o tym w epilogu, który stanowi próbę prześledzenia kształtowania się etosu i związanych z tym ambiwalencji. W tym miejscu warto tylko zauważyć, że problem ze stosowaniem kategorii etosu w odniesieniu do inteligencji polega nie tylko na tym, że ma ona charakter normatywy, ale również na tym, że etos w świadomości samych inteligentów przyjmuje niejednokrotnie postać statyczną i jest oceniany pozytywnie. Tymczasem refleksja socjologiczna powinna w sposób krytyczny odnieść się do tak statycznego ujęcia. W niniejszej książce staram się wydobyć dynamiczny potencjał tego pojęcia zarówno w odniesieniu do moich bohaterów, jak i w szerszym planie kulturowym. Staram się śledzić główne antynomie oraz zmieniający się sens, jakim obdarzają to pojęcie moi rozmówcy.

[15] Zdaniem Marcina Kuli (2002: 28) polska inteligencja jest tworem zmitologizowanym. „Załóżmy, że wiemy (choć wcale to nie jest pewne!), co znaczy ten etos inteligencji. Myślimy o nim, gdy patrzymy na grupę przez pryzmat szlachetnych zachowań. Tymczasem podejrzewam, że w takim działaniu brała udział mała część grupy, zwłaszcza poza momentami kryzysowymi. Pamiętamy «niepokornych», przypomnianych naszemu pokoleniu przez książkę Cywińskiego, a nie masę ludzi zwyczajnie pracujących w rosyjskiej służbie".

jak i bohaterowie literaccy (por. Micińska 1995). Jak ujęła to Barbara Szacka (1990: 15): „wybory wartościowanych postaci i wydarzeń mogą być traktowane jako symboliczny szyfr, którego odczytanie dostarcza wiedzy o treściach świadomości społecznej, a nawet «podświadomości społecznej», to jest o tęsknotach, dążeniach i aspiracjach, również tych, które nie są w inny sposób artykułowane, a nawet są nieuświadamiane". Wśród historyków polskiej inteligencji ten indywidualny aspekt, który odsyła do znaczących postaci jest szczególnie silnie obecny. Tak rozumiany wzór, który można potraktować jak ważny składnik etosu, staje się punktem odniesienia i jest przedstawiany jako godny naśladowania[16]. Chociaż zawsze można postawić pytanie, na ile określony wzór spotkał się z akceptacją oraz w jakim stopniu jest on naśladowany w codziennym życiu.

Daje się zauważyć, że w badaniach etosów obecne są również bardziej zindywidualizowane perspektywy, przypisujące etos (czy może lepiej powiedzieć etosową postawę) nie tyle grupie, co jednostce. Jest to zgodne z przekonaniem, że chociaż grupa wzmacnia dyspozycje jednostki do zachowania się zgodnie z etosem, to nie wyręcza jej przecież w realizacji wynikających z niego wartości. Zresztą kształt etosu zależy od postawy członków grupy etosowej, którzy przyswajają a zarazem realizują wynikający z niego określony system wartości (por. Czech 2006: 55). Józef Tischner pisał, że „poszukiwanie właściwego «ethosu» jest dla człowieka identyczne z dążeniem do autentycznego człowieczeństwa. Wrastać w «swój ethos», to przyswajać sobie właściwą hierarchię wartości, według której można sięgać po jedne dobra, a porzucać inne" (Tischner 1976: 651)[17]. Warto zwrócić uwagę na to personalistyczne rozumienie etosu, albowiem jest ono bardzo zbliżone do tego, w jaki sposób definiował etos w tamtych latach Bohdan Cywiński, autor *Rodowodów niepokornych*, podkreślając znaczenie indywidualnej odpowiedzialności jednostki za własne postępowanie.

Należy wspomnieć, że wydana w 1971 r. książka Cywińskiego w znaczący sposób przyczyniła się nie tylko do aktualizacji inteligenckiej tradycji z przełomu XIX i XX wieku, ale również do rozumienia kategorii inteligenckiego ethosu. Wywołała debatę[18], która stanowi jeden z najbardziej spektakularnych przykładów zbiorowego kształtowania a zarazem aktualizacji znaczenia ethosu. Jak pisał o tym Jerzy Jedlicki (1972: 655): „Po paru miesiącach jest już bezsporne, że – bez względu na stopień aprobaty dla tez książki – liczy się ona i liczyć się będzie jako składnik naszego życia umysłowego, a niektóre

[16] Janusz Goćkowski (1990: 103) wyróżniając cztery grupy etosowe (*koinoie*), przekonuje, że do realizacji etosu profesjonalnego ludzi nauki nieodzowny jest sam uczony.

[17] W późniejszych pracach filozofa etos rozumiany jest raczej w grupowym sensie (zob. Tischner 1980; 1992).

[18] Toczyła się ona na łamach wielu czasopism kulturalnych, ostatecznie zaś jej zwieńczeniem był czerwcowy numer „Znaku" z 1972 r. (zob. Gawin 2013: 236; Fik 1989: 509).

jej kategorie, z tytułowym rzeczownikiem przymiotnym na czele, weszły od razu do potocznego słownika wykształconych Polaków”[19]. Jak ujęła to w odniesieniu do tej książki Halina Bortnowska (1972: 806) – „dobry opis ethosu uobecnia zawarte w nim wartości”.

Etos i zmiana społeczna

Refleksja naukowa powinna być jednak możliwie wolna od tego rodzaju celów związanych z aktualizacją określonego etosu, o jakich wcześniej wspominałem. Połącznie wartości i praktyki w obrębie jednej kategorii sprawia, że ma ona również tę zaletę szczególnie ważną dla badacza kultury, że odciąga uwagę od abstrakcyjnych modeli etycznych. Dzięki temu, przynajmniej potencjalnie – jak pisze Joanna Kurczewska (1977: 108) – pozwala na demistyfikację moralności. Jedną z największych wartości tego pojęcia jest to, że umożliwia ono analizowanie napięcia pomiędzy sferą wartości a praktyk; szukanie podobieństw i różnic pomiędzy tym, „co się mówi, a tym, co się robi”. Tyle tylko że ta demistyfikacja jest możliwa pod warunkiem, że etos jest traktowany jak kategoria analityczna, a nie normatywna, jak to ma miejsce często w odniesieniu do inteligencji. Jakkolwiek to niebezpieczeństwo zdaje się być wpisane nie tylko w inteligencję etosową, ale wprost w samą kategorię etosu[20].

W postępowaniu badawczym, jak argumentuje Joanna Kurczewska, oddzielenie zestawów wartości, wzorów osobowych od praktyk umożliwia analizowanie powiązań pomiędzy nimi oraz wynikających z tego konsekwencji. Innymi słowy, badanie etosu pozwala sprawdzić, czy deklaracje pokrywają się ze społecznymi oraz indywidualnymi praktykami. Można zauważyć, że

[19] Jak pisał dalej Jedlicki (1972: 656): „Punktem wyjścia jest akceptacja przedstawionego w posłowiu zespołu wartości, ześrodkowanego szacunkiem dla niezbywalnej wolności i godności osoby ludzkiej, nie przesłoniętej hipostazami społeczeństwa, narodu i postępu dziejowego. I akceptacja postawy wyrażającej się czynnym poczuciem odpowiedzialności za kształt świata społecznego, solidarnością z prześladowanymi i nakazem buntu wobec wszelkiej przemocy, gotowością do zakwestionowania własnej kariery i bezpieczeństwa. Otóż wyróżnikiem najprawdziwszym ludzi niepokornych ma być to, że wierność tym zasadom naczelnym przełożą zawsze – w przypadku konfliktu – nad wszelki program polityczny i jego taktyczne wymogi, przełożą ponad wierność stronnictwu, kościołowi i charyzmatycznemu przywódcy. Mamy tu więc ideał moralny niezmiernie heroiczny i elitarny. Heroizm to dość jednak odległy od romantycznej etyki buntu”.

[20] Zwraca na to uwagę Szawiel (1998: 202), pisząc, że co prawda to pojęcie można odnieść do „etosu rytualnych kanibali”, ale uzupełnia, że ze względu na to, iż etos łączy się najczęściej z wartościami, które są pozytywnie oceniane oraz postrzegane jako powinności, przyjmuje postać normatywną, co sprawia, że na ogół unika się posługiwania nim w odniesieniu np. do grup przestępczych. Takie rozumienie etosu wynika z tradycji arystotelesowskiej i jest wpisane w etykę Stagiryty. Jak pisze Śpiewak (1998: 94): „Cel, jaki stawia sobie Arystoteles, jest zdecydowanie praktyczny, chodzi mu mianowicie o pogłębienie samoświadomości dobrych obywateli. (…) Rzecz idzie więc o to, by ludzie dobrze wychowani nauczyli się lepiej działać, lepiej rozumieć, co czynią”.

pojęcie etosu przypomina kategorię „skłonności serca" (*habits of the heart*) czy obyczajów (*mores*)[21], którą – idąc śladem Alexisa de Tocqueville'a – stosują w swoich analizach Robert N. Bellah ze współpracownikami[22]. Badanie etosów – podobnie jak owych „skłonności serca" – umożliwia bowiem analizowanie zespołu wyznawanych wartości, światopoglądów w perspektywie zmian społecznych. Podobnie jak w przypadku skłonności serca (*habits of the heart*) czy używanej zamiennie przez wymienionych badaczy kategorii obyczajów (*mores*), badania etosów „dają wgląd w aktualny stan społeczeństwa, stopień jego zintegrowania i witalności. W dodatku właśnie po obyczajach i wyrażanym przez nie klimacie opinii można zauważyć zmianę wizji społecznej – owe wzloty wyobraźni społecznej, wskazujące kierunek rozwoju społeczeństwa" (Bellah i in. 2007: 430). Bez wątpienia zmiana społeczna również w zakresie hierarchii wartości nie jest wywołana wyłącznie przeobrażeniami w obrębie mentalności, ponieważ, jak piszą cytowani autorzy, struktury państwa i korporacje „wywierają wpływ na wszystko, włącznie z naszą kulturą". Tyle tylko – jak dodają – że „nie można (…) ograniczyć się do ekonomii politycznej. Struktury przecież ewoluują. Dzieje się tak często pod wpływem ruchów społecznych, które z kolei wiążą się ze zmianami świadomości, w klimacie opinii oraz w kulturze" (tamże: 430). W kategorię etosu wpisana jest obietnica dokonania podobnej analizy. Połączenie refleksji nad ideami oraz świadomością z jednej strony, a praktykami społecznymi z drugiej, sprawia, że zgodnie z weberowską tradycją może stanowić on dobrą kategorię do analizowania zmiany (por. Szawiel 1998: 202). Pozwala to dostrzec, jak zmieniała się hierarchia wartości, które z nich zanikały, jakie zaś pojawiały się w ich miejsce. Analizując dynamikę etosu, można stwierdzić, na ile deklarowane wzory osobowe, ideały, zostały faktycznie uwewnętrznione i są realizowane w praktyce. Dzięki temu można też zwrócić uwagę na grupy czy klasy ważne z punktu widzenia funkcjonowania kultury oraz społeczeństwa jako całości w przełomowych momentach historii. Zwłaszcza w odniesieniu do genezy, struktury oraz możliwych przyszłych transformacji określonych systemów wartości i działań. Joanna Kurczewska (1977: 108) podkreśla, że Maria Ossowska badała etosy w różnych momentach: w czasie ich narodzin, w szczytowym momencie ich rozwoju, przenikania się z innymi etosami oraz odmiennymi systemami wartości, wreszcie w momencie zanikania[23]. Pozwalało jej to na jednoczesny

[21] Tym bardziej że na rolę obyczajów przejawiających się w stylu życia, które obok moralności składają się na etos, zwracają uwagę m.in.: Józef Herbut (1997: 174), Stanisław Witek (1983: 1195), szczególnej wagi obyczaje nabierają zaś w ujęciach etnologicznych (Robotycki 1998: 93).

[22] Z kolei Gertrude Himmelfarb (1994: 21) pisze o *manners and morals* (obyczajach i moralności) jako wytworze wiktoriańskiej Anglii. Połączenie moralności i obyczajów pozwala już mówić o etosie. Jej zdaniem połączenie tych słów stało się faktem w wiktoriańskiej Anglii, do tego stopnia, że dzisiaj wydają się one tworzyć jedno słowo, co więcej historyczka stosuje je zresztą zamiennie ze słowem etos.

[23] Jednym z najlepszych przykładów takiego podejścia, choć nie jedynym, jest esej Ossowskiej *Zmierzch ethosu purytańskiego w Stanach Zjednoczonych* (Ossowska 1986b: 347–370).

opis kulturowych i społecznych całości, mogła dzięki temu oszacować również genezę etosu, jego strukturę oraz możliwe przyszłe transformacje (Kurczewska 1977: 108). Zdaniem Kurczewskiej, Ossowską interesowały więc przede wszystkim przemiany etosu, zwłaszcza odpowiedź na dwa pytania:

1. W jaki sposób etos przemijającej grupy historycznej spotykał się z etosem wyłaniającej się nowej grupy?
2. I jaki miało to skutek dla dynamiki kultury oraz przemian w sferze moralności? (tamże: 108)[24].

Inteligencja jako „stan świadomości"

Jerzy Jedlicki (1978: 218) wskazuje, że w wielu analizach dotyczących inteligencji podkreśla się przede wszystkim stany świadomości oraz nieświadomości, wzorce kultury, postawy psychiczne, rzeczy z trudem poddające się empirycznej weryfikacji. Pojęcie samowiedzy w perspektywie odgrywanych ról społecznych pojawia się w wielu definicjach jako jeden z głównych motywów. W ujęciu Karola Libelta ([1844]1967: 61), twórcy pierwszej polskiej definicji inteligencji, wątek samowiedzy – jak się wydaje – zostaje utożsamiony z „wyższą oświatą", czyli wykształceniem, które zobowiązuje do rozpoznania sytuacji ludzi niżej postawionych w społecznej hierarchii, wobec których inteligenci mają przyjąć postawę służby. Libelt pisze: „zła więc, sztuczna i złudliwa jest ta oświata, co się ponad ćmą nieoświeconego ludu unosi i jej mgły grubej nie przebija" (Libelt [1844] 1967: 62). W tej perspektywie oświata staje się projektem moralnym, zadanie inteligencji ma zaś polegać na tym, aby przywilej wykształcenia stał się również udziałem ludu, dotychczas „nieoświeconych", podnosząc godność każdego człowieka (tamże: 29). Zgodnie z założeniem, że „nie kocha kraju ani się nie przejął duchem ojczyzny ten, co (…) o oświecenie ludu swego się nie troszczy" (tamże: 62). Motyw ten, jak wiadomo, silnie wpisał się w inteligencką wyobraźnię. Jak pisał w 1880 r. anonimowy autor: „a ponieważ inteligencja jako pierwszy warunek swego bytu musi mieć samowiedzę, więc też ona sama stanowi o sobie i przyszłości społeczeństwa i na nią spada odpowiedzialność za wszelkie następstwa społecznej pracy" (cyt. za: Jedlicki 2009a: 66). To właśnie owa „samowiedza", będąca efektem wykształcenia i łącząca się nierzadko również z uprzywilejowanym położeniem, nakładała na inteligentów szczególne zobowiązanie, aby stać ponad interesami poszczególnych

[24] Kategoria etosu pozwala prześledzić zmiany w obszarze moralności, zmieniających się wzorów (kulturowych i osobowych), wartości i towarzyszących im (albo nie) społecznych praktyk. Składające się na etos wartości oraz utrwalone w nim normy mogą w łańcuchu międzypokoleniowym być: przekazywane, co zapewnia trwanie grupie etosowej; zmieniane; mogą zanikać bądź być aktualizowane.

warstw[25]. Anonimowy autor artykułu *O inteligencji w znaczeniu polskim* opublikowanego we lwowskim „Dzienniku Literackim" w 1861 r., pisał, że nie należą do inteligencji osoby „specjalnego wykształcenia", jeśli obojętne im są sprawy narodowe i walka o prawa, wyraz ten bowiem „w pojęciu polskim ma jakieś duchowe, niezmierzone okiem ramiona (…), żadną więc miarą nie może być zastosowanym jedynie do specjalizmu" (cyt. za: Jedlicki 1997: 138). Tak czy inaczej, podobne ujęcia przyczyniły się do narodzin inteligenckiego mitu, który jednakowoż „wykazał ogromną siłę wzorotwórczą, przyczyniając się do stworzenia szczególnego wyobrażenia na temat inteligenckiego etosu czy stylu życia, nasyconego przekonaniem, że nabyte wykształcenie i kultura są zobowiązaniem do służby narodowej i społecznej" (Jedlicki 2009a: 66).

Znaczenie świadomości podkreślał też jeden z największych krytyków a zarazem przedstawiciel inteligencji: „nasza myśl, nasze wyobrażenie o świecie, ogółem mówiąc, nasza świadomość służy za podstawę naszego działania" (Brzozowski [1910] 1983: 125)[26]. W tym wypadku świadomość własnej pozycji (nieutożsamiana z wykształceniem) staje się podstawą działania na rzecz zmiany. W przypadku refleksji nad inteligencją kategoria świadomości nabiera więc szczególnego znaczenia. Z jednej strony wynikało to z natury przypisywanych sobie do spełnienia zadań, ale też z faktu – jak pisze Joanna Kurczewska (2008: 19) – że „inteligenci, zwłaszcza inteligenci humanistyczni «mówią», bo na tym polega ich rola"[27]. Jak dodają Maciej Chojnowski i Hanna Palska (2008: 29), ta „«hipertrofia autorefleksyjności», a więc tendencja do autocharakterystyki jest znaczącym wyróżnikiem tej zbiorowości". Jak ujmuje to nieco metaforycznie Jan Kieniewicz (2009b: 41), „inteligencja jest stanem umysłu"[28]. Historyk

[25] Jednocześnie mogło to za sobą pociągać – jak pisze dalej Jedlicki – „protekcjonalny stosunek do owych ubogich i ciemnych chłopów, robotników, Żydów, w których polska inteligencja miała budzić uśpione potrzeby cywilizacyjne i duchowe" (Jedlicki 2009a: 66).

[26] I dalej rozwijał tę myśl: „Działanie nasze wpływa na życie innych ludzi, zmienia warunki ich istnienia, chociażby tylko wewnętrznego na razie, przez wprowadzenie do ich życia psychicznego nowych myśli, wartości etc. Opieramy się na naszej świadomości, tak, jak gdyby była ona bytem, obejmującym istnienie i życie innych ludzi, podporządkowujemy naszej świadomości, opierając się na niej, życie poza nami. Stąd wysnuwa się wniosek, że aby stanowić pewną podstawę działania, aby umożliwić działanie zgodne z naszą wolą, nie wymykające się spod kontroli naszej myśli – świadomość nasza musi wypracować w sobie formy, zdolne objąć istotną, pozaświadomościową podstawą działania to życie, w które wpada nasz każdy czyn, w którem sam nasz proces życiowy pozostawia skutki. Na czem ma się oprzeć w pracy swojej nad ustaleniem tych form myśl nasza? – na innych świadomościach?" (Brzozowski [1910] 1983: 125–126).

[27] Bohdan Cywiński (2000: D1) określił to w lapidarnym stwierdzeniu: „Inteligent lubi mówić, a zwłaszcza pisać o sobie". Z kolei Jedlicki argumentował: „Lepiej więc może iść za słowem, za pojęciem, za dyskursem, za tekstami źródłowymi – nie po to, aby za każdym razem przyznawać im rację (...), lecz aby uznać ich role w społecznym tworzeniu rzeczywistości a wraz z nią mitów i iluzji" (Jedlicki 2001: 12). Inteligencja – jak mówi cytowany badacz (Jedlicki 2009a) – „wymyśla się sama" w toku debat i dyskusji na temat samej siebie.

[28] Jan Kieniewicz (2009b: 21): „The intelligentsia is a state of mind, a collective belief in a shared fate and common objectives leading to the creation of a milieu. When such a milieu consciously embraces common goals it becomes a social group. This natural development displays analogies

dodaje, że bez względu na to, czy wybierano ugodowość, walkę powstańczą, czy asymilację, świadomość kształtowała się na skutek doświadczenia duchowej opresji, którą często odczuwano jako zagrożenie dla własnej tożsamości. Mimo iż jego zdaniem nie da się wyznaczyć ścisłych granic tej świadomości, była ona jednym z głównych elementów kształtujących odrębność inteligencji (por. Kieniewicz 2009b: 21). Trudno się zatem dziwić, że polska socjologia i historia mogą się pochwalić bogatą tradycją badania inteligenckiej samowiedzy. To wszystko składało się na przekonanie, że – jak pisze Hanna Palska (1994: 111) – „w opinii badaczy (też inteligentów) inteligencka świadomość była najbardziej dostępna i nie istniała potrzeba szczególnego «wywoływania» jej przejawów, np. rozpisywania konkursów". Nie trzeba chyba dodawać, że przekonanie o „dostępności inteligenckiej świadomości" brało się również stąd, że prawomocna kultura w Polsce ma inteligencki charakter, daje ona o sobie znać w artefaktach kulturalnych i materialnych, manifestuje się na co dzień[29].

Etos a habitus

Mimo to dla niektórych badaczy analiza świadomości nie składa się na najważniejszą perspektywę w ujmowaniu inteligencji. Nie czynią oni z niej konstytutywnego elementu jej odrębności, a sama jej treść nie jest przedmiotem ich badań. Arbitralnie włączają więc osoby w obręb inteligencji, do pewnego stopnia hipostazując tę kategorię. Zdaniem jednych przynależność do tej kategorii nie jest „w świadomości jej członków (…) uwarunkowana w sposób tak wyraźny, jak przynależność do klasy robotniczej czy burżuazji. Toczy się walka, czasami nawet ostra, o prawo mianowania się «inteligentem» bądź «inteligencją»" (Hass 1999: 23). Inni – jak Henryk Domański – dodają, że świadomość inteligencji jest stopniowalna i daje o sobie znać w szczególnych momentach. „Historia inteligencji jest historią jej samorefleksji nasilającej się w zwrotnych punktach dziejowych" (Domański 2012a: 116). Kolejni, jak Palska[30], przesuwają

with nation forming. In both cases, a visionary project, an imagined reality, plays the key role in creating internal ties".

[29] Zdaniem Janusza Żarnowskiego (1964: 16) publicystyka i literatura dostarczają wielu informacji na temat świadomości społecznej inteligencji.

[30] Badaczka w analizach pierwszych pokoleń inteligentów w Polsce Ludowej stosowała perspektywę Pierre'a Bourdieu. Zdaniem Palskiej, „za wyzyskaniem pojęcia Bourdieu przemawia kilka względów: po pierwsze zwraca uwagę fakt, iż ciężar «tego, co zostaje przyswojone», zostaje przesunięty z pojęcia wartości i postaw na pojęcie «schematów myślowych i percepcyjnych», a więc z treści na sposoby pojmowania tych treści (…)" (Palska 1994: 137). Ale o ile w przypadku badań Hanny Palskiej, która traktuje pamiętniki swoich bohaterów „jako przejaw świadomości grupowej", podobne ujęcie jest szczególnie uzasadnione, o tyle w przypadku moich badań nad inteligencką tożsamością już niekoniecznie. Interesuje mnie, będę to podkreślał, grupa specyficzna, najczęściej zindywidualizowanych młodych ludzi, którzy swoją indywidualność dodatkowo podkreślają.

zainteresowania z postaw oraz wartości, na aspekt dyspozycji, a więc nieuświadomioną części habitusu. Jeszcze inni, jak chociażby Tomasz Zarycki (2014), również stosujący w analizach inteligencji perspektywę autora *Dystynkcji*, zdają się przekonani, że kategorię świadomości należy potraktować z całą podejrzliwością właściwą nastawionym krytycznie naukom społecznym.

Wymienione ujęcia są cenne, ponieważ pozwalają zwrócić uwagę na „nieoczywiste" konteksty, ukazując dodatkowo złudzenia, mity, przesądy, które składają się na treść inteligenckiej świadomości. Lecz w przypadku refleksji nad tożsamością odwołanie się do (samo)świadomości ma istotne znaczenie. Innymi słowy, trudno nakreślić jej ramy, jeśli nie bierze się pod uwagę perspektywy samych aktorów oraz ich refleksji nad własną rolą.

Dlatego badanie świadomości oraz refleksja nad sensami przypisywanymi inteligencji, jej etosowi, a także własnym wyborom i podejmowanym działaniom składa się na perspektywę przyjętą w niniejszej książce oraz tworzy główny nurt zastosowanej argumentacji. A tym samym skłania mnie do tego, żeby nie używać skądinąd inspirującej i ważnej kategorii habitusu[31]. Pierre Bourdieu, dzięki któremu stała się ona jedną z najważniejszych współczesnych pojęć w analizie społecznego świata, stosował ją zamiennie z pojęciem etosu. Przekonywał, że używanie kategorii habitusu zwraca uwagę na strategie „nadające sens grze", które „nie stanowią elementu świadomego i sformułowanego wprost *projektu*" (Bourdieu, Wacquant 2001: 116). Współautor *Reprodukcji*, podkreślając wartość badawczą kategorii habitusu, mówił, że „Chodzi o kreślenie nakierowanych na cel linii działania, które podmioty działające ciągle wyznaczają w praktyce i poprzez praktykę i które urzeczywistniają się w zetknięciu habitusu ze szczególną koniunkturą pola. (To sprawia, że pytania o świadomość czy nieświadomość strategii, a więc o dobrą wiarę czy cynizm podmiotów działających, tak bardzo interesujące drobnomieszczańskich moralistów, zostają pozbawione sensu…)" (Bourdieu, Wacquant 2001: 116)[32].

[31] Chociaż warto odnotować, że habitus w ujęciu zaproponowanym przez Bourdieu posiada ogromny potencjał do badania inteligencji; zresztą – nawiasem mówiąc – zwracało na to uwagę wielu moich rozmówców i rozmówczyń. Co więcej, jak dalej pokażę, część z nich stara się rozumieć swoją inteligenckość w kategoriach zaproponowanych przez francuskiego myśliciela.

[32] Warto w tym miejscu przywołać jeszcze zastrzeżenie innego francuskiego socjologa, Alaina Touraine'a, który z innej perspektywy formułuje opinię utrzymaną w podobnym tonie. Zastanawia się, czy socjologia zajmująca się problematyką wartości, moralności, czyniąc z niej główny przedmiot swoich studiów nie jest funkcjonalistyczna, nie uprawomocnia istniejącego porządku, nie przypomina – jak sugeruje (por. Touraine 2010: 64) – „powieści mieszczańskiej". I jak pisał w innym miejscu: „Kto po Freudzie odważy się przypisać jakieś znaczenie świadomości jednostki? Ten brak zaufania do podmiotu przejawia się w fakcie, iż jednostkę pojmuje się jako zinternalizowane wartości, a te trudno oddzielić od dominującej ideologii. (…) Przedmiotem socjologii jest więc krytyka «iluzji tożsamości» i uznanie *de facto* nieobecności tożsamości w działaniu społecznym i kto wie, może nawet uznania w nim braku świadomości" (cyt. za: Bokszański 2006: 22–23).

W obronie świadomości

Wbrew temu retorycznemu atakowi francuskiego socjologa uważam, że badanie samowiedzy jest istotne, a w perspektywie refleksji nad tożsamością wręcz niezbędne. Etos i habitus stały się popularnymi pojęciami w naukach społecznych, używanymi zarówno w badaniach struktury społecznej, jak również w odniesieniu do tożsamości. Chociaż etos w interpretacji weberowskiej stanowi punkt wyjścia dla sformułowanej przez Bourdieu koncepcji habitusu, to równocześnie, jak dostrzega socjolog Adam Bartoszek, „swoboda w przywoływaniu obu terminów ignoruje (…) poważne różnice, zawarte w treściach definicyjnych oraz układach kulturowych, w jakich mogą być osadzone tak etos, jak i habitus" (Bartoszek 2003: 46). Dodaje, że „bez wątpienia podstawową różnicą pomiędzy pojęciami ethos i habitus jest uświadomiona normatywność ethosu (czyli jawny i obligujący charakter jego wymogów) wobec naturalnego i nieuświadamianego realizowania praktyk zawartych w habitusie" (tamże: 47)[33]. W tym sensie, w przeciwieństwie do habitusu, uświadomiony etos może stanowić poczucie dumy oraz świadome źródło jednostkowej oraz zbiorowej tożsamości będącej wynikiem refleksji nad własną biografią oraz porządkowania własnych doświadczeń w narracji. Próba wypracowania właściwej perspektywy do ujęcia problematyki moich badań nie jest równoznaczna z założeniem, że istnieje świadomość w czystej, „niewinnej" formie. Przyjmuję, podobnie jak Craig Calhoun, że „samowiedzy – która zawsze jest konstrukcją, bez względu na to, jak bardzo odczuwana jest jako odkrycie – nigdy nie można zupełnie oddzielić od roszczenia, żeby być znanym dla innych w jakiś szczególny sposób" (cyt. za: Castells 2008: 22).

Świadomość nie jest współcześnie charakterystyczną cechą tylko jednej wyróżnionej oraz wykształconej grupy. Odnosi się do szerszej populacji, staje się nawet jedną z dominujących właściwości podmiotu w późnonowoczesnych społeczeństwach. Jak przekonują teoretycy nowoczesności, „refleksyjność" stanowi jedną z istotnych charakterystyk jednostek we współczesnych społeczeństwach. To oznacza, że „większa część społecznej aktywności (…) jest systematycznie poddawana rewizji ze względu na zdobyte wiadomości czy nabytą wiedzę" (Giddens 2001: 29). Dzieje się tak – pisze Habermas (2000: 388) – ponieważ w toku komunikacji następuje „urefleksyjnienie kultury, generalizacja

[33] Jakkolwiek cenne wydaje mi się dokonanie tego rozróżnienia, to należy dodać, że socjolog jest niekonsekwentny, odróżnia bowiem mocną wersję (ethos pełniący funkcje konstytutywne dla istnienia i funkcjonowania warstwy czy grupy) i słabszą (etos w znaczeniu ogółu wzorców czy norm grupowych stylu życia). Przekonuje też, że normy ethosu mogą funkcjonować jako behawioralne wymagania w sposób nieświadomy, niekoniecznie muszą być werbalizowane, stając się odruchowym i naturalnym sposobem postępowania jednostek (por. Bartoszek 2003: 48–49). Mnie z kolei ważne wydaje się ocalenie tego, co świadome w pojęciu etosu.

norm i wartości, wyrazista indywidualizacja uspołecznionych podmiotów, wzrost krytycznej świadomości, autonomicznego kształtowania woli"[34]. Jak pisze z kolei Zbigniew Bokszański (2006: 28), „wśród kilku ważnych cech charakteryzujących społeczeństwo współczesne znajdziemy i tę, którą można by nazwać wzrostem samoświadomości", co sprawia, że rozpowszechnia się przekonanie, iż społeczeństwo nie jest już oparte na metaspołecznych gwarancjach ładu, formują się bowiem rywalizujące ze sobą modele. Pod wpływem charakterystycznych dla (późnej) nowoczesności procesów społecznych (takich jak m.in.: transformacje podziału pracy, przemiany więzi, wzrost poczucia indywidualizmu, postępujące zróżnicowanie struktur społecznych, zmiany społeczne) – kategoria świadomości nabiera większego znaczenia. Wszystko to przyczynia się również do sproblematyzowania tożsamości podmiotów społecznych. Zdaniem Bokszańskiego, taka sytuacja skłania badaczy do skupienia „uwagi na świadomym udziale (…) aktora w kreowaniu swojej tożsamości, z reguły przeciwstawiającego się utrwalonym sposobom jego umiejscowienia w strukturze społecznej oraz przypisywaniu mu określonych dążeń, aspiracji i światopoglądów" (tamże: 53).

Innymi słowy, świadomość własnej roli i miejsca w świecie nie jest wyłącznie cechą ani przywilejem inteligencji, ale ogólniejszym wyzwaniem czy problemem współczesności. Dzięki temu jednostki mogą refleksyjnie dystansować się wobec tożsamości a także dążyć do zmiany. Jak pisał w *Etosie lewicy* Andrzej Mencwel (2009: 55): „bez przesady można powiedzieć, że żyjemy przede wszystkim w czasach niestałości, samouświadomienie i samookreślanie jest więc w nich czynnością prawie tak samo codzienną jak chleb nasz powszedni"[35].

Samookreślenie jest również wstępem do odpowiedzi na pytanie o tożsamość. Tę zależność można jednak też odwrócić; pytanie o tożsamość, o to „kim jestem" staje się w sposób nieunikniony pytaniem o (moralną) treść świadomości. Jak pisze Charles Taylor (2001: 52–53), odpowiedź na to pytanie ograniczająca się do podania „imienia i genealogii może być jednak niewystarczająca. Właściwa odpowiedź polegałaby na zrozumieniu, co ma dla nas podstawowe znaczenie. Wiedza o tym, kim jestem, to w rzeczywistości cała wiązka wiadomości, o tym, jaką zajmuję pozycję. Moja tożsamość określona przez więzi i identyfikacje, stanowiące ramy lub horyzont, wewnątrz których mogę

[34] Aleksandra Jasińska-Kania (2007: 435), komentując badania EVS, pisze, że następuje uspołecznienie świadomości moralnej, polegające na wspieraniu dóbr i interesów zbiorowości. „Przemianom tym towarzyszy wzrastająca refleksyjność świadomości moralnej, reinterpretacja norm w świetle różnorodnych wartości, swoiście powiązanych z poszczególnymi sferami moralności".

[35] Niemniej ta sytuacja ma również rewers. Jak zwraca uwagę Bokszański (2016: 35), w wyniku upowszechnienia indywidualizmu i „demokratyzacji" w dostępie do wiedzy, następuje stopniowa utrata zaufania do inteligencji jako nosicielki misji, grupy uprzywilejowanej pod względem światopoglądowym, kulturowym.

w każdym konkretnym przypadku próbować ustalić, co jest dobre czy wartościowe, co powinienem zrobić, lub co popieram, a czemu się przeciwstawiam".

Etos a światopoglądowy model tożsamości

Wspominałem już we *Wprowadzeniu*, że jednym z podstawowych celów tej książki jest analiza przemian tożsamości reprezentantów współczesnych elit młodej polskiej inteligencji, w tym postrzegania przez nich własnych ról społecznych oraz etosu. Uprzedzając samą analizę, warto zaznaczyć, że inteligencka tożsamość oraz niepewność wynikająca z pochodzenia lub statusu, lub z obu, są przyczynami wielu emocji oraz napięć. Jak zauważyłem w trakcie wywiadów w licznych wypadkach jest ona realnym wyzwaniem, jakie stoi przed tymi, którzy chcieliby się w ten sposób określić, ale też przed tymi, którzy muszą odrzucić tę identyfikację. Inteligenckie identyfikacje są wariantem oraz przykładem współczesnych „problemów" z tożsamością.

O ile pojęcie etosu można uznać za trochę zapoznane, o tyle kategoria tożsamości w ostatnich latach przemieściła się z peryferiów ku centrum pola dyskursu, odgrywając kluczową rolę w wyjaśnianiu procesów współczesności (Bokszański 2006). Próbę opisania przemian tożsamości reprezentantów współczesnych elit młodej polskiej inteligencji można rozpocząć od porządkowania ich wyobrażeń na temat postaw, które przyjmują, czy ról, które odgrywają. Pojęcie roli jest oczywiście węższe od pojęcia tożsamości (zob. Bokszański 2002: 253; 2006: 14), ale stanowi doskonały punkt wyjścia do analizy tożsamości i etosu (Bokszański 2002: 253). Badanie świadomości, jak sugerowała jakiś czas temu Joanna Kurczewska (1997: 37–39), w perspektywie ról społecznych oraz tożsamości stwarza możliwość dokonania syntezy współczesnych sposobów interpretowania rzeczywistości społecznej i politycznej, a jednocześnie zobrazowania tego, w jaki sposób jest ona tworzona w dyskursie.

Niemniej badanie postaw czy ról wydaje mi się jednak niewystarczające, ponieważ nie do końca odnosi się do refleksji nad własnym działaniem. Dawniej tożsamość jednostki była „tożsamością roli" (Habermas 1979 cyt. za: Marody 2014: 195). Jakkolwiek pytanie o sens życia, zdaniem Mirosławy Marody, było interesujące w odniesieniu do całej rzeczywistości i wiązało się z pytaniem o wartości konstytutywne dla danej kultury, wzorce działań i wzory znaczeń, wartości charakterystyczne dla kultury danego społeczeństwa, „stawało się jednak bezprzedmiotowym, gdy chodziło o sens jednostkowego życia, ten bowiem był dany przez role w niej [kulturze – P. K] pełnione" (Marody 2014: 195). Manuel Castells (2008) argumentuje, że tożsamość różni się od roli czy układów ról. Te ostatnie stają się częścią tożsamości wtedy, gdy zostają zinternalizowane a wokół nich koncentruje się sens, symboliczna identyfikacja z celami działania. „Krótko mówiąc, tożsamość organizuje sens, role

organizują funkcje" – dodaje (Castells 2008: 22). Perspektywa oferowana przez tożsamość jest zatem głębsza, albowiem odnosi się do konstruowania sensu aktorów społecznych na podstawie dostępnych zasobów kulturowych, którym przyznają oni większe znaczenie niż innym (Castells 2008: 22). Touraine formułował bardziej radykalne sugestie, przekonując, że socjologia powinna zrezygnować z pojęcia roli zakładającej konsensualną wizję społeczeństwa na rzecz koncepcji tożsamości lepiej oddającej niejednoznaczne identyfikacje współczesnych jednostek. Socjologia powinna zajmować się świadomym udziałem aktora w kreowaniu własnej definicji, co stwarza szansę przeciwstawienia się „utrwalonym sposobom jego umiejscowienia w strukturze społecznej" (Bokszański 1995: 113). Ujmując to jeszcze inaczej, pojęcie tożsamości pozwala analizować dynamikę społecznych relacji wynikających z kontestacji, odchodzenia od oficjalnych ideologii, powstawania nowych stylów życia (tamże: 114). Tożsamość jest związana z sensem życia i problemem orientacji moralnej (por. Marody 2014: 196).

Do tego warto dodać, że kategoria tożsamości jest w kontekście analiz fenomenu inteligencji (i z perspektywy najważniejszych celów tej książki) użyteczna co najmniej z trzech powodów. Po pierwsze, powiazana jest, zwłaszcza współcześnie, ze zmianą społeczną (Bokszański 1995: 109; 1998; 2006; Kapralski 2012: 24), przeobrażeniami w strukturze społecznej, z podziałem pracy. Po drugie, tożsamość ma charakter świadomie konstruowanego projektu, kreowana jest w dyskursie i narracji, w mówieniu o sobie, w autodefinicjach zarówno osobowych, jak i wspólnotowych, zbiorowych (Straub 2006: 1128). Wreszcie po trzecie, perspektywa przyjęta na potrzeby niniejszej książki odwołuje się do światopoglądowego modelu tożsamości, który – jak pisze Zbigniew Bokszański (1998: 33) – obejmuje autopercepcje członków danej zbiorowości oraz „skłania do posługiwania się takimi pojęciami jak wartość, wzór kultury lub etos"[36].

[36] Zdaniem Clifforda Geertza znaczenia i sensy przechowywane są dzięki symbolom (Geertz 2005: 152), te z kolei zawarte są w wartościach, wzorach. Liczba takich syntetyzujących symboli jest w kulturze ograniczona. Amerykański antropolog proponuje ciekawe i inspirujące połączenie między etosem a światopoglądem (tamże: 151). Pisze on, że „we współczesnych antropologicznych rozważaniach moralne (i estetyczne) aspekty danej kultury, jej elementy wartościujące, często traktuje się łącznie, określając je wspólnym pojęciem – jako «etos», podczas gdy aspekty poznawcze, egzystencjalne, nazywa się «światopoglądem»". I jak rozwija dalej, etos dotyczy tonu, charakteru, estetycznego nastroju, stylu, tworząc główną postawę człowieka wobec świata i siebie, co znajduje odbicie w kształcie ludzkiego życia. Natomiast światopogląd – argumentuje Geertz – jest tworzonym przez grupę obrazem rzeczywistości, obejmującym koncepcję natury, samego siebie, społeczeństwa; zawiera „najogólniejsze idee ładu wyznawanego przez daną społeczność" (tamże: 151). Jego zdaniem, tych dwóch elementów nie daje się od siebie oddzielić; etos jako styl życia jest prezentowany i uzasadniany przez światopogląd, z kolei ten ostatni „staje się możliwy do przyjęcia w sensie emocjonalnym, dzięki temu, że prezentuje się go jako obraz rzeczywistości, której autentycznym wyrażeniem jest taki właśnie sposób życia" (tamże: 152). I jak dodaje: „ludzie wierzą, że pomiędzy etosem a światopoglądem, między przyjętym, zatwierdzonym stylem życia a przyjętą strukturą

* * *

Projektując zestaw problemów do badania inteligencji, Joanna Kurczewska (2008: 15–29) wymieniała kilka ujęć przydatnych we współczesnej refleksji socjologicznej nad tą kategorią:

1) perspektywa strukturalno-historyczna,
2) perspektywa tożsamości zbiorowej,
3) perspektywa tożsamości indywidualnej.

Aczkolwiek należy zaznaczyć, że wyodrębnienie ich przez historyka idei i socjologa ma charakter analityczny; dotyczy to szczególnie dwóch ostatnich ujęć. Mimo iż jedno z nich odnosi się do perspektywy mikrospołecznej, a drugie do sfery większych społecznych całości, to w gruncie rzeczy mogą one być traktowane w sposób komplementarny[37]. Tym bardziej że w samo pojęcie tożsamości wpisana jest relacja pomiędzy jednostką a zbiorowością (Kapralski 2012: 23). W tym sensie pojawienie się kategorii tożsamość zbiorowej jest efektem syntezy tradycyjnych pojęć używanych w odniesieniu do różnic kulturowych z eksponowaniem indywidualnej podmiotowości (Bokszański 2006: 62). Nie jest moim celem dokonywanie analizy powiązań pomiędzy tymi dwoma wymiarami ujmowania tożsamości. Warto jednak podkreślić, że ich analityczne wyodrębnienie pozwala dostrzec dwa wymiary, które nakładają się na siebie, a jednocześnie wywołują napięcia będące właśnie przejawem „kłopotów z tożsamością", co z kolei czyni z problematyki tożsamości aktualne wyzwanie. Pierwszy z nich odnosi się do zarysowanego już procesu urefleksyjnienia indywidualnej podmiotowości, w tym sensie – jak pisze Marian Golka (2010: 354) – tożsamość „jest związana ze świadomością, a ta jest cechą tylko osoby". Drugi odnosi się do znaczeń przypisywanych wspólnotowości; w tym sensie, jak dodaje Golka, nie można nie dostrzegać efektów „działań komunikacyjnych, społecznej pamięci,

rzeczywistości istnieje prosta i fundamentalna zbieżność, tak że te dwa aspekty wzajemnie się dopełniają i nadają sobie znaczenie" (tamże: 154).

[37] Na komplementarność tych ujęć oraz ich wzajemne przenikanie pozwala zwrócić uwagę perspektywa socjologii fenomenologicznej. W tym miejscu warto zrobić krótką metodologiczną dygresję. Socjolodzy zainspirowani fenomenologią postrzegają tożsamość jako syntezę czasu wewnętrznego, intersubiektywnego i biograficznego (Bokszański 1989: 202–203; por. Ritzer 2004: 286). Ma to daleko idące konsekwencje: dzięki temu jednostkowe życie jest postrzegane nie tylko jako pewna całość, ale przede wszystkim jako projekt moralny, za który jednostka ponosi odpowiedzialność (Bokszański 1989: 203; Taylor 2001: 94; Ricoeur 2003: 284–298). Nie jest to jednak tylko odpowiedzialność przed samym sobą, ale również przed innymi, ponieważ w tej perspektywie świat jednostki jest od razu światem intersubiektywnym (zob. Krasnodębski 1986: 156). Z tego też względu jednostka ponosi odpowiedzialność nie tylko wobec samej siebie, ale wobec innych, stanowiących punkt odniesienia. Jednostki dysponują pewną swobodą w konstruowaniu własnej tożsamości, ale jednocześnie muszą one być intersubiektywnie akceptowane (Schütz 1989: 112). Jak pisze Zbigniew Bokszański (1989: 200): „ustalenia dokonywane w sferze «struktur elementarnych» metodami redukcji fenomenologicznej mogą stać się podstawą analiz ludzkich działań w konkretnych historycznych warunkach. Obok więc fenomenologicznego rozpoznania sposobów doświadczania siebie zyskujemy także perspektywę rozpatrywania ich w kontekście historycznie uformowanych systemów działania społecznego".

która w jakimś stopniu albo urabia świadomość (w tym poczucie tożsamości) na zbiorową modłę, albo konstruuje i petryfikuje pewne wspólne stany świadomości w wytworach kultury: mitach, literaturze, stereotypach itp." (Golka 2010: 354). Na wzajemny związek pomiędzy tożsamością jednostkową a społeczną wskazuje również fakt poczucia związku z jednymi ludźmi i jednoczesnego odróżniania się od innych. W tym sensie tożsamość zbiorowa jawi się jako „poczucie tożsamości grupowej" (por. tamże: 353). Zwracam uwagę na relację pomiędzy tożsamością indywidualną a zbiorową, ponieważ w przypadku badań nad inteligencją stanowi ona – jak postaram się dalej pokazać w odniesieniu do moich rozmówców – jedną z głównych przyczyn napięć.

Perspektywa tożsamości indywidualnej

Według Joanny Kurczewskiej (2008: 26) perspektywa tożsamości indywidualnej pozwala zwrócić uwagę na „doświadczenie indywidualne inteligenta (a nie inteligencji jako grupy zawodowej czy grupy etosowej, formacji światopoglądowej etc.), osoby, do której najważniejszych atrybutów należą wysokie kompetencje w zakresie różnych form wiedzy, nie tylko naukowej, oraz wielowymiarowy aktywizm w szeroko pojmowanym życiu publicznym". Dzięki temu można ująć problem inteligenckiej tożsamości od strony doświadczeń indywidualnych aktorów (por. Bokszański 2006: 15). Dają się one odtworzyć na podstawie indywidualnych biografii oraz osobistych narracji, a więc sposobów, w jakie sami aktorzy postrzegają etos i inteligencję oraz nadają sens i znaczenia tym terminom. To ujęcie pozwala także zwrócić uwagę na inteligenckość w doświadczeniu samej jednostki, jej „walkę o uznanie" własnej inteligenckiej tożsamości przez innych. Ta perspektywa pozwala również prześledzić, do jakiego stopnia inteligencki etos został uwewnętrzniony i czy osoby podejmują działania uaktualniające wzory i wartości, które się na niego składają. Tyle że sens nadany własnemu doświadczeniu oraz realizacja wzorów muszą zyskać potwierdzenie u innych. Chociaż etos można postrzegać jako moralny projekt, którego wymagania realizowane są przez jednostkę, to zarazem odsyła on równocześnie do innych, stając się tym samym podstawą zbiorowej tożsamości. Jest to zresztą zgodne z przekonaniem, że „dzisiejsza nowoczesność nie jest czystym triumfem indywidualizmu, rozumu i prawa nad tożsamościami zbiorowymi oraz namiętnościami i tradycjami wynalezionymi, jakie mogą one ze sobą nieść. Tym bardziej nie jest ona wyłącznie powrotem tradycji czy plemion" (Wieviorka 2011: 102). To zaś oznacza, że tożsamość jest związana – jak twierdzi francuski socjolog – w sposób nieunikniony z

> napięciem tych dwóch rejestrów, napięciem pomiędzy wymaganiami jednostki (…), a wymaganiami grupy, pasji, przekonań, tradycji. W ten sposób pojęcie

> Podmiotu zapewnia łączność pomiędzy dwoma zjawiskami, jakimi jest indywidualizm i tożsamości zbiorowe, które trzeba rozważać w ich wzajemnym uzupełnianiu się, a nie w opozycji. Pojęcie Podmiotu pozwala rzeczywiście myśleć o inwencji, kreatywności, twórczości, zaangażowaniu osobistym. Tożsamość, praca pamięci, identyfikacja z kulturą nie dają się dziś zrozumieć bez pracy, jaką wykonują jednostki nad sobą, wyborów, jakich dokonują, zdolności każdego do bycia Podmiotem swojego doświadczenia, a także zaakceptowania u innego możliwości bycia Podmiotem" (Wieviorka 2011: 102).

Perspektywa tożsamości zbiorowej

Z kolei z perspektywy tożsamości zbiorowej – według Joanny Kurczewskiej – inteligencja jawi się jako istotny podmiot społeczny i kulturowy, wspólnota etosowa. W tym kontekście „w centrum uwagi znajduje się podmiotowo ujmowana inteligencja analizowana z punktu widzenia jej dwóch fundamentalnych atrybucji: ciągłości i odrębności" (Kurczewska 2008: 22). Chociaż badaczka zwraca uwagę, że refleksja nad etosem charakterystyczna jest raczej dla badania tożsamości zbiorowych, to równocześnie dostrzega też, że w tym ujęciu jednym z ważnych pytań jest „określenie relacji pomiędzy konstruowaniem tożsamości indywidualnej i tożsamości zbiorowej" (tamże: 22)[38]. Jak widać, nawet w przypadku analizowania tożsamości zbiorowej nie daje się zrezygnować z uwzględnienia jednostkowej perspektywy. Uwewnętrznienie, internalizacje, przekazywanie oraz późniejsze manifestacje kulturowych wzorów, ich restytucje, wszystko to można prześledzić na przykładzie indywidualnych biograficznych doświadczeń i relacji, w jakie jednostka jest uwikłana. Dlatego Kurczewska podkreśla znaczenie stosowania metod jakościowych w badaniach nad polską inteligencją tam, gdzie dotychczas stosowano sondaże, badania statystyczne, perspektywę ilościową.

O tożsamościach możemy mówić wtedy – przekonuje Castells (2008: 23) – gdy „aktorzy je internalizują i konstruują sens wokół tej internalizacji". Ta uwaga nabiera szczególnego znaczenia w przypadku, gdy przedmiotem analizy stają się różne wymiary tożsamości zbiorowej. Zbigniew Bokszański (2006: 67) zwraca uwagę na cztery takie wymiary. Równocześnie podkreśla, że mają one charakter analityczny, co oznacza, że konkretne podejścia badawcze mogą się ze sobą w praktyce „przecinać" (tamże: 72). Wymiary te to:

1. Formułowane przez członków danej zbiorowości definicje dotyczące postaw wobec własnej zbiorowości i wiedzy o niej. W tym wypadku, jak ujęła to Antonina Kłoskowska, chodzi o „zbieżność subiektywnych postaw wielu

[38] I jak dodaje: „określenie mechanizmów rozwojowych charakterystycznych dla konwersji jednego typu tożsamości zbiorowych w inne, a także ustalenie natury ich kontekstów kulturowych i cywilizacyjnych" (Kurczewska 2008: 22). W dalszej części tekstu precyzuje, że chodzi o przekształcanie się wspólnoty etosowej „prawodawców" w tłumaczy, interpretatorów (tamże: 24).

ludzi odnoszących się do własnej grupy kulturowej" (Kłoskowska 1991: 134, cyt. za: Bokszański 2006: 68).
2. Odwołania do wartości charakteryzujących daną kulturę czy zbiorowość. Wtedy, mówiąc o tożsamości zbiorowej, odwołujemy się do tych wartości, „aby wnosić z nich o swoistych cechach zbiorowości, a także o tym, jak wartości te zaznaczają się w autodefinicjach członków zbiorowości" (Bokszański 2006: 68).
3. Rekonstrukcje podstawowych wartości powstającego społeczeństwa nowego typu (np. społeczeństwa ponowoczesnego). Perspektywa ta jest szczególnie przydatna w analizach dynamiki społecznej i kulturowej. Punktem odniesienia są w tym wypadku wypowiedzi rzeczników danej tożsamości, reprezentantów określonego typu.
4. Autopercepcje indywidualne reprezentatywnych podmiotów społeczeństwa nowego typu.

* * *

Ponieważ celem tej pracy jest opis etosu i tożsamości jako rezultatu refleksyjności działających podmiotów, dlatego nie można rezygnować z pytania o subiektywne i grupowe postrzeganie samych siebie. Innymi słowy, bez odwołania się do doświadczeń oraz poczucia sensu, jaki sami aktorzy przypisują tej kategorii, niemożliwe staje się odpowiedzenie na pytanie o inteligencką tożsamość. Jak pisał Winicjusz Narojek (1991: 96): „Bezstronna diagnoza jakichkolwiek stosunków społecznych powinna przyjąć punkt widzenia możliwie najbliższy potocznemu doświadczeniu". Podobne podejście wpisuje się nie tylko w postulaty metodologiczne socjologii refleksyjnej, ale stanowi również częstą praktykę polskich badaczy problematyki inteligencji. Jak pisze Jerzy Jedlicki (2008b: 12), aby obserwować zmiany w sposobach definiowania inteligencji, nie należy zakładać z góry żadnych definicji inteligencji ani jej etosu. Jak argumentowała Ryszarda Czepulis-Rastenis (1988: 16), nestorka badań polskiej inteligencji, o odrębności inteligencji nie świadczy tylko podobna sytuacja materialna, zajmowane pozycje społeczne, „lecz także specyficzny zespół wyobrażeń i aspiracji tychże osób oraz mniej lub bardziej skrystalizowane poczucie ich wspólnoty grupowej".

Inteligencja nie tworzy już dzisiaj osobnej warstwy, niemniej bez prześledzenia tych wyobrażeń oraz autopercepcji trudno przybliżyć się do odpowiedzi na pytanie o jej tożsamość, w tym również o poczucie bycia inteligentem. W niniejszym rozdziale staram się nawiązywać do cytowanego postulatu Jedlickiego, jak również do dokonań polskiej szkoły (historyczno-socjologicznej) badania inteligencji. Analizując tożsamość bohaterów tej książki, nie posługuję się zoperacjonalizowaną kategorią inteligencji, nie zakładam również jednej wstępnej definicji, aczkolwiek jestem świadomy możliwości różnych ujęć (por. Kurczewska 1997). Wynika to z tego, że bardziej interesuje

mnie to, jak samo pojęcie inteligencji odbija się w świadomości reprezentantów elit interesującego mnie pokolenia. Dlatego staram się prześledzić, w jaki sposób moi rozmówcy definiują inteligencję oraz jak wyobrażają sobie jej etos, a także, czy skłonni są identyfikować się z tą kategorią. Zdaję sobie sprawę, że nie wyczerpuje to wszystkich przejawów świadomości moich rozmówców w odniesieniu do inteligenckości, niemniej staram się uchwycić problemy, które wydają się dla nich samych najbardziej istotne i są najczęściej przez nich artykułowane. Zakreślając w ten sposób obszar badań, mogę powtórzyć za Andrzejem Mencwelem (2009: 83), że „interesują mnie nie symbole, lecz sensy, i nie konstelacje, lecz interpretacje".

Podejmując refleksję nad tożsamością, etosem i współczesnym wcieleniem (odpowiednikiem) inteligencji, natrafiam, jak się wydaje, na te same problemy, które napotykają historycy inteligencji (zaangażowanej). Jak pisze Mencwel (2009: 62), badacz „klassy umysłowej" (stanowiącej odpowiednik współczesnych osób z wyższym wykształceniem) pod pewnymi względami miał prostsze zdanie[39]. Mógł wykorzystać obiektywne dane o stylu życia, więziach społecznych, warunkach pracy czy bytu itd., a przede wszystkim niepodważalny wskaźnik przynależności do tej klasy – poziom wykształcenia. W przypadku inteligencji zaangażowanej sytuacja komplikuje się. Bo inteligencja zaangażowana, etosowa, wreszcie inteligentny proletariat z przełomu XIX i XX wieku, tworzą zbiór nader luźny, który – jak pisze historyk – wymyka się

> rutynowym badaniom socjologicznym, a jego zaświadczenia są właściwie tylko subiektywne: pochodzą od tych, którzy samych siebie za «inteligentnych proletariuszy» uważali. Można by rzec za Florianem Znanieckim, że jest to zjawisko społeczne, które istnieje wyłącznie przez właściwy sobie «współczynnik humanistyczny». Toteż postępujemy odwrotnie, niż nakazuje rutyna: z przeżycia problemu społecznego wnosimy o istnieniu faktu społecznego (tamże: 62).

Podsumowanie

Zarysowany przez Joannę Kurczewską projekt analizowania trzech aspektów inteligencji (tożsamości indywidualnej, zbiorowej wzbogaconej o perspektywę historyczną), o którym pisałem wcześniej, tworzy najogólniejszą ramę,

[39] Warto w tym miejscu wspomnieć, że właśnie z tego powodu część badaczy rezygnuje z analizy wartości, tworząc definicje, które nie zawierają elementu etosowego. Jan Szczepański (1998, cyt. za: Chojnowski, Palska 2008: 33) mówił, że chodziło o to, aby pominąć „cały ten balast wynikający z definiowania inteligentów jako «użytkowników» określonego systemu wartości, którego nijak nie da się do końca uzgodnić". Niemniej – jak wskazuje Jedlicki (1997: 140) – to właśnie badania nad etosem i więzami środowiskowymi były i nadal są uznanymi sposobami postępowania i analizy wśród historyków, albowiem były to cechy, „które inteligencji były wspólne i które ją integrowały (…)".

aczkolwiek w odniesieniu do przedmiotu moich własnych badań i celów, które sobie postawiłem, akcenty muszą być nierówno rozłożone. W tej książce właściwym przedmiotem analizy na podstawie empirycznych badań jest opis tożsamości oraz etosu współczesnych młodych inteligenckich elit. Staram się korzystać z sugestii płynących z podejść dotyczących analizy tożsamości zarówno w jej aspekcie indywidualnym, jak i zbiorowym, aczkolwiek na różnych poziomach. Akcent pada przede wszystkim na aspekty indywidualnych świadomości, bo dane zebrane w pogłębionych wywiadach i wywiadach biograficznych stanowią podstawę moich badań, uzupełnioną o opracowania dotyczące przemian współczesnej inteligencji, wypowiedzi, artykuły naukowe i najogólniej rozumiane teksty kultury oraz wywiady eksperckie[40]. Warto dodać, że przyjąłem zasadę, by nadmiernie nie uogólniać zebranego materiału, lecz wykorzystać go raczej do zarysowania mapy stanowisk, wskazania głównych problemów, ambiwalencji czy napięć w obrębie współczesnej „inteligenckiej" tożsamości i stosunku do etosu.

Zdecydowałem się również na dodanie perspektywy historycznej. Tworzy ona kontekst dla niektórych rozdziałów oraz została przedstawiona w postaci epilogu jako dyskurs historyczny dotyczący kształtowania etosu. Jestem przekonany, że jest to niezbędne, żeby zarysować ewoluowanie podstawowych wzorów, wartości oraz postaw składających się na inteligencki etos. Nie da się tego przedstawić za pomocą definicji. Dodanie perspektywy historycznej ma umożliwić dostrzeżenie dynamiki jego zmiany oraz zwrócić uwagę na wpisane weń ambiwalencje[41]. W ten sposób chcę również dostrzec – w odniesieniu do współczesności – co w sposób jawny bądź ukryty nadal oddziałuje. Dopiero w tym kontekście, jak sądzę, można umieścić część empiryczną, starając się zauważyć, jak zmieniały się znaczenia przypisywane inteligencji oraz jej etosowi. Dane z kilkudziesięciu wywiadów z „typowymi" reprezentantami „inteligenckich" (różnorodnych) środowisk wzbogacone o wywiady eksperckie, jak również seminaria poświęcone tej problematyce są dobrą podstawą, aby podjąć taką próbę.

[40] Problem polega na tym, że chociaż nie brakuje stanowisk oraz obserwacji dotyczących przemian inteligenckiej tożsamości, to badań poświęconych przemianom inteligenckiej tożsamości zbiorowej jest w gruncie rzeczy niewiele. Ten niedomiar badań i nadmiar uogólnień stanowi zresztą, jak sądzę, jedną z głównych bolączek w refleksji nad polską inteligencją, zwłaszcza w odniesieniu do świadomości reprezentantów tej kategorii.

[41] Jak ujmuje to Andrzej Zajączkowski (1962: 6): „Konieczność badań socjologicznych w aspekcie historycznym jest oczywista. Jeśli nauka o społeczeństwie nie chce ograniczyć się do statycznej socjografii, jeśli chce być właściwą socjologią, musi zajmować się również i badaniami na płaszczyźnie historycznej, prowadzącymi do ujmowania zjawisk w aspekcie dynamicznym i rozwojowym".

Część II

TOŻSAMOŚĆ

Rozdział 2

Typy tożsamości

Kontynuatorzy. Pochodzenie inteligenckie – inteligent

„Moja postawa jest spójna"

– mówi Paweł. I dodaje: „niekiedy czuję się bardziej pisarzem, niekiedy bardziej filozofem. Taki płodozmian, który nie ma znamion dwubiegunowości, jakiejś choroby psychicznej" /27w.s.m/. Paweł jest pisarzem i wykładowcą akademickim, który stara się łączyć te dwie zawodowe role. Przyznaje, że niekiedy czuje związane z tym napięcie, ponieważ trudno mu przechodzić między dwoma porządkami. Chociaż nie nadużywa pojęcia inteligencji w odniesieniu do własnej tożsamości, to podkreśla, że urodził się i wychował w Krakowie, w inteligenckiej rodzinie.

> Jestem z Krakowa, ale moi rodzice mają pokrętne pochodzenie, bo obydwie rodziny wędrowały z powodów życiowych po Polsce. Moi dziadkowie i rodzice są przedstawicielami technicznej inteligencji, niesamowicie oczytani, grający w szachy i zbierający motyle. Dziadek matki był leśnikiem, więc zmieniali leśniczówki, potem był urzędnikiem w lasach państwowych, więc osiedli pod Krakowem. Kiedy się urodziłem, moi rodzice byli adiunktami. Teraz są profesorami, więc dla mnie to było naturalne, że będę naukowcem. Nigdy nie myślałem, że będę jakimś strażakiem czy policjantem. Czy będę archeologiem czy herpetologiem, który zajmuje się gadami, to się rozstrzygnie później. Praca polega na tym, że nie idzie się do fabryki, idzie się na uczelnię, a potem pisze się artykuły, książki. To była dla mnie rzecz taka na dzień dobry. Wielka biblioteka i to nie tylko z dziedzin, którymi rodzice się zajmowali, ale masa książek popularno-naukowych, wiele literatury. W tym wszystkim wzrastałem, to było dla mnie naturalne środowisko. Klasyczny inteligencki dom profesorski. Studiowanie filozofii było nacelowane w ten wybór. Było on zresztą dojrzały.

Ale nie tylko dom miał formacyjny charakter, równie ważna była szkoła, przede wszystkim zaś uniwersytet. Wtedy właśnie nastąpiło wejście w środowisko. „Wyrastam z czegoś takiego, co można najkrócej nazwać inteligencją katolicką. Czym jest to środowisko? Takie postaci jak: Tischner, Woźniakowski,

Kłoczowski, Stróżewski. «Więź», «Znak» budowały moją tożsamość duchową. Do tego również aspirowałem, jak jeszcze byłem na studiach. To były punkty na mojej mapie". Pismo „Znak" z lat dziewięćdziesiątych było akademickie w dobrym tego słowa znaczeniu. „Znak" miał misyjną funkcję przybliżania tego, co nie było dostępne polskiemu czytelnikowi. Jak mówi: „Nie odczuwam tego jako gorset, ale już zawsze będę patrzył na świat z pewnej perspektywy. Nie chodzi mi o jakiś zbiór wartości, ale o matecznik". Przyznaje, że kolejne pokolenia mają skłonność do mitologizowania swoich mistrzów. Niemniej wspomniane przez niego osoby były nie tylko dobrymi filozofami i naukowcami, ale również dobrymi ludźmi, którzy potrafili poświęcić się zarówno własnej pracy, jak i wspólnocie. Wyraźnie podkreśla to zaangażowanie swoich mistrzów, którzy nie myśleli wyłącznie o własnej karierze. „Klasycznym przykład inteligenta katolickiego jest Tischner. Na boku pozostawił swoją filozofię, gdyby poświęcił się temu bardziej, to by zostawił o wiele więcej". W takiej postawie Paweł odnajduje sens etosu. Jego zdaniem „bycie inteligencją nie polega na tym, że każdy sobie dłubie przy swojej kolejnej książce. Ale jest to bardzo silnie związane z jakimś zaangażowaniem społecznym. Mam świadomość w odniesieniu do własnych doświadczeń, jak to jest forsujące i wycieńczające: praca edycyjna, translacyjna, edytorska itd., edukacyjne projekty" – uzupełnia.

Jego doświadczenie inteligenckości nie było wyłącznie zapośredniczone, lecz osobiste, konkretne, kształtowane z jednej strony przez wychowanie w inteligenckiej rodzinie, z drugiej przez aktywne uczestniczenie w życiu środowisk. Swoich mistrzów starał się poznać bezpośrednio. W półprywatnych seminariach Tadeusza Gadacza uczestniczył jeszcze jako uczeń liceum, lecz na seminaria Józefa Tischnera trochę bał się chodzić. Gdy czuł, że jest gotowy na spotkanie z katolickim fenomenologiem, ten już nie żył. Filozof oddziałuje nań nie tyle przez swoje idee, ale raczej ze względu na postawę. „Tischner jest dla mnie ważny, ale jest niewiele jego poglądów, które uznawałbym za własne". Dostrzega zresztą, że podobna postawa cechowała większość uczniów filozofa. I dodaje: „bycie uczniem Tischnera polega na czymś innym niż przyjęcie takiej pakietowej wizji świata, którą głosi Tischner". Być może to z tego powodu nie ma przekonania, że ten brak potrzeby „ojcobójstwa" jest oznaką niedojrzałości. „Nigdy nie miałem potrzeby przekraczania czegoś, bo nie wiem, co miałbym przekraczać" – dodaje. Był również związany z oddziałem Klubu Inteligencji Katolickiej. Nie był jednak członkiem stowarzyszenia, przyszedł na parę spotkań. To nie był prężny oddział jak w Warszawie, Paweł miał wrażenie, że ma do czynienia z dogorywającym środowiskiem złożonym ze starszych osób. Krakowskie środowisko intelektualne oferowało jednak otwartość myślenia, z pewnością nie był to pakiet gotowych poglądów. Ta część inteligencji katolickiej charakteryzowała się głęboką afirmacją i nadzieją, jaką wiązali oni z Soborem Watykańskim II. Paweł podkreśla, że z jednej strony byli otwarci na dialog ze współczesnym światem, ciekawi nowych podejść, z drugiej – jak mówi – „niepozbawieni pewnej misyjności".

Jednym z najważniejszych oraz uniwersalnych źródeł tej misyjności jest katolicyzm, czy raczej – jak woli to widzieć Paweł – chrześcijaństwo. Mimo swojej wiary, nie jest pewien, czy katolicyzm powinien odgrywać tak dużą rolę w życiu publicznym jak obecnie. Misyjność nie musi mieć politycznego charakteru, jest wiele form obecności chrześcijaństwa: od upowszechniania wartości chrześcijańskich po próbę wpływania na prawodawstwo, chociaż w tym wypadku – jak przyznaje – należy być ostrożnym. Wymiar instytucjonalny, choć ważny, ma jednak mniejsze znaczenie, chodzi bowiem o coś głębszego[42]. Paweł ma „poczucie, że chrześcijańska, ewangeliczna koncepcja człowieka jest jedną z największych – abstrahując do wymiaru religijnego czy transcendentalnego – i najciekawszych konceptualizacji człowieka". To właśnie ona stanowi dla niego uniwersalny i ponadczasowy wzór etosu. Chrześcijaństwo zwraca uwagę na wymiary egzystencji, których nie dostrzegamy, zaabsorbowani codziennymi wydarzeniami. Pod tym względem odnajduje w nim silny znak sprzeciwu wobec życia nastawionego na konsumpcję, życia na pokaz i wykorzystywania innych do własnych celów. „Nie ma powodu, żeby wierzyć, że w przeszłości było idealnie". Chodziłoby więc o podkreślenie uniwersalnego we wszystkich czasach przesłania dobra i miłości w najprostszym, ewangelicznym wymiarze, chodzi o przekonanie, „że jest jakiś inny wymiar egzystencji, niepoddający się utylitaryzmowi, pragmatyzmowi, takim codziennym strategiom życiowym. W tym sensie to jest bardzo istotne. Byłoby bardzo źle, gdyby tego zabrakło w tym społecznym wymiarze życia". I dodaje: „Jeśli tak rozumiemy chrześcijaństwo, to społeczność w radykalny sposób niechrześcijańska byłaby też radykalnie nieludzka".

Tym, co najbardziej go urzekało, była wizja otwartego chrześcijaństwa i nieodłączna od niego otwartość myślenia. Mimo iż może ona osłabiać wyrazistość tożsamości środowiska, to właśnie ona stała się podstawą jego indywidualnej tożsamości. Paweł dodaje, że ma się poczucie uczestniczenia w pewnym etosie, czemu powinno towarzyszyć przekonanie, że należy coś z nim zrobić. „Warto w świetle tych idei przebywać, ogrzewać się tym światłem, bo to jest ważniejsze niż wszystko inne. Więc jest w tym pewna naiwność w prostym tego słowa znaczeniu". Uzupełnia:

> Jako młody człowiek aspiruję do tego środowiska. Ale potem, kiedy chcę do niego wejść, to okazuje się, że ono nie istnieje. Mam wrażenie, że żyjemy na takim styku epok. Że ten etos się wyczerpał z rozmaitych powodów. Nie potrafię powiedzieć dlaczego. Nie czuję się członkiem tej sztafety, że wziąłem pałeczkę od jednych i teraz przekażę ją innym. Mam wrażenie, że nikomu jej nie przekażę.

[42] „Wydaje się, że w tym sensie byłaby wielka szkoda, gdyby wylać dziecko z kąpielą. I żeby z powodu żyjących w przepychu biskupów i pedofili wśród księży wykasować sobie ten cały rejestr kultury, który jest nośnikiem czegoś ważnego i niesamowitego. Daleki jestem od myśli, że nie da się sensownie myśleć o człowieku, poza tą perspektywą, ale wydaje mi się, że to jest istotny komponent".

Jego zdaniem formacja inteligencka, z którą się utożsamia, odchodzi do historii. Jako badacz stara się postawić głębszą diagnozę dotyczącą tego zerwania. Wpłynęła na to zmieniona funkcja studiów: współcześnie nie są one rozwinięciem przygody intelektualnej, tylko przygotowaniem do drogi zawodowej. „W pewnym sensie to nasze podejście było głęboko niedojrzałe. Dzisiejsze podejście jest bardziej pragmatyczne, a inteligencja ma w sobie trochę tej donkiszoterii. Nie chodzi o strukturę szaleństwa, ale Don Kichot czyta romanse rycerskie, chociaż świat nie jest już rycerski, ale on chce być błędnym rycerzem".

Powołanie akademickie w jego narracji okazuje się więc sprawą zyskującą ważne znaczenie. Rola akademika nie jest przypadkowym wyborem, bo stara się ją widzieć jak rodzaj powołania. Swoich studentów chciałby nauczyć przede wszystkim umiejętności zmiany perspektywy. Nie chodzi tyle o wiedzę w dosłownym znaczeniu, ale o pewien rodzaj postawy. „Ta zmiana perspektywy to nie jest coś, co człowiek robi na stałe". Posługując się metaforą Tischnera, dodaje, że kiedy chodzi się po graniach, to świat wygląda inaczej, ale nie da się zamieszkać na krawędzi. „Kiedy pójdziesz raz na grani, to będziesz wiedział, że świat wygląda inaczej. Jeśli uda mi się ich szturchnąć, że można inaczej zrozumieć swoje życie, to jest to bardzo cenne". Przyznaje jednak, że nie wie, czy mu się to udaje. „Praca akademika jest bezzwrotna, nie wiesz, czy to było dla nich ważne. Zdali egzamin, ale czy coś się w nich zmieniło? Ale mam nadzieję, że dla części z nich ten świat wygląda trochę inaczej". Argumentuje dalej:

> Chcę im pokazać inne, nieoczywiste patrzenie na świat. Ale nie po to, żeby wpadli w przepaść, lecz by zrozumieli, że takie zwykłe zdroworozsądkowe patrzenie na świat nie jest jedyne. Że pojawiają się w człowieku lęki, napięcia, pragnienia, doświadczenie, które w tym zdroworozsądkowym paradygmacie nie są wytłumaczalne.
>
> Wobec najważniejszych problemów człowieka ten najprostszy, zdroworozsądkowy opis świata jest zupełnie bezradny. Daję im umiejętność czysto intelektualną, czystą *techne*, że Kraków z perspektywy balonu wygląda inaczej niż z perspektywy rynku.

W tej sytuacji uniwersyteckie nauczanie – jak rozumie je Paweł – polega na wytrącaniu ludzi z ich dobrego samopoczucia, odbieraniu im przekonania, że wszystko rozumieją. Zdaje sobie sprawę, że z pewnej perspektywy może to być odbierane jako anarchistyczne. Dlatego zastanawia się, na ile ludzie tego potrzebują, na ile to jest „społecznościowo twórcze, a na ile wspólnoto-niszczące. Bo to jest anarchistyczne. To jest pytanie jakoś o Sokratesa: na ile Sokrates, który jak sam twierdził, nie głosił żadnej tezy, tylko zmuszał do przekraczania, takiej transgresji naszego tu i teraz".

Z tego powodu uniwersyteckie nauczanie wydaje mu się problematyczne. Podkreśla, że nie chodzi w nim o przekazywanie wyraźnego światopoglądu, lecz raczej o dystans wobec różnych światopoglądów. Chociaż wykładanie

filozofii stwarza pokusę, żeby prezentować określony punkt widzenia, to sam zdaje się wierzyć, że jego perspektywa jest konkurencyjna wobec potocznego wyobrażenia autorytetu, który jest drogowskazem, „dawcą jakiegoś aksjologicznego systemu". Jest przekonany, że tożsamość człowieka jest w głębokim sensie wielogłosowa. Mimo iż „monologiczność daje trwałe miejsce zamieszkania, polifoniczność jest oznaką bezdomności". Jego zdaniem ludzie wytłumiają w sobie wątpliwości, przekonania, dopuszczają tylko jeden głos. Tymczasem struktura naszej tożsamości „jest w najgłębszym sensie polifoniczna, i ona dochodzi do głosu, kiedy mamy dylematy moralne, wyrzuty sumienia, decyzje, których nie możemy podjąć. Ale z pragmatyki życia wytłumiamy ją. I intelektualiści, którzy wybierają pewne stanowisko i idą za tym wytłumiają ją, i prości ludzie też. Fakt, że większość ludzi jest monologicznych, nie obala tezy o polifoniczności. To powinno być imperatywem intelektualizmu, tymczasem mamy intelektualistów, którzy wskazują nam jakąś drogę"[43]. Z tego względu ważniejsze od odpowiedzi jest nieustanne zapytywanie. Bo „ruch myślenia dokonuje się poprzez pytania".

Aspiranci. Pochodzenie nieinteligenckie – inteligent

„Moje studentki chcą być takie jak ja"

– mówi z dumą Aleksandra /41s.f/. Moja rozmówczyni jest zadbaną kobietą po 30-tce, która cierpi z powodu szybko przemijającego czasu. Mówi, że dom, z którego pochodzi, nie miał inteligenckiego charakteru. Z opowieściami o rodzinnym domu wiąże się również najwięcej napięć w jej biograficznej narracji. Jej rodzice, pochodzący z biednych środowisk, byli pierwszym pokoleniem, które poszło na studia. Aż do lat dziewięćdziesiątych jej rodzina była uboga. Choć z perspektywy czasu dostrzega tę wczesną biedę, to pamięta również, że w domu na półkach znajdowało się mnóstwo książek, dzięki czemu sama zaczęła dużo czytać. Podkreśla, że to był szczęśliwy okres w jej życiu. Kiedy wskutek zmiany systemu otworzyły się nowe perspektywy, jej rodzice zaczęli zarabiać duże pieniądze w branży kulturalnej. Finansowy sukces zmienił ich styl życia oraz sprawił, że dzisiaj sytuują się co najmniej w wyższej klasie średniej. To spowodowało z kolei, że inaczej postrzegają świat. „Moja mama nigdy nie pracowała, jej życie wygląda jak z serialu amerykańskiego" – mówi. To sprawia, że trudno jej nawiązać z nimi kontakt: „nie mam o czym rozmawiać ze swoimi rodzicami. Uważają zresztą, że wybór życiowy, jakiego dokonałam, to wybór nieudacznicy. Jestem dzisiaj w jakiejś kontrze do swojej rodziny,

[43] „Zapytywanie jest pobożnością myślenia. Odsuńmy odpowiedź. Odwagą myślenia jest trwanie w zapytywaniu. Mało komfortowa droga".

która zyskała po 1989 na zmianach". Dlatego nie potrafi się z tym pogodzić: „Mam wrażenie, że wychowywali mnie do czegoś innego, a w międzyczasie zmieniły się zasady gry. Natomiast ja nie zmieniłam tych zasad, a im jest wstyd za to, co robię. Jakby im było wstyd, skąd pochodzą i kim byli wcześniej. Nie wiem". Dodaje: „żeby zachować to, co dla mnie ważne, musiałam salwować się ucieczką".

Na podstawie tego, co mówi, można zauważyć, że wzorców inteligenckości nie wyniosła z domu. Jej wyobrażenie na ten temat uformowało się pod wpływem takich książek jak *Etos lewicy* czy *Rodowody niepokornych*. „Żyję w XIX wieku" – przekonuje. Trudno się więc dziwić, że w trakcie rozmowy pojawiają się takie nazwiska, jak Stanisław Brzozowski, Wacław Nałkowski, Jadwiga Szczawińska-Dawidowa oraz inne postaci występujące m.in. w *Etosie lewicy* Andrzeja Mencwela. Mówi: „Jako kobieta szukam też postaci kobiecych". I dodaje z wyraźną emfazą: „Maria Bohuszewiczówna, to jest moja historia". Mimo tych wyraźnie profeministycznych przekonań nie znalazła dla siebie miejsca w środowisku feministek. Przyznaje, że dla jednych jest zbyt lewicowa, dla innych – w tym dla środowiska warszawskich feministek – zbyt prawicowa. „Po prostu nie zgadzam się na formułę feminizmu, którą one proponują. Nie czuję się u nich u siebie". Jednakże jej zdaniem to właśnie kobiety z przełomu wieków XIX i XX zdają się uosabiać prawdziwie inteligencką postawę: egalitaryzm, postawę równościową, dlatego także dzisiaj mogą one być wzorem do naśladowania.

> Kobiety nie mogły być paternalistyczne, bo same musiały się wyemancypować. Bardzo bliskie są mi pierwsze socjalistki, które wstępują do tego ruchu, nie tylko ze względu na ideały socjalistyczne, ale również dlatego, że to jest jedyna perspektywa dla nich jako kobiet uzyskania pozycji równościowej z mężczyznami. Walcząc o innych, walczą równocześnie o siebie, nie są w sytuacji uprzywilejowanej, w żadnym sensie, nawet jeśli mają większy kapitał kulturowy, środki materialnej, to one są proletariuszkami. Bycie kobietą jest wystarczającą formą doświadczania przemocy, żeby nie trzeba było wiele więcej, żeby chcieć zmienić cały świat.

Inteligencja z przełomu XIX i XX wieku jest dla niej wyraźnym punktem odniesienia, wzorem, który chciałaby naśladować w życiu. Tym bardziej że wybory dawnej inteligencji traktuje do pewnego stopnia jak współczesne.

Tyle tylko że pomiędzy wizją etosowej inteligencji a jej własnym życiem rysuje się wyraźne napięcie. Związane jest ono przede wszystkim z wyobrażeniami na temat własnej kariery. Kilkakrotnie podkreśla swoje kompetencje oraz artykułuje przekonanie, że własną pracę należy wykonywać profesjonalnie. Z jednej strony, łączy się to z silnym poczuciem obowiązku wobec wykonywanego zawodu, wysoko zawieszoną poprzeczką oraz przekonaniem o konieczności nieustannej pracy nad sobą. Z drugiej, z wyjątkowo silną ambicją oraz wizją zawodowego sukcesu. „Jestem młodą, świetnie wykształconą

kobietą; wiem o tym", dodaje. Mimo iż w większym stopniu podobna postawa przypomina etos ekspercki, to jej zdaniem, podobne nastawienie ma w gruncie rzeczy inteligencki charakter.

To właśnie w pracy chce być perfekcyjna, dlatego całe życie jest jej podporządkowane. Dlatego – jak mówi – „nie ma miejsca na dziecko w moim życiu". „Gdybym miała dziecko, to musiałabym zostać doskonałą matką, a wtedy nie byłabym doskonałym naukowcem. Ale nie wyobrażam sobie, że mam dziecko, a moja praca naukowa jest ważniejsza, a dziecko zostaje z opiekunką. Byłaby to najgorsza rzecz w moim życiu w takim nieustannym balansowaniu, czy jestem doskonałym naukowcem czy doskonałą matką. Bardzo szybko by się okazało, że wolę być doskonałym naukowcem. Strasznie nie chciałam doprowadzić do tej sytuacji".

Ale to właśnie dzięki codziennemu wysiłkowi nie może dzisiaj narzekać na niepowodzenia w karierze. Studia na paru kierunkach, doktorat, zawsze przed innymi, praca na uniwersytecie, wreszcie zasłużone uznanie w środowisku. To ostatnie nie przyszło jednak od razu, musiało bowiem minąć parę lat, zanim ostatecznie została zaakceptowana przez resztę kadry („zanim stałam się jedną z nich"). Chce wierzyć, że stało się tak przede wszystkim dlatego, że ostatecznie doceniono jej profesjonalizm, uznając jej osiągnięcia naukowe za przydatne z punktu widzenia rozwoju instytucji. Przyznaje jednak, że miała trochę szczęścia. Nie planowała bowiem swojej kariery, myślała, że będzie chodzić do jakiejś pracy, a potem nocami czytać i pisać.

Jej podejście do spraw zawodowych, wizji sukcesu oraz koncentracji niemal wyłącznie na zawodowej aktywności, sprawiają, że jej postawa pod wieloma względami bliższa jest etosowi profesjonalisty. Praca zawsze składała się na ważny elementem inteligenckiego etosu. Nie była równoznaczna tylko z pracą zawodową, rozumiano ją szerzej: jako aktywność na polu społecznym. Dlatego moja rozmówczyni, która taką wagę przywiązuje do pracy, nie znajduje czasu na kontakty poza nią. Bardziej zależy jej na osobistym rozwoju. „Jestem samotniczką, pracuję sama. Oddaję całe serce studentom, ale nie mam potrzeby kontaktowania się poza pracą. Nie mam takich inteligenckich spotkań przy kawie czy wódce i długie Polaków rozmowy; to jest coś, czego nie uprawiam. Więc trudno jest mi mówić w kategoriach środowiska czy warstwy, bo mówię o sobie". Na pytanie, czy potrzebuje takiego środowiska, odpowiada: „nie mam potrzeby znalezienia go. Środowiska, w których uczestniczę, nie odpowiadały mi na tyle, żeby te relacje stały się relacjami z pracy. Mam wrażenie, że w każdym środowisku jakoś odstaję, wystaję. Dla jednych jestem zbyt na lewo, dla innych zbyt na prawo. Trochę tych środowisk poznałam, z niektórymi osobami z tych środowisk utrzymuję kontakty, ale nie potrafię do końca utożsamić się z żadnym z nich".

Chociaż sama uważa się za osobę sukcesu, to zdaje się podkreślać, że sukces rozumie inaczej niż jej rodzice. Nie daje się on wyrazić w pieniądzach ani w konsumpcyjnym stylu życia. Równocześnie dodaje, że wbrew panującemu

w jej środowisku zawodowym przekonaniu pieniądze są mimo wszystko ważne, a jej styl życia również odbiega od przeciętnych standardów. Jej zdaniem inteligent nie musi być biedny, inteligencki etos zaś daje się pogodzić z dobrą pozycją ekonomiczną. Sama jest uczestniczką wielu grantów. Wyraża nadzieję, że jest tak dlatego, że jest dobra i inni chcą z nią współpracować. Jej zdaniem pieniądze powinny iść za dobrą nauką i dobrą dydaktyką. Ponieważ na tej ostatniej szczególnie jej zależy, jest zdziwiona, że osoby, które nie przykładają się do dydaktyki, dostają taką samą pensję. Pieniądze w świecie naukowym się pojawiają, tylko nie są dla wszystkich. Dlatego panuje przekonanie, że prawdziwe uprawianie nauki wymaga wyrzeczeń i życia w skromności, natomiast ci, którzy starają się o granty, wyjeżdżają na zagraniczne stypendia, to dorobkiewicze. Podkreśla, że można spotkać się z opiniami, że jest w tym coś niegodnego. Wtedy zamiast poczucia dumy pojawia się poczucie wstydu. „Żyję w środowisku, w którym uzyskanie grantu jest powodem do wstydu". Sukcesy nie są darowane, jej zdaniem jest to powodowane resentymentem odwracanie sytuacji. Tymczasem wizerunek niedojadającego inteligenta, który wszystkie pieniądze wydaje na książki, jest – jej zdaniem – bardzo „seksistowski". Jego ofiarą bowiem padają często kobiety. Jeśli dbają o swój wygląd, własną kobiecość, to musiałyby wypaść z tej definicji – zastanawia się. Udawana inteligencka skromność wymierzona jest w kobiety, które tym samym zostają zmuszone do ukrywania własnych ambicji, sukcesów, urody. I dodaje: niektórzy uważają, „że robię biznes z tego, co powinno być etosem. Natomiast uważam, że jestem bardzo etosową osobą. Jestem idealistką i nie umiem się z tym pogodzić, choć te mechanizmy zrozumiałam dość wcześnie, że pewne sprawy są systemowe i nie dotyczą mnie indywidualnie. Chociaż początkowo inaczej wyobrażałam sobie świat uczelniany. (…) Jestem taką dziewczynką z książką i największe rozczarowanie mojego dorosłego życia polega na tym, że miłość nie wygląda tak jak w książce. Uniwersytet nie wygląda tak, jak mi się wydawało". I dodaje:

> Brzmi to naiwnie. Ale chociaż dostałam grant na napisanie książki, to najważniejszy jest jej wewnętrzny powód. W pracy nie chodzi jednak o punkty, ale o poczucie, że pewne rzeczy muszą zostać powiedziane w sferze publicznej. Uwielbiam to, co robię. Stałaby mi się wielka krzywda, gdybym musiała pracować gdzie indziej niż polska nauka czy kultura, więc robię to także dla siebie. Mam poczucie, że osób, które tak myślą, jest coraz mniej, i kiedy ich zabraknie i wszystko będziemy robili dla punktów, dla pieniędzy, dla habilitacji, gdy lekarze będą operowali w Stanach, to wtedy skończy się inteligencja jako warstwa społeczna. Nie wiem, czy to jest podzielana wizja. Takie poczucie, że jesteś coś winien swoim bohaterom, że jeśli ty tego nie zrobisz, to nikt tego nie zrobi.

Mówi dalej:

> Mam opinię osoby impertynenckiej, co polega na tym, że zawsze mówię to, co myślę. Wzięłam na serio moje drogi (kiedy jeszcze nie wiedziałam, że tak się nie

> robi) – to czego naczytałam się o inteligenckim etosie, reguły życia inteligenckiego, czyli np. dyskusji naukowej. Dzisiaj kontynuuję ten wybór w sposób bardziej świadomy. Naraziłam się w środowisku, ale też udało mi się dzięki temu zawrzeć coś, co można określić przyjaźnią. Jestem przywiązana do myślenia o inteligencji jako grupie otwartej na dyskusje, na krytykę i która największą wartość widzi właśnie w tym. Może za bardzo siedzę w XIX wieku i wyobrażam sobie ówczesne posiedzenia. A to chyba wtedy inaczej wyglądało. Natomiast jakbym chciała żyć w zakłamaniu i płaszczyć się przed szefem, który może mnie zwolnić, to poszłabym do korporacji, nie na uniwersytet. Dla mnie idea uniwersytetu to jest typowo inteligencka idea miejsca, w którym jesteśmy wszyscy z jednego, najważniejszego dla nas powodu, który jest ponad nasze osobiste zadrażnienia, ponad nasze poczucie wielkości i niewielkości.

Przyznaje jednak, że jej zachowanie mogło wynikać z jednej strony z poczucia bycia dobrą w swoim zawodzie, z drugiej zaś z przekonania, że wszystkie te inteligenckie zasady stosują się również do niej. „Może dzięki temu zasłużyłam na szacunek swoich kolegów". Niemniej dzisiaj na wiele z tych spraw spogląda już z nieco łagodniejszej perspektywy, „dzisiaj jestem też już bardziej cyniczna, niestety, i aż tak bardzo się tym nie przejmuję". Nie ma takiego poczucia, że musi zabrać głos, żeby powiedzieć, co myśli. Choć dalej chciałaby przeżywać momenty własnych sukcesów ze swoimi kolegami z pracy i podkreśla, że zachowała w sobie trochę z młodzieńczego idealizmu. „Jestem przekonana, że inteligencja istnieje i mam prawo się do niej zaliczać. Nie potrafię jednak ustalić jej cech dystynktywnych. (…) A jednak to praca naukowa jest tym, co mnie definiuje. Jeśli miałabym powiedzieć kim jestem, to jestem właśnie naukowcem. Jestem w stanie wyobrazić sobie, że wszystko mogłoby się w moim życiu zmienić, oprócz tego elementu".

Mimo iż napisałem, że stosunek do pracy sprawia, że postawa rozmówczyni bliższa jest etosowi profesjonalisty, to poczucie zobowiązania wynikające z pracy nie polega tylko na wywiązywaniu się z zawodowych obowiązków. Praca daje jej poczucie sprawczości, na uniwersytecie pracuje zaś nie dlatego, że nie poradziłaby sobie gdzie indziej, na rynku. „Cieszę się, że moja pasja, misja, czy jak to nazwać, może być moim zawodem. I nie muszę robić nic innego, żeby się utrzymać. Również z tego powodu, że jestem z bogatego domu i mój mąż zarabia, ale nie tylko dlatego". Świadomość, że jest wzorem dla swoich studentów, nakłada na nią – jak mówi – silne zobowiązania, żeby być kompetentną. Silnie utożsamia się z problematyką swoich zajęć i podejmowanych tematów. „Nie mam poczucia, że wychowuję przyszłą inteligencję, ale staram się przekazać część wiedzy o niej" – dodaje.

Wierzy w kompetencje, w merytokrację, ufa że indywidualny sukces zależy od indywidualnie włożonego wysiłku. Wszystko to, powtarzane jak mantra w trakcie wywiadu, staje się jej „pierwszym ja", najbardziej charakterystyczną cechą jej wizerunku. „Kiedy przygotowywałam się do tej rozmowy, doszłam do wniosku, że elementem tego etosu inteligenckiego powinna być rzadko

spotykana we współczesnym świecie wewnątrzsterowność. Czyli robię dobre zajęcia ze studentami, nie dlatego że to jest moja praca i dostaję za to wynagrodzenie, nie dlatego że przyjdzie PKA[44] albo dlatego że mam wśród studentów przedstawiciela rady wydziału, który doniesie komuś, że moje zajęcia są złe, ale dlatego że uważam, że kształcenie studentów jest częścią misji uniwersytetu i jest uniwersalnie ważne". I dodaje: „Nie chcę mówić o inteligencji w ogóle, do której należałoby zaliczyć również wiele innych grup zawodowych. Ale jestem przekonana, że potrzebujemy inteligencji na uniwersytecie. I że potrzebujemy jej może bardziej niż kiedykolwiek".

„Mój habitus długo się rozwijał"

Wiktor /35s.m/ uznałby przekonania na temat etosu, jakie prezentuje Aleksandra, za naiwne, a w najlepszym razie za „romantyczne". Podobnie jak ona jest przekonany o istnieniu inteligencji, niemniej dysponuje innym wyobrażeniem na jej temat oraz na temat etosu. O ile Aleksandra – jak mogliśmy zaobserwować – wierzy w emancypacyjną wartość etosu oraz utożsamia go przede wszystkim z ucieleśnionymi wzorami z przełomu XIX i XX wieku, to on – być może ze względu na swoje robotnicze pochodzenie – postrzega inteligencję jako pewną relację władzy wobec innych kategorii społecznych. Jego zdaniem etos uaktywnia się wtedy, gdy inteligencja zostaje zagrożona w polu władzy. Dlatego nie do końca jest w stanie utożsamić się z nim.

Mówiący w wyważony sposób oraz starannie dobierający słowa Wiktor podobnie jak Ola jest akademikiem, z wieloma sukcesami na koncie. Dzięki nim ma dzisiaj stosunkowo duże poczucie własnej wartości. Nie zawsze tak było, poczucie dumy z samego siebie, a także wzrastające poczucie inteligenckości przychodziło latami, w miarę gromadzenia kapitałów: wykształcenia, dorobku, kontaktów społecznych, pozycji, wreszcie związanego z tym uznania w środowisku, które jest dzisiaj dla niego źródłem prestiżu. To właśnie dlatego ma poczucie, że jest inteligentem, mimo iż nie pochodzi z inteligenckiej rodziny. Nie wstydzi się swojego pochodzenia, ale jest świadomy, że brak zakorzenienia w inteligenckiej genealogii daje o sobie znać w niektórych sytuacjach, utrudniając mu pełną identyfikację z tą kategorią. Rodzinę Oli można uznać za mieszczańską. Robotnicze pochodzenie Wiktora przesądziło o tym, że warunki jego rozwoju nawet w przybliżeniu nie były takie, jakimi dysponowała jego koleżanka z innego wydziału. Z tego względu osiągnięcie porównywalnej pozycji oznaczało w jego wypadku awans o kilka szczebli.

> Oprócz jednej osoby, w całej mojej rodzinie nikt nie miał średniego wykształcenia, wszyscy mieli wykształcenie zawodowe, zgodnie ze śląskim modelem, że

[44] PKA – Polska Komisja Akredytacyjna.

> trzeba mieć zawód. Kiedy zacząłem studiować, to wszystko było dla mnie nowe. Jak byłem jeszcze w trzeciej klasie liceum zawodowego, uczyłem się przy hucie, to nie pomyślałbym, że pójdę na uniwersytet. Miałem kontakty ze studentami czy osobami aspirującymi do studentów – przez muzykę, bo zacząłem grać. I to mnie jakoś kształtowało. Druga motywacja była taka, że miałem rentę po ojcu, więc mi mówili, ucz się dłużej, idź do liceum zawodowego, koniecznie zawodowego, nie ogólnokształcącego, bo trwa cztery lata. Jeszcze ten rok to jest super, jakby ci się udało.

Po zawodowym liceum nie trafił bezpośrednio na studia, ale do policealnego studium. „Pamiętam taką rozmowę, jak moja mama mówi, że «na studiach to ty nie dasz sobie chyba rady, ale w tym studium…». Mój habitus się długo rozwijał. Dlatego teoria Bourdieu jest mi bliska, bo ja ją czuję habitusowo". Dopiero na studiach „dowiedziałem się, że wykład trwa półtorej godziny". To był okres w jego życiu, kiedy różnice w zasobach między nim a rówieśnikami pochodzącymi z inteligenckich domów były dla niego bolesne, a przewagę, jaką mieli nad nim, odczuwał nawet w cielesny sposób.

Dziś z dumą wyznaje, że jego kompetencje są doceniane, o czym świadczą kierowane z różnych stron zaproszenia do współpracy. Podobnie jak dla Oli humanistyka jest dla niego nie tylko zawodem, ale sposobem na życie, pomaga zrozumieć ograniczenia i uwarunkowania; teoria społeczna stwarza okazję, żeby wytłumaczyć i zrozumieć swoją biografię. „Uprawiamy [nauki społeczne – P. K.], żeby zrozumieć siebie, swoją trajektorię. To mi bardzo pomogło zrozumieć to zdenerwowanie w sytuacjach oficjalnych. Bourdieu był tu kluczowy". Ale zanim zrozumiał te uwarunkowania, inteligenckość była dla niego samego o wiele bardziej problematyczna.

Wiktor zna wartość codziennej pracy, która jest jednym z warunków odniesienia sukcesu. Niemniej w przeciwieństwie do Oli zdaje sobie sprawę, że własna praca nie jest wystarczająca, żeby odnieść sukces w naukowym świecie. Jest także o wiele bardziej sceptyczny wobec poglądu, że to indywidualizm i wiara w potęgę pracy są kluczem do indywidualnego sukcesu. Skłonny jest o wiele większą wagę przykładać do różnych typów kapitału, również do środowiska, w jakim jednostka funkcjonuje. Inteligencka tożsamość jest więc możliwa przede wszystkim dzięki temu uznaniu, które przychodzi z zewnątrz, nie tylko wskutek własnej pracy. Aleksandra wierzy w merytokrację, kompetencje; jest przekonana, że życiowe powodzenie zależy od indywidualnego wysiłku, który jednostka jest w stanie włożyć we własny rozwój i pracę. Z kolei Wiktor dostrzega, jak wielką rolę odgrywa fakt posiadania inteligenckiego habitusu. Inteligencja podlega profesjonalizacji, ale kody inteligenckie, bycie kulturalnym, kapitał społeczny, wszystko to, jego zdaniem, nadal ma znaczenie. „Głęboko w nieświadomości kulturowej to jest zakorzenione, możesz wejść, tak jak ja, obejść to, dzięki wiedzy eksperckiej, ale czy zostaniesz dopuszczony do samego trzonu, to nie wiem. Ktoś cię poprawi językowo, to taki lekki znak dystynkcji". Inteligenckości nie da się więc nadrobić eksperckością,

rola profesjonalisty wydaje się zbyt wąska. Zdaniem Wiktora współczesny inteligent zawdzięcza swoją pozycję nie temu, że dysponuje profesjonalnym wykształceniem i przywiązaniem do emancypacyjnego etosu, ale temu, że sprawnie operuje kodami, ma habitus szybko wyczuwalny przez inteligentów. Jego zdaniem to wzajemne rozpoznanie kapitałów kulturowych przekłada się na kapitał społeczny.

Dlatego mimo prestiżu, jakim obdarzany jest ze względu na pełnioną przez siebie funkcję eksperta, w środowisku inteligenckim nie zawsze czuje się dobrze.

> (…) jak organizowaliśmy jakieś spotkania z ludźmi znanymi, przyjeżdżali ważni polscy inteligenci, młodzi i starzy, to to było fajne, nęcące, super. Ale ja nie czułem się dobrze. *Habitusowo* tam nie pasowałem, z racji habitusu proletariackiego. A nie pasowałem dlatego, że nie mam habitusu inteligenckiego, czyli szerokiej wiedzy, nie tylko eksperckiej, na różne tematy, ocierającej się o dyletanctwo. Ale taka wiedza jest skuteczna, ona działa. Ja się w tym nie czułem dobrze, bo nie rozumiałem tych kodów, nie odnajdywałem się. Każde takie spotkanie przeżywałem, szczególnie publiczne. To jest inteligencja, ona jest bardzo silnie zakorzeniona, nawet cieleśnie, w takim dyletanctwie, to odczuwasz, kiedy nie należysz do niej.

Jeszcze do niedawna w trakcie podobnych spotkań miał poczucie, że znajduje się nie na miejscu. Nie dlatego, że ktoś daje to wprost do zrozumienia, lecz właśnie z habitusowych powodów[45]. Przyznaje, że obiektywnie jest inteligentem, chociażby dlatego że jest częścią społeczności akademickiej. Poza tym bycie inteligentem, wydaje mu się „bardzo nęcące".

> Ale to jest taka relacja *love-hate*. Po pewnym czasie zacząłem otrzymywać pewne nagrody symboliczne w postaci pewnego uznania; drobnego, ale jednak uznania w pewnych środowiskach uznanych za inteligenckie. To jest oczywiście bardzo przyjemna rzecz. Udało mi się z tym przebić nawet (…) w tym zagłębiu inteligenckości, wśród samych rdzennych inteligentów. Ale to z racji mojej wiedzy socjologicznej, eksperckiej. Uczestniczyłem w projektach intelektualnych, gdzie mogłem wiedzę socjologiczną sprzedać wśród tych, którzy zajmują się literaturą.

Polska inteligencja wydaje się więc dlań pociągająca, bo daje poczucie prestiżu, przynależności do elity. Odpycha go natomiast tym, że zbudowana jest

[45] I chociaż ten cytat wydaje się lekko przerysowany, to dobrze zdaje się oddawać sposób rozumowania mojego rozmówcy. Wiktor wspomina, że podczas spotkań wokół jakiejś książki zadawał sobie pytanie, dlaczego ludzie chcą słuchać podobnych wystąpień. Wydawało mu się to absurdalne, że przez dwie godziny ludzie będą słuchać, jak mówią o książce. „Potem okazało się, że dość sprawnie mi to idzie. Ale na początku wiele mnie kosztowało. Mój proletariacki habitus był do tego niedostosowany, w środowisku robotniczym niewiele jest takich rozmów, a tu nagle dwie godziny. Jak rozmawiałem o tym z innymi, to dla nich było to coś zupełnie naturalnego. Wiele razy odczułem, że mój kod kulturowy jest nie na miejscu".

na dystynkcji. Dystynkcja ta przejawia się przede wszystkim w inteligenckim stylu życia. I choć Wiktor zdaje sobie sprawę, że w pewnej mierze ten styl życia oparty jest na udawaniu, na grze wrażeniami oraz iluzji, to są one dobrze ugruntowane, dlatego działają. Mówi: „Działają te kody bycia kulturalnym. Spotykam się z tym bezpośrednio, dlatego że nie jestem z inteligencji. Spotykam się z tym inteligenckim kodem, który jest mi czasem obcy. Po pierwsze jestem ze Śląska, a tam inteligencja jakoś specjalnie się nie zakorzeniła, chociaż PRL był projektem inteligenckim, który do pewnego stopnia zuniwersalizował", upowszechnił, a jednocześnie – podobnie jak w jego wypadku – uczynił te kody bardziej dostępnymi[46].

Uznanie przez środowisko jest jedną z dróg, dzięki której można budować swoją pozycję. A równocześnie właśnie w środowiskach odczucie własnego pochodzenia może być bardziej dojmujące. Z tego m.in. powodu świadomie zrezygnował ze stałej współpracy z pewnym znanym środowiskiem, chociaż był do niej zachęcany, decydując się na wybór wyłącznie akademickiej kariery. Jego zdaniem, w środowisku akademickim łatwiej o uznanie na podstawie własnych kompetencji, podczas gdy środowiska inteligenckie doceniają również inne właściwości. Z tego względu – przekonuje dalej – środowiska inteligenckie są lepsze dla tych, którzy już mają zgromadzone kapitały. Tymczasem on dysponuje poczuciem, że ciągle musi nadrabiać, uzupełniać swoje wykształcenie. „Nie mam czasu po prostu na to zaangażowanie. To jest czysto pragmatyczne i bardzo przyziemne, ale to tłumaczy mój wybór. Jakbym to wszystko już miał, nie musiał nadrabiać tego, co ludzie dostali już wcześniej, to wtedy byłbym publicznie zaangażowany bardziej. Ale miałem deficyty w kapitale kulturowym".

Zniechęceni. Pochodzenie nieinteligenckie – nie-inteligent

„Kariera nie powoduje jeszcze, że ktoś wskoczy do inteligenckiego środowiska"

Andrzej /42s.m/ jest wysokim i postawnym mężczyzną z „dobrym nazwiskiem". Bardziej przypomina potomka sfery ziemiańskiej pielęgnującego

[46] Mój rozmówca wskazuje przy tej okazji na dwa momenty. **Pierwszy moment** jest związany z PRL-owską uniwersalizacją dyskursu akademickiego. „Pamiętam, że jak miałem 11 lat, to oglądałem *Amatora* Kieślowskiego, pamiętam, że wszyscy to oglądali. Bardzo to przeżyłem, chciałem mieć taką kamerę jak bohater i zostać filmowcem. **Ale dlaczego to było ważne?** No, wyobraź sobie, że dzisiaj dziecko z rodziny robotniczej ogląda *Amatora* i jest absolutnie zafascynowane, no – to absolutnie niewyobrażalne. Dlatego sądzę, że przez telewizję przede wszystkim dyskurs inteligencki się zuniwersalizował". **Drugi moment** odnosi się natomiast do sfery kultury. „Potem, byłem w liceum i była taka seria „Kino moralnego niepokoju", to było w soboty nadawane rano, i to oglądałem co sobotę, filmy z tego nurtu, to było formacyjne, bez żadnych wątpliwości. Polski film i inteligent".

pamięć o białym dworku niż naukowca i publicystę, który mieszka w centrum Warszawy i spędza większość dnia w pracy. „Unikam takich etykiet – kim jestem", mówi.

> Jako socjolog powiedziałbym, że średnia klasa wyższa. Wyższa, bo zarabiam w miarę akceptowalne pieniądze. Średnia, bo jestem w miarę aktywny społecznie, ale nie politycznie, bo mam taką pracę, że nie mogę być aktywny politycznie. Wiem, że pojęcie klasy średniej zabiło inteligencję, zwłaszcza w okresie transformacyjnym. Wtedy – tak mi się zdaje – modnym było mówić, że aspiruję do klasy średniej, jestem członkiem klasy średniej, tworzymy klasę średnią. To było modniejsze niż określenie siebie mianem inteligenta, co brzmiało *passé*. Jesteś inteligentem, to kim jesteś?

Mimo tych zastrzeżeń dla Andrzeja pochodzenie z jednej z robotniczych warszawskich dzielnic ma ważne znaczenie z punktu widzenia jego tożsamości.

> Pochodzę z rodziny biednej, praskiej, nie czuję się warszawiakiem, czuję się prażaninem. Jesteśmy również prascy w tym sensie, że nie przepadamy za lewym brzegiem. Wychowała mnie matka i babka, bo mój ojciec zmarł (…) przed moimi urodzinami. W mojej rodzinie są ślusarze, są kierowcy, matka jest pielęgniarką. Matka rozpoczęła studia, ale ich nie skończyła. Jeden wujeczny brat przez chwilę był na studiach, ale je rzucił. Więc u nas nie było nigdy takiego kultu nauki. (…) Uczelnia nie stanowiła punktu odniesienia dla nikogo.
>
> Mieszkaliśmy w wynajmowanym mieszkaniu, później w komunalnym. W domu nie było kultury czytania książek. Matka kupowała książki, ale biblioteczka była dosyć przypadkowa. Ale też czytała mi je, chociaż sama czytała mało. Moja babcia może kiedyś czytała Rodziewiczównę.

Pod wieloma względami Andrzej jest samoukiem, który książki zaczął samodzielnie kupować w liceum. „Czytałem wtedy trudną literaturę, taką jaką teraz; choć pewnie często nie rozumiałem jej". „Jestem pierwszą osobą z rodziny, która skończyła wyższe studia (…). Pewnie, jak kto by się zastanawiał nad szansami mojego wzlotu zawodowego, to byłyby to zerowe szanse". Niemniej to właśnie dlatego jego obecna pozycja jest dlań dzisiaj źródłem dumy. Bo dzięki własnemu wysiłkowi, pracy oraz inteligencji doszedł do miejsca, w którym teraz się znajduje. Do pewnego stopnia była to zasługa dobrego liceum, do którego trafił, „jednego z lepszych w Polsce pod względem olimpijczyków". „Jeśli byłeś dobry, to mogłeś sobie odpuścić niektóre przedmioty. Ludzie z tego korzystali, sam z tego korzystałem, co uczyło cwaniactwa". Była to nowa szkoła, w której – przyznaje – nie było tradycji kultywowania inteligenckiego etosu, w tym patriotyzmu. „Moja szkoła na pewno uformowała wiele ciekawych postaci, które wpisują się w tę grupę, ale nie widziałem nigdy nacisku na takie wartości, które charakteryzują etos inteligencki; poświęcenie się, patriotyzm, aktywizm społeczny, raczej tego nie promowano. Promowano indywidualistów; byliśmy taką «Bednarską»

à rebours"[47]. W szkole średniej nie odczuwał napięcia związanego ze swoim pochodzeniem, bo ostatecznie otoczenie społeczne składało się z osób o podobnym pochodzeniu. Zresztą wygrane olimpiady i konkursy otworzyły mu drogę na studia. Różnice związane z pochodzeniem oraz wszystkie wynikające z tego niedogodności zaczął dostrzegać dopiero później jako student uniwersytetu.

> Trochę czułem taki dystans. Czy to był dyskomfort? To była kwestia stroju, kwestia książek; nie miałem w domu książek, które czytałem. Jak zacząłem zarabiać, to je sobie kupowałem. Siedziałem w bibliotekach, traciłem czas, uczyłem się tego wszystkiego. Odczuwałem pewien dyskomfort w sensie nieposiadania pewnych materialnych udogodnień.

Początkowo nie był przekonany, że studia są celem jego życia. Jednak dzisiaj z tytułem naukowym w kieszeni nie wyobraża sobie bez nich życia. Był to nie tylko okres zdobywania kwalifikacji zawodowych, lecz też zawiązywania przyjaźni. Jeśli z perspektywy czasu czegoś żałuje, to przede wszystkim tego, że nie podróżował po świecie. Okres studiów był jednak ważniejszy z innego powodu, wtedy właśnie – przyznaje – poznał swoje najważniejsze autorytety, również autorytety moralne.

> Ten autorytet przejawiał się w indywidualnej interakcji pomiędzy tutorem a studentem. Zobaczyłem ludzi w wytartych marynarkach, z krawatami przypominającymi paski do szlafroka. Ale wiedziałem, że oni przez dwadzieścia lat żyli w biedzie i oddali się nauce. To było inspirujące. Oni wydawali mi się krystaliczni.

Jednocześnie wydali mu się oni też zabiegani i trudno dostępni. Jego studia przypadły na lata edukacyjnego boomu, kiedy profesorowie mieli mniej czasu dla swoich studentów. „Zobaczyłem, że ma to drugie dno. Żeby się utrzymać, trzeba było dorabiać na pięciu uczelniach, że trudno się jest z tymi ludźmi umawiać" – dodaje. Niemniej właśnie oni stali się dla niego również punktem odniesienia, źródłem jego wyobrażenia o prawdziwej inteligencji. Z jednej strony wydali mu się oni bardzo uczciwi, prezentując ten rodzaj inteligencckości, na który on sam nie jest w stanie się zdobyć. „Cenię ludzi uczciwych, choć pewnie sam nie jestem uczciwy". Z drugiej, do pewnego stopnia słabo związani z rzeczywistością. Dlatego, mimo iż wielu z nich dało sobie radę w okresie transformacji, do dzisiaj inteligent jest dla niego „osobą wyalienowaną, która utrzymuje relacje stare i nie nawiązuje nowych. Inteligent to osoba

[47] „Bednarska" – potoczna nazwa liceum utworzona od ulicy Bednarskiej, przy której mieścił się do 2013 r. jeden z budynków szkoły, dawny gmach Łaźni Teodozji Majewskiej. Szkoła założona przez Krystynę Starczewską; była to pierwsza szkoła społeczna po II wojnie światowej. Dzisiaj należy do Zespołu Szkół Bednarska im. Maharadży Jama Saheba Digvijay Sinhji w Warszawie. Postrzegana jako szkoła bardzo prestiżowa, inteligencka.

odtwarzająca pewne rytuały. Jeżeli to daje mu bezpieczeństwo, to on doskonale się w to wpisuje". I dalej: „Dla mnie inteligent to przede wszystkim człowiek związany ze światem nauki i kultury. Piękne umysły, ale bardzo zamknięte, które utraciły kontakt z rzeczywistością". Chociaż jednocześnie dostrzega, że inteligent jest również w stanie kontestować swój status, zdobywając się na autoironię. Kiedy pytam go, czy zgodziłby się ze stwierdzeniem, że skromność stanowi jedną z cech charakterystycznych inteligenckości, to przyznaje, że do pewnego stopnia tak. Dodaje równocześnie, że inteligencja stworzyła również swój obraz grupy złożonej z ludzi uczciwych, idealistów, którzy są w stanie żyć w biedzie i wykluczeniu, żeby chronić swoje ideały. Wokół tych wartości buduje się w Polsce ideał dobrego człowieka. Jednak skromność przejawiająca się w indywidualnych przypadkach nie działa w odniesieniu do grupy. Bo zaraz zdecydowanie uzupełnia, „dla mnie megalomania tego narodu jest czymś, co wyklucza skromność. W stanie napięcia inteligencja się uaktywnia, gdy ono znika, inteligencja staje się stygmatem".

Jeszcze przed wywiadem mój rozmówca zastrzegał, że będzie krytyczny wobec inteligencji. Lecz w trakcie rozmowy okazało się, że osoby należące do tej kategorii mu imponują, mimo iż w jego przekonaniu nawet gdyby chciał być jej częścią, to nie jest to możliwe. „Uniwersytet nie stanowił dla nas takiej przestrzeni oswojonej. Ja ją chyba dosyć dobrze oswoiłem"[48]. Jednak – jego zdaniem – inteligentem nie zostaje się dzięki skończonym wyższym studiom. „Żyjemy w czasach, w których kariera stała się pojęciem magicznym, ale ona nie powoduje jeszcze, że ktoś wskoczy do inteligenckiego środowiska". O inteligenckości decyduje przede wszystkim pochodzenie z inteligenckiego domu, wyniesione stamtąd zestawy wartości. Są one częścią biografii; nie sposób się ich nauczyć, nadrobić. „Ci ludzie na pewno istnieją. Ale niespecjalnie wierzę, że osoby takie jak ja mogą zostać inteligentami. Może moja córka, jeśli zadecyduje o swoim życiu. To jest cecha drugiego pokolenia. W pierwszym pokoleniu było to możliwe w XIX wieku – i tyle. Teraz trzeba urodzić się inteligentem". Uzupełnia: „ciężko jest zostać inteligentem. Inteligentami ludzie się rodzą i demografia wskazuje, że powinno ich być coraz mniej". Jego zdaniem wykonywany zawód, wykształcenie to nie są dobre kryteria inteligenckości, nie one rozstrzygają, nie są decydujące. „Ludzie, którzy chcą być uważani za inteligentów, muszą urodzić się w takich rodzinach, żeby mogli kultywować ten etos w sferze zachowań, zwykłego behawioru, albo są to osoby, które narzekają na tę grupę. Ciężko mi się wpisywać." Ale jednocześnie dodaje: „nie jestem pewien, czy myślenie tymi kategoriami do czegoś prowadzi".

A zatem inteligenckość z jednej strony go pociąga, ale z drugiej – odpycha elitarnością; życie jej przedstawicieli wydaje mu się ułatwione i lekkie. Z tego względu daleko im do prawdziwej wiedzy na temat tego, jak wiele wysiłku musi włożyć osoba bez inteligenckiego zaplecza, żeby pokonać drogę i znaleźć

[48] „To że nie jestem na uczelni, to efekt przemyśleń i rozgoryczenia pewnymi instytucjami".

się w podobnym miejscu, w którym oni znajdują się z racji urodzenia. To nastawienie tłumaczy pewien rodzaj niechęci, jaką, będąc na studiach, odczuwał dla studentów MISH, w których rozpoznawał on współczesne wcielenie inteligenckości[49]. Dostrzega też, że „ci ludzie (m.in. studenci MISH-u – przypis P. K.) mieli taki *handicap* w postaci pochodzenia. Oni dorastali w pewnej kulturze, ja tę kulturę nabyłem. To jest pewne. Mieli takie ułatwienie, że mogli studiować dla przyjemności, bo ich rodzice najczęściej zarabiali. Ja natomiast zarabiałem na siebie". Niemniej jednak – jak przyznaje – nigdy nie odczuwał poczucia niższości z powodu swojego pochodzenia. „Może przebywałem w na tyle wąskim kręgu, że nie widziałem, żeby mnie ktoś traktował jako człowieka drugiej kategorii".

Andrzej podobnie jak Aleksandra zdaje sobie sprawę, że inteligencja nie zawsze wyglądała w ten sposób, a jej etos miał w przeszłości emancypacyjny charakter. Zatem jedyną inteligencją, z jaką skłonny byłby się identyfikować, jest jej dawne wcielenie. „Pewnie czuję się [inteligentem – P. K.], jak mówię o inteligencji w XIX wieku, ale to jest coraz bardziej historyczna kategoria". Współczesna inteligencja jest zaledwie cieniem dawnej warstwy, pozbawionym wielu jej zalet. Stąd zarzut, jaki stawia jej współczesnym reprezentantom, jest o wiele poważniejszy niż wspomniany już fakt, że jej reprezentanci budują swoją tożsamość wokół genealogii oraz pochodzenia. Jego zdaniem jest coś takiego jak współczesny etos inteligencki, są też ludzie, którzy się z nim identyfikują, przy okazji wierząc w to, że są inteligentami. Pod wieloma względami są oni jednak zaledwie cieniem dawnej inteligencji, a ich etos nie pasuje do wymagań współczesnego świata. Niemniej inteligencja reprezentująca taki rodzaj etosu jest mu mimo wszystko jakoś bliska. Natomiast – jak dodaje – „jeżeli to miałby być kolejny klejnot, to uważam, że to jest zbyteczne". Współczesna inteligencja znajduje się, jego zdaniem, w sytuacji permanentnego kryzysu, utraty tożsamości ideowej, politycznej. „Jeśli istnieje, to dlatego, że chce się tak nazywać. Taka dziwna auto-stygmatyzacja" [50].

> W *Rodowodach niepokornych* napisano, że inteligentem jest ten, kto ma cel. A dzisiaj kto ma jakiś cel w Polsce? Trzeci sektor. Nagle doszlibyśmy do wniosków paradoksalnych, że inteligencja przeniosła się z salonów do hipsterskich NGO. To byłby karykaturalny wizerunek.

Jakkolwiek, jego zdaniem, „motorem zmian" są młodzi, którzy niespecjalnie definiują się za pomocą takich słów. „Nie czują tego klimatu. W «warszawce»

[49] „MISH-em gardziłem i nadal gardzę? Dlaczego? Powierzchowna wiedza. Nie robili minimów programowych, przewidywanych. Oni znają języki, nie dlatego że się ich uczyli, ale że ich rodzice ich posyłali. Moje dziecko też się będzie uczyć języków".

[50] „Dla mnie opowieść o inteligencji to jest opowieść o wypełnianiu środowiska pozbawionego instytucji politycznych".

tego nie widzę. Tu najbardziej aktywni ludzie to są maoistyczni hipsterzy. Po przeciwnej stronie inteligenta będzie ten cholerny hipster, który zapycha miasto na masie krytycznej. To będzie ktoś bardziej aktywny (…). Inteligent utracił ten aktywizm, spoczął na laurach". Co więcej, inteligent stracił też sens społecznej pracy. Współczesna inteligenckość wydaje mu się raczej „stygmatem antropologicznym", dlatego też przestała ona być użyteczna i ważna pod względem moralnym.

> Sam akt pracy jest ważny. Osoba użyteczna dla mnie to taka, która pracuje i utrzymuje siebie i nie żyje na garnuszku. Nie przekonuje mnie osoba, której rodzice spłacają kredyt i pomagają znaleźć pracę. Czy to jest los inteligencji? W znacznej części, może dlatego stosunek do tej kategorii nie jest najlepszy.

Jak zaznaczyłem, w jego wypowiedziach można z jednej strony wyczuć pogardę dla mających ułatwione życie przedstawicieli inteligencji, z drugiej – pewną wyższość w stosunku do tych, którzy nie potrafią sami się utrzymać. „Zawsze pracowałem, od szesnastego roku życia pracuję. Pewnie w ZUS-ie tego nie widać, ale zawsze się sam utrzymywałem i od pełnoletności zarabiałem więcej niż moja matka". I chociaż sam nie znosi rozmów o pieniądzach, to zauważa, że w środowiskach inteligenckich „zarabianie pieniędzy uważane jest za coś niewłaściwego".

Nie uważa się za „dorobkiewicza", jego stosunek do zarabiania pieniędzy wydaje się zaś bardzo ambiwalentny. „Być może mam zbyt krytyczny i materialistyczny stosunek, ale to jest bardziej złożone. Lubię zarabiać pieniądze, ale nie jest to dla mnie priorytet". Być może ten rodzaj nastawienia do zarabiania pieniędzy czyniłby z niego idealnego przedstawiciela klasy średniej, gdyby nie towarzyszyło temu przekonanie, że praca posiada również dodatkowy walor, który nie daje się wymierzyć sukcesem materialnym. Trochę jednak ubolewa, że nie może do końca realizować się w pracy zawodowej, w której sprzedaje raczej swoje kompetencje niż wiedzę. „Płacą mi za kompetencję, nie za wiedzę, to jest może smutne, ale tak jest". I chociaż praca jest dla niego ważna, to zdaje sobie sprawę, że przez to nastawienie nie zrobi raczej kariery w wykonywanym zawodzie. Jednak praca to nie tylko to, co wykonywane jest w ramach obowiązków zawodowych, ale również to, co robi się ponad. Z opowieści można wnioskować, że tylko częściowo udaje mu się godzić zawód z zainteresowaniami. „Swoje życie, gdzie pojawiają się pasje i zainteresowania, realizuję po 16-tej". „To jest takie trochę drugie życie. Z tego nie ma pieniędzy, może kiedyś będą większe, ale nigdy na to tak nie patrzyłem". Chociaż jego stosunek do pracy nie jest jednoznaczny, to można w nim znaleźć pewne elementy inteligenckiego etosu, w którym praca staje się źródłem emancypacji.

> Wierzę jednak, że wiedzę [jaką się posiada – P. K.] trzeba popularyzować. To jest mimo wszystko przełamywanie jakichś stereotypów, *breakin' stereotypes* – tego

> nauczyłem się pewnie w liceum. Zajmuję się tym trochę naukowo, trochę publicystycznie. Trudno jest bardzo to godzić. Gdybym pisał wolniej, to bym pewnie tego nie robił, ale jestem na tyle sprawny manualnie, że mogę sobie pozwolić na takie hobby. Są z tego jakieś profity, ale nigdy tego nie robiłem dla tych profitów, to z pewnością.

Właśnie w poglądach na temat pracy zbliża się momentami do najlepszych wyobrażeń o polskiej inteligencji; stanowi ona aktualizację dyspozycji do życia we wspólnocie. Ostatecznie to pogląd na pracę sprawia, że ma on niejednoznaczny stosunek do inteligenckości. Z jednej strony zdaje sobie sprawę, że dawniejsza inteligencja właśnie poprzez szczególny etos pracy miała emancypacyjny charakter. Mimo poczucia, że „za tym zaangażowaniem, za tą misją szedł ogromny egoizm. Nadal jest coś takiego". Z drugiej zaś strony dostrzega, że współczesna inteligencja straciła tę zdolność aktywizacji poprzez pracę. „Nie można być leserem. Jeśli dajesz z siebie coś więcej, to jesteś użyteczny dla tej wspólnoty. Jeśli stać cię na pracę większą, to rób to. Ja jestem tak wychowany i tak robię. I to się przekłada na życie na 25 etatach, na to, że organizm bywa często zmęczony". „Ale jednocześnie mam trochę żal do matki, że mnie wychowała w takim kulcie pracy. Trochę się przez to zamordowałem na studiach".

> Jestem z rodziny robotniczej, nigdy się tego nie wypierałem. Jestem wychowany w takim duchu, że jak osoba pracuje to jest wartościowa. Jak nie pracuje i nie utrzymuje siebie i jakiejś komórki, to jest dysfunkcjonalna. A mam wrażenie, że wielu polskich inteligentów od zarania dziejów było dysfunkcjonalnymi ludźmi, przynajmniej społecznie.

Pamięta, że kiedy dostał się na studia, to wyobrażał sobie, że zdobędzie zawód, który umożliwi mu w miarę dostatnie życie, i zgodnie z aspiracjami jego mamy oraz własnymi oczekiwaniami pozwoli mu także zdobyć prestiż oraz zajmować wyższe pozycje w hierarchii społecznego statusu. Z czasem musiał jednak zweryfikować wiele ze swoich początkowych założeń czy wyobrażeń na temat życia na studiach i po nich. Szybko okazało się, że wykształcenie uniwersyteckie oferuje inny rodzaj zawodu, który nie do końca pokrywa się z wyobrażeniem na temat zajęć wykonywanych przez najbliższych. W ich przypadku istniała wyraźna granica oddzielająca czas aktywności zawodowej od czasu, który przeznacza się na inne zajęcia, chociażby na hobby. W jego wypadku ten podział stał się zamazany i chociaż podkreśla, że po 16-tej, kiedy pisze, czyta, redaguje, zajmuje się myśleniem, zaczyna się jego drugie życie, to w sumie trudno powiedzieć, gdzie kończy się jedna praca a zaczyna się druga. Tym bardziej że to właśnie z tą drugą wiąże swoje zawodowe plany, zajęcia wykonywane po 16-tej mają mu to umożliwić. Byłbym jednak niesprawiedliwy, gdybym napisał, że jego celem jest wyłącznie indywidualna kariera. Te

popołudniowe, nocne, wykonywane w czasie wolnym aktywności są – jak już wcześniej zauważyłem – postrzegane przezeń jako pewien rodzaj misji.

Jest przekonany, że wiedza, jaką dysponuje i z której jest dumny, nakłada na niego jako członka wspólnoty dodatkowe zobowiązania. Nie jest ona wyłącznie dyspozycją, którą winien pożytkować tylko dla siebie, ale dla dobra społeczności. Być może to właśnie z racji robotniczego pochodzenia i wyzwań, z jakimi musiał zmierzyć się w swojej biografii, jest szczególnie wrażliwy na różnego rodzaju przesądy i stereotypy na temat innych. Profesjonalne przygotowanie z dziedziny humanistyki i nauk społecznych, które wysoko ceni, sprawia, że ma odpowiednie kompetencje do pełnienia funkcji tłumacza i interpretatora innych kultur. Życzyłby sobie, żeby jego teksty i wypowiedzi oprócz walorów naukowych miały również taki charakter.

„Pojęcie zawodu jest dla mnie ważne"

Maria /10s.a.f/ zgodziłaby się z przekonaniem, że ważna w życiu jest praca i profesjonalne umiejętności. W przeciwieństwie do Andrzeja czy Aleksandry nie ma jednak poczucia, że jej teksty wnoszą coś poza obiegiem naukowym. Jej książki stanowią według niej sprawozdanie z badań, nie mają na celu zmiany świata; są po prostu częścią wykonywanego zawodu.

> To jest *á propos* tego, czy jestem inteligentką: nigdy nie miałam poczucia, że moje teksty coś wnoszą. Nie czuję się, bo nie mam poczucia, że to, co robię wnosi cokolwiek do czegokolwiek. Ja to robię, bo taka jest moja rola i muszę. Myślę, że inteligent, to jest człowiek, który ma ogromne poczucie ważności tego, co robi. Nawet jeśli ono jest desperackim poczuciem ważności, ironicznym poczuciem, kryptoważności, pseudoważności, nieudanej ważności, przerąbanej ważności, to jest poczucie ważności. Ja nie mam tego poczucia.

Niemniej jednak według niej o przynależności do inteligencji przesądza ostatecznie genealogia. Jak się dowiadujemy z wywiadu, w trakcie swojego życia doświadczyła wielu napięć wynikających z niepewności własnego statusu. Ta świadomość, że nie jest członkiem inteligenckiego grona, rodziła się jednak stopniowo, nie pojawiła się od razu. „Nie czuję się inteligentką. Zawsze poznawałam to pojęcie jako występujące w ankiecie personalnej w podstawówce". W czasach jej młodości miało ono dla niej wyłącznie opisowy charakter, wydaje się też, że wówczas zarówno dla niej, jak i dla nauczycieli było oczywiste, że właśnie pochodzenie inteligenckie należy wpisać do personalnej ankiety[51]. Gdyby nie późniejsze doświadczenia, to być może nie miałaby dzisiaj problemu, żeby postrzegać siebie w ten sposób. Z biegiem czasu pojęcie to obrosło jednak nowymi znaczeniami do tego stopnia, że dzisiaj nie stanowi ono dla

[51] Ankieta personalna w podstawówce, w której zaznaczano pochodzenie społeczne.

niej ważnego punktu odniesienia. Maria dostrzega jednak, że chociaż może zostać uznana za inteligentkę, ponieważ jej rodzice mają wyższe wykształcenie, to – jak mówi – „etos inteligencki nigdy nie był mój".

> Pochodzę z rodziny inżynierów, moi dziadkowie byli chłopami z obu stron. W sumie chłopska kultura w mojej rodzinie o wiele bardziej się przebija niż jakikolwiek taki osad inteligenckości, który moi rodzice mogli wynieść ze studiów i ze swojego późniejszego życia zawodowego. (…) Nigdy nie miałam okazji zobaczyć ludzi, których rodzice są np. nauczycielami, nie mówiąc już o naukowcach, dziennikarzach, artystach. Lekarze się trafiali, ale to byli małomiasteczkowi lekarze. Zresztą oni byli najbardziej inteligenckopodobni ze wszystkich ludzi, których ja znałam. Bo potrafili mieć skojarzenie z obrazem, że coś im przypomina obraz, który gdzieś widzieli. To byłby taki jakiś, taki mały wskaźniczek inteligenckości, powiedzmy.

Wyższe wykształcenie rodziców to z jej dzisiejszej perspektywy jednak za mało, żeby inni rozpoznali w człowieku inteligenta. Maria zaczęła nabierać wątpliwości odnośnie do swojego inteligenckiego pochodzenia, gdy na studiach dowiedziała się, że temu pojęciu przypisywany jest również inny sens. Słowo inteligencja zaczęło pojawiać się w rozmowach z rówieśnikami i nabierać innego znaczenia niż to znane z ankiety personalnej ze szkoły podstawowej. Podkreśla, że po przyjeździe na studia humanistyczne do Warszawy trafiła do środowiska, w którym było wystarczająco wielu inteligentów.

> Więc wtedy dowiedziałam się, jak dużo jest rzeczy, których nie wiem i to mniejsza z tym, bo dowiadywanie się rzeczy jest łatwe, kwestia pojemności i czasu. Ale jest dużo rzeczy, których nie umiem, których nigdy nie przeżyłam, pewne wspomnienia, których nie mam, bo to są wspomnienia pięciolatków. Nie mam tego typu rejestrów. Uświadomiłam sobie, że są ludzie, którzy ze swoimi rodzicami chodzili do filharmonii i już rodzice tych rodziców też tam chodzili, traktując to jako rzecz oczywistą.

W ten sposób właśnie na studiach stopniowo utrwalało się klasowe, stratyfikacyjne, wykluczające wyobrażenie na temat inteligencji. „Zaczęłam się głębiej nad tym zastanawiać i doszłam do wniosku, że niekoniecznie (…) jestem inteligentką. (…) Wtedy właśnie dowiedziałam się, co to jest kapitał kulturowy i że ja go nie mam, więc to był bardzo przykry moment".

Wtedy uświadomiła sobie też, że czym innym jest czytanie z książek o dylematach polskiej inteligencji, a czym innym zobaczenie na żywo człowieka, który utożsamia się z tym etosem. Ważniejsze – wydaje się – było jednak jeszcze coś innego: przekonała się, że inteligencja nie ma wyłącznie wymiaru stratyfikacyjnego, co więcej niekoniecznie ma on znaczenie fundamentalne: „Sądzę, że stratyfikacyjny sens staje się mniej ważny. Natomiast sens związany z habitusem nadal pozostaje ważny". Uświadomiła sobie też, że inteligenckość definiowana jest w kategoriach etosowych, ale etos to nie tylko wartości, ale

również praktyki inteligenckie, które w codziennych kontaktach odgrywają ważniejszą rolę. „To, w jaki sposób to pojęcie czy wyrażenie jest używane przez ludzi w moim otoczeniu, to nie jest korpus wartości, które człowiek może wybrać i uznać za swój". I chociaż moja rozmówczyni powołuje się na Marię Ossowską, to w tym wypadku ważniejsze było osobiste doświadczenie:

> Nie sądzę, żeby w mojej głowie powstała kiedykolwiek myśl, że ja sama należę do grupy identyfikującej się w ten sposób. Bo zdaje się, że dziedziczność tego etosu była zawsze czynnikiem kluczowym, wyróżnikiem inteligencji. Moi rodzice z całą pewnością takiego etosu nie posiadali nigdy i nie mam takiego poczucia, że mogłabym go w jakiś sposób skądinąd zaczerpnąć i zinternalizować. I nie chodzi nawet o to, że ja się z nim nie utożsamiam. Ale myślę, że jest to element składowy czegoś szerszego.

Nie chodzi jednak nawet o to, że nie utożsamia się ona z inteligenckim etosem, albowiem potrafi dostrzec również jego pozytywne strony. Problem w tym, że – co wyjątkowo mocno akcentuje – potwierdzenie, że jednostka realizuje ten etos, przychodzi z zewnątrz, jest rodzajem uznania ze strony innych. „Powiedzieć, że jest się inteligentem, to powiedzieć: należę do jakiejś grupy. Nie tylko ja chcę do nich, ale również oni mnie chcą. Ale z kolei to, na jakiej zasadzie oni mnie chcą, nie odnosi się do wypełniania pewnego korpusu wartości, ale do czegoś więcej". Przyznaje jednak, że chociaż trudno jest jej zdefiniować czy uchwycić, na czym to „coś więcej" polega, to w jej odczuciu m.in. na tym, że nie jest się „pierwszym w ciągu genetycznym, który te wartości uznaje i realizuje, czy przynajmniej pretenduje do ich realizacji, bo to zawsze jednak bywa różnie". O ile dla Andrzeja jednym z głównych wyobrażeń na temat inteligencji są jego profesorowie, to dla Marii podobną rolę odgrywa grupa rówieśników.

Konieczność uznania przez inteligenckie środowiska, poczucie, jak wiele rzeczy zależy od innych, wszystko to najbardziej przeszkadza jej w uznaniu podobnej tożsamości za własną. Zresztą jako osoba ambitna ma poczucie, że szkoda czasu na społeczne gry o uznanie, których wyniku nigdy nie można być do końca pewnym. Jej zdaniem, lepiej zaufać samemu sobie i uwierzyć we własne siły. Jej strategia polega na tym, że potrafiła nadrobić braki tego kapitału profesjonalizmem. Przyznaje, że w przeciwieństwie do wielu osób raczej nie była wrażliwa na dystynkcję, a niektórzy z inteligenckim pochodzeniem wydali się jej nawet do pewnego stopnia pretensjonalni; to z pewnością pomogło jej w budowaniu dobrej opinii o samej sobie. „Ale są ludzie, którzy mają poczucie, że są niszczeni, bo nie mają kapitału kulturowego". Jako erudytka, niekiedy nawet odczuwa zadowolenie w odkrywaniu powierzchowności „genealogicznej inteligencji".

> Ma się satysfakcję z wykrywania tego typu małych fałszów, w rodzaju, że edukacja tej warstwy jest bardzo powierzchowna. Oni siebie samych przedstawiają jako

> dużo lepiej wykształconych, niż są. To jest takie poczucie, które się we mnie pojawiło, kiedy przestało już na mnie robić wrażenie, że ktoś może mieć taką wiedzę rozciągniętą, w miejscach, gdzie ja w ogóle nie miałam żadnej wiedzy, nawet nie wiedziałam, że takie miejsca istnieją. Tak działa habitus: nie tak, że dowiadujesz się, że twoja wiedza jest niepełna, ale że dowiadujesz się, że tam może być jakaś wiedza. Tak działa dystynkcja. W każdym razie to wykształcenie rozumiane jako ilość wiedzy okazywało się bardzo płytkie. Jak powiesz sprawdzam, to się okazuje, że tam nic nie ma. I to mnie pewnie jakoś podnosiło na duchu, niestety, na tym etapie, kiedy mój własny kapitał miał dość szybko rosnąć, żebym była w stanie coś z tym zrobić dalej.

Zresztą jednym z jej celów jest mieć wybór i realny wpływ na swoje życie, zdaje się ona wierzyć, że jednostka w dużym stopniu samodzielnie kształtuje swoje życie, stwarzając sobie wiele możliwości. Dla niej najważniejsze jest to, żeby skorzystać z szans, jakie oferuje życie, następnie zaś dokonać mądrego wyboru. Ta strategia okazała się słuszna i dzisiaj Maria może się bez wątpienia uważać za osobę, której się powiodło. Jest przy tym przekonana, że wszystko to osiągnęła dzięki własnemu wysiłkowi, profesjonalizmowi. Z tego względu specjalizacja i profesjonalna rola są dla niej o wiele ważniejsze od inteligenckości. Daje bowiem poczucie konkretu oraz możliwość decydowania o samej sobie. Inteligenckość nie jest zależna od jednostkowego wyboru, co w przypadku osób podobnych do niej może stanowić tylko źródło dodatkowego stresu i napięcia. Z tego względu m.in. moja rozmówczyni odczuwa silny związek z wykonywanym zawodem, a własną rolę widzi w profesjonalnych kategoriach. O wiele bardziej zależy jej też na zawodowych osiągnięciach, nie zaś na uznaniu za inteligentkę przez któreś ze środowisk.

Zanim została pracownikiem uniwersytetu, pracowała w innym zawodzie. Jednak wybór drogi naukowej był na długo wcześniej zaplanowany i naturalny. Pamięta, że kiedy w gronie rówieśników projektowali swoje kariery, wyobrażali sobie samych siebie w przyszłości, to częściej pojawiały się takie słowa jak uczony, naukowiec. Wszyscy najbliżsi znajomi poszli na studia doktoranckie. „Nigdy nie miałam jakiegoś innego pomysłu. Najbardziej naturalny środowiskowo wybór. Znajomi zrobili doktoraty albo zaczęli. Nikt z nas nie brał pod uwagę innej możliwości. Nie znam nikogo, kto chciał iść do normalnej pracy (poza prawnikami, ale to jest inna sprawa)". I jeśli nawet był to naturalny wybór, to miała jednocześnie poczucie, że ze względu na brak pochodzenia, może on okazać się trudny. Wszak – podobnie jak Wiktor i Andrzej – sugeruje, że właśnie na uniwersytecie pozycja inteligentów z genealogią (szczególnie silna w naukach humanistycznych i społecznych) jest wysoka. „Zachodzi jakaś konwergencja pomiędzy poczuciem zagrożenia etosu a poczuciem zagrożenia statusu nauk humanistycznych, społecznych w pewnym sensie też. Podziały światopoglądowe też się zaostrzają". Kiedy zastanawia się, dlaczego udało się jej zrobić karierę w tym środowisku, mówi, że być może wynikało to również z tego, że nie była zainteresowana tymi walkami. Przede wszystkim dążyła do

tego, żeby doceniano jej kompetencje i profesjonalizm. Dodaje, że sens stratyfikacyjny inteligencji staje się coraz węższy, inteligencja rozmywa się, „etos się delokalizuje". Poza tym – przekonuje – należy wziąć pod uwagę, że współczesność naznaczona jest indywidualizmem[52]. Sukces zawodowy daje natomiast większe poczucie pewności: o wiele bardziej zależy on od samej jednostki, jej osiągnięć, indywidualnych umiejętności odnalezienia się w życiu. „Jestem pracownikiem naukowym uniwersytetu. Akurat utożsamiam się ze swoją rolą. Oczywiście robię wiele rzeczy, ale je robię poza tym. Dla mnie słowo zawód jest ważne i pojęcie zawodu jest ważne". Oparte jest to na głębokim przekonaniu, że własną pracę należy wykonywać rzetelnie; wówczas obroni się sama, bez konieczności konstruowania dodatkowego uzasadnienia, budowania wokół niej głębszego sensu czy celu.

Kontestatorzy. Pochodzenie inteligenckie – nie-inteligent

Zanim przedstawię kolejny typ tożsamości, warto zauważyć, jak trudno było znaleźć przykłady osób pochodzących z inteligenckiego środowiska i wychowujących się w inteligenckim domu, które nie tylko dystansują się wobec inteligencji (jak w podanych przykładach), ale zupełnie ją odrzucają; nie starają się dostrzec w niej żadnego potencjału. Co więcej, są równocześnie przekonane, że to właśnie elity są odpowiedzialne za niedobry stan sfery publicznej. O ile we wcześniejszych ujęciach starałem się wybrać przypadki najbardziej typowe, do pewnego stopnia reprezentatywne, to tym razem właściwie nie miałem wyboru. Na kilkadziesiąt przeprowadzonych wywiadów zaledwie kilka osób pochodzących z inteligenckich rodzin nie tylko w niewielkim stopniu identyfikowało się z tą kategorią, ale – podobnie jak w wybranych przykładach – zdecydowanie ją odrzucało. Na ogół osoby dysponujące inteligenckim kapitałem nie mają potrzeby ani powodu, żeby kwestionować przekonanie o własnej inteligenckości. Delegitymizacja inteligencji oznaczałaby jednakowoż podważanie własnego kapitału. Zanim jednak postaram się sformułować uogólnienia, pokażę na dwóch przykładach, w jaki sposób odrzucenie inteligenckości – będące w gruncie rzeczy odrzuceniem własnego uprzywilejowania i wynikających z niego przewag – jest związane z indywidualnym doświadczeniem.

[52] Aczkolwiek ów indywidualizm ma paradoksalny, antynomiczny charakter. Jak mówi: „Dzisiaj jest wyłącznie indywidualizm ze świadomością, że się go kolektywnie uprawia. Tzn. przekonanie, że należy się do grupy, która składa się z takich samych jak ja indywidualistów, którzy są bardzo tacy sami".

„Trzeba popracować fizycznie, żeby wiedzieć, czym to życie jest"

Mówi Jan /3le.a.m/. W jego przypadku praca fizyczna nie wynikała z życiowej konieczności, lecz była wyborem, przygodą. W przeciwieństwie do przedstawicieli jego pokolenia, współczesnych „inteligentnych proletariuszy", a więc najlepiej wykształconej części klasy, którą niektórzy socjologowie nazywają *prekariatem*, nie musiał nigdzie wyjeżdżać. W każdym razie wyjazd nie musiał wiązać się z wykonywaniem pracy fizycznej. Nie pamięta dokładnie, kiedy zrodziło się przekonanie o konieczności nabrania tego typu doświadczeń. Czy pojawiło się ono, zanim rzucił studia i wyjechał, żeby pracować w Anglii, czy dopiero później, już po powrocie. W każdym razie w jego opowieści praca fizyczna, podobnie jak związane z nią oraz doświadczeniem emigracji wspólne przeżycia pokoleniowe, mają duże znaczenie. Kiedy pytam, dlaczego zdecydował się na wyjazd, odpowiada: „jestem zadowolony, że nie z przyczyn finansowych, ale z egzaltacji w tym uczestniczyłem". Wyjazd za granicę stał się dla niego okazją, żeby poczuć polskość na nowo, odnowić solidarność (na czym szczególnie mu zależy) z tymi, którzy zostali zmuszeni przez okoliczności do wyjazdu. „Myślę, że jeżeli cokolwiek łączy młodych Polaków jako doświadczenie pokoleniowe, to jest to właśnie emigracja. (…) każdy ma kogoś za granicą. To jest tak absurdalny dobór ludzi, nie dało się w żaden sposób postawić tezy. Poza tym, że są to głównie ludzie młodzi". Nie zdecydował się jednak zostać na emigracji. Postanowił wrócić, żeby dokończyć studia.

Inteligenckie pochodzenie Jana jest niewątpliwe. Jego ojciec jest znanym pisarzem, on z kolei pracuje jako zaangażowany dziennikarz w kilku mediach. Wydaje się zresztą typowym współczesnym hipsterskim wcieleniem młodego inteligenta. Jednakowoż sam zdecydowanie odrzuca podobną identyfikację, co jest wynikiem świadomej antyinteligenckiej postawy. Kiedy mówi o inteligencji, w tonie jego głosu można wyczuć zarówno pogardę, jak i oburzenie na obecną elitę przypisującą sobie w sposób nieuprawniony miano inteligencji. „Nie ma czegoś takiego jak inteligencja w Polsce. To jest koniec dyskusji" – tłumaczy. Co prawda istnieją środowiska, które nazywają się inteligenckim, ale jego zdaniem to za mało. Tym bardziej że towarzyszy temu fałszywe przekonanie, że inteligent nie głosuje na polską prawicę. Przekonuje dalej, że ulubieni bohaterowie „inteligenckiego salonu" (jak Czesław Miłosz czy Leszek Kołakowski) są interpretowani w sposób, który skutkuje wypaczeniem ich poglądów, oni sami zaś stają się emblematem salonu genderowo-lewicowego. Oczywiście wszystko to ma na celu dystynkcję i reprodukcję władzy. „Raz powiedzą to, raz tamto. A naprawdę chodzi o władzę. Dyskusja o inteligenckości kończy się, kiedy zagrożone są realne interesy"[53]. Jego zdaniem, inteligencja

[53] „Jak zdobył władzę PiS, to środowisko, które nazywa się środowiskiem inteligenckim, poczuło, że może być zagrożony ich wpływ. W związku z tym, nastąpiła wojna totalna jak z początku transformacji".

„poszła na sojusz z władzą i woli zajmować się gejami, a nie robotnikami. Bo robotnicy mają bardzo często złe poglądy". Z jednej strony jest paternalistyczna, z drugiej – zajmuje się wytwarzaniem „nowych wykluczonych, tylko po to, żeby ich kontrolować. Nie my słuchamy wykluczonych, ale tworzymy ich zgodnie z naszymi potrzebami". Jego zdaniem zajmuje się tym głównie lewica. Kiedy pytam, czy zarzut paternalizmu nie daje się odnieść również do prawicy, odpowiada: „paternalizm jest zawsze konieczny, zawsze ktoś uważa, że z jakichś przyczyn ma prawo mówić w czyimś imieniu. Ale jeśli ktoś realnie mówi o problemach społecznych, to robi to tylko prawica". A jednocześnie ma wątpliwości, czy – mimo tych zarysowanych wcześniej symptomów – inteligenckość ma szansę odrodzić się na prawicy. „Mam wrażenie, że próbują, ale to jest skazane na porażkę". Zresztą główna partia prawicowa (PiS), choć potrafi „zagrać nutką populistyczną", to jest to raczej rodzaj propagandy, bo głosy dla tej partii i poparcie społeczne są gdzie indziej. Kiedy pytam go, czy może pewna wersja populizmu ma jednak inteligencki charakter, odpowiada, że „PiS ma takie wątki, my czytamy książki, a wy – nie".

Jan czuje się prawicowcem; właśnie przekonania prawicowe, konserwatywne (ale nie wąskie nacjonalistyczne, które jako potomek Żydów zdecydowanie odrzuca[54]) składają się na rdzeń jego światopoglądu. Na pytanie o inteligencki etos, odpowiada następująco: „Wierzę, że kiedyś był etos inteligencki, on się charakteryzował wieloma elementami. Inteligencja, żeby istniała, musi mieć zakorzenienie w narodzie, pewną ciągłość pokoleniową, wytwarzać własne zasoby, a nie być skolonizowaną. Mieć silne ośrodki, które mogą ją reprodukować poprzez ideę pokolenia: klasa, tradycja, uniwersytety".

W jego przekonaniach na temat inteligencji można jednak dostrzec wyraźną antynomię. Chociaż formułuje jej ostrą krytykę, to zarazem potrafi dostrzec też pozytywne elementy jej etosu. Z jednej strony ma poczucie, że należy podważyć pozycję współczesnej elity, podszywającej się pod prawdziwych inteligentów i legitymizującej działania przez powołanie na etos. Z drugiej, jest przekonany, że są w Polsce – również w młodym pokoleniu – ludzie „nieprawdopodobnej klasy intelektualnej. (…) Ale oni nie wytwarzają wokół siebie szkół czy autonomicznych centrów, które potem realnie wpływają". Pomimo ich wielkiego intelektu nie potrafią skupić wokół siebie uczniów, nie dysponują poczuciem autonomii. Stąd właśnie wyłania się jego pesymistyczna diagnoza, że inteligencja już się nie odtwarza.

Jego opinia na temat inteligencji jest charakterystyczna dla pewnej części osób identyfikujących się z prawicą, z którymi rozmawiałem. W myśleniu wielu z nich daje się wyodrębnić wiele sprzecznych przekonań na jej temat.

[54] Mówi: „Prawica rzeczywiście jest ciekawsza. Ktoś wychodzi od endecji, to ma takie chamskie mity endeckie, w tym taką skrajną pogardę wobec konstytuujących nas rzeczy i resztki takiego modernizmu endeckiego, mocno burżuazyjnego, gdyby się nad tym zastanowić. (…) Endecja jest dla mnie skrajnie niekonserwatywna. I niereligijna, modernistyczna. Uważam, że to jest wielka myśl. Jest mi strasznie obca, prawie tak obca jak lewica".

Z jednej strony odczuwają silną abominację wobec inteligencji utożsamianej z „lewicowym salonem", a jednocześnie mają poczucie, że trudno mówić o jej istnieniu, ponieważ ona się nie reprodukuje. Z drugiej zaś strony, wielu z nich jest przekonanych, że jej brak powoduje, jak ujmuje to mój rozmówca, że „nie mamy czegoś, co potrafiłoby wytworzyć taką autonomiczną siłę". I dodaje: „ludzie zaczynają mieć paradygmaty tych miejsc, które umożliwiają im pracę. Nie ma własnych ośrodków, własnego kapitału". Zdaniem mojego rozmówcy przekłada się to później na pewne typy kolonizacji, nie tylko światopoglądowej. Niemniej prawdziwa inteligencja, gdyby tylko istniała, to miałaby fundamentalne znaczenie. „To, że nie ma inteligencji, to stwarza ogromne zagrożenie, bardzo realne"[55]. Jej samo-odrodzenie się miałoby dla Polski kluczowe znaczenie, ponieważ dzięki temu można byłoby „rozwalić niemiecką propagandę historyczną".

Być może trochę łatwiej zrozumieć jego stosunek do Niemiec, kiedy pamięta się o jego żydowskim pochodzeniu. Zarazem z powodu pochodzenia identyfikacja z prawicą jest dla niego problematyczna. Z jednej strony – tłumaczy – lewica i cześć żydowskich środowisk narzuca mu pewien model tożsamości, którego nie jest w stanie zaakceptować. Z drugiej, ma poczucie odrzucenia przez część prawicy. „Tak się żyje. Jest jak jest, nie będę płakał". „**Doświadczyłeś takiego wykluczenia?** Jasne. Rzecznik Prasowy Młodzieży Wszechpolskiej powiedział mi kiedyś w twarz: «po co gadać z Żydem». I sypnął mi gadkę, że nie potrzebujemy żydowskich dziennikarzy w Polsce, którzy tłumaczą nacjonalizm. To jest regularne, ale to nie jest groźne. Myślę, że gorsze zagrożenie jest po stronie tego utajonego antysemityzmu lewicowego, absolutna potrzeba, żeby Żyd był w stu procentach taki jak oni. A jak nie, to jest gnojem, faszystą, sam siebie nienawidzi. Skrajna pogarda". Jego zdaniem prawica przynajmniej uznaje podmiotowość Żydów, lewica zaś w swobodny sposób definiuje, co oznacza być Żydem, na co wielu z nich się zgadza. Żydowskość jest ważnym, niezbywalnym elementem jego własnej tożsamości wyniesionej z domu. Ale prawdziwą miłością obdarowuje Polskę. Jan ubolewa, że polska myśl polityczna zarówno lewicowa, jak i prawicowa jest pomijana w uniwersyteckich programach kształcenia. Nadmierna fascynacja Zachodem i myślą zachodnią – jak przekonuje – uniemożliwia pełne wyrażanie autentycznego doświadczenia zakorzenionego w polskiej historii. Z tego powodu jest wyjątkowo krytyczny wobec młodych inteligenckich środowisk, które określają się jako inteligenckie, chociaż – jego zdaniem – nie powinny.

[55] „Banalny przykład: nie mamy żadnej warstwy, która mogłaby spójnie i realnie przeciwstawić się polityce historycznej Niemiec dążącej do rozbicia sprawy Holocaustu. Polscy intelektualiści organizują za niemieckie pieniądze konferencję: antysemityzm w Polsce 1919–1939".

> Nie wiem, jakie masz poglądy, mam nadzieje, że cię nie obrażę, ale „Krypol"[56] jest przykładem pełnej kolonizacji. Po pierwsze, to są ludzie, którzy robią za pieniądze niemieckie i austriackie. Próbowali mówić swoim językiem: [powołując się] na Stanisława Brzozowskiego; pal licho, że chcieli go zabrać tylko dla siebie. Ale w tym było coś ładnego. Teraz jest tylko Badiou, Žižek.

„To jest bardzo dobry *news* (...), że [świat – P. K.] jest skonstruowany"

Starszy o kilka lat Wojciech /9s.a.m/ zgodziłby się z Janem, że Polska to kraj niewykorzystanych szans oraz możliwości. Wyjaśnia: „To jest podwójna frustracja: z jednej strony rozjeżdżania się ideałów z rzeczywistością, ale też niewykorzystania pewnych możliwości. Tylko ponieważ nie widzą możliwości zmiany tego, to albo nic nie robią, albo wyjeżdżają. Te 2,5 mln ludzi, którzy wyjechali z Polski, nie widzą możliwości, żeby się tu rozwijać". Jednocześnie jest o wiele bardziej sceptyczny wobec roli elit. Przekonuje, że ludzie sami potrafią zdać sobie sprawę ze swoich interesów.

> Jak pogadasz z ludźmi, którzy są na umowach śmieciowych, to [dostrzeżesz, że to – P. K.] są ludzie, którzy mają trzeźwy osąd sytuacji. Nawet jeśli jest ona często manipulowana przez różnego rodzaju populistów. Natomiast ta świadomość jest: świat nie tylko nie wygląda tak, jak powinien wyglądać, ale tak jak mógłby wyglądać.

W przeciwieństwie do Jana reprezentuje zupełnie inne polityczne poglądy, wierzy również w odmienny zestaw wartości. „Ze względu na moje poglądy polityczne, które nazwałbym ultrademokratycznymi (ktoś złośliwy powiedziałby, że one są anarchistyczne, żeby je skompromitować), ja nie mam zaufania do mechanizmu reprezentacji w żadnej jego formie". Przekonania Jana na temat gejów, o których wcześniej wzmiankowałem, Wojtek uznałby za rodzimy przykład faszyzmu, który należy zwalczać ze wszystkich możliwych sił. „Powinno się ludzi rozliczać z mowy nienawiści", dodaje. W przeciwieństwie do niego ma również silną lewicową tożsamość. Dla Jana podstawowymi wartościami są przede wszystkim ojczyzna, silne państwo, wspólnota narodowa. Z kolei Wojciech wszystkie te wartości uważa za społeczne konstrukcje, które należy zdekonstruować. O ile dla tego pierwszego ważniejszy jest mesjanizm, zafascynowany jest polskim romantyzmem, o tyle drugi pośród najważniejszych autorów wymienia Stanisława Brzozowskiego i Witolda Gombrowicza, a więc wielkich dekonstruktorów polskiego romantyzmu. Mówi: „To jest bardzo dobry news w fakcie, że [świat – P. K.] jest skonstruowany. Są ograniczenia, których nie przeskoczymy, bo to są ograniczenia biologiczne, ale nad całą

[56] „Krytyka Polityczna".

resztą można pracować". To właśnie z tego względu, powołując się na Chantal Mouffe, uważa, że konflikt, artykulacja antagonizmów są dobre. „Wszyscy wiemy, co myślimy nawzajem. Ale pewnym *faux paus* jest powiedzieć to publicznie. (…) Przy czym ciekawe jest to, że nie jest to jedność, która miałaby charakter kompromisu, to nie jest jedność wypracowana, będąca wynikiem sporu, ale ostatecznie w sposób dyskursywny, poprzez połączenie słów i działań dojdziemy do wspólnego stanowiska". Puentuje:

> Tylko jest to przestrzeń wspólna takiego fantazmatycznego konsensusu: ostatecznie wszyscy jesteśmy Polakami, katolikami. Porzucimy wojnę polsko-polską. A przecież to nie jest wojna polsko-polska, tylko wojna liberałów z lewicą albo konserwatystów z lewicą. Nazwanie czegoś wojną polsko-polską już wskazuje na tę nadrzędną ramę pojęciową Polaka jako tożsamości nadrzędnej, że Polak z Polakiem dogada się. Polska to jest hipostaza. Nie może być w Polsce dobrze, może być dobrze tylko Polakom, danym grupom.

Z kolei zdaniem Jana zakwestionowanie wzorów polskości osłabia powinności jednostki wobec Polski oraz wspólnoty, o których należy nieustannie przypominać. „Ale jak coś takiego może zaistnieć w świecie, w którym dekonstrukcja jest podstawowym obiektem angażowania się" – argumentuje. Mimo wspomnianych różnic w poglądach i wartościach, obydwaj formułują podobną ocenę inteligencji. Wojciech podobnie jak Jan nie tylko odrzuca inteligencką tożsamość, ale również formułuje jej zdecydowaną krytykę. Na pytanie o identyfikację z inteligencją odpowiada następująco:

> w to pojęcie wpisana jest taka immanentna pretensja do symbolicznej dominacji, która jest dla mnie obca, a nawet wroga. Jest ona wyrazem konserwatyzmu w najbardziej podstawowym sensie. Konserwatyści uważają, że społeczeństwo dzieli się na elitę i masy, *the few and the many*. Zadaniem tej elity jest kształtowanie mas.

Wojciech z pewnością zgodziłby się z Janem, że „największym zagrożeniem dla inteligencji był paternalizm, który niezauważenie przechodzi w dystynkcję". Lecz w przeciwieństwie do niego nie odczuwa najmniejszego sentymentu do dawnej inteligenckości; nie ma poczucia, że była ona lepsza od obecnej elity, sama nazwa kategorii niewiele zmienia w jej funkcji i stosunku do innych społecznych całości. Stąd nie wierzy w jej cywilizacyjną misję, nie odczuwa potrzeby jej reprodukcji ani nie wierzy też, żeby musiała ona stanowić przeciwwagę dla interesów innych państw w Polsce ani wpływu innych kultur. Co więcej, w przeciwieństwie do omawianego wcześniej rozmówcy nie uważa też, żeby teza o potrzebie elit dała się w jakikolwiek sposób obronić.

> Elitą w Polsce jest właśnie inteligencja. To jest podział, który zakorzeniony jest w kulturze szlacheckiej. Stąd też pewnie feudalizm polskiej akademii, nie wiem,

> jak jest w Rosji. Nie wiem, jak jest w państwach środkowo-europejskich, ani w Rosji, natomiast w Polsce jest on ewidentny. Elitarność pojęcia inteligencji, związany z tym feudalizm, konserwatywny charakter i szlachecka przeszłość tej grupy – to są moim zdaniem rzeczy bardzo powiązane ze sobą. Dlatego nie opisałbym się tak ze względu na pretensje do dominacji symbolicznej /9s.a.m/.

Wojtek jest synem profesora uniwersytetu, po którym odziedziczył zainteresowania naukami społecznymi oraz skłonność do poruszania trudnych spraw o charakterze społecznym. Można jednak sądzić, że potrzeba uczestniczenia w polemikach, dyskusjach publicznych oraz upodobanie do kwestionowania autorytetu elit stanowią już jego indywidualne cechy charakteru.

> Mam świadomość tego, że jestem zaliczany do tej kategorii. Inteligencja istnieje głównie w wyobrażeniach, aspiracjach, pretensjach kilku prawicowych publicystów i akademików. Jako osobna warstwa, jak sądzę, nie istnieje. Istnieje natomiast ewidentnie grupa społeczna posiadająca większe na ogół kapitały niż inni. Tak bym powiedział, odwołując się do [teorii – P. K.] kapitałów Bourdieu. W sensie deskryptywnym nie mam wątpliwości, że jestem jednostką uprzywilejowaną, która należy do elity. Chociażby dlatego, że urodziłem się w dużym mieście, w rodzinie ludzi z wyższym wykształceniem, którym zależało na tym, żebym ten kapitał przejął: w sensie języków, poznawania świata. Ewidentnie wyniosłem ten kapitał i jestem jego posiadaczem.

Tłumaczy też, że jego postawa jest wynikiem przyjęcia określonych metodologicznych i teoretycznych postulatów, które stara się realizować w życiu i w praktyce akademickiej. Jako akademik odczuwa silne przywiązanie do własnego zawodu, ale pozycja akademicka jest także okazją do wpływania na rzeczywistość. Na pytanie o swoją publiczną tożsamość, mówi: „jeśli miałbym się jakoś zdefiniować, to jako badacz społeczeństwa, kultury, na pewno nie poprzez ten papier, który mam". W przeciwieństwo do Marii nie definiuje własnej roli wyłącznie w profesjonalnych oraz neutralnych kategoriach. Argumentuje, że jako akademik ma określoną wiedzę oraz pewną kompetencję kulturową, umiejętność argumentowania, wystąpienia publicznego, których nabywa się, będąc wykładowcą i występując cały czas przed ludźmi[57]. Wszystko to postrzega jako zwobowiązanie do publicznej – a nie tylko profesjonalnej – działalaności.

* * *

[57] Argumentuje: „studenci to jest dość skurwysyńska publiczność, jak gadasz bzdury, to natychmiast dostajesz od nich *feedback*, bo widzisz, że cię nie słuchają. Poza tym zawsze znajdzie się jakiś inteligentny rodzynek, który cię zacznie przyciskać, od razu musisz się więc uczyć pewnej konfrontacji, w warunkach cieplarnianych, bo mówisz *ex cathedra*, więc nie ma lepszego poligonu dla kogoś, kto chciałby, ale się trochę boi i nie jest w stanie wystąpić od razu przed tysiącem osób. To też daje pewną ogładę".

Gdyby Jan i Wojtek spotkali się kiedyś, żeby porozmawiać o swoim zaangażowaniu, to w gruncie rzeczy – mimo licznych dzielących ich różnic – w wielu sprawach mogliby się ze sobą zgodzić. Chociaż zapewne odmienne przekonania ideologiczne oraz temperamenty uniemożliwiłby rozwinięcie tej dyskusji. Obu irytuje technokratyczny światopogląd, który przedstawia się jako obiektywny i neutralny wobec ideologicznych sporów, zawierający w sobie obietnicę, że można je przezwyciężyć. W gruncie rzeczy zaś jest zawoalowaną formą panowania. „Nie lubię – mówi Jan – takiego technokratycznego, tchórzliwego populizmu i nienawiści do tych, którzy są słabsi". Przekonują, że należy się angażować w życie publiczne i że zaangażowanie to powinno przebiegać po stronie wykluczonych, pozbawionych głosu, tych, którzy z różnych powodów, przede wszystkim ze względu na brak zasobów, sami nie dają sobie rady. Obaj mają negatywną opinię na temat inteligencji, zgadzają się też, że po 1989 r. nie potrafiła ona wywiązać się z tego zadania, koncentrując się na udziale we władzy i podtrzymaniu swojego statusu. Łatwo zauważyć, że obaj artykułują silne przekonanie o zdradzie elit. Te ostatnie nie spełniły pokładanych w nich nadziei, nie wywiązały się ze swojego zadania. Mimo odmiennych światopoglądów i wynikajacych z tego wniosków, pod względem oceny roli elit są do siebie podobni.

Podobieństwa nie powinny jednak przysłaniać różnic. Wystąpienie Jana przeciwko elitom bierze się z rozczarowania wobec konkretnych środowisk. W gruncie rzeczy jest jednak przekonany, że elity są niezbędne i konieczne. Mimo iż ocenia je krytycznie, to wierzy, że mogłyby one zająć bardziej inkluzywną postawę. Przy czym pewien rodzaj paternalizmu – jego zdaniem – jest nieunikniony.

O ile Jan jest przeciwny określonym elitom, o tyle uwagi Wojtka świadczą raczej o poglądach przeciwnych elitaryzmowi jako takiemu. Jest on przekonany, że elity nie są zdolne do zmian, nie są skłonne do tego, żeby zająć prospołeczne pozycje. Jednak mimo deklarowanego na wstępie rozmowy anarchistycznego światopoglądu ostatecznie nawet on zdaje sobie sprawę, że w życiu społecznym wyłanianie się eli jest nieuniknione. A zatem w gruncie rzeczy nie potrafi rozwiązać antynomii wpisanej w relację elity–społeczeństwo. Starając się ratować własne anty-elitarystyczne przekonania, argumentuje, że najlepszą rolą członków elity jest stawianie diagnozy. Innym razem mówi, że wsłuchiwanie się w głosy ludzi zajmujących niższe pozycje w społecznej hierarchii, to najlepsza rola, jaką może odgrywać intelektualista: „rolę intelektualisty widziałbym więc nie w ferowaniu diagnoz, ale w dostarczaniu narzędzi zmiany społecznej". Uzupełnia dalej:

> Intelektualista jest po to, żeby dostarczać narzędzi tym ludziom, którzy czują się niesprawiedliwie potraktowani, żeby walczyli o swoje prawa w przestrzeni publicznej. Bo oni sami wiedzą [co jest da nich najlepsze – K. P.]. To, co Warren Buffet powiedział: „nie ma wojny klasowej? Pewnie, że jest wojna klasowa

i moja klasa wygrywa". I to oni wiedzą, to tylko na potrzeby jakichś tam wystąpień w mediach mówią o merytokracji, równości, a tak niech inni pracują jak najtaniej.

Podsumowanie

W niniejszym rozdziale starałem się przedstawić, w jaki sposób pochodzenie oraz życiowe doświadczenia wpływają na wyobrażenia dotyczące inteligencji oraz na ewentualną identyfikację z tą kategorią. Oczywiście nie sposób opisać wszystkich przykładów oraz prześledzić możliwych wariantów narracji biograficznych. Starałem się wybrać postaci typowe, reprezentujące w miarę możliwości podobne środowiska, żeby tym łatwiej można było zauważyć między nimi podobieństwa i różnice w odniesieniu do identyfikacji z inteligencją. Chociaż przedstawione tu osoby dysponują odmiennym rodzajem doświadczeń, to na identyfikację z inteligencją (albo jej brak) wpływa kombinacja kilku tych samych elementów biografii: pochodzenie i środowisko, uznanie przez inne postaci, wyobrażenie na temat inteligencji, wreszcie stosunek do inteligenckiego etosu i pogląd na jego temat. Należy przy tym zauważyć, że respondenci są na ogół świadomi tych zależności, co oznacza, że refleksyjnie odnoszą się do tej części swojej biografii, a ich ewentualny związek z inteligenckością został przez nich wcześniej głęboko przemyślany. Pytanie o własną inteligencką tożsamość (o czym niektórzy mówią wprost) dla części z nich stało się ważne i już wcześniej próbowali sobie na nie odpowiedzieć. Zanim przejdę do kolejnego rozdziału, warto podsumować najważniejsze wątki ich opowieści, ponieważ w dalszych częściach pracy wielokrotnie będę wracał do podobnych problemów.

W przypadku Pawła inteligencka tożsamość nie jest wyborem, ponieważ – na co zwraca uwagę – została ona przez niego odziedziczona. Wychował się w inteligenckiej rodzinie i od dzieciństwa dorastał w znanych inteligenckich środowiskach. Z czasem został w nich doceniony przez największe autorytety jako intelektualista. Dzisiaj stara się kontynuować styl życia, który – jak sądzi – pozwala mu szukać głębszego wymiaru. Inteligenckość oznacza dlań pewien zestaw wartości, które nie mają charakteru materialnego, chociaż możliwość życia na odpowiednim poziomie pozostaje dla niego ważna. Jego społeczny i kulturowy kapitał sprawia, że jest to możliwe; dzięki niemu może kultywować wartości, które są dla niego ważne. Inteligencki styl życia oznacza dlań realizację pasji, która jest jednocześnie jego zawodem.

Aleksandra i Wiktor również identyfikują się jako inteligenci, chociaż – jak każde z nich podkreśla – nie mają poczucia, że pochodzą z inteligenckich domów. W przypadku wychowanego w robotniczej rodzinie Wiktora jest to oczywiste. Dom rodzinny Aleksandry ma raczej w pierwszym pokoleniu

charakter mieszczański, na co zresztą sama zwraca uwagę. Niemniej w obu tych przypadkach inteligenckość nie została wyniesiona z domu, ale zapośredniczona przez wykształcenie i wiedzę, jaką oboje zdobyli głównie na studiach. Aleksandrze imponuje etos inteligencji z przełomu XIX i XX wieku. Znajomość autentycznych wzorców inteligenckości z tamtego czasu zdecydowanie ułatwia jej własną identyfikację. Dla Wiktora etos nie ma takiego znaczenia; inteligenckość jest dla niego pewną relacją władzy między kategoriami, które zajmują różne miejsca na społecznej drabinie stratyfikacji. Warto dodać, że choć nie artykułują tego wprost, to oboje są dumni, że udało im się dojść do pozycji, które dzisiaj zajmują. Nawet jeśli – co ma miejsce w przypadku Wiktora – wciąż jest to związane z poczuciem niepewności oraz napięciami dotyczącymi własnego statusu.

Z kolei Andrzej i Maria odrzucają inteligencką identyfikację ze względu na brak zakorzenienia w genealogii oraz fakt, że nie wychowywali się w inteligenckim środowisku. Andrzej byłby skłonny identyfikować się z nią, gdyby inteligencja bardziej przypominała formację z przełomu wieków pod względem etosu oraz wartości. Jednak dystans związany z pochodzeniem i wyobrażenie na temat współczesnej inteligencji sprawiają, że jego rezerwa jest wyraźna. Równocześnie ma poczucie, że intelektualny kapitał, którym dysponuje, do pewnego stopnia zobowiązuje go do tego, żeby robić coś więcej ponad zawodowe zobowiązania. Maria z kolei skłonna jest utożsamiać się z wartościami wynikającymi z etosu, ale dostrzega, że etos to nie tylko wartości, lecz również styl życia, który – jak wyraźnie podkreśla – „nigdy nie był mój". Przez jakiś czas współpracowała z jednym z pism, ale ostatecznie zdecydowała się na wybór wyłącznie drogi zawodowej. Dzisiaj stara się być profesjonalnym pracownikiem swojego instytutu.

Jan i Wojtek mimo swojego pochodzenia, któremu towarzyszy również – jak widzieliśmy – poczucie przynależności do uprzywilejowanej części społeczeństwa, w sposób zdecydowany odrzucają identyfikację z inteligencją. Wedle Jana, który skłonny byłby dostrzec pozytywne strony etosu, inteligencja nie istnieje jako kategoria, z którą mógłby się utożsamiać. Z kolei Wojtek dostrzega pewne dawne formy inteligenckości, niemniej odrzuca zarówno ją, jak i towarzyszący jej etos z wpisaną weń – jak mówi – „pretensją do symbolicznej dominacji". Paradoks jego postawy polega na tym, że ze swoją emancypacją, niepokornością, ideowymi źródłami zaangażowania, nawet samym odrzuceniem inteligenckości, w o wiele większym stopniu przypomina inteligenta, niż sam chciałby to przyznać.

Opisane wymiary tożsamości oraz wybory moich rozmówców nie są tak oczywiste, jak oni sami chcieliby je postrzegać, ani jak ja chciałbym je w tym miejscu opisać. W ich opowieściach można wskazać wiele sprzeczności i niekonsekwencji, również w odniesieniu do inteligenckiej tożsamości. Nie są więc dobrymi, jednoznacznymi przykładami, jakich szukają socjolodzy. Tyle tylko że podobne przykłady zazwyczaj nie występują, dlatego tak trudno je znaleźć.

Dla badacza ważne jest to, że zaprezentowane osoby zarysowują obraz współczesnej młodej elity, z jej wątpliwościami, niekonsekwencjami wyborów, próbą godzenia sprzeczności. Nie tylko na podstawie tych wywiadów, ale większej ich ilości oraz obserwacji, mogę stwierdzić – co dalej jeszcze postaram się pokazać – że obraz młodej „inteligencji" właśnie taki jest – niejednoznaczny. Z ich wypowiedzi wyłania się kilka zasadniczych problemów oraz odmiennych wyobrażeń na temat inteligencji oraz etosu. Zwracałem już uwagę, że sposób, w jaki moi rozmówcy rozumieją inteligencję wpływa na stopień ich identyfikacji z tą kategorią. Z ich opowieści wyłania się jednakowoż nie tylko kilka alternatywnych i ambiwalentnych sposobów definiowania inteligencji, ale również związanych z nimi problemów czy napięć. Omówieniem tych napięć, jak również pogłębieniem związanych z nimi znaczeń, zajmę się w odniesieniu do większej ilości przypadków w kolejnych rozdziałach.

Zanim przejdę do tej „autorefleksji nad własną tożsamością" wśród młodych bohaterów tej książki, warto wspomnieć o pewnej debacie.

Rozdział 3

„Dead again”[58] – debata o końcu inteligencji po 1989 r.

Janusz Żarnowski, historyk specjalizujący się w problematyce inteligencji, pisał w odniesieniu do okresu po II wojnie światowej, że „przemiany (…), jakie przeszła inteligencja w ciągu ostatnich 20 lat, **można zrozumieć tylko w świetle jej historii** [wyróżnienie – P. K.]” (Żarnowski 1965: 11). Perspektywa ta aktualna jest również dzisiaj. Zanim zatem przejdę do „autorefleksji nad tożsamością” bohaterów tej książki, to – kierując się tą wskazówką – przedstawię ogólny zarys debaty nad końcem inteligencji, która toczyła się przez kilka lat po zmianie ustroju. Jak bowiem wynika z wielu zebranych przeze mnie wypowiedzi, pozostawiła ona ślad w wyobrażeniach na temat inteligencji u moich rozmówców; niekiedy w ich wypowiedziach można usłyszeć echa używanych wówczas argumentów.

Dziwny to czas – 1989 r. Bez wątpienia stanowi on moment przełomowy w polskiej historii powojennej, również pod względem symbolicznym, chociaż symbolika ta podawana jest niekiedy w wątpliwość. To również czas nadziei, który dla przedstawicieli niektórych kategorii społecznych miał stać się już wkrótce źródłem lęku, a nawet traumy (Sztompka 2000). Jak pisze Małgorzata Szpakowska (2003: 115), „nowy ustrój zasadniczo przemieścił ludzkie ambicje i lęki, a znosząc ucisk polityczny, uwolnił nadzieje nie do spełnienia”. Dla większości badaczy zajmujących się inteligencją stanowi on także ważną cezurę, która wyznacza początek końca inteligencji bądź co najmniej rozpoczyna znaczące przeobrażenia, które stawiają istnienie tej kategorii w jej dotychczasowym kształcie pod znakiem zapytania. Demontaż komunizmu pociągał za sobą również – pisze nieco metaforycznie Edmund Mokrzycki (2001: 74) – demontaż historii[59]. Dodaje: „ubocznym efektem reformy jest usuwanie podstaw

[58] Masha Gessen (1997), *Dead Again: The Russian Intelligentsia After Communism*. London-New York: Verso.

[59] Joanna Kurczewska (2016: 97) na pytanie o przekształcenia inteligencji na początku lat dziewięćdziesiątych argumentuje podobnie: „Nie przypadkiem w latach dziewięćdziesiątych w świecie zachodnim pojawiła się ochota, by zadekretować koniec historii. U nas inteligenci rozpłynęli się w nowych rolach, a problemy typowe dla ich polskich poprzedników unieważniano”.

egzystencji wielkich grup społecznych ukształtowanych przez specyficzny wschodnioeuropejski kontekst historyczny" (Mokrzycki 2001: 74). „Po pierwsze, mamy tu do czynienia z gwałtownym zanikiem tej części inteligencji polskiej, do której zachodnie pojęcie *knowledge class* pasuje stosunkowo dobrze. Po drugie, jest to ta część, dzięki której następuje społeczna reprodukcja całej inteligencji" (tamże: 73). Jeśli 1989 r. uznać za symbol przemian, to kulminacja tej debaty na temat (końca) inteligencji przypada na lata dziewięćdziesiąte (por. M. Gawin 2008).

Koniec poprzedniego ustroju weryfikował przekonania dotyczące trwania tej kategorii. Dominujący wątek debaty z lat dziewięćdziesiątych nie polegał na podtrzymywaniu inteligenckiej tożsamości, ale na jej dekonstruowaniu, podważaniu i podawaniu w wątpliwość samego istnienia inteligencji w nieodległej przyszłości, a także podkreślaniu nieadekwatności inteligenckich wartości czy wzorców do realiów wolnego rynku i demokracji. Można odnieść wrażenie, że przeciwstawne wypowiedzi gubiły się w tych ogólnych artykulacjach dążenia do tzw. normalności. W sytuacji „nienormalnej" inteligencja była niezbędna, „normalność" nieuchronnie sprawia, że staje się ona niepotrzebna. Denis Sdvižkov (2011: 124–164), rosyjski historyk, rozdział o polskiej inteligencji w swojej książce poświęconej warstwom wykształconym w Europie zatytułował znamiennie: „Znośna zbędność bytu. Inteligencja polska jako przykład heroizmu i anomalii". Przytaczam ten tytuł, ponieważ oddaje on nastawianie niektórych przedstawicieli elit wobec inteligencji, jakkolwiek oni sami nie użyliby tych słów. Inteligencja była postrzegana jako wytwór polskiej zależności i peryferyjnego położenia (por. m.in.: Kieniewicz 2008, 2009a,b; Jedlicki 1978, 1988, 2009a; Walicki 2007b: 45, 2011a).

Zmiana ustroju w 1989 r. miała doprowadzić do istotnych przeobrażeń, uwalniając energię osób wykształconych. W sytuacji „normalnej" sama inteligencja staje się czymś „anormalnym", a więc zbędnym. „W szerszym, społecznym sensie – pisze Magdalena Gawin (2008: 251) – dążenie do «normalności» oznaczało konieczność przebudowy struktury społecznej. «Normalność» definiowano wyraźnie według zachodniego wzorca kilku największych państw Europy – Wielkiej Brytanii, Francji, Niemiec (…), do których Polska nie pasowała z powodu rozrośniętej warstwy chłopskiej i inteligencji". Do tego rozpoznania dodawano również brak rodzimego mieszczaństwa czy burżuazji z właściwym im systemem wartości. Jak pisał z kolei Dariusz Gawin (2000: 24): „Hasło «Powrót do normalności» najlepiej wyraża atmosferę wielkiej – by posłużyć się pojęciem ukutym przez Timothy'ego Gartona Asha – polskiej «refolucji» 1989 r. Wzorów nowego porządku nie trzeba było szukać gdzieś daleko ani też mozolnie odkrywać, znajdowały się przecież pod ręką. «Normalnie» znaczyło – tak jak na Zachodzie".

Warto zdać sobie sprawę, że koniec i kryzys inteligencji (niekiedy te dwa wymiary ze sobą utożsamiano, niekiedy zaś traktowano jako niezależne symptomy zmiany w jej obrębie) ogłaszano zresztą wcześniej parokrotnie (por.

Dębicki 1919). A jednocześnie właśnie w tej sprawie nie ma zgody; historycy i socjolodzy są podzieleni, a publicystyczne wypowiedzi dodatkowo utrudniają porządkowanie tej dyskusji. Edmund Mokrzycki pisał na przykład w jednym z tekstów z lat siedemdziesiątych, że inteligencja skończyła się zaraz po II wojnie światowej[60], Paweł Śpiewak (2005c: 184) argumentował, że rozkład miał miejsce jeszcze w okresie międzywojennym, z kolei Andrzej Mencwel (2016: 114) stawia tezę, że przybliżoną datę jej końca ustanawiają wypadki na Wybrzeżu w 1970 r. Każda z tych tez jest uzasadniona słusznymi argumentami. Równocześnie każdej można przeciwstawić odrębne opinie[61].

Mimo to lata dziewięćdziesiąte były pod wieloma względami szczególne, motyw debaty nad inteligencją zaś znany, a zarazem – jak sugeruje Magdalena Micińska (2008a: 198) – zapoznany. Inteligenci zdawali się zapomnieć, że należą do grupy heterogonicznej, a ich spory oraz niepewność własnej pozycji – to stałe motywy składające się na inteligencką świadomość. „To właśnie było udziałem inteligencji polskiej sprzed stulecia i jest jej udziałem dzisiaj" – dodaje historyk (Micińska 2008: 198). Równocześnie porównanie do okresu odzyskania przez Polskę niepodległości powracało w wielu wypowiedziach w latach dziewięćdziesiątych; co więcej, ówczesną debatę – jak argumentuje Magdalena Gawin (2008) – charakteryzuje kilka powracających motywów, czego sama debata nad końcem inteligencji jest najlepszym wyrazem[62].

---

[60] Mokrzycki pisał (1974): „Polska inteligencja skończyła się wraz z II wojną światową", dlatego debatę o niej należy traktować jak „dyskusję o właściwościach niebytu". Podobnego zdania jest Jan Szczepański (1960: 463–465), który pisał, że inteligencja po wojnie (niezależnie od ustroju) i tak nie mogłaby odrodzić się w dawnej przedwojennej postaci ze względu na straty, jakie poniosła.

[61] Zarówno pierwszej, jak i drugiej tezie można przeciwstawić socjologiczne ustalenia wskazujące na to, że inteligencja odradzała się w okresie PRL-u. Co prawda w większości była to nowa inteligencja, peerelowska, ale pozostawała ona pod wyraźnym wpływem „klasycznych" inteligenckich wzorów (por. Palska 1994). Trzeciej tezie przeciwstawić można debatę nad opublikowaną w 1971 r. książką *Rodowody niepokornych*, która przyczyniła się do odrodzenia mitu i legendy inteligencji zaangażowanej. Wspominam o tym nie dlatego, żeby cokolwiek rozsądzić, ale żeby wskazać, jakie trudności wiążą się z ustaleniem granicznej daty. Skłonny jestem uznać, że inteligencja i jej etos podlegają przemianom, dlatego – jak już zaznaczyłem – nie przyjmuję w tej pracy żadnych arbitralnych definicji, a zaledwie zakreślam możliwe ramy jej rozumienia (por. Jedlicki 2008b: 12), starając się zbadać, jakie znaczenia i sens przypisują jej reprezentanci interesującego mnie pokolenia. Jako badacz świadomości nie mam zamiaru w tym miejscu rozstrzygać, kiedy (ani czy) faktycznie nastąpił koniec inteligencji. Nie jestem przekonany, że przy tak wielu konkurencyjnych sposobach jej definiowania, da się to ustalić. Warto jednak zauważyć, że problem inteligencji wydał się ważnym i aktualnym przedmiotem badań socjologów w okresie powojennym, a słowo inteligencja miało swoje stałe miejsce zarówno w słowniku władzy, jak i opozycji. Tej ostatniej co najmniej od lat siedemdziesiątych chodziło o aktualizację tradycji inteligencji zaangażowanej, tej pierwszej zależało na sprofesjonalizowaniu, postawieniu znaku równości pomiędzy inteligencją a pracownikami z wyższym wykształceniem (zob. Świderski 1996: 31–49).

[62] Andrzej Mencwel (2010: 31) tłumaczy, że w międzywojniu „debatowano również oczywiście o końcu inteligencji. Podobnie jak w III Rzeczypospolitej". Jak pisała Krystyna Kersten (1997: 171): „Polskiego inteligenta wadzenie się z sobą, samobiczowanie i nieustanne rachunki sumienia, **coraz to pojawiające się zapowiedzi, iż inteligencja staje się społecznym niebytem, są niejako wpisane w dzieje tej warstwy**" [wyróżnienie – P. K.].

* * *

Odzyskanie własnego państwa po I wojnie światowej było dla inteligencji momentem triumfu, zrealizowała ona bowiem swój cel, o który walczyła przez ponad stulecie. Wydawało się, że w odrodzonej Polsce przypadnie jej rola przewodniczki całego narodu, a ona sama doczeka się należnego jej uznania (Micińska 2008a: 188). Zdaniem Janusza Żarnowskiego (1995: 46) „lata 1918–1939 były szczytowym okresem dominacji inteligencji w kulturze i polityce (…). Oficjalna ideologia, polityka i kultura upowszechniane przez państwo dostosowane były do pojęć wytworzonych w środowisku inteligencji". Nie wszyscy jednak podzielają tę opinię. Jak pisał z kolei Andrzej Mencwel (2009: 63) – „wraz z budową własnego państwa i właściwego mu aparatu (administracyjnego, oświatowego, sądowego itp.) ustala się miejsce społeczne inteligencji, rozwiewa się też przeświadczenie o jej misji szczególnej". Jak pisze Daria Nałęcz (1994: 97), w odniesieniu do II RP heroiczna uzurpacja do sprawowania rządu dusz była już niemożliwa we własnym demokratycznym państwie. „We własnym państwie zasadniczo zmieniała się jej rola. Utraciła pozycję przewodniczki narodu i strażniczki imponderabiliów". U źródeł tych poglądów na temat zmienionej roli leżała (czasem wyrażana wprost, czasem przyjmowana jako milczące, choć oczywiste założenie), mówiąc słowami Jerzego Jedlickiego (1997: 142), „idea inteligencji jako bezustannej służby, misji i ofiary mającej spełnić niektóre przynajmniej spośród zadań, jakie gdzie indziej wykonywał aparat nowoczesnego państwa, samorząd terytorialny i zawodowy, wyspecjalizowane instytucje, firmy, związki przedsiębiorców".

Niektórzy badacze dostrzegali podobieństwo sytuacji z początku lat dziewięćdziesiątych do tamtego okresu. Wydaje się to o tyle ciekawe, że podobna obserwacja powinna raczej skłaniać do dystansu wobec tezy o końcu inteligencji, nie zaś do jej podtrzymywania. Hanna Palska (2008: 325), pisząc o przeobrażeniach inteligencji w latach dziewięćdziesiątych, nawiązuje do okresu odzyskania niepodległości. Przy tej okazji cytuje wiersz *Czarna wiosna* z 1919 r. Antoniego Słonimskiego: „Ojczyzna moja wolna, wolna…/ Więc zrzucam z ramion płaszcz Konrada./ Ojczyzna w więzach już nie biada/ Dźwiga się, wznosi, wstaje wolna". „I dziś, po kilkunastu latach od zmiany 1989 roku, słychać ówczesne pogłosy" – dodaje socjolog.

Dla tych dwóch debat wspólne było poczucie upadku kultury (inflacja kiczu, tandety, upadku wzorów), rozczarowanie społeczeństwem, niechęć do polityki. Niemniej – jak pisze Magdalena Gawin – ton tych dyskusji był już inny: „debata współczesna miała zdecydowanie ostrzejszy charakter" (Gawin 2008: 257). Inteligencja z początku dwudziestolecia międzywojennego zdawała się bardziej dumna z własnej roli, nastawiona propaństwowo, nawet afirmatywna wobec państwa. Jak pokazuje Gawin, w początkach międzywojnia akcentowano potrzebę samoorganizacji inteligencji: tworzenia związków zawodowych, wzmocnienia jej reprezentacji, bo to ona stanowi – jak pisał Stefan Żeromski

(1919: 19) – „najpewniejszy w ojczyźnie motor postępu i trybunał moralności publicznej" (por. też: Janaszek-Ivaničková 1971: 232-247; Nałęcz 1994: 89). Dostrzegano wreszcie, że to inteligencja ma stanowić awangardę przyszłego państwa, a zarazem spoczywa na niej odpowiedzialność budowania go wedle zasad sprawiedliwości z uwzględnieniem głosu ludu: włościan, robotników fabrycznych, kupców, rzemieślników czy inteligencji zawodowej (zob. Nałęcz 1994: 61–62, 65). Chociaż – jak pisze Daria Nałęcz – liberalno-lewicowa inteligencja przedwojenna była zdystansowana do polityki, to zarazem była afirmatywnie nastawiona wobec państwa. Dystansowała się jednocześnie wobec wolnego rynku, popierała etatyzm, pozostając pod wpływem lewicowych, socjaldemokratycznych orientacji ekonomicznych (Gawin 2008: 259–260). Pojawiały się również głosy, że inteligencja może odgrywać rolę mediatora pomiędzy kapitałem a pracą (Nałęcz 1994: 77)[63].

Z kolei elita inteligencka III RP kładła przede wszystkim nacisk na konieczność budowania społeczeństwa obywatelskiego (zob. m.in. Kennedy 1992: 29)[64] i – przechowując w pamięci własne doświadczenia z omnipotentnym państwem poprzedniego ustroju – nierzadko z dystansem odnosiła się do jego instytucji. Dla prominentnej części antykomunistycznej inteligenckiej opozycji podejrzane było nie tylko państwo komunistyczne, ale w ogóle sama instytucja państwa. Jak zauważa David Ost, „sednem zagadnienia jest władza państwowa jako taka; pochłonięcie społeczeństwa przez państwo. Kiedy wrogiem stało się państwo, opozycja stała się liberalna" (cyt. za: Szacki 1994: 91)[65]. Co więcej, na progu polskiej konwergencji do tej debaty dodawano elementy nowe, odnoszące się do wyzwań, jakie stawiała przed inteligentami konieczność odnalezienia się na wolnym rynku. Jednak podstawowa różnica pomiędzy tymi debatami, jak można wnioskować na podstawie opracowań, wyrażała się w tym, że w dwudziestoleciu nie odsyłano inteligencji do lamusa historii; mimo wątpliwości odnośnie do jej dotychczasowej misji, podkreślano jej znaczenie. Z tego względu argumenty o zanikaniu inteligencji czy przekształceniu w profesjonalistów lub ekspertów – zdaniem Magdaleny Gawin (2008) – należy uznać za zjawisko charakterystyczne już dla nowych czasów.

[63] Warto jednak uzupełnić diagnozę Magdaleny Gawin, podkreślając, że zarówno ona, jak i Daria Nałęcz odnoszą się głównie do inteligenckiej elity. Jak z kolei podkreśla Janusz Żarnowski (por. 1964, 1969, 2003), inteligencja z końca międzywojnia była już inna od tej z początkowego okresu po odzyskaniu niepodległości. Część inteligencji – jeśli rozumieć ją w kategoriach warstwowych – we własnym państwie już mieszczaniała.

[64] Jak pisze Michael Kennedy (1992: 29): „The intelligentsia won this authority by becoming spokespersons for a new universalism, civil society".

[65] Nawiasem mówiąc, warto zauważyć, że właśnie ten fakt często jest uznawany za zarzut wobec inteligencji przez moich rozmówców.

Zanikanie inteligencji

Nie ma potrzeby w tym miejscu streszczać dokładnie całej debaty toczącej się w ostatnim ćwierćwieczu, o której napisano już w paru publikacjach[66]. Tym bardziej że toczyła się ona na różnych polach. Różnice w opiniach na temat inteligencji oraz jej przekształceń, a także roli, jaką odegrała w procesie transformacji, mogły wynikać również z tego, że osoby zabierające głos w dyskusji w odmienny sposób rozumiały tę kategorię. Jedni mieli na myśli warstwę społeczną, inni wąską elitę, raz pod pojęciem etosu rozumiano szczególny styl życia i obronę dobrego smaku, innym razem wzory zaangażowania, a niekiedy wszystko to naraz. Jedni definiowali inteligencję na podstawie posiadanego wykształcenia, inni w kategoriach etosowych, co z kolei przekładało się na odmienne wyobrażenie o jej rolach i funkcjach[67]. Różnice w opiniach czy diagnozach dają się (po części) wytłumaczyć tym, że biorący udział w debacie naukowcy i publicyści – jak zaznaczyłem – posługiwali się terminem „inteligencja" w różnych, nie do końca przystających do siebie znaczeniach, a dyskutując o trwaniu tej kategorii, mieli na myśli jej różne wymiary (por. Gawin 2008: 241). Co więcej zakres znaczeniowy tego słowa zmieniał się niekiedy w zależności od kontekstu wypowiedzi, stąd też trafne opisanie tej debaty musiałoby wiązać się z ustaleniem, co autorzy mieli na myśli, kiedy posługiwali się tym pojęciem.

Ponadto wspominając o tej dyskusji warto pamiętać, że cechowała ją swoista dynamika, a osoby zabierające w niej głos z czasem korygowały również swoje wcześniejsze stanowiska. Analizując opinie artykułowane przez jej najbardziej prominentnych przedstawicieli, można dostrzec, że początkowe zdecydowane sądy podkreślające zanikanie inteligencji z czasem równoważone są przekonaniem – niekiedy tych samych osób – o konieczności zachowania inteligenckiego etosu. Wraz z początkiem XX wieku głosy te zdają się wybrzmiewać mocniej. Z tego względu można umownie wyodrębnić w tej debacie dwie (dość wyraźne) fazy: pierwsza przypada na lata dziewięćdziesiąte. Wtedy dyskusja dotyczyła głównie przyszłości inteligencji, przekształcania inteligencji w profesjonalistów, intelektualistów. Z kolei druga – nie budząca już takich emocji oraz cechująca się wyraźnie słabszym rezonansem – na początek XXI wieku. O ile w pierwszym okresie podkreśla się głównie role i funkcje inteligencji, o tyle w drugim ważniejsza jest – jak ujął to wówczas Bohdan Cywiński (2000) – jej „moralna tożsamość".

[66] Dobry opis tej dyskusji można znaleźć u Zaryckiego (2008: 114–130). Zob. też. *Spór o inteligencję* (Śpiewak 2000: 559–580). Także w cytowanym już tekście Magdaleny Gawin (2008).

[67] Pisałem o tym wspólnie z prof. Śpiewakiem we wstępie do zredagowanego przez nas numeru monograficznego „Kultury Współczesnej", zatytułowanego *Postinteligencja. Współczesne formy manifestacji inteligencji oraz inteligenckości*, „Kultura Współczesna" 2015, nr 4, s. 10.

W debacie, której apogeum przypadło na lata dziewięćdziesiąte, dominowało poczucie zmierzchu dotychczasowych wzorów działania (por. Iłowiecka-Tańska 2011: 25). Większość głosów utrzymana była w tym tonie. Joanna Kurczewska (1991; 1992) u progu transformacji argumentowała, że inteligencja zmieni się w klasę specjalistów oraz intelektualistów. Socjolog i historyk idei postawiła tezę, że inteligencja skończy się jako warstwa. Jej pozostałością będą intelektualiści czy właśnie wspomniani już eksperci, profesjonaliści. Innymi słowy, inteligencja trwa i odradza się, lecz jako grupa profesjonalistów, którzy doskonale potrafią dopasować się do nowych kapitalistycznych warunków pracy. Zdaniem Edmunda Mokrzyckiego należy to postrzegać jako nieunikniony proces dostosowawczy, przekształcanie starej warstwy w nowoczesną *knowledge class*[68]. To właśnie inteligencja (teoretycznie „zdeklasowana") ze względu na swoją mobilność, wykształcenie, posiadany kapitał społeczny czy kulturowy będzie mogła praktycznie – jak oceniał jej potencjał Mokrzycki w 1993 r. – najszybciej przystosować się do nowych warunków, tworząc zalążek klasy średniej[69]. Tyle że to przystosowanie wymagało zmiany mentalności, oznaczało porzucenie dotychczasowego wzorca, a zatem akceptację liberalnego etosu (Domański 2012a: 42). Warto przy tym dodać, że dla części badaczy i obserwatorów zastąpienie inteligencji przez specjalistów oznaczało po prostu koniec jej misji dziejowej. Ale dla innych jej przekształcenie niekoniecznie musi być związane z „końcem historii" tej kategorii społecznej (warto tu wymienić m.in.: Henryka Domańskiego, Edmunda Mokrzyckiego, Hannę Palską, Tomasza Zaryckiego)[70]. W tym znaczeniu koniec oznaczał po prostu zmianę pełnionej przez inteligentów funkcji. Innymi słowy, dla części obserwatorów profesjonalista czy ekspert przestawał być inteligentem. Wedle innych – jak u Domańskiego (por. m.in.: 2012a, 2012b) – inteligent, który staje się profesjonalistą, zmienia po prostu swoje role na bardziej dopasowane do wymagań gospodarki rynkowej[71]. Tak czy inaczej,

[68] „Obecna sytuacja polskiej inteligencji to jeden przykład. Na sytuację tę można patrzeć jak na dramat upadającej klasy i dramat społeczeństwa, które poniesie cenę odbudowy warstw wykształconych. Można jednak postrzegać tę sytuację jako nieunikniony proces dostosowawczy, w rezultacie którego anachroniczna, nadmiernie rozbudowana i mało wydajna wschodnioeuropejska elita wykształcenia przekształci się w nowoczesną *knowledege class* lub przynajmniej zalążek takowej. Warto w tym momencie zauważyć, że «realny socjalizm», jakkolwiek represyjny w stosunku do tradycyjnej polskiej inteligencji, stworzył warunki, dzięki kultowi wykształcenia i miękkiemu finansowaniu, w których klasa ta mogła zachować swój szczególny elitarny charakter mimo następujących wokół zmian cywilizacyjnych" (Mokrzycki 2001: 74).

[69] Piszę o tym więcej w rozdziale *Inteligencja wobec klasy średniej po 1989 r.*

[70] „Sytuacja, w której inteligencja zanika, byłaby tylko możliwa w społeczeństwie niemającym historii, a w związku z tym pytanie, czy inteligencja istnieje, należałoby sformułować inaczej: czy jest ktoś, kto mógłby ją zastąpić w tej roli?" (Domański 2012a: 137).

[71] Stąd zdaniem Domańskiego menadżer stanowi przykład inteligenta (zob. Domański 2012a: 118–121).

dostrzegano, że zmiana ustrojowa pociągała za sobą nieuniknienie przeformułowanie samego etosu.

W przywołanym tekście Kurczewska wydaje się mieć na myśli przede wszystkim etosową część tej grupy, a niekiedy już wprost jej etos. Z kolei w refleksji Domańskiego etos zdaje się odgrywać mniej ważną rolę, a jego przekształcenia niekoniecznie muszą powodować zanik samej kategorii. Definiuje się ona przede wszystkim poprzez posiadanie wyższego wykształcenia, określonych kompetencji zawodowych, które w warunkach kapitalizmu ulegają profesjonalizacji i specjalizacji. Po latach socjolog dodawał, że nawet działalność inteligencji etosowej cechuje profesjonalizacja. Tradycyjne role stają się coraz bardziej sprofesjonalizowane, co więcej mogą być odgrywane w ramach powołanych do tego instytucji[72].

Koniec etosu i jego obrona

Z uwagi na cele niniejszej książki ciekawe jest prześledzenie dyskusji o końcu inteligencji nie tyle z perspektywy końca „genealogii społecznej", ile „genealogii kulturowej", czyli z perspektywy ciągłości, zmiany czy zanikania wzorów kultury oraz tradycji moralnych. Moim zdaniem, to one w refleksji nad inteligencką tożsamością odgrywają kluczową rolę[73]. W niniejszej pracy interesuje mnie nie tyle trwanie czy istnienie inteligencji, ile przede wszystkim przekształcanie się jej etosu, trwanie bądź zanikanie związanych z nim najważniejszych wzorów kultury. Zakładam, że mogą one okazać się trwalsze niż istnienie inteligencji jako warstwy czy nawet grupy, są także trwalsze niż poczucie przynależności do tej kategorii[74].

Zgodnie z przekonaniem niektórych osób zabierających głos w dyskusji o zanikaniu inteligencji nieuniknionym efektem przeobrażeń – związanych również z dostępnością do zachodnich wzorów kultury masowej – było to, że inteligencja miała przestać odgrywać rolę hegemona w dziedzinie kultury. Wspomniałem już, iż na ten wątek również zwracano uwagę w okresie

[72] A jednocześnie skłonny był dodawać, że to właśnie szczególny etos sprawiał, że uformowana dzięki inteligentom klasa średnia będzie różniła się od zachodniego pierwowzoru. Piszę o tym w rozdziale *Inteligencja wobec klasy średniej po 1989 r.*

[73] Henryk Domański (2008b: 315) pisał: „Jeżeli inteligencja zanika, to przede wszystkim powinno się to dokonywać w dziedzinie kultury. Oznaki zacierania się dystansu kulturowego inteligencji względem innych segmentów można by interpretować jako wskaźnik osłabienia odrębności jej elitarnej pozycji". Jakkolwiek ze względu na wąski materiał empiryczny dostrzegał, że chociaż inteligencję cechuje przewaga w korzystaniu z kultury, to w 10 lat po zmianie systemu „nie był [to – P. K.] przytłaczający dystans" (Domański 2008: 317).

[74] Jak sugeruje Nora Koestler (1987: 284): „Społeczeństwo wyzwala się wolniej od swojego systemu wartości niż od zewnętrznych warunków tego systemu. Odnosi się to tak samo do niemieckiego *Bildungsbürgertum*, jak i do polskiej inteligencji".

międzywojennym. W dyskusjach z lat dziewięćdziesiątych podkreślano, że inteligencja przestanie być grupą wzorcotwórczą, którą się naśladuje. Przy okazji dostrzegano rozpad hierarchii smaku, specyficznego dla inteligencji stylu życia, artykułowano również obawy przed upadkiem wzorów kultury wysokiej; dostrzegano, że klasy niższe przestaną czerpać wzorce z klas wyższych (por. Gawin 2008: 255). Wzory kultury charakterystyczne dla inteligencji miały zostać zastąpione przez style życia charakterystyczne dla kultury zachodniej (por. Iłowiecka-Tańska 2011: 26). Zdaniem Pawła Śpiewaka (2005c: 183) „ślad dawnej inteligenckości pozostał już tylko w trudnej do zdefiniowania grupce (bądź grupkach) intelektualistów, artystów, pisarzy". Niektórzy z komentatorów skłonni są dostrzegać w podobnych stanowiskach wyraz nostalgii za odgrywaną niegdyś rolą (Wildstein 2000). Jeszcze inni przekonują, że inteligenckie wzory uległy naturalizacji, tak głęboko wnikając w strukturę myślenia, że nie istnieje potrzeba, żeby określać je za pomocą słowa inteligenckie (por. Zarycki, Warczok 2014)[75]. Inni – jak cytowany już Tomasz Zarycki – sądzą, że to właśnie w obszarze kultury inteligencja odgrywa hegemoniczną rolę.

Właśnie kulturowe aspekty wróciły w dyskusji o inteligencji z początkiem XXI wieku, która tym razem dotyczyła już przede wszystkim inteligencji etosowej. Uprzedzając trochę dalszą analizę, warto już teraz napisać, że dynamika sytuacji ekonomicznej i społecznej przyniosła również rozczarowanie postulowanym w latach dziewięćdziesiątych modelem. Bohdan Cywiński (2000: D2) w tekście pod znamiennym tytułem *Inteligencji nekrologi przedwczesne* odpierał zarzuty anachronizmu wobec tradycyjnie pojmowanego inteligenckiego etosu. Pisał: „tym bardziej jednak widzę potrzebę zachowania i uznania dla wartości obywatelskiej służby – właśnie służby inteligenta, który potrafi mobilizować otoczenie i potrafi uczynić posterunkiem każde miejsce, w które rzuci go los. Sądzę więc, że wierni swym dawnym mitom i wartościom inteligenci są nadal Polsce potrzebni, więcej – że ich obecność i aktywność będzie dla niej czynnikiem decydującym". Debata, która toczyła się blisko rok[76], była ważna, choć nie dlatego że przyniosła jakieś decydujące rozstrzygnięcia – pod tym względem była podobna do poprzedniej. Znamienne było to, że kryjące się za nią główne pytanie nie było pytaniem o to, czy inteligencja zanika ani w co się przekształca, ale o potrzebę zachowania czy aktualizacji jej etosu.

[75] Czy mimo spopularyzowania nowych wzorów kulturowych i umasowienia kultury „normy inteligencji są dominujące wśród innych Polaków"? (por. Świderski 1996: 70). Na tak postawione pytanie Tomasz Zarycki i Tomasz Warczok (2014: 28) odpowiadają twierdząco, przekonując, że w wymiarze symbolicznym inteligencja jest grupą dominującą. Piszą: „konsekwentnie będziemy twierdzić, że w Polsce doszło do daleko idącej uniwersalizacji etosu inteligenckiego, która to uniwersalizacja jest podstawą (…) inteligenckiej hegemonii". Zbigniew Bokszański (2016: 32) dostrzega jednak, że o hegemonii można mówić zaledwie w odniesieniu do określonych grup artystów, pisarzy, ale nie w odniesieniu do całego społeczeństwa.

[76] W debacie toczącej się od kwietnia 2000 do marca 2001 r. zabrali głos: Stefan Bratkowski, Jarosław Gowin, Jerzy Surdykowski, Bronisław Wildstein, Zdzisław Najder.

Poczucie rozczarowania klasą średnią, które wyraźnie obecne jest w wypowiedzi Cywińskiego, było wtedy powszechne. W dwa lata później Andrzej Walicki pisał: „chciałoby się mieć nadzieję, że nieuniknione rozczarowanie do (…) mechanizmów [wolnorynkowych – P. K.] spowoduje wzrost zainteresowania tą, niegdyś dominującą, tradycją inteligencką. Już dziś odzywają się głosy nawołujące inteligencję do powrotu na «ścieżynę Libelta»" (Walicki [2002] 2011a: 27). Jak mówił w tym samym roku Paweł Śpiewak (2002b: 13):

> Polska burżuazja okazała się dosyć żałosna, klasa polityczna również. Jedyną tradycyjną grupą, która ma coś do powiedzenia, jest ciągle inteligencja. Tu rodzi się dramat, bo zarazem jest ona strasznie anachroniczną grupą. Inteligencja to twór romantyczny – mamy poczucie, że jesteśmy w innej epoce i uświadamiamy sobie, że nie wykrystalizowała się żadna inna wyrazista grupa. Ambitne jednostki są skazane na etos inteligenta[77].

Z jednej strony, historyk idei podkreślał anachroniczność tej grupy, z drugiej – przewidywał, że właśnie najmłodsze pokolenie, wtedy dwudziestoparolatków, ma szansę przechować inteligencki etos, i dodawał: „30-latkowie jeszcze wiedzą, co to znaczy być inteligentem, jak być niepokornym, 20-parolatkowie nie mają o tym pojęcia. Dopiero jeszcze młodsi – którzy mają dziś 19, 20 lat – zdają się powracać do wcześniejszych tradycji. Nie mają zresztą specjalnego wyboru" – uzupełniał[78]. W tej książce przedmiotem opisu jest przede wszystkim pokolenie ówczesnych dwudziestoparolatków i trochę młodszych, którego przedstawiciele mają dzisiaj trzydzieści kilka lat. Zanim napiszę więcej o ich etosie i tożsamości, warto pokrótce naszkicować ich miejsce na mapie pokoleń.

[77] Henryk Domański (2008: 322–323) pisał, że w odniesieniu do aktywności inteligentów w budowaniu demokracji oraz organizacji trzeciego sektora „nie można wykluczyć, że zachowania te wskazują na odrodzenie się tradycyjnej roli inteligenta w warunkach nowego ustroju".

[78] „Pokolenie następne, dzisiejszych dwudziestoparolatków, wkracza w świat, w którym role są już rozdane. Są bardzo skuteczni w swojej dziedzinie, już wiedzą: jest rola eksperta, biznesmena – i grają tę rolę świetnie" (Śpiewak 2002b: 1).

Rozdział 4

Pokolenie „?”[79] czy „2000”?

Zrozumieć określone pokolenie, to przede wszystkim opisać je jako wspólnotę doświadczeń, które składają się na jego dotychczasową historię[80]. Ale także – chociaż to o wiele trudniejsze i, jak dostrzega Hanna Świda-Ziemba (1999), nie zawsze możliwe – zakreślić ogólne zarysy jego „zbiorowego światopoglądu”. Dlatego badaczka proponuje również „słabszą”, mniej zobowiązującą definicję pokolenia, na „podstawie podobnego, społeczno-kulturowego kontekstu dojrzewania” (tamże: 51)[81]. Podobnie jak Świda-Ziemba (tamże: 47), nie używam

[79] Zob. P. Śpiewak, *O pokoleniach*, w: Katarzyna Janowska, Piotr Mucharski (2002a: 20): „Dla mnie to nie jest pokolenie «X» czy «Y», tylko pokolenie «znak zapytania». Ono również samo dla siebie jest znakiem zapytania”.

[80] Problem pokoleń pozostaje dla socjologów zadaniem i wyzwaniem. Jednocześnie może się poszczycić długą tradycją. Klasycznym tekstem pozostaje do dzisiaj ujęcie Karla Mannheima (1952: 276–310). Wśród polskich badaczy warto wymienić m.in.: Chałasińskiego (1984), Kłoskowską (1987), Ossowską (1963a: 500–503), Macha (2005), Mikułowskiego-Pomorskiego (1968), Garewicza (1983) czy Zielińską (2006). Również dla badaczy inteligencji kategoria pokolenia jest wyzwaniem badawczym. Zob.: Hass (1997), Mencwel (2009), Wapiński (1997). Myślenie w kategoriach pokoleń jest szczególnie obecne w polskiej kulturze, pełni ważną identyfikacyjną rolę w (auto)identyfikacji inteligencji, wyznacza także periodyzację w polskiej literaturze, która właściwie nie może obyć się bez kategorii pokolenia; por. m.in.: K. Wyka (1977), M. Wyka (1989). Anna Nasiłowska (2016: 9) zwraca uwagę na pojęcie pokolenia, które w sztuce jest używane jako wygodny instrument retoryczny, służący wysyłaniu starszych do lamusa historii i marginalizacji tych, którzy nie pasują do wspólnego portretu.

[81] Hanna Świda-Ziemba używała kategorii pokolenia w co najmniej dwóch znaczeniach: mocniejszym i słabszym. Pisała o swoim „mocniejszym” ujęciu, iż termin pokolenie odnosi się do „zbiorowości młodych osób, które pod wpływem pewnych podobnych doświadczeń społeczno-kulturowych w okresie socjalizacji i dojrzewania wytwarzały to, co określiłam mianem «zbiorowego światopoglądu» – czego konsekwencję stanowiły określone zespoły postaw i wartości – podzielanych przez znaczącą większość – tak wyróżnionego «pokolenia»” (1999: 47). Badaczka ma na myśli światopogląd szczególnego rodzaju, ukształtowany w określonym kontekście, co sprawia, że osoby z tego samego pokolenia „mogą się ze sobą porozumieć w swoistym kodzie komunikacyjnym, który ukształtował się wówczas, gdy byli młodymi ludźmi” (tamże: 48). „Znamienne dla tej definicji – pisze badaczka w innej pracy (Świda-Ziemba 2010: 10) – jest to, że wyróżnikiem pokolenia staje się ów system znaczeń, który stanowi język naturalnego dyskursu wewnątrz pokolenia. Pokolenie w tym rozumieniu, odmiennym od rozumienia potocznego, kończy się wtedy, gdy ginie owa światopoglądowa wspólnota, mimo że ludzie, którzy do owej wspólnoty należeli, żyją dalej, mają swoje biografie, dla których może mieć znaczenie fakt, że w młodości byli uczestnikami określonego doświadczenia

więc kategorii pokolenia w znaczeniu, w którym jest ono tworzone przez osoby uczestniczące w wielkich wydarzeniach historycznych. Mimo iż nazywani są niekiedy pokoleniem transformacji, to moment transformacji – jak pokażę dalej – nie był dla nich najważniejszym doświadczeniem biograficznym, jak to miało miejsce w przypadku starszego pokolenia. Z tego względu, parafrazując niektórych badaczy pokoleń (Alexander 2003: 85–108; Garewicz 1983; Feuer 1969; Kłoskowska 1988: 5), można napisać, że to nie trauma[82] (transformacji) konstytuuje pokolenie, które interesuje mnie w tej książce. Podobne ujęcie znacznie zawężałoby możliwości posługiwania się tą kategorią.

Osoby, z którymi rozmawiałem, można zaliczyć do pokolenia definiowanego właśnie w tym słabszym rozumieniu. Od razu warto zaznaczyć, że nie interesuje mnie całość tego pokolenia. Przedstawiony w dalszej części obraz zarysowujący najogólniej kontury pokolenia dzisiejszych „trzydziestolatków"[83] dotyczy tylko osób, z którymi rozmawiałem. Pozbawiony jest ambicji formułowania diagnoz dotyczących całego pokolenia. Jednocześnie tworzy dość szeroką mapę stanowisk i w tym sensie, mam nadzieję, jest dość dobrą wstępną diagnozą na temat mentalności intelektualnej elity tego pokolenia. W zebranych narracjach widoczne jest wyraźne napięcie pomiędzy potrzebą mówienia o sobie w pokoleniowych kategoriach oraz próbami zarysowania

pokoleniowego (tzn. funkcjonowania w ramach wspólnoty światopoglądowej), a nawet wtedy gdy niektórzy zachowali podstawowe rysy światopoglądu dawnej wspólnoty, tyle że ten światopogląd ma już charakter indywidualny, nie stanowi języka komunikacji szerszej zbiorowości". W niniejszym tekście posługuję się jednak słabszym rozumieniem kategorii pokolenia, zgodnie z którym konstytuuje się ono dzięki podobnemu społeczno-kulturowemu kontekstowi dojrzewania. Jak pisała Maria Ossowska (1983a: 502): „Pokolenie to tutaj przede wszystkim grupa ludzi o pewnych wspólnych postawach i wspólnej hierarchii wartości. Te postawy i wartości przypisuje się wspólnym doniosłym doświadczeniom, które przyczynić się miały do takiego, a nie innego ukształtowania osobowości". Tym bardziej że jestem przekonany, że stwierdzenie, czy możemy w danym wypadku mówić o wspólnym światopoglądzie, jest wynikiem badania, nie zaś założeniem wstępnym. Co więcej, zakładanie ścisłej korelacji pomiędzy światopoglądem a pokoleniem znacznie ogranicza stosowalność kategorii pokolenia, niemal w równym stopniu, jak odwoływanie się do znaczących wydarzeń z historii. Wspólne doświadczenia, mimo iż zostają uznane za ważne i znaczące przez większość osób danej generacji, nie muszą wszak prowadzić do ukonstytuowania się wspólnego światopoglądu.

[82] Kazimierz Wyka (1977: 50) pisał w podobnym kontekście o „przeżyciu pokoleniowym". Antonina Kłoskowska (1988: 5) z kolei dodawała, że „ważne wydarzenia historyczne mogą się przyczynić do przekształcenia młodzieży jako kategorii «w sobie» w kategorię «dla siebie», w grupę świadomą swojej szczególnej kondycji społecznej, swych aspiracji i ideologii".

[83] Marta Cobel-Tokarska w tekście zatytułowanym „Ostatnie pokolenie PRL: pamięć «trzydziestolatków»" nazywa ich „trzydziestolatkami". I dodaje: „(będę używać tego pojęcia w całym tekście). Ujmuję to określenie w cudzysłowie, jako w pewnym sensie umowne, ponieważ terminem tym obejmuję osoby urodzone w latach siedemdziesiątych i wczesnych osiemdziesiątych XX wieku, które w dorosłość wkraczały po 1989 roku (a zatem w tej grupie znajdą się także osoby dzisiaj dobiegające czterdziestki)" (Cobel-Tokarska 2015: 126). Chociaż sama zdaje się powoływać na tę mocniejszą definicję, mimo iż jednocześnie przyznaje, że istnienie „zbiorowego światopoglądu" jest trudniejsze do stwierdzenia. Niemniej interesuje mnie to samo pokolenie, o którym w swoim tekście pisze cytowana tu socjolog.

granicy między własnym pokoleniem a innymi, zwłaszcza wcześniejszymi, a dystansem do samej kategorii pokolenia, spowodowanym tym, że nie odnajdują jednego „pokoleniowego kodu", większość ma również problemy z określeniem tego, co składać miałoby się na ów „zbiorowy światopogląd". Jeden z moich rozmówców mówi tak: „nie przesądzałbym, że kategoria pokolenia odgrywa taką rolę. Ponieważ urodziliśmy się w rocznikach wyżu demograficznego, przechodziliśmy nieco inną selekcję niż koledzy starsi i młodsi. Wychowywaliśmy się w tym samym czasie, ale to nie jest jakiś czynnik decydujący o wyborach ideowych, światopoglądzie"[84] /25e.m/. Niejednoznaczność granic, niepewność, co miałoby stanowić o głównym doświadczeniu tego pokolenia, to dominujące elementy wielu wypowiedzi[85]. Być może to m.in. właśnie z tego powodu, jak przekonuje Marta Cobel-Tokarska, socjologowie (choć nie tylko oni) mają trudności z opisem tego pokolenia jako pewnej całości[86]. Dodaje też, że sami przedstawiciele tegoż właśnie pokolenia dotychczas niezupełnie potrafili znaleźć właściwy język do mówienia o własnym doświadczeniu[87]. Niektórzy z moich rozmówców również zwracają na ten problem uwagę. Jak mówi jedna ze znanych pisarek:

[84] Roman Wapiński pisze, że „pojawienie się nowego pokolenia w ogóle, a pokolenia konkretnej grupy społecznej (klasy, warstwy) w szczególności, nie musi iść w parze z jego samookreśleniem, ale brak jego przejawów jest ważną wskazówką dla historyka dziejów społecznych. Pojawienie się ich sygnalizuje bowiem pełniejsze przystosowanie się uczestników pokolenia pierwotnego do zmieniających się warunków życia" (Wapiński 1997: 39). Historyk dodaje, iż pojawienie się określonych form świadomości może dać o sobie znać dopiero w kolejnym pokoleniu, nie zaś w pokoleniu pierwotnym.

[85] Na marginesie warto zauważyć, że podobna tendencja zaznacza się również w badaniach Świdy-Ziemby (2005: 14–15) w odniesieniu do reprezentantów tegoż pokolenia, jakkolwiek są oni świadomi różnic w stosunku do wcześniejszych generacji.

[86] Niektórzy autorzy podejmują próby wyznaczenia ściślejszej granicy między pokoleniami. Jakub Wujec (1999) roczniki lat sześćdziesiątych i wczesnych siedemdziesiątych nazywa „Pokoleniem '89" bądź „Dziećmi Przełomu". W 1989 r. byli już na studiach, wchodzili w dorosłość, często opisuje się ich w kategoriach „ludzi sukcesu" (por. Tadla 2009), ich traumą i przeżyciem pokoleniowym jest właśnie przełom 1989 r. To pokolenie Paweł Śpiewak (1987) określi spolszczoną nazwą „japiszonów". Późne roczniki lat siedemdziesiątych i wczesnych osiemdziesiątych to następna generacja, „Pokolenie 2000", „Dzieci Wolnego Rynku". Wedle Wujca nie łączy ich przeżycie pokoleniowe, bo najważniejszy moment w historii przypada na czas przedszkola i szkoły podstawowej. „Rozróżnienie powyższe jest najbardziej wiernym, rodzimym odpowiednikiem zachodniego podziału na *yuppies* i *Pokolenie X*. Podobne są nawet problemy, choć generowane u nas później i przez zupełnie inną sytuację społeczno-polityczną. Ekonomiczny boom i koniunktura sprawiły, że na początku lat 90. praca czekała praktycznie na ulicy. Dziesięć lat później wykształcona młodzież jest bezrobotna i doświadcza, co oznacza brak pieniędzy w konsumpcyjnym świecie" (Padula 2012: 35).

[87] Dariusz Nowacki (2014b) w swojej recenzji książki *Znaki szczególne* autorstwa Pauliny Wilk (ur. 1980 r.) poświęconej pamięci „trzydziestolatków" pisze, że „przedwcześnie portretuje pokolenie dzisiejszych trzydziestolatków". Z kolei Przemysław Czapliński (2003: 103), krytykując zbiór *Do Amsterdamu* autorstwa Michała Olszewskiego (ur. 1977 r.), pisze, że to „książka bardzo powierzchowna i zmistyfikowana w rekonstruowaniu świadomości". Być może nie jest to jednak problem opisu, ale problem braku dystynktywnych doświadczeń. Nawiasem mówiąc w tych krytycznych opiniach o swoich młodszych (o pokolenie) kolegach jest coś „podejrzanego"; te recenzje same w sobie wymagałyby osobnego tekstu.

> Po pierwsze moje pokolenie uwielbia o sobie mówić w ogóle, natomiast nienawidzi się autodefiniować. Wynika to ze zblazowania i niemożności jednoznacznego określenia siebie. Chociaż bardzo dużo mówimy o sobie, co jemy, widzę to na Facebooku albo w czasie rozmowy; jestem w stanie wychwycić nawet powiedziałabym wręcz intymne szczegóły. Jeśli chodzi o wartości, światopogląd dotyczący nie ogólnie, ale konkretnych rzeczy, to myślę, że tu jest duży strach przed jednoznacznym określeniem się, wynikający z takiego zblazowania, ironii; i cudzysłowu na cudzysłowie i cudzysłowem poganianego /36w.n.f/[88].

Przedmiotem mojego badania były osoby połączone wspólnymi elementami biografii, większość z nich pochodzi z dużych miast bądź studiowała w dużych ośrodkach akademickich. Dzisiaj natomiast odgrywają podobne „inteligenckie" role, charakterystyczne dla elity. Jak mogliśmy zaobserwować wcześniej, dzieli ich jednak niejednokrotnie pochodzenie oraz kapitały, jakie wynieśli z rodzinnego domu. Okres ich wchodzenia w dorosłość przypada na dobre kilka lat po transformacji[89]. W pewnym stopniu doświadczali więc nowej, zmienionej rzeczywistości, rozchwiania dawniejszych wartości, ale także napięć związanych z wprowadzaniem nowych wzorów kulturowych, które były konkurencyjne wobec tych, w obrębie których się wychowali i które dzisiaj zdarza im się wspominać z sentymentem (Wilk 2014). Jednocześnie transformacja nie była dla nich formującym doświadczeniem, jak w przypadku starszych generacji, chociażby Pokolenia 89'. Do doświadczeń związanych z przełomem i transformacją będę jeszcze wracał w dalszej części tej pracy.

Warto natomiast już teraz dodać, że chociaż niektórzy dystansują się od określeń pokoleniowych, to dla innych – jak mogłem zaobserwować w trakcie rozmów – mimo wszystko ważne jest poczucie, że reprezentują kolejne

[88] Warto odnotować, że podobną obserwację w odniesieniu do środowisk literackich formułuje Joanna Padula (2012: 4), która zastanawia się, czy uprawnione jest używanie tu słowa „pokolenie". Pisze: „urodzeni pod koniec lat 70. i na początku 80. autorzy, których cechę wspólną stanowi akcentowanie własnej niezależności i odcinanie się od pokoleniowych generalizacji. (...) Czy heterogeniczną grupę młodych Polaków nazwać można pokoleniem? Gdzie leżą źródła fenomenu odmienności najmłodszych generacji i czy rzeczywiście jest to pokolenie tak różne od poprzednich (...)?".

[89] Wypada zauważyć, iż Hanna Świda-Ziemba, której praca służy mi tu jako jedno ze źródeł pozwalających zarysować „horyzont moralny" i wybory aksjologiczne interesującej mnie kategorii, badała w latach dziewięćdziesiątych zbiorowości starsze o kilka lat od moich rozmówców. Na młodzież, biorącą udział w badaniach socjolog w 1993 r., składali się uczniowie trzecich klas liceów ogólnokształcących oraz studenci pierwszego roku studiów Uniwersytetu Warszawskiego i Politechniki Warszawskiej (por. Świda-Ziemba 1999: 6). A zatem w chwili polskiego przełomu (4 czerwca 1989 r.) jej respondenci byli uczniami siódmej klasy szkoły podstawowej, a w przypadku studentów – pierwszych klas liceum. Pod względem profilu czy zainteresowań badania socjolog miały natomiast charakter kontrastowy (obejmowały uczniów klas o profilu ścisłym i humanistycznym, studentów ekonomii, zarządzania, psychologii, stosowanych nauk społecznych, filologii i historii, elektroniki i elektryczności) (por. Świda-Ziemba 1999: 6, 97). Ponieważ dobór osób, z którymi rozmawiałem, miał przede wszystkim charakter celowy, podporządkowany odgrywanej roli, nie stosowałem tak sztywnego przedziału wiekowego. Wśród moich rozmówców zdarzały się osoby w tym samym wieku, ale w większości przypadków były to osoby o kilka (3–5) lat młodsze.

pokolenie w łańcuchu pokoleń. W przypadku części moich rozmówców (ale przecież nie tylko ich) świadczy o tym chociażby fakt podejmowania starań o wyartykułowanie własnych doświadczeń właśnie jako pokoleniowych. Co więcej, próbują oni również określić własne miejsce w łańcuchu pokoleń. Co więcej dla wielu osób myślenie kategoriami pokoleń jest ważne. Nawiasem mówiąc, to poczucie stanowiło często cechę wyróżniającą inteligencję oraz intelektualistów, zresztą to reprezentanci inteligenckich środowisk dokonywali zwykle tego rodzaju ujęć oraz periodyzacji. Jak przekonuje Ron Eyerman (1994: 33), „szczególne doświadczenia i sprawy związane z określonym czasem w dramatyczny sposób zabarwiają wspólnotowe doświadczenie aktorów, sprawiając, że interpretują świat i swoje w nim miejsce w podobny sposób. Debaty charakterystyczne dla określonego czasu, konflikty, podobnie jak otoczenie instytucjonalne, wpływają na to, jak role intelektualne są interpretowane w różnych czasach i miejscach". W tym sensie – dodaje socjolog – nawet „idea pokolenia, definiująca indywidualne doświadczenie w zbiorowych kategoriach w odniesieniu do dramatycznych wydarzeń, jest jednym z przejawów wagi pokolenia".

To właśnie dlatego próba zrozumienia danego pokolenia wymaga także tego, aby zobaczyć je na tle innych pokoleń, szczególnie tych, które je poprzedzają. Nawet jeśli ten obraz nie jest do końca wyraźny, to na jego podstawie można spróbować dostrzec, jak kształtowała się dynamika etosu kolejnych grup składających się na następujące po sobie pokolenia. Kiedy w 2002 r. Paweł Śpiewak mówił o tym wchodzącym w życie publiczne pokoleniu, niewiele jeszcze można było na ten temat stwierdzić. Pod względem przyszłych wyborów, dokonań, światopoglądów było ono niewiadomą. Dlatego socjolog skłonny był określić je raczej jako „znak zapytania". Więcej mógł powiedzieć o wcześniejszych pokoleniach, generacji dzisiejszych pięćdziesięciolatków, którzy pierwsze doświadczenia zbierali w latach osiemdziesiątych, prawdziwie dorosłe życie rozpoczynali jednak wraz z początkiem transformacji. Wtedy, w 2002 r. byli już dojrzałymi ludźmi a jednak wciąż młodymi. Mówił: „w konsekwencji 30-latkowie [dzisiejsi 50-parolatkowie – P. K.] stali się pierwszym od półwiecza pokoleniem, które mogło powiedzieć: nastawmy się na siebie, prawdziwą wartością nie jest życie publiczne, ale moje życie". Faktycznie było to pokolenie, które zdawało się wierzyć, że dzięki postawie self-made mana będą mogli osiągnąć sukces. Ta wiara w osobisty sukces sprawiała – jak przekonywał historyk idei – że „gotowi są poświęcić o wiele więcej. Mniejsza o rodzinę, mniejsza o wszystko, najważniejsze jest dobić swego. W tym sensie najbardziej połamani psychologicznie będą oni właśnie" (Śpiewak 2002b: 13). Ale dodawał też, że oni jeszcze wiedzieli, co to znaczy być inteligentem. Bo nosili w pamięci żywe inteligenckie wzory uczestnictwa w sferze publicznej[90]. Należy jednak pamiętać, że w okresie młodości tego

[90] Podobnie argumentował Andrzej Mencwel (2008): „Mój starszy syn, który wtedy rozpoczął samodzielne życie, należał do pokolenia nazywanego «japiszonami», które zobaczyło w nowej Polsce

starszego pokolenia, która przypadała na przełom lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, pogłębiały się procesy różnicowania światopoglądów i postaw, oficjalne instytucje przestały być postrzegane jako stabilny element otoczenia. W tym właśnie pokoleniu pojawiła się potrzeba zamanifestowania odrębności, bunt wyrażający się kontrkulturowymi postawami; pewien typ inteligenckości został w sposób mniej bądź bardziej świadomy zakwestionowany. Wtedy bowiem „hipoteza o zaniku komunikacyjnego kodu pokoleniowego zdawała się coraz mocniejszą" – odnotowuje Świda-Ziemba (1999: 53).

Jednocześnie reprezentanci tego pokolenia, które wchodziło w dorosłość w przededniu transformacji bądź mniej więcej w tym czasie, potrafili własny „inteligencki kapitał" przekuć w indywidualny sukces. Zdaniem Śpiewaka byli zbyt rozczarowani sferą publiczną, bezideowością, technokratycznym językiem. Socjolog mówił o nich następująco:

> To była ostatnia grupa, która doświadczyła takiej wspólnoty doświadczeń i ma dotąd poczucie odpowiedzialności za sprawy publiczne, wierzy lub bardzo chciałaby wierzyć w coś takiego jak dobro wspólne, państwo. Jednocześnie jest to generacja, która otrzymała od historii niebywałą szansę awansu. Skończył się stary komunistyczny porządek, nastała demokracja, i zarazem wybuchnął świat nowych technologii, pojawiły się nieznane wcześniej zawody, dokonała elektroniczna rewolucja, niosąca zasadniczą zmianę kulturową. „Ludzie znikąd" zrobili niebywałe kariery, co już się nie powtórzy (Śpiewak 2002b: 1) .

Ta obserwacja znajdująca potwierdzenie w badaniach jest również podzielana przez moich rozmówców. Często zdarza im się przytaczać opowieści o karierach, jakie rzekomo porobili ich starsi o dekadę koledzy: „Osoby, które w poprzednim ustroju byłyby inteligentami, wolały karierę biznesową. Głównie były zajęte konsumowaniem. Znam osoby, które wyrosły z tego świata, nie przestały być inteligentami, chociaż mają do swojej inteligenckości stosunek biznesowy. Traktują to jako pewne zadanie, ale hierarchię i wyznaczniki prestiżu mają już gdzie indziej" /1a.e.s.m/. Wypowiedzi moich rozmówców utrzymane w podobnym tonie będą przywoływane jeszcze dalej w różnych kontekstach.

Zderzenie z nową rzeczywistością rodziło raczej szereg napięć niż oczywistych, aprobatywnych wyborów. Refutacja inteligenckich wzorów nie była więc całkowita, a samo napięcie pomiędzy niedawnymi praktykami kulturowymi, obywatelskimi a nowymi wzorami znajduje zresztą potwierdzenie w badaniach. Jak wynika z badań Hanny Palskiej (2008), to m.in. w tym pokoleniu ujawniło się napięcie pomiędzy wzorcami inteligenckiego stylu życia, a dążeniem do kariery i sukcesu charakterystycznym raczej dla klasy średniej.

---

ogromną szansę. Ci trzydziestoparolatkowie zajęli dzisiaj wiele ważnych pozycji i zmieniają Polskę. Tylko że już nie aspirują do tego, by się określać jako inteligencja. Choć tradycja inteligenckich powinności jest im nadal bliska".

Być może fakt, że w momencie zmiany na ogół dobrze potrafili odnaleźć się w transformowanej rzeczywistości, wynika z tego, że zanim ona nastała, byli już gotowi, chłonni nowych doświadczeń, wystarczająco zindywidualizowani. Agata Bielik-Robson (2002b) pisała o tym (swoim) pokoleniu, że nie jest ono zdolne „zbudować żadnej narracji pokoleniowej, ponieważ podmiotem naszego zbioru będzie zawsze «ja», nigdy zaś «my» – lepsza już jednak taka definicja niż żadna". Później skłonna była przyznać, że jednak im także udało się zbudować inteligenckie instytucje. Jednocześnie właśnie bodaj w tym pokoleniu nastąpiła pierwsza na taką skalę erupcja kontrkulturowych manifestacji podważających – jak pisał Andrzej Horubała o „bruLionie" – „środowiskowe hierarchie", „intelektualny kolektywizm" (cyt. za: Matyja 2009: 110; zob. Stańczyk 2015). Jak ujęła to Bielik-Robson (2016: 160): „«bruLion» był od początku prześmiewczy wobec inteligenckiej celebry".

Diagnoza zdawała się jednak szersza. W innym miejscu Bielik-Robson (2002a: 55) dodawała, że jej pokolenie jest „żywym przykładem (…) ponowoczesnej anomalii. Czyli że (…) jesteśmy *natural born postmodern*". Ta autodiagnoza do pewnego stopnia także znajduje potwierdzenie w badaniach, ponieważ właśnie przedstawiciele tego pokolenia – jak pisze socjolog Hanna Świda-Ziemba[91] – w porównaniu z poprzednimi wcześniej, już jako młodzi ludzie cechowali się zróżnicowanym światopoglądem, skłonni byli również do szukania wzorów identyfikacji nie wśród starszych pokoleń, ale wśród rówieśników; jednocześnie znajdowali je w różnorodnych, konkurujących ze sobą światopoglądach. Agata Bielik-Robson podkreślała międzypokoleniowe napięcia, ale Piotr Nowak (2004: 11–17) mówił już wprost o wojnie pokoleń; oboje mieli na myśli swoje i starsze pokolenia. Tomasz Zarycki mówi raczej

[91] Byłoby to zgodne z obserwacjami i badaniami Świdy-Ziemby, która dostrzega w odniesieniu do grup badanych młodych, że już w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych (a zatem w przybliżeniu w tym pokoleniu, do którego należy Agata Bielik-Robson) miał miejsce proces różnicowania światopoglądów; stopniowo się on zresztą nasilał, skutkując zanikaniem „pokoleniowego kodu znaczeń". Przejawem (a zarazem czynnikiem) była – jak pisze autorka (Świda-Ziemba 1999: 52) – „różnorodność ówczesnych grup etosowych". Jej zdaniem, grupy zaangażowane w opozycję polityczną, jak Pomarańczowa Alternatywa, Wolność i Pokój, grupy samokształceniowe, grupy oazowe, subkultury „stanowiły środowiska o nieprzystawalnym do siebie systemie znaczeń i wartości. Co więcej – jak stwierdziła na podstawie wyników swoich badań Barbara Lewenstein – o ile poprzednio młodzież definiowała samą siebie przez porównanie z pokoleniem dorosłych, o tyle w latach osiemdziesiątych była skłonna opierać swą identyfikację na porównaniu siebie z innymi, odmiennymi niż własna – grupami młodzieży właśnie" (Świda-Ziemba 1999: 52). Być może to sprawia, że niekiedy wśród niektórych reprezentantów tego właśnie pokolenia daje się zauważyć silny dystans wobec inteligencji, wynikający z poczucia nieadekwatności inteligenckich wzorów. Ten sprzeciw wyrażał się niekiedy m.in. sięganiem po alternatywne wzory kultury, dystansem wobec „klasycznego" wzoru inteligencji (por. Fatyga 2002: 23–24). Piotr Nowak (2009) pisał: „Z pewnością czytam inne książki niż Jerzy Jedlicki czy Marta Wyka, a jeśli nawet te same, rozumiem je inaczej. Nie ma we mnie pasji społecznikowskiej. Ludem gardzę, ludu się boję, lud mi obmierzł do cna, dlatego staram się trzymać od niego z daleka. Moja inteligencja to znak rozpoznawczy, pozwalający mi skutecznie odróżnić się od hołoty, od nawałnicy powszechnego chamstwa, cwaniactwa, od wtórnego analfabetyzmu kultury popularnej, od «zawinionej niedojrzałości», zwykłych ludzi" (por. Kulas 2013).

o pęknięciu między pokoleniami, które jego zdaniem szczególnie silnie zaznacza się w nauce i o czym świadczy nadreprezentacja w tym obszarze „trzydziestolatków" w stosunku do pokolenia 40- i 50-latków. Socjolog stara się również sformułować na ten temat ogólniejszą tezę.

> To pokolenie dzisiejszych trzydziestolatków (…) jest natomiast mocno obecne. (…) W konkretnym polu i w konkretnym czasie, powstała, jak sądzę, pewna luka pokoleniowa, ale nie widzę w tym jakiegoś zarzewia konfliktu, nawet istotnego napięcia. Pokoleniowość w tym wypadku zaznaczyła się, m.in. dlatego, że w takiej akurat sytuacji skoncentrowało się dużo przedstawicieli starszego pokolenia, którzy posługują się tymi młodszymi, by skompensować swoją dominację pokoleniową. Według mnie, to jest pewna asymetria, efekt nierównomierności procesu reprodukcji elit, ale nie jakaś wojna czy nawet konflikt (Zarycki 2016: 228).

Zbliżoną obserwację formułuje Bielik-Robson (2016: 158–159):

> Mam wrażenie, że powtarzają oni [chodzi o pokolenie młodsze – P. K.] dawną szacowną zasadę pasa transmisyjnego, wedle której tak naprawdę nie walczy się ze swoim prekursorem, lecz się mu czapkuje. Co ciekawe, ci młodsi nas wycieli w pień, że się tak brutalnie wyrażę. My praktycznie nie istniejemy jako generacja, do której można się odnieść, chyba że w postaci zwartej inteligencji prawicowej określającej się na NIE wobec Okrągłego Stołu. Poza tą jedną opcją istniejemy w zupełnym rozproszeniu.

Tak czy inaczej napięcia te są na tyle wyraźne, że również moi młodsi rozmówcy je dostrzegają, niemniej przede wszystkim w odniesieniu do starszych pokoleń. Jak mówi jedna z moich krakowskich rozmówczyń, publicystka, redaktorka, 30-kilkulatka, reprezentująca ważne środowisko inteligencji katolickiej: „ci moi starsi koledzy mogliby coś powiedzieć o konflikcie pokoleń. Bo oni go odczuli na własnej skórze". I dodaje: „Natomiast [oni – P. K.] walczyli o swoją pozycję, ale starsi niespecjalnie ich dopuszczali. W starszych widzieli te wszystkie wady, które wiążą się z późnym wiekiem, gdy nie odchodzi się we właściwym momencie ze swoich funkcji" /12e.a.f/. Jej zdaniem podziały w obrębie kategorii dosyć boleśnie dały o sobie znać po 1989 r. Ten rok stanowi ważny punkt odniesienia, „bo pewien sposób realizacji misji, właściwie jedyny znany, skończył się. Były pisma jawne, legalne, ale opozycyjne. To bardzo zmieniło te środowiska. Taki przełom powoduje naturalny kryzys tożsamości. Mam wrażenie, że dopiero teraz wychodzimy na prostą". To, co zmieniło środowiska, wynika – jej zdaniem – przede wszystkim z faktu, że wiele osób odeszło do polityki. Jakkolwiek niektóre były obecne w niej już wcześniej, to zasadniczo jako przedstawiciele opozycji, co tylko wzmacniało ich moralny autorytet. Natomiast udział we władzy – zastanawia się moja rozmówczyni – musiał jednak wpłynąć negatywnie na stosunki między pokoleniami. Sama dodaje jednak, że: „Jestem pierwszym pokoleniem, które może świadomie odnosić się do tej tradycji. O mnie się mówi, że jestem obdarzona łaską zbyt

późnego urodzenia. Ten 89 r., to nie był mój moment. Teraz patrzę na tę tradycję z dystansu, mogę z niej czerpać dowolnie" /12e.a.f/.

Podobne przekonania są dominujące wśród osób, z którymi rozmawiałem. Jeśli nawet znajdują się wśród nich takie, które podkreślają napięcie wynikające z tej międzypokoleniowej relacji, to zaraz skłonne są dostrzec zalety współpracy między pokoleniami oraz znaczenie kontynuowania tradycji intelektualnych i kulturowych charakterystycznych dla środowisk, których są członkami. Warto jednak podkreślić, że często punktem odniesienia nie jest bezpośrednio poprzedzające pokolenie (współczesnych 40- i 50-latków), ale te wcześniejsze. Co więcej, jeśli nawet doceniają znaczenie poszczególnych osób ze średniego pokolenia i podkreślają swój dług wobec niektórych jego przedstawicieli, to zdecydowana większość spośród tych, którzy zdecydowali się o tym opowiedzieć, na ogół znacząco pomija je jako pewną całość. Co więcej, jak pokażę dalej, właśnie przedstawiciele tego pokolenia w świadomości osób, z którymi rozmawiałem, funkcjonują jako ci, którzy najwięcej skorzystali na przemianach w latach dziewięćdziesiątych.

> Nie mam takiego konfliktu, bo jest tylko starsze pokolenie, a potem my. Ludzie, którzy mają 60 lat i ci, którzy mają 30 lat. Nie ma o co się bić. Nie czuję żadnego konfliktu, czuję inspirację. Nawet jeśli kogoś krytykuję, to nie traktuję tego jako konfliktu. Czuję, że jesteśmy ekipą jedną, że jak nie napiszę o „starych", to ich nie ma. Dzięki mnie oni jakoś odżywają. Stare pokolenie jest ważne, staram się pisać o nich teksty. Średnie pokolenie nie jest już dla mnie punktem odniesienia. Ich książki nie dają mi do myślenia. Ojców, nie dziadków, bym pominął, zniszczył, chociaż im bardzo dużo zawdzięczam. Oni formowali nas na seminariach, a nie poprzez swoje książki. I nawet chodzi o to, żeby pisali książki, z którymi moglibyśmy walczyć /4s.n.m/.

Na inny rodzaj napięcia, do którego jeszcze wrócę, zwraca uwagę kolejna osoba:

> wydaje mi się, że nie ma konfliktu pokoleń. Trochę szkoda, bo wydaje mi się, że nasze pokolenie ma pokoleniowe kwestie, które są słabo wypowiedziane w dyskursie publicznym. Związane jest to z tym, że jesteśmy tym pokoleniem, które się już nie załapało na klasę średnią, które ma inne trochę doświadczenie, które ma o wiele trudniej z kanałami awansu, na które trafiły te wcześniejsze pokolenia. /5a.s.m/.

Jeszcze inna osoba dostrzega, że:

> Jest taki konflikt, ale nie chcielibyśmy w niego wchodzić. Ale jeżeli już byłoby jakieś generacyjne napięcie, to pomiędzy nami a czterdziestolatkami, a nie pomiędzy nami a sześćdziesięciolatkami. Co wynika z tego, jak wyglądał rozwój polski po 89 r. Ci ludzie, którzy dzisiaj dobiegają 50-tki zajęli bardzo dobre pozycje i przez wiele lat rozdawali stanowiska, kiedy my znaleźliśmy się na rynku zawodowym. Nie bardzo potrafili dostrzec w nas partnerów. Chociaż nie chciałabym uogólniać /2s.f/.

Dla równowagi warto zaznaczyć, że perspektywa osób z tego średniego pokolenia jest nieco inna, starają się formułować pewne diagnozy dotyczące swojej „nieobecności" w świadomości tych młodszych. Przy czym – jak pisałem – nie dotyczy to poszczególnych jednostek, ale ogólnej narracji na temat pokoleniowej ciągłości i reprodukcji. Zarycki wskazywał przy tej okazji na międzypokoleniowe sojusze, które wydały mu się czymś naturalnym. Mówił: „obecni trzydziestolatkowie mają skrócony awans, dzięki temu, że są dołączeni do starszych. A tamci mają legitymizację dla swojej roli elity, która jawić się może jako otwarta, ponieważ popierają młodych" (Zarycki 2016: 228). Dodawał: „można było odnieść wrażenie, że oni ciągle rządzą, ale trzeba pokazać, że są z młodzieżą, więc zaprosili dyżurnych młodych intelektualistów, żeby coś powiedzieli" (tamże).

Jak wynika z moich wywiadów, napięcie pomiędzy średnim a młodszym pokoleniem jest silniejsze niż pomiędzy tym ostatnim a reprezentantami jeszcze starszych generacji. Jak zwraca uwagę jeden z moich rozmówców: „wydaje mi się, że jesteśmy o wiele bardziej zaangażowanym pokoleniem niż pokolenie dzisiejszych czterdziestoparolatków[92]. To widać w tym, że nasze pokolenie jest bardzo zapatrzone w swoich mistrzów, nawet jeżeli ich krytykuje, nawet jeżeli próbuje ich obalić" /20s.a.m/. Jak artykułuje to dobitnie jedna z osób, szczególnie silnie podkreślająca znaczenie międzypokoleniowej ciągłości: „ojcobójstwo to jest taka krew z papieru" /14 e.s.m/. Osoba z Krakowa dodaje natomiast:

> To są trochę takie sztance intelektualne, że zawsze jest jakiś konflikt. Nie musi być konfliktu co do celów. Co do tego nie ma. Nasi nauczyciele krakowscy, bo w sumie stamtąd wywodzę się intelektualnie, czy z Klubu Jagiellońskiego, czy Ojciec Zięba, który tam jest teraz wychowawcą, czy Andrzej Nowak, Bohdan Szlachta czy Ryszard Legutko: oni nam wdrożyli takie aksjomaty intelektualne, które nie zmieniły się, czy to chodzi o aspiracje intelektualne, czy o cele. Natomiast czasem są olbrzymie zmiany co do wrażliwości estetycznej, co widać dobrze w „Pressjach" (to jest takie frondoidalne działanie na okładkach) /1a.e.s.m/.

Nie oznacza to jednak, że napięcie to w ogóle nie pojawia się w przeprowadzonych wywiadach. Ponieważ jak mówi jedna z osób:

[92] Wypowiedzi mistyfikujących własne zaangażowanie wobec wcześniejszych pokoleń jest zresztą więcej. „Jeśli chodzi o moje pokolenie, to wtedy kończyliśmy szkoły. Jesteśmy pierwszym pokoleniem, w którym zaczyna się ożywienie. Masz lewicowe organizacje, masz federacje anarchistyczne, ruchy LGBT" /9s.a.m/. Pod wieloma względami jest to jednak mistyfikacja świadomości, albowiem wcześniejsze pokolenia, w tym również dzisiejszych 40- i 50-latków, zbudowały szereg tożsamości zbiorowych i alternatywnych instytucji działających często z oczywistych powodów w sferze nieoficjalnej (por. Świda-Ziemba 1999: 52). Ciekawego i kompetentnego przeglądu tych instytucji dostarcza praca doktorska Xawerego Stańczyka (2014) *Kultura alternatywna w Polsce 1978–1996. Wyobraźnia, samoorganizacja, komunikacja*, napisana pod kierunkiem prof. Andrzeja Mencwela w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego.

> Przyznajemy się do naszych intelektualnych mistrzów, ale to nie jest tak, że mamy ich na sztandarach. Jest taki moment, kiedy trzeba się wybić na niepodległość intelektualną. Nie znaczy to, że trzeba później dokopywać. Jeśli twój nauczyciel był liberałem, to ty się staniesz jakobinem. Chodzi raczej o to, żeby w pewnym momencie zacząć się z nimi spierać. Strasznie denerwowało mnie to, kiedy na jakimś spotkaniu ktoś mówił to, co chciał usłyszeć jego nauczyciel /3a.n.m/.

Inna osoba, akademiczka, nastawiona idealistycznie, dodaje, że „częścią etosu inteligenckiego jest, żeby nasi następcy mieli do nas zdrowo krytyczny stosunek, nie postponujący, nie niewdzięczny. Zdrowo krytyczny – niektóre postawy przyjmowali, niektóre korygowali, starali się z nimi dyskutować". I dodaje: „w Polsce generalnie model wymiany jest defektywny. On jest marny, bardzo wiele rzeczy się dusi w zarodku albo się próbuje przekierować pod swoją wizję wyłącznie. Dotyczy to chyba wszystkich środowisk intelektualnych". Ona tymczasem potrafi wyobrazić sobie model współpracy międzypokoleniowej, w której znalazłoby się miejsce zarówno na powielanie dobrych wzorów, jak i empatyczne negocjacje z przedstawicielami innych pokoleń. W takim wypadku nie chodziłoby o prostą imitację starszych pokoleń, równoznaczną ze „zrobieniem czegoś, czym się nie jest", lecz o naśladowanie dobrych wzorów. Tymczasem – jej zdaniem – „z obserwacji roczników 70-tych i 80-tych wynika m.in. tyle, że nienegocjujący mają lepiej w sensie kariery. Negocjacje uważa się za nadmiar: «po co się szarpiesz; o co ci w ogóle chodzi»" /52s.a.f/.

* * *

Nietrudno zauważyć, że chociaż niektórzy z moich rozmówców dystansują się do mówienia o sobie w pokoleniowych kategoriach, to wielu z nich ma przeświadczenie, że wyróżniają się na tle innych pokoleń odmiennym rodzajem doświadczeń. Na podstawie cytowanych wypowiedzi można się przekonać, że istnienie międzygeneracyjnych napięć tylko wzmacnia to poczucie odrębności. Jakkolwiek identyfikacje pokoleniowe pozostają słabe oraz niezwiązane z żadnym spektakularnym historycznym wydarzeniem, to w gruncie rzeczy osoby, z którymi rozmawiałem, mają poczucie istnienia różnic międzypokoleniowych. Niektórzy próbują – jak w kolejnych rozdziałach postaram się pokazać – je wyartykułować. Jedna z tych różnic dotyczy wyobrażeń związanych z transformacją oraz skutków, do jakich doprowadziła. Chociaż przełom 1989 r. nie był bezpośrednim źródłem pokoleniowej traumy, to reprezentanci interesującego mnie pokolenia doświadczyli jego konsekwencji, co wpłynęło na ich system wartości. W efekcie zaś przyczyniło się do krytycznego stosunku do postulowanego w latach dziewięćdziesiątych modelu zmiany, nadało wagę publicznemu zaangażowaniu, w tym w obronie słabszych. W niektórych wypadkach nawet uaktywniło przekonanie o konieczności restytucji inteligenckiego etosu.

Rozdział 5

Antynomie inteligenckiej tożsamości

Reprezentanci interesującego mnie pokolenia, z którymi rozmawiałem, to osoby wyjątkowo aktywne, które bez wątpienia wyróżniają się w swoich środowiskach. Zewnętrzni obserwatorzy (w tym socjologowie zajmujący się tym problemem) zaliczają ich często do inteligencji. Lecz większość z nich – mimo iż w niektórych wypadkach chcieliby, żeby tak było – nie składa już tak jednoznacznych deklaracji. Część osób ma aspiracje bycia głosem swojego pokolenia. Niektórzy zresztą do pewnego stopnia zdają się odgrywać taką rolę; są faktyczną, nie tylko potencjalną elitą. Niemniej od większości z nich niełatwo jest uzyskać twierdzącą odpowiedź na pytanie, czy mają poczucie bycia inteligentami. Dla wielu słowo to ma silne emocjonalne, wyraźnie normatywne zabarwienie. Zdarzają się oczywiście ujęcia o charakterze neutralnym, opisowym, które zbliżają się do wizji inteligencji jako zbiorowości ludzi opierających własną aktywność na pracy umysłowej, ale należą one do rzadkości. Stąd w wielu zebranych wywiadach pojawiają się zastrzeżenia wobec określania własnej tożsamości w ten sposób. Jednocześnie sytuacja wywiadu pozwala im na formułowanie przekonań o bardziej osobistym charakterze, których nie wyrażają w przestrzeni publicznej. Należy na samym wstępie podkreślić, iż celem niniejszego rozdziału nie jest udowodnienie istnienia bądź zanikania inteligencji, ale analiza sposobów ujmowania tej kategorii przez moich rozmówców oraz tego, jak artykułują własne przekonania i czy sami są skłonni identyfikować się z inteligencją.

Większość z tych opinii wskazuje na to, że inteligencja, szczególnie w wymiarze jednostkowej tożsamości, jak starałem się pokazać w drugim rozdziale, pozostaje dla wielu osób osobistym problemem związanym ze statusem społecznym. Z tego względu pytanie o poczucie bycia inteligentem wywołuje u nich niepokój związany z własną tożsamością Ale podczas gdy dla jednych rozmowa o tym wymiarze ich tożsamości pozostaje ważna, to inni dopiero uświadamiają sobie znaczenie tego problemu[93]. Warto podkreślić, że niektórzy respondenci przyznają, że do refleksji nad inteligenckim wymiarem swojej

[93] Jeden z rozmówców: „Nie uważałem tego pytania za ważne dla mnie. Dlatego też ciekawa była twoja propozycja i potraktowałem to jako okazję, żeby się nad tym zastanowić czy też z pytań dowiedzieć się, co w tym jest ciekawego" /28s.a.m/.

tożsamości (i w ogóle nad problemem inteligencji i jej etosu) skłoniła ich dopiero sytuacja wywiadu. Na pytanie o poczucie bycia inteligentem jeden z moich rozmówców odpowiada:

> chyba trochę tak, ale to nie jest jakaś moja silna, najważniejsza tożsamość. Ona jest trochę wywołana przez ciebie. To, co mnie na co dzień napędza intelektualnie, to szukanie prawdy i głębszego wymiaru. Może też dlatego, że nie mam poczucia odpowiedzialności przed wspólnotą, ale przed samym sobą. Zrozumienie jest najważniejsze, najpierw muszę zrozumieć tę rzeczywistość, o której chcę opowiedzieć /65.a.m/.

Warto to uzupełnić komentarzem, że nawet wśród osób mających poczucie inteligenckiej tożsamości podobna deklaracja związana jest z zastrzeżeniami. Wiele z nich ma poczucie, że współczesna inteligencka tożsamość ma charakter dziedziczny, wymaga środowiskowego uznania. Inne, jak pewien znany pisarz, z którym rozmawiałem, są przeświadczone, że to jest zbyt duże słowo: „mam mocno naładowane wartościowo pojęcie inteligencji, więc nie czuję, żebym miał prawo posługiwać się tym pojęciem" /27 w.s.m/. Różne są więc powody tego dystansu. Inny pisarz, autor kilku książek, mogący pochwalić się długą genealogią, o której potrafi snuć równie długą opowieść, mówi z kolei tak: „jednak głupio jest mówić: jestem inteligentem. Traktuję to jako cenny rzeczownik i to jest trochę przechwalanie się" /30w.m/. I jeśli nawet zdarzają się osoby, dla których inteligenckość jest najważniejszym wymiarem ich tożsamości, to właśnie ta wypowiedź bodaj najlepiej oddaje nastawienie charakterystyczne dla większości moich rozmówców. Poczucie, że należy być skromnym, zobowiązuje do tego, żeby uczynić stosowne zastrzeżenie wobec własnej inteligenckości. W jego wypadku nie jest jednak ona silnie zaakcentowana, ma raczej kurtuazyjny charakter. „To ktoś inny powinien powiedzieć" – dodaje. Na marginesie warto zaznaczyć, że podkreślanie znaczenia skromności można odnaleźć w wielu wypowiedziach. Młody profesor: „Nie, nie czuję się inteligentem. Być może mam zbyt wygórowane wyobrażenie. Widzisz, ja to traktuję jako pewien ideał, a nie pewną naturalną przynależność" /26s.m/. Adiunktka na uniwersytecie mówi:

> Żadnej zoperacjonalizowanej świadomości się nie wypieram. Jeśli mi ktoś powie, że w świetle jego definicji jestem, to nie zaprzeczę. To nie jest słowo z mojego słownika. Prostszy wariant jest taki, że ludzie nie chcą mówić, że są inteligentami, na tej samej zasadzie, na jakiej dziewczyny nie chcą mówić, że są ładne. Ale też wariant subtelniejszy jest taki, że inteligencja kojarzy się z jakimś rodzajem resentymentu. Czyli nie tylko etos i praktyki, ale też bagaż trochę /10 s.a.f/.

Młoda pisarka ujmuje to w równie trafny sposób:

> Myślę, że z jednej strony ten problem ze zdefiniowaniem się nie wynika tylko z obawy przed szufladkowaniem się, bo z tym nie mam problemu, ale raczej przed poczuciem, że to byłoby pretensjonalne, tzn. że byłabym egzaltowaną licealistką,

> która teraz napisała wiersz na temat konfliktu zbrojnego. Ja jakoś zawsze się bałam, że ktoś mnie wyśmieje w związku z tym. A druga rzecz to właśnie, że jeśli nazywałabym się, że należę do inteligencji, w różny zresztą sposób definiowanej, to że ktoś w każdej chwili może powiedzieć – sprawdzam! I powiedzieć: „tak, taka z ciebie inteligentka, a czytałaś książkę taką a taką?". A ponieważ ja mam zawsze braki w edukacji i mam duży kompleks, który noszę od liceum, to poczułabym się, że nie zasłużyłam, że ktoś odbierze mi plakietkę i mnie już tak nigdy nie podpiszą.
>
> Tak więc, gdyby zrobić psycho-test z gazety, to ja się łapię. Natomiast sama mam trudności, żeby tak o sobie powiedzieć, ale też miałabym trudności, gdyby ktoś teraz na sali krzyknął „ej inteligenci, prawa ręka do góry", to ja najpierw spojrzałabym na ciebie: przepraszam bardzo. Miałabym z tym taki duży problem wynikający też z wstydu /36w.n.f/.

Młody aktywista i redaktor, pochodzący z inteligenckiego domu zasłużonego dla tej grupy, stwierdza:

> Dziwne, ale czuję jakiś wstręt, żeby to przyznać. Bardzo intymne pytanie. Na pewno nie obraziłbym się, gdyby ktoś mnie tak nazwał. Natomiast czy miałbym na tyle w sobie pychy, żeby samemu tak się określić. Mimo wszystko inteligent jest kimś fajnym. To jest fajny gość, również w takim znaczeniu – mały bohater. Też nie wiem, na ile sami inteligenci się tak określają. Na ile taka łatka jest powszechna. To nie jest takie oczywiste, że mam prawo określić się tak mocnym słowem. W ogóle nie wiem, czy inteligentem się jest czy bywa. Może moja siostra w czasach kryzysu okaże się świetnym inteligentem, na razie nie została wezwana do służby. Rzeczywistość tego nie wymaga /38n.a.m/.

Naukowiec i publicysta mówi natomiast:

> Czy czuję się inteligentem? Tak. Pamiętaj, że jesteśmy w kraju, w którym panuje jakiś taki dziwny wstyd w przyznawaniu się, że jesteśmy inteligentami. A co więcej, nawet jak niektórzy z nas wykształcą się, zrobią doktoraty i pójdą jeszcze dalej i nawet oscylują w byciu intelektualistami, co jest takim szczebelkiem wyżej, to też panuje jakaś taka fałszywa skromność, która sprawia, że się tego wypierają. Ja zaliczam się do self-made manów intelektualnych. Wywodzę się z rodziny inteligenckiej, ale dość podupadłej, małomiasteczkowej. Stąd status inteligenta był dla mnie marzeniem i rzeczą, do której bardzo ciężko dochodziłem, pod którą bardzo wiele też planowałem. W związku z tym nie widzę żadnego powodu, dla którego kiedy już ten sukces został osiągnięty, będę się tego wypierał. Tak, jestem inteligentem, jestem z tego dumny, i co więcej rozpatruję tę inteligenckość w kontekście bardzo szerokim. Zarówno związanym z wiedzą, którą posiadam, z formacją intelektualną, z formacją etyczną, i też z całym tym kontekstem środkowo-wschodnim polskiej inteligencji, która jest taka a nie inna. Jest bardzo mocno zakorzeniona, z elementami popadania w konserwatyzm i tak dalej, i tak dalej /11s.a.m/[94].

[94] Na inteligencką tożsamość można również spojrzeć w kategoriach dystynkcji, która nie potrzebuje słownej artykulacji, manifestuje się bowiem w subtelniejszy, a zarazem bardziej dobitny

Adiunktka i autorka.

> Inteligencja to jest bardzo wysokie słowo. W moim prywatnym odczuciu, przez inteligencję rozumiałabym tych, którzy są zdolni z jednej strony do – jednak – wysokiej świadomości obywatelskiej w sensie poświęcenia, a więc zdecydowanie niepracowanie w swoim własnym pojętym interesie. Ale w sensie społecznym, zbiorowym, nie tylko jednego, wąskiego środowiska, ale szerzej. Myśleliby w kontekście budowy jakiejś sensownej przyszłości /52s.a.f/.

Zastrzeżenia wobec inteligenckiej tożsamości w połączeniu z jednostkową perspektywą sprawiają, że większość moich rozmówców formułuje wiele różnych, niekiedy wykluczających się opinii na temat inteligencji i jej roli, jeśli w ogóle dostrzegają, że ma ona jakąś rolę do odegrania. Innymi słowy, nie ma jednego, dominującego sposobu rozumienia tej kategorii przez młodych. Wieloznaczność i ambiwalencja inteligenckości mają źródła zarówno w sprzecznościach kulturowych, jak i społecznych, które odziedziczyliśmy[95]. Niemniej gdybym napisał, że opinii na temat inteligencji jest tyle, ilu moich rozmówców, popadłbym w przesadę. Bo w ich wypowiedziach zaznaczają się wyraźne tendencje, które – jak dalej postaram się pokazać – można ująć w kilka typów. Teraz warto dodać, że zarówno w polskiej historiografii, jak i historii nie było nigdy jednej dominującej definicji inteligencji. Joanna Kurczewska

---

sposób. Jak pisze Richard Sennett, członkowie burżuazji personalizowali publicznie w cechach zewnętrznych swoją klasową przynależność. Jakość wykonania ubrań, materiały, z których są zrobione, maniery, sposób wysławiania się – a więc głównie wszystko to, co Pierre Bourdieu określał mianem kapitału kulturowego ucieleśnionego – pozwalały rozpoznać przynależność klasową. Właśnie on nadawał się do tego najlepiej, choćby ze względu na wspomnianą przed chwilą trudność jego naśladowania. „Wszystkie te szczegóły – pisze Sennett (2009: 273–274) – służyły temu, by subtelnie zaznaczyć status danej osoby, ktoś, kto oznajmia, że jest gentlemanem, z pewnością nim nie jest. (…) **[G]entleman ujawnia, kim jest, wyłącznie przed osobami, które potrafią to same zauważyć**" [wyróżnienie – P. K.]. W wywiadzie eksperckim przeprowadzonym w ramach projektu Tomasz Zarycki przekonuje, że dystans wobec określania się za pomocą kategorii inteligencji wynika z silnie zakorzenionego w polskiej kulturze wzoru skromności, praktykowanego oraz obowiązującego szczególnie w środowiskach inteligenckich. „Taki rodzaj tożsamości afirmuje się częściej przez zaprzeczenie niż wprost" – dodaje (Zarycki 2016: 220). I mówi dalej: „Pomimo ogłaszanych regularnie kryzysów inteligencji jest to snobistyczny, elitarny tytuł. Dlatego mówienie o nim wprost może być oznaką nieskromności. Mam wrażenie, że zbyt ostentacyjne ogłaszanie go światu może być odczytywane jako znak, że jest się lepszym. W związku z tym nie wypada mówić o nim głośno, bo co powiedzą inni? Dodatkowy element stanowi to, że inteligenckość niejasna i rozmyta jest przedmiotem ciągłej negocjacji i walki. Własne deklaracje też nie są więc do końca wiarygodne. Jeśli ktoś nie zna mnie zbyt dobrze, nie ma pewności, czy ta moja deklaracja nie jest samozwańcza, tymczasem ten tytuł musi być społecznie uznany. A zatem to nie my sami, lecz inni muszą powiedzieć o naszej inteligenckości. System legitymizacji inteligenckiej jest zupełnie niesformalizowany, nie ma żadnej instytucjonalizacji. Uznanie społeczne zakłada, że to nie jest taki rodzaj tożsamości, którą sobie możemy wziąć, wymyślić i ogłosić się inteligentami. To musi być społecznie rozpoznane, tym bardziej samemu nie wypada mówić, że jest się inteligentem" (tamże: 221).

[95] Piszę o tym więcej w *Zakończeniu* i *Epilogu*.

zauważa, że historia inteligencji jest w Polsce splątana i skomplikowana, a to sprawia, że trudno o jeden sposób rozumienia tej kategorii. Historyk idei (por. Kurczewska 1998: 339) zdecydowała się na sformułowanie czterech ujęć[96], które niekoniecznie się wykluczają, ponieważ każde z nich akcentuje raczej inny wymiar inteligenckości. Ta różnorodność typów – jak słusznie obserwują badacze – wynika ze „zmieniających się historycznie kontekstów, w jakich ta kategoria społeczna się pojawiała, określała swoją tożsamość i stosunek do zbiorowości" (Pucek 2005: 284). Ale nawet w jednym czasie termin ten konotował odmienne znaczenia. Janusz Żarnowski (1964: 14) zauważa, iż „tyle jest sposobów podejścia do badań inteligencji, ile definicji inteligencji, a zatem bardzo wiele". Z kolei Marta Zahorska dostrzega w odniesieniu do przełomu XIX i XX wieku, że poglądów i ocen poświęconych inteligencji pojawiło się „prawie tyle, ilu wypowiadających się na jej temat" (Zahorska 1978: 189)[97]. Jak ujął to jeden z moich rozmówców, pisarz, w odniesieniu do współczesnej inteligencji: „jest bardzo wiele typów inteligentów, od zupełnych dandysów do zupełnych abnegatów" /30 w.m/.

Dlatego nakreślenie jednoznacznego obrazu zdaje się niemożliwe, natomiast możliwe są raczej pewne przybliżenia w odniesieniu do ról czy zadań przyjmowanych przez reprezentantów tej zbiorowości. Jak pisze trafnie Zbigniew Pucek (2005: 284): „istnieją wprawdzie jej klasyczne wyznaczniki, ale zmienna okazuje się ich konfiguracja i układ znaczeniowych nawarstwień". Jak już pisałem we wprowadzeniu, za Jedlickim (2008b: 12), aby obserwować zmiany w definiowaniu inteligencji, lepiej nie zakładać z góry definicji inteligencji, etosu. Ich opisanie ma być efektem badania, a nie wstępnym założeniem.

Inteligencja w „pojęciu polskim"

Podejmując próbę zbudowania obrazu inteligencji na podstawie zebranych opowieści, łatwo zauważyć, że koncentrują się one wokół wykształcenia, historii, geografii oraz powiązanych z nimi indywidualnych i zbiorowych, najczęściej pokoleniowych doświadczeń. Te składniki wyznaczają stałe i najogólniejsze

[96] Joanna Kurczewska (1998: 339) wyróżnia cztery główne sposoby definiowania tej kategorii: (1) zbiór osób trudniących się zawodowo pracą artystyczną bądź umysłową; (2) zbiorowość ludzi, którzy w związku z wykonywaniem pracy umysłowej zajmują określone miejsce w strukturze społecznej. Pełnią określone funkcje w społeczeństwie i państwie; (3) zbiorowość ludzi wyróżniających się pod względem intelektualnym, artystycznym, moralnym (niezależnie od kondycji społecznej); (4) i w wreszcie: inteligencja jako zbiorowość wyróżniona ze względu na orientację aksjologiczną.

[97] Dlatego w swoim artykule ogranicza się do najważniejszych, tworząc przy okazji cztery modelowe ujęcia (dające się wyabstrahować z inteligenckiej prasy od lat siedemdziesiątych XIX wieku do pierwszej wojny światowej) – w oparciu o kryterium miejsca inteligencji w strukturze społecznej (por. Zahorska 1978).

ramy zdecydowanej większości zebranych wypowiedzi. Do tego dodawane są następnie kolejne elementy. To sprawia, że „zbiorowa definicja" zostaje obudowana kolejnymi znaczeniami. Zanim zaproponuję ogólniejszą typologię, która wyłania się z danych zgromadzonych w trakcie wywiadów, i przejdę w kolejnych rozdziałach do omówienia możliwych źródeł odnowy etosu i przypisywanych mu znaczeń, spróbuję oddać tę różnorodność w definiowaniu inteligenckości oraz znaczeń, jakie są jej przypisywane.

Wykształcenie i etos

Wykształcenie stanowi punkt wyjścia wielu wypowiedzi, ale – co niemal równie często jest artykułowane – nie czyni ono jeszcze z danej osoby inteligenta[98], szczególnie w czasach masowej edukacji. W przypadku inteligenta nie chodzi bowiem o formalne posiadanie dyplomu; prędzej o to, w jaki sposób wykształcenie to zostaje spożytkowane. „Jeśli powiemy – argumentuje jeden z moich rozmówców – że inteligent to osoba wykształcona, to jasne, że są inteligenci, wszędzie są inteligenci, jest ich coraz więcej. Natomiast jeśli inteligent to ktoś, kto posiada pewien specyficzny etos, system wartości, to też powiedziałbym, że istnieje" /13a.s.m/. Jak mówi inny rozmówca: „podstawa inteligencji może zawalić się poprzez to, co stało się z kształceniem wyższym w ostatnim czasie. Osoby z rodzin inteligenckich stanowią mniejszość, inteligenckość nie jest w stanie narzucić się wszystkim. To ani dobrze, ani źle. To jest jakiś proces, bardzo ciekawy" /54s.m/. W tym wypadku nie chodzi jednak o poczucie utraty elitarności, jaką daje wykształcenie. Inny rozmówca mówi:

> Na pewno jest to osoba wykształcona. Powinna mieć jakąś dogłębną wiedzę na jakiś temat, przynajmniej w swojej dziedzinie, ale też tak trochę szerzej wykształcona. Inteligent jest jednak kimś więcej niż po prostu specjalistą czy ekspertem. Powinien wiedzieć, ale jego wiedza nie powinna ograniczać się wyłącznie do sfery specjalistycznej, ale mieć ogólniejszy charakter /23s.a.f/.

Wykształcenie (niemniej nie tyle formalne, ile raczej realne, skłaniające do tego, by nieustannie pracować nad sobą i powiększaniem własnej wiedzy, wrażliwości) jest intelektualnym kapitałem, który pozwala na pełniejsze oraz świadome uczestnictwo w kulturze. W tym znaczeniu inteligenta obok wykształcenia wyróżnia związana z nim praca umysłowa, ale także bardziej ogólne zainteresowanie kulturą i życiem społecznym. Jak mówi o tym jedna z osób:

[98] Oczywiście pozostaje to w zgodzie z powszechnym poglądem. Aleksander Gella (2001: 23) zauważa, że traktowanie zawodu czy wykształcenia jako kryterium przynależności do inteligencji jest zwykłym wybiegiem. Zwalnia bowiem z obowiązku poszukiwania kryterium celniejszego, które definiowane jest w opozycji wobec kapitału ekonomicznego. Tym celniejszym kryterium jest patriotyzm oraz poczucie odpowiedzialności za słabszą część społeczeństwa.

„czytanie czasopism i tygodników opinii, ale też grubych czasopism, oglądanie filmów, o których się umówi itd." /48s.t.f/. Chodzi o takie wykształcenie – mówi ktoś inny /54s.m/ – które umożliwia pracę symbolami, co sprawia, że kategoria inteligencji znacznie się rozszerza. I jak dodaje, nie wszyscy muszą jednak aktualizować ten „etosowy styl życia" na co dzień. Wykształcenie to pewien potencjał, jaki może zostać spożytkowany w niektórych sytuacjach. Bo jak mówi mój rozmówca: „będą tacy, którzy będą codziennie czytać tygodniki, śledzić, chodzić do teatru i tacy, którzy niekoniecznie, potencjalni. Ale tacy, którzy te praktyki mają. Te kody będą potrafili odczytać".

Niektórzy do wykształcenia dodają element etosowy: w tym znaczeniu inteligencka tożsamość nie jest przywilejem dającym się określić dzięki wykształceniu, ale zobowiązaniem, swego rodzaju długiem. Jak mówi mój rozmówca „inteligencja ma być tą warstwą, która obejmuje osoby wykształcone, z pewnymi aspiracjami intelektualnymi, ale też z pewną odpowiedzialnością społeczną" /7s.a.m/. W tym znaczeniu zdaniem zdecydowanej większości osób wykonywanie określonego zawodu albo zadań wymagających studiów wyższych nie kwalifikuje jeszcze do inteligenckości, niemniej – jak sugerują niektórzy – wzory kulturowe okazują się trwalsze niż grupy czy zbiorowości. Mówi jedna z osób: „te społeczne warunki, które wytworzyły inteligencję, już przestały istnieć. Ale pewien etos i nastawienia, które zostały stworzone przez te warunki, trwają niezależnie" /20s.a.m/. Cytowana już wcześniej osoba uzupełnia:

> Ważna jest dla mnie ta kategoria samoświadomości. Żeby można było zastosować uzyskaną wiedzę również do siebie. Często można wnikliwie analizować pewne problemy, ale nie widzieć siebie. To w sumie jest naturalne, że siebie najtrudniej zobaczyć i swoją pozycję własną, i jakieś tam uwarunkowania. [Inteligencja powinna być – P.K.] samoświadoma i jakoś tam odpowiedzialna; świadoma swojej roli i narzędzi, które ma w ręku, pewnie tak. No i jednak broniłabym tej kategorii zaangażowania inteligencji. Jednak to, że coś wiemy o społeczeństwie, nas też do czegoś obliguje, że powinniśmy w jakimś sensie przyczyniać się do zmiany. Chyba tak[99] /23s.a.f/.

W wielu wypowiedziach, nie tylko zresztą osób definiujących się w inteligenckich kategoriach, pojawia się przekonanie, że wiedza powinna być wykorzystywana nie tylko na prywatny użytek, ale również dla publicznego dobra. Dlatego zdaniem niektórych moich rozmówców inteligent (etosowy) wybiera zawody, które umożliwiają realizację podobnej działalności. Jak mówi jedna

[99] Aleksander Pawlicki (2002: 101), zabierając głos na temat istnienia inteligencji, pisał, że uznanie albo nieuznanie inteligencji jest uwarunkowane tym, jaką przyjmie się jej definicję. I dodawał: „spośród wielu wzajem się wykluczających lub uzupełniających koncepcji za lepsze uznaję te, które kładą nacisk raczej na samookreślenie potencjalnych przedstawicieli grupy niż na zewnętrzne, niezależne od świadomościowych, przesłanki przynależności. Wybieram raczej te, które określają pewien styl życia, niż te, które akcentują poziom wykształcenia i wykonywany zawód".

z osób: „wszystkie rozpoznania na temat kultury przekładają się na naszą świadomość. Nawet w sposób zapośredniczony" /16e.a.m/. Dlatego jej zdaniem wiedza i wykształcenie powinny służyć przede wszystkim zmianie dyskursu. Dodaje: „pokazywać jak się ma wiedza reprodukowana przez media głównego nurtu, jak się ma do realu. Pokazać ludziom, co im się mówi, dlaczego im się to mówi". Jej zdaniem ten obowiązek nie jest wyłącznym zadaniem inteligencji, ale również badaczy społecznych, naukowców, wszystkich osób finansowanych z pieniędzy publicznych. To właśnie oni, wykorzystując swoją wiedzę, mają obowiązek opisywania „mechanizmów władzy pod kątem interesów ludzi z innych klas". Dodaje, że takim osobom powinno towarzyszyć pytanie: „jak sprawić, żeby instytucje były inkluzywne w imię szeroko pojętych ideałów demokracji. Takiej, w której ludzie są włączeni w proces tworzenia społeczeństwa. Takie badania powinni prowadzić socjolodzy, a niekoniecznie opracowywać lepsze narzędzia zarządzania zasobami ludzkimi, żeby wydusić jak najwięcej" /16e.a.m/.

Europa Środkowo-Wschodnia i historia

Moi rozmówcy odnotowują również, że inteligencja jest warstwą uformowaną w Europie Środkowo-Wschodniej (por. Kulas 2014; Zarycki 2014). Jak mówi jedna z osób: „czuję się polskim inteligentem czy środkowo-europejskim, zwał jak zwał. To nie jest takie ważne" /16e.a.m/. Inny rozmówca dodaje: „trudno mówić o inteligencji poza kontekstem Europy Wschodniej. Ale to nie znaczy, że ta ciekawość poznawcza i ten etos nie mogą się replikować, kiedy tej sytuacji klasowej już nie ma" /20s.a.m/. Jedna z osób zwraca co prawda uwagę, że „to nie jest specyfika Europy Środkowo-Wschodniej. We wszystkich dojrzałych demokracjach istnieje pewien odsetek osób, które łączą pewien cenzus wykształcenia z zaangażowaniem w sferę publiczną". Ale zaraz sama dodaje:

> Inteligencja jest niezbędna. Bo takim komponentem budującym cywilizację zachodnią jest istnienie sfery bezinteresownej, zaangażowania poza grupami interesu. I być może jedną z nielicznych grup społecznych, która jest zdolna do formułowania sądów dystansujących się od grup nacisku i grup interesu, jest inteligencja. Jest inteligencja euroentuzjastyczna powielająca pomysły będące kalkami. A z drugiej strony, gdzie znaleźć osoby znające klasykę polskiej literatury. Kto ma dbać o podtrzymywanie tego kanonu naszego dziedzictwa kulturowego, jeśli nie inteligencja /25e.m/.

Podobne opinie zajmują stałe miejsce w poglądach historyków i socjologów na temat inteligencji. Ciekawsze jest natomiast to, że w wielu zebranych wypowiedziach podkreślano osobiste doświadczenie wynikające z pochodzenia z tej części Europy. Jeden z moich rozmówców argumentuje, że istnieje „rozziew pomiędzy słownikiem politycznym a tym, co przeżyliśmy. Jesteśmy

zakorzenieni w doświadczeniu środkowoeuropejskim, zakorzenieni w polskości. Należy zacząć od spostrzeżeń" /14e.s.m/. W ten sposób inteligenckość można postrzegać jako ogólnie rozumiany wspólny los, a zatem – jak ujął to jeden z moich rozmówców – to „pewien sposób opowiadania o swoich doświadczeniach".

Inną perspektywą jest przekonanie, że inteligencja zajmuje wciąż ważną pozycję strukturalną, stanowiąc warstwę kompradorską (jak dawniej szlachta), w tym sensie, że zajmuje się obsługą zachodniego kapitału, ale – jak dodaje inna osoba – wielu inteligentów nie jest świadomych tej roli /35s.m/. Inteligencja – twierdzi cytowany rozmówca – pełni wciąż rolę zastępczą wobec burżuazji, która nie wytworzyła się na ziemiach polskich. Wysoka pozycja inteligenta wynika z centralno-peryferyjnego położenia kraju. Jest więc ona – jego zdaniem – „klasą dopasowaną do naszego położenia, pełni tę rolę, którą normalnie pełniłaby burżuazja. Dlatego inteligencja jest istotna, bo wykonuje dzieło modernizacji, a przynajmniej jej przedstawiciele mają takie poczucie". Nie jest to jednak popularne stanowisko. Wielu moich rozmówców jest przekonanych, że nie istnieje ona w dawnym kształcie. Jak mówi jeden z nich, nie ma już inteligencji w znaczeniu warstwy obyczajowej, w jakiej istniała przed wojną. „Nie ma jej – dodaje – bo zmieniła się całkowicie struktura społeczna, układ społeczny" /13.a.s.m/. Dlatego zapewne niektórym osobom łatwiej powiedzieć, czym inteligencja była, niż czym jest ona obecnie. Tym bardziej że to właśnie w ocenie jej współczesnej roli i funkcji – jak dalej postaram się pokazać – ich opinie różnią się najbardziej.

Równocześnie część osób argumentuje, że wzory inteligenckości – jakkolwiek by ich nie oceniali – cechują się dłuższym trwaniem, stanowiąc znaczący element polskiej kultury narodowej. Jak mówi jedna z osób: „w obszarze polskiej kultury to wykorzenienie inteligencji jest niemal niemożliwe. Inteligencja definiuje się poprzez pytania, które są dla niej ważne. Jest pewien zasób pytań dotyczących sfery publicznej, sfery narodowej, sfery społecznej, które są odnawialne w tej grupie inteligenckiej. Nie da się tego zabić. Nawet jeśli dokonujemy przewartościowań, przesunięć pojęciowych". Dodaje:

> Czytam książki, które uchodzą za inteligenckie. Pytania, jakie stawiali sobie pisarze międzywojenni są moimi pytaniami. Uważam, że dobrze jest łączyć czytanie książek z aktywnością publiczną. [Wymieniłbym – P. K.] te trzy cechy inteligencji. Natomiast podzielam wiele krytycznych ocen wobec inteligencji, przede wszystkim wtedy, gdy definiowała się jako grupa. Albo uważała, że z faktu bycia inteligentem wynikały określone wybory ideowe, nie samo zaangażowanie się, czyli głosowanie na partię inteligencką, myślenie o sobie w pierwszej osobie liczby mnogiej, czego nie lubię. Dlatego czasem nie czuje się inteligentem, bo nie lubię myślenia o sobie w pierwszej osobie liczby mnogiej /25e.m/.

Cztery ujęcia inteligencji

Z przeprowadzonych wywiadów wyłaniają się cztery odrębne sposoby definiowania inteligencji. Chociaż osoby, które je formułują – jak postaram się pokazać – zaznaczają dość wyraźnie granice między nimi, to przedstawione ujęcie ma przede wszystkim charakter analityczny. Oczywiście żadne z nich nie występuje najczęściej w czystej postaci, chociaż można znaleźć osoby, które opowiadają się zdecydowanie za którymś z nich. Problem z tymi koncepcjami polega na tym, że moi rozmówcy dysponują różnymi słownikami, nierzadko posiłkują się przy tym teoriami społecznymi, które są im bliskie. Do tego warto dodać, że język inteligencki czy intelektualistyczny to rzadko „pierwszy język" ich tożsamości[100]. Zauważyłem, że w niektórych przypadkach mają oni świadomość istnienia wielu ujęć czy raczej poziomów definiowania inteligencji, które trudno równocześnie spełnić. Co więcej, niektóre z tych osób nie do końca są pewne, czy dobrze definiują inteligencję, a tym samym, czy mieszczą się w ramach powszechnie akceptowanego ujęcia. Wszystko to sprawia, że jest to kategoria, która tyleż przyciąga, co równocześnie rodzi dystans.

Można jednak zauważyć, że sposób, w jaki moi rozmówcy ujmują oraz postrzegają inteligencję, wpływa również na to, czy sami są skłonni identyfikować się z tą kategorią. W najogólniejszych ramach wszystkie zaprezentowane definicje inteligencji wpisują się w podejścia dobrze znane z polskiej tradycji i historii. Niemniej konfiguracja przypisywanych im znaczeń zdaje się już być cechą charakterystyczną dla współczesności. Postaram się odtworzyć, w jaki sposób inteligencja jest postrzegana oraz jak wpływa to na identyfikację z tą kategorią.

Pierwsze z tych ujęć traktuje inteligencję jako grupę statusową, która reprodukuje się w kolejnych pokoleniach. Dla wielu osób, które w ten sposób definiują inteligencję, jest ona grupą zamkniętą, wsobną, charakteryzującą się odrębnym stylem życia, obdarzającą wysokim statusem tego, kto jest do niej zaliczany. W drugim ujęciu, przedstawiana jest ona jako emancypacyjna kategoria; głównym zadaniem czy celem tak rozumianej inteligencji jest dążenie do przeobrażenia rzeczywistości społecznej. Przez tych, którzy formułują podobne przekonanie, jest ona postrzegana jako otwarta na osoby należące do innych kategorii, jej rola zaś wobec społeczeństwa ma charakter służebny. Trzecie z ujęć najbardziej zbliżone jest do rozumienia inteligencji jako części klasy średniej. Z kolei czwarte – nie przypisuje inteligencji żadnej roli, a osoby,

[100] Termin „pierwszy język" został zapożyczony z książki (Bellah i in. 2007: 477) *Skłonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*. To określenie nie jest używane tu w znaczeniu, w jakim funkcjonuje w badaniach lingwistycznych, ale obejmuje słownictwo i logikę charakterystyczne dla etosu, moralności, wzorów osobowych typowych dla inteligencji.

które podzielają to przekonanie, są zdania, że trudno dzisiaj mówić o niej w dawnym znaczeniu. Te cztery wizje, dające się wyodrębnić na podstawie wywiadów, ewokują odrębne problemy oraz napięcia.

W rozdziale *Typy tożsamości* starałem się pokazać na konkretnych przykładach, w jaki sposób pochodzenie oraz doświadczenia biograficzne wpływają na wyobrażenia dotyczące inteligencji oraz na ewentualną identyfikację z tą kategorią. Można było zauważyć, że na inteligencką tożsamość wpływa układ kilku elementów biografii: pochodzenie i środowisko, uznanie przez inne postaci, szczególnie znaczące dla inteligencji, wyobrażenie na temat inteligenckości i inteligenckiego etosu. Zarysowałem tam perspektywę kilku osób, które identyfikowały się z inteligencją ze względu na swoje pochodzenie lub na kapitał inteligencki, który zdobyły, bądź obie te rzeczy łącznie ale także ze względu na przypisywaną inteligencji emancypacyjną rolę. Ponadto wskazałem, że w przypadku niektórych osób pochodzenie – mimo zgromadzonego kapitału – stanowi zbyt silną barierę, żeby były one w stanie definiować siebie w tych kategoriach. Nawet jeśli – jak miało to miejsce w przypadku niektórych opisanych tam postaci – identyfikują się z wartościami związanymi z inteligenckim etosem, to poczucie odrębności własnej biografii i genealogii wzmocnione przekonaniem na temat dystynktywnego stylu życia inteligentów utrudnia identyfikację z tą kategorią. Opisywałem również osoby, które mimo inteligenckiego pochodzenia odrzucają istnienie, a nawet potrzebę istnienia inteligencji. W tym miejscu chciałbym rozszerzyć tę analizę oraz na podstawie większej ilości przypadków pogłębić zarysowane tam znaczenia.

Grupa statusowa i „enklawa stylu życia”[101]

Dla wielu osób współczesna inteligencja jest przykładem grupy statusowej charakteryzującej się szczególnym stylem życia. To właśnie przynależność do niej pozwala zajmować jednostkom określone pozycje, a zarazem odróżniać się od innych kategorii. „Dzisiaj – mówi jeden z moich rozmówców – jest to pewna formuła statusowa, sposób opowiadania o własnych doświadczeniach, który legitymizuje pewną przewagę, opiera się na przeświadczeniu, że jest się

[101] Określenie Roberta N. Bellaha i współautorów *Skłonności serca*. Na opisanie sytuacji, w których etos wiąże się, jak w tym wypadku, z uprzywilejowanym sposobem życia, opierającym się na dystynkcji, Robert N. Bellah oraz współpracownicy (Bellah i in. 2007: 171, 474–475) posługiwali się sformułowaniem „enklawy stylu życia”, mając na myśli osoby połączone jakimś aspektem życia prywatnego. Pojęcie to było przez nich używane w opozycji do pojęcia wspólnoty. Enklawy stylu życia są cząstkowe w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, angażują jedynie część danej jednostki, po drugie, należą do nich jedynie osoby o takim samym stylu życia. Dopiero gdy więzy łączące ludzi nabierają charakteru współzależności, aktywności politycznej oraz odwołania do historii, enklawa przekształca się w społeczność. Ta ostatnia połączona jest świadomością własnej historii oraz specyficznymi dla tej grupy praktykami zaangażowania, które nie mają charakteru separacyjnego, ale inkluzywny (tamże: 478–479).

zbudowanym z innej gliny" /6w.m/. Inteligencki styl życia zakreśla dość wyraźne a zarazem niejednoznaczne granice, które utrudniają wejście do tego środowiska, tworząc dystans między jego przedstawicielami a reprezentantami innych kategorii. Dowodem niejednoznaczności tych granic są niepewne, niekonkretne odpowiedzi, których moi rozmówcy udzielali na pytanie, czy mają poczucie, że są inteligentami; były one raczej wymijające.

Dlatego ten rodzaj tożsamości jest płynny, przez niepewność, jaką stwarza. Zbyt wiele istniejących kryteriów sprawia, że brakuje tego jednego, niepodważalnego, które dawałoby całkowitą pewność odnośnie do inteligenckiego statusu. Jak ujął to Erving Goffman (1981: 103):

> istnieją (…) takie sytuacje, w których niezupełnie jasne jest pojęcie «statusu» i tym samym niejasne jest to, czym jest podszywanie się pod kogoś innego. Na przykład istnieje wiele pozycji społecznych, których zajmowanie nie jest w żaden sposób formalnie poświadczone. (…) Tam, gdzie nie ma obiektywnych kryteriów, a ludzie posiadający określone uprawnienia nie są zorganizowani w celu ich obrony, jednostka może samą siebie nazywać ekspertem, nie narażając się na karę większą niż chichot bliźnich.

Tyle tylko że w inteligenckich, a szczególnie intelektualnych środowiskach „chichot bliźnich" może być najbardziej bolesny. Dlatego zadeklarowanie inteligenckiej tożsamości łatwiej przychodzi tym, którzy mogą wylegitymować się długą genealogią. W tym wypadku pewność poświadczana jest przez urodzenie i przynależność do określonego środowiska. Zresztą doskonale to widać w zebranych opowieściach. Łatwo dostrzec, że tam, gdzie to tylko możliwe, przywoływany jest ten rodzaj upoważnienia, pozwalający powoływać się na inteligencką tożsamość. Wtedy, gdy inteligencka tożsamość jest wynikiem biografii, towarzyszą temu rozbudowane opowieści, w innych wypadkach mamy ledwie do czynienia z subtelnym zaznaczeniem tej przynależności. Pisarz, z którym rozmawiam, dostrzega, że podkreślanie inteligenckiej tożsamości mogłoby zostać odebrane jako przechwalanie się. „To ktoś inny powinien powiedzieć" /30w.m/ – dodaje. Niemniej tym, którzy tak jak on odziedziczyli ją po przodkach, szybciej przychodzi przełamanie tej skromnej postawy. Wspomniany rozmówca w dalszej części wypowiedzi przytacza szereg argumentów na potwierdzenie własnej tożsamości, przekonując, że jego pochodzenie można udokumentować do kilku pokoleń wstecz. Dodaje: „jeśli chodzi o tożsamość, to tak, czuję się w tym typie dziedzicznym. Jestem z rodziny, w której wszyscy czuli się inteligentami. I moi rodzice, i moi dziadkowie. Z pradziadkami, to trudno powiedzieć, bo tam jest przesunięcie pokoleń przez późne urodzenie". Pomimo iż zaznacza, że inteligenckość nie musi oznaczać określonego stylu życia w estetycznym sensie („[nie ma znaczenia – P. K.] jak się ubieram, z jakiej piję filiżanki, jak urządza się mieszkania"), to zarazem dodaje, że obecność książek oraz rodzaj praktyk kulturowych wyróżniają inteligenta spośród innych

osób[102]. Mój respondent chciałby wierzyć, że to nie styl życia i pochodzenie są najważniejsze z punktu widzenia jego inteligenckiej tożsamości, niemniej to one stanowią ważne uzasadnienie, przy pomocy którego podkreśla ten wymiar własnej tożsamości. Bez wątpienia jego inteligencka tożsamość ma genealogiczne podstawy, z czego on sam doskonale zdaje sobie sprawę. Co więcej, śledzenie genealogii jest dlań ważne. Jeśli nawet przyznaje, że nie powinno być to zajęcie zarezerwowane wyłącznie dla „panów szlachty"[103], ponieważ bierze się ono z wewnętrznej potrzeby odpowiedzenia sobie na pytanie o to, kim się jest, „skąd się wzięliśmy, dlaczego podejmujemy określone wybory", to właśnie ono przecież legitymizuje jego obecną tożsamość. Innymi słowy, rodzinna przeszłość poprzez jej ciągłą aktualizację staje się niezbywalną częścią jego obecnej inteligenckiej tożsamości: „widzę, że to sprawiało, że to, że oni takie a nie inne wybory podjęli, wpływa na moją identyfikację, na kolejne pokolenie, na moje decyzje życiowe". I uzupełnia: „system etyczny i myślenie o świecie mam powzięte od mojej babci, która w połowie, po ojcu, była Rosjanką".

Zdaniem innego z moich rozmówców, jeśli inteligencja nie istnieje w instytucjach, to musi istnieć w innych formach życia, czyli musi reprodukować się towarzysko. „To daje jej siłę. Jeżeli nie ma dobrej reprodukcji towarzyskiej, to już nic nie ma" /1a.e.s.m/. Taka postawa jest właśnie charakterystyczna dla mojego wcześniejszego rozmówcy, który po długiej i wyczerpującej opowieści o własnych przodkach ostatecznie konkluduje: „Kiedy patrzy się na te osiem osób, a to jest czwarte pokolenie, to właściwie tutaj nie ma zaskoczenia, że odnajduję się w narracji inteligenckiej, w etosie inteligenckim" /30w.m/. Jak mówi jeszcze ktoś inny: „Chodzę na Powązki i tam są groby moich prapradziadków.

[102] Na marginesie warto zauważyć, że podobne odniesienia do stylu życia jako elementu wyróżniającego inteligencję znajduję również w innych wypowiedziach, zarówno tych, którzy w ten sposób identyfikują się, jak i tych, których postawa nacechowana jest dystansem. Jedna z moich rozmówczyń, sama dystansująca się wobec inteligenckiej tożsamości ze względu na brak inteligenckiego kapitału, o swojej przyjaciółce z uniwersytetu, faktycznie pochodzącej ze starej warszawskiej rodziny, akademiczce, której rodzice byli znanymi akademikami, mówi następująco: „Ona jest z pochodzenia, ma habitus inteligencki łącznie z takimi anegdotycznymi elementami, jak chodzenie po górach, posiadanie mieszkania w Warszawie w starej kamienicy. Jakaś horrendalna liczba książek w tym mieszkaniu. Praca na uniwersytecie. Bardzo dużo znajomych o podobnym profilu. To byłby dobry przykład" /10s.a.f/. Inna osoba pochodząca ze starego inteligenckiego domu, w którym również pisało się o inteligenckości, dodaje: „Jeśli istnieje taki wymiar inteligenckości w wymiarze estetycznym, to jest to mit. Obraz Fałata na ścianie, książki w brązowym kolorze, podłoga musi skrzypieć. Tak jest u moich znajomych. Snobizm. Jest archaiczna. Szczególiki. Ważniejsza jest półka na książki niż lodówka, niż zmywarka. Porcelana z Bolesławca. Romantyzowanie wsi. Las dookoła, żadnych sąsiadów. Byle jak najdalej, przyroda. Doskonale to widzę, jeżdżąc po działkach moich kolegów. Sam myślę o kupnie. Wszyscy zwracają uwagę, jak daleko są sąsiedzi i czy jest jeziorko. Nie wiem, czy to jest unikalne. Spiżarnia jest w cenie, nie garderoba, ale właśnie spiżarnia. To jest fetysz, pawlacz. Sam to reprodukuję. Zachwyt nad inną estetyką" /38n.a.m/.

[103] Jak dodaje: „Zabawa w genealogię to nie jest tylko coś dla panów szlachty, ale również ciekawość i doświadczenie ludzkie. Genealogia nie służy temu, żeby sobie znaleźć poczesnych przodków, tylko zadać sobie pytanie, skąd jesteśmy. Genealogia kogoś, kto jest chłopem od XVI wieku jest równie ciekawa, jak kogoś, kto jest księciem od XVI wieku. Kwestia zbadania. Nie żeby się pochwalić".

Nigdy nie przywiązywałem do tego wagi" /42s.m/. Jak mówi inna osoba, której wypowiedź już cytowałem: „Ci ludzie na pewno istnieją. Ale niespecjalnie wierzę, że osoby takie jak ja mogą zostać inteligentami. Może moja córka, jeśli zadecyduje o swoim życiu. To jest cecha drugiego pokolenia. W pierwszym pokoleniu to XIX wieku – i tyle. Teraz trzeba urodzić się inteligentem". Warto zwrócić uwagę na to, że oddziedziczony bądź nabyty status inteligencki jest postrzegany jako wartość, którą dobrze jest przekazać własnym dzieciom. Zwracają na to uwagę nawet ci, którzy zachowują pewien sceptyczny stosunek do tej kategorii. Inna osoba mówi:

> „Mam dwójkę małych dzieci i chciałbym im przekazać trochę z takiego stylu bycia, który dla mnie jest ważny" /42s.m/. Z kolei moja rozmówczyni dostrzega, „jak inteligenci bardzo świadomie wychowują swoje dzieci. Chociaż niektóre osoby stać na bardzo dużo, to jadą ze swoim dzieckiem na wakacje pod namiot. (…) Zapiszą go do takiej szkoły, która nie oszołomi dziecka nadmiarem zajęć. To jest dla nich bardzo świadome działanie. To się reprodukuje" /24s.f/[104].

Nietrudno zauważyć, że w przypadku tego ujęcia akcentuje się przede wszystkim genealogię, środowiskową tożsamość i solidarność, dobre wychowanie, maniery, a zatem styl życia, który składa się – jak pisze Zbigniew Pucek (2005: 285) – na „zinstytucjonalizowane poczucie wyższości społecznej". Jak ujął to Henryk Domański (2012a: 111): „czynniki pochodzeniowe dają o sobie znać w charakterystyczny sposób dla międzypokoleniowego transferu wartości. (…) Krótko mówiąc: inteligencki rodowód ułatwia zajmowanie stosunkowo wyższych pozycji, te zaś z kolei sprzyjają formułowaniu aspiracji na odpowiednio wysokim poziomie". Silniejszą wersją tego stanowiska jest definiowanie inteligenckości

[104] Podobną uwagę zgłosiła Agata Bielik-Robson „Ten styl życia jest na tyle wyrazisty, że określa ich tożsamość. Zresztą to nie jest tylko styl życia, ale również sposób zarabiania i wydawania pieniędzy. Inteligencji nie można zdefiniować tylko przez stan posiadania. Nie można powiedzieć, że to jest klasa średnia. Oni są zbyt ubodzy na klasę średnią. Nie stać ich na rozbijanie się po restauracjach. Ale zawsze pójdą do teatru czy do kina. Znajdą pieniądze na zakupienie książki. Jeśli jeżdżą na wakacje, to w góry – całymi tabunami, zaprzyjaźnieni rodzice i ich dzieci. Rodziny inteligenckie nie są atomowe. Mieszczańska rodzina potrafi zamknąć się w trójkącie: mama, tata, dziecko, natomiast rodzina inteligencka jest zwykle powiększona o kuzynów i przyjaciół, którzy znają się od zawsze, do pewnego stopnia wspólnie się wychowują. Dzieci chodzą razem na pozaszkolne zajęcia, razem wyjeżdżają na wakacje. Potem chodzą ze sobą, pobierają się w ramach tych grup. Jeśli jadą w góry, to wynajmują tanie mieszkanka u znajomych górali, których znają od pokoleń. Ale nigdy nie pojadą do Złotych Piasków albo innych kombinatów turystycznych, wyszukają sobie raczej jakiegoś Cygana w zapadłej wiosce i zamieszkają w tych malowniczych fawelach. Wpisuje się w to pewien naddatek, charakterystyczny dla inteligencji. Pod tym względem jest to absolutnie rozpoznawalna klasa" (Bielik-Robson 2016: 154–155). I mówi dalej: „Mam wrażenie, że zawsze wybierają oni zawody związane z aktywnością publiczną: pracę na uniwersytecie, nauczanie w szkole. Na tym polega fenomen Bednarskiej, szkoły społecznej stworzonej przez panią Krystynę Starczewską, która wyrosła z tego środowiska. To jest w dużej mierze nadal żywe środowisko inteligenckie, w którym spełnia się misję, wychowując dzieci w poczuciu, że powinny interesować się sprawami publicznymi, a nie być tylko egoistycznymi mieszczanami, uprawiającymi własny ogródek" (Bielik-Robson 2016: 156).

jako współczesnej wersji arystokratyzmu (zob. Zarycki, Smoczyński 2014). Paweł Śpiewak (2004: 12) formułuje podobną obserwację:

> istnieją wielopokoleniowe rodziny inteligenckie, podobne rodom szlacheckim. Przekazywane są aspiracje, wymagania, modele wychowania. Kolejni potomkowie tych rodzin zajmują wysokie pozycje społeczne. Bywają profesorami wyższych uczelni, mecenasami, malarzami, pisarzami. W tej grupie pomieszani są dawni potomkowie rodzin szlacheckich, niemieckiego mieszczaństwa, żydowskiej burżuazji, polskiego zasobnego chłopstwa. Rodzice starają się umieścić swoje dzieci w podobnych szkołach, w Warszawie przede wszystkim społecznych, na Bednarskiej, w „Dwójce" lub w szkole Fundacji Laudera.

Można zauważyć, że zderzenie z podobną wizją skoligaconych wielkich inteligenckich rodzin, domów pełnych pamiątek po zmarłych przodkach, przekazywanych z pokolenia na pokolenie przedmiotów podkreślających długą tradycję danej rodziny sprawia, że wielu moich rozmówców w obliczu pytania, czy mają poczucie bycia inteligentami, traci pewność odnośnie do tego wymiaru własnej tożsamości. Brak pochodzenia z tzw. dobrych rodzin rodzi silną niepewność własnego statusu. Ich kompetencje, znajomość kulturowych kodów, w tym także prospołeczne, obywatelskie nastawienie oraz przekonanie, że o statusie powinny decydować indywidualne zasługi, nie wystarczają do tego, aby skłonni byli odkryć w sobie pokłady inteligenckiej tożsamości. W tzw. dobrych rodzinach ceniono wykształcenie, ale było ono tylko jednym z elementów, który pozwalał rozpoznać członka tego samego środowiska. „Samo wykształcenie nie kwalifikuje do kręgu ludzi kulturalnych" – pisała Janine Wedel (2007: 144). Amerykańska antropolożka zwracała uwagę na poczucie wagi genealogii w środowiskach inteligenckich. „Tradycyjna inteligencja, należąca do elity kulturalnej wiernej swemu etosowi, otrzymała w spuściźnie wykształcenie, obycie kulturalne i obowiązek służby społecznej. Jest dumna ze swej genealogii, którą dobrze zna" (tamże: 144). Do tego dochodzi – podkreśla Wedel – status osoby kulturalnej[105]. Przejawia się on znajomością literatury, kina, bywaniem w teatrze i na wernisażach, gdzie spotyka się swoich kulturalnych znajomych. W takim ujęciu mieszczą się również – zdaniem niektórych rozmówców – osoby uznane za reprezentantów oficjalnej inteligenckiej kultury, mającej elitarny charakter.

[105] Janine Wedel (2007: 144): „Człowiekiem kulturalnym jest ten, kto ma elegancki język i maniery, wyróżnia się intelektualną ciekawością i znajomością sztuki. Ktoś uznany za intelektualistę według standardów amerykańskich, w Polsce byłby w wielu przypadkach jedynie kulturalny. (…) Status osoby kulturalnej wiąże się ze znajomością języków obcych, często francuskiego, angielskiego lub niemieckiego. Człowiek kulturalny zna swoje pochodzenie, ukończył «odpowiednie» liceum, ma «odpowiednich» przyjaciół. Może też mieć stosowne wyposażenie domu, obrazy, książki". Nietrudno dostrzec, że to rozumienie inteligencji zbliża się do ujęcia „ludzi dobrze wychowanych", które zaproponował Florian Znaniecki (1974: 160), na co zwracano zresztą uwagę (por. Szczepański 1974: XVII). Przy tej okazji podkreślano również fakt przynależności do tzw. dobrego towarzystwa i przekonanie o konieczności posiadania odpowiednich manier, zewnętrznej, dystynktywnej formy bycia (por. Chałasiński 1997; Żarnowski 1969: 128; Bystroń 1938: 164).

> Inteligenckość może oznaczać Zanussiego, Zagajewskiego, „Zeszyty Literackie", Adama Michnika. Pewien rodzaj inteligenckości był dominującą formułą opowiadania o swoich doświadczeniach, tego, czym byliśmy w PRL-u, i uprawomocnieniem pewnego ładu. My jako inteligenci, którzy ten ład krytykujemy, czujemy pewną odrazę. W tym sensie inteligenckość to jest po prostu pogarda dla ludu, pewna formuła statusowa, to też takie środowiskowe zamknięcie, to też pewnie przekonanie, że jest się zbudowanym z innej gliny. Jakaś pogarda wobec pracy fizycznej, a więc elementy, w których jakoś nie odnajduję się /7s.a.m/.

Niektórzy z moich interlokutorów sugerują, że bez zakorzenienia w określonym stylu życia i systemie kulturowych praktyk ich status jako inteligentów może zostać zakwestionowany przez posiadaczy prawomocnego, a więc dziedziczonego „tytułu"[106]. Chociaż wspominałem we wstępie, że ten habitusowy wymiar inteligenckości będzie mnie interesował w mniejszym stopniu, to należy zaznaczyć, że to nie poglądy, inteligenckie przekonania, idee czy wyobrażenia są najczęściej artykułowanym źródłem dystansu, ale właśnie ta część etosu, na którą składa się określony styl życia. Jak ujmuje to jedna z osób:

> Wartości, które wedle mojej wiedzy składają się na tę aksjologiczną część etosu, są mi bliskie. Natomiast praktyki inteligenckie, ta druga część etosu wedle słynnej definicji Marii Ossowskiej, to nie są tylko praktyki odnoszące się do tych wartości, ale to jest też ta część stylu życia, który jest inteligencki, a który w ogóle jakoś nigdy nie był moim. Z racji tego, że nie wychowywałam się jako inteligent. To jest ten wymiar, o którym mówię, kiedy mówię, że to jest dziedziczony status, status warunkowany byciem zaakceptowanym przez grupę. Grupy cię akceptują nie ze względu na wartości, bo o tych nic nie wiedzą, gdy cię poznają, ale ze względu na sposób wypowiadania się, styl życia, sposób ubierania się. Miejsca, w których bywasz; ludzi, których znasz itd. /10s.a.f/.

Kiedy w świadomości moich młodych rozmówców te dwie wizje – inteligencji jako grupy statusowej a zarazem reprezentantki elitarnej kultury – łączą się, niepewność własnego statusu jako inteligentów pogłębia się. To wszystko, tak ważne dla osób pochodzących z tzw. dobrych domów, traktowane jest niekiedy z dużym resentymentem. Wyróżniona w ten sposób grupa spotyka się zaś z krytyką i bywa określana niekiedy sołżenicynowskim mianem „wykształceńców". „**Tych wykształceńców używasz świadomie?** „Nie, tak mnie trochę poniosło, chodzi o osoby, które mają wyższe wykształcenie i z tego powodu przypisują sobie więcej niż inni" /29a.s.f/. A zatem kastowość,

[106] Podobna opinia ma trwałe miejsce w wyobrażeniach na temat inteligencji. Władysław Studnicki pisał na przykład, że przedstawiciele klas niższych „w wielu wypadkach nie mogą mieć obecnie tego nastawienia etycznego, tego poczucia etyki zawodowej, co – w tym samym stosunku – synowie adwokatów, lekarzy, profesorów, publicystów itd. Dla urobienia prawdziwego inteligenta potrzeba w zwykłych warunkach, nie mówiąc o wyjątkowych jednostkach, przynajmniej trzech pokoleń" (Studnicki 1935, cyt. za: Żarnowski 1969: 144).

środowiskowość, klanowość, salonowość czy „wykształceńcy" (vel „wykształciuchy") to określenia, które – jak już wspomniałem – wskazują na źródło i powody dystansu wykazywanego przez wielu moich rozmówców (por. Zarycki 2008: 112–113).

Warto zauważyć, że to ujęcie przypomina znaną z historii perspektywę (por. Chałasiński 1997; Zajączkowski 1961), wciąż rozpoznawaną przez moich rozmówców jako rzeczywistą. Ten sposób definiowania jest silnie utrwalony w świadomości wielu osób. Trudno się więc dziwić, że przyczynia się on także do dystansu wobec tej kategorii. Źródłem dystansu do inteligencji jest przekonanie, że tworzy ona – jak pisze Tomasz Zarycki (2008 111) – społeczność „o silnie niemerytokratycznym charakterze", stanowiącą współczesną manifestację „pańskości". Jeden z moich rozmówców mówi: „pojęcie inteligencji jest dla mnie problematyczne, jest to zjawisko środowiskowe, kiedy mówimy o inteligencji opisowo, jeszcze nie mówimy, czym ma być, tylko czym jest. To zawsze ten element środowiskowy nam wypłynie. To znaczy inteligentem jest ktoś, kto należy do środowiska inteligenckiego. To jest dla mnie jakoś problematyczne" /29a.s.f/. Inny zaś dodaje: „mam z tym problem. Nie lubię tego określenia: polski inteligent, zawsze mi się wydawało, że ono ma charakter kastowy, kastowo-towarzyski. I to są takie kategorie, w których ja źle funkcjonuję" /5a.s.m/. Ktoś inny zaś dodaje: „tak genealogicznie na to patrząc, to inteligent – jak pisze o tym Chałasiński – to jest człowiek, który ma maniery. Genealogia więcej wyjaśnia niż takie czyste klasyfikowanie" /1a.e.s.m/. Kolejna osoba: „Gdybym miała coś takiego przy moich kolegach z inteligenckich domów powiedzieć, to na ich twarzach mógłby pojawić się ironiczny uśmiech. Miałabym z tym problem, żeby tak o sobie powiedzieć. Uśmiechnęłabym się pod nosem, a powodów do tego uśmiechu jest parę. Z historii rodziny to nie wynika" /52s.a.f/.

Osoby mogące powołać się na genealogię nie muszą przywiązywać do niej wagi. Ci, którzy nie mogą tego zrobić, uważają, że te wyznaczniki statusu i odrębności stają się, ich zdaniem, zwłaszcza, gdy przebywają w inteligenckim środowisku, nadto widoczne i nie do nadrobienia. Dlatego na wszelki wypadek osoby postrzegające inteligencję w ten sposób nie identyfikuje się z tą kategorią. Dobrze to ilustruje następująca wypowiedź:

> Jestem w środowisku inteligenckim, ale nie jestem z inteligenckiego domu. Moja mama uczyła języka polskiego w szkole podstawowej, ale ja nie jestem zupełnie z inteligenckiego domu. Socjologicznie pasuję do tego opisu dzisiaj, ale miałabym problem z określeniem siebie w ten sposób. To jest cały bagaż tradycji; w Warszawie wskaźnikiem inteligenckości są chociażby groby od paru pokoleń na Powązkach. Ja o pewnych rzeczach musiałam przeczytać w książkach. Chociażby w *Oaza na Kopernika* Andrzeja Friszke: dla osób z KIK-u to jest naturalne, to są historie dzieciństwa. Ja musiałam przeczytać tę książkę, żeby zrozumieć kontekst niektórych dowcipów. Nie wrosłam w te kody kulturowe. Nie było to przeszkodą, ale spotkałam się z zamknięciem środowiska /24s.f/.

O tym, jak silne jest to przekonanie oraz jak głęboko zakorzenione jest myślenie o inteligencji w kategoriach genealogicznych, przekonuje przypadek mojego kolejnego rozmówcy. Jego rodzice przyjechali do stolicy, gdzie pełnili zresztą eksponowane funkcje publiczne. Chociaż on sam jest świetnie wykształconym, rozpoznawalnym publicystą, to mimo wszystko nie jest pewny własnego statusu jako inteligenta. Jak mówi:

> Nie mogę powiedzieć, że inteligenckość to jest mój status, coś, co jest wyniesione z domu. W tym sensie mam też pewien rodzaj dystansu wobec tego typu mówienia i funkcjonowania w kulturze, definiuję to w ten sposób, że to jest różnica habitusowa, którą widzę np. wobec ludzi, którzy są inteligentami z reprodukcji. Widzę czasami ich statusowość, której bronią, używając pewnych formuł, zabezpieczając się: „ach, ja miałem tyle książek w domu, albo: zawsze w domu rodzice rozmawiali ze mną o tym bądź o tamtym" /7s.a.m/.

Cytowany rozmówca przekonuje nawet, że inteligencja tworzy obecnie frakcję klasy wyższej. Tym samym wskazuje nie tylko na jej status, podtrzymywany przez inteligencką elitę, ale też na wynikające z niego uprzywilejowanie reprezentantów inteligencji . Dla wspomnianej osoby, będącej zresztą badaczem społecznym, nie jest to wyłącznie subiektywna opinia, ale – jak przekonuje – również wynik naukowego rozpoznania. Mówi: „powiedziałbym, że inteligencja jest frakcją klasy dominującej. Ale pewnie większość inteligentów nie zgodziłaby się ze mną. Są tacy inteligenci lewicowi, którzy mówią, że są częścią klasy pracującej, co uważam za absurd" /7s.a.m/.

* * *

Tak postrzegana inteligencja najczęściej spotykana jest w dużych miastach, szczególnie w stolicy[107] (Jerzyński, Smoczyński, Zarycki 2016: 151). Z tego względu dla znacznej części moich warszawskich rozmówców zderzenie ze stolicą, najczęściej po przyjeździe na studia, rodziło świadomość, że nie są inteligentami w tym najmocniejszym, genealogicznym znaczeniu. Warto zresztą dodać, że – jak daje się zauważyć na podstawie wywiadów – warszawski kontekst różni się od innych miast w subtelny, ale istotny sposób. Mieszkańcy takich miast jak: Kraków, Poznań, Łódź, Katowice, Wrocław czy Lublin, mają swoją silną tożsamość oraz własne ośrodki i elity, być może w równym, a może nawet większym

[107] Jak argumentują socjolodzy, to właśnie w Krakowie, a jeszcze bardziej w Warszawie ma miejsce największa koncentracja rodzin odwołujących się do szlacheckiej tożsamości oraz orbitujących wokół nich środowisk (Jerzyński, Smoczyński, Zarycki 2016: 151), które cytowani autorzy, powołując się na tezę Józefa Chałasińskiego (1997) o postsztalcheckiej genealogii inteligencji, nazywają tzw. rozszerzoną rodziną. Piszą: „szczególną rolę wydaje się tu odgrywać środowisko inteligenckie, dla którego części elity dawnego ziemiaństwa stanowią tradycyjny punkt odniesienia w grach towarzyskich i statusowych" (Jerzyński, Smoczyński, Zarycki 2016: 131).

stopniu chroniące swoją elitarność, w niektórych przypadkach opartą na szlachecko-inteligenckiej genealogii[108]. Niemniej to właśnie w stolicy – jak sugerują moi rozmówcy – daje się zaobserwować poczucie trwania tej dawnej inteligenckości w „arystokratycznej", dystynktywnej formie. To tu inteligencja dysponująca poczuciem silnej inteligenckiej tożsamości ma nadal określone oczekiwania wobec własnego statusu, reprodukując się poprzez ośrodki: licea, seminaria, instytucje, niektóre kierunki na uniwersytecie. Stąd „warszawocentryczność" inteligencji, a przynajmniej pewnego jej typu[109], jest zarówno faktem historycznym, jak i realnym, współczesnym faktem społecznym. Innymi słowy, jak wynika z wypowiedzi wielu osób, z którymi rozmawiałem, Warszawa postrzegana jest jako inteligenckie a zarazem intelektualne centrum. Zróżnicowanie bazy instytucjonalnej w geograficznym znaczeniu, szczególnie za sprawą rozrzuconych po Polsce szkół wyższych i uniwersytetów, sprawia, że w Polsce nie ma tak hermetycznego oraz introwertycznego klimatu ani niepodważalnej hierarchii statusów, zwłaszcza w szkolnictwie wyższym. Wiele ważnych postaci pochodzi z geograficznych peryferii. Niektórzy zrobili kariery w regionalnych ośrodkach, inni zdołali odnaleźć się w stolicy, gdzie spotkali się z uznaniem.

Niemniej – jak wynika z moich wywiadów i obserwacji – stolica pozostaje dla wielu osób, również spoza Warszawy, szczególnie zaś dla tych z intelektualnymi ambicjami, najważniejszym punktem odniesienia. W sposobie, w jaki moi rozmówcy postrzegają Warszawę, daje się zauważyć pewien paradoks. Z jednej strony stolica jawi się jako miasto wyjątkowo otwarte, stwarzające szansę na awans społeczny i realizację intelektualnych ambicji; pod tym

[108] Dlatego należy pamiętać, że ta opinia pozostaje trafna w odniesieniu do moich badań, które nie uwzględniają w wystarczającym stopniu regionalnego zróżnicowania inteligencji. Może również być bowiem i tak, że w regionalnych stolicach: Poznaniu, Lublinie czy Rzeszowie, etos inteligencki może być powiązany z przynależnością do postszlacheckich regionalnych elit, które stanowią trzon lokalnych środowisk inteligenckich i nadają ten tytuł ich nowym członkom. Z tego względu właśnie młodzi, zdolni oraz ambitni decydują się na wyjazd do Warszawy, która umożliwia dynamikę statusów. Za tę uwagę dziękuję Łukaszowi Kowalczykowi. Jakkolwiek sprawdzenie tych przeciwstawnych hipotez wymagałoby dalszych badań, to – jak staram się tu pokazać – w przypadku osób, z którymi rozmawiałem, istnieje dość silne przeświadczenie o szczególnej elitarności warszawskiej inteligencji; może ono wynikać po części z powiązania kapitałów społeczno-kulturowych ziemiańsko-arystokratycznych z inteligenckimi (zob. Jerzyński, Smoczyński, Zarycki 2016: 135). Z tego m.in. względu deklaracje inteligenckiej tożsamości, jak pokazały moje badania – wynikające ze świadomości istnienia dystansu do tak rozumianych środowisk – są relatywnie trudniejsze w stolicy niż w przypadku osób z innych miast. Do pewnego stopnia można to interpretować w kategoriach relacji, w jakiej pozostaje część elity inteligencji warszawskiej do elit postszlacheckich (por. przypis 115). Zresztą na podstawie badań dotyczących postrzegania tradycji postszlacheckich przez studentów warszawskich, krakowskich i poznańskich, można stwierdzić, że właśnie w Warszawie (i w ogóle na ziemiach dawnego zaboru rosyjskiego) relacja ta wydaje się również szczególnie silna (zob. Jerzyński, Smoczyński, Zarycki 2016). Na to, jak się wydaje, nakłada się dodatkowo silna obecność elit intelektualnych, które również są przez część moich rozmówców zaliczane do kategorii inteligencji.

[109] A więc inteligencji pozostającej w relacji do środowisk „arystokratycznych", ale też – należy dodać – rodzin miejskiego patrycjatu, które wymieniał m.in. cytowany wcześniej Paweł Śpiewak (2004: 12).

względem pozostaje bez wątpienia miejscem społecznego awansu. Po pierwsze – argumentują moi rozmówcy – jest to miasto olbrzymich możliwości, które stwarza szansę zrobienia kariery osobom ambitnym, zdolnym i pracowitym. Po drugie – mieszczą się w nim najbardziej rozpoznawalne ośrodki życia intelektualnego, nie do porównania z innymi miejscami w Polsce. „Tu jest trochę jak w Nowym Jorku. Warszawa ma głęboki rynek: tu jest o wiele więcej pieniędzy i możliwości, stąd tych środowisk jest tutaj coraz więcej" /9s.a.m/ – mówi jeden z wybijających się akademików. Tego wszystkiego, zdaniem niektórych rozmówców, nie ma w innych miastach w Polsce:

> „Kraków jest ważny, ale tu – podobnie jak w Warszawie – nikogo nie ma z Krakowa. (…) Natomiast tu nie ma tempa życia warszawskiego, dostęp do tych zasobów jest trudniejszy; jest więcej czasu, mniej tej drapieżnej konkurencji. Dobrze to wiemy, bo mnóstwo ludzi emigruje do Warszawy i zasoby, które się zgromadziło, takiego spokojnego namysłu, jakichś przyjaźni, dyskusji, kontaktów, one tam procentują, bo tam ich się nie da zdobyć" – mówi jeden z moich krakowskich rozmówców. /17s.a.m/.

Inna osoba, która właśnie przeniosła się z Krakowa do Warszawy, dodaje: „Jesteśmy krajem, w którym stolica ma największe znaczenie, jak we Francji. To ma wpływ na formowanie się opinii, na dostęp do mediów, na takie rzeczy praktyczne. Tylko chyba w Krakowie jest tygodnik ogólnopolski, «Tygodnik Powszechny», który ma nakład tak marny, że aż dziw, że jeszcze istnieje" /13a.s.m/. Trudno się więc dziwić, że nawet dla osób spoza stolicy pozostaje ona ważnym punktem odniesienia, dlatego często wybierają ją jako miejsce studiowania oraz rozwoju przyszłej kariery. Inna osoba argumentuje: „Warszawa miała na mnie pozytywny wpływ. Bardziej dynamiczna, pozwala na zmiany w hierarchii. Może też dlatego, że zostałem tam uznany, i to przez prawdziwych inteligentów. Jeżeli zostaniesz uznany przez prawdziwych inteligentów, to się nim stajesz. To na pewno, nie ma innego sposobu" /11s.a.m/.

Jest jednak druga strona tej opowieści o sukcesie w stolicy, ważna w perspektywie refleksji nad własną tożsamością. Mimo iż także niektórym moim rozmówcom spoza stolicy udało się zrealizować własne ambicje, a dzisiaj dumni są ze swoich osiągnięć, które przypisują przede wszystkim własnej pracy, to jednocześnie wcale nie są skłonni deklarować inteligenckiej tożsamości. Na podstawie pobieżnej obserwacji mogłoby się wydawać, że dynamika statusów w stolicy pozwalająca na zmiany w hierarchii dotyczy nie tylko profesjonalnej kariery, lecz również bez względu na pochodzenie pozwala na przynależność do inteligenckiego środowiska. Tymczasem mimo iż Warszawa umożliwia dynamikę statusów, to nie jest to równoznaczne z poczuciem zyskania inteligenckiej tożsamości. Nawet sukcesy w nauce lub w życiu publicznym, lub w obu tych rodzjach aktywności, nie są równoznaczne z poczuciem przynależności do inteligencji oraz przekonaniem, że dysponuje się prawem do używania wobec samego siebie tytułu inteligenta.

Wynika to z faktu, że część moich warszawskich rozmówców postrzega inteligencką tożsamość jako zarezerwowaną głównie dla osób z „dobrych domów". A więc dla tych, którzy – jak już wspominałem – mogą powołać się na genealogię i inteligenckich przodków; na kapitał, którego oni nie posiadają. Trudno się dziwić, że osoby spoza stolicy częściej skłonne są mówić o sobie, że są inteligentami. Z kolei na przykładzie osób, które przyjechały do Warszawy na studia, można zaobserwować, że kategoria inteligencji nabierała dla nich z czasem bardziej elitarnego, dystynktywnego znaczenia. O ile wcześniej część z nich nie miała problemów, żeby powiedzieć o sobie w ten sposób (kategoria inteligencji nie wywoływała emocji), o tyle w miarę upływu czasu zaczęła dostrzegać, że słowo to odnosi się do szczególnej grupy osób. Cytowałem już tę wypowiedź jednej z moich rozmówczyń, warto to jednak zrobić raz jeszcze w tym kontekście:

> Zawsze poznawałam to pojęcie jako występujące w ankiecie personalnej w podstawówce. Po przyjeździe do Warszawy dowiedziałam się, jak dużo jest rzeczy, których nie wiem i to mniejsza z tym, bo dowiadywanie się rzeczy jest łatwe, kwestia pojemności i czasu. Ale jest dużo rzeczy, których nie umiem, których nigdy nie przeżyłam, pewne wspomnienia, których nie mam, bo to są wspomnienia pięciolatków. **Jakie na przykład?** A jak żeglowałem z tatą na łódkach, z profesorem takim a takim, to wiatr dął. Myśmy pływali kajakiem i to blisko brzegu. A jak zwiedzałam z tatą Prado, to pamiętam… itd. /10s.a.f/.

* * *

Mimo to wśród moich rozmówców zdarzają się osoby, które choć nie mogą wylegitymować się długą genealogią, to inteligencka tożsamość pozostaje dla nich ważnym punktem odniesienia. Dla części z nich podobną rolę pełni inteligenckie środowisko. Członkostwo w intelektualnych przedsięwzięciach potwierdza autentyczność tożsamości oraz chroni jednostkę przed demaskacją ze strony posiadaczy prawomocnego tytułu. Dobrym przykładem, który obrazuje ten rodzaj strategii, jest jeden z moich rozmówców; przyjechał on do Warszawy z północnej Polski, żeby studiować na elitarnym kierunku studiów – MISH-u – na które dostał się dzięki wygranej w olimpiadzie. Na pytanie, czy nie odczuwał żadnego napięcia wobec osób ze starych inteligenckich domów, odpowiada następująco:

> Początkowo miałem takie poczucie wobec ludzi, którzy kończyli „Bednarską", liceum prywatne dla dzieci z inteligenckich rodzin[110]. Przez pierwsze dwa, trzy lata na studiach to było takie poczucie, że należy się przedzierać przez dyskusje. Miałem poczucie, że muszę tyle jeszcze roboty odwalić, dowiedzieć się o rzeczach, o których oni sobie rozmawiali przy śniadaniu. Ale nie miałem poczucia, że cokolwiek jest zamknięte, i to jest fajne /3a.n.m/.

[110] Por. przypis 47 w rozdziale *Typy tożsamości.*

W jego przypadku studia na elitarnym kierunku z jednej strony pogłębiały to napięcie, z drugiej zaś były źródłem dumy oraz prestiżu. Przede wszystkim jednak jawiły mu się jako „taki worek, który jest w stanie wiele pomieścić". Miały też wystarczająco elitarny charakter, co wtedy mu imponowało i pozwalało odróżnić się od studentów klasycznych kierunków. Zresztą do dzisiaj zarówno studia, jak i poznani dzięki nim wykładowcy, z którymi się w międzyczasie zaprzyjaźnił, są dla niego źródłem nieukrywanej dumy i prestiżu. Mówi: „pierwsze dwa lata studiów to było imprezowanie i siedzenie w bibliotekach. Nie mam jakiegoś żalu do mojej szkoły, do liceum. Byłem dosyć dobrze literacko przygotowany, głównie przez ojca, rodzinnie, w domu zawsze było dużo książek" /3a.n.m/. Jednak w jego przypadku to nie tyle studia, ile poznane na prestiżowym kierunku osoby umożliwiły mu wejście do elity młodych warszawskich intelektualistów. Brak genealogii równoważy podkreślaniem uczestnictwa w wysoko cenionych seminariach, siecią kontaktów, znajomością języków oraz poczuciem, że posiada wystarczający kapitał intelektualny, by rozmawiać na inteligenckie tematy. Tym, co dzisiaj daje mu pewność własnej inteligenckiej tożsamości, jest fakt przynależności do ważnego środowiska, w którym spotyka się z uznaniem. Dodaje: „w tym nasza siła, że jesteśmy razem. Pod tym względem to jest inteligenckie, bo środowiska są inteligenckie" /3a.n.m/.

Niemniej na ogół im większa ilość wysiłku, jaką trzeba włożyć w nadrobienie tego, czego nie wyniosło się z domu, tym większa świadomość dystansu wobec inteligenckości. Cytowany rozmówca nie ma już dzisiaj problemu, żeby określić się tym terminem, co wynika z jednej strony ze sposobu, w jaki postrzega inteligencję, z drugiej – z poczucia, że przez lata zdążył nadrobić wiele rzeczy. Te obserwacje i wypowiedzi warto również uzupełnić tym, że niektórzy dystansują się wobec tak rozumianej inteligencji w stolicy. „Warszawocentryzm inteligencji, przynajmniej tej lewicowej, jest uderzający" – mówi jedna z osób. Jej zdaniem sprawia to, że niekiedy nie można dostrzec problemów, które dotykają polskie społeczeństwo. „Z perspektywy innych miast możemy widzieć problemy, i dla mnie to też jest cenne, bo ja jestem z Warszawy i siłą rzeczy w tej Warszawie tkwię mentalnie i chciałam się wyrwać" /23s.a.f/. Zdaniem niektórych moich rozmówców perspektywa ograniczona do Warszawy sprawia, że przedstawiciele elit nie dostrzegają realnych problemów polskiego społeczeństwa. Inna osoba zwraca uwagę na podobnym problem:

> Kiedy między 2005 a 2007 mieszkałem w Warszawie, to zdałem sobie sprawę, że Warszawa jest jakaś inna. Zacząłem trochę rozumieć inną postawę elit z tego miasta. Jest to jednak inne miasto, pod względem urbanistycznym, nowoczesności, otwarcia na świat, itd. Gdyby cała Polska wyglądała jak Warszawa, to można by oddać pewną sprawiedliwość tym, którzy zachwycają się tym systemem. Tu nie jest tak źle: masz nowoczesną architekturę, instytucje międzynarodowe, masz różne możliwości, widać, że są pieniądze /9s.a.m/.

* * *

Na podstawie przedstawionego opisu można zauważyć, iż wobec wizji inteligencji zamkniętej w „enklawie stylu życia" moi rozmówcy stosują różne strategie. Podjęcie „gry w inteligencję" – by posłużyć się przez chwilę parafrazą języka Pierre'a Bourdieu – obciążone jest zbyt wieloma kosztami, sama stawka wygranej pozostaje zaś niepewna: „jak się podrapie, to widać, że zawsze jest jakaś ważna osoba, której nie da się przeskoczyć i utrudnia innym zrobienie czegoś nowego. Bo chce, żeby było, jak jest" /1a.e.s.m/. To sprawia, że wiele osób dystansuje się wobec tej kategorii. Tyle że to, co jednych odpycha, innych może pociągać. Ambiwalencja wobec tego wzoru jest czymś stałym; jednym z niewielu punktów stycznych prezentowanych tu postaw. Niemniej dla części osób, z którymi rozmawiałem, taka wizja elitarnej inteligenckości jest kusząca. Chociaż wiele z nich zachowuje dystans wobec określania się za pomocą tego pojęcia, to ostatecznie nie mieliby nic przeciwko temu, by ktoś ich określił w ten sposób. Właśnie ze względu na nobilitujący i elitarny charakter tej kategorii niektóre z osób – jak starałem się pokazać – podejmują wysiłki, żeby znaleźć się w jej kręgu. Jakkolwiek zachowują przekonanie, że tym, którzy wywodzą się z inteligenckich domów, jest pod tym względem łatwiej.

Młoda pisarka i działaczka społeczna dostrzega ten kulturowy, wyróżniający aspekt, jego genealogiczną wagę. Zwraca jednak również uwagę na inne elementy inteligenckiej tożsamości. W jej doświadczeniu można dostrzec napięcia charakterystyczne dla osób, które są pozbawione inteligenckiej genealogii i jednocześnie do niej aspirują. Sama pochodzi z robotniczej rodziny i – jak podkreśla – do wszystkiego doszła własną pracą. Przyznaje jednak, że dystans wobec mówienia o sobie w ten sposób w jej przypadku wynika z kompleksów. „Chciałam być inteligencją, kiedy byłam młodsza. Imponował mi jej język, chociaż niewiele z niego zrozumiałam. Byłam wtedy tak jak Madonna, która miała w latach osiemdziesiątych fanki «wanna be». Tak ja byłam «wanna be» inteligencja. Wtedy kompletnie nie rozumiałam, co oni mówią". Dodaje:

> Myślę, że teraz czuję się inteligentką. Chociaż muszę przyznać, że dla mnie to sformułowanie czy ta etykieta, jakkolwiek ją nazwiemy, była zawsze raczej czymś nobilitującym. I tak samo jak przez długi czas nie nazywałam siebie literatką czy pisarką, bo uważałam, że trzeba jakoś na to okropnie zasłużyć, tak samo nie nazywałam się inteligencją (nadal się nie nazywam), nie zdefiniowałabym siebie tak wprost. Natomiast jeśli już jestem zmuszona odnieść się do tego w debacie czy w jakiś inny sposób zdefiniować, to używam sformułowania «za przeproszeniem inteligencja» /36w.n.f/.

Pod wieloma względami perspektywa i strategia Wiktora, którego poznaliśmy w drugim rozdziale, jest odmienna. Ma poczucie, że o tym, czy jest do inteligencji zaliczany, decydują własne zasługi i budowany kapitał intelektualny. Zdaje się on wierzyć, że to dzięki niemu zostanie rozpoznany jako inteligent

i intelektualista. To właśnie poczucie własnych sukcesów rodzi wśród niektórych moich rozmówców przekonanie, że za ich pomocą będą mogli nadrobić braki w posiadanym kapitale lub pochodzeniu, lub w jednym i drugim.

> Kiedyś dostałem stypendium Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej „START". I ono się w pełni nazywało tak: „Stypendium dla młodych uczonych". To słówko uczony strasznie mnie rozbawiło i zauważyłem, że nikt w swoich CV albo w notkach nie mówi, że dostał stypendium dla młodych uczonych. Bo to słówko „uczony" ma taki potencjał, takie emocje się z tym wiążą, że mało kto jest skłonny nazywać siebie uczonym. Podobnie jak ktoś skończył filozofię, nazywa siebie filozofem. I trochę mi się to nie podoba. Ja np. zawsze mówię, że jestem filozofem. Właśnie – nie! Nazywajmy siebie filozofami, dzięki temu może naprawdę będziemy pełnić tę funkcję społeczną. I bądźmy młodymi uczonymi – to jest śmieszne, ale to jest prawda. I teraz chyba w rozmowie nie określiłbym się jako inteligent. To jest pojęcie, które ma konotacje albo zbyt pozytywne, albo zbyt negatywne. Natomiast zaangażowanie, służenie wspólnocie swoim intelektem, poczucie misji w sensie poczucia zobowiązania wobec wspólnoty narodowej, kontynuowania pewnego projektu, którym jest Polska, to chyba to jest inteligencja. W tym sensie jestem inteligentem /17s.a.m/.

Inteligencja zaangażowana

Większość osób, które starałem się opisać, identyfikuje inteligencję przede wszystkim ze społeczną oraz kulturalną elitą. To sprawia, że często nie aspirują do takiej tożsamości, a nawet się wobec niej dystansują. Zaledwie część z nich ma poczucie, że braki w genealogii można nadrobić wykształceniem oraz uznaniem uzyskanym w inteligenckich kręgach. Przynależność do środowisk intelektualnych daje im dodatkową legitymację, żeby można było tak się określać. Niemniej nie jest to jedyny sposób postrzegania inteligencji, jaki wyłania się z przeprowadzonych przeze mnie rozmów. Moi bohaterowie prezentują bowiem również inną wizję inteligencji oraz inteligenckości, która do wielu z nich zdaje się bardziej przemawiać, a zarazem ułatwia ten rodzaj identyfikacji. Co więcej, ta wizja zdaje się stanowić nie tyle uzupełnienie, co pod niektórymi względami przeciwieństwo omówionego wcześniej ujęcia. Jak mówi jedna z osób:

> To, że pójdę na wernisaż nie robi ze mnie inteligenta. Są ludzie o określonym konsumpcyjnym stylu życia, ale brakuje im szerokich horyzontów. Nie interesuje ich działalność, żeby coś zmieniać, taka działalność *pro bono*. Hegemonia inteligencka pachnie inteligencją definiowaną przez pewne wybory konsumpcyjne i styl życia. Jeśli tak, to pewnie większość do tego aspiruje, każdy chciałby pić sobie dobrą kawę, oglądać fajne filmy, chodzić do modnych knajp itd. Ale jeśli chodzi o taki realny wpływ i wykuwanie języka, to już tak wcale nie jest /20s.a.m/.

Gdyby ograniczyć się do ujmowania inteligencji w perspektywie elitarnego stylu życia, to „oznaczałoby to – jak dodaje mój rozmówca – że inteligenckość czy pewną ciekawość dziedziczy się jak pierścień po dziadku. To tak nie jest. Albo masz pewną dyspozycję i określony sposób boksowania się ze światem, albo nie. Nie ma znaczenia, czy twoi rodzice byli chłopami, czy mieszczanami, czy ziemianami. Z tej perspektywy PRL to przeorał" /20s.a.m/. Inna osoba dodaje, że na inteligencję można spojrzeć na dwa sposoby: „inteligencja może kojarzyć się z elitaryzmem, a mnie kojarzy się z przekraczaniem barier" /22e.n.m/. Argumentuje: „obracam się w środowiskach inteligenckich, ale mieszkaliśmy z rodzicami na Targówku, w normalnym blokowisku. Tam chodziłem do podstawówki, tam też poszedłem do liceum za namową taty, który był przeciwnikiem elitarnych szkół. To właśnie też jest dla mnie jakoś inteligenckie" /22e.n.m/. I dodaje:

> Od momentu, kiedy odkryłem, że pojęcie inteligencji wiąże się z etosem, zmieniło mi się znaczenie tego słowa. Teraz wydaje mi się, że to jest najważniejsza rzecz, która dla mnie jest wartościowa. Dlatego trochę przyznaję się do tego słowa w ogóle, dużo bardziej niż dlatego, że pochodzę z inteligenckiego domu czy że obracam się w inteligenckim środowisku /22e.n.m/.

Jego zdaniem najbardziej wartościowe w etosie inteligenckim jest przekraczanie barier, przekonanie, że dobrze jest robić w życiu coś społecznie pożytecznego. Mój rozmówca argumentuje, że dzięki temu nie tylko jest w stanie dzisiaj definiować swoją tożsamość – aczkolwiek w umiarkowany sposób – właśnie w inteligenckich kategoriach, odnajdując aktualny sens inteligenckości.

> Elementy pozytywne, które odnajduję w etosie inteligenckim, to chęć przekraczania tych barier, które wynosi się z domów, z istniejących podziałów. Dzielenie się tym, co się ma, z innymi /22e.n.m/.

Osoby, które artykułują podobne przekonania, w zdecydowanie większym stopniu skłonne są identyfikować się z tą kategorią. Mimo iż niejednokrotnie zdają sobie sprawę z tego, że może być ona ujmowana jak grupa statusowa zamknięta w „enklawie stylu życia", to dostrzegają, że powinna składać się z osób zaangażowanych, które można objąć nazwą inteligencji zaangażowanej bądź etosowej[111]. Dopiero w ten sposób pojmowana inteligencja wielu osobom wydaje się bardziej dostępna i atrakcyjna.

[111] Określenie to jest oczywiście mylące i niezbyt precyzyjne, bo – jak wspomniałem w rozdziale *Etos i tożsamość. Perspektywa* – każda z wyróżnionych form inteligenckości ma przecież etosowy charakter. Co więcej, osoby, które skłonne są do utożsamienia się z tą kategorią, również mają przekonanie, że realizują pewien etos. Niemniej w refleksji nad inteligencją często stawia się znak równości pomiędzy inteligencją etosową i zaangażowaną.

Warto zaznaczyć, że to ujęcie jest postrzegane jako konkurencyjne wobec wcześniej zarysowanego modelu. Albowiem w tym wypadku to nie genealogia, nie ów „inteligencko-szlachecki" styl życia stanowi główny probierz inteligenckości. O przynależności decydują przekonania, wartości oraz zaangażowana działalność, myślenie w kategoriach całości. Do tego należy również dodać, że niektóre z osób wyrażających podobną opinię skłonne są również podkreślać kontrelitarność własnych przekonań. Ich zdaniem dawniejsza inteligencka elita nie spełniła swojego zadania, nie wywiązała się z „inteligenckich obowiązków". Niekiedy w trakcie wywiadów pojawia się również dobrze znany z tradycji i nieodległej historii motyw „zdrady elit". Jak mówi jeden z respondentów: „Współczesna elita mówi: nie bądźcie winni. My już jesteśmy tutaj, zrobiliśmy, co było do zrobienia, masy są sobie same winne, że sobie nie poradziły" /4.s.n.m/. Co ciekawe, różnica polega na tym, że o ile w tradycyjnym (narodnickim) ujęciu pojęcie „winy" odnosiło się do własnego szlacheckiego (lepszego) pochodzenia i wynikającej stąd uprzywilejowanej pozycji (Walicki 2011a: 15–16)[112], to w tym wypadku odnosi się do inteligenckiej elity. Chociaż podobne nastawienie – jak dalej postaram się pokazać – może również skutkować zdecydowanym odrzuceniem inteligenckości, to w przypadku osób, o których piszę w tym miejscu, chodzi o przeformułowanie zadań oraz roli inteligencji, aktualizację najlepszych cech etosowej tradycji. Jak argumentuje jedna z rozmówczyń: „uważam, że złym pomysłem jest nieidentyfikowanie się czy ukrywanie swojej inteligenckiej pozycji i z tej pozycji krytykowanie inteligencji. Wydaje mi się, że bardziej uczciwe jest i płodne intelektualnie byłoby uznanie swojej pozycji jako inteligenckiej" /23s.a.f/. Jak mówi z kolei cytowana wcześniej osoba:

> Kiedyś na swoje własne potrzeby zdefiniowałem inteligencję, poprzez Krzywickiego, który w książce *Takimi będą drogi Wasze* (była za komuny wznawiana, ja mam pierwsze wydanie z 1909 r.) mówi do młodego inteligenta: jesteś winny, jesteś winny, że twój sukces zawsze jest okupiony czyjąś krzywdą, wspiąłeś się do tego miejsca, w którym jesteś, po barkach robotników i chłopów. Parafrazuję, co on mówi /4s.n.m/.

Zdaniem osób, które posługują się wariantami tej samej argumentacji, dawnym elitom brakuje świadomości, czemu mają służyć ich umiejętności i kapitały. Kiedy zatem poświęcają je, by pracować na rzecz właściwego, a więc ekonomicznego kapitału, przestają być inteligentami w emancypacyjnym znaczeniu tego słowa. Jak mówi jedna z osób: „w momencie, kiedy zaczynasz obsługiwać jakiś ważki interes, to moim zdaniem przestajesz być. Jest jakiś element takiej działalności etosowej, takiej działalności *pro bono* i pewna szerokość horyzontów. Nie w tym sensie, że świetnie znasz się na wszystkim, bo

[112] Piszę o tym więcej w rozdziale *Epilog. „Pozłacany wiek" inteligencji i źródła ambiwalencji etosu*.

to niemożliwe. Ale interesują cię rzeczy z odległych dziedzin i masz potrzebę szukania łączników między nimi" /20s.a.m/.

Zdaniem niektórych osób część inteligencji, która w okresie transformacji zajęła pozycje specjalistów, ekspertów, koncentrując się na robieniu własnej kariery, straciła ten etosowy wymiar, nie tyle w sensie stylu życia, ile wartości, które przyświecały jej dawniej. Z tego względu to właśnie kolejne pokolenia inteligentów mogą stać się źródłem pozytywnej przemiany inteligencji.

W tym wypadku nie chodzi więc o rozumienie inteligencji w kategoriach grupy statusowej, zamkniętej w „enklawie stylu życia". Choć zakreślone role bez wątpienia wiążą się dla wielu z nich z poczuciem bycia wyróżnionym. Osoby, które definiują się w tych kategoriach, odnajdują aktualny sens inteligencji zaangażowanej oraz starają się nawiązywać do najlepszych wzorów znanych z tradycji. Równocześnie – jak przyznaje reprezentant środowiska, które definiuje się w kategoriach inteligencji zaangażowanej – mimo tych oczywistych skojarzeń, szczególnie silnych w jego własnym środowisku, „pokoleniowo jest to język, który słabo działa". Dlatego – uzupełnia – „być może tę inteligencję trzeba dopiero stworzyć jako klasę, odtworzyć, przebudować ją" /16e.a.m/. Na ile są to silne wzory, w jakim stopniu faktycznie mogą służyć jako źródło zaangażowania – do tych pytań jeszcze powrócę.

* * *

Dla dopełnienia obrazu należy zaznaczyć, że dla osób pochodzących z inteligenckich domów te ujęcia nie mają wykluczającego charakteru. Te osoby także artykułują potrzebę misji, podkreślają konieczność myślenia o całości oraz potrzebę publicznego zaangażowania; w ich wypowiedziach pojawia się również wątek krytyczny wobec elitarności. Różnica pomiędzy tymi ujęciami polega jednak na zasadniczej zmianie akcentów. Tam genealogia lub przynależność do środowisk bądź i jedna, i druga stanowiły ważne poświadczenie inteligenckiej tożsamości. W tym wypadku jest ona nie tylko pozbawiona znaczenia, lecz niekiedy postrzegana nawet jako przeszkoda w realizacji wartości przypisywanych inteligenckiemu etosowi. Fundamentalnym składnikiem definicji inteligencji jest w tym ujęciu zadanie szeroko rozumianej emancypacji, na które składa się służebny stosunek do innych kategorii oraz zdolność do wykraczania poza własne uwarunkowania oraz środowiskowe ograniczenia. Dobrze to ujmuje ta wypowiedź:

> Czuję się inteligentką, chociaż to takie górnolotne słowo, może dlatego się od tego ucieka. Ze wszystkimi dobrymi i złymi stronami, czuję się inteligentką. Przyjmuję, że to jest jakieś moje miejsce, ale też często to jest frustrujące, też często czuję się przeteoretyzowana. Chciałabym coś robić bliżej świata, ludzi. To jest też coś, czym chciałabym być /23s.a.f/.

Jak argumentują niektóre osoby, z faktu, iż część inteligencji porzuciła najlepsze cechy swojej misji, nie wynika jeszcze, aby należało odrzucić samo pojęcie inteligencji. Innymi słowy, inteligencja powinna się odrodzić jako grupa kierująca się poczuciem społecznej sprawiedliwości, emancypacji czy wspólnego dobra. Z tego względu wspomniana na wstępie krytyka elit obok aspektu negatywnego zawiera też element pozytywny. Stanowi punkt wyjścia do budowania oraz aktualizowania (utraconego wymiaru) etosu. W tych wypowiedziach krytyka inteligenckiej elity współistnieje z nawiązaniem do najlepszego okresu tzw. inteligencji zaangażowanej. Tym bardziej że jej tradycja oferuje całą gamę wzorów[113], które uprawomocniają zaangażowanie publiczne, a nawet do niego zobowiązują. Jak celnie zauważa jeden z moich rozmówców, inteligencja postrzegana w ten sposób daje „jedną z niewielu odpowiedzi na pytania, jakie sobie zadają ludzie, którzy zadają sobie to sakramentalne pytanie: «co robić?» albo «kim być?», to mają taką tradycję na tacy i mogą ją wybrać bardzo łatwo. Jak się czyta niektórych z nich, to oni się powołują na wiele tekstów klasycznych i cały czas się to u nich pojawia, oni to jakoś aktualizują" /13a.s.m/. Dla pewnej części osób działających aktywnie w sferze publicznej wizja inteligencji etosowej pozostaje nadal ważna, dostarczając obowiązujących modeli postaw i stylów działania. Jak mówi jedna z nich: „broniłabym tej kategorii zaangażowania inteligencji. To, że coś wiemy o społeczeństwie też nas do czegoś obliguje, że jednak powinniśmy w jakimś sensie przyczyniać się do zmiany. Chyba tak" /23s.a.f/. Kategoria inteligencji nie jest oczywiście niezbędna do uzasadnienia zaangażowania oraz publicznej działalności. Istnieje wystarczająco wiele przykładów świetnie wykształconych oraz zaangażowanych osób, które podejmują działalność publiczną, a jednocześnie nie odczuwają potrzeby, żeby się definiować w ten sposób.

Zakorzenienie w tradycji daje dodatkowo legitymację do działania, wizja zaangażowanej inteligencji jest zaś artykułowana zarówno przez osoby o prawicowych, jak i lewicowych afiliacjach. Dostrzeganie niesprawiedliwości, jak również obowiązek artykułowania zmiany, spoczywa ich zdaniem na inteligentach. W tym ujęciu inteligenta nie definiuje styl życia, jak w poprzednim ujęciu, ale poczucie obowiązku. Inteligenckość postrzegana jest przez niektórych jako podwójne zobowiązanie: do działalności publicznej oraz do refleksji nad własną rolą. Jedna z osób artykułuje to w ten sposób:

> Mamy również obowiązki inteligenckie. Polegają one na tym, że jako inteligent zasadniczo wiem więcej, więcej w sprawach intelektualnych, oczywiście nie w ogóle. Jestem bardziej wykształcony, posiadłem umiejętność mówienia językiem hermetycznym. Posiadam też pewną zdolność do prezentowania się jako mądrzejsza część społeczeństwa. I z tym wiąże się odpowiedzialność, polegająca po pierwsze na tym, że moim obowiązkiem jest nie wykorzystywać tego tylko

[113] Piszę o tym więcej w rozdziale *Epilog. „Pozłacany wiek" inteligencji i źródła ambiwalencji etosu*.

> dla swojego własnego dobra. Bo to dobro przyjdzie, pieniądze będą, etat będzie, jakieś mieszkanko człowiek kiedyś będzie miał, ubrać jest się w co i jest co jeść. Ale pozostaje kwestia, że ludzie widzą bardzo często we mnie autorytet. I to już widzą, mimo swojego młodego wieku. (…) Jeśli chcę być inteligentem – muszę być uczciwy w sprawach zewnętrznych /11s.a.m/.

Wiele osób byłoby w stanie zgodzić się z odczuciem, że inteligenckość rodzi szereg społecznych obowiązków, które nie wynikają z zawodowej roli. Obowiązki inteligenckie znane z tradycji można łatwo wymienić. Obejmowały one szczególne połączenie misji i poczucia reprezentowania całości; zarówno sferę wartości, jak i postawy. Charakteryzowały ludzi reprezentujących różne kierunki czy programy. Jak pisał Bohdan Cywiński (2010: 419), próba dokonania rekonstrukcji modelu ethosu zaangażowanego inteligenta „wydać się może odejściem w abstrakcję"[114]. Większość osób, którym bliska jest tradycja inteligencji zaangażowanej, zgadza się, że zadanie emancypacji wyraża się w służbie. Wśród cech, które powinny składać się na tak rozumianą zaangażowaną postawę – jak już zaznaczyłem – wymieniają przede wszystkim pracę nas sobą, świadome obywatelstwo, kształtowanie dyskursu publicznego, czemu powinny towarzyszyć takie wartości jak: egalitaryzm, pluralizm czy solidarność społeczna; równocześnie – jak ujmuje to jedna z osób: „poczucie, że nie pracuję na wartość dodaną, pieniężną". Inteligenckość wedle historycznego wzoru i jego współczesnej aktualizacji zaczyna się od samego siebie, od budowania samowiedzy i własnego intelektualnego kapitału, który później wykorzystywany jest do aktywnego uczestnictwa w sferze publicznej. Ani zdobywanie wiedzy, ani zaangażowanie nie powinny służyć jednostce. Moi rozmówcy podkreślają bowiem, że cel tych starań nie ma osobistego wymiaru. Ma służyć temu, aby można było realizować społeczne, nierzadko ambitne zadania: „Chodzi o to, żeby zmieniać świat. Żeby wnieść idee, które uważane były za wariackie. To, co my mówimy, nie jest uważane za radykalizm, ale oczywistość, ale te banały i oczywistości nie zostały przełożone na praktykę polityczną" /16e.a.m/. I dalej wyjaśnia, że chodzi o „keynesizm, o szacunek dla pracy, o wynagradzanie pracy itd. Wprowadzenie idei egalitaryzmu do głównego nurtu"[115].

---

[114] Dlatego Cywiński (2010: 419) – podobnie jak później Andrzej Mencwel – podkreśla przede wszystkim wymiar postaw, czyli inteligencji zaangażowanej. Pisze: „niepokorność była cechą ludzi, którzy często nie próbowali nawet precyzować swoich poglądów w dziedzinie aksjologii czy filozofii człowieka. Wspólne natomiast były chyba rodzące się w określonych sytuacjach przeświadczenia moralne, na wpół uświadomione, ale za to praktycznie realizowane hierarchie wartości, ku którym skierowane było działanie. Wspólne także były podstawowe zasady postępowania moralnego, analogiczne postawy w działaniu".

[115] Polska tradycja, zwłaszcza tradycja inteligencji zaangażowanej, jak chociażby ta wyrażona we wspomnianym już *Etosie lewicy* Andrzeja Mencwela czy *Rodowodach niepokornych* Cywińskiego, pozostaje ważna, ale ona – co doskonale wiadomo – nie tylko nie stoi w sprzeczności z myślą zachodnią (nie tylko zresztą zachodnią, wśród moich rozmówców jest kilku znawców i koneserów myśli rosyjskiej), ale powinna być o nią wzbogacana. Warto odnotować, iż w obrębie tego ujęcia dają

* * *

Jakkolwiek samoświadomość i poczucie inteligenckiej odrębności pozostają ważne w perspektywie własnej tożsamości, to niektórzy z moich rozmówców rolę emancypacyjnych inteligentów skłonni są przypisywać również tym, którzy sami nie postrzegają się w ten sposób. Pod tym względem faktyczne postawy czy realne zaangażowanie przypominające etosową inteligencję zdają się ważniejsze niż eksplicytne identyfikacje. Jak sugeruje jeden z rozmówców, z jednej strony możemy mieć do czynienia z takimi elitarnymi inteligentami dysponującymi inteligencką świadomością, z drugiej zaś z osobami, które choć zdają się spełniać wymagania stawiane przed zaangażowaną inteligencją, nie identyfikują się w ten sposób. Argumentuje:

> być może niekoniecznie ci ludzie nazywają się inteligentami. Natomiast taka potencjalność w ich zachowaniu istnieje, bo są ludzie, którzy chcą działać w różnych organizacjach pozarządowych, chcą pomagać innym ludziom, chcą, ażeby pewne idee społeczne ważne dla ludzi, którzy na początku XIX i XX wieku określali się jako inteligenci, wciąż były obecne /13a.s.m/.

Podobnych wypowiedzi można znaleźć więcej. W tym sensie inteligentami okazują się w przekonaniu paru osób wszyscy ci, którzy decydują się na aktywniejsze formy obywatelskiego zaangażowania. Zdaniem niektórych obserwatorów stanowi to wystarczającą współczesną manifestacją etosu. „Niektórzy mówią, że inteligencja zanika?" – pytam jednego z respondentów. „Nie powiedziałbym, że zanika. Jest rosnąca liczba aktywistów i ludzi, którzy poświęcają swój czas dla dobra wspólnego, czy to sobie nazwiemy krajem, narodem czy społecznością lokalną. Ponieważ jesteśmy tymi, którym z jakiegoś powodu powiodło się lepiej, niekoniecznie finansowo. Weszliśmy na ten schodek, z którego widać, że dobrze pomagać innym, to tym się zajmujemy, nie 24 godziny na dobę" /30.w.m/. Jak argumentuje dalej, wszelkie działania prospołeczne, ruchy miejskie, mają charakter inteligencki, ponieważ główny nurt obywatelskości ma takie źródła. Na inteligencki wymiar etosu i takąż świadomość miejskich

się wyróżnić dwa wyraźne źródła, do których nawiązuje wielu moich rozmówców. Po pierwsze ci, którzy czują się spadkobiercami inteligencji z przełomu XIX i XX wieku, po drugie ci, którzy szukają wzorów oraz uzasadnień w nowszej tradycji inteligencji zaangażowanej. Napiszę o tym jeszcze w dalszej części pracy. Teraz warto wspomnieć, że reprezentanci tej grupy mają poczucie ciągłości i jej szukają. Warto zauważyć, że o ile tradycja inteligencji zaangażowanej dostarcza uzasadnienia dla własnego zaangażowania, to wielu z jej kontynuatorów po środki czy merytoryczne rozwiązania sięga również gdzie indziej. W licznych przypadkach nie są to wyłącznie idee zaczerpnięte z polskiej tradycji, czemu trudno się dziwić: inteligencja zawsze odgrywała rolę „tłumaczy" dokonujących ideowego czy kulturowego transferu (Jedlicki 1988). Niektórzy z moich rozmówców zdają sobie sprawę, że pomiędzy nawiązaniem do najlepszych postaw inteligencji zaangażowanej a szukaniem nowych rozwiązań i nowych idei nie ma sprzeczności. Co więcej, są przekonani, że obowiązkiem inteligenta jest krytyczne opracowanie myśli zachodniej i przenoszenie jej na rodzimy grunt.

aktywistów wskazał niedawno Jan Śpiewak (2015), z kolei jedna z moich rozmówczyń dodaje, że propagatorami inteligenckiego etosu są głównie ci najmłodsi. Maciej Chojnowski i Hanna Palska (2008: 36) również dostrzegają miejsce inteligencji „wśród młodszych pokoleń". Piszą o niej następująco: „zapewne najłatwiej będzie ją znaleźć w organizacjach pozarządowych: wśród wolontariuszy pracujących dla bezdomnych, w hospicjach, w miejscach, gdzie ktoś pomaga zaniedbanym dzieciom uwierzyć w siebie". Z tego podsumowania wynikałoby niezbicie, że inteligencja jest tam, gdzie aktualizowany jest jeszcze etos służby. Podobne skojarzenia odnośnie do współczesnej młodej inteligencji ma Andrzej Mencwel (2014: 39), który pisze: „zrywający z przesądami dziś chodzą odświętnie na manify, natomiast powszednio zasiedlają squaty i wymyślają sobie i innym zajęcia twórczej samorealizacji – podobnie jak na warszawskich «czwartakach», czyli poddaszach, przed stuleciem"[116].

Ale jak zauważają niektórzy obserwatorzy (Koziołek 2015; Mencwel 2014), ci chcący pomagać innym, sami niekiedy nie znajdują się w najlepszej życiowej sytuacji. Andrzej Mencwel (2014: 39) dostrzega, że pewna najbardziej wykształcona, ambitna część współczesnych prekariuszy ma – jak się okazuje – wiele wspólnych cech z „inteligentnymi proletariuszami"[117]. Podobnie jak oni, dążą do poprawy swojej sytuacji, ale mają również poczucie wspólnoty z innymi i to w imieniu innych zdarza im się też wypowiadać, choć nierzadko nie mogą pomóc sami sobie. Jak pisze Marta Zahorska (1978: 206), inteligentny proletariat we własnym – choć nie tylko – mniemaniu stanowił na przełomie XIX i XX w. część elity. To przeświadczenie brało się zaś z tego, że tylko część inteligencji może znaleźć pracę, pozostała część – inteligentny proletariat – potrafi zająć krytyczne stanowisko wobec układu stosunków społecznych i ewentualnie stać się motorem przemian. W tym ujęciu pojęcie inteligencji przypomina znaczeniowo swój rosyjski odpowiednik: to nie zawód i solidność miał świadczyć o przydatności inteligencji, ale krytycyzm wobec zastanych stosunków społecznych.

Muszę dodać, że to podobieństwo do współczesnych prekariuszy nie jest przeze mnie tu przypisane czy „nadane", lecz przepisane. Staram się zrozumieć moich bohaterów w kontekście tradycji. Naprawdę ciekawie robi się

[116] Jak ujął to z kolei Jerzy Jedlicki (2011: 81): „Opis nowego uwarstwienia społecznego to jest zadanie dla socjologów, ale tutaj też pojawia się pytanie: komu przypisać dzisiaj te cechy etosowe, o których mówimy? To trudno powiedzieć. Jakiejś cząstce owej zanikającej inteligencji zapewne, ale również cząstce innych zbiorów, innych środowisk społecznych. Tak czy inaczej: byli, są i zapewne zawsze będą ludzie, którzy chcą się zwoływać, organizować, zrzeszać, zbierać środki po to, żeby odrobinę poprawić nasz świat. Żeby solidarnie pomóc ubogim, chorym, niesprawnym, niezdolnym albo, przeciwnie, szczególnie utalentowanym, żeby pomóc zbudować szkołę, szpital, hospicjum, walczyć z rasizmem, nietolerancją, niesprawiedliwością… Żeby nie polegać tylko na obowiązkach władz, ale zrobić coś na własną rękę, bez żadnego przymusu i bez żadnej chwały. Nieważne, jak się taki etos nazwie. Ważne, żeby nie zmarniał".

[117] Inteligentni proletariusze utrzymują się z własnej pracy umysłowej. Nazwę „inteligentny proletariat" czy „proletariat umysłowy" stosowano jednak również do osób, które nie mogą zdobyć pracy w swoim zawodzie (por. Zahorska 1978: 204).

jednak wtedy, gdy oni sami się w nią wpisują. Jedna z moich rozmówczyń, do niedawna sama znajdująca się w sytuacji „inteligentnej proletariuszki", także zwraca uwagę na tę paralelę. Dostrzega też, że świadomość inteligencka rodzi się często z poczucia własnych ograniczeń. W „normalnej" sytuacji zarówno ona, jak i wiele innych osób byłoby częścią klasy średniej. Jest jednak inaczej:

> Nie mam poczucia, że ludzie w moim wieku są jej częścią [klasy średniej – P. K.]. Raczej pracują na umowach śmieciowych. Raczej nie są w stanie wziąć kredytu na mieszkanie, z trudem są w stanie założyć rodzinę, jeśli w ogóle. Nie widzę tego jako przyszłości klasy średniej, raczej jest to prekariat. Coś podobnego do tego, co kiedyś nazywano inteligenckim proletariatem. Taka praca dorywcza, coś takiego /23s.a.f/.

Odnotowuję podobne uwagi za badaczami oraz indagowanymi osobami, niemniej zachowuję pewien sceptycyzm wobec określania pojęciem inteligencji tych, którzy nie są skłonni mówić o sobie w ten sposób. Tym bardziej że niektóre z zaangażowanych osób zachowują wobec niej nie tylko dystans, ale również wykazują krytyczne nastawienie. Chociaż motywacje do podejmowania działań mogą być bardzo podobne, to o niewątpliwej tożsamości inteligenckiej można mówić w przypadku osób, które określają się w ten sposób. Wolontariuszy można by było nazwać inteligentami, lecz lepiej w tym wypadku użyć cudzysłowu, dopóki oni sami nie zechcą określać się w ten sposób. W ich wypadku tradycja inteligencka może stanowić źródło dodatkowej motywacji. Ostatecznie jednak ważniejsze są skutki, jakie podobna postawa i praca przynoszą społeczeństwu. O wiele ważniejsze od nazw czy określeń.

Inteligencja jako część klasy średniej

Zanim przejdę do tych, którym ta tradycja wydaje się nie tylko obca, ale nawet wroga, należy odnotować, że nie wszystkie wypowiedzi nacechowane są tak silnym emocjonalnym stosunkiem. Nie wszyscy moi rozmówcy postrzegają inteligencję w emancypacyjnych, zaangażowanych kategoriach. Jak zauważa Joanna Kurczewska (1998: 339), wedle jednej z koncepcji, mającej długą tradycję (por. Zahorska 1978), inteligencja stanowi zbiorowość ludzi, którzy wykonują pracę umysłową, dzięki czemu zajmują określone miejsce w strukturze społecznej. Pod tym względem stanowi ona rodzimą wersję warstwy mieszczańskiej, jaka uformowała się – przy wszystkich różnicach – w zachodniej Europie. Ten sposób ujęcia również zaznacza się w moich wywiadach, a niektóre z osób nadają inteligencji „neutralne" znaczenia. Jak mówi jeden z moich rozmówców, „brakuje nam takiego poczucia inteligenckości wśród normalnych ludzi. Inteligencja to jest coś w rodzaju klasy średniej intelektu" /11s.a.m/. Inna osoba również identyfikuje tę kategorię w zbliżony sposób:

> W wielu środowiskach powiedzenie o sobie, że się jest inteligentem, kojarzyłoby się z obciachem. W wielu środowiskach pracowano nad tym, żeby stworzyć przekonania, że jest to kategoria z przeszłości. Sweter, w okularach, w brodzie z lat osiemdziesiątych. Ale myślę, że należy pojmować szerzej inteligencję. Jestem zaangażowany w działalność społeczną, co też przynosi osobiste korzyści. Jestem członkiem związku zawodowego. Staram się mieć praktyczne podejście, co też wskazuje na stopień identyfikacji z ludźmi pracy /42s.m/.

Osoby skłaniające się do myślenia o inteligencji w ten sposób, ujmują ją w perspektywie odgrywanych ról zawodowych. W tym wypadku o przynależności decyduje przede wszystkim poziom wykształcenia oraz rodzaj wykonywanej pracy. Jak mówi jeden z respondentów:

> Można powiedzieć prosto, że jesteśmy inteligentami, funkcjonalnie się tym zajmujemy, ale tożsamościowo to nie jest silnie obecne, przynajmniej u mnie. Na zasadzie bardzo prostej – czuję się inteligentem. W mniejszym stopniu nawiązując do tradycji, zastanawiając się nad dziedzictwem. Zajmujemy się ideami raczej na zasadzie funkcjonalnej, staramy się, żeby nas inspirowały do działania, ale zarazem robimy trochę więcej. Widzimy możliwości, które intelektualiści czasem pomijali, a więc wpływania na politykę, rozwijania *think-tanku*, tworzenia polityki na różnych poziomach, miejskiej, narodowej, z ambicjami międzynarodowymi. Na poziomie, na którym bierzemy za to odpowiedzialność. Mniej gadania, więcej pracy, działań /18e.n.m/.

O ile kryterium wykształcenia oraz wykonywanej pracy umysłowej wydaje się niezawodne, to w wyniku upowszechnienia wyższego wykształcenia stało się ono dzisiaj niepewne. Innymi słowy, praca umysłowa nie stanowi już dzisiaj wyraźnego wskaźnika świadczącego o inteligenckości. Jeśli nawet niektórzy z moich rozmówców skłonni są argumentować w ten sposób, to dostrzegają też, że to kryterium jest niewystarczające, albowiem jego przyjęcie oznaczałoby, że kategoria ta znacznie się rozszerza. Wydaje się jednak, że z jednej strony chcieliby zachować pojęcie inteligencji jako opisujące coś realnego, z drugiej zaś niekoniecznie poczuwają się do tego, żeby nawiązywać do tradycji inteligencji zaangażowanej. Podkreślają więc także, że nie każdy zawód wymagający wyższego wykształcenia automatycznie kwalifikuje daną osobę do inteligencji. Innymi słowy, nawet ci, którym bliżej do tego ujęcia, starają się podkreślać znaczenie wymiaru etosowego. Nawet w tym wypadku nie chodzi wyłącznie o wywiązywanie się z zadań zawodowych. Do profesjonalnej aktywności, dochodzi element powołania, celu. Jak mówi jedna z akademiczek:

> Inteligent (…) ma powołanie publiczne, pewną wrażliwość. Dotyczy to spraw najprostszych: że rozmawia się w domu o książce historycznej czy że wybiera się prace jakoś związane ze sprawami publicznymi. To są zupełnie nieintelektualne motywy, ale poczucie obowiązku, że jestem zobowiązany, powinnam albo

> powinienem. Mam poczucie, że coś takiego mam. Nawet moje miejsce na uniwersytecie traktuję w takich kategoriach, ale mam równocześnie poczucie, że nie do końca się z tego wywiązuję /24s.f/.

Osoby, które zaliczam do tego ujęcia, również podkreślają – jak widać – wagę pracy intelektualnej, etosu, zaangażowania, robienia czegoś więcej. I jeśli nawet same wybierają profesjonalne zawody, to ich stosunek do pracy wydaje się inny. Jak mówi jedna z osób, nie chodzi o wykonywany zawód, ale o sens, jaki przypisuje się własnej działalności. I dodaje:

> Wolałbym nie mówić za innych, bo nie siedzę w czyjejś głowie. Mogę o sobie powiedzieć. Ja przeszedłem od prób organizacji myślenia inteligenckiego do prób organizacji życia polityczno-gospodarczego. Odkrywam, że to jest jakieś zadanie do wykonania, z którego przy okazji są również jakieś pieniądze. To jest jakaś forma przedsiębiorczości osadzona w zadaniach intelektualnych, które człowiek jakoś tam identyfikuje. W tym sensie moja edukacja była od filozofii i polonistyki, czyli szeroko rozumiana edukacja kulturalna. Po czym, żeby nie być zależnym od uniwersytetu – bo było przypuszczenie, że to nie jest moje miejsce pracy w przyszłości, z racji takich typowych, że promotor nieprawomyślny, który może nie załatwi albo mu nie pozwolą, więc coś trzeba w życiu robić, jakoś tam ustawić, żeby mieć z czego żyć – zacząłem zajmować się tymi wszystkimi takimi rzeczami, polityką od strony technicznej, analizą przez sektor think-tanków, ekspertyzami. To też jest praca intelektualna, tylko mniej swobodna. To jest rzemiosło intelektualne, ale ono też otwiera oczy na inne wymiary rzeczywistości, których się, studiując na humanistycznych studiach, nie miało. I wtedy człowiek uświadamia sobie, że potrzebuje się ekonomii nauczyć. Zaczyna widzieć sprawę gęściej i prościej, w kategoriach dobrych praktyk i teorii zarządzania /1a.e.s.m/.

Osoby, o których piszę w tym miejscu, dostrzegają wagę zaangażowania i etosu, chociaż nie zawsze posługują się tym słowem. Niemniej w odróżnieniu od tych, którzy na pierwszym planie stawiają postawę etosową, ich stosunek do podejmowanej aktywności i działalności publicznej pozbawiony jest emfatycznych artykulacji. Jak mówi jeden z respondentów, akademik, publicysta:

> W tym znaczeniu, że zajmuję się myśleniem, pisaniem, to czuję się inteligentem. Natomiast zdaję sobie sprawę, że to jest naładowane normatywnie. Przyznam szczerze, nigdy na ten temat nie myślałem, jeśli już, to czytałem jakieś teksty Gelli czy Kurczewskiej, czy bardziej strukturalne podejścia, jak opisy Domańskiego, które w jakiś sposób się tym zajmowały. Nawet mnie to ciekawiło. Ale nigdy nie formułowałem własnych opinii. Egzystencjalnie się nad tym nie zastanawiałem. Nie uważałem tego pytania za ważne dla mnie. Raczej podchodzę do tego przyziemnie: robię to, co robię, piszę teksty, staram się zabierać głos w jakichś sprawach. Mam też dużo szacunku do postaci, których bym opisał jako inteligenci, albo rozczarowań związanych z tym, że jacyś ludzie nie zachowują się tak, jakbym oczekiwał /28s.a.m/.

Inteligencja jako grupa nieistniejąca

Jako ostatnią omówię jeszcze jedną wyrażaną niekiedy opinię, wedle której inteligencja nie istnieje już w żadnej postaci: ani elity, ani grupy statusowej, ani nawet w formie zaangażowanej inteligencji. Według osób, które ją głoszą, posługiwanie się tym pojęciem w odniesieniu do jednostek wykształconych, które starają się zrobić coś ponad wymagania wynikające z wykonywanego zawodu, jest tylko przyczyną nieporozumień. Jakkolwiek – argumentują – wciąż mamy do czynienia z zaangażowanymi w życie publiczne jednostkami, to nie ma potrzeby posługiwania się w odniesieniu do nich kategorią inteligencji.

Należy odnotować, że ta perspektywa wobec inteligencji również nie jest nowa, ma długą tradycję. Marta Zahorska (1978) zwraca uwagę, że od lat siedemdziesiątych XIX wiwku do pierwszej wojny światowej wśród ujęć inteligencji daje się znaleźć również takie, które traktuje inteligentów jako warstwę nieistniejącą. Wspomina, że antyintelektualne prądy z końca XIX wieku, biorące początek w ruchach anarchistyczno-syndykalistycznych tego okresu, działających w Europie skłaniały do przekonania, że inteligencja jest warstwą zbędną, a nawet szkodliwą. Inteligencję postrzegano jako sojusznika kapitalistów, warstwę pasożytującą na ciele społecznym, a zarazem niebezpieczną, bo dostarczającą programów działania. Upowszechnienie dostępu do wiedzy sprawi jednak, że warstwa ta straci wkrótce rację bytu, a wraz z nią znikną również przywileje wynikające z posiadanego wykształcenia (tamże: 209).

W tym miejscu warto dokonać jednak pewnego rozróżnienia o charakterze logicznym oraz rzeczywistym, które pozwoli uporządkować sposoby myślenia moich rozmówców. Osoby dające się zakwalifikować do tego ujęcia, posługują się niekiedy dwoma rodzajami argumentacji. Z jednej strony mówią o tym, że inteligencja powinna zaniknąć, z drugiej – podkreślają, że już nie istnieje. W drugim przypadku nie przypisują jej odrębnego miejsca i wyróżnionej społecznej roli. Tymczasem przekonanie, że inteligencja nie istnieje, stanowi próbę postawienia diagnozy, natomiast przekonanie, że istnieć nie powinna, jest projekcją, w której życzenia są brane za rzeczywistość. Jakkolwiek oba podejścia mają zakorzenienie w tradycji i oba przenikały się (zob. Zahorska 1978). Jak pisze Zahorska, przekonanie, że inteligencja powinna zniknąć, ma antyinteligencki charakter[118]. Prądy antyinteligenckie w polskiej i europejskiej tradycji nie są więc nowe. Zdaniem autorki (Zahorska 1991: 180) rosnąca pod

[118] Wśród zwolenników takiego poglądu Zahorska (1978: 214) wymienia Edwarda Abramowskiego, Stanisława Brzozowskiego, jak również najbardziej krańcowego w podobnych ocenach Jana Wacława Machajskiego. Według niego inteligenci nie posiadają wprawdzie kapitału, jakim dysponuje burżuazja, ale mają za to kapitał związany z wykształceniem, dzięki któremu chcą osiągnąć status zajmowany przez burżuazję. Przykładem są ideolodzy-inteligenci socjalizmu, którzy rękami robotników chcą przygotować podstawy panowania nowej klasy inteligencji, mającej w systemie socjalistycznym zajmować pozycję kapitalistów.

koniec XIX wieku liczba pracowników umysłowych stanowiła wyzwanie dla myślicieli społecznych. Jedni witali to zjawisko z entuzjazmem, dopatrując się w nim ucieleśnienia sił postępu, wśród innych – zarówno konserwatystów, jak i lewicowców – budziło ono szereg obaw (por. Micińska 2008b; Jedlicki 1988). „Jedni i drudzy – pisze Zahorska (1991: 180) – z niepokojem obserwowali nowy typ arywistów domagających się uznania swego miejsca w społeczeństwie, powołując się na swe wykształcenie i rodzaj pracy. Niesłychanie ostrą odprawę inteligencji szykował rodzący się w połowie wieku anarchizm". Autorka dodaje, że antyinteligencka perspektywa była artykułowana szczególnie przez Stanisława Brzozowskiego, a jeszcze mocniej przez Jana Wacława Machajskiego, który był zdania, że inteligenci zawdzięczają swoje położenie niesprawiedliwemu podziałowi dóbr. Wykształcenie umożliwia nie tylko lepsze zarobki, ale również daje przywilej władzy nad resztą społeczeństwa, dlatego inteligenci tworzą lub będą tworzyć klasę rządzącą. „Przywilej wykształcenia jest dziedziczny. Inteligenci to potomkowie klas uprzywilejowanych, którym umożliwiono wykształcenie, a oni z kolei przekazują je swoim dzieciom" (Zahorska 1991: 176). Machajski podkreślał – pisze Andrzej Mencwel (2009: 59) – że „kultura symboliczna jest tylko pewną formą kapitału, z posiadania którego wyzuto wydziedziczonych, inteligencja natomiast, strażnik tego kapitału, uprawia ideologizację tego wydziedziczenia (w idei narodu na przykład)"[119].

Podobne przekonanie znajduję również u niektórych moich rozmówców. Według osób, które je artykułują, dla inteligencji nie ma już dzisiaj miejsca. Ci, którzy skłonni są dostrzegać emancypacyjny potencjał inteligenckości, podkreślają, że należy zachować tę kategorię, przywracając treść zapomnianej tradycji niepokorności. Ci, którzy mieszczą się w obrębie tego ujęcia, nie tylko nie doceniają jej pozytywnego potencjału, więcej – postrzegają, że jest ona szkodliwa. Dobrym przykładem takiej postawy jest wspominany wcześniej jeden z moich rozmówców czerpiący inspiracje z twórczości Witolda Gombrowicza i Stanisława Brzozowskiego. Zdaje sobie sprawę, że jest zaliczany do inteligencji, jednak nie tylko się z nią nie utożsamia, ale przekonuje, że nie jest to wyłącznie sprawozdawcza kategoria, ale grupa obciążona postszlachecką genealogią. Przyznaje, że część społeczeństwa ze względu na posiadany przez siebie kapitał kulturowy i społeczny powinna robić więcej, niż to wynika z roli zawodowej. Dostrzega zarazem, że ci, którzy nazywają siebie inteligentami, nie są w wystarczającym stopniu zainteresowani zmianą ani dążeniem do równiejszej oraz bardziej sprawiedliwej dystrybucji dóbr. Co więcej, ustawiają samych siebie w roli przewodników prowadzących masy. Argumentuje następująco:

[119] Na marginesie warto zauważyć, że idee Machajskiego znalazły swoje miejsce w socjologii amerykańskiej, m.in. w twórczości Alvina Gouldnera (por. Zahorska 1991: 179–180).

> Kategoria inteligencji ma w sobie pewne projektujące uroszczenie. To nie jest tylko sprawozdawcza kategoria, która mówi: mamy w społeczeństwie ludzi, którzy mają więcej kapitału symbolicznego albo kulturowego; ale dodatkowo ci, którzy mają więcej, mogą zrobić więcej. Pełna zgoda co do tego. Ta koncepcja inteligencji ma dodatkowo jeszcze jedno uroszczenie: że to dobrze, że tak jest i że ci, którzy mają więcej, nie powinni dążyć do zmiany tych warunków, żeby dystrybucja była równiejsza i sprawiedliwa. Tylko powinni prowadzić masy, czyli być takimi przewodnikami. Dla mnie słowo przewodnik jest wątpliwe. *Leibach* pewnych rzeczy nas nauczył: żeby zrozumieć, o co chodzi, trzeba coś powiedzieć po niemiecku. Po niemiecku przewodnik to jest *Führer*. To jest dla mnie faszystowskie (nie w sensie Holocaust itd.), ale w sensie źródłowym, wczesnego włoskiego faszyzmu. Stosunek elit do mas, porządku społecznego /9.s.a.m/.

Od inteligenckości dystansuje go przede wszystkim to, że przypisuje ona sobie prawo do reprezentowania innych kategorii.

> Jestem przeciwko sytuacji, w której ktoś mówi za kogoś. Kogoś reprezentuje, prowadzi itd.; jestem przeciwko wszelkiego rodzaju paternalizmom tego rodzaju. Można oczywiście działać w czyimś interesie, to znaczy ja coś robię ze względu na czyjeś dobro, ale to jest coś innego niż powiedzieć, że ja tego kogoś reprezentuję. Obie sytuacje są trochę upupiające, z tym że pierwsza, działania w czyimś interesie, jest o wiele mniej symbolicznie upupiająca niż ta druga, gdzie zamiast niego, w jego imieniu coś robisz /9.s.a.m/.

Paradoksalnie stanowisko mojego rozmówcy pod wieloma względami jest również zakorzenione w tradycji inteligentów krytykujących inteligencję. Powoływanie się na Brzozowskiego tylko wzmacnia tę interpretację. Jak pisze cytowany już w tym kontekście Mencwel (2009: 59): „świadoma całkowita nihilizacja znaczenia kultury oraz inteligencji była formą nieświadomej absolutyzacji ich wartości". Ta „umysłowa opaczność" – jak mówi o niej Mencwel (2009: 59) – świadczy w gruncie rzeczy o „rdzennej rodzimości". Głównym powodem odrzucenia grupy domagającej się wyróżnionego miejsca było wówczas przekonanie o sile ruchów masowych oraz towarzyszące niektórym jednostkom (ultra)demokratyczne przekonania, będące powodem dystansu do inteligenckiej elity, która – dysponując przewagą w kapitałach – zgłaszała nieuzasadnione roszczenie do reprezentowania całości. Jak pisze Magdalena Micińska (2008b: 68), ruchy polityczne w tamtym czasie „godziły w podstawy inteligenckiego etosu", w niepowtarzalność indywidualnego człowieka, w uznanie dla jego zdolności. Historyk dodaje, że ta (lewicowa) postawa przyciągała inteligentów i to właśnie ta formacja, której stosunek do własnej warstwy był krytyczny, decydowała o kształcie życia intelektualnego końca wieków.

Warto zauważyć, że mój rozmówca używa zbliżonej argumentacji. Według niego inteligencka formuła polegająca na przekonaniu, że należy

reprezentować całość, ani pod względem instytucjonalnym, ani pod względem moralnym nie spełnia już swojego zadania (o ile kiedykolwiek spełniała). Mówi: „jest taki *Zaitgeist* na zmianę. To się wiąże z przemianami: jesteśmy coraz bardziej autonomicznymi jednostkami w sensie życia codziennego". Argumentuje dalej: „jak obserwuję różne ruchy polityczne w ostatnim czasie (*Occupy*, Arabska Wiosna), to myślę, że ludzie nie chcą mieć już reprezentacji. Demokracja polega nie na tym, że możemy się zgodzić na to, żeby rządził ten albo inny. Konkurencyjna teoria przywództwa Schumpetera bardzo dobrze zdaje sprawę, jak demokracja działa. Tam nie ma żadnego wyrażania woli, ale wyrażanie przyzwolenia. Pomiędzy nimi jest dość istotna różnica i to każdy rozumie. Zgadzasz się, żeby coś się działo, czy dzieje się to, co ty chcesz. Nie mamy jednak w tym zakresie jakiejś mocnej instytucjonalnej tradycji: to jest kwestia wypracowania nowych instytucji" /9s.a.m/.

* * *

Warto zauważyć, że o ile przedstawione stanowisko można uznać za wyraz silnego sprzeciwu wobec uroszczeń inteligencji bądź każdej elity, która zgłasza roszczenie do reprezentowania innych kategorii, to nie jest ono równoznaczne z przekonaniem, że inteligencja nie istnieje jako osobna kategoria. To przeświadczenie charakterystyczne jest dla mojego kolejnego rozmówcy:

> Wydaje mi się, że paradoksalnie ta warstwa jest dla siebie, ale nie ma jej już w sobie. Znaczy są ludzie, którzy definiują się jako inteligenci, ale żadnego inteligenckiego podmiotu zbiorowego nie ma. Ta warstwa jest podzielona; kiedyś mieliśmy warstwę ludzi, którzy są wykształceni, nawet nie wykształceni uniwersytecko, ale przynależeli do grupy ludzi wykształconych. Myślę, że po końcu PRL i budowaniu jakiegoś niedoskonałego społeczeństwa mieszczańskiego, ta warstwa jest już tak klasowo podzielona: dyrektor dużego wydawnictwa ma równie niewiele wspólnego z nauczycielem, co nauczyciel ze sprzedawczynią w sklepie. Pozycja klasowa i interesy nauczyciela i sprzedawczyni są dużo bliższe niż nauczyciela i dyrektora dużego wydawnictwa. Chociaż obaj, i dyrektor, i nauczyciel, należą do warstwy inteligenckiej /5a.s.m/.

Niektóre z osób argumentują podobnie. Osoba o wyraźnie lewicowych poglądach mówi:

> Mam wrażenie, że jest coś takiego, jak elity. Natomiast nie mam wrażenia, że jest coś takiego, jak inteligencja rozumiana jako warstwa. Musiałaby się jakoś reprodukować, a tu jak popatrzysz na tych ludzi, to oni pochodzą z tak różnych środowisk. Ale też nie interesowałem się tym jakoś systematycznie. Nie przeprowadziłem żadnych badań. Nie widzę tego /1a.e.s.m/.

Z kolei, jak mówi jedna z osób definiująca się jako prawicowiec: „Nie ma czegoś takiego jak inteligencja w Polsce; to jest koniec dyskusji" /31e.a.m/. Inny z moich rozmówców podaje szereg argumentów, które przemawiają za taką diagnozą, składa się na to profesjonalizacja, zanikanie etosu jako podstawy więzi, rozpad łączącego inteligentów kanonu oraz niezdolność do ochrony własnych interesów grupowych, w przypadków niektórych grup zawodowych uznawanych dotąd za inteligentów (prędzej jednakowoż nauczycieli niż lekarzy, wykładowców akademickich niż adwokatów). Mówi: „nie widzę czegoś takiego wśród wolnych zawodów. To są ludzie, którzy bardzo dużo pracują, lekarze, prawnicy, ludzie, którzy stali się profesjonalistami" /7s.a.m/. I nawet jeśli przejawią oni niekiedy aspiracje intelektualne, to nie jest to równoznaczne z inteligenckim etosem. Etos ten zresztą uległ rozpadowi, bo jak dodaje:

> Wydaje mi się, że nawet jeśli ten etos inteligencki kiedyś istniał, to dzisiaj nie widzę go. Poza tym mamy do czynienia z rozpadem kanonu. Nie ma czegoś takiego, że wszyscy dyskutują o jakimś filmie. Uczestniczymy w pewnym kręgu ludzi, którzy rzeczywiście coś oglądają. Nie jest tak, że inteligencja dzisiaj masowo czyta te same książki. (…)
>
> Najlepiej świadczy o tym krytyka związków zawodowych nauczycieli, która jest formułowana przez najbardziej liberalne gazety, w tym prawicowe. Gdyby było coś takiego jak inteligencja, to związki zawodowe nauczycieli byłyby najbardziej bronionymi instytucjami życia obywatelskiego, a są tymczasem uznawane za środowisko roszczeniowe, relikt PRL; coś, co uniemożliwia nam dokonanie modernizacji itd. /7s.a.m/.

Równocześnie nie jest jednak pewien, czy tak definiująca się inteligencja istniała kiedykolwiek w przeszłości. Mówi:

> Pytanie, czy taka inteligencja kiedyś funkcjonowała. Być może od początku była zmyślona przez część intelektualistów, żeby trochę się zalegitymizować, a nie była tak naprawdę dobrze uformowaną klasą. W warunkach PRL-u funkcjonowała jako taka trochę kontrelita. Chociaż też nie jestem tego pewien, mimo iż był w tym pewien rodzaj uprawomocnienia, w tym sensie że umiejscawiała się w ciele społecznym, które nie zależało od państwa. Nie w tym sensie, że nie zależała od finansowania, co zawsze jest ważne, ale był ten obszar, kiedy inteligencja decydowała, na czym polega kanon kulturowy, sami rozdawali karty /7s.a.m/.

Podobna opinia artykułowana jest również przez inną osobę, która mówi, że chociaż wiele krajów ma podobne usytuowanie geopolityczne, to mimo wszystko inteligencja tam nie powstała. Jej zdaniem współcześnie „to jest coś dodatkowego, co jest potrzebne do normalnego funkcjonowania rzeczywistości. Wręcz przeciwnie. Uważam, że jeśli jest grupa ludzi zbyt przejęta swoją rolą i zbyt przekonana o swojej wartości, to jest to szkodliwe, bo właśnie tworzą nam się jakieś koterie, które *de facto* nie myślą, lecz posługują się stadnymi elementami opisu rzeczywistości" /29a.s.f/.

Ta wypowiedź łączy w sobie przekonanie o inteligencji jako grupie, która zarazem istnieć nie powinna i nie istnieje. Nie chodzi już o inteligencję, której reprodukcja następuje dzięki genealogii. Niemniej tak rozumiana grupa osób także przyznaje sobie, zdaniem cytowanej rozmówczyni, nieuzasadnione prawo do bycia wyróżnioną, również poprzez definiowanie się za pomocą słowa inteligencja. Przez co zamyka się we własnej enklawie stylu życia, tracąc z jednej strony poczucie więzi z innymi kategoriami, z drugiej zaś narażając się na wewnątrzgrupowy konformizm, który znacznie utrudnia, o ile nie uniemożliwia, wywiązywanie się z obowiązku myślenia krytycznego i empatycznego wobec innych.

Rozdział 6

Inteligencja a problem polskiej transformacji

Dyskusje o końcu inteligencji omówione w rozdziale *„Dead again" – debata o końcu inteligencji po 1989 r.* toczyły się w szczególnym momencie. Po latach socjalizmu Polska miała stać się wreszcie samorządnym, niezależnym, wolnym oraz demokratycznym państwem, częścią zachodniego świata. Wieńczyło to wysiłek opozycji, realizowały się marzenia związanych z nią intelektualistów, a jednocześnie część z nich nie uwierzyła od razu, że zmiana będzie możliwa na tak dużą skalę. Niemniej po 1989 r. większość opozycyjnej inteligenckiej elity miała prawo czuć się wygranymi tego procesu. Zwycięstwo definiowane głównie w kategoriach wolności oraz demokracji zdawało się realizować na jej oczach. Oczywiście trudno mówić, żeby Polska po 1989 r. była państwem z „inteligenckiego snu". Chaos, upowszechnienie kultury masowej, która w opinii samych inteligentów odznaczała się nierzadko kiczowatym charakterem, wnosiły – jak już wspominałem – sporo niepokoju do tego obrazu. To wszystko zdawało się podważać poczucie inteligenckiej hegemonii w dziedzinie kultury (por. Ziółkowski 1999: 56)[120].

Jakkolwiek inteligencja była postrzegana jako siła stymulująca rozwój demokracji (por. Domański 2008a: 318). Niektórzy z obserwatorów stawiali nawet tezę, że przynajmniej w pierwszych latach transformacji inteligencja „wygrała" również w sensie politycznym (por. m.in.: Kennedy 1992; Ost 2007; Walicki 2007a: 261-269). Dariusz Gawin argumentował: „to bowiem

[120] Warto zaznaczyć, że odzyskanie suwerenności po 1989 r. uruchomiło także szereg wewnątrzinteligenckich sporów. Jak pisze Paweł Śpiewak (2015), inteligenci spierali się wtedy niemal o wszystko. Nie oznacza to, że inteligenci nie kwestionowali momentu przejścia, sposobu, w jaki dokonała się zmiana, oskarżając samych siebie nawzajem albo o zdradę, albo o zaniechanie. Jednym z najważniejszych był podział postkomunistyczny. Jeśli wybór tekstów przygotowanych przez Pawła Śpiewaka uznać za reprezentatywne przedstawienie polskich sporów, to należy zauważyć, że spierano się o polską demokrację, kształt społeczeństwa, miejsce Polski w Europie, polską tożsamość, lustrację i dekomunizację, PRL, miejsce Kościoła czy dziedzictwo Solidarności, wreszcie o intelektualistów współpracujących z komunizmem (por. Śpiewak 2000). Z kolei Hanna Palska (2010: 132) podkreśla, że pojawiające się w debacie publicznej dyskusje dotyczące jakości wykształcenia (w kontekście zwiększenia poziomu skolaryzacji), upadku (bądź zmiany) inteligenckiego etosu, umasowienia studiów, ale również wątek profesjonalizacji inteligencji, stanowią w gruncie rzeczy echa dawnych sporów.

inteligencja, skupiona wokół Tadeusza Mazowieckiego, dokonała przekształcenia PRL w III Rzeczpospolitą i to ona po jego klęsce w wyborach prezydenckich 1990 roku uformowała się w partię polityczną, która była postrzegana przez innych i sama też siebie postrzegała jako partię przede wszystkim inteligencką" (Gawin 2002: 95). I dodaje: „dopiero zatem pamiętając o inteligenckim charakterze aktu założycielskiego III Rzeczpospolitej, możemy powrócić do (…) stereotypowej tezy o kryzysie inteligencji jako formacji historycznej" (tamże: 95). Kształt transformacji ustrojowej, jej podstawowe kierunki, kształt polskiego sukcesu, lecz także i jego cienie, wszystko to pozostaje w ścisłym związku z inteligencką tradycją, inteligenckim etosem, inteligenckimi cnotami oraz idiosynkrazjami, które określały horyzont wyobraźni pierwszego rządu III Rzeczpospolitej (tamże: 95)[121]. Inteligencja również legitymizowała zmianę. W tym sensie III RP można uznać za inteligencki projekt. Michael Kennedy (1992: 29) argumentuje, że inteligencja, o której pisze jako o klasie, po 1989 r. była najbardziej prominentnym aktorem okresu zmiany[122]; podstawą jej roszczenia do sprawowania władzy była zdolność do kontrolowania wiedzy ideologicznej, jej autorytet zaś ukształtował się w toku historii, kiedy to odgrywała rolę lidera wschodnioeuropejskich narodów. Jednocześnie sugerował, że rola inteligencji w czasie transformacji powinna polegać na wrażliwym krytykowaniu przemian i rozwiązań.

Zmiana systemowa obejmowała nie tylko zmianę ustroju, lecz także przeobrażenia gospodarki, z którymi – jak szybko miało się okazać – związane były duże społeczne koszty. Zdaniem niektórych komentatorów inteligenci stanowili grupę, która najlepiej była przygotowana do tego, żeby odnaleźć się w nowym systemie, który wymagał profesjonalnego wykształcenia oraz kombinacji możliwie wielu różnych kapitałów. Szeroko rozumiana inteligencja miała w PRL-u zablokowane szanse rozwoju, których odblokowanie wskutek zmiany ustroju sprawiło, że to właśnie – jak argumentuje stosujący szeroką definicję inteligencji Henryk Domański (2015) – inteligencję należy uznać za jednego

[121] Zdaniem Gawina to właśnie inteligencka formacja stworzyła ramy dyskursu publicznego, „zakreślając granice przyzwoitości, definiując podstawowe pojęcia, przy pomocy których opisujemy polską rzeczywistość – na czele z samym pojęciem «transformacji» właśnie. (…) Taki sposób sprawowania władzy i dokonywania dziejowych przeobrażeń odpowiadał prometejskiej tradycji inteligencji, skłonnej zawsze do odrobiny paternalizmu w stosunku do narodu-ludu-społeczeństwa, któremu chciała pasterzować" (Gawin 2002: 95). Wypada dodać, że ta definicja sytuacji często była również przedmiotem krytyki. Jak mówiła Agata Bielik-Robson (2002b: 178–179): „Kiedy 10 lat temu «Gazeta Wyborcza» zaczęła piętnować elektorat Lecha Wałęsy jako ciemnogród, to wydawało się to niesprawiedliwe takim ludziom jak ja, którzy działali w «Solidarności» w latach osiemdziesiątych i razem z tym ludem, dzisiaj nazywanym ciemnogrodem, wychodzili na ulice, razem robili strajki itd. Wtedy raczej podkreślało się poczucie solidarności, wspólnotowości, które dzisiaj w języku «Gazety Wyborczej» uchodziłoby już za populizm".

[122] Jak pisał Kennedy (1992: 29): „The most prominent actor in the 1989 transformation of Eastern Europe has been the intelligentsia, a class whose basis for power is its control over a special form of teleological knowledge, and a culturally constituted group whose claim to authority is its historic role as leaders of East European nations".

z głównych wygranych aktorów transformacji. Mocniejszą wersję stanowiska, jakoby inteligencja była wygranym procesu transformacji, prezentuje węgierski socjolog Ivan Szélenyi w książce napisanej wspólnie z Eyalem i Townsley (1998), gdzie stawiają tezę, że w postkomunistycznych społeczeństwach nie ukształtowała się klasa kapitalistów, stąd inteligencja (owi „kapitaliści kulturowi") stanowi grupę (klasę) dominującą[123].

Problem z uporządkowaniem tej dyskusji polega na tym, że – jak już wspominałem – osoby zabierające głos odmiennie niekiedy rozumiały inteligencję; jedni mówili o warstwie, inni o elicie, jedni mieli na myśli nowych profesjonalistów, inni zaś zaangażowaną inteligencję etosową, wreszcie wiele zależy od sposobu operacjonalizacji pary pojęć „wygrani" i „przegrani". Dodatkową trudność stanowi to, że to inteligenci te przemiany legitymizowali, ale też to właśnie oni formułowali krytyczne opinie na temat roli inteligencji oraz związanych z nią (i nie tylko z nią) elit. Chociaż interesuje mnie przede wszystkim „inteligencja etosowa", to równocześnie w niniejszej książce zakładam jej heterogeniczność, wewnętrzne zróżnicowanie. To pozwala dostrzec, że w nowej rzeczywistości może być miejsce zarówno dla inteligencji etosowej, jak i specjalistów, zarówno dla wygranych, jak i przegranych. Problem z socjologicznym opisem polega niekiedy na tym, że badacze i komentatorzy starają się wypowiadać sądy o inteligencji jako pewnej całości, nie uwzględniając w wystarczającym stopniu jej wewnętrznego zróżnicowania (światopoglądowego, ideowego, moralnego, ekonomicznego). Tymczasem kategoria ta jest zbyt zróżnicowana, by można było wygłosić na jej temat generalizujące opinie; dodatkową trudnością jest również niejednoznaczny stosunek do inteligenckiej tożsamości. Innymi słowy, obserwatorzy mają skłonność do przypisywania inteligenckości tym, którzy niekoniecznie dysponują poczuciem podobnej tożsamości. Rola inteligencji w okresie transformacji również wydaje się o wiele bardziej skomplikowana, niż wyłania się to z wielu opowieści. Dodatkowa trudność polega na tym, że nie do końca daje się ją przedstawić za pomocą obiektywnych wskaźników. Żeby zrozumieć faktyczne przekonania na temat bycia wygranym albo przegranym w wyniku polskiej transformacji, należałoby, jak sądzę, przeprowadzić analizę, która pozwoliłaby na odniesienie się do

[123] Krytycznym zwolennikiem tego poglądu jest w Polsce m.in. Tomasz Zarycki (2008), który z czasem sformułował nawet tezę, że wciąż sprawuje ona kulturalną hegemonię. Warto dodać, że teza ta w wielu odmianach zyskała popularność zarówno wśród osób reprezentujących lewicowy, jak i prawicowy światopogląd; co więcej, jest ona dzisiaj popularna zarówno wśród naukowców, jak i publicystów. Jak pisze dwóch młodych lewicowych autorów: „Po 1989 r. najwyższe pozycje zajęte zostały przez inteligenckie kontrelity ze schyłku PRL-u i tych przedstawicieli aparatu władzy, którzy dysponowali znaczącym kapitałem kulturowym. Partyjni funkcjonariusze sprawujący władzę polityczną tylko dzięki lojalności wobec aparatu i drobni przedsiębiorcy uprzywilejowani ekonomicznie w latach osiemdziesiątych szybko zdegradowali się w hierarchii społecznej, ustępując opozycyjnej i partyjnej inteligencji, która dzięki wysokiemu kapitałowi kulturowemu obsługiwała proces transformacji i uzyskała w ten sposób dostęp do kapitału ekonomicznego" (Gdula, Sadura 2012: 22).

doświadczenia samych „inteligentów" reprezentujących możliwie wiele pozycji w obrębie tej kategorii.

A jednak zaprezentowanie niektórych głosów w obrębie dyskusji jest niezbędne, żeby można było uchwycić dynamikę postaw oraz odmienność przekonań moich młodych rozmówców. W tym miejscu warto zaznaczyć różnorodność artykułowanych przekonań, pamiętając o tym, że większość z nich nie była formułowana na bieżąco, ale z perspektywy kilku lat. Dystans umożliwiał niekiedy zmianę wcześniej postawionej diagnozy.

W parę lat po 1989 r. nie wszyscy podzielali optymizm płynący z przekonania, że inteligencja była wygraną procesu transformacji. Edmund Mokrzycki pisał, że w jego efekcie „inteligencja przedstawia się jako amorficzna kategoria pozbawiona nie tylko organizacji i liderów, ale również umiejętności artykulacji własnych interesów" (Mokrzycki 2001: 29). Zresztą – jego zdaniem – „szczególnie niefortunne było nagłe wycofanie się inteligencji z roli wiodącego politycznie podmiotu społecznego" (Mokrzycki 2001: 48)[124]. W jego diagnozie daje się zauważyć pewną niekonsekwencję. Z jednej strony socjolog zdaje się ubolewać nad przemijaniem inteligenckiej warstwy, przede wszystkim zaś nad końcem jej etosu. Z drugiej zaś przyznaje – niemal w duchu analiz Alvina Gouldnera (1979) – że jej cześć, która stanowi *knowledge class*, najlepiej nadaje się do przekształcenia w klasę średnią.

Niemniej z perspektywy tematu tej książki ważniejsze jest to, że – jak sugeruje Mokrzycki – rola inteligencji w systemie kapitalistycznym powinna być inna, czyli w domyśle inna od prorynkowej, neoliberalnej. A zatem emancypacyjna, krytyczna, prospołeczna, socjalna. Mokrzycki pisał, że „rzeczywiste wsparcie społeczne [dla przemian i kierunku transformacji – P. K.] przychodzi z całkiem innej strony, ze strony upadającej, tradycyjnej inteligencji, która w świetle tychże przesłanek doktrynalnych, **powinna wykazywać całkiem inną orientację ideologiczną** [wyróżnienie – P. K.]" (Mokrzycki 2001: 81). Jak argumentuje Paweł Śpiewak (2000: 631–632), wierzono wówczas, że wprowadzenie zachodniego modelu gospodarki rynkowej zapewni nieunikniony – przynajmniej w długiej perspektywie – wzrost gospodarczy, co z kolei będzie stanowiło gwarancję dla demokratycznego ładu. Ponieważ ten rodzaj gospodarki – jak przekonywano – „otwiera perspektywy awansu dla wielu, nawet dotychczas zaniedbanych grup społecznych, co z kolei łagodzi ewentualne napięcia społeczne" (tamże). Jak ujął to zwolennik neoliberalnego kursu, publicysta Witold Gadomski: „kapitalizm skutecznie realizuje etos doktora Judyma" (cyt. za: Sierakowski 2007). Zakładano, że pozycja w hierarchii społecznej zależy od indywidualnych talentów, nie jest więc determinowana pochodzeniem. Kryła się za tym więc nie do końca artykułowana nadzieja, że to nie socjalizm,

[124] Stało się tak za sprawą możliwości robienia indywidualnych karier przez ludzi z wykształceniem, co osłabiło więź wewnątrzgrupową i potrzebę obrony własnego interesu (por. Mokrzycki 2001: 48–49).

ale (paradoksalnie) kapitalizm będzie skutkował budowaniem „bezklasowego" społeczeństwa wielkiej klasy średniej, do której każdy, jeśli znajdzie w sobie dość siły do pracy, będzie mógł zostać dokooptowany[125].

Z tym sposobem argumentacji współbrzmiały również – jak dodaje Śpiewak (2000: 632) – głosy przedstawicieli nauk społecznych, którzy wspierali model przemian. I chociaż pojawiło się wiele wartościowych opracowań o kosztach transformacji, to jeden z głównych nurtów był wyjątkowo apologetyczny. Dla tych analiz naturalnym punktem odniesienia był poprzedni ustrój, w którym pozbawiano ludzi samodzielności i inicjatywy, co miało jakoby prowadzić do „moralnej infantylizacji" czy wykształcenia typu jednostki, którą Józef Tischner określił mało subtelnie jako *homo sovieticus*[126]. Stąd – jak wyjaśnia historyk idei – nie chodziło tylko o imitację zachodniego modelu, ale też o (mało krytyczny) transfer kulturowy, a zarazem okcydentalizację polskiej duchowości" (Śpiewak 2000: 633). Zygmunt Bauman (1998) w swoim słynnym eseju przypisywał współczesnym intelektualistom rolę tłumaczy, miast prawodawców. Nawet jeśli ogólna teza tego autora jest słuszna, to – jak uwidacznia Bronisław Świderski (1996: 77) – w odniesieniu do polskiego kontekstu za tym przeniesieniem zachodnich idei kryła się „translatorska interesowność", bo „taki sposób transformacji idei zachodnich do Polski – jak się wydaje – wzmacniał, choćby przez «nagradzanie» w postaci dostępu do władzy, tradycyjne, autorytarne zachowania polskich intelektualistów i zmniejszał szansę na demokratyczne «uwłaszczenie» społeczeństwa" (tamże: 73)[127]. Jak pisała Anna Sosnowska (1997: 61), w dyskursie lat dziewięćdziesiątych dominowali ci, którzy definiowali się jako reprezentanci „normalności", „a «normalność» jako imitację zachodnich wzorów, stronę przeciwną klasyfikując jako «oszołomów» i «populistów»". Dotyczyło to także przedstawicieli świata naukowego; towarzyszyła temu jej zdaniem „niechęć przyjęcia do wiadomości lub świadome maskowanie faktu ukształtowanej ekonomicznej i cywilizacyjnej peryferyjności kraju" (Sosnowska 1997: 62). Z tego względu zarzucano elitom (inteligenckiej elicie) imitację i „agresywną modernizację", które pozbawiają społeczeństwo podmiotowości (Bielik-Robson 2002b: 87; 2002c: 178). Niektórzy obserwatorzy dostrzegali z czasem, że skutkuje to zamykaniem perspektywy awansu dla przedstawicieli „zaniedbanych grup społecznych", pogłębiając

[125] Piszę o tym więcej w rozdziale *Inteligencja wobec klasy średniej po 1989 r.*

[126] Warto na marginesie uzupełnić, że polskie społeczeństwo oskarżane było przez zwolenników modernizacji o bierność oraz postrzegane jako piąte koło u wozu zmian systemowych.

[127] To dlatego zresztą okres liberalizacji gospodarki wcale nie obniżył wysokiego statusu inteligencji i nie doprowadził do jej końca (por. Świderski 1996: 70–71, 77). Pod tym względem również zachodziło pewne podobieństwo pomiędzy początkami II RP i III RP. „Odzyskanie niepodległości – pisała Nałęcz (1994: 6) – oznaczało wypełnienie inteligenckiej misji. Potrzebne były nowe hasła służące za środek skupienia. Idee liberalne i radykalne dobrze nadawały się do tej roli, gdyż łatwo je było związać z fundamentalnymi dla większości inteligencji wartościami: przywiązaniem do wolności, demokracji, równości i sprawiedliwości".

różnice pomiędzy wykształconymi inteligentami a reprezentantami innych kategorii[128]. Ten obraz byłby jednak niepełny i zwyczajnie niesprawiedliwy, gdybym nie dodał, że polscy socjologowie i inni przedstawiciele nauk społecznych potrafili też krytycznie ustosunkować się do tak zarysowanego projektu modernizacji[129], czego dobrym przykładem są cytowani tu autorzy.

Niemniej z wielu opracowań wyłania się przekonanie, że po 1989 r. dominujące znaczenie miały najogólniej i w uproszczony sposób rozumiane idee liberalne. Jerzy Szacki (1994: 91) pisze, że negacja komunizmu oraz szukanie dlań jakichkolwiek kontrpropozycji były naturalnym źródłem sympatii liberalnych, nawet wśród osób krytycznie nastawionych wobec liberalizmu. „Można powiedzieć – pisał historyk idei – że w krajach realnego socjalizmu liberalizm objawił się najpierw jako swego rodzaju komunizm *à rebours*, a więc nade wszystko jako zbiór takich zasad, które przemawiały przeciwko oficjalnej ideologii i były w gruncie rzeczy jej odwróceniem"[130]. Jak dodaje, w niektórych środowiskach ówczesny liberalizm znajdował się w opozycji nie tylko wobec komunizmu, lecz także wobec dawniejszego dziedzictwa sięgającego dwóch stuleci. Upatrywano w nim szansę na powrót do kręgu państw świata zachodniego, nadrobienie zacofania (Szacki 1994: 55). Spośród elementów liberalizmu na czoło wysuwał się aspekt gospodarczy. Niekiedy artykułowano go wprost, niekiedy przyjmowano jako milczące założenie, jako nieodłączny element tej postawy. To rodziło błędne wrażenie, że liberalizm jest równoznaczny z liberalizmem gospodarczym. Z tego względu – jak argumentuje Andrzej Walicki (2013: 327–328) – lepiej w tym wypadku mówić o neoliberalizmie. Jak pisał Paweł Śpiewak (2000: 631), „liberałowie zaproponowali nie tyle nowy model rozwiązań gospodarczych, ale właśnie model imitatywny, uznając, że należy bezzwłocznie wprowadzić sprawdzony, zachodni model ekonomii wolnorynkowej i zbudować model państwa prawnego, radykalnie ograniczonego w swoich kompetencjach".

---

[128] W sytuacji postkomunistycznej, jak ujął to Jerzy Szacki (1993: 14, cyt. za: Świderski 1996: 72), „kapitalizm musiał zostać najpierw pomyślany, a dopiero potem wypraktykowany – odwrotnie niż w całej swej dotychczasowej historii".

[129] Włodzimierz Pańkow (1994: 144) pisał, że „zarówno polska myśl polityczna, jak i praktyka transformatorska uznała za oczywistą sprzeczność pomiędzy tym, co nazywane jest «dobrem wspólnym», «powszechnym», czy też «ogólnym», a tzw. interesami partykularnymi, cząstkowymi. Nie dotyczy to jedynie tzw. klasy średniej, która została uznana za nosicielkę «dobra», «lepszej przyszłości» całego społeczeństwa. Oznaczało to, że w imię przyszłego interesu narodu, dziś uosabianego przez klasę średnią, należy poświęcić, a przynajmniej maksymalnie ograniczyć, bieżące interesy wszystkich pozostałych grup społecznych".

[130] I dalej pisze: „wolność jako przeciwieństwo wszechobecnych zakazów i ograniczeń; prawa człowieka i obywatela jako przeciwieństwo wszechwładzy państwa, swoboda stowarzyszeń jako przeciwieństwo panoszącego się etatyzmu, rynek jako przeciwieństwo gospodarki nakazowej i oderwanego od realiów planu, rządy prawa jako przeciwieństwo bezprawia i samowoli, prawo do posiadania własnego zdania jako przeciwieństwo konformizmu i cenzury itd." (Szacki 1994: 91). Innymi słowy, rozwiązania liberalne narzucały się niejako same.

Zdaniem niektórych obserwatorów podziały nie występowały na linii inteligencja – inne kategorie społeczne, lecz również w obrębie samej inteligencji. Według Dariusza Gawina zachodziła rozbieżność interesów pomiędzy inteligenckim „ludem" (nauczycielami, urzędnikami, przedstawicielami wolnych zawodów) a szczytem inteligenckiej hierarchii[131]. Tym ostatnim udało się jednak zmobilizować „inteligencki lud" wokół programu transformacji. „Było to możliwe dlatego – przedstawia Gawin – iż obie grupy posiadały te same przekonania, ten sam fundamentalny zestaw poglądów i wartości. Ta wspólnota inteligenckiego etosu okazała się decydująca właśnie w momencie transformacji" (Gawin 2002: 96). Ciekawą i umiarkowaną pod względem oceny inteligencji obserwację podsuwa Śpiewak (2016: 52–53), przekonując, że przedstawiciele inteligenckiej elity, którzy znaleźli się wówczas na kluczowych stanowiskach, byli obdarzani zaufaniem. „Ważne, że to pierwsze pokolenie polityków, ludzi sztandarowych, było bardzo ideowe. Byli bardzo uczciwymi ludźmi. I dlatego można było mieć do nich zaufanie, choćby ograniczone czy minimalne, ale na tej zasadzie, że Bronisław Geremek to jest poważny człowiek, że inni to też poważni ludzie, a nie cwaniacy, którzy zamienią szybko idee w oportunizm, mieszkania, gotówkę. Oczywiście byli między nimi i tacy, ale na ogół to były poważne osoby".

Zdaniem Gawina, wewnątrz inteligencji ujawnił się podział na tych, którym się udało, i na tych, którzy zostali w tyle. Jednym z haseł obrazujących ten rozłam było ogłoszenie końca tradycyjnej inteligencji i zastąpienie jej klasą średnią. „Tylko poprzez odwołanie się do wspólnego etosu, do wielkiej tradycji inteligencji polskiej awangarda analityków symbolicznych mogła zaproponować inteligenckiemu ludowi dokonanie autodestrukcji, swego rodzaju ofiary całopalnej na ołtarzu pomyślności Polski" (Gawin 2002: 96). Zdaniem Gawina było to możliwe, ponieważ oprócz patriotyzmu i odpowiedzialności za kraj jako całość inteligentów cechuje szacunek do nowoczesności oraz dążenie do modernizacji. W nowoczesność wbudowana była obietnica zbudowania racjonalnego społeczeństwa, którego fundamentem miała być klasa średnia. Tyle że inteligencja – zdaniem historyka idei – nastawiona była z reguły krytycznie wobec kapitalizmu. Dlatego kluczem do zrozumienia dwuznacznej relacji pomiędzy inteligentami a ludem jest porzucenie przez awangardę krytycznego nastawienia do kapitalizmu, który zresztą zastąpiono wolnym rynkiem (tamże: 97)[132]. W podobnym duchu wypowiadał się wtedy Marek Cichocki (2002: 21),

[131] Jego zdaniem tworzą ją nie tyle nawet intelektualiści (to pojęcie wydaje mu się zbyt wąskie), ale ci, których za Robertem Reichem nazywa analitykami symbolicznymi (Gawin 2002: 95–96). Jest to więc grupa szersza, obok pisarzy czy filozofów obejmująca również dziennikarzy czy publicystów, pełniąca rolę awangardy inteligenckiego ludu. I to właśnie ta grupa, dysponująca umiejętnościami operowania symbolami czy językiem, może wpływać na kształt publicznej debaty.

[132] Nie było to charakterystyczne wyłącznie dla Polski. Jak pokazuje Bill Lomax (1999), intelektualiści węgierscy również zmienili się z demokratów w merytokratów, redefiniując koncepcję „społeczeństwa obywatelskiego", żeby zachować władzę i związane z nią przywileje. Z kolei

argumentując, że jednym z zadań inteligencji jest leczyć patologie transformacji, myśląc o całości, a nie tylko o własnej grupie. Co ciekawe, obaj autorzy są reprezentantami konserwatywnego środowiska; jak się wydaje, inteligenckie wzorce są dla nich wciąż żywą tradycją.

Zanim przejdę do oceny transformacji dokonanej przez moich rozmówców, warto uzupełnić ten pobieżny przegląd kilkoma opiniami reprezentantów starszych pokoleń na temat inteligencji w okresie transformacji. Zaletą tych stanowisk jest to, że przedstawiają zrównoważony oraz subtelny obraz inteligencji i jej roli po 1989 r.; jest to obraz sformułowany po latach i przez to być może cechujący się umiarem w ocenie. Dzięki temu wydaje się on bliższy trafnego opisu rzeczywistości niż przywołana teza Ivana Szelényiego. I tak, Andrzej Mencwel (2016: 123) wyraża wątpliwość, czy w ogóle inteligencja wtedy jeszcze istniała. Zdaniem historyka należy mówić o zupełnie innej strukturze społecznej na przełomie XX i XXI wieku, bliższej strukturom krajów rozwiniętych. I dodaje:

> A teraz: czy zdradziła? Po pierwsze, inteligencja nigdy nie miała (…) jednolitych poglądów na rzeczywistość, była zróżnicowana podobnie, jak zróżnicowane były masy społeczne. Innym, odrębnym pytaniem jest, w jakiej mierze SLD był partią inteligencką. Czy ci, którzy uważali się za lewicę i politycznie zajmowali jej miejsce, powinni być społecznie lewicowi? Tak, to jest dla mnie oczywiste, powinni być, a nie byli. Odrzucili więc swoją misję, może nawet ją zdradzili. Teraz nie da się zamknąć kopalni i wyrzucić ludzi na bruk bez jakiegoś zabezpieczenia. A wtedy prawie 500 tysięcy pracowników PGR-ów wyrzucono i to bez zabezpieczenia. Z rodzinami to było jakieś dwa miliony ludzi, o których nikt się nie upomniał. Instytucjonalna lewica też nie – więc jaka to była lewica? (Mencwel 2016: 123).

Z kolei zdaniem Joanny Kurczewskiej (2016: 98):

> Inteligencja nie wygrała. Inteligencja jest ceniona, bo dostarczyła zasobów wygranym w sferze materialnej, a także w domenie stylów politycznych i kulturowych, tak dotyczących życia, jak i samych idei. Nie w perspektywie osób, które mogą się w pewnych miejscach i rolach w czymś w pełni realizować. Spluralizowane i spartykularyzowane zasoby zostały spożytkowane. Wolność gospodarcza łatwiej poprowadziła niektórych inteligentów w stronę ambitnych przedsięwzięć, które wymagają wyższych kompetencji poznawczych, związanych z zawodami inteligenckimi.

Paweł Śpiewak (2016: 57) przekonywał z kolei, że część zawodowej inteligencji, osoby pracujące w dziedzinie kultury, w nauce, w bibliotekach „mają wszelkie

Margaret Somers (1999: 122–123) zwraca uwagę, że pojęcie „społeczeństwa obywatelskiego", które w latach osiemdziesiątych miało charakter emancypacyjny i etyczny w szerokim znaczeniu – przestrzeni realizacji cnót obywatelskich, w latach dziewięćdziesiątych przybrało formę „prywatną", „rynkową".

powody uważać się za osoby, które zostały symbolicznie docenione i odgrywają ważne społeczne role. Natomiast jeśli oceniać w kategoriach władzy, zamożności, może po części i prestiżu, mogą czuć się w tych wymiarach przegrani". Henryk Domański (2016: 71) argumentuje, że inteligencja przyjęła role profesjonalistów i ekspertów potrzebnych nowoczesnej gospodarce opartej na wiedzy. Jeśli spojrzeć na inteligencję z tej perspektywy, to odgrywane przez nią współcześnie role są niezbędne. Rozkładający akcenty, jak się wydaje, na inne zawody i role, Śpiewak podkreśla, że jest to związane również z wysokim statusem oraz prestiżem.

Celem tego rozdziału nie było wyczerpanie tematu dotyczącego relacji pomiędzy problematyką transformacji a inteligencją. Zanim przejdę do dalszej części, chciałem pokrótce zarysować różne stanowiska na temat roli inteligencji po transformacji, ażeby przeciwstawić je dominującym – jak się wydaje – dzisiaj schematom; przede wszystkim, jednowymiarowemu obrazowi inteligencji, jaki wyłania się z niektórych współczesnych analiz. Niewątpliwą zaletą przytoczonych opinii jest z pewnością to, że ich autorzy podkreślają zróżnicowanie w obrębie tej kategorii, a także subtelniej ujmują proces jej przekształceń. Cytowane osoby zdają się również dystansować od stawiania mocnych, jednowymiarowych tez, takich jak: inteligencja jako wygrana – przegrana, przeciwstawianie klasy kapitalistów inteligencji, teza o zdradzie związana z przekonaniem o rezygnacji przez inteligentów z ich dotychczasowej misyjnej roli. Chociaż tezy te mają spektakularny charakter, to zarazem przyczyniają się również do tworzenia niepełnego obrazu rzeczywistości.

Rozdział 7

Młodzi wobec transformacji

Zanim transformacja stała się intelektualnym wyzwaniem domagającym się oceny oraz podsumowań, była przede wszystkim okresem indywidualnych oraz pokoleniowych doświadczeń. Niektórzy z moich rozmówców z pokolenia dzisiejszych 40- i 50-latków wyjaśniają, że istota tego doświadczenia powiązana jest z silnym przekonaniem o możliwości zaistnienia radykalnej zmiany. Dariusz Gawin (2016: 185) ujął to następująco: „moje pokolenie jest (…) uwięzione w doświadczeniu, które przypadło na połowę naszego życia. Mieliśmy dwadzieścia parę lat, jak runął komunizm, i widzieliśmy, jak powstaje Polska. Takiego doświadczenia nie ma współczesna młodzież". Dodawał:

> mam na myśli to doświadczenie, które dla mojego pokolenia jest w pewnym sensie najważniejsze, czyli doświadczenie plastyczności rzeczywistości społecznej. Na naszych oczach rozpadł się świat, w którym dorośliśmy. Kiedy upadła komuna, mieliśmy dwadzieścia parę lat, wtedy kończyłem studia, czyli stałem się dorosły już w komunie. Tak wyglądała moja rzeczywistość – nie chodzi mi tylko o polityczną jej stronę, o cenzurę itd., ale też o pewną formę *Lebenswelt* – rzeczywistość, która istniała i nie wymagała objaśnienia, bo wydawała mi się oczywista. Chodziłem do przedszkola w czasach Gomułki, pamiętam świat Gierka, pamiętam świat *Czterdziestolatka*, czas pierwszej Solidarności, stan wojenny. Rzeczywistość PRL-u oprócz atramentowej czerni miała także swoje blaski, była pewną formą życia, innej nie znaliśmy, chociaż chcieliśmy innej. Rozpadła się na naszych oczach i nastała nowa, która rodziła się w bólach i w obscenicznym chaosie. Polityka była bowiem obsceniczna, podobnie rzeczywistość. Na ulicy Marszałkowskiej miał miejsce jeden wielki bazar, na którym sprzedawano z łóżek polowych. Jako już dorośli wiedzieliśmy, że gdy ktoś podejmie taką czy inną decyzję, nada kształt rzeczywistości. Dzisiejsze pokolenie uważa, że współczesny system jest trwały jak Giewont, jak skała z granitu. Nie pamiętają czasów, w których nie ma TVN-u, bankomatów, paszportów. Ledwo od kilku lat jesteśmy w Europie, lecz im wydaje się to już oczywiste. Tymczasem moje pokolenie zna plastyczność rzeczywistości, czyli wie, że może być tak, jak jest, lub inaczej. Pamiętamy te kompleksy, tę biedę, szarość, ten brak perspektyw (Gawin 2016: 186).

Jeśli pokolenie rozumieć przede wszystkim jako wspólnotę podobnych doświadczeń, którego reprezentanci nadają podobny sens tym samym

wydarzeniom, to okres transformacji nie jest tak silną częścią pokoleniowej opowieści głównych bohaterów tej książki. I jeśli nawet zdarzają się opinie, które przypominają tę cytowaną, to artykułowane są one przede wszystkim przez starszych przedstawicieli tego pokolenia. Wiele też – jak zauważa jedna z osób – zależy od tego „jaką perspektywę miałeś w domu" /9a.s.m/. Szczególnie widoczne jest to u tych, których rodzice działali w opozycji. Jeden z najstarszych moich rozmówców mówi:

> W 1989 miałem lat 13. To był bardzo intensywny czas. Sam z peryferii Krakowa do centrum, jakieś ulotki, przypinki nosiłem, znałem tych wszystkich kandydatów. Czytałem, oglądałem, słuchałem. To było wydarzenie, które było jakimś wyzwoleniem. Do dzisiaj noszę to przekonanie, że będzie wolność, coca-cola i to wszystko będzie jakoś tak razem. Mam świadomość, że jestem zakładnikiem tego, moja narracja jest bardziej optymistyczna niż tych, którym się jakoś nie udało. To jest mit założycielski, to jest wchodzenie w dojrzałość. Że bez wojny, bez rozlewu krwi dokonała się jakaś przemiana, która zmieniła życie całego kraju. Mam świadomość mitologiczności tej transformacji. Dalej w to wierzę /27w.s.m/.

Jednak – jak dalej postaram się pokazać – doświadczenie transformacji wśród młodszych ma charakter zapośredniczony. Zdarzają się osoby, zwłaszcza trochę starsze, które pamiętają erupcję wolności z 1989 r., ale nawet w ich wypadku perspektywa oceny transformacji jest inna niż perspektywa reprezentantów starszego o ponad dekadę pokolenia. Przywołują one nie tyle opis własnych doświadczeń, ile – by tak rzec – konstrukcje dotyczące transformacji, które nadbudowali w późniejszym okresie, w odniesieniu do innych doświadczeń. Ich pamięć o transformacji nie jest więc ani tak głęboka, ani nie jest związana z koniecznością dokonywania ważnych osobistych wyborów. W pamięci niektórych z nich pozostaje jednak wizja możliwości zaistnienia radykalnego przełomu.

> To, co zostaje z 1989 r., to świadomość możliwości radykalnej zmiany. Żyłeś w kompletnie innym świecie, który wywrócił się do góry nogami, i nagle żyjesz w kompletnie innym świecie. Możliwe jest radykalne zerwanie w porządku symbolicznym. Że może być kompletnie inaczej. Jak pamiętam z dzieciństwa stan wojenny i tę propagandę, że Związek Sowiecki nie upadnie, bo jest wieczny, tak dzisiaj odwracam tę sytuację. Dlatego sformułowanie, że kapitalizm nigdy nie upadnie, to trochę podobnie brzmi. To jest rodzaj dystansu, który masz; chociaż może z tyłu głowy, nie do końca przemyślany. W tym sensie jesteś przekonany, że inny świat jest możliwy. I jest możliwy, w tym sensie, bo przeżyłeś już jedną tak zmianę /9a.s.m/.

Tyle tylko że transformacja nie dzieliła ich ówczesnego życia na dwie połowy, jak to ma miejsce w przypadku przedstawicieli starszego pokolenia. Nietrudno dostrzec odmienność perspektywy osoby doświadczającej transformacji jako osoba pełnoletnia, od tej – jak w przypadku autora ostatniej cytowanej wypowiedzi – która w 1989 r. miała 12 lat. Dotyczy to zresztą większości moich

rozmówców. W momencie, kiedy kończył się PRL, gros z nich miało nie więcej niż kilkanaście lat; najstarszy 13, młodsi nie skończyli jeszcze 10 roku życia. Z tego względu doświadczenie transformacji nie było w ich wypadku tak silne, jak w przypadku starszych pokoleń. Na oczach tych ostatnich zderzały się ze sobą dwa systemy, dwie odrębne wizje polityki, odmienne systemy wartości, odrębne logiki gospodarowania. W przeciwieństwie do starszego pokolenia, moi rozmówcy nie dysponowali tym doświadczeniem, a więc także podobną porównawczą perspektywą. Co prawda w kilku wypowiedziach, szczególnie osób ze starszego przedziału wiekowego wytypowanej przeze mnie grupy, pojawiają się osobiste wątki związane z transformacją, ale nie są one nawet w przybliżeniu tak silnie artykułowane, jak w cytowanej wypowiedzi Gawina. Marta Cobel-Tokarska (2015: 127), socjolog, w artykule poświęconym pokoleniu, do którego sama należy, pisze następująco:

> Ci, którzy w latach osiemdziesiątych uczęszczali zaledwie do szkół podstawowych, nie mając żadnego realnego wpływu na rzeczywistość, nie byli postrzegani jako aktorzy społeczni, a zatem raczej umykali oglądowi socjologów. Tymczasem jest to specyficzna grupa, której doświadczenie życia i socjalizacji na przełomie dwóch epok i dwóch światów również jest nieporównywalne z innymi[133].

Ale podobna diagnoza nie do końca znajduje potwierdzenia w moich badaniach. Co więcej, analiza wypowiedzi oraz opracowań dotyczących pamięci tego pokolenia wskazuje, że PRL jest przede wszystkim mitologizowany, przedstawiany często z perspektywy wspomnień z dzieciństwa, a jego obraz ma charakter najczęściej prywatny i z tego względu nierzadko sielankowy. Do doświadczeń związanych z przełomem oraz transformacją jeszcze powrócę. Teraz warto natomiast zauważyć, że większość moich rozmówców krytycznie ustosunkowuje się do takiej sentymentalnej narracji. PRL przechowany w pamięci jest dla wielu okresem zmitologizowanym, a więc w gruncie rzeczy te wspomnienia nie wnoszą zbyt wiele do perspektywy oceny ostatnich lat PRL-u; to samo da się powiedzieć o pierwszych latach III RP. Większość wypowiedzi o charakterze osobistym nie daje się wpisać w kontekst pokoleniowy, nie składają się one na ramy wspólnej opowieści. Przede wszystkim nie obejmują one tych samych ważnych doświadczeń, którym nadaje się podobny, „uzgodniony" sens. Są albo zbyt różnorodne, albo zbyt osobiste; nie nadają się do budowania wspólnej zbiorowej tożsamości ani nawet pokoleniowej narracji. Do tego warto dodać, że większość osób, jak dalej pokażę, doskonale zdaje sobie sprawę z różnicy doświadczeń między własną generacją a starszymi pokoleniami. Poczucie

[133] Warto to również zderzyć z wypowiedzią Hanny Świdy-Ziemby (1999: 46), która o osobach niewiele starszych napisała: „ponieważ doświadczenie transformacji przypada właśnie na okres dojrzewania tej młodzieży, to można powiedzieć, że jej świadomość jest w znacznej mierze kształtowana przez te doświadczenia, innymi słowy, że mamy do czynienia z pokoleniem pierwszych lat transformacji".

„radykalnej zmiany" związane z pierwszym okresem transformacji nie jest już tak silnie akcentowane przez moich rozmówców z młodszego pokolenia. Nie jest to najważniejsze źródło osobistych doświadczeń. Moment przełomu jest fragmentem najnowszej historii pozbawionym elementu doświadczenia, któremu przypisuje się szczególne, formacyjne znaczenie. „Kiedy byłem w liceum, to była ważna dyskusja. Ale teraz to jest trzeciorzędne" /3a.n.m/ – mówi jedna z osób. Niemniej dla niego, podobnie jak dla większości moich rozmówców, ta część historii najnowszej pozostaje ważna, gdyż umożliwia zrozumienie współczesności. Bo jak dodaje po zastanowieniu: „Ale rozmawianie o historii nie było po to, żeby pogadać o historii, ale żeby zrozumieć współczesność, żeby rozumieć współczesne spory. Te spory są fundamentalne dla nas" /3a.n.m/.

Na podstawie zebranych wypowiedzi można powiedzieć, że transformacja nie tyle była, ile raczej stała się ważnym problemem oraz intelektualnym wyzwaniem dla reprezentantów tego pokolenia – nieustannie powraca ona w przeprowadzonych rozmowach. Dlatego też ten rozdział, który nie był z początku planowany, stał się niezbędny, żeby można było zrozumieć ideowe i światopoglądowe wybory moich rozmówców, uformowane nierzadko wobec problemu transformacji. Tym bardziej że wielu z nich przekonuje, iż dotychczas o transformacji nie mówiono w sposób odpowiedni. Jak twierdzi mój rozmówca związany z lewicą:

> Nie chciałbym tego przeżywać ani budować wokół tego jakiejś silnej wspólnotowej narracji, ale chciałbym ją sobie dobrze opisać. To wciąż nie jest dobrze opisane, jak naprawdę wyglądała transformacja, jak wyglądała ona pod kątem przenoszenia hierarchii społecznej, struktur interesu ze starego systemu w nowy. Kiedy ona naprawdę się zaczęła, na ile ten 1989 r. jest taką symboliczną cezurą, jak on się ma wobec ciągłości bardziej długotrwałych procesów, które zaczynały się już wcześniej. Jakie były postawy poszczególnych aktorów transformacji, zbadać jakie czynniki ukształtowały tę transformację, w kształcie, w jakim ją znamy. To jest ciekawe. Bo te wydarzenia sprzed 25 już lat ciągle kształtują współczesność, ciągle przekładają się na współczesne spory polityczne /5a.s.m/.

Potrzebę opisania transformacji i roli ówczesnych elit można znaleźć w wielu innych wypowiedziach. Niektórzy mówią przy tym o potrzebie odczarowania symbolicznej daty 1989 r. i próbie dostrzeżenia procesowości tych wydarzeń, szukaniu ich źródeł w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych[134].

> Dopiero teraz pewnie to nasze pokolenie jest w stanie napisać swoją własną historię transformacji. Do tego jest potrzebna analiza PRL-u i trochę odczarowanie tego 89 r. Mam głębokie poczucie, że wszyscy zostaliśmy ukształtowani przez

[134] Jak mówi inna osoba, związana z prawicowym środowiskiem: „Moim zdaniem pokolenie, które przebudowywało, odbudowywało Polskę w 1989 r., miało swój wielki projekt za Gierka. Oni byli wtedy młodzi, mieli po około 30 lat. Oni to wtedy emocjonalnie kupili, chociaż się do tego dzisiaj nie przyznają. Gierek im pokazał, że tu będziemy budować nową Polskę" /1.a.e.s.m/.

> taką hegemonię lat dziewięćdziesiątych. Z jednej strony podziału na SLD i siły postsolidarnościowe, z drugiej – takiego sporu pomiędzy liberałami a prawicą. Historia instytucjonalna polityki nie pokrywała się z historią debaty publicznej i tego, jak wyglądała historia intelektualna /7s.a.m/.

* * *

Dla dzisiejszych trzydziestoparolatków i młodszych transformacja nie była więc (osobistą, a zarazem zbiorową) traumą, która funduje pokolenie w najmocniejszym znaczeniu tego pojęcia. Jak już wspomniałem, dla tych starszych doświadczenie zmiany miało charakter osobisty, bezpośredni, wyznaczało ramy życiowych wyborów. Tymczasem większość moich trzydziestoparoletnich rozmówców podkreśla, że byli zbyt młodzi, ażeby dobrze zapamiętać ten okres, świadomie go przeżyć. „Okulary nowej epoki – pisze jeden z nich (Moskalewicz 2014: 18) – zostały nam nałożone bez pytania o zdanie. Nie były spełnieniem naszych marzeń, lecz – co najwyżej – marzeń naszych rodziców". Nie doświadczyli więc oni tego zderzenia dwóch ustrojów, tej radykalnej zmiany, która przedefiniowuje strategie życiowe oraz zmienia mentalność ludzi. Pamiętają czasy komunizmu, ale byli zbyt młodzi, żeby to intelektualnie opracować. „Nowa epoka była nasza, a jednocześnie nieznajoma" – dodaje cytowany autor. Jak pisał niedawno inny reprezentant tego pokolenia:

> Doświadczenia tych, którzy – jak ja – weszli w dorosłe życie już po 1989 roku, nie określiło w ten sposób żadne Wydarzenie. Nie miało miejsca nic, co wdrukowałoby w naszą pokoleniową matrycę jakieś trwałe punkty odniesienia. Świat nami nie szarpnął, nie zatrzymał się ani nie rozpadł na naszych oczach. Trwał i trwa nadal z uporczywą, przyprawiającą o frustrację monotonią (Tokarski 2014: 12).

I dodaje:

> Pokoleniem więc nie jesteśmy. Historia nie rozpadła się dla nas na „przed" i „po". Tym samym przyszłość jest z naszej perspektywy nieodróżnialna od teraźniejszości. Jeżeli już istniejemy na intelektualnej mapie kolejnych dekad, to jedynie jako antypokolenie: odróżnialne na tle tych z przeszłości, ale idealnie wpasowane w te, które nadchodzą. „Pokolenie jakby przez nikogo nie urodzone, bez rodziców, bez przeszłości, w próżni", jak pisał Gombrowicz o powojennych mieszkańcach Europy Zachodniej – to przecież my. Żegnajcie, minione dzieje – oto nadchodzimy my, głupio urodzeni! (Tokarski 2014: 13)

Wspomnienia z dzieciństwa i czasów młodości w zdecydowanej większości przypadków nie składają się na spójną, biograficzną opowieść o życiu własnym i pokolenia. Jak mówi pisarz: „Pamiętam pocztówkę z Wałęsą, stojącą gdzieś tam, znaczki Solidarności. Pamiętam, jak dziadek na wideo, które wuj przysłał z Niemiec, nagrywał kolejne kasety z obradami Okrągłego Stołu, wybory 89 r.,

zawód, kiedy Jaruzelski został prezydentem. Wiem nawet, w którym miejscu siedziałem na fotelu, i rząd Mazowieckiego i że Mazowiecki zasłabł" /30w.m/. Jak dodaje ktoś inny, jeden ze starszych moich rozmówców: „Kiedy opowiada się swoją biografię, to ma się skłonność, żeby ją uspójniać. Mógłbym opowiedzieć, że mniej więcej od ósmego lub dziewiątego roku życia interesowałem się polityką: słuchałem dziennika, czytałem «Trybunę Ludu», i w ogóle to jest prawda. Znałem tych ministrów z rządu Messnera, już dzisiaj ledwo pamiętam samego Messnera. Ale tak nie było po prostu" /7s.a.m/. Inna osoba: „czytałem gazety od maleńkości. Ale wtedy byłem za młody" /13.a.s.m/. Wreszcie, jak dodaje inna rozmówczyni: „ale problem transformacji odkryłam nie tak dawno, w ogóle ja dosyć późno się ukształtowałam politycznie. (…) O samej transformacji zaczęłam czytać parę lat temu (…). I rzeczywiście widzieć to w innym świetle. Pod wieloma względami to była katastrofa społeczna, tego się nie widzi na co dzień" /23s.a.f/.

Nie tylko późno odkrywali problem transformacji jako problem społeczny i polityczny, ale odkrywali go pod wpływem innych, już bardziej osobistych doświadczeń. „Moje polityczne przebudzenie – mówi jeden z najstarszych respondentów, autor cytowanej wypowiedzi o przełomie – nastąpiło dość późno. To był rok 2001, kiedy pojechałem do Francji i mieszkałem tam przez jakiś czas, i miałem kontakt ze społeczeństwem konsumpcyjnym, i wydawało mi się to czymś przerażającym. Miałem również kolegów radykalnie lewicowych, którzy mnie uświadamiali" /9s.a.m/.

Zapośredniczone doświadczenie transformacji

Mówiąc jeszcze inaczej, 1989 r. nie jest bezpośrednim osobistym doświadczeniem tego pokolenia; jego reprezentanci, z którymi rozmawiałem, nie przeżyli go – z paroma wyjątkami – w zupełnie świadomy sposób. Ta ważna z punktu widzenia najnowszej historii Polski opowieść nie jest ich „osobistą" narracją[135]. W przypadku młodych to doświadczenie przejścia do demokracji i kapitali-

[135] Warto to jednak uzupełnić tym, że niektórzy z moich rozmówców pamiętają napięcia oraz niepokój związany z okresem transformacji. Nawet jeżeli życie ich rodzin pozbawione było problemów finansowych, to sukces ich rodziców wywoływał innego rodzaju napięcia. Jeden z moich rozmówców opowiada mi o stresie, jakiego doświadczała cała rodzina w związku z interesami ojca oraz towarzyszącą temu niepewność, czy wróci cały do domu. Inna osoba wspomina o dorabianiu się swoich rodziców, finansowych kłopotach. Co ciekawe, w porównaniu do tych opowieści relacje rozmówców, którzy pochodzą z uznanych inteligenckich rodzin, naznaczone są na ogół mniej dramatycznymi momentami. Chociaż zebrane opowieści nie pozwalają na wyprowadzanie zbyt daleko idących uogólnień, to niektórzy sami dostrzegają, że styl życia inteligencji do pewnego stopnia chronił przed napięciami tego typu. Osobom z inteligenckich domów o długiej genealogii rzeczywistość wydawała się bardziej przewidywalna, bezpieczniejsza pod względem materialnym, a zatem także ontologicznym.

zmu miało charakter zapośredniczony[136]. Mogą – jak pisze jeden z przedstawicieli tego pokolenia – „dzielić swoje przekonania ze starszymi, dla nich jednak są to przekonania nabyte i nigdy nie będą w stanie postrzegać świata wyłącznie w ich świetle" (Moskalewicz 2014: 19). Nie musieli bowiem dokonywać w tym czasie wyborów czy samookreśleń ideowych.

Warto dodać, że ówczesne przekonania na temat dobrodziejstw przeobrażeń były podobne, różnica kryła się w źródłach, z jakich je czerpali. Dane z kilkudziesięciu rozmów nie pozwalają na wyprowadzanie zbyt daleko idących uogólnień, jednak tendencja, jaka się w nich zaznacza, jest wyraźna. Dla osób z inteligenckich domów były to przede wszystkim historie i doświadczenia rodzinne. Dla osób z intelektualnymi ambicjami, ale równocześnie pozbawionych inteligenckiej genealogii były to często treści z głównego nurtu liberalnej argumentacji, niekiedy przyjmowane wbrew naturalnym odczuciom własnych środowisk. Przyjrzyjmy się następującym przykładom: „Byłem jednym z niewielu uczniów w podstawówce, który chodził z dumą z «Gazetą Wyborczą». Niewiele rozumiałem, ale już wtedy sobie kupowałem i z dumą przynosiłem na zajęcia z WOS-u. I to jest taki biograficzny epizod. Ale to dla mnie jest zagadka, bo w domu nie mieliśmy takiej tradycji, raczej nie «Gazeta Wyborcza», bo tata był niechętny do władz komunistycznych, tak to nazwijmy. Czytało się więc coś innego niż «Gazetę Wyborczą». Ale też wtedy nie było wiadomo, co i jak. Brak kompetencji na tamtym etapie, nie ze złej woli"[137] /40n.m/. Inna z osób argumentuje:

> Myślę, że polska inteligencja jest w dużej mierze odpowiedzialna za to, jak wyglądała transformacja, przemiany po 1989 r. Nie tylko w sensie politycznym, że te osoby przejęły władzę, ale również w sensie sposobu widzenia i interpretacji tego, co tutaj się działo. Wiodącą rolę miała „Gazeta Wyborcza", która jakoś firmowała te przemiany. Długo tego nie widziałam, wychowałam się na „Gazecie Wyborczej". U mnie w domu zawsze się ją czytało. Właściwie jeszcze na początku studiów dosyć bezkrytycznie przyjmowałam to, co było tam pisane. Cała ta ideologia liberalna, wolnorynkowa, indywidualistyczna w dużej mierze została utrwalona przez inteligencję, która uwierzyła, że to jest droga do rozwoju i być może kierowała się też dobrymi pobudkami. Ale to też jest przykład, jak idee mogą mieć przemożny wpływ na rzeczywistość /23.s.a.f/.

[136] Wedle Anthony'ego Giddensa (2001: 33) na doświadczenie zapośredniczone składają się istotne dla wspólnoty opowieści, o których jednostki dowiadują się z mediów, przekazów kulturowych. Stają się one dla nich ważne, mimo iż nie byli ich uczestnikami. Zdaniem socjologa praktycznie całe doświadczenie jest zapośredniczone przez socjalizację i nabycie umiejętności mówienia.

[137] „Dostałem się na studia wieczorowe. Przeszedłem z wieczorowych za dobre wyniki. Nie mam więc też takiej tradycji intelektualnej z domu. Jestem pierwszy, który ma wyższe wykształcenie. Moi rodzice mają średnie wykształcenie. Z perspektywy czasu – moi nauczyciele pokazywali mi, jak się włączyć w pewną tradycję, skąd czerpać. Odpowiadali na moją potrzebę takiej tożsamości intelektualnej" /40n.m/.

Problem dekomunizacji

Do tego warto dodać, że wielu z nich pamięta, że w czasach ich młodości to nie kwestie społeczne budziły najwięcej emocji, ale problem rozliczenia z komunizmem. Dla niektórych ten problem wciąż pozostaje aktualnym wyzwaniem. Podkreślają też, że brak rozliczeń spowodował, iż „mamy zaburzoną sferę aksjologiczną w Polsce; co jest sprawiedliwe, a co nie jest. Nie o to chodzi, żeby wieszać, ale o ustanowienie miar sprawiedliwości" /29a.s.f/. Jak mówi inna osoba: „intelektualnie uważałem bardzo ostro, że nierozliczenie komunizmu, to duży błąd, który odbił się dużą czkawką" /40n.m/. Dodaje też, że później pojawiły się u niego wątpliwości[138]. Mówi: „to później nie tyle się stępiło, ile uzupełniło przekonaniem, że być może nie można było inaczej. Nadal uważam, że to był duży błąd, że nie zostało to rozliczone. Nie dlatego, żeby wieszać". Podobnie jak wcześniej cytowana rozmówczyni, dodaje, że wspólnota wymaga budowania na moralności, „musi być jasny punkt oparcia, musi być mocne otwarcie, nazywające zło – złem, dobro – dobrem. Zatarcie tej granicy etycznej, tego wymiaru moralnego pokutuje do dzisiaj. Nierozliczenie tego jest przetrąceniem języka godności, którym była Solidarność, i ludzi, którzy oddawali życie". Jeszcze ktoś inny mówi: „Lubię, że [Paweł Śpiewak – P. K.] krytykuje «Gazetę Wyborczą» za brak rozliczenia, to jest odważne" /4s.n.m/.

Nie zmienia to faktu, że dla zdecydowanej większości osób, z którymi rozmawiałem, nie są to już szczególnie ważne tematy. Jak mówi jedna z nich: „dekomunizacja, lustracja – to nie są kwestie zasadnicze dla polskiego życia publicznego. Ta namiętność się wygasiła. Z wielu względów – zmieniły się elity polityczne, język debaty jest inny" /64e.s.m/. Zdecydowana większość moich rozmówców uważa, że kwestia rozliczenia z komunizmem to nie jest główny problem kosztów polskiej transformacji. Spór o dekomunizację wydaje się dzisiaj niektórym z nich opowieścią starszych pokoleń. Autor kilku nagrodzonych książek beletrystycznych oraz napisanych w młodości tekstów o potrzebie rozliczeń z „komunistami" tłumaczy mi:

> Kwestia dekomunizacji była dla mnie ważna, bo żyłem mocno problemami ludzi ode mnie starszych. Jako dwudziestoparolatek mocno byłem zanurzony w sprawach ważnych dla ludzi ode mnie czy od ciebie starszych o 10, 15 czy 20 lat. Tego

[138] Co ciekawe i warte podkreślenia, mój rozmówca nie jest naiwny w swoich opiniach. Chociaż posługuje się słownikiem miłosierdzia, językiem chrześcijańskim (który w dużym stopniu wyniósł od Dominikanów), to jego sądy wcale nie wydają się politycznie naiwne. Dostrzega, że bohaterowie wymagają pamięci, niechęć do rozliczania komunistów zaś w dużym stopniu została ufundowana również przez Józefa Tischnera, który dopiero później zrozumiał, że miłosierdzie (będące ważną kategorią również w polityce) musi się spotkać ze szczerością i akceptacją również drugiej strony. W przeciwnym wypadku może ono zostać przez nią zmanipulowane i wykorzystane.

> pokolenia z lat sześćdziesiątych, które dojrzewało intelektualnie na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Jako nastolatek to chłonąłem i dla mnie było ważne. Ale z czasem doszedłem do takiego przekonania, że to jest kwestia historyczna, która jest dokładnie tak samo ważna, jak przedwojenny spór między endecją a sanacją, albo między puławianami a natolińczykami, że to nie jest kwestia żywotna teraz. I że wielkim i złym piętnem odciska się na pokoleniu tych starszych od nas intelektualistów. Oni przez to sobie tłumaczą rzeczywistość. A kiedy Polskę w roku 2014 próbuje się rozumieć za pomocą tego aparatu pojęciowego – komunizmu, dekomunizacji, antykomunizacji, srekomunizacji – to jest to bez sensu. Oni nic nie rozumieją z tego, co się dzieje teraz, nic nie widzą i ciągle żyją w świecie, którego już po prostu dawno nie ma. Jestem przekonany, że po 25 latach to ma znaczenie wyłącznie historyczne. I póki intelektualiści polscy nie nauczą się myśleć o Polsce tu i teraz, za pomocą tu i teraz stworzonego aparatu pojęciowego, to gówno będą rozumieć /6w.m/.

Inna osoba: „Nie jest to dla mnie ciekawe, w takim kluczu, o którym się ciągle mówi w starszym pokoleniu, oburzenia moralnego, nie uważam, żeby wszystkie problemy, jakie trapią dzisiaj Polskę wynikały z braku dekomunizacji, cokolwiek miałoby to znaczyć" /5a.s.m/[139]. Związana ze środowiskiem lewicowym osoba argumentuje: „nie mam poczucia dekomunizacji jako pewnego moralnego oczyszczania, ani też nie mam potrzeby, żeby przeżyć ten 89 r. jako wielkie wspólnotowe święto" /63w.m/. Związany z tym samym środowiskiem badacz tłumaczy, że ta zmiana optyki wynika z faktu, że „zmienia się (…) kontekst, poza tym trochę zmienia się struktura władzy, siła hegemonii, różnice przetasowują się, coraz mniej istotny jest podział postkomunistyczny. To jest bez wątpienia coś, co oddzielało ludzi od siebie" /7.s.a.m/. Dodaje też, że podział postkomunistyczny nie jest już dzisiaj uznawany za najważniejszy.

Niemniej – jak dodaje – trudno dzisiaj definiować się w lewicowych kategoriach bez przepracowania dyskusji o PRL-u. Chociaż jego własne środowisko nie zdecydowało się dotychczas na taką debatę, to dostrzega, że musiało upłynąć sporo czasu, zanim dopiero w jego pokoleniu dyskusja ta staje się możliwa. Jak mówi, „celowo tego nie ruszaliśmy, bo wiadomo, że byśmy się poróżnili" /7.s.a.m/. Niektórzy z moich rozmówców, szczególnie ci o lewicowych światopoglądach, skłonni są również do pozytywnej oceny niektórych strukturalnych rozwiązań z okresu PRL-u. Jak mówi jedna z osób:

[139] Zarazem dodaje: „Ale oczywiście ciekawe jest kształtowanie się elit III RP i tego, w jaki sposób różnego rodzaju czynniki były zakorzenione w mechanizmach elitotwórczych poprzedniego ustroju. To jest coś ciekawego i płodnego poznawczo, to nam coś mówi o mobilności społecznej, o trajektoriach prawdopodobieństwa, jakim obdarzone są poszczególne jednostki wkraczające w pole społeczne. A interesowałoby mnie materialistyczne odczarowane, trochę może nawet cyniczne opisanie tego, co się stało" /5a.s.m/.

> Nasze pokolenie jest jednak zbyt młode, żeby pamiętać te dobre strony PRL-u, o których ludzie mówią: równouprawnienia kobiet, dostępności do przedszkoli, żłobków, trudno to porównać z obecną sytuacją. Dzisiejsza świadomość bierze się również z tego, że Polacy mogą sobie porównać z sytuacją za granicą /9a.s.m/.

Inna moja rozmówczyni, zastrzegając, że sama jest krytyczna wobec PRL, wyobraża go sobie równocześnie jako okres, w którym upowszechniano kulturę w formie dość wysokiej. I dodaje, że nie oznaczało to elitaryzmu, ale obronę pewnych standardów, które – jej zdaniem – były z jednej strony dość wyrafinowane, z drugiej zaś otwarte na mniej wyrobionego odbiorcę. Pisarz, z którym rozmawiam, jakkolwiek wyjątkowo krytyczny wobec PRL-u, dzieli się podobną obserwacją: „ostatnią reakcją tego [zaszczepiania innym kategoriom potrzeby samokształcenia – P. K.] była misyjność telewizji, edukacyjność telewizji, która została kompletnie zaprzepaszczona po 1989. To jest jedna z wielkich klęsk polskiej inteligencji, choć do uratowania. Nie było żadnego imperatywu, że to się musi skończyć. Abonament był płacony przez długi czas. Telewizja poszła w ogromną konsumpcję" /30w.m/.

Jakkolwiek różna i nierzadko krytyczna jest ocena PRL-u, to równocześnie warto zauważyć, że to nie okres przed 1989 r. postrzegany jest przez nich jako źródło późniejszych patologii, lecz właśnie czas transformacji. Pod tym względem moi rozmówcy wydają się niemal jednomyślnie zgodni: negatywne efekty, których doświadczyło wielu Polaków, są skutkiem niewłaściwie przeprowadzonej zmiany. Dlatego kolejny podrozdział poświęcę właśnie tej ocenie. Jak zauważyłem na podstawie przeprowadzonych wywiadów, jest ona bowiem jednym z kluczy (choć nie jedynym) do odnowy przeświadczenia o potrzebie zaangażowania, przedefiniowania roli elit, jak również w niektórych wypadkach źródłem przekonania o konieczności powrotu do inteligenckiego etosu.

Rozdział 8

Transformacja, etos i potrzeba zaangażowania

Wszystkie osoby, z którymi rozmawiałem, potrafią docenić pozytywne skutki transformacji, podkreślając przede wszystkim polityczny aspekt przemian. Dzięki temu mogą dzisiaj żyć w wolnym, demokratycznym kraju. Jeden z pisarzy mówi o tym następująco.

> To jest podstawowa rzecz, jaka wydarzyła się za mojego życia. Wejście do Unii Europejskiej traktuję jako wynik tego, a nie osobne wydarzenie. A później nastąpiło normalne życie, ale ludzie wtedy nie zdawali sobie sprawy, jak nienormalne było to wcześniejsze życie. To się przeżywa. Żelazna kurtyna dalej istnieje, udało nam się przeskoczyć na drugą stronę. To jest cudowna historia, cudowna wiadomość. Moje życie wyglądałoby zupełnie inaczej. To jest dla mnie ważne święto niepodległości /30w.m/.

Nawet jeśli większość moich rozmówców nie artykułuje tego w tak optymistyczny sposób oraz różni się w ocenie społecznych kosztów, potrzeby czy słuszności krytyki kształtu ówczesnych refom, to pod względem politycznym, jak zgodnie przyznają, mieliśmy do czynienia ze zwycięstwem, któremu, szczególnie przy okazji kolejnych rocznic, powinna towarzyszyć radość. A jednocześnie, jak pisze jeden z cytowanych już młodych naukowców: „radość cieszących się jest – niestety – mocno udawana" (Moskalewicz 2014: 15). Dlatego radość z odzyskanej wolności splata się nierzadko ze zdecydowaną krytyką społecznej oraz gospodarczej strony transformacji. Co więcej, właśnie ten drugi element silniej wybrzmiewa w moich rozmowach. Gdyby czerpać wiedzę na temat transformacji wyłącznie ze zgromadzonych przeze mnie wypowiedzi, to powstałby całkiem ponury obraz Polski i społeczeństwa, w którym jest więcej przegranych niż wygranych, a los większości tych ostatnich ciągle pozostaje niepewny. Analizując te wypowiedzi, należy zatem pamiętać, kim są głównie bohaterowie tej książki. Jak tłumaczy mi jeden z rozmówców, zajmujący się zresztą zawodowo transformacją oraz społeczeństwem obywatelskim, dotychczas wśród inteligenckich elit panowała pewnego rodzaju narracja sukcesu, dlatego bunt był niemal wpisany w wystąpienia kolejnych pokoleń. W środowisku młodych intelektualistów pojawił się chociażby dlatego, żeby się odróżnić od starszych. I dodaje:

> nie dziwi mnie to, że ton zmienił się i zaczęto mówić, że nie wszystko było dobrze. Dla mnie było oczywiste, że jest wiele rzeczy do krytykowania. Dziwi mnie to, że wcześniej takie krytyki nie pojawiały się, bo było wystarczająco wiele powodów, żeby to zrobić. Pojawiają się takie określenia, że te wcześniejsze krytyki były z pozycji radykalnych, ale jeśli to było z pozycji radykalnych, to ja nie wiedziałem – jak Molierowski bohater – że mówię prozą, bo z tego punktu widzenia też jestem radykałem /28s.a.m/.

Krytyczna ocena transformacji oraz uczynienie z niej punktu odniesienia dla własnych światopoglądów stały się możliwe z kilku powodów, o których już częściowo wspomniałem. Na głównym miejscu warto wymienić: brak własnych doświadczeń związanych z transformacją, pojawienie się nowych języków społecznej analizy, często związanych z dostępem do innej, krytyczniejszej literatury, załamaniem się hegemonii dyskursów neoliberalnych, nie tylko w Polsce, ale także na świecie, wreszcie młody wiek krytykujących z wpisaną weń naturalną potrzebą buntu.

Wielu z nich podziela przekonanie, że elity nie zdały egzaminu ze społecznego solidaryzmu bądź – w łagodniejszej wersji – nie były przygotowane do rządzenia. Jak mówi jeden z moich rozmówców, transformacja pokazała, że nie mieliśmy własnych zasobów, nie wiedzieliśmy dokąd zmierzamy, a w konsekwencji – jak argumentuje – „przyjęliśmy agendę zupełnie zewnętrzną kulturowo, politycznie, gospodarczo; i źle na tym żeśmy wyszli po prostu. Teraz powoli odkręca się ta świadomość postkolonializmu, peryferyjności. Ale wtedy, to było na własne życzenie. Zawiodły elity. W połowie lat osiemdziesiątych coś się wydarzyło. Przyjęto bez żadnej dyskusji zewnętrzny sposób mówienia i myślenia" /17 s.a.m/. Oczywiście nie wszyscy wyrażają podobnie krytyczne przekonania. Osoby o liberalnym światopoglądzie nie podzielają najczęściej krytyki inteligenckich elit i jeśli nawet dostrzegają, że skorzystały one na transformacji, to nie są skłonne czynić im z tego powodu zarzutu. Jeden z rozmówców na pytanie, czy inteligenci zawiedli, odpowiada przekornie:

> Bo nie chcieli mieszkać w kawalerkach, pożyczać od pierwszego do pierwszego, tylko postanowili zarobić? Zadecydowały powody ekonomiczne. Przerysowując: inteligencja się uwłaszczyła, ale to nie jest tak, że mamy mająteczki i szlachtę zagrodową, która może filozofować *pro publico bono*. Każdy chce żyć dobrze. I jeżeli bycie inteligentem oznacza życie klasztorne, to uważam, że to nie jest zdrowa zasada. Można powiedzieć, że zawiedli, ale gdyby powstały takie klasztory inteligentów, to może wtedy byśmy ich uchowali /26 s.m/.

Niemniej te rzadkie głosy nie zmieniają ogólnego obrazu, a przekonanie o „winie" elit jest niemal powszechne wśród moich rozmówców. Jak ujmuje to jedna z osób, odpowiedzialność spada na elitę polskiej inteligencji, która z małymi wyjątkami „kupiła wówczas neoliberalizm" /16e.a.m/. „Ta grupa liberalna stała się ideologiem społecznych zmian" – dodaje inna osoba o raczej liberalnych przekonaniach /28s.a.m/. I uzupełnia: „Liderzy Solidarności potraktowali jej

dziedzictwo instrumentalnie". Osoba o lewicowych poglądach dodaje: „Kiedyś powiedziałem, że plan Balcerowicza był kontynuacją stanu wojennego i jakoś nie zostałem zaklasyfikowany jako totalny oszołom. Dzisiaj mam inne stanowisko, chociaż broniłbym tego zdania: był to opór przeciwko zjawisku Solidarności tylko innymi metodami, bardziej skutecznymi, co tu dużo mówić" /7.s.am/. W tym sensie – jak mówi mój lewicowy rozmówca – „to jest niesamowicie ciekawe i pokazuje, że rację mają w dużej mierze prawicowcy, kiedy pokazują, że rok 1989 to nie była taka radyklana zmiana, że wtedy tak naprawdę dużo się nie zmieniło, że był to rodzaj dogadania się elit" /7s.a.m/. Jak można zauważyć, negatywna ocena transformacji łączy zarówno osoby o lewicowym, jak i prawicowym światopoglądzie. „Prawica – kontynuuje mój lewicowy respondent – bardzo chętnie czyta o samokolonizacji, elitach kompradorskich. Rozprzestrzenianie się kapitalizmu wymaga jednak pewnego zaangażowania lokalnych elit, w kolonializmie zawsze tak było. Musi mieć lojalność lokalnych elit, żeby sprawować władzę" /9s.a.m/. Z kolei prawicowy rozmówca rozwija tę myśl: „sprawy ekonomiczne to nie jest kwestia naszej tożsamości. Ale jeśli chodzi o te kwestie, to jesteśmy zbliżeni do środowisk lewicowych. Nikt tutaj nie umiera za Reagana" /17s.a.m/.

Z przekonań moich rozmówców wyłania się niemal jednomyślna wizja, zgodnie z którą te starsze pokolenia przyjęły polską, neoliberalną drogę transformacji; w niektórych wypadkach pojawia się przy tej okazji przekonanie o odejściu od inteligenckiego etosu[140]. Wiele osób wierzy, że gdyby przyjęto inny model zmiany gospodarczej, to współczesne podziały mogłyby być mniejsze, niż są, można byłoby równocześnie uniknąć wielu społecznych kosztów. Dominująca opowieść, jaka wyłania się z tych rozmów, jest taka, że czasy transformacji – jak ujmuje to jedna z osób – „to było takie zderzenie inteligencko-robotnicze" /35.s.m/. Problem polega jednak nie tylko na tym, że elity inteligenckie przyjęły ten sposób definiowania, ale że cechowały się przy tym poczuciem wyższości; ten paternalizm więc – jak ujmuje to jedna z cytowanych osób – „to jest coś, co zbudowało III RP, absolutnie" /17 s.a.m/. Inna osoba dodaje: „pamiętam jeszcze początek moich studiów i przekonanie, że Balcerowicz ma rację, i moją mamę i ojczyma, że to za szybko się dzieje, że zamykają. Ale przecież zdecydowana większość z nich [dawnej elity – P. K.] pomyliła się, twierdząc, że zmierzamy ku lepszemu światu" /35.s.m/.

[140] Sławomir Sierakowski, jeden z rzeczników tego stanowiska, pisał w 2007 r., że inteligencja pełniła swoje zadanie w sytuacji bezpośredniego przymusu, a więc „najlepiej wtedy, gdy zagrożony był nie tylko byt społeczny, ale i państwowy. Wówczas wprost przejmowała rolę przywódczą w społeczeństwie, stając się przez to głównym wrogiem zaborcy, okupanta lub reżimowej władzy. Zazwyczaj kryzys przychodził po wyzwoleniu. Koncentracja na doraźnej walce, jej specyfika, zamknięcie na świat sprawiały, że nowa sytuacja wolności przerastała dawnych bojowników. Ci, którzy wcześniej byli tak czujni i roztropni, stawali się łatwowierni i naiwni, tracąc z oczu swój inteligencki obowiązek stania przy słabszym. Wiedza potrzebna w latach walki stawała się zupełnie nieprzydatna, gdy nadchodziły czasy wolności" (Sierakowski 2007).

Przy czym wielu z nich podkreśla, że nie chodzi wyłącznie o szukanie winnych, ale o zrozumienie procesu, działań i założeń, które wspierały model ówczesnych przekształceń. Większość z nich zdaje się wierzyć, że elity nie zdały egzaminu z solidaryzmu społecznego. Jak mówi jedna z osób: „miałam wtedy 8 lat. Może nie mieliśmy do czynienia z sytuacją, kiedy jest *tabula rasa*, ale mogliśmy wymyślić ustrój, Polskę na nowo. A myśmy poszli w taką ścieżkę demoliberalną. (…) Transformacja poszła nie tak, jak powinna. W dużym stopniu była to wina elit, które nie zdały egzaminu z solidaryzmu społecznego. Co więcej, elity te używały swojego autorytetu do przekonywania innych kategorii do określonych rozwiązań" /35.s.m/. „To jest fundamentalne przekonanie, że Polska nie rozwija się tak, jakby mogła się rozwijać. Jesteśmy krajem na pół gwizdka, w każdej sferze, gospodarczej, politycznej, sztuki, religii. To wszystko jest nie tak. I teraz naszym zdaniem jest nie tak, bo w głowie mamy źle poustawiane" – powiada młody konserwatysta /17s.a.m/. Z kolei osoba o lewicowo-liberalnych poglądach przekonuje, że trudno nie być krytycznym wobec sposobu przeprowadzania zmian i dodaje, że grupa liberalna stała się ideologiem społeczeństwa obywatelskiego. Zastanawia się, czy rzeczywiście zrobiono wystarczająco wiele, żeby społeczeństwo się rozwijało. Mówi:

> nawet jeśli spojrzy się na legislację, pożytek publiczny, to wszystko to jest przesunięte w czasie o piętnaście, dwadzieścia lat. Spojenie państwa i społeczeństwa obywatelskiego zostało olane. Państwo się wycofało. Piotr Gliński pisze o zdradzie elit. Ja bym tego sformułowania unikał ze względów taktycznych, ale fakt jest faktem, że państwo się wycofało. Że skarb Solidarności został skradziony przez Jeffreya Sachsa, Balcerowicza i Unię Demokratyczną. To są wszystko uproszczenia, ale pytanie o to, co elity zrobiły – wszystkie, nie tylko liberalne – jest aktualne. Moim zdaniem przynajmniej zaniechały. To jest grzech zaniechania /28s.a.m/.

Jak już wspomniałem, z niektórych opowieści wyłania się przekonanie nie tyle o zdradzie elit, ile o potrzebie głębszego zrozumienia samego procesu zmiany, jaka wtedy się dokonała. W tych wypowiedziach pojawiają się sugestie, że zbyt pochopne opinie dotyczące ówczesnych elit nie służą właściwemu opisaniu transformacji. Jak ujmuje cytowany wyżej respondent, wahający się zresztą w ocenie roli elit w transformacji: „może to było trochę historycznie zrozumiałe, może taki był po prostu wtedy klimat" /28s.a.m/. Jednocześnie jest on pewny, że trzeba było zmieniać gospodarkę zgodnie z modelem rynkowym. „Inną sprawą jest to, czy można było inaczej" – zastanawia się mój rozmówca. Jednak niezależnie od tego, mało zrobiono później, żeby skorygować istniejące błędne założenia. Niektórzy z moich rozmówców potrafią jednak również dostrzec, że wśród członków ówczesnych elit są osoby potrafiące krytycznie odnieść się do dawnych założeń. Ci, którym jest bliskie to nastawienie, nie formułują jednak prostego zarzutu wobec elity, niemniej ich stanowisko także nacechowane jest ambiwalencją. Jest to tym bardziej znaczące, że w niektórych wypadkach

dotyczy ona – o czym należy pamiętać – ważnych dla ich środowisk postaci. Jak mówi jedna z młodych osób z warszawskiego Klubu Inteligencji Katolickiej:

> Stosunek do transformacji jest bardzo ważny, jeśli chodzi o określenie się jako lewicowiec. Trzeba poznać i zrozumieć ten proces. Nie można powtarzać kalek, czy wykluczeni to jest dziedzictwo transformacji, czy nie. Należy zastanowić się nad tym krytycznie, unikając przy tym sformułowania o zdradzie elit. Należy zastanowić się, czy współczesne problemy są pochodnymi tego, co się działo /22e.n.m/.

Inna osoba z tego samego środowiska uzupełnia: „nie przyjmuję argumentu interpretacji transformacji jako zdrady elit. Zaangażowali się w proces, który oceniam ambiwalentnie, ale jeśli chodzi o tych ludzi [związanych z Klubem Inteligencji Katolickiej, którzy zajmowali ważne miejsca w elicie władzy po 1989 r. – P. K.], to nie jest kolesiostwo. Nie oznacza «zdrady elit»" /32e.t.m/. Cytowany rozmówca wyjaśnia, że chociaż wymiar ekonomiczny interesuje go w mniejszym stopniu, to zarazem zwraca uwagę, że znaczące postaci jego środowiska zmieniły sposób postrzegania ludzi i – jak argumentuje – pozostali oni „obojętni na ludzki wymiar". Mówi o swoich nauczycielach: „nie chodzi o to, że byli klientami komunizmu, ale to jest taki symbol stosunku tego środowiska do tzw. «ofiar transformacji». Działania polityczne mają skutki dla sposobu, w jaki człowiek myśli o innych ludziach". I dodaje: „coś w tym jest. Nie jestem ekonomistą, ale mam poczucie, że dokonano stygmatyzacji ludzi, którzy doznali wiele różnych form niezawinionego cierpienia, reformami, które zostały wykonane" /32.e.t.m/. „Określanie ludzi mianem *homo sovieticus* składa się na ten smutny obraz" – dodaje. Wyjaśnia dalej, że smutny obraz polega na tym, że środowiska „Tygodnika Powszechnego" czy „Znaku" nie zdobyły się na wystarczający krytycyzm, jedyna „Więź" była – jego zdaniem – zachowawcza. Jeszcze ktoś inny, również z tego środowiska, mówi: „tworzymy moherowe berety, jak kiedyś tworzono murzynów czy barbarzyńców, taki zabieg wewnętrznej kolonizacji. Zabieg inteligenta dokonywany na ludzie" /38n.a.m/.

Znamienne, że wielu rozmówców z tego samego środowiska (ale nie tylko) ma poczucie, że jeśli chodzi o środowisko warszawskich „kikowców", to dopiero w ich pokoleniu można zaobserwować zmianę w myśleniu oraz ocenie ówczesnych wydarzeń. Mówi jedna z osób: „nie wiem, czy to prowadzi do zmiany. Zresztą sami jesteśmy dziećmi pewnego stopniowego zwrotu, który od paru lat trwa – ku większemu uspołecznieniu. Wpisujemy się jako jeden z głosów w ten proces i w tym sensie może doprowadzić to z czasem do zmiany" /32e.t.m/. Poziom opisu nie jest postrzegany jako ucieczka od problemów czy dystans wobec zaangażowania. Niektóre osoby podkreślają, że poziom opisu oraz diagnozy sytuacji jest niezbędny, ale lepiej dokonać tego w języku społecznym, religijnym czy moralnym, nie zaś politycznym. I jeśli nawet opis ten niekoniecznie będzie skutkował natychmiastową zmianą, to – jak ujmuje to jedna z osób – z pewnością przyczyni się „do zmiany postawy wobec życia" /34e.n.m/.

W stronę większego uspołecznienia

Mimo iż wiele osób formułuje podobnie krytyczne diagnozy, to jednocześnie wcale nie zależy im na budowaniu silnej, wspólnotowej oraz pokoleniowej opowieści wokół sprzeciwu wobec sposobu przeprowadzenia transformacji. Odmienne światopoglądy, jak również realne interesy zdają się różnić między sobą środowiska, a wewnątrz nich poszczególne osoby. Niemniej podobieństw jest więcej, niż one same chciałyby przyznać. Jak starałem się pokazać, wiele jest wspólnych elementów w osądach transformacji formułowanych przez osoby o lewicowych i prawicowych poglądach. Jedni i drudzy przekonują, że próba opisu skutków transformacji ma stanowić pierwszy krok ku zmianie, poszerzaniu świadomości oraz wrażliwości, wreszcie większemu uspołecznieniu. Do tego niektórzy z nich dodają potrzebę przywrócenia zapoznanego wtedy wymiaru inteligenckiego etosu. Jak mówi jedna z cytowanych osób: „korupcją tego etosu jest taki liberalizm sprzeciwiający się republikanizmowi" i dodaje: „jedynym zagrożeniem jest właśnie taki zdziczały liberalizm, że nie mamy wspólnych zobowiązań i dbając o siebie, tak naprawdę najlepiej się dba o całość" /17s.a.m/. Uzupełnia:

> Czyli poczucie, że nic więcej nie muszę. Bo płacę tutaj konieczne podatki, odebrałem wykształcenie, a więc taki rozszerzony egoizm związany ze mną i z moją rodziną, a cała reszta niech się dzieje sama. Niewidzialna ręka jakoś to uporządkuje. W etosie niewidzialna ręka musi być czyjaś, muszą być ludzie, którzy myślą o całości, definiują cele i zastanawiają się, kim jesteśmy. To już jest jakiś rodzaj służby wspólnocie. Wiązałbym to z etosem inteligenckim. On jest żywy. Mam przyjaciół, również o lewicowych poglądach, którzy mają te same poglądy, że mamy pewne zobowiązania wobec wspólnoty i nie możemy się od niej odwracać /17s.a.m/.

Sprzeciw wobec przyjętego sposobu transformacji nie w każdym wypadku prowadzi do przekonania, że należy powrócić do inteligenckiego etosu. Przeświadczenie o odpowiedzialności inteligenckich elit za firmowanie zmiany i jej kształt sprawia, że niekiedy odrzuceniu podlega sama inteligenckość. Ale jak argumentują z kolei inni, z faktu, że doszło do zapoznania inteligenckiego etosu przez elity, nie należy wysuwać argumentów przeciwko samemu etosowi oraz najlepszym wartościom inteligenckiej tradycji. Niekiedy towarzyszy temu przekonanie, że dopiero młodsze roczniki, krytykując transformację, potrafią jednocześnie dostrzec konieczność powrotu do szeroko pojmowanych etosowych wartości. Ale taka wizja, choć prawdziwa w sensie opisu stanu świadomości moich rozmówców, wydaje się nadinterpretacją, jeśli chodzi o fakty. Albowiem w tych starszych pokoleniach, jak starałem się zaznaczyć, były osoby, które dostrzegły społeczne koszty transformacji. Nawet jeśli założyć, że główny nurt akceptacji dla transformacji był apologetyczny, to pojawiło

się przecież także wiele krytycznych głosów. Chociaż dzięki analizie dyskursu i treści można przeanalizować częstotliwość pojawiania się pewnych tematów, to trudno określić zasięg i recepcję idei. Jednak trudno się nie zgodzić z często powtarzanym przekonaniem, że przez długi czas dominowała neoliberalna wymowa. Ale zarazem niektórzy przedstawiciele humanistyki i nauk społecznych wystarczająco mocno artykułowali swoje przekonania oraz sprzeciw wobec właśnie neoliberalnej dominacji. Należy jednak uzupełnić, że dyskusja o kosztach transformacji, szczególnie gdy wyjść poza publicystykę, wcale nie rozpoczęła się wraz z nabyciem politycznej świadomości przez obecnych trzydziestolatków, w co część z nich skłonna jest mocno wierzyć. Niektórzy przedstawiciele nauk społecznych i humaniści byli wyjątkowo krytyczni; byli wśród nich również dzisiejsi czterdziesto- i pięćdziesięciolatkowie, choć można odnieść wrażenie, że w ich przypadku ważniejszy był spór o polityczną spuściznę komunistycznego systemu, stąd dość silny antykomunizm oraz podkreślanie potrzeby rozliczenia z komunistami. Do tego warto dodać, że właśnie w pokoleniu dzisiejszych trzydziestoparolatków, również wśród nazywających samych siebie inteligentami, można znaleźć wystarczająco wielu takich, którzy akceptują model „korporacyjnej" kariery i zdają się dobrze odnajdywać w owym – jak określił to jeden z cytowanych respondentów – „rozszerzonym egoizmie związanym z samymi sobą i z własnymi rodzinami". To wszystko sprawia, że krytyczny obraz transformacji jako faktyczne źródło zaangażowania, większego uspołecznienia czy wreszcie aktualizacji inteligenckiego etosu, w co zdają się wierzyć niektórzy z moich rozmówców, wydaje się bardziej skomplikowany.

Pozostaje jednak wciąż ponawiane pytanie: o kim tu mówimy? Jeśli bowiem ograniczyć niniejszą diagnozę do samych elit, to choć trudno mówić o całkowitym przewartościowaniu przekonań, to – jak staram się tu pokazać – zmiana akcentów w ocenie transformacji jest wyraźna. Nie jest ona wyłącznie odbiciem świadomości moich rozmówców zainteresowanych tym, by zaznaczyć różnice pomiędzy pokoleniami, lecz znajduje również potwierdzenie w analizie dominujących dyskursów (por. Śpiewak 2000). W obrazie polskiej tranzytologii, jaki kreślą niektórzy z nich, wizja neoliberalnych przemian ściera się z wizją odrzucenia inteligenckości. Ich zdaniem, akceptacja przemian równoznaczna była z porzuceniem inteligenckiego etosu. Przytaczałem już ten cytat, ale trafnie oddaje on to nastawienie, które można znaleźć także u innych: „Współczesna elita mówi: «nie bądźcie winni. My już jesteśmy tutaj, zrobiliśmy, co było do zrobienia, masy są sobie same winne, że sobie nie poradziły»" /4.s.n.m/. Warto jednak zaznaczyć, że chociaż moi rozmówcy zgadzają się co do źródłowej diagnozy, to różnią się już w opiniach dotyczących współczesności. Niektórzy – jak mogliśmy zaobserwować – podkreślają winę elit, inni dostrzegają raczej jej niezdolność do zmian i krytycznego przewartościowania własnego stanowiska. Kolejne osoby skłonne są widzieć w młodszych pokoleniach szansę na dokonanie krytycznej oceny. W niektórych wypadkach nie są to wcale spójne stanowiska. Jak zauważyła przytomnie jedna z cytowanych

osób, krytycznie nastawiona wobec roli elit w okresie transformacji, ówczesne idee były po prostu wtedy atrakcyjniejsze dla tych ludzi, nie było języka, żeby je krytykować. Zastanawia się: „Dlaczego [dzisiaj – P. K.] robimy to tak gwałtownie? Czy to chodzi o skłonność Polaków do rzeczy przegranych, czy to oznacza, że musieliśmy też przegrać transformację? Raczej nie. Rafał Woś nie mógłby tego robić 20 lat temu. On przekłada debatę o kryzysie na debatę o polskiej transformacji" /28s.a.m/. Dostrzega, że możliwość wyrażenia tego typu poglądów powinna była być zjawiskiem normalnym, mającym swoje zakorzenienie w poczuciu solidarności z tymi, którzy najboleśniej doświadczyli zmian. „Krytyka III RP powinna być już w latach dziewięćdziesiątych czymś naturalnym. To z różnych względów – dominującej pozycji «Gazety Wyborczej», która uczyniła z siebie strażnika tej wizji, że wszystko idzie dobrze – nie było możliwe" /28s.a.m/. I dodaje: „gdyby byli prawdziwi intelektualiści publiczni wcześniej, gdyby było pięć różnych ośrodków jak «Gazeta Wyborcza», które by ze sobą rywalizowały, różne opinie, różne interesy już od początku. To tak jak z wentylem, korkiem w butelce" /28s.a.m/. Z kolei inna osoba przekonuje, że dominacja neoliberalnego języka w ciągu ostatnich 20 lat wynikała z powszechnego przekonania o jego akuratności, język socjalistyczny był zdyskredytowany, tylko język neoliberalny, który często mylono z liberalizmem we właściwym znaczeniu, zdawał się nieść obietnicę udanych przemian. Mój rozmówca wskazuje również, że w ostatnim czasie mamy do czynienia z odchodzeniem od tego języka, co jest spowodowane systemowymi uwarunkowaniami. Mówi: „szczęśliwie, zaczął się on zmieniać w ostatnich latach, także dlatego że to, co nazywamy neoliberalizmem, dotknęło również klasę intelektualną, np. uniwersytety" /16e.a.m/. Niemniej, jakkolwiek by było, właśnie to pokolenie – zdaniem większości moich rozmówców – pozbawione braku doświadczeń oraz przywiązania do wyborów czy dawnych fascynacji, co z pewnością utrudnia spojrzenie na własną biografię z zewnętrznej perspektywy, jest w stanie dostrzec wady przyjętych rozwiązań oraz ich moralne skutki. Jak ujmuje to jeden z młodych autorów: „może to nastąpić za sprawą spojrzenia ludzi z marginesu albo pokolenia, które ducha nowej epoki postrzega w perspektywie poprzedzających go czasów. Do takich należy moje pokolenie przełomu, dojrzewające w latach dziewięćdziesiątych, lecz pamiętające czasy komunizmu" (Moskalewicz 2014: 18).

Jeśli nie transformacja, to co?

Jeśli podstawowym elementem doświadczenia moich rozmówców nie jest jednak okres transformacji (jak zauważyliśmy, większość z nich była zbyt młoda, aby tak się stało), to gdzie należy szukać momentu tych wspólnych doświadczeń? Doświadczeń, które pozwalają im rozpoznać się jako pokolenie, pomimo

światopoglądowych różnic, jakie ich dzielą. Innymi słowy, pod jakim względem to pokolenie jest inne od wcześniejszych? Gdzie należy szukać interpretacji jego odmienności czy – jak mówi cytowana już osoba – źródeł „zwrotu ku większemu uspołecznieniu", a w niektórych, znamiennych przypadkach, nawet zwrotu ku najlepszym elementom inteligenckiego etosu? Kilka najbardziej ogólnych charakterystyk zostało już wypowiedzianych.

Trudno ten moment uchwycić w sensie symbolicznym. Brakuje wyraźnej cezury, która pozwoliłaby wskazać fundamentalny moment kształtowania ich tożsamości. Z perspektywy historyka to pokolenie może się wydać nawet nudne. W perspektywie kształtowania świadomości pokoleniowej trudno znaleźć fundujące wydarzenia, których historycznego sensu nie da się zakwestionować. Socjolog musi zatem patrzeć inaczej. Zmiana systemu – jak starałem się pokazać – nie była tym fundującym doświadczeniem; wielu z nich nie ma nawet szczególnie mocnych wspomnień z nią związanych. Nie chodziłoby więc o samą transformację, ale o próbę zrozumienia własnej sytuacji, w której transformacja tworzy ramy dla opowieści o własnym życiu. Zresztą w tych opowieściach o własnej biograficznej trajektorii można zaobserwować znaczący wymiar, który tworzy wątek mniej spektakularnej, za to z życiowego oraz społecznego punktu widzenia równie dramatycznej narracji.

Otóż twierdzę na podstawie zebranego materiału, że jednym z fundamentalnych doświadczeń w odniesieniu do reprezentantów interesującej mnie generacji był brak możliwości sformułowania jasnej wizji kariery zawodowej. Jak mówi jeden z rozmówców:

> Nie wykluczałbym też zupełnie, nie deprecjonował tego, że była beznadziejna sytuacja na rynku pracy. W tym sensie, że wiele osób zostało w nauce, w działalności kulturalnej, publicystycznej, zaczynali pisać doktoraty, a więc mieli trochę czasu, w którym robi się wiele rzeczy, niekoniecznie potrzebnych, to też była zaleta dawnej nauki. I to sprawiło, że było z czego pociągnąć. Podejrzewam, że gdyby to się zdarzyło w 1996–1997 r., nawet zakładając hipotetycznie, że kończylibyśmy wtedy studia, to większość z nas poszłaby na rynek pracy. Tak jak się stało w 1990 r., kiedy rynek wchłonął /7s.a.m/.

Inna osoba o przeciwnych poglądach dodaje:

> Trafiliśmy już na bardziej gęstą, o wiele bardziej podzieloną, uporządkowaną, hierarchiczną przestrzeń społeczną, więc tego typu nagłe trajektorie, które były możliwe na początku lat dziewięćdziesiątych, już możliwe nie były. Choć i tak mi się wydaje, że i tak mamy lepiej niż pokolenie dzisiejszych dwudziestolatków, które jest w o wiele bardziej zajętej, gęstej przestrzeni /5a.s.m/.

Jak pisze jeden z cytowanych już przedstawicieli tego pokolenia, „byliśmy też pokoleniem pod wieloma względami pechowym. (…) Ci, którym się udało, znaleźli się w rzeczywistości gospodarczej, w której karty zostały już

rozdane. (…) Ktoś, kto wybrał karierę akademicką, wie, że była to droga przez mękę (…). Nie załapaliśmy się na starą habilitację i umowy o pracę na czas określony" (Moskalewicz 2014: 19). Wielu moich rozmówców wskazuje na zablokowane ścieżki awansu, brak atrakcyjnych miejsc pracy[141]. Nie przekładało się to na konflikt pomiędzy pokoleniami. Za tym wszystkim krył się pewien żal do starszych pokoleń: „zostawili nam świat, w którym siedzimy od rana do wieczora w jakiejś korporacji, żeby zarobić jakieś pieniądze" /2e.s.f/. Wszystko to rodziło napięcia, a niekiedy poczucie, że trudno wypowiadać się we własnym imieniu. Nawiasem mówiąc – miało to m.in. doprowadzić w niedługim czasie do powstania nowych intelektualnych środowisk.

Dzisiaj jednak o większości z nich mówi się, nie bez powodu, że są ludźmi sukcesu. Zanim tak się stało, wielu musiało na nowo zdefiniować swoją rolę. Zablokowane ścieżki awansu, o których wspomniał jeden z cytowanych rozmówców, skłaniały do tego, by dalej się kształcić, pisać doktoraty, w oczekiwaniu na otwarcie możliwości. W przypadku niektórych osób ten moment trudności okazał się ważnym źródłem kreatywności. Niektórzy zdecydowali się na budowanie własnych instytucji, inni musieli włożyć więcej wysiłku w realizację swoich projektów. Trafnie zauważa Paweł Śpiewak (2016: 65), że nie jest to łatwy model kariery, ponieważ do pewnego stopnia jest związany z koniecznością wymyślania dla siebie nowej roli. Poczucie zablokowanych możliwości normalnego rozwoju zmuszało najbardziej aktywne osoby do szukania nowych rozwiązań. Skłaniało także do myślenia w kategorii wykorzystywania każdej nadarzającej się okazji, zabezpieczania się. Paradoksalnie polegało to w niektórych wypadkach na realizacji „neoliberalnych" strategii, które dzisiaj wielu z nich krytykuje. Jak mówi jedna z osób, o lewicowych sympatiach, współtwórca jednego z ważnych środowisk kulturalnych, na co dzień krytycznie nastawiony wobec neoliberalizmu oraz kapitalizmu:

> Mogę powiedzieć prywatnie, nie uważam, że to jest moja część funkcjonowania jako intelektualisty publicznego. To jest część prywatnej refleksji na temat mojego życia. Trzeba się uczyć od maklerów giełdowych, co oni robią – *hedging*. Nie inwestuj w jedną opcję, zainwestuj w różne opcje, nawet sprzeczne opcje. To jest w dłuższej perspektywie gwarancja wygranej. Trochę tak myślę o moim życiu, ponieważ cenię sobie autonomię i możliwość powiedzenia, co myślę /9s.a.m/.

Strategia ta z pewnością ucieszyłaby mniej krytycznych propagatorów neoliberalnych rozwiązań. W niektórych wypadkach podobne rozwiązania podyktowane były z jednej strony niepewną sytuacją na rynku pracy, a z drugiej

[141] Wedle danych GUS-u stopa bezrobocia rejestrowanego w 1999 r. wynosiła już ponad 17%, szczyt zaś przypadł na lata 2002–2004, kiedy kształtowała się na poziomie 19–20%, żeby następnie powoli spadać. Był to okres, kiedy wielu moich rozmówców właśnie kończyło studia i wchodziło na rynek pracy.

– potrzebą obecności w debacie publicznej. Być może to dlatego tak wiele osób z tego właśnie pokolenia stara się łączyć karierę akademicką z, często udaną, próbą budowania niezależnej paraakademickiej instytucji kulturalnej, za pośrednictwem której chcą wpływać na debatę publiczną.

„Powrót" inteligenckiego etosu?

Dopiero biorąc pod uwagę to doświadczenie oraz związaną z nim niepewność własnego losu, można zobaczyć ważne powody światopoglądowej konwersji niektórych moich rozmówców: od poparcia dla wspomnianego neoliberalnego dyskursu, do dystansu wobec sposobu, w jaki przeprowadzono zmiany. Niektórzy z nich pamiętają zresztą, że wcześniej popierali „neoliberalną" wizję przemian. Natomiast dzisiaj transformacja powraca w postaci uogólnionej krytyki systemu, zaś sposób, w jaki ją przeprowadzono, postrzegany jest także jako źródło jego dzisiejszych patologii. Dlatego pewna część z nich, buntując się przeciwko życiowej sytuacji własnego pokolenia a zarazem położeniu, w jakim znajduje się część społeczeństwa, buntuje się równocześnie przeciwko sposobowi, w jaki przeprowadzono transformację. Ponieważ krytyka transformacji nie jest zakorzeniona w osobistym doświadczeniu, to wiele osób dochodzi do niej okrężną drogą. Zostaje ona nierzadko włączona do „pokoleniowej" narracji na zasadzie sprzeciwu, kontrelitarnej manifestacji. Jeśli dawniejsze elity nie poczuwają się do solidarności z innymi kategoriami, to wielu moich rozmówców ma wrażenie, że tym bardziej przedstawiciele młodszych pokoleń są do tego zobowiązani. Jak mogliśmy zauważyć, w rzadkich (ale nie wyjątkowych) wypadkach wraca klasyczny oraz jednak nasycony patosem język „poczucia winy" czy „długu wobec społeczeństwa". Niemniej to „poczucie długu czy winy" używane jest – jak już zwracałem uwagę – w dwóch nieprzystających znaczeniach. W pierwszym znaczeniu odnosi się ono do własnego uprzywilejowania; w drugim – do inteligenckich elit odpowiedzialnych za zmiany oraz je legitymizujących. W tych opowieściach, w których powtarza się niekiedy na zasadzie klisz inteligenckie mantry, „dawne elity" powinny zostać zastąpione osobami, które potrafią oraz chcą myśleć w kategoriach całości. Którym leży na sercu wspólne dobro oraz troska o tych, co sami nie potrafią sobie poradzić. Jak mówi jedna z osób:

> Ale mam moralny obowiązek o nich wiedzieć i żyć z tym – jak pisał Leszek Kołakowski w „Etyce bez kodeksu" – że odpowiedzialność za świat jest albo za całość, albo wcale. Mogę strzelić sobie w głowę, ale jeżeli żyję, to wyrażam zgodę na świat, jaki on jest, i w tym sensie biorę za niego odpowiedzialność. Nawet jeśli nie mogę z tym nic zrobić. Chodzi o pewną pokorę wobec rzeczywistości, która impregnuje na przyjmowanie rynkowego albo nawet antyrynkowego

> fundamentalizmu. Zaangażowanie etyczne w świat. Nie chodzi o pewność w ferowaniu modeli /38n.a.m/.

Socjologowi trudno ocenić szczerość tych intencji, jakkolwiek może chociażby porównać wypowiedzi z faktycznie podejmowanymi działaniami. Niektóre z osób zdają sobie sprawę, że o prawdziwości tych słów świadczą dopiero realne działania i postawy. Jak mówi jedna z osób o własnym środowisku, ono „nie zacznie rozwiązywać problemów. Mamy opisywać, nazywać, zmuszać do refleksji, ale naszą rolą jako ludzi jest wybieranie takiej pracy i aktywności, które będą spójne z tym opisem" /22e.n.m/. I jak dodaje ktoś inny:

> Bliższa jest mi ta inteligencja, która mniej mówi, a bardziej robi. Daje zresztą wystarczająco wiele dowodów, że to przekonanie jest wcielone w czyn. Jeśli przyjmujemy te wzorce z przełomu XIX i XX wieku, to po to, żeby to robić (…) Ale nie mówimy o tym zbyt dużo, bo chyba nie ma aż tak wielu ludzi, którzy pasjonują się nią w [naszym środowisku – P. K.], a w jakiejś mierze mam nadzieję, że tę tradycję kontynuujemy sposobem działania. (…) To jest pewna forma zaangażowania, kiedy teoria nie jest oderwana od praktyki, tak mi się wydaje. Mam wrażenie, że same dyskusje do niczego nie prowadzą, że to jest taka próba opisania jakiejś ważnej roli w społeczeństwie, w którym już się ważnej roli nie odgrywa, w pewnej mierze /32e.t.m/.

W przypadku wielu osób krytyce neoliberalnego modelu transformacji towarzyszy przekonanie o odejściu inteligenckich elit od myślenia o dobru wspólnym i całości. Dlatego niektóre z tych osób na zasadzie jednoczesnego sprzeciwu wobec niesprawiedliwego systemu i wobec elit, które się do tego przyczyniły, odnajdują model inteligencji zaangażowanej oraz postulują powrót do tradycji, której – ich zdaniem – tak bardzo brakowało na początku lat dziewięćdziesiątych[142]. Jak mówi jeden z pisarzy, z którymi rozmawiałem:

> Mam wrażenie, że lata dziewięćdziesiąte były takim okresem tąpnięcia tego etosu, ze względu na to, że Polska była tym wielkim emancypacyjnym projektem, którym jest dalej. Ale [wtedy – P. K.] chodziło o emancypację finansową, zachłyśnięcie się, nachapanie tego biednego społeczeństwa możliwościami zamożności. Wtedy następuje eksplozja bieda reklam, zagarnianie terenów wspólnych pod inwestycje deweloperskie /30w.m/.

[142] Jak pisze Pierre Bourdieu (2001: 366): „Prawdą jest, że inicjatywa zmian przypada, niemal z definicji, świeżo przybywającym, czyli młodszym, którzy są jednocześnie w najwyższym stopniu pozbawieni kapitału specyficznego i którzy w świecie, gdzie istnieć to różnić się, czyli zajmować pozycję oddzielną i oddzielającą, istnieją tylko o tyle, o ile – choć nie muszą nawet chcieć tego – udaje im się potwierdzić swą tożsamość, czyli różnicę, sprawić, że zostanie poznana i uznana («wyrobić sobie nazwisko»). Dokonują tego, narzucając nowe sposoby myślenia oraz ekspresji, zrywające z obowiązującymi sposobami myślenia, skazane więc na wzbudzanie nieporozumień wskutek swej «ciemności» lub też «bezpodstawności»".

Zdaniem mojego rozmówcy trudno przewidzieć, jak to będzie wyglądało w przyszłości: „Bo to było pokolenie, które przeszło przewrót, to było to pokolenie, które musiało się nachapać. Mnie interesuje, co będzie z pokoleniem, które teraz ma lat dwadzieścia albo piętnaście, czy ich dziećmi, wnukami. Jakie wzorce będą reprodukowały ich dzieci" /30w.m/. Mój rozmówca posługuje się metaforycznym przykładem imigranta, który wysyła swoje dzieci na medycynę albo prawo, ażeby ich dzieci z kolei mogły wybrać historię sztuki. Konkluduje:

> Na ile my jesteśmy takim pokoleniem imigranckim w tym kraju? Czy rodzice, którzy odrzucili etos inteligencki, bo nie było na to czasu i trzeba było zarobić na ten dom, na samochód, na wakacje, wykształcenie dzieci itd. – czy ich dzieci będą miały takie samo podejście? Nie wydaje mi się. Ludzie, którzy wyrastają w zamożnych domach, mają poczucie, że mogą sobie na więcej pozwolić. I mogą sobie na więcej pozwolić na zasadzie utracjuszowskiej, ale też poprzez wybranie ścieżki inteligenckiej. Znam takich młodych ludzi, młodszych ode mnie /30w.m/.

Podsumowanie

Obraz społecznych oraz gospodarczych skutków transformacji kreślony przez większość rozmówców przyjmuje na ogół pesymistyczną wymowę. Krytyczny stosunek do transformacji nie oznacza jednak automatycznego powrotu do inteligenckich tradycji. Zaś niepochlebna ocena skutków neoliberalnych reform nie jest równoznaczna z odrodzeniem poczucia inteligenckiej tożsamości oraz odnalezieniem sensu w etosie zaangażowanej inteligencji. Część osób – o czym już wspomniałem – nie uważa, że powrót do tradycji mógłby w czymkolwiek pomóc. Co więcej, niektóre z nich podtrzymują przekonanie o paternalizmie inteligenckich elit, którego właśnie polska droga zmian jest najlepszym przykładem. Z tego względu – ich zdaniem – inteligencja nie jest zdolna do naprawy sfery publicznej oraz przywrócenia solidarności z innymi kategoriami.

Inni natomiast właśnie w odejściu od inteligenckiej tradycji dostrzegają największą słabość ówczesnych elit. Zauważają też, że działania tych elit nie są immanentną cechą inteligencji oraz nieuniknionym efektem praktykowania jej etosu. Wręcz przeciwnie, są one skutkiem odejścia od niego. Niektóre z osób właśnie w inteligenckiej tradycji odnajdują źródło oraz język krytyki sposobu przeprowadzenia zmian w latach dziewięćdziesiątych. Dostrzegają też, że powrót do najlepszych tradycji misyjności mógłby łagodzić niektóre ze skutków zmian. „Jeśli to jest etos inteligencki, to coś takiego istnieje i ja to widzę" /17s.a.m/ – konkluduje jedna z osób. Powrót do tradycji inteligencji zaangażowanej oraz odkrycie tej tradycji jako moralnego źródła stwarza szansę na poprawę sytuacji oraz odnalezienie właściwego sensu własnej publicznej

roli. Niekoniecznie musi to oznaczać powrót do ówczesnego języka. Jak zdają się sugerować niektórzy z moich rozmówców, tradycja dostarcza argumentów na rzecz moralnego sprzeciwu, wzorów postaw, ale środków zaradczych – w tym także nowego języka artykulacji współczesnych problemów – trzeba już szukać gdzie indziej.

Biorąc pod uwagę te sprzeczne przekonania, warto przyjrzeć się w dalszej części, czy tradycja zaangażowanej inteligencji została uwewnętrzniona, jak jest ona postrzegana, czy kształtuje postawy moich respondentów, a także z jakimi innymi wzorami jest ona w niektórych wypadkach konfrontowana. Na te pytania postaram się odpowiedzieć w kolejnych rozdziałach.

Część III

ETOS

Rozdział 9

Inteligencja wobec klasy średniej po 1989 r.

Klasa średnia w postkomunistycznej Polsce nabierała pod piórem wielu publicystów, polityków czy naukowców znamion politycznego projektu, który wymaga wsparcia. Jak pisał Jacek Kurczewski, „kto chce zmiany na lepsze, musi optować za szerokim i silnym udziałem klasy ryzyka życiowego, wojowników rynku i przedsiębiorców w życiu społecznym Polski" (Kurczewski [1993] 2000: 595)[143]. W Polsce, podobnie jak w innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej, o klasie średniej myślano w kategoriach eschatologicznych, dlatego sądzono, że należy wspomagać jej formowanie. Warto podkreślić szczególną naturę tak rozumianego projektu: klasa średnia nie była postrzegana po prostu jako warstwa w systemie stratyfikacji, ale raczej jako zbiorowość ludzi, którzy poprzez ciągły awans oraz wspinanie się po ścieżkach karier będą ucieleśniać sens nowego projektu. Wierzono wówczas, że będzie ona tworzyła przestrzeń dostępną dla każdego, kto ma wystarczająco wiele indywidualnych zdolności, kreatywności czy przedsiębiorczości, by wspinać się po szczeblach zawodowej kariery. Przedstawiciele nauk społecznych pisali o niej, że jest zarówno źródłem, jak i podstawą społecznego ładu, jej powstanie zaś jest jednym z warunków realizacji rynkowego modelu gospodarki. Jeden z moich rozmówców, mimo iż sam krytycznie nastawiony wobec klasy średniej, dobrze uchwycił ten sposób myślenia:

> Ważne jest zajmowanie się klasą średnią. Nie dlatego że musimy zbudować klasę średnią, bo stanowi ona opokę kapitalizmu, ale dlatego że ona została stworzona przez państwo po 1989 r. i jest w usługach publicznych. I to jest główna siła protestu[144] /7s.a.m/.

[143] Socjolog dostrzegał jednocześnie, że w Polsce może dojść do powstania właściwie dwóch „klas średnich", klasy przedsiębiorców i klasy wiedzy (*class of knowledge*), które będą kierować się odmiennymi logikami i dlatego mogą pozostawać ze sobą w konflikcie. Ta pierwsza będzie optować za grą sił i interesów, druga za opiekuńczym państwem (Kurczewski [1993] 2000: 595). Warto również dodać, że owa „klasa wiedzy" jest często traktowana jako odpowiednik inteligencji przekształconej w wyniku transformacji oraz dostosowanej do nowych warunków.

[144] Dodaje: „To akurat zobaczyłem na polu naukowym, z danych. Gdybym nie miał specyficznych narzędzi, to w ogóle bym tego nie zobaczył. Nie zobaczyłbym tego bez marksizmu, bez którego nie ma analizy kompozycyjnej, nie ma tych bąbli, które rosną albo maleją" /7s.a.m/.

Klasa średnia postrzegana była jako oznaka stabilności systemu, zarazem koło zamachowe rozwoju ekonomicznego. Po transformacji systemowej zaczęła się z nią utożsamiać znaczna część dorosłych Polaków[145]. Nie chodziło jednak wyłącznie o rozumienie klasy średniej w perspektywie materialnej, ale również o nowe, prorynkowe orientacje, nowy etos, w tym również odmienny stosunek do pracy[146]. Zdaniem Przemysława Sadury rewolucja kapitalistyczna w krajach postkomunistycznych objawiła się pod postacią „etosu klasy średniej", który podkreśla znaczenie pracy, rodziny, dużo mocniej „stąpa po ziemi", ufa w słuszność franklinowskich wartości, mniej zaś wierzy w wartości postmaterialistyczne (por. Sadura 2012: 188–193). Była to więc przede wszystkim wizja tzw. starej klasy średniej.

Nie ma tu miejsca, żeby w sposób systematyczny omówić całą dyskusję dotyczącą klasy średniej i używane wówczas argumenty[147]. Wspominam o tej debacie, ponieważ chcę zakreślić tło przekształceń inteligencji, odtwarzając w zarysach, w jaki sposób postrzegano wówczas jej zmieniającą się rolę. Tym bardziej że klasa średnia przez długi czas, jak się wydaje, tworzyła naturalny kontekst do rozmowy o inteligencji oraz jej przekształceniu. Klasa średnia miała stanowić zalążek nowego społeczeństwa. „Ideologiczny sens tej koncepcji – notował na bieżąco Edmund Mokrzycki (2001: 76) – jest jasny: «nowa klasa średnia» jest klasą średnią nie ze względu na miejsce w istniejącej strukturze społecznej istniejącego społeczeństwa, lecz ze względu na rolę, jaką ma spełnić w kreowaniu nowego społeczeństwa". Kiedy czyta się niektóre z ówczesnych wypowiedzi, można odnieść wrażenie, że klasa średnia miała wypełnić większość społecznego pola, a nawet zastąpić podziały klasowe w Polsce. Zabiegi wokół klasy średniej przypominały – pisze Henryk Domański – wcześniejsze zabiegi socjalistów wokół budowy bezklasowego społeczeństwa. „W przypadku Polski (…) – pisze – nie chodzi o to, aby klasy średnie «odzyskać», ale aby je stworzyć. Intensywne działania propagandowe podjęli w tym kierunku politycy i media; skądinąd przypominało to próby wykreowania heroicznego wizerunku klasy robotniczej w poprzednim ustroju" (Domański 2012a: 23).

[145] Jak podaje Henryk Domański (2015: 226), w kolejnych latach odsetek identyfikacji z klasą średnią kształtował się następująco: 1992 – 38%, 1995 – 39,9%, 1997 – 40,6%, 1999 – 42,8%, 2002 – 43,8%.

[146] Pod tym względem – jak pisze Jacek Kurczewski (1994: 93) – nie jest odrębną klasą, ale zjawiskiem definiowanym przez określony typ zachowań, orientację czy styl życia, a więc decydujące znaczenie ma etos (por. m.in. Domański 1994).

[147] Publicystyczne batalie socjologów z tamtego okresu warto prześledzić we wspomnianej już książce *Spór o Polskę…* pod red. Pawła Śpiewaka (2000) i w pracy *Publicystyczny komentarz socjologów* (Domański, Ostrowska 2006).

Inteligencja jako część klasy średniej

W diagnozach z lat dziewięćdziesiątych to klasa średnia miała stanowić fundament przyszłego społeczeństwa. Wydawało się, że w klasie średniej będącej wcieleniem prywatnej, kapitalistycznej inicjatywy nie ma miejsca dla inteligencji jako osobnej, autonomicznej kategorii[148]. Wielu obserwatorów dysponowało wyobrażeniem na temat stosunków panujących na Zachodzie i wykorzystywało je jako kontekst polskiej sytuacji. Niemniej niektórzy z komentatorów przewidywali również miejsce dla inteligencji, czyniąc z niej niekiedy koło zamachowe zmiany, pod warunkiem, że stanie się ona promotorem nowych wartości. Jeśli zalążkiem nowego, demokratycznego społeczeństwa – jak argumentował Mokrzycki (2001) – miała być klasa średnia, to z kolei – zdaniem niektórych komentatorów – zalążkiem klasy średniej miała być inteligencja. „Głównym kandydatem do klasy średniej jest inteligencja" – pisał Domański (2005, cyt. za: Palska 2008: 326)[149]. Rozumiano to w ten sposób, że to właśnie inteligencja jako najbardziej wykształcona część społeczeństwa, opierająca swoje postępowanie na racjonalnych przesłankach, z dystansem odnosząca się do populizmu, będzie mogła stworzyć ramy, ustanawiać to, co powinno stanowić normę[150]. Tyle tylko że inteligenci – pisał cytowany Mokrzycki – mogli zostać co najwyżej do niej dokooptowani na zasadzie „indywidualnej rekrutacji" (Mokrzycki 2001: 71). Podobną opinię można znaleźć u innego polskiego socjologa. „Teoretyczny argument jest taki – pisał Kazimierz Słomczyński (1999: 140) – że gospodarkę kapitalistyczną można budować jedynie na podstawie indywidualistycznych postaw ludności, gdyż tylko takie postawy są zgodne z regułami kapitału, rynku pracy i rynku dóbr konsumpcyjnych". Indywidualizm sprawia, że ludzie są bardziej otwarci na zmianę społeczną i łatwiej przychodzi im pogodzić się z jej konsekwencjami. Zdaniem Słomczyńskiego taką warstwą w Polsce była wówczas inteligencja[151], to właśnie ona stanowiła potencjalne „kadry" dla rodzącego się kapitalizmu[152]. Andrzej Borucki (1994: 114) zaznaczał w kilka lat

[148] Mowa tu o uogólnionej narracji, bo sami obserwatorzy byli podzieleni, co więcej często modyfikowali własne poglądy i zmieniali zdanie. Niekiedy w jednym tekście u niektórych daje się wyłapać niekonsekwencje w prezentowaniu własnego stanowiska.

[149] Podobną opinię o tym, że inteligencja może stanowić podstawę przyszłej klasy średniej, można również znaleźć u często cytowanego Mokrzyckiego (por. 2001: 82–83).

[150] W tym sensie należy rozumieć przekonanie, że inteligencja pełni rolę hegemona kulturowego w Polsce (zob. Zarycki, Warczok 2014). Albo że stanowi ona klasę wyższą, jak przekonują Maciej Gdula i Przemysław Sadura (2012).

[151] Opinia ta wskazuje, że już wcześniej musiała nastąpić jej fragmentaryzacja. W chwili zmiany systemu była ona już gotowa do porzucenia etosowej narracji.

[152] Słomczyński pisze co prawda o kapitalizmie typu *welfare state*, z tego względu inteligencja również w jego przekonaniu ma do odegrania ważną rolę w polskim kontekście: „Polska inteligencja

po przełomie, że chociaż trudno przewidzieć ewolucję inteligencji, to z pewnością część zawodów (lekarzy, prawników, ekonomistów) stanie się elementem klasy średniej. Ale jednocześnie dodawał, że inteligencja będzie ulegała polaryzacji „zgodnie z wyraźniejszymi niż wcześniej tendencjami podziału na intelektualistów i inteligencję zawodową”[153].

Podobnym twierdzeniom towarzyszyło i wspierało je niekiedy przekonanie o pewnej bliskości pomiędzy inteligencją a klasą średnią[154] (por. Domański

ze swoją otwartością mentalną może stanowić klasę czy warstwę społeczną zdolną wyprodukować ideologię bardziej funkcjonalną wobec kapitalizmu niż połączenie «dziedzictwa» ideologii komunistycznej z polskim katolicyzmem” (Słomczyński 1999: 153). Ale socjolog zdawał się nie doceniać siły inteligenckich kapitałów: kulturalnego oraz społecznego, które wielu z nich, zwłaszcza członkom elity, pozwalały lepiej funkcjonować w potransformacyjnej rzeczywistości. To dopiero one w połączeniu z indywidualnymi strategiami pozwalały odnieść życiowy sukces.

[153] Podobnie zdaje się myśleć Włodzimierz Wesołowski (1994: 124), który pisze: „Przy czym rozwój współczesnej cywilizacji sugeruje potrzebę istnienia i rozwoju klasy ludzi pracy umysłowej, którzy niekoniecznie muszą być właścicielami i niekoniecznie muszą wykazywać cechy psychologiczne właściwe klasie średniej. Inteligencja jako warstwa o własnym etosie, jak się wydaje, ma przyszłość przed sobą”.

[154] W tym miejscu warto zauważyć, że związek pomiędzy mieszczaństwem a inteligencją wydaje się o wiele bardziej skomplikowany, niż to wynika ze stereotypowych wyobrażeń. Jak pisze Elżbieta Kaczyńska (1999: 176–177): „W ten sposób inteligencja w warunkach panujących w Europie Wschodniej stała się odpowiednikiem – lub substytutem – zachodniej klasy średniej: francuskiej *bourgeoisie*, niemieckiego *Bürgertum*, angielskich *Gentlemanów* lub *Middle Class*, miała spełniać analogiczną misję. Od schyłku XIX wieku nadzieje kierowano ku proletariatowi (…), ale po rewolucjach 1905–1907 i 1917 r. ponownie rozwinął się mit inteligencji i odrodził się po 1956 r., kiedy dopuszczono, że nie tylko proletariat przemysłowy może coś zrobić dla narodu”. Inteligencja jako warstwa w różnych, szczególnie spokojniejszych okresach, wykazywała również tendencje do mieszczanienia. W okresie historycznym ten proces przebiegał odmiennie w każdym z zaborów. Ryszarda Czepulis-Rastenis (1988) zwraca uwagę, że wartości inteligentów w okresie między powstaniami wcale nie odbiegają od cnót mieszczańskich. Podobnie sądzi Maria Ossowska (1986b: 278–297). Zmiana następuje po powstaniu styczniowym ze względu na zablokowane drogi awansu i normalnego rozwoju, w tym brak pracy. Ale jak przekonuje Nora Koestler (1987), porównując mieszczaństwo niemieckie z polską inteligencją, genealogia tej ostatniej nie była związana z narodzinami burżuazyjnej świadomości. Inna jest też socjogeneza warstw wykształconych w Polsce i w Niemczech. W tym ostatnim przypadku jest związana z reformacją, tworzeniem mieszczańskiego stanu pastorów. „Każda próba znalezienia korzeni mieszczańskiego pochodzenia nowoczesnych niemieckich warstw oświeconych napotyka protestanckich pastorów i protestancką plebanię” (Koestler 1987: 274). Niemiecka „inteligencja” to przede wszystkim dobrze wykształceni profesjonaliści; u swych początków tworzyła ona grupę względnie homogeniczną i związaną z państwem feudalnym (por. Zienkowska 1987: 13–14). A jednak, argumentuje badaczka, granice mieszczaństwa są niemal równie niewyraźne jak granice inteligencji, należą tu bowiem zarówno związane z państwem wolne zawody, jak również burżuazja posiadająca. Łączy je natomiast przede wszystkim wspólna świadomość, że to one reprezentują *Kulturnation* (Koestler 1987). I chociaż, dodaje, wyglądało to inaczej w każdym z zaborów, „pojęcie «burżuja», kojarzące się zwykle z niemieckim lub żydowskim kapitalistą, nie mogło stać się wzorem polskich cnót. Właśnie fakt, że uznano pozytywne cechy mieszczańskie, a jednak nie ceniono osiągnięć materialnych, świadczy o sile tradycyjnych kategorii myślenia. W swojej historii inteligencja polska modyfikuje te kategorie, ale nigdy ich nie zdradza” (tamże: 279). Badaczka pisze, że porównanie polskiej inteligencji z niemieckim mieszczaństwem może prowadzić do nowych rozpoznań: „«Mieszczaństwo-burżuazja» i «wykształcenie» – z tymi dwoma

[1990] 2000: 582). W tym sensie dawniejsza inteligencja postrzegana była jako grupa, która odgrywała podobną rolę, co klasa średnia na Zachodzie. Janusz Żarnowski (2008: 97) przekonuje, że inteligencja od dawna pełniła podobną funkcję, z tym że jej kształt zasadniczo, również pod koniec PRL, różnił się od jej zachodniego pierwowzoru. Różnica ta – zdaniem historyka – polegała na stłumionym w poprzednim systemie braku wiary w wartości mieszczańskie, burżuazyjne. Historyk podkreśla natomiast wspólnotę obyczajowo-kulturalną, w której centrum znajdowała się inteligencja. Podobieństw można doszukać się również na poziomie zawodów, w wyższym poziomie materialnym i prestiżu społecznym, a także w atrybutach kultury „wyższej", podobnym typie więzi towarzyskich itp. (por. Domański [1990] 2000: 582). Pogląd, że inteligencja stanowi część klasy średniej, pojawił się dość wcześnie i już na przełomie XIX i XX wieku został wyraźnie wyartykułowany (zob. Zahorska 1978). Chociaż jak słusznie dostrzegano, miała ona charakter zastępczy w stosunku do burżuazji.

Przekonanie, że inteligencję tworzą ludzie dysponujący wykształceniem, którzy w warunkach PRL mieli zablokowane szanse awansu, ich dochody zaś nie odpowiadały ich kwalifikacjom, sprawiało, że wielu obserwatorów przewidywało, że to oni będą stanowili podstawę klasy średniej. Miałaby ich do tego skłaniać charakterystyczna dla inteligentów racjonalność, ale także poczucie, że ich osobiste kapitały w okresie PRL pozostawały niewykorzystane[155]. Będzie to bowiem możliwe dopiero w warunkach nowego systemu. Za tym stwierdzeniem kryło się nie do końca artykułowane przypuszczenie, że działając środowiskowo, nie mogliby uczestniczyć w tym przedsięwzięciu. Stanowiło to zresztą jeden z argumentów na rzecz dekompozycji inteligencji jako osobnej grupy. Jedna z różnic pomiędzy tymi kategoriami polegała na tym, że indywidualistyczne akcenty, będące ważnym składnikiem etosu klasy średniej nie są częścią samowiedzy inteligencji, zastąpione zostały bowiem poczuciem zbiorowej misji (Domański [1990] 2000: 582).

Dostrzegano też, że klasa średnia będzie złożona nie tylko z reprezentantów dawnej inteligencji. W nowych warunkach rynkowych osoby z wyższym wykształceniem, które dawniej stanowiłyby część kategorii inteligencji, pod

pojęciami związana jest daleko idąca zmiana w społeczeństwach Europy XVIII wieku, zmiana, która w XIX wieku prowadziła do nowych formacji społecznych" (tamże: 272). Niemniej na przełomie XIX i XX wieku wedle niektórych ujęć stawiano znak równości pomiędzy mieszczaństwem a inteligencją (por. Zahorska 1978) i wreszcie w okresie międzywojennym warstwa inteligencji również wyraźnie mieszczaniała (zob. Żarnowski 1964, 1969). Podobieństwo do mieszczaństwa wydaje się jeszcze wyraźniejsze w zaborze austriackim (zob. Homola 1984) i niemieckim (Molik 2009).

[155] Jak pisał Henryk Domański (2012a: 28): „Materialny standard inteligentów w szarej rzeczywistości PRL nie dorównywał nigdy poziomowi amerykańskich *professions*. Nie była to zwykła różnica, ale przepaść, która pozbawiała polską inteligencję wszelkich szans na osiągnięcie statusu klasy średniej, mimo iż zajmowała ona porównywalne miejsce w strukturze społecznej. Faktem jest bowiem, że przez ostatnie kilkadziesiąt lat inteligenci wyraźnie wyprzedzali pod względem dochodów klasy niższe – robotników i chłopów – jeżeli dostosować angielski schemat *upper-middle-lower class* do rodzimych standardów".

wpływem wymagań rynkowych w większym stopniu zainteresowane będą zdobywaniem profesjonalnych kwalifikacji w nowych zawodach, czemu będą towarzyszyć odmienne style życia. To wszystko w połączeniu ze wzrostem liczby osób wykształconych i wpływu globalnej kultury sprawiło – jak pisze Paweł Śpiewak (2005c) – że nowi adepci szkół wyższych nie asymilują się do inteligenckiego wzorca kulturowego, ale kierują się indywidualistyczną orientacją, nastawieni są konsumpcyjnie. „Model dawnej inteligencji musi zaniknąć również dlatego, że na światowym rynku rodzą się nowe zawody, możliwości, odmienny styl bycia, aspiracje. Włączamy się w kulturę specjalizacji, pochłaniających obowiązków (…). To nie tradycja wyznacza styl życia kolejnych absolwentów wyższych uczelni, ale całkiem nowe mody, orientacje kulturowe" – konkludował historyk idei (tamże: 183)[156].

Oczywiście w przypadku tak niejednorodnej i odmiennie rozumianej zbiorowości trudno było uniknąć paradoksalnych i/lub wykluczających się diagnoz. Z jednej strony wielu autorów pisało o końcu inteligencji, z drugiej zaś – jak dostrzegali niektórzy – jej trwanie zależy od najbardziej aktywnej (świadomej własnego położenia) „elity". Inni, jak niektórzy z cytowanych badaczy, zaczęli z czasem przypisywać inteligencji wyższy (a w każdym razie odmienny) status w obrębie klasy średniej niż tym, którzy wywodzili się z innych kategorii. Domański (2012b: 109) dostrzegał, że część klasy średniej wywodząca się z inteligencji będzie wyróżniała się na jej tle, przypominając bardziej grupę elitarną. Zresztą inteligenci starali się podtrzymywać status elitarności. Stąd socjolog sugeruje, że kolejne pokolenia polskich inteligentów bardziej będą przypominały nie tyle nastawionych praktycznie amerykańskich specjalistów, ile właściwych francuskiej kulturze *professions libérales*. W przeciwieństwie do tych pierwszych cechuje ich przywiązanie do intelektu, elokwencji, estetyki, subtelności, zmysłu krytycznego (*sens critique*). Z kolei Śpiewak (2005c: 183) pisał o wyróżnionej i przechowującej inteligencki etos elicie kultury. Edmund Mokrzycki (2001) również zdawał się podkreślać sprawczość tej części klasy średniej, która wywodzi się z inteligencji, jako zdolnej także do zachowania poczucia własnej odrębności i reprodukcji[157]. Inni znowu dostrzegali, że wartości estetyczne wyznaczają słabą granicę pomiędzy klasą średnią a inteligencją; w przeciwieństwie do etyki działania społecznego. To na tej m.in. podstawie Andrzej Walicki (por. m.in. 2007b, c; 2011a) czy Bohdan Cywiński (2000), lecz także inni podkreślali, że należy odróżniać inteligentów

[156] Wedle Mokrzyckiego jej regionalni promotorzy (socjolog określa ich neoliberałami) byli przekonani, „że prawdziwe odrodzenie się polskiego społeczeństwa nastąpi wraz z rozwojem klasy średniej – «nowej klasy średniej», która wyłoni się z różnych kręgów społeczeństwa postsocjalistycznego w naturalnym procesie selekcyjnym, uruchomionym dzięki odblokowaniu mechanizmów rynkowych" (Mokrzycki 2001: 63).

[157] Mokrzycki pisał (2001: 73): „Po pierwsze, mamy tu do czynienia z gwałtownym zanikiem tej części inteligencji polskiej, do której zachodnie pojęcie *knowledge class* pasuje stosunkowo dobrze. Po drugie, jest to ta część, dzięki której następuje społeczna reprodukcja całej inteligencji".

od reprezentantów klasy średniej, i bronili odrębności tej pierwszej kategorii. Obaj historycy bronili jednak przede wszystkim również odrębności jej etosu przed „egoizmem klasy średniej", „chciwością nowych profesjonalistów" (Gawin [1998] 2000: 580), przed dorobkiewiczostwem oraz napływem „biznes-cwaniaków" (Cywiński 2000). Autor *Rodowodów niepokornych* wyrażał przy tym nadzieję, iż inteligencja „oczyszcza się" sama: „oczywiste jest, że kiedy napomkniemy choć słowo o inteligenckiej tradycji służby, o inteligenckim etosie, całe to towarzystwo z miejsca ucieknie, głośno rozprawiając o europejskiej, bezstresowej wolności od przesądów i o urokach posiadania" (Cywiński 2000). Z kolei Walicki (2011a: 27) dodawał: „mimo pozytywnego stosunku do westernizacji inteligent polski nie godził się na podporządkowanie interesów ogólnonarodowych interesom kapitalizmu i na abdykację inteligencji przed «klasą średnią». Zgadzał się z Libeltem, że «stan średni ojczyzny nie zbawi i plutokrację wyrodzi». Uważał inteligencję za mózg i sumienie narodu, nie dopuszczał myśli o zastąpieniu mózgu i sumienia społecznego mechanizmami rynkowymi".

Problem z ujęciami inteligencji i klasy średniej polegał m.in. na tym, że diagnozy nakładały się na przewidywania, życzenia na zbyt pesymistyczne wizje. Niektórych obserwatorów interesowało nie tyle jak jest, ile jak powinno być. Podobnie jak w przypadku dyskusji o końcu inteligencji (zresztą niejednokrotnie te dwie debaty nakładały się na siebie), inteligencję rozumiano raz jako inteligencką elitę, innym razem pod tym pojęciem rozumiano po prostu osoby wykształcone. Co więcej, niektórzy zdawali się idealizować jej zadania w odniesieniu do całej zbiorowości, inni znowu odmawiali tych szczególnych (etosowych) zadań nawet tym nielicznym członkom inteligenckiej elity.

Od etosu inteligenckiego do etosu klasy średniej

Poświęcam tyle miejsca klasie średniej, ponieważ od lat dziewięćdziesiątych stanowiła ona – zdaniem wielu obserwatorów – tło dla inteligencji, punkt odniesienia, który pozwalał określić przemiany, jakie zachodziły w obrębie tej ostatniej kategorii. Co więcej, jestem przekonany, że nie można zrozumieć dynamiki zmiany inteligenckiego etosu oraz dyskusji o inteligencji w okresie transformacji, jeśli nie weźmie się pod uwagę wartości przypisywanych klasie średniej. Krystyna Kersten (1997: 178) ujęła to zagadnienie w pytaniu, „jaka będzie przyszłość inteligencji – formacji etosowej, kulturo- i wzorcotwórczej. Czy zachowa się w nowych warunkach, czy też w wyniku dokonującej się transformacji ustrojowej i modernizacyjnego skoku inteligencja taka, jaką ukształtował w Polsce wiek XIX i XX, zejdzie ostatecznie z historycznej sceny, rozpłynie się w klasie średniej?". Jak wspomniałem, przekonywano, że to właśnie inteligencja będzie stanowić zalążek przyszłej klasy średniej. Inteligencja

według jednych miała więc stanowić część klasy średniej, a według innych jej fundament. Kiedy wczytać się w prace, w tym również naukowe, poświęcone przemianom inteligencji w klasę średnią, to widać, że niejednokrotnie ten aspekt nie był po prostu relacjonowany przez badaczy. Stąd wiele prac poświęconych inteligencji nie ma wyłącznie deskryptywnego charakteru, lecz są one podszyte wyraźną aksjologiczną orientacją.

Żeby jednak dobrze zrozumieć dynamikę etosu kolejnych pokoleń „inteligencji" po 1989 r., należy naszkicować, co rozumiano pod pojęciem etosu klasy średniej. Warto również zdać sprawę z tego, dlaczego zdaniem części obserwatorów dotychczasowy system wartości w gospodarce kapitalistycznej musiał ulec przekształceniu. Jak dostrzegali niektórzy, ideologia klasy średniej pozwala na efektywne funkcjonowanie rynku kapitalistycznego (por. Domański [1990] 2000: 581), ponieważ oferuje ona hierarchię wartości oraz własny etos, który niósł ze sobą obietnicę osiągnięcia życiowego powodzenia i materialnego sukcesu (Grzeszczyk 2003). Warto przy okazji zaznaczyć, że liberałowie ekonomiczni podkreślają „przezroczystość", „normalność" a zarazem pewną oczywistość tego projektu. Tymczasem liberalizm ekonomiczny, którego głównym adresatem była klasa średnia, nie miał charakteru projektu bezideowego, neutralnego pod względem wartości, w co tak chętnie wierzą rodzimi (i nie tylko) jego zwolennicy.

Innymi słowy, system kapitalistyczny wymagał szczególnego rodzaju idei oraz praktyk, jak również akceptacji nowego etosu, który będzie realizowany w nowych rolach zawodowych. Kształtowanie klasy średniej i charakterystycznej dlań mentalności zdaniem Domańskiego miało polegać w pierwszym etapie na wyodrębnieniu pozycji zawodowych z mechanizmami awansu, rekrutacji czy wynagrodzeń. Drugi etap to kształtowanie odpowiadającego jej stylu życia, mentalności, postaw. Inteligencja również miała poddać się temu przekształceniu, ulegając profesjonalizacji (por. Domański 2012 a, b). A jednocześnie nowym rolom i wymaganiom miało towarzyszyć przekształcanie postaw i wyobrażeń[158]. Wiele podobnych opinii motywowanych było przekonaniem o „nieinstrumentalności" etosu inteligenckiego wobec wyzwań rynku i demokracji (Palska 2008: 327; por. też: Mikułowski-Pomorski 2001: 227–228).

Tradycyjna inteligencja pozbawiona była tych atrybutów, charakterystycznych dla klasy średniej, a jej wysoki prestiż wynikał z etosu inteligenckiego, który przejawiał się podkreślaniem aktywności społecznej traktowanej raczej jako misja niż zdobywanie kwalifikacji zawodowych i osiąganie sukcesu. Zdaniem Domańskiego (2005) wskutek antyrynkowej polityki, przyblokowania

[158] Z pewnością część inteligencji doskonale odnalazła się w nowych rolach w zmienionej rzeczywistości, co widać chociażby w badaniach Hanny Palskiej. Za jeden z symboli początków transformacji należy uznać rolę menadżera. Dla jednych stanowił on przeciwieństwo inteligenta, dla innych był jednym z doskonałych przykładów nowej roli, w jakiej obsadzony został inteligent. „Menedżerowie – pisał Domański (2012a: 118) – są więc inteligentami sprawującymi władzę w organizacjach gospodarczych, holdingach i spółkach akcyjnych (…)" (por. Filek 2005: 175–176).

możliwości samorealizacji i awansów etos ten zdołał przetrwać okres PRL. Po transformacji zaczął być zastępowany wartościami klasy średniej. Dlatego przejście od komunizmu do liberalizmu gospodarczego zdaniem wielu obserwatorów rodziło nieuniknione zderzenie tych etosów. „To jest konflikt wzorów. USA miało wąską grupę inteligentów kampusowych i wielkomiejskich, którzy nie łączyli się z białymi kołnierzykami. Niektórzy zostali przy swoim etosie" – mówi jeden z pisarzy, z którym rozmawiałem /30w.m/.

Zarys etosu klasy średniej

Z klasą średnią – pisze Domański (2012a) – wiążą się takie cechy jak poleganie na sobie, wiara w merytokrację oraz w kompetencje. Jej etos opiera się na przekonaniu, że awans oraz pozycja życiowa zależą od indywidualnego wysiłku, co oznacza, że liczyć można przede wszystkim na siebie. Towarzyszy temu pogląd, iż wykształcenie, zasługi, talent najbardziej wpływają na uznanie w zachodnich społeczeństwach. Innymi cenionymi wartościami są: przedsiębiorczość, samodzielność, dążenie do awansu, racjonalność, pracowitość, oszczędność. Rywalizacja, zakaz użalania się nad sobą i skarżenia na zły los to przesłanie moralne klasy średniej w społeczeństwie kapitalistycznym (zob. Domański 2012a: 16–20). Strategie życiowe tej klasy oparte są na współzawodnictwie, które obok indywidualizmu uznaje się za centralny składnik etosu, co bywa tyleż źródłem sukcesów, ile niepewności oraz stresu. W przypadku klasy średniej zobowiązania wobec społeczeństwa jako całości, zobowiązania wobec własnej grupy, a nawet wobec bliskich muszą ustąpić miejsca obowiązkom wynikającym z roli zawodowej (por. tamże: 18). Więzi buduje się na podstawie kontraktu, nie zaś wewnętrznego przekonania o konieczności służenia innym. Odpowiedzialność za samą pracę staje się ważniejsza od odpowiedzialności za ludzi, szczególnie jeśli pozostają oni poza własną rodziną i kręgiem zawodowym.

Jednocześnie w taki etos wpisana jest wyraźna granica pomiędzy tym, co prywatne i publiczne, przekonanie, że sfera prywatna powinna zostać nienaruszona. Ochrona sfery prywatnej prowadzić może niekiedy wśród reprezentantów tej klasy do przekonania o braku słuszności wspólnego działania oraz do słabego zaangażowania w życie społeczno-polityczne[159]. Jak piszą młodzi badacze, Maciej Gdula i Przemysław Sadura (2012: 42): „Styl życia klasy średniej rozpięty jest na stelażu, na który składają się: rygoryzm i praworządność,

[159] W klasie wyższej ta cecha może ujawniać się jako podszyta potrzebą swobody niechęć do działania kolektywnego; w klasie średniej natomiast znajduje to często wyraz w przekonaniu, że protesty społeczne łamią porządek oraz utrudniają życie „zwykłym ludziom" (por. Gdula, Sadura 2012: 50–55).

niepewność statusu, nastawienie na awans i akumulację". Z tego względu głównymi wyznacznikami przynależności do klasy średniej są: własność, dobra pozycja zawodowa, zamożność i styl życia (zob. Domański 2012a: 27).

Problem z tak zarysowaną wizją etosu polega na tym, że stanowi on pewien wzorzec; jest on bardziej typem idealnym niż realnym opisem postaw członków klasy średniej[160]. Włodzimierz Wesołowski (1994: 121) przekonywał, że polska klasa średnia będzie dopiero musiała stworzyć swój etos. „Odgórne ideologiczne propagowanie cnót mieszczańskich może dać niejakie rezultaty, lecz nie zastąpi siły wzorów wyłaniających się z życia". Chociaż inteligencja polska miejscami zbliżała się do tego wzoru, bo zarówno postawa self-made mana, jak i etos pracy wbrew częstemu mniemaniu w niektórych momentach historii dość bliskie były tego wzorca (por. Czepulis-Rastenis 1988; Ossowska 1986b: 278–297), to zasadniczo kształtował się on w odmiennych okolicznościach historycznych, sprawiając, że inteligencja odbiegała od zachodniego mieszczaństwa. Wzór ten obejmował, szczególnie w odniesieniu do inteligencji zaangażowanej czy tzw. etosowej, odmienne postawy i systemy wartości (por. Cywiński 2010; Mencwel 2009). Innymi słowy, etos klasy średniej uformowany został w odmiennym kontekście historycznym, niesie ze sobą inne treści niż etos inteligencki (Domański [1990] 2005: 582). Dlatego subtelniejsi obserwatorzy dostrzegali, że nie ma możliwości wyboru zachodniego kontekstu i dojścia do kapitalizmu drogą jego historycznego rozwoju (Mokrzycki [1993] 2000: 592). Kształtujący się etos polskiej klasy średniej nie będzie więc wierną kopią zachodnich modeli, lecz „jego odmianą, zmodyfikowaną silnie przez szczególne cechy polskiego kontekstu" (Domański 2012a: 11).

Jednym z wyzwań był indywidualizm, stanowiący w zachodnich społeczeństwach, szczególnie amerykańskim, podstawę klasy średniej. Jak pisze Robert Bellah (Bellah i in. 2007: 271), „w ciągu ostatnich stu lat indywidualizm i wszelkie jego niejednoznaczności łączyły się z przynależnością do klasy średniej". Co prawda niektórzy skłonni byli dostrzegać, że Polacy stają się społeczeństwem indywidualistów. „Niewykluczone tymczasem – pisała Małgorzata Szpakowska (2003: 261) – że indywidualizm (…) – to właśnie mentalny ekwiwalent mozolnie tworzącego się dziś w Polsce społeczeństwa miejskiego"[161].

[160] Adam Bartoszek (2003: 48) pisał, że „w analizach treści etosu nowych warstw, wyodrębnianych w strukturze współczesnego społeczeństwa, sięga się po sformułowany przez Benjamina Franklina wzorzec przedsiębiorczego self-made mana, jako modelu cech członka klasy średniej. Stosowanie tego dziewiętnastowiecznego modelu oznacza statyczne i ahistoryczne traktowanie treści zawartych w etosie klasy średniej". Tymczasem tożsamość moralna, kulturowa klasy średniej ulegała zasadniczej przebudowie, dlatego zarysowany model może zaledwie służyć jako idealny wzór, stanowiący punkt odniesienia, a nie opis realnej sytuacji. Niemniej ten sam autor, rekonstruując etos klasy średniej, wpada w tę samą pułapkę, przed którą starał się nas wcześniej ochronić.

[161] I dalej: „To, co jednostkowe zaczyna górować nad tym, co kolektywne; dotyczy to zarówno związków z najbliższymi osobami, jak usytuowania jednostek w zbiorowości. Większa wolność, oczywista zdobycz naszych czasów, ma jednak i swoją ciemną stronę. Indywidualizm łatwo może przekształcić się w egoizm: niezdolność do wykraczania poza «ja» i identyfikowania się z jakimś

Ale jak dodawali inni, polski indywidualizm oparty jest na kolektywizmie, zresztą nie przejawia się w Polsce w jednoznaczny sposób (Bokszański 2007: 145–150) [162]. Jak dodaje młody socjolog: „koncepcja «nowej klasy średniej» z jej etosem optymistycznego indywidualizmu nie działa w polskich realiach tak jak na Zachodzie" (Sadura 2012: 190).

Omawiając relacje między etosem inteligenckim a etosem klasy średniej, warto dodać, że to nie wartości materialne – jak pisze Domański – są w Polsce najważniejszym miernikiem statusu. Ważnym źródłem i tytułem do prestiżu była działalność obywatelska. „Była to ważna różnica między tradycyjnym etosem inteligencji a etosem *middle class*. Polska inteligencja ma kodeks obowiązków wobec społeczeństwa, ukierunkowany na wartości zbiorowe" (Domański 2012b: 94)[163].

Dynamika etosu

Należy wreszcie zauważyć, że etos klasy średniej również się zmienia. Współcześnie ma mniej wspólnego z klasycznym purytańskim wzorcem. „Ale i ten etos – jak pisała Hanna Palska (2008: 328) – eroduje, dostosowując swoje ramy do wymogów cywilizacji konsumpcjonizmu i klasa średnia przejmuje w swej części rolę Veblenowskiej «klasy próżniaczej»"[164]. Zwracano uwagę, że społeczeństwa zachodnie nie są tymi samymi społeczeństwami klasy średniej, jakimi były w przeszłości. A zatem, kiedy Polacy mogli zacząć naśladować klasę średnią, jej etos obejmował już nowe wartości i postawy związane z tzw. „nową" klasą średnią. Wielu Polaków z zazdrością spoglądało na

«my». «My» rodzinnym, sąsiedzkim, gminnym, zakładowym – a być może, że i ogólnospołecznym" (Szpakowska 2003: 261).

[162] Warto zwrócić uwagę, że w polskiej tradycji kulturowej indywidualizm nie był tak silnie zakorzeniony jak w zachodniej Europie (zob. Szacki 1994). Również komunizm nie pozwalał zdaniem socjologów na rozwinięcie się orientacji indywidualistycznych. Co więcej, postrzegany był przez inteligentów starej daty jako zagrożenie dla ich tożsamości, skłaniał więc do kultywowania pamięci, w tym również orientacji kolektywistycznych zakorzenionych w polskiej historii. Socjolog dostrzegał też, że inteligencja podlega silnemu rozwarstwieniu. Część jej przedstawicieli weszła w profesjonalne role zawodowe, część pozostaje przy wzorcotwórczej roli kontynuatorów inteligenckiego etosu, odpornych na komercję, a inni tworzą inteligencję budżetową (Domański 2005).

[163] I dalej: „Zapisana jest w nim misja wychowawcza i edukacyjna, rozwijanie świadomości i duchowe przywództwo. Cele te należy realizować wspólnym wysiłkiem, w przeciwieństwie do indywidualistycznych orientacji zachodnich klas średnich. Były one dość silnie rozpowszechnione, jeśli mierzyć je odsetkiem odpowiedzi wyrażających aprobatę inteligentów do wymienionych wartości" (Domański 2012b: 94; por. też Borucki 1993).

[164] Jak pisze Veblen (1998: 90): „wszelka praca nie przynosząca zysku jest w całkowitej pogardzie. Konsumpcja natomiast przejawia się w dziedzinach najbardziej widocznych dla oka obserwatorów, o których opinię chodzi, zaś skłonności i uzdolnienia, które nie wiążą się z zaszczytnym wydatkowaniem czasu i zasobów zaczynają zanikać".

konsumpcyjny styl życia, który bardziej przemawiał niż klasyczny mieszczańsko-burżuazyjny etos o protestanckiej proweniencji. Tym bardziej że również na Zachodzie – jak pisze Domański (2012a: 76) – „orientacje indywidualistyczne, które współtworzyły ducha kapitalizmu, nie występują już w tak ascetycznej i obsesyjnej postaci"[165]. Ten paradoks wynikających z nakładania się na siebie różnych systemów wartości dostrzegł Marek Ziółkowski (1999: 47). Pisał pod koniec lat dziewięćdziesiątych, że chociaż popierano „starą klasę średnią", której etos stanowi nawiązanie do franklinowskich wartości obowiązujących we wczesnej nowoczesności, to równocześnie upowszechniają się wzorce charakterystyczne dla „późnej nowoczesności" i tzw. nowej klasy średniej[166].

W środowiskach inteligenckich dochodziło do napięcia pomiędzy wzorami klasy średniej z jednej strony, a inteligenckim etosem z drugiej. Hanna Palska (2008: 358) pisze, że w jej badaniach w wypowiedziach niektórych respondentów wraca problem inteligenckości jako niewykorzystanych możliwości. Jeden z respondentów zwraca uwagę, że nie wykorzystano potencjału społeczeństwa, i dodaje: „Dlaczego u nas się lansuje klasę średnią, kiedy my mamy w naszym etosie, w naszej historii inteligencję??? Raczej powinno się mówić: poszukajmy, czym była inteligencja, na jakich wzorcach działała i nie mówmy, że musimy budować klasę średnią, może spróbujmy budować na naszym" (tamże: 358).

W jakościowych badaniach Hanny Palskiej z lat dziewięćdziesiątych doskonale widać przemianę części inteligencji w klasę średnią oraz wyraźną dynamikę zmieniającego się etosu przedstawicieli inteligencji. „Etos inteligencki zmienia swoje oblicze, czemu towarzyszą głębokie przemiany w łonie samej inteligencji" – dodaje (tamże: 328). Badaczka podkreśla związane z tym napięcia oraz tworzy listę binarnych opozycji, które dość dobrze oddają relacje pomiędzy rolami odgrywanymi przez inteligencję dawniej i obecnie: zaangażowanie w pracę zarobkową kosztem inteligenckiego zaangażowania; indywidualizm zamiast wspólnotowości; wykształcenie jako klucz do sukcesu i kariery *versus* wykształcenie jako wartość autoteliczna i uczestnictwo w kulturze; przedsiębiorczość zamiast lekceważącego stosunku do pieniędzy;

[165] Zdaniem Domańskiego (2012a: 135) „prawdopodobnie żaden z zawodów zaliczanych do «inteligencji» nie wytrzymał naporu przekształceń rynkowych". Nie ominęło to również zawodów artystycznych, logika rynku „wymusza rezygnację z postawy niezłomnego obrońcy wartości; wynikałoby stąd, że postawa autonomicznego klerka wydaje się utopijnym założeniem w każdym systemie rynkowym" (tamże: 136).

[166] Jak pisze Ziółkowski: „W dzisiejszej Polsce olbrzymią rolę odgrywają interesy transgresyjne i wartości naśladowcze, wywodzące się z prób imitacji jednocześnie wszystkich trzech faz, które przecież pod wieloma względami wyraźnie przeciwstawiają się sobie. Choć w historycznym rozwoju kapitalizmu fazy te pojawiały się jedna po drugiej, to w Polsce i krajach sąsiednich wystąpiły jednocześnie, kiedy tylko zdjęty został polityczny gorset" (Ziółkowski 1999: 44). Co więcej, jak dodawał, nakładają się one na wartości charakterystyczne dla polskiej historii, zarówno dla społeczeństwa tradycyjnego (w tym klasy chłopskiej oraz tradycyjnej „postszlacheckiej" inteligencji), jak i społeczeństwa „realnego socjalizmu".

myślenie prospektywne miast myślenia o przyszłości; autoprezentacja zamiast inteligenckiej skromności; prestiż wynikający z bogactwa zamiast prestiżu, jaki wynika z roli „służebnej" wobec społeczeństwa (por. Palska 2008: 329). Wywodzący się z inteligenckich domów rozmówcy Palskiej odchodzą od etosu, akceptując wzory charakterystyczne dla członków klasy średniej. Co ciekawe, doskonale są świadomi tego, że obecny styl życia, życiowe wybory czy nawet wartości, jakimi się kierują, znacznie odbiegają od tych, na jakich się wychowywali[167]. A jednocześnie zdaniem socjolog inteligencka wszechstronność wykształcenia oraz wyniesione z domów zasoby mogą zostać spożytkowane w nowych rolach, przyczyniając się do erozji inteligenckiego etosu. Konkluduje: „w wydaniu młodszego pokolenia, które nie zna innej rzeczywistości, droga w przyszłość wiedzie przez kolejne szczeble ekonomicznego i profesjonalnego awansu" (Palska 2008: 358). Podobnych głosów było wówczas więcej i bez wątpienia to one tworzyły główny wątek opowieści. Jednak – jak wiemy – nie wszyscy młodzi wpisali się w ten model. O tym, dlaczego tak się stało, już pisałem. Dalej postaram się opowiedzieć, co sprawia, że zachowują oni dystans do nakreślonego powyżej etosu klasy średniej.

[167] Jak słusznie argumentuje Palska (2008: 326–327), można przyjąć, że im silniejsza świadomość wyznawanych wartości, im większa refleksyjność w odniesieniu do własnej roli, wreszcie im głębszy „wgląd w siebie", tym większe rozdarcie wynikające ze zderzenia inteligenckiego etosu z wartościami kapitalistycznymi. Rozdarcie to zdaniem socjolog daje o sobie znać najmocniej właśnie w środowiskach inteligenckich.

Rozdział 10

Młodzi wobec klasy średniej

Czymkolwiek jesteś, bądź w zawodzie swoim tęgim i gorliwym, ale bądź oraz umiejętnym i gorliwym obywatelem. Niech cię w równej mierze sprawy publiczne, jak twoje prywatne obchodzą, a gdzie trzeba, te nawet tamtym przynieś w ofierze. Bez prywatnego stanowiska nie ma człowiek postawy, bez publicznego nie ma godności. Jedno i drugie trzeba połączyć, aby być obywatelem, to jest żywotnej ojczyzny synem.

Karol Libelt ([1844] 1967: 78)

Opinia Hanny Palskiej zacytowana na końcu poprzedniego rozdziału nie należała w latach dziewięćdziesiątych i na początku XXI wieku do wyjątków. Wedle przewidywań większości przedstawicieli nauk społecznych, którzy zabrali głos na temat przekształceń inteligencji bądź tworzenia klasy średniej w latach dziewięćdziesiątych, to młode pokolenie, którego najbardziej ambitnych przedstawicieli staram się tu opisać, miało stanowić oparcie oraz fundament klasy średniej, wypełniając wpisany w nią etos[168]. Wykształcona część tego pokolenia miała składać się z profesjonalistów i ekspertów realizujących zawodowe ambicje oraz tworzących zbiorowość self-made manów czy self-made women sukcesywnie pnących się po szczeblach kariery[169]. Największego znaczenia mieli nabrać „przedstawiciele *knowledge class*, wykwalifikowani specjaliści i eksperci («kognitariat»)" (Ziółkowski 1999: 49). W odniesieniu do

[168] Jak pisał Adam Bartoszek (2005: 80): „To wartości kulturowe klasy średniej stają się już, bądź stawać się będą, punktem odniesienia dla szerokich kręgów inteligenckich. Co więcej, to inteligenckie elity najszybciej ulegają rynkowej presji spieniężenia motywów aktywności publicznej. Niezależnie od obecnego zaawansowania tego procesu następuje stopniowe zdominowanie habitusu inteligenckiego przez habitus rynkowych klas średnich " (por. m.in. Bartoszek 2003: 93).

[169] Przy badaniu tego typu motywów należy być ostrożnym, nie wyciągać zbyt pochopnych wniosków, albowiem trudno oczekiwać, żeby moi rozmówcy przyznawali się chętnie, iż w swojej codziennej praktyce kierują się – jak ujęli to młodzi badacze – wyobrażeniem „o self-made manie, człowieku, który awansuje, awans przypisuje wysiłkowi i pracy, a swoją drogę życiową definiuje jako sukces. Za tym wyobrażeniami kryje się wizja struktury społecznej jako drabiny ze zróżnicowanymi nagrodami. Przemieszczanie się w górę wiąże się z jednoznacznym sukcesem, a w dół – z porażką" (Gdula, Sadura 2012: 10).

większości wykształconych osób tego pokolenia można byłoby się dzisiaj zgodzić z tak artykułowanymi przewidywaniami. Wizja człowieka sukcesu profesjonalnie przygotowanego do odgrywania zawodowej roli stała się jednym z bardziej promowanych motywów (zob. Grzeszczyk 2003: 211–229)[170], chociaż sytuacja na rynku pracy oraz masowa emigracja młodych ludzi muszą do pewnego stopnia korygować te przewidywania (zob. Raport „Młodzi 2011")[171]. Niemniej ta książka nie jest poświęcona całemu pokoleniu ani młodym jako dającej się wyodrębnić całości, lecz najbardziej aktywnym, zaangażowanym w szeroko rozumiane życie publiczne jednostkom; osobom, które – jak już pisałem – można określić mianem protoelity.

Tymczasem oni sami dostrzegają różnice pomiędzy pokoleniami w zakresie możliwości, jakie rynek pracy miał im do zaoferowania, także w typie preferowanego wzorca kariery. Mój rozmówca z profesorskiego domu, wychowanek „Klubu Inteligencji Katolickiej", który pracuje w jednej z najstarszych i najbardziej znanych organizacji trzeciego sektora, mówi: „mój brat poszedł jeszcze w coś innego. Pracuje w firmach zajmujących się przygotowaniem strategii dla dużych firm, ale on zaczynał tę karierę jeszcze w latach dziewięćdziesiątych, więc to było jeszcze zupełnie inne czasy" /22n.e.m/. Inna osoba z tego samego środowiska:

> spełniam genealogicznie warunek inteligencji, natomiast sam nie chciałbym się tak określać. Natomiast mogę wskazać: mój brat – jest, moja siostra – nie jest. Ona wybrała komercyjną karierę. Choć akurat może powiedziałaby o sobie, że jest inteligentką, a brat – działający dla państwa, w organizacjach pozarządowych, już nie. W tej samej rodzinie. Wyczuwam to. Trudno mi zdefiniować o co chodzi. Ale jak nie wiadomo, o co chodzi, to chodzi o stosunek do pieniędzy i dóbr doczesnych /38n.a.m/.

W zdecydowanej większości wypowiedzi można odnaleźć podobne tony.

A jednak gdybym napisał, że większość osób w imię etosu poświęca osobiste kariery, to byłaby to nieprawda. Wielu moich rozmówców stara się realizować własne ambicje i przeważnie im się to udaje. Zdobywają kolejne naukowe tytuły, starają się o stypendia oraz granty, które podniosłyby ich status, zabiegają o publikację swoich artykułów w dobrych periodykach czy książek

[170] Jak formułuje to Szpakowska (2003: 260): „na skali celów sukces zajął miejsce dzielności (…). Przy czym jest to zwykle sukces indywidualny; osiągnięcia moje, nie grupowe". Dodaje, że ludzie w Polsce nie ukrywają już swojego egoizmu, dają do zrozumienia, że los innych ich nie obchodzi i drażnią ich opowieści o bezrobociu czy biedzie. „Dziś natomiast bieda bywa traktowana jako stan zawiniony przez biedaków; wyraźnie osłabł system wartości formułowanych w Dekalogu i w *Naszej szkapie*" (Szpakowska 2003: 259–260).

[171] Chociaż jak dodaje Krystyna Szafraniec (2010: 173–177), reprezentanci tego pokolenia nie zawsze postrzegali wyjazd za granicę jako konieczność wynikającą z potrzeby znalezienia jakiejkolwiek pracy.

w renomowanych wydawnictwach, a niepowodzenia, jakich doznają, bywają nierzadko źródłem osobistych frustracji. Nie pozostają również obojętni na aspekty materialne. Chcą więcej zarabiać i często zdarza im się narzekać na małe dochody. Rozmowa o etatach, posadach czy grantach zajmuje sporą część ich życia. Chociaż nie zawsze o tym mówią w bezpośredni sposób; co więcej, publiczne wspominanie o pieniądzach postrzegane jest przez wielu z nich jako coś niewłaściwego[172].

O wielu z nich, jeśli nie o większości, obserwatorzy z zewnątrz mogliby powiedzieć, że są osobami sukcesu. Chociaż oni sami niekoniecznie powiedzieliby tak o sobie. Jakkolwiek by było, fakt, że wyróżniają się na tle grona swoich rówieśników, stanowił jeden z ważnych kluczy, wedle którego wytypowani zostali do moich badań. „Tych, których mam na myśli – komentuje jedna z osób swoje środowisko i bodaj też samą siebie – to są ogólnie ludzie, którzy sobie radzą. A jeżeli sobie radzą, to jedno z dwojga: albo kreują reguły pól, w których sobie radzą, albo dobrze się dostosowują. Czyli to są ludzie, którzy mają w wysokim stopniu rozwiniętą umiejętność grania według reguł. Są to ludzie mający na tyle poliwariantny układ poznawczy, że potrafią grać. W tym sensie są raczej konformistami" /10s.a.f/. Niektórzy z nich dostrzegają, że pod wieloma względami ani ich własne życie, ani życie ich znajomych wcale nie odbiega od życia członków klasy średniej. Jak mówi jedna z moich rozmówczyń:

> Jak patrzę na niektórych moich znajomych, to widzę, że stają się oni klasą średnią, trochę niechcący. Mają wykształcenie, kapitał społeczny. Całkiem niechcący się dorabiają, chociaż im w życiu wcale o to nie chodziło. Tak im zaczyna wychodzić. Uniwersytet to jest niedochodowe zajęcie, ale masz te kontakty, możesz

[172] Pisarka: „strach przed kasą i mówieniem o tej kasie jest bardzo duży. W trzech środowiskach, gdzie tę inteligencję moglibyśmy tropić (akademickim, artystów, w ogóle ludzi sektora kultury i środowisku działaczy społecznych), to się daje zauważyć" /36w.n.f/. Adiunkt: „nie mówimy o pieniądzach, bo one są czymś wstydliwym. Mnie zastanawiało, z czego żyli ludzie z KOR. (…) Jest generalnie niechęć wobec pieniędzy. To się odtwarza dzisiaj w kooperatywach spożywczych. To też jest dyskurs antyekonomiczny: pieniędzy nie będziemy używać, tylko jakieś talony. Tu się odtwarza antyekonomiczny rys inteligenckiego etosu" /35s.m/. Profesjonalista: „w Polsce ludzie odmawiają bycia zamożnym. W polskim biznesie jest masa cech szlacheckich, biznes nie rośnie. Jest marzenie dojścia do stanu średniego, ale nie będziemy podróżować po świecie, pływać po oceanach" /1a.e-.s.m/. Osoba z KIK: „Pieniądze to jest bardzo ważna rzecz, w KIK-u jest wiele dyskusji. Znajomi z KIK-u mówią, że już nie mogą znieść tej obecnej w KIK-u pogardy dla bogacenia się. Istnieje w KIK-u takie zawstydzenie, osoba bogata raczej wstydzi się, że ma pieniądze. To pokutuje do tej pory. Są osoby, które nie chcą się tego wstydzić, tym bardziej że coraz więcej osób ma jakieś tam pieniądze. Znajomy, który zarabia 7000 mówi, że jest mu głupio, że tyle zarabia. To, że jest mu głupio, jest jakimś wyznacznikiem, nie jedynym, to jest ważne". I dodaje: „Moi rodzice mogli zarabiać dużo i moja siostra miała pretensje do mojego taty, że z tego nie korzystają. Wybierał takie prace, gdzie zarabiał dużo mniej, w związku z tym poziom finansowy mojej rodziny był niski relatywnie w stosunku do tego, co było możliwe. Kilka razy dostał propozycję wyjazdu na placówki dyplomatyczne jako ambasador i za każdym razem odmawiał, mówiąc, że nie interesuje go reprezentowanie państwa bez wpływania na to, co się dzieje. To były bardzo dobre placówki. Mój brat mówił: «tak trzymać», siostra – nie" /38n.a.m/.

> napisać tekst tam, wziąć udział w jakimś grancie. I nagle się okazuje, że zarabiają kilkanaście tysięcy miesięcznie. Niechcący. Nie powiem, że nie są etosowi /24s.f/.

Wiele osób, z którymi rozmawiałem, nie ma powodu do narzekania na swój status materialny ani na brak uznania wynikający z wykonywanego zawodu czy odgrywanej publicznej roli[173]. Ale chociaż myślenie o sprawach bytowych zajmuje im sporo czasu oraz wiele życiowych strategii jest im podporządkowanych, to zarazem ich zainteresowania sprawami publicznymi oraz aktywność społeczna daleko wykraczają poza to, co robi większość przedstawicieli ich pokolenia. Niejednokrotnie również dobrze potrafią opisać napięcia z tym związane. Zdarzają się pośród nich osoby zafascynowane inteligencją etosową, starające się naśladować swoich bohaterów, lecz znajdują się one w mniejszości. Większość z nich pozostaje sceptyczna wobec tej tradycji lub nie do końca się w niej orientuje, lub wykazuje zarówno sceptyczne nastawienie, jak i niepełną orientację. Stąd przypisywanie im podobnych fascynacji byłoby nadużyciem. Niektórzy mają swoje ulubione postaci, starają się nawet identyfikować z „inteligenckimi bohaterami", którymi są: Stanisław Brzozowski, Ludwik Krzywicki, Edward Abramowski, Janusz Korczak, Wacław Nałkowski. Na ogół jednak inteligenccy bohaterowie, zarówno będący literackimi przedstawieniami, jak i ci rzeczywiście istniejący, zdają się zbyt monumentalni, nadludzcy, bo najwyższym wysiłkiem woli zdecydowali się poświęcić własne życie prywatne i podporządkować je sprawom publicznym. W życiu indywidualnym i społecznym trudno znaleźć równie klarowne przypadki. W tym sensie trudne przypadki nie są dobrymi przykładami, jak pisze Mark Lilla (2006: 176)[174]. Inteligencja zaangażowana kojarzy się więc tym osobom często z zupełnym poświęceniem własnych ambicji i kariery. Klasa średnia z kolei postrzegana jest przez pryzmat materialnego sukcesu i konsumpcji. O klasie średniej jeden z moich rozmówców powie tak:

> Inteligenci są zastępowania przez *professions*. Punkt startu lepszy, łatwość znalezienia pracy, nie mają poczucia, że to, co zrobili, komuś zawdzięczają, że są winni, nie czują zobowiązania. Coraz więcej widzę takich przypadków. Startując z dobrych pozycji, wykorzystują wszystko do maksimum, jak mogą. To jest pytanie, czy rzeczywiście się realizują? Czy te indywidualistyczne strategie rzeczywiście dają im to, co myślą, że im dają. Bo w wielu przypadkach okazuje się, że to nie wystarczy. Nie chciałbym krytykować klasy średniej, ale myślę, że te zasoby, jak wykształcenie, pochodzenie, są wykorzystywane w coraz bardziej egoistyczny sposób /22e.n.m/.

[173] Dlatego sformułowana w latach sześćdziesiątych przez Włodzimierza Wesołowskiego teza o dekompozycji czynników statusu daje się odnieść tylko do części z nich, z pewnością nie do wszystkich.

[174] Z ang. *hard cases made bad law*. Zgodnie z obowiązującą w *common law* zasadą wyjątkowe przypadki nie są dobrymi przykładami.

Inteligencki bohater

Głębokim i trwałym motywem w kulturze polskiej jest bohater, który rezygnuje z osobistego szczęścia, żeby służyć wspólnocie. Topos ten sięga korzeniami polskiego romantyzmu[175], ale najbardziej dojrzałą postać przybrał pod koniec XIX wieku. Narodziny inteligenckiego bohatera mają miejsce w sytuacji kryzysu i narastającej świadomości zmiany.

> Świadectwem zmian – pisze Halina Janaszek-Ivaničková (1971: 39) – jakie przebiegły w życiu i świadomości powszechnej pod koniec stulecia, jest pojawienie się w literaturze polskiej nowego bohatera. Jest nim laicki święty z opowiadań i powieści Żeromskiego, «wzór osobowy» zbuntowanych inteligentów polskich całego półstulecia, wcielony w heroiczne postaci Siłaczki i Doktora Piotra, rzucony na tło świetnie przystosowanych ludzi ze środowisk mieszczańskich i szlacheckich lub wzbogaconych parweniuszy inteligenckich (…).

W swej najbardziej radykalnej formie bohater ów będzie charakteryzował się niezgodą na świat, ostrą świadomością kryzysu, obrzydzeniem do oportunizmu (Janaszek-Ivaničková 1971: 39). Narodziny tego bohatera mają miejsce w Kongresówce i przebiegają w szczególnym momencie polskiej historii: nasilonej rusyfikacji, odczuwanej zwłaszcza przez młodzież szkolną (Cywiński 2010: 36–38), antypolskiej polityki, ugodowości polskich elit, rodzącego się kapitalizmu, który produkuje nowe rzesze wykluczonych, rodząc nieznane dotąd problemy. Towarzyszy temu poczucie bezprawia, jakiemu poddane są masy ludzkie.

Bohater to osoba wykształcona stojąca przed wyborem, którego krańce wyznaczane są z jednej strony przez osobiste szczęście, z drugiej – przez poświęcenie własnego życia na rzecz zbiorowości. Chyba najbardziej znanym bohaterem spełniającym warunek inteligenckiego wzoru osobowego jest postać doktora Tomasza Judyma, młodego lekarza (wykonującego zawód postrzegany jako inteligencki[176]), stworzona w *Ludziach bezdomnych* przez Stefana Żeromskiego. Nadał on Judymowi cechy romantycznego buntowni-

[175] Por. (Janion, Żmigrodzka 2001: 222–232). Kultura polska reagowała niekiedy na nadmiar tej bohaterszczyzny, twórczość Witolda Gombrowicza jest tu doskonałym przykładem. Karol Irzykowski pisał ironicznie (1980: 243): „W etyce bohaterskiej podkreśla się, że sensem życia nie jest szczęście, ale spotęgowanie sił żywotnych, które osiąga się w momentach tragicznych, męczeńskich, bohaterskich". Paradoks tej sytuacji polega zaś na tym, że odbywa się to wszystko w imię pewnego ideału szczęścia. „Muszę się za kogoś, dla kogoś poświęcić – dobrze. Ale czy po to, żeby ten ktoś, ci przyszli ludzie znowu się poświęcali? I tak szereg poświęceń do nieskończoności, bo każdy wstydzi się być szczęśliwym? Napiszmy komedię pt. *Bohaterowie*, w której wszyscy chcą się wzajemnie dla siebie poświęcać i robią wyścigi ze szlachetności".

[176] Dzisiaj zaś jest dokładnie odwrotnie i zawód ten jest najczęściej postrzegany jako przykład specjalizacji, a niekiedy wręcz odejścia od etosu (por. Bokszański 2016: 35).

ka, wewnętrznie rozdartego indywidualisty, który ma poczucie społecznego wyobcowania i jest zarazem pozytywistycznym społecznikiem gotowym do poświęceń dla ludzi w imię głębokiego wewnętrznego przekonania o sensie idei pracy organicznej i pracy u podstaw. Etosową bohaterką jest również Joasia Podborska, inna bohaterka powieści, która pracę nauczycielską traktuje jak posłannictwo, wierzy w dobro i postęp. Krytycy i czytelnicy uznali *Ludzi bezdomnych* za wielkie wydarzenie o wymiarze społeczno-politycznym. Powieść została zinterpretowana jako dzieło o problemach społeczno-moralnych epoki, jako protest przeciwko rozwarstwieniu i niedoli najbiedniejszych warstw narodu, ale też jako zarysowanie losu i (nie)doli polskiego inteligenta. Niektórzy skłonni byli dostrzegać w niej manifest ideowy, głoszący walkę z oportunizmem i egoizmem społecznym. Trudno się więc dziwić, że przyniosła ona pisarzowi pozycję „duchowego wodza pokolenia", przyczyniając się do uformowania legendy i ukształtowania wzoru inteligenckiego bohatera (zob. Cywiński 2010: 28). Dramat tego bohatera polega na tym, że musi on dokonać wyboru pomiędzy powinnościami wobec społeczeństwa (ojczyzny) a osobistym szczęściem, ta konieczność nadaje mu rys tragiczny.

Wzorem inteligenta był nie tylko mityczny bohater fikcji literackiej, ale również realne postaci inteligentów z końca XIX wieku. Jednym z nich był Józef Karol Potocki, czyli wypowiadający się pod pseudonimem Marian Bohusz „legendarny przewodnik i powołany nauczyciel całego pokolenia radykalnych inteligentów warszawskich" (Mencwel 2014: 97). To on zresztą postulował na łamach redagowanego przez siebie „Głosu", ażeby „«kult bohaterów-bogów stał się kultem bohaterów-ludzi», (…) «świadomym odtworzeniem działań» wybitnych ludzi w dziejach ludzkości" (Micińska 1995: 385). Takimi realnymi wzorami inteligencji, oprócz wspomnianego Bohusza, stali się, jak pisze Cywiński (2010: 72): Wacław Nałkowski, Adam Mahrburg, Jan Władysław Dawid, Ludwik Krzywicki, chociaż – dodaje autor *Rodowodów* – można wymienić jeszcze inne osoby. Niemniej te postaci stały się przywódcami generacji, pisały, działały, uczyły. Chociaż pozostawały poza uniwersyteckimi katedrami, łączyły pracę naukową z zaangażowaniem publicznym, zyskiwały autorytet naukowy, ale również moralny. „Dla formującej się inteligenckiej opinii publicznej stawali się nazwiskami symbolami" (Cywiński 2010: 72). Nie ma tu miejsca, żeby naświetlić sylwetki nawet tych najważniejszych bohaterów, należy jednak dodać, że ten bohater-wzór osobowy ma cechy uniwersalne. Jak pisze Andrzej Walicki (2011b: 160), w poszukiwaniach wzorów pokolenia romantyków i pozytywistów spotykały się, „i jedni, i drudzy inspirowali się ideałem ofiarności, samozaparcia, poświęcenia. Mimo wyborów różnych środków działania etos Judymów i «siłaczek» był w istocie (z czego Żeromski zdawał sobie sprawę) kontynuacją etosu działaczy demokratycznych epoki międzypowstaniowej" (por. też: Czepulis-Rastenis 1988: 255).

Należy jednak mieć w pamięci, że etosowa czy zaangażowana inteligencja z przełomu XIX i XX wieku, której horyzont moralny wyznacza wspomniany

bohater, to tylko jedna z inteligenckich grup tworzących tradycję. Lecz zarazem sugestywna i z pewnością najmocniej oddziałująca na wyobraźnię. Tymczasem pochwała specjalizacji i pracy zawodowej również jest niezbywalną częścią inteligenckiej tradycji; wątek self-made mana zapożyczony z angielskiej tradycji i dopasowany do polskiego kontekstu (zarówno jeśli chodzi o przykłady rodzimych bohaterów, jak i reprezentowane przez nich lokalne wartości) także był doskonale znany, nawet jeśli dzisiaj wydaje się zapoznany[177]. Stąd poświęcanie własnego sukcesu na rzecz misji oraz służby społecznej stanowi tylko jeden z elementów tradycji. Na ogół sukces zawodowy pozostawał ważny, ale musiał być równoważony innymi wartościami (por.: Czepulis-Rastenis 1988; Kubicka 2014; Kurczewska 1985: 135–160; Micińska 2008a)[178].

Niemniej wzór, który najsilniej utrwalił się dzięki aktualizacjom w społecznej pamięci, związany jest przede wszystkim z cechami niepokorności, inteligentami z przełomu XIX i XX wieku. Jak uzupełnia Cywiński (2010: 19), chociaż ideowość, zaangażowanie czy służba społeczna oznaczały co innego dla pozytywistów, co innego dla socjalistów i jeszcze co innego dla twórców obozu narodowego[179], to ich wyobrażenia miały pewne cechy wspólne, które

[177] Piszę o tym więcej w rozdziale *Inteligencki etos pracy jako forma zaangażowania*.

[178] Warto na marginesie zauważyć, że choć klasa średnia ukształtowała się jako element nowoczesnego społeczeństwa, to w dużym przybliżeniu można powiedzieć, że przekonanie o konieczności istnienia silnego stanu mieszczańskiego dość wcześnie zostało wyartykułowane w polskiej kulturze. Jak pisze Denis Sdvižkov: „Liberałowie – jak Stanisław Staszic, a później również pozytywiści – uważali, że brak klasy średniej stanowi zasadniczą przeszkodę na drodze postępu społecznego i narodowego. Za nośnik postępu liberałowie uważali warstwę miejską z inteligencją na czele. Przy udziale «polskiego mieszczanina» powstać miał «zjednoczony, homogeniczny naród». Jednakże określenie «polski» miało tu dwojakie znaczenie: wyznaczało granicę pomiędzy mieszczaństwem a narodowo obcą burżuazją" (Sdvižkov 2011: 152). Ostatecznie to nie burżuazja, nawet nie szeroko rozumiane mieszczaństwo dysponowało monopolem na reprezentowanie narodu i społeczeństwa. Nie tylko było zbyt słabe, żeby zaznaczyć własną silną podmiotowość, ale często było również dezawuowane przez inteligencję, która krytykowała mieszczański styl i sposób życia. Inteligencja dystansowała się od burżuazji, słowo burżuj oznaczało nie tylko kapitalistycznego krwiopijcę, ale również wskazywało na jego niepolskie pochodzenie (tamże: 153). Zarzuty wobec burżuazji przypominały rozpowszechnioną w Europie krytykę filisterskiego stylu życia: menczesteryzm, kult pieniądza, hipokryzję, brak zrozumienia dla sztuki. Co ciekawe, ta krytyka pojawiła się w Polsce, zanim burżuazja stała się stosunkowo silna, co więcej, zanim stała się ona silna na Zachodzie (tamże: 154). Ta krytyka burżuazyjnego stylu życia miała zresztą przetrwać w świadomości kolejnych pokoleń polskiej inteligencji. Co prawda w czasach pozytywizmu pewnego znaczenia nabiera liberalno-mieszczański ideał profesjonalizmu, fachowość, sumienna oraz wytrwała praca (tamże: 154; Czepulis-Rastenis 1988: 169–172), jednak codzienna krzątanina, ekonomiczna zapobiegliwość, chodzenie wokół własnych spraw, podszyte ekonomią wartości i style życia nie spotykały się z aprobatą ani ze strony lewicy, ani narodowej demokracji (zob. Sdvižkov 2011: 154). Z czasem, jak pisze Helena Boguszewska (1951: 133), prowadziło to do „jakiejś ponurej polityki ubóstwa, filozofii obywania się niczym, pogardy dla mieszczaństwa, dla kołtunerii (...), dla kupców (...). Brak pieniędzy był tu legitymizacją porządności, zaradność życiowa – raczej dyskwalifikacją, a w każdym razie świadectwem obcości".

[179] Piszę o tym więcej w rozdziale *Epilog. „Pozłacany wiek" inteligencji i źródła ambiwalencji etosu*.

pozwalają mówić o wzorze inteligenta-bohatera. Na tle świata podporządkowanego materialności i logice zysku tworzyli nonkonformistyczną elitę, nie bali się iść pod prąd, kwestionując własną karierę, angażując rodziny, ryzykując nawet życiem (Cywiński 2010: 19, 419–421).

* * *

W trakcie wywiadów zauważyłem jednak, że takie silne rozumienie etosu, o jakim pisałem, sprawia, że dla wielu moich rozmówców odstręczające jest przekonanie, że bycie etosowym wymaga zupełnego zaangażowania w kategoriach ofiarnego poświęcenia czy „związków przyjaźni" Edwarda Abramowskiego. Nieprzypadkowo właśnie bohaterowie książek Stefana Żeromskiego należą do tych, z którymi moi rozmówcy w najmniejszym stopniu chcieliby się utożsamiać, wizja w nich wyłożona zdaje się zaś przerysowana i nieaktualna. „*Syzyfowe prace* mogą człowieka zniechęcić do bycia inteligentem" – mówi młody pisarz /30w.m/. Inna osoba dodaje: „Z tym źle pojętym etosem inteligenckim wiąże się jeszcze jeden element mojego oporu. Osoby, które rozdzierają szaty w sposób cierpiętniczy i czują się lepsze od innych, to jest estetycznie i moralnie dla mnie odrażające. O wiele bliższa jest mi postawa, że działamy punktowo, najpierw starając się doskonalić nas samych" /29a.s.f/. Ktoś inny przekonuje, że „kategorie romantyczne, inteligencja jako przywódcy narodu, to już nie dzisiaj" /24s.f/. Jak wyraża to inna z moich rozmówczyń: „Żeromski przetłumaczył nam mesjanizm Mickiewicza w duchu Gustawa Konrada na powołanie całej warstwy społecznej. I inteligenci to są tacy Gustawowie Konradowie, którzy mają cierpieć, poświęcać się dla narodu i ten naród przeanielać. Moim zdaniem to jest estetycznie niefajne" /29a.s.f/. Publicysta mówi, że nie podoba mu się obecna w inteligenckim etosie „figura ofiary" /13a.s.m/. Chociaż znalazłbym o wiele więcej cytatów z krytyką tak rozumianego etosu i inteligenckiego bohatera, to – jak pokażę w kolejnym rozdziale – nie jest to wcale równoznaczne z odrzuceniem etosu jako takiego, ale z napięciem pomiędzy wymaganiami związanymi ze współczesną karierą a postawą etosową.

Praktykowany przez nich etos nie przybiera więc tak spektakularnego wymiaru. Zdaniem mojej rozmówczyni dzisiaj polega on przede wszystkim na „świadomym przeżywaniu życia. Świadomość, odpowiedzialność za swoje najbliższe otoczenie, za rodzinę, za pracę. To się nie przebija poza tym, to raczej kultura życia. Troska o sprawy publiczne jest wyznacznikiem inteligenckości. (…) Chociaż w badaniach to nie wyjdzie, bo jesteśmy wciąż społeczeństwem na dorobku. Inteligent nadaje ton, smak, klasę" /24s.f/. Wszystkie osoby, z którymi rozmawiałem, sugerują, że konsumpcja, pieniądze nie są celem samym w sobie, nie organizują sensu ani poczucia wartości, nie odbudowują znaczeń, których dzisiaj szczególnie potrzebujemy. Dla wielu z nich odstręczająca jest wizja pracy, której nie przypisuje się większego znaczenia, podporządkowanej głównie zarabianiu pieniędzy. Redaktor naczelna znanego intelektualnego miesięcznika

mówi, że osoby, które pracują u niej w redakcji, różnią się pod wieloma względami, ale łączy je społeczna wrażliwość, w tym również oszczędny stosunek do posiadania: „jest pewien rodzaj formacji etycznej, który nas łączy. Jesteśmy ludźmi, którzy nie cenią wartości materialnych nade wszystko. Z pewnych form udziału w kulturze rezygnujemy, chyba nikt nie ma telewizora" /12a.e.f/. Inna osoba (z warszawskiego oddziału Klubu Inteligencji Katolickiej) ujmuje to następująco: „nie umiem wyrazić swojego stosunku do klasy średniej, ale umiem wyrazić swój stosunek do konsumpcjonizmu. To jest ściśle powiązane, bo chodzi o pewien model konsumpcji. Zajmuje wysokie miejsce w hierarchii codziennych celów; mam z tym problem" /38n.a.m/. Ten styl życia wydaje się szczególnie istotną różnicą, bo jak dodaje inna osoba: „rola inteligenta przeciwstawna jest wobec roli nowobogackiego, który musi wszystkiego zaznać czy skosztować, spędzić czas w sposób przewidywalny i na konsumowaniu. Rolą inteligenta jest pokazanie, że można inaczej; nadanie tonu, smaku, klasy. I to bez upokarzania" /24s.f/. Cytowany już „kikowiec" tłumaczy: „Dlatego inteligencja dzisiaj – moim zdaniem – to mogłaby być ta grupa, która odrzuca ten sposób życia. Będąc jednak lepszą pod względem statusu materialnego, pochodzenia, wykształcenia itd., odrzuca tę chęć odróżnienia się od innych, jest grupą, która chce przekraczać te granice" /38n.a.m/. Kolejna osoba wyraża to jeszcze dobitniej: „Muszę pilnować siebie. A muszę na przykład – słuchaj – wytrzymać jako osoba biedniejsza. Bo wiem, że gdybym przeszedł teraz do jakiegoś biznesu albo czegoś, to nigdy już bym nie odzyskał szacunku ludzi. To jest mój obowiązek, dbać o to, co mi dało społeczeństwo" /11s.a.m/.

Postawa etosowa wymagająca całkowitej dyspozycji, podporządkowania celom społecznym jest dla wielu z nich – jak określiła to moja rozmówczyni – niemal „równie nieestetyczna, co pozbawiona większego sensu praca w korporacji" /24s.f/. Jednak pomiędzy ofiarą zobowiązującą do rezygnacji z uroków życia a przyjemnościami, które można czerpać z dobrze opłacanej pracy specjalisty, rozciąga się kontinuum postaw bliższych prawdziwemu doświadczeniu i realnym sytuacjom, jakie stają się ich udziałem. Z pewnością wiele racji mają ci, którzy twierdzą, że postawa etosowa, aktywna potrzeba włączania się w życie publiczne uruchamia się wtedy, gdy zagrożone jest dobro danej osoby bądź wspólnoty (por. Bellah i in. 2009: 312). Pod tym względem nie musi to być przejaw inteligenckiego etosu, niemniej wzory obywatelskiego zaangażowania mają w polskiej kulturze przede wszystkim źródło w tym etosie. Jak mówi Zbigniew Bokszański (2016: 14), którego poprosiłem o komentarz: „w przypadku tych młodych, którzy pana interesują, dałoby się znaleźć takie wektory, motywy, bodźce i stymulacje, które z tradycjami inteligenckimi mogą mieć wspólnego niewiele albo zgoła nie mieć nic. Natomiast mogą one wynikać z ducha nowych czasów. Łatwo ulec takiemu złudzeniu, że ci aktywni i myślący lewicowo młodzi ludzie są dziedzicami tradycji inteligenckiej".

Wielu socjologów słusznie zaliczyłaby większość moich rozmówców do klasy średniej. Niektórzy z nich również tak o sobie mówią: „gdyby ktoś mnie

zapytał, czy należę do klasy średniej, to pewnie tak – średniej niższej" /42s.m/. Tyle tylko że nowa klasa średnia, podobnie zresztą jak inteligencja, chociaż z innych powodów, nie jest z pewnością punktem odniesienia; nie wszyscy są skłonni się z nią identyfikować. Można dostrzec też, że nie cieszy się ona wysokim prestiżem. W niektórych wypadkach osoby, z którymi rozmawiałem traktują inteligencję oraz klasę średnią jak odrębne zbiory, cechujące się odmiennymi wartościami oraz odmiennym etosem. W innych przypadkach inteligencja wydaje się – w ujęciu moich rozmówców – częścią klasy średniej. Jak mówi jedna z osób, „jeśli podzielimy klasy majątkowo, to inteligent musi przypaść do jednej z nich" /30w.m/. Ktoś inny, zajmujący podobną pozycję, twierdzi natomiast:

> Jestem inteligentem, bo to kategoria ważna dla naszego kraju czy regionu. A jednocześnie w kategoriach struktury społecznej należę do klasy średniej niższej. Mam pracę, gdzie płaca jest wyższa od średniej krajowej, ale nie szokująco, jestem w stanie oszczędzać. Ale gdybym stracił tę pracę, to te oszczędności szybko przejadłbym /42s.m/.

Przez innych inteligencja postrzegana jest jako zbiorowość sytuująca się ponad klasą średnią i stanowiąca część klasy wyższej. Jakkolwiek by było, dystans wobec klasy średniej nie przekłada się, jak wspomniałem, na poczucie bycia reprezentantem inteligencji. Tym bardziej że dystans ten może wynikać nie tylko z odrzucenia charakterystycznego dla klasy średniej stylu życia, ale także z posiadania wyższych aspiracji.

Dla jeszcze innych podobne rozróżnienia nie mają większego sensu:

> Jacyś specjaliści od taksonomii – mówi mi jeden z moich rozmówców – powiedzieliby: „tak to są intelektualiści, to jest inteligencja, a to jest klasa średnia". Ale ja ich w ogóle nie rozróżniam. Potrafiłbym na jakimś kontinuum powiedzieć, że ci są bardziej intelektualistami, ci bardziej inteligentami, a ci bardziej klasą średnią. Oni wszyscy w jakimś sensie zajmują się myśleniem, czy to w swoich korporacjach, czy w swoich firmach, czy przedsięwzięciach społecznych, czy na uczelniach. Ale dla mnie ta różnica nie jest ani do końca jasna, ani potrzebna /28s.a.m/.

Wreszcie, nie wszyscy wyrażają negatywną ocenę klasy średniej. Niektórzy zdają sobie też sprawę, że wynika to również z pewnych stereotypowych wyobrażeń na jej temat.

> Mam wrażenie, że w Polsce o klasie średniej mówi się niemal wyłącznie w związku z konsumpcją, ze stylem konsumpcji, aspiracjami konsumpcyjnymi. To jest kwestia posiadania: mieszkania, domu, samochodu, kładzenie nacisku na edukację swoich dzieci, żeby im zapewnić karierę. Nie uważam, że to musi być przeciwstawne /42s.m/.

Dystans wobec klasy średniej

Większość osób, z którymi udało mi się przeprowadzić wywiady, nie postrzega klasy średniej jako neutralnej pod względem wartości. Wiele z nich wydaje się podzielać przytaczaną już diagnozę Edmunda Mokrzyckiego (2001: 76), że nie można jej sprowadzić do miejsca w strukturze społecznej danego społeczeństwa, przywołuje bowiem na myśl prędzej rolę, jaką ma spełnić w kreowaniu nowego społeczeństwa. Niektórzy obawiają się nawet, że to nowe społeczeństwo jest zdominowane przez indywidualistyczne wartości, neoliberalne rozwiązania oraz postulaty. Zakreślały one ramy życia i przesądzały o wizji karier wcześniejszego pokolenia, pozostawiając niewiele miejsca na wizje dobrego życia w obrębie wspólnoty, której członkowie mają także publiczne obowiązki. Jak mówi jedna z pytanych osób:

> Jest taka teza, że inteligencja staje się klasą średnią. Ale jednocześnie np. Henryk Domański ma optymistyczny pogląd na temat rozwoju klasy średniej. Nawet jeśli zaczęła się rozwijać, to zostało to spowolnione przez kryzys /23s.a.f/.

Dodaje:

> Pewnie część [inteligencji – P. K.] stała się klasą średnią. Czy to dobrze? Nie wiem, mam pewnie inne poglądy niż wielu intelektualistów, którzy w klasie średniej widzą środek do zbawienia i ogólnej modernizacji. Mam wrażenie, że widzą to na wzór zachodni, że powinna u nas powstać ta duża klasa średnia i wtedy będzie wszystko dobrze. Nie podzielam tego zachwytu /23s.a.f/.

Nie wierzy zatem w mit klasy średniej. Sama jest doktorantką na uniwersytecie. Kiedy rozmawialiśmy po raz pierwszy, nie miała stałej pracy. Wspólnie z mężem utrzymywała się z jego pensji oraz z jej dorywczych aktywności, zleceń, staży, drobnych sum za opublikowane teksty. Chociaż jej opinia na temat klasy średniej i identyfikacji z nią jest wyjątkowo wyrazista oraz – jak się wydaje – motywowana własnym doświadczeniem, to w gruncie rzeczy nie należy ona do wyjątków.

Większość moich rozmówców ma poczucie, że w hierarchii wartości klasy średniej dominującą pozycję zajmują wartości materialne, praca podporządkowana zarabianiu pieniędzy oraz akceptacja dla wizji konsumpcyjnego życia. Ten model klasy średniej – jak zdają się argumentować niektórzy z moich rozmówców – wywiera niekorzystny wpływ na praktyki kulturowe podtrzymujące ducha obywatelskości. „To są czasy korporacji, gospodarka rabunkowa. To jest pewien typ wyniszczającej gospodarki, który wzięty jest z kolei ze społeczeństwa, które swojej grupy inteligencji nigdy nie miało. Gdyby niejednemu

pracownikowi zostawiono czas, to on różne rzeczy związane ze sposobem spędzania wolnego czasu przez inteligentów by robił. Raczej tu dostrzegam problem" /30w.m/ – mówi jeden z pisarzy. Choć nie wszyscy znajdują tego typu argumenty, to większość osób, z którymi rozmawiałem, zachowuje dystans wobec klasy średniej. W ich wypowiedziach pojawiają się te same argumenty, które są wyrazem obaw wobec postaw, stylu życia i praktyk, które stały się udziałem polskiej klasy średniej. Towarzyszy temu niekiedy zdecydowana krytyka. Jeden z pisarzy w wywiadzie dla „Gazety Wyborczej" ujął to następująco:

> Bo to przecież są martwi ludzie. Wydrążeni, skorupki takie z chińskiego plastiku. Te wszystkie wypindrzone dupki podobne do siebie, jakby je w jednej fabryce robili, Warszawa, Kraków czy Poznań, korporacja, mieszkanko na strzeżonym osiedlu, pierdolony kotek i jego kuweta, bo na dzieci jeszcze się nie zdecydowały, wydaje im się, że o wszystkim decydują, takie pewne siebie, samorealizacja, samodoskonalenie i inwestowanie w siebie, a do tego ci ich, kurwa, „partnerzy", bo to przecież nie chodzi o żaden romans, tylko właśnie „partnerzy", wykastrowane toto zupełnie, bo się baby własnej boją nawet bardziej niż szefa w robocie – czy oni w ogóle sypiają ze sobą? (Twardoch 2013).

Jeśli nawet nie we wszystkich wypadkach można mówić o podobnie bezkompromisowym odrzuceniu stylu życia części klasy średniej, to ton zdecydowanej większości wypowiedzi jest krytyczny. Wedle moich rozmówców styl życia klasy średniej nie oferuje pozytywnej wizji wspólnego dobra, nie daje zakorzenienia w sensie, którego nie odnajdują oni ani w pracy podporządkowanej wizji kariery, ani w materialnych gratyfikacjach. Dodatkowo rozmówcy, którzy definiują się jako inteligenci, nie są skłoni do tego, żeby utożsamiać inteligencję z klasą średnią i zdają się bronić odrębności tych kategorii. Cytowana wcześniej rozmówczyni pozostaje krytyczna wobec faktu, że część inteligencji staje się klasą średnią, ponieważ oznacza to, że została ona „zaprzęgnięta w służbie czegoś, co dla mnie jest nie w porządku" /23s.a.f/.

Inteligencja jako część klasy średniej

Lecz nie wszyscy argumentują w ten sposób. Nie każda z osób, z którymi rozmawiałem, skłonna jest dostrzegać, że inteligencki etos jest odpowiedzią na przerysowany oraz uproszczony model klasy średniej postulowany od lat dziewięćdziesiątych. Niektórzy z moich rozmówców starają się jednak rozłożyć akcenty w inny sposób. Zdaniem paru z nich inteligencja jest potrzebna klasie średniej, szczególnie w obliczu promocji neoliberalnych wartości czy rozwiązań. Młoda pisarka oraz działaczka społeczna argumentuje, że klasa średnia bez elementu inteligenckiego (obecności reprezentantów inteligencji oraz napomnień z ich strony) pozbawiona jest trafnego wyobrażenia na temat

rzeczywistości. Z tego względu, jej zdaniem, obszarem inteligenckiej aktywności nie jest więc tylko mityczny lud, niższe warstwy, lecz właśnie klasa średnia[180]. Dostrzega co prawda też, że kryje się w tym pewne niebezpieczeństwo, że inteligenci zechcą żyć ułatwionym życiem, jak to miało miejsce w latach dziewięćdziesiątych, ale sugeruje zarazem – że inteligenci „mogą też wnieść w życie klasy średniej zarazem etyczny, jak i krytyczny wymiar" /36w.n.f/. Podobnie sądzi ktoś inny, dla kogo inteligencja powinna stanowić jądro klasy średniej. Tylko bowiem od wewnątrz będzie mogła dokonywać przeobrażeń jej etosu oraz stylu życia. Adiunkt i publicysta: „manipulowanie dołami to nie jest twoja praca, ty przede wszystkim manipulujesz klasą średnią, która ogląda intelektualne programy albo czyta takie popularno-naukowe publikacje. Bo nie czytają uniwersyteckich książek" /11s.a.m/. Z kolei jeden z młodych autorów tak odpowiada na pytanie, do kogo kieruje swoje publicystyczne teksty:

> Tu myślę o pozostałościach dawnej warstwy inteligenckiej, tego, co kiedyś nazywaliśmy inteligencją. Zastanawiam się, na ile to, co piszę, może być przekonujące dla moich rówieśników, którzy pracują w korporacji za wcale nie takie super pieniądze, tym bardziej że jeszcze mają na głowie kredyt; którym też z różnych przyczyn się w Polsce nie podoba i są taką młodą, niedorobioną klasą średnią, która być może nigdy taką klasą średnią nie zostanie /5a.s.m/.

Nawiązanie do inteligenckich wzorców to dzisiaj zaledwie jedna z możliwości, jaką dysponują jednostki, którym nie odpowiada model konsumpcyjnego życia oraz kariery postrzeganej jako drabina awansów. Według niektórych ten szczególny kontekst, który doprowadził do zderzenia klasy średniej z inteligencją, etosu klasy średniej z etosem inteligenckim, może skutkować czymś pozytywnym, dlatego wciąż trudno powiedzieć, jak będzie wyglądało to w przyszłości. Zdaniem mojego rozmówcy nie można przewidzieć, jak będą wyglądały te wzorce w przyszłości.

> Obecna inteligencja jest w zaniku. Powstanie nowa, którą będzie łączyło to zajmowanie tej pozycji środka – pomiędzy głupimi a mądrymi. Nawet jeśli będą to *proffessions*, to też jest to jakiś etos. Etos profesjonalny jest potężny i tego też nam brakuje równie mocno. Myślę, że brak etosu profesjonalnego w każdym

[180] Argumentuje dalej: „nie wiem jak to nazwać, to jest taka tęsknota, taki sentymentalizm, że dobrze by było stanąć w drewniakach przed fabryką na podwyższeniu i mówić językiem klasy robotniczej (śmiech). Tak, to są takie KOR-owskie napięcia. Myślę, że ten «klasizm» jest jednak obecny. Stękanie o klasie średniej, która miałaby jak taka dobra matula przytulić klasę robotniczą i tę klasę inteligencji, i tak razem, żeby ta klasa średnia wspólnie się udała do Biedronki po tanie wino. W ogóle szukanie środka, z takich tęsknot i ciągot wychodzi kompleks polskiej inteligencji, bo być może ktoś pomyśli, że żyją w chmurce w natchnieniu i nie są w stanie być blisko problemów. Np. środowiska feministyczne są za to krytykowane, że są z klasy średniej, że akademiczki, z Warszawy (co z Warszawy to złe), które w ogóle nie mają pojęcia, jak wygląda prawdziwe życie prawdziwych kobiet" /36w.n.f/.

> z zawodów, który uprawiamy, łącznie z etosem nauczyciela akademickiego, jest tą rzeczą, której nam brakuje równie mocno, jak tego etosu etycznego, etosu w sensie ścisłym /11s.a.m/.

Osoby o liberalnym światopoglądzie w większym stopniu skłonne są dostrzegać pozytywne strony klasy średniej, wyrażając jednocześnie większą akceptację dla przemian, które zaszły w Polsce w okresie transformacji. Lecz akceptacja, dostrzeganie pozytywnych jej cech, nie oznacza jeszcze identyfikacji. W przypadku niektórych z nich można odnieść wrażenie, jak gdyby klasa średnia nie była spełnieniem ich aspiracji. Jeden z moich respondentów, adiunkt, z którym rozmawiam w jego dużym mieszkaniu w centrum Warszawy, dystansuje się wobec inteligencji. Argumentuje, że sam czuje się bardziej członkiem klasy wyższej niż średniej, i to nie ze względu na majątek, ale z racji pozycji wynikającej z wykształcenia. Dodaje jednak, „natomiast dla klasy średniej mam jakiś rodzaj zrozumienia: oni bardzo chcieliby podskoczyć, ale nie bardzo mają siłę, nie bardzo wiedzą, jak to zrobić. Gra się z nimi w dupniaka[181], oni myślą, że to szachy, a to cały czas gra się w dupniaka" /7s.a.m/[182].

Redefinicja etosu

Chociaż niektórzy z moich rozmówców pracują na pełny etat lub mają stałe zajęcie, z czego w niektórych wypadkach czerpią niemałe dochody, a inni są tych dobrodziejstw pozbawieni, to większość zgodnie podkreśla, że wybrali swoje zawody, ponieważ dają im one poczucie sensu oraz spajają życie w całość. Niemniej wybór zawodu i aktywności niepodporządkowanych tylko logice awansów (jakkolwiek pozostają one ważne), ale również w opinii moich rozmówców opatrzonych głębszym znaczeniem nie jest przecież równoznaczny z nabyciem inteligenckiej tożsamości. Ramy klasy średniej są wyjątkowo szerokie oraz obejmują cały szereg praktyk. Niemniej wiele osób jest przekonanych, że ich zawodowe oraz moralne wybory oddalają ich od klasy średniej. W przypadku tych, dla których inteligencka tożsamość pozostaje ważna,

[181] Gra towarzyska polegająca na odgadnięciu, kto jest wykonawcą anonimowego klapsa, inaczej salonowiec.

[182] Jak mówi dalej: „z jednej strony widzę, że sam mam pewne odruchy z klasy średniej. Mam pewien ambiwalentny stosunek do klasy średniej. Jakieś szczątki zamiłowania do porządku, czyli rozpoznaję tę strukturę, że musi być wszystko podzielone: ścieżka rowerowa osobno, droga osobno, chodnik osobno. Wszystko powinno być normalnie. Jakieś myślenie w kategoriach odpowiedniości: odpowiednio trzeba się ubrać albo gdzieś odpowiednio zachować. Z tym związany jest jakiś rodzaj spięcia" . I dodaje: „klasa średnia jest ważna. Rozrasta się: może to iść w stronę eliminacyjną, a może w stronę wysokich standardów funkcjonowania państwa. Że ma być porządnie: drogi, chodniki, komunikacja publiczna, służba zdrowia" /7s.a.m/.

mamy do czynienia z wyborem pomiędzy dwoma wzorami (klasy średniej *versus* inteligencji). Oferują one odmienne style życia, dwa różne, konkurujące ze sobą systemy wartości.

Jeden z pisarzy doskonale uchwycił różnice pomiędzy inteligencją a klasą średnią. Mówi, że istnieje napięcie pomiędzy „nowym mieszczaństwem" a inteligencją w starym sensie. „Jakie widziałbym różnice? Ta klasa mieszczańska w minimalnym stopniu żyje życiem intelektualnym. Nie chodzi o to, jak często bywa w teatrze, ale co jest dla nich ważne, czym żyją. Życie kulturalne jest dla nich mało istotne. Nie ma potrzeby, ale może czasu, siły" /27w.s.m/. I dodaje:

> Jak ktoś pracuje w korporacji, to już nie ma czasu na życie intelektualne. Jest coś takiego w życiu inteligencji, rodzaj pewnego ubóstwa – mogę to powiedzieć na przykładzie mojego rodzinnego domu – co polega na tym, że nigdy nie będziemy mieli takiego dobrego samochodu jak sąsiad. Mamy co jeść, mamy się w co ubrać, nie czułem, że jestem z biednego domu, ale miałem świadomość, że koledzy są o wiele zamożniejsi. I że to jest sprawa pewnego wyboru: rodzice, wybierając pracę na uczelni, wybrali, że nie będziemy ludźmi zamożnymi. Wydaje mi się, że ta zgoda, że nie dążę do sukcesu na poziomie materialnym, który może się przydarzyć, jest jakoś wpisana w inteligencję, gdzieś tam. Nie chcę używać wielkich słów, jak poświecenie i ofiara /27w.s.m/.

Z tych kosztów doskonale zdaje sobie sprawę inna osoba: „Siedem lat pracowałem w korporacji w marketingu – przekonuje – i wiem, jak ciężko jest łączyć zaangażowanie biurowo-zawodowe z pisaniem, z aktywnością projektową" /25e.m/. Kiedy rozmawialiśmy, był redaktorem naczelnym jednego z konserwatywnych czasopism kulturalnych, dzisiaj pełni kierownicze funkcje w mediach publicznych, które mają realizować inteligencki program[183]. Inny rozmówca argumentuje, że praca w korporacji w wyuczonym zawodzie prawnika mogłaby być zajmująca, ale nie wydawała mu się istotna w szerszym moralnym znaczeniu. Zresztą mogłaby skutkować alienacją, którą tylko częściowo dałoby się rekompensować wysokimi zarobkami. Dlatego zrezygnował z kariery profesjonalnego prawnika i dzisiaj zajmuje się naukami społecznymi. W swoim zawodzie jest bez wątpienia specjalistą, dysponuje ekspercką wiedzą, która sprawia, że jest rozpoznawalny na polu naukowym. Równocześnie podkreśla potrzebę posiadania szerszych horyzontów, z którymi dawniej kojarzyły mu się studia prawnicze. Dzisiaj – jak podkreśla – zależy mu na wykonywaniu pracy, która byłaby nie tylko ciekawa, ale również wartościowa, nie nastawiona na sukces materialny, lecz wiążąca go również z innymi. Prowadzenie wywiadów z osobami, które wiele w życiu przeszły, a następnie pisanie o nich

[183] I dodaje: „To wszystko możliwe jest dzięki instytucji. A instytucja umożliwia doprowadzenie do stanu, że życie się uspójnia. Jakieś minimum egzystencjalne uzyskujemy dzięki tej aktywności, którą chcemy wykonywać" /25e.m/.

naukowych artykułów jest okazją, żeby poczuć się częścią wspólnoty, która posiada przeszłość i tradycję.

Jak zauważyłem w trakcie wywiadów, wiele osób ma poczucie, że muszą bronić sensowności własnych wyborów, jakby nie były one dzisiaj naturalne, nie wpisywały się w dominujący nurt. Animator kultury przekonuje: „Mamy zawody ważne «politycznie». A są niedocenione" /40n.m/. Dodaje, że chociaż za pracą animatora kultury stoją różne motywacje, to wydaje się, że to jest mniej ważne w obliczu efektów ich pracy. Za tą potrzebą uznania własnej pracy za wartościową oraz pożyteczną w większości wypadków nie kryje się domniemane poczucie intelektualnej wyższości ani przekonanie, że wykonywany zawód jest lepszy czy pożyteczniejszy w sensie społecznym. Chociaż w niektórych przypadkach, gdy aktywność zawodowa postrzegana jest w perspektywie politycznych relacji i użyteczności, ów krytyczny stosunek do aktywności „burżuazyjnych", menadżerskich daje o sobie znać z większą mocą. Jak mówi lewicowy publicysta:

> Lewicowa inteligencja musiała zwalczyć pewne odruchy, które miała, na przykład nie mówimy źle o przedsiębiorcach. Ja uwielbiam mówić źle o przedsiębiorcach. Znam wielu przedsiębiorców osobiście, którzy są czarującymi ludźmi, ale publicznie uwielbiam oczerniać przedsiębiorców, mówić, że są nieinnowacyjni (co można zresztą odczytać z danych), że wyzyskują pracowników, pogardzają nimi, że są egoistyczni. To nie przechodziło inteligentowi przez usta w latach dziewięćdziesiątych. Dominowałao to poczucie, że musimy budować nowy ład, w którym przedsiębiorcy są kluczowym elementem. Dzisiaj, kiedy identyfikuję swoich przeciwników w walce politycznej, to widzę, że to są przedsiębiorcy i menadżerowie. To są te frakcje klasy dominującej, które muszę zwalczyć, żeby zmienić ten świat /7s.a.m/[184].

Dodatkowym źródłem dystansu do ról zawodowych związanych z klasą średnią jest wyraźne przekonanie, że karierowiczostwo wymagające koncentracji na sobie jest czymś niewłaściwym. Wielu z nich przyznaje, że nie znajdują argumentów, żeby podziwiać kogoś, kto ciężko pracuje, aby się wzbogacić. Tak pojmowana praca jest pozbawiona publicznego wymiaru oraz nie kształtuje bogatej tożsamości. Jak mówi moja rozmówczyni:

> Ciągłe życie w aspiracji materialnej jakoś mi nie odpowiada, ten etos nie jest moim etosem. Niespecjalnie go podziwiam, ponieważ mam wrażenie, że praca,

[184] Podobna postawa może świadczyć o braku wykształconej orientacji na dostosowanie do rynku. Henryk Domański w odniesieniu do wcześniejszych pokoleń tłumaczy to dodatkowo dekompozycją czynników statusu, a więc brakiem zasady wynagradzania proporcjonalnie do poziomu kwalifikacji. Co – jak dodaje socjolog „świadczy (…) pośrednio, że reprezentanci inteligencji byli mniej zainteresowani stabilizacją, a bardziej zmianą *status quo*" (Domański [1990] 2000: 583). Z pewnością jest to słuszna obserwacja, ale sądzę, że za wyborami moich rozmówców kryje się coś więcej, co staram się tu opisać.

> którą człowiek wykonuje, powinna służyć jakiemuś celowi, a nie poprawie własnej sytuacji. Ten podziw dla klasy średniej to jest taki podziw, że ktoś ciężko pracuje i się wzbogaca. Niby dlaczego miałabym to podziwiać /23s.a.f/.

Dodaje też, że chociaż jest w stanie zrozumieć podobne wybory na indywidualnym poziomie, sama ma takich znajomych i ich lubi, ale „na poziomie etosu czy pochwały tego stylu życia – to nie, nie potrafię". Argumentuje: „może łatwo jest mi tak mówić, bo akurat mam mieszkanie i pewnie to jest przywilej, który mało kto posiada, i rozumiem, że ludzie dla tego mieszkanie są w stanie zrobić bardzo dużo. Ale tak z góry to nie mogę tego pochwalić" /23s.a.f/.

Inna osoba mówi, że problem nie polega na tym, że inteligenci są dzisiaj zaliczani do klasy średniej, ale na tym, że przyjęli jej styl życia i aspiracje. Inny z moich rozmówców tłumaczy, że wiele osób o intelektualnych ambicjach przestało mieć świadomość istnienia klas społecznych oraz różnic klasowych. Argumentuje, że większość jego znajomych w ogóle się nad tym nie zastanawia. Jego zdaniem przeciętny inteligent akceptuje pogląd, że wykształcenie oraz status społeczny są wynikiem własnej pracy, na którą poświęca się o wiele więcej czasu niż robotnik. „Brak zrozumienia kontekstu własnej pozycji jest absolutnie powszechny. Wyjątkiem jest myślenie innego rodzaju. Niewielu inteligentów jest świadomych, że nie tylko sobie zawdzięczają swój sukces, ale również pewnym mechanizmom klasowym. To dotyczy nawet tych, których nazwalibyśmy *chattering class*, klasą dyskutującą, zajmującą się refleksją nad sprawami publicznymi" /16e.a.m/ – dodaje. Świadomość własnego położenia przekłada się jego zdaniem na poczucie obowiązków wobec wspólnoty.

Niemniej zdaniem niektórych moich rozmówców wszystko to nie wystarcza, aby można było mówić o prawdziwej etosowej postawie. Jak mówi jedna z osób:

> Etos ujawnia się tam, gdzie musisz coś poświęcić, ze swojej kariery naukowej, ze swoich dochodów, ze swojego ustosunkowania politycznego. I wtedy go widać, ale u wielu osób tego nie widać. Jeśli ja mówię coś, co brzmi przewrotnie, dotyczy przyszłości narodu i kondycji społeczeństwa, ale zarazem dostaję świetne granty i towarzystwu się to podoba, i jeszcze robię karierę naukową, to jaki problem. Gorzej jeśli musisz coś poświęcić, żeby w imię tego etosu inteligenckiego coś powiedzieć. I tutaj już nie widzę takiego legionu inteligentów. Inteligenci w Polsce dostawali w dupę zawsze i to ich w jakiejś mierze definiuje /26s.m/.

Podobnie argumentował Henryk Domański (2016: 78), przekonując, że etosowa postawa wymaga całkowitego poświęcenia[185]. Niemniej, jak już pisałem, wy-

[185] Jak podkreślał w wywiadzie: „Etos o tyle istnieje naprawdę, o ile jest realizowany w praktyce, a realizuje się to, co się robi, z czego się utrzymujemy, na czym się znamy, a więc powinien być związany z zawodem. Z kolei posłannictwo musi być wypełniane w 100%, bo inaczej nim nie jest" (Domański 2016: 78).

obrażenie inteligenta porzucającego swoją karierę, aby służyć innym, utrudnia wielu moim rozmówcom identyfikację z inteligencją. Pisarz, z którym rozmawiam, zgadza się z tym, że etos to pewna gotowość do rezygnacji ze swojego wolnego czasu czy pieniędzy, żeby zrobić coś dla wspólnoty. Wizję tę uzupełnia brakiem obojętności, pewnym altruizmem społecznym towarzyszącym codziennej postawie. Argumentuje też, że etos nie musi oznaczać stuprocentowego poświęcenia. Dlatego sądzę, że zrozumienie tożsamości oraz stylu życia moich bohaterów wymaga zarysowania subtelniejszej mapy ich wyborów.

W stronę wspólnego dobra

Chociaż wielu moich rozmówców realizuje się w pracy zawodowej, to jednocześnie starali się wybrać zawody o charakterze intelektualnym. Na ile to też możliwe, podejmują działania w sferach pozazawodowych[186]. Robią to, wykorzystując kompetencje związane z wykonywanym zawodem bądź wykraczając poza swoje specjalizacje. Naukowiec tłumaczy, że nie chodzi wyłącznie o zaangażowanie „w starym dobrym stylu", polegające na pracy w stowarzyszeniach, lecz również o wykorzystywanie zgromadzonej wiedzy, za pomocą której może dzisiaj „kształtować komponenty programów szkoleniowych". Wiele osób podkreśla znaczenie publicznego wymiaru własnych aktywności, jak również potrzebę wybierania takich prac, które są w jakimś stopniu związane ze sprawami społecznymi i pracą na polu kultury. Jak mówi jedna z osób, za tymi wyborami stoją niekiedy „zupełnie nieintelektualne motywy, ale poczucie obowiązku, że «jestem zobowiązany, powinnam albo powinienem»" /24s.f/. Inna osoba dodaje:

> Realnie jest coś takiego jak cechy związane z wykształceniem. Ale to nie chodzi o magistra, ale o doświadczenie, co robił oprócz tego, że studiował. Ambitniejszy wolontariat. Osoba mająca możliwości realizowania się w takiej strategii indywidualistycznej kariery może tego nie odrzuca, ale robi coś więcej. Nie wystarczy, że pracuje, a po godzinach wpłaca pieniądze na biedne dzieci. Może zarabiać kupę kasy, ale po godzinach wykorzystuje swoją wiedzę, pracując w totalnie społecznym projekcie, prowadząc porady prawne. Znam takich ludzi. Ale bycie prawnikiem w korporacji im nie wystarczy, żeby się realizować. Szukają czegoś więcej /22e.n.m/.

[186] Część z nich podziela przekonanie, które Andrzej Mencwel (2016: 105) ujął w celnej formule: „trzeba robić coś więcej, niż to, co należy do warsztatu". Mówi historyk (2016: 121): „Inteligencja to grupa społeczna, która zajmuje ważne miejsce w strukturze społecznej, mając zarazem poczucie misji. A co znaczy dziś mieć poczucie misji? To znaczy uważać przynajmniej tyle, że należy robić coś więcej, niż to, co dotyczy bezpośrednio czyjegoś warsztatu, czyli dziedziny nauki i związanych z nią instytucji. Dawać głos w sprawach publicznych, zajmować odpowiedzialne stanowisko. Po amerykańsku to się nazywa *public intellectual*".

Pisałem już na wstępie tego rozdziału, że większości moich rozmówców nie odpowiada jednak również wizja zupełnego poświęcenia. Część z nich sugeruje, że etosowa postawa nie musi oznaczać rezygnacji z własnych ambicji. Zdaniem niektórych różnica pomiędzy przedstawicielem klasy średniej nastawionym na indywidualny sukces a inteligentem nie polega zatem na różnicy w osobistych zasobach (intelektualnych, kulturalnych, społecznych), ale na tym, do czego są one wykorzystywane. Przy czym w tym przypadku nie chodzi o wybór aktywności, które zaspokajałyby jednostkowe poczucie sensu, jak w przytoczonych przykładach, ale o spożytkowanie ich dla dobra całej zbiorowości. Mówi jedna z cytowanych już osób:

> To, że ktoś wykształcił się na państwowym uniwersytecie na psychologii albo filozofii, idzie teraz do wielkiej korporacji i zajmuje się *de facto* tym, żeby ludzie kupowali więcej jakiegoś produktu. Staje się jakimś copywriterem czy menadżerem, specjalistą od *public relations*. Czyli wykorzystuje te umiejętności, które zdobył na uniwersytecie do tego, żeby *de facto* manipulować ludźmi. Żeby im wciskać coś. I dla mnie to jest bardzo moralnie dwuznaczne. Bo właśnie wykorzystuje te dyscypliny czy tę wiedzę, które miały służyć człowiekowi, *de facto* przeciwko człowiekowi. To może brzmi strasznie wzniośle, ale tak to widzę i tak patrzę na klasę średnią, która się wyłoniła z inteligencji. Ona została zaprzęgnięta w służbie czegoś, co dla mnie jest nie w porządku /23s.a.f/.

Motyw wykształcenia, szczególnie zdobytego w ramach bezpłatnej edukacji na państwowym, prestiżowym uniwersytecie, używanego w celu poprawy działania kapitalistycznego systemu jest niekiedy przedmiotem krytyki. Kolejna osoba zwraca uwagę na ten problem, podkreślając że zamiast kształcić dobrych ekonomistów społecznych, którzy „zajmowaliby się opisywaniem, niwelowaniem nierówności i dysproporcji społecznych, uniwersytety i szkoły wyższe produkują kolejnych specjalistów od zarządzania zasobami ludzkimi" /16e.a.m/. Chociaż jak przekonuje dalej, w ostatnich latach można zaobserwować zmianę mentalności, ponieważ neoliberalna polityka dotknęła również uniwersytety oraz ludzi pracujących intelektem. Dopiero to sprawiło – argumentuje – że niektórzy przedstawiciele świata nauki uświadomili sobie skalę problemu oraz własne uwikłanie w system gospodarczy. Tyle tylko że – jak mówi – nie jest to jeszcze powszechna świadomość. Niemniej upowszechnienie tej wiedzy powinno przyczynić się do zmiany wyobrażeń na temat społecznych zadań i ról zawodowych. Nie tylko zresztą w odniesieniu do tych, którzy definiują się w inteligenckich kategoriach, jak on sam.

> Obowiązkiem badaczy społecznych jest opisywanie mechanizmów władzy i opisywanie ich także pod kątem interesów ludzi z innych klas. Jak sprawić, żeby instytucje były inkluzywne, w imię szeroko pojętych ideałów demokracji. Takiej, w której ludzie są włączeni w proces tworzenia społeczeństwa. Takie badania powinni prowadzić socjolodzy, niekoniecznie opracowywać lepsze narzędzia

> zarządzania zasobami ludzkimi, żeby wydusić [z innych ludzi – P. K.] jak najwięcej" /16e.a.m/.

Przedstawiciel warszawskiego oddziału Klubu Inteligencji Katolickiej uzupełnia to o jeszcze mocniejsze przekonanie:

> Inteligent ma obowiązek reprezentowania słabszych. Nie wierzę w inteligenta, który reprezentuje kancelarię prawną. Po co być inteligentem? Po to, żeby znaleźć tego zmarginalizowanego i pomóc mu, wstawić się za kimś, z racji tego, że samemu ma się takie możliwości, żeby słabszy nie był narzędziem. Lewicowość gdzieś jest w tym inteligenckim podejściu" /38n.a.m/.

Podsumowanie

Można zauważyć, że etos klasy średniej jest dość często przedmiotem krytyki. Formułują ją zarówno osoby o lewicowych, jak i prawicowych sympatiach[187]. W niektórych wypadkach towarzyszy temu również próba demaskacji „neutralnych" założeń stojących u jego podstaw. Najczęstszy zarzut skierowany jest wobec indywidualizmu, zamknięcia się w obrębie własnych interesów oraz wobec przekonania, że sukces jest efektem wysiłku włożonego w pracę[188]. Podobnych motywów, które skłaniają do dystansu, można znaleźć więcej[189]. Niemniej wystarczy zaznaczyć, że wśród moich rozmówców dominuje krytyczne nastawienie. Zdecydowana większość osób jest sceptyczna wobec klasy średniej zarówno jeśli chodzi o jej stary model oparty na gromadzeniu oraz posiadaniu majątku, jak i nowy, w którym istotną rolę odgrywa konsumpcyjny styl życia. Uważna obserwacja debat, jakie toczą się wśród młodych na temat

[187] Dobrze widać na podstawie zgromadzonych wypowiedzi, że to, co odróżnia „lewicowych" krytyków indywidualizmu od krytyków „prawicowych", polega na tym, że ci pierwsi dostrzegają, że indywidualizm ma strukturalne źródła i dlatego nie można ograniczyć się do moralnych poruczeń. Przebudowa mentalności oraz wyobrażeń musi wynikać ze strukturalnej zmiany systemu. Natomiast osoby o konserwatywnych przekonaniach powołują się na wagę „tradycyjnych" instytucji (rodziny, wspólnoty itd.), chętniej odwołują się też do sumienia samej jednostki lub dostrzegają wagę indywidualnego wysiłku moralnego, lub łączą jedno i drugie.

[188] Na marginesie warto zauważyć, że zarzut zamknięcia się w obrębie własnych interesów nie jest natomiast formułowany pod adresem klas niższych czy klasy ludowej. Wręcz odwrotnie, klasy te są niekiedy postrzegane jako te, które nie potrafią sformułować własnych interesów, przyjmując ideologię klas wyższych.

[189] Wśród niektórych osób ta niechęć do identyfikacji z klasą średnią wynika także z faktu postrzegania jej jako „klasy średniego intelektu", jednej z najbardziej imitacyjnych, mało kulturotwórczych klas.

klasy średniej, czyni ten obraz nieco bogatszym[190]. Niektóre z osób zdają się wierzyć, że jej wartości muszą ulec zmianie, egoistyczny indywidualista zaś nie musi wcale stanowić reprezentatywnej postaci. Część osób – najczęściej o lewicowych sympatiach – podkreśla, że należy starać się rozpoznać i niwelować mechanizmy oparte na przekonaniu, że „jak ktoś ma dobrze, to jest kowalem własnego losu, a jak ktoś ma gorzej, to też jest kowalem, tylko złym" /16e.a.m/. Jak dodaje cytowana osoba: „na poziomie mikro jestem bardziej liberalny niż na poziomie makro. Na poziomie mikro jestem w stanie komuś powiedzieć, że jest dupa wołowa" /16e.a.m/. Inna osoba mówi: „wyrabia się w nas takie przekonanie, że nasze własne działania, nasza autonomia są podstawą naszego istnienia. Bądź przedsiębiorczy, inicjatywę powinieneś mieć" /9s.a.m/.

Wielu osobom, z którymi rozmawiałem, udało się osiągnąć sukces w życiu zawodowym. Pogłębione wypowiedzi na temat własnych doświadczeń oraz obserwacja ich stylu życia umożliwiają wgląd w realne motywacje wielu z nich. Wyłania się z tego obraz, który nie do końca wpisuje się w potrzeby żądnego prostych schematów socjologa, chcącego umieścić ich po stronie etosu klasy średniej bądź etosu inteligenckiego. Ostatecznie wizja osobistego sukcesu pozostaje dla wielu z nich ważną motywacją. W kolejnych rozdziałach postaram się pokazać, że można wśród nich znaleźć osoby, które kierują się w życiu wizją sukcesu i poczuciem, że możliwość osiągnięcia wyznaczonego sobie celu zależy przede wszystkim od samej jednostki – jej zdolności, motywacji, wkładu pracy. Niektórzy z nich skłonni są również postrzegać obszar swojej zawodowej aktywności w kategoriach rywalizacji, w której wygrywa najlepszy i najbardziej zdeterminowany. Jednocześnie zdecydowana większość osób przekonuje, że wykonywanym przez nich zawodom należy przywrócić głębsze znaczenie.

Do pewnego stopnia mamy do czynienia z sytuacją odwrotną niż w cytowanych pod koniec poprzedniego rozdziału badaniach Hanny Palskiej[191].

[190] Warto w tym miejscu wspomnieć chociażby debatę, jaka toczyła się w ostatnich latach na łamach „Gazety Wyborczej". Formułowano w niej bardzo zróżnicowane przekonania. Co więcej, wśród przedstawicieli inteligenckich zawodów można również spotkać się z pochwałami stylu życia klasy średniej. Jak mówił w wywiadzie dla „Gazety" jeden z rozpoznawalnych pisarzy: „**Czyli będziemy zarabiać pieniądze, piec chleb, jeździć na zagraniczne wakacje.** – Można to strywializować, ale właśnie ci, którzy mają takie aspiracje, te pieprzone lemingi, z których wszyscy się naśmiewają, zapewniają spokój światu. Bo właśnie one mają coś do stracenia i zależy im na rozwiązywaniu konfliktów, a nie angażowaniu się w konflikty. To ci, którzy zarzucają im konformizm i wrzeszczą, że ważniejsza jest szabelka, tworzą problemy. Mnie wkurwia atak na lemingi. Lemingi są częścią społeczeństwa, która próbuje spełniać swoje marzenia. Dzięki jej pragnieniom wychodzisz rano z domu i masz pod nosem piekarenkę, knajpkę, sklepik, **wszystko, co sprawia, że jest ci łatwiej i przyjemniej żyć** [wyróżnienie – P. K.]. A potem przychodzi jakiś pajac i zaczyna wrzeszczeć o tym, że my tutaj nic nie rozumiemy, że wszyscy na ulice, bij wroga" (Szczerek 2015).

[191] Oczywiście badania te nie są, jak sądzę, do końca porównywalne, albowiem inny był w obydwu przypadkach dobór próby. W moim badaniu były to osoby publiczne, pełniące intelektualne funkcje w społeczeństwie. W przywołanym tekście Palska (2008) niewiele pisze o doborze osób do swoich badań, niemniej domyślam się, że jej respondenci reprezentowali o wiele bardziej różnorodną sferę zawodów.

Jej respondenci koncentrowali się na karierze, dążyli do osiąganiu ekonomicznego sukcesu, nawet jeśli towarzyszyło temu poczucie utraty części dawnego bądź zapamiętanego stylu życia. Byli przekonani, że praca powinna służyć zarabianiu pieniędzy. Podkreślali zresztą, że nie znajdują czasu na inne aktywności, nawet jeżeli miałyby one służyć podtrzymaniu inteligenckiego kapitału. Natomiast dla moich rozmówców tak zdefiniowane cele stają się wątpliwe, etos klasy średniej zostaje podważony. Wedle moich badanych praca nie powinna służyć wyłącznie zarabianiu pieniędzy. Co więcej, wątek zarobkowy – choć ważny – nie jest często wprost wyrażany. Niemniej zarówno na podstawie wywiadów, jaki i obserwacji ich sposobów życia, ubierania się, korzystania z kultury, można o większości z nich powiedzieć, że ich życie jest zawieszone pomiędzy stylem życia inteligencji a etosem klasy średniej. Z kolei w odniesieniu do części osób można nawet sformułować paradoksalną tezę, że inteligencja przestała być punktem odniesienia dla ich tożsamości, a klasa średnia jeszcze się nim nie stała.

Rozdział 11

W stronę inteligenckiego etosu. Nieunikniona ambiwalencja wzoru

Jak mogliśmy wywnioskować na podstawie wypowiedzi przytoczonych w poprzednim rozdziale, wartości klasy średniej są dla wielu osób źródłem ambiwalencji. Starałem się pokazać, że postawa zaangażowana, w tym m.in. etos inteligencki, postrzegana jest często jako przeciwieństwo systemu wartości oraz postaw charakterystycznych dla klasy średniej i burżuazyjnych wartości. Na najbardziej ogólnym poziomie można powiedzieć, że tak rozumiany etos oznacza nie tylko moralność przeciwstawioną niemoralności świata korporacji oraz biznesu, ale także emocje przeciwstawione kalkulacji. Jak mówi jeden z moich rozmówców, w życiu chodzi o realizację

> wartości, które wzbogacają człowieka. A wiec nie wartości użytkowe, ale duchowe, egzystencjalne, zakorzeniające w sensie. Chociaż to ucieka po prostu w tym środowisku ze względu na ścieżkę kariery. Jeśli większość działań jest podporządkowana karierze, [bieżącej – P. K.] sytuacji, to wtedy trudno wyśrubować kryteria. Bo wtedy pewnych prac nie da się wykonać. Jest rozwój osobniczy i rozwój związany z czasem pracy /15e.s.m/.

Osoby, z którymi rozmawiałem, mają zestawy poglądów na temat „dobrego życia", wiele z tych przekonań znajduje również zakorzenienie w tradycji inteligenckiej. Nie wszyscy chcą jednak przyznać, że wybór, jakiego dokonali, oraz towarzyszące temu uzasadnienia wpisują ich w mniejszym bądź większym stopniu w tę tradycję. Chociaż w poprzednim rozdziale – na podstawie wypowiedzi moich bohaterów – zarysowałem dosyć ostry kontrast pomiędzy wyobrażeniami na temat przeciętnego członka nowej klasy średniej a etosem inteligenckim, to starałem się również pokazać, że faktycznie większość bohaterów tej książki pozostaje rozdarta pomiędzy wynikającymi z inteligenckiego etosu ideami, powinnościami a sposobem życia klasy średniej. Starałem się też podkreślić, że realne życie rzadko daje się opisać za pomocą tych przeciwstawnych kategorii.

A jednocześnie zdecydowana większość moich rozmówców odrzuca styl życia oparty na gromadzeniu środków materialnych, wielu z nich szuka

pogłębionego wymiaru rzeczywistości. Niektórzy chcieliby łączyć pracę zawodową z zaangażowaniem na rzecz zmiany oraz pełniejszym, bardziej aktywnym uczestnictwem w życiu publicznym. „To, co dla mnie jest największą bolączką, to że ludzie zamykają się w kołowrotku codzienności. Że ludziom się przestaje chcieć, a wtedy cedują swoje obowiązki (…). Aktywny obywatel to największe zabezpieczenie przed totalitaryzmem, umiejętność myślenia, konfrontowania się. Ta energia jest w ludziach: od animatorów kultury, ruchów spółdzielczych, kluby książkowe, po koło gospodyń wiejskich" /40n.m/ – mówi jedna z osób. Także wizja materialnego sukcesu tylko częściowo wpisuje się w wyobrażenie o własnej karierze. Jak zauważyłem w poprzednim rozdziale – kwestia materialnego statusu może stanowić ważny punkt odniesienia, ale nie jest wprost artykułowana, pozostając dla większości osób czymś wstydliwym, czego przez skromność, świadomość obecności innego wzoru nie wypowiadają. Jednak w obliczu dominującego modelu, w którym synonimem sukcesu jest poprawa własnej sytuacji materialnej, pozycja zawodowa oraz dążenie do osiągnięcia wyższego statusu i prestiżu, a zatem modelu, który był (i nadal jest) przedstawiany jako wzór godny naśladowania, wielu z nich trudno jest uzasadnić sposób życia, jaki wydaje im się bardziej właściwy. Tym bardziej że promocji nowego modelu towarzyszyły silne refutacje inteligenckości dokonane chociażby przez starszych. To wśród starszych pokoleń toczyły się dyskusje o końcu inteligencji. Pojawiające się przeciwstawne opinie, jak wynika z wielu rozmów, nie zmieniały ogólnego tonu, jaki zapamiętali z tamtej dyskusji, ale zaledwie go łagodziły[192]. To bodaj z tego powodu niektóre z osób zwracają uwagę, że dopiero w ich pokoleniu następuje silniejszy niż dotąd powrót do inteligenckich wartości i/lub postawy zaangażowanej. Adiunkt zauważa:

> Paradoksalnie to ta kategoria inteligencji, to teraz bardziej wraca niż w latach dziewięćdziesiątych. Nagle pojawia się grupa ludzi, która nie jest zainteresowana robieniem kariery w biznesie, w doradztwie. Pieniądze nie są dla niej głównym celem. Jest w tym pewien element próżności. Żeby mnie drukowali itd., ale jednocześnie nikt ci nie płaci. To jest działalność *pro bono*. Jednak ilość czasu, jaką poświęcasz na czytanie rzeczy często z różnych działek. Taki uczony dyletantyzm. Są osoby, które robią z tego później konkretny zawód /20s.a.m/.

Pisarz dodaje:

> A od pewnego momentu, przełom lat dziewięćdziesiątych i dwutysięcznych, jest ten moment powrotu [inteligenckiego etosu – P. K.]. To, że ludzie organizują się i nie dają zabudować jakiegoś kawałka parku deweloperowi, to jest działanie typu inteligenckiego, bo mogą oni to zupełnie inaczej traktować. Sądzę, że człowiek,

[192] Dlatego właśnie w obliczu dominującego przekonania o końcu inteligencji i jej etosu część z nich nie potrafi odnaleźć reguł postępowania w przeszłości.

> który czuje się inteligentem, doskonale się odnajduje w tych działaniach i część z nich ma również taką proweniencję i tożsamość /30w.m/.

Niemniej nie wszyscy są skłonni – jak już wiemy – identyfikować się z inteligenckością. Jedna z moich rozmówczyń, dobrze uchwyciła ten paradoks. Podkreśla z rezygnacją, że współczesna inteligencja definiuje się poprzez „dziedziczenie nawyków, zachowań, style życia. To, co ich łączy, to habitus, nie światopogląd. Więc oni są habitualnie konformistyczni" /10s.a.f/. Dodaje: „To spaja tę grupę, nadaje jej poczucie grupowej tożsamości, a jednocześnie utrudnia dostanie się do niej z zewnątrz" /10s.a.f/. Inna osoba nie jest jednak skłonna zgodzić się z taką diagnozą i stara się znaleźć wyjście z tej sytuacji. „Jeśli masz silną swoją tożsamość, to możesz się pięknie różnić. Nie boisz się wchodzić na różne areopagi i rozmawiać z ludźmi, bo wiesz, co cię konstytuuje" /40n.m/.

Warto raz jeszcze podkreślić, że te dwa wzory – styl życia klasy średniej i etos inteligencki – wyznaczają ramy odniesienia dla bohaterów tej książki. Nie zamierzam jednak stawiać tezy, że odnalezienie sensu w etosie daje szansę na obronę niezależności, indywidualnej odwagi, sprzeciwu wobec konformizmu, zachowania krytycznego stosunku do klasy średniej. Tym bardziej że nawet pobieżny przegląd inteligenckiej historii pozwala zauważyć, że przynależność do inteligencji również rodzi pewien rodzaj konformizmów wobec własnego środowiska. Zatem w ten etos również wpisana jest pewna ambiwalencja. Elementy grupowego działania, towarzyskości oraz postrzeganie inteligencji jako grupy statusowej zamkniętej we własnej „enklawie stylu życia"[193] – czego najbardziej krytycznym wyrazem jest określenie „inteligenckie getto" autorstwa Józefa Chałasińskiego – są równie trwałymi elementami tego etosu oraz tradycji, co postawa buntu, niezależności, rycerskości, osobistej odwagi czy solidarności z ludźmi z innych kategorii. Do tego należy również dodać taką ważną dla inteligenckiego etosu wartość jak wierność samemu sobie, która wydaje się jeszcze bardziej wykraczać poza napięcie między jednostką a wspólnotą (zob. Janaszek-Ivaničková 1971: 190–191). Niektórzy z moich rozmówców są świadomi, jak subtelna jest niekiedy granica pomiędzy tymi „przeciwstawnymi" wymiarami – będę jeszcze o tym pisał. Teraz wypada tylko zauważyć, że jak mówi mi jedna z osób związanych z inteligencją katolicką, skądinąd podkreślająca wagę i znaczenie środowiska, bardzo łatwo „stworzyć kółko wzajemnej adoracji, zapominając o tym drugim wymiarze związanym z osobistą odwagą, rycerskością czy myśleniem na własny rachunek". Dodaje:

> Młodzi, inteligentni, z inteligenckich domów: „zazwyczaj jest nam tak fajnie, jesteśmy tak zajebiści, rzutcy, że nie potrzebujemy innych". A jak ich nie potrzebujemy, to usychamy intelektualnie. A inny [człowiek – P. K.] nawet jak ma odmienne poglądy, to nas prowokuje intelektualnie do tego, żeby myśleć, wzbudza

[193] Por. przypis 105 w rozdziale *Antynomie inteligenckiej tożsamości*.

> naszą niezgodę. Cały czas jest ruch, a to jest najważniejsze, żeby był ruch w myśleniu. Podobny mechanizm działa w salonach, różnych grupach /40n.m/.

Wspomniane wcześniej ambiwalentne sposoby rozumienia inteligencji z pewnością nie ułatwiają szukania oparcia w inteligenckiej tradycji. Dlatego pomimo dystansu wobec klasy średniej i jej wartości część moich bohaterów nie jest skłonna uznać tego etosu za własny. Etos – mówi jedna z osób – „to jest też ta część stylu życia, który jest inteligencki, a który w ogóle jakoś nigdy nie był moim" /10s.a.f/. Jak już pisałem, etos rozumiany w kategoriach opartego na dystynkcji stylu życia rodzi szczególny rodzaj dystansu.

> Wcześniej człowiek mógł to wiedzieć z książek, czytając o dylematach polskiej inteligencji, ale to nie jest to samo. Co innego zobaczyć na żywo człowieka, który się z tym etosem jakoś utożsamia. Kiedy pojęłam, że to pojęcie ma jakiś sens odnoszący się do wymiaru nie tylko stratyfikacyjnego, to nie sądzę, żeby w mojej głowie powstała kiedykolwiek myśl, że ja sama należę do grupy identyfikującej się w ten sposób. Bo zdaje się, że dziedziczność tego etosu była zawsze czynnikiem kluczowym, wyróżnikiem inteligencji. Moi rodzice z całą pewnością takiego etosu nie posiadali nigdy i nie mam takiego poczucia, że mogłabym go w jakiś sposób skądinąd zaczerpnąć i zinternalizować. I nie chodzi nawet o to, że ja się z nim nie utożsamiam. Ale myślę, że jest to element składowy czegoś szerszego /10s.a.f/.

Ta wypowiedź świadczy o tym, że w etos inteligencki wpisana jest ambiwalencja wzoru, którą trafnie oddaje część moich rozmówców. Dystansują się na ogół wobec dystyngowanego stylu życia, którego często nie doświadczyli. Zarazem etos rozumiany w kategoriach publicznego zaangażowania pozostaje dla części z nich ważnym punktem odniesienia. Podobnie jak w wypadku indagowanej osoby, która także odnajduje w nim źródło zasad, postępowania. „Nie wierzysz w inteligencki etos?" – pytam.

> Nie, wierzę, jak najbardziej wierzę. Wydaje mi się on bardzo potrzebny. We wszystkich tekstach, w jakich mogłam się wypowiedzieć na ten temat, zawsze broniłam jakiegoś takiego trywialnie staromodnego rozumienia etosu inteligenckiego.
>
> **Czyli?**
>
> Czyli takiego, że misja, że odpowiedzialność, że sprawy ogółu. Że inteligent tym się różni, że on właśnie na szersze wody wypływał i swojego wykształcenia, talentów i umiejętności używał w sprawie publicznej. W poczuciu długu swojego względem otoczenia /10s.a.f/.

Część osób formułuje równie ogólne znaczenie etosu jak cytowana rozmówczyni. Wskazuje to na jeszcze jeden, dodatkowy problem dotyczący dwóch do pewnego stopnia wkluczających się wizji inteligenckości: inteligencji jako grupy statusowej i inteligencji zaangażowanej, a co za tym idzie dwóch

konkurencyjnych etosów. Jednocześnie niektóre z osób opowiadające się po stronie inteligencji zaangażowanej mają niekiedy trudności z jednoznacznym określeniem, co powinno się składać na ten etos, zastanawiając się, jakie winny obowiązywać w nim wartości i postawy. Jedna z moich rozmówczyń, pisarka i działaczka trzeciego sektora, wyjaśnia: „O ten etos jednak bym jakoś się dopominała. Ale co by to miało dokładnie oznaczać, to nie wiem. Tu zaczyna się moje otwarcie, ekumenizm i wolność. Więc nie wiem, co powinni, ale mam poczucie, że czasem jest mi tego szkoda i żal. I czasem sobie myślę, że nie po to się kształciliśmy i czytamy, ile czytamy, gadamy ze sobą o abstrakcyjnych rzeczach, żeby teraz nie wziąć tego na klatę i nie wypowiedzieć się" /36w.n.f/. Jedna z osób mówi, że brakuje nam dzisiaj takiego etosu, szczególnie w zawodach „inteligenckich": wśród akademików, nauczycieli. Równocześnie dodaje: „etos ten istnieje jako zaklęcie, do którego dążymy i które nas pozornie jednoczy, coś jak ojczyzna. Ale nikt naprawdę nie wie, co to jest, i za co to kochamy i czy to naprawdę ma sens. Ale jest" /11s.a.m/. Inna osoba wypowiada się w podobny sposób:

> Sama się zastanawiam, co miałoby składać się na ten etos. Inteligencja ma jednak bardzo ograniczone pole działania, ograniczone do tej sfery słowa *de facto*. Próbujemy czasem robić coś więcej, ale w gruncie rzeczy niewiele nam z tego wychodzi. Ale w gruncie rzeczy uznanie tego faktu może być owocne. Może nam pokazać nasze ograniczenia, ale też tę drogę, którą możemy przebyć. Przede wszystkim próba zmiany sposobu myślenia, żeby rzeczy, które wydają się pozornie oczywiste, ale wydają się szkodliwe, szkodliwe mity rozbijać /23s.a.f/.

Historyczne źródła ambiwalencji

Trudno się dziwić tym wypowiedziom, niedookreśloność i ogólność są niejako wpisane w kategorię inteligencji. Parafrazując wypowiedź Jerzego Szackiego (1994: 114), można powiedzieć, że zasadniczy problem z ujęciem etosu polega na tym, że „pojęcie to pełniło przede wszystkim funkcje perswazyjne, nie zaś analityczne, w związku z czym jego niedookreśloność, w szczególności zaś niewyraźność granicy między aspektami opisowymi i normatywnymi oraz celem i ruchem, który do niego prowadzi, nie zmniejszała w niczym jego użyteczności i nie było powodu, aby się o nią martwić". Jednak to, co stanowiło zaletę z punktu widzenia oddziałującego za pomocą perswazji „pedagoga", jest równocześnie kłopotem dla historyka idei[194].

[194] I jak pisze dalej: „Dla historyka idei jest to, niestety, źródło kłopotu, musi on bowiem uściślać to, co było z natury nieścisłe i wieloznaczne, dbając zarazem o to, aby w tym uściślaniu nie posunąć się za daleko, zapominając o tym, że owa idea [etosu – P. K.] odwoływała się raczej do potocznych skojarzeń (…)" (Szacki 1994: 114).

Hanna Palska (2008: 325), podkreślając ciągłość inteligencji, pisze, że „co najmniej od połowy wieku XIX, inteligencki *entourage* dziedziczyły kolejne polskie pokolenia”[195]. Wtedy właśnie, na przełomie XIX i XX wieku, zrodził się mit powołania inteligencji, zgodnie z którym – jak pisze Janaszek-Ivaničková (1971: 145) – „inteligencja miała stanowić elitę wybrańców ducha, *nobiles*, eupatrydów, którzy wyłaniają się spod lawy powszechnej obojętności i realizują niekończący się postęp ducha”. Jej zadanie miało polegać na zaangażowaniu w ruchy społeczne i walkę o emancypację. „Motywy udziału powinny być bezinteresowne, wyrastające jedynie z poczucia godności własnej i narodowej, oparte na świętej zasadzie «wierności samemu sobie». Nagroda, poza moralną, nie była przewidziana. Przeciwnie, wskazanie licznych przykładów męczeństwa wśród bezinteresownych bojowników wolności i postępu miało być ostrzeżeniem przed zbytnim optymizmem” (Janaszek-Ivaničková 1971: 145).

Inteligencja rozumiana w ten sposób, choć była faktem społecznym oraz autentycznym elementem polskiej historii, z czasem stała się również źródłem mitów organizujących zbiorową wyobraźnię. Dlatego pełny jej obraz jest bardziej złożony. Jak pisze Krystyna Zienkowska (1987: 13): „w rozmaitym stopniu bywała inteligencja «niepokorna», nie zawsze buntownicza, czasami posłuszna i uległa istniejącym i narzucanym autorytetom”[196]. Wedle Marcina Kuli (2002: 28) polska inteligencja jest tworem zmitologizowanym, postawy etosowe cechowały zaś tylko część zbiorowości. Cytowana wcześniej autorka książki o Stefanie Żeromskim zauważyła, że gdy mowa o inteligencji, to „znowu mamy (…) do czynienia z przypisywaniem cnót [lub cech – P. K.] właściwych nielicznym jej przedstawicielom – całemu inteligenckiemu ogółowi” (Janaszek-Ivaničkova 1971: 228). Jerzy Jedlicki (2000: 149–150) również nie waha się utożsamiać etosu z mitem, podkreślając równocześnie, że stanowi on wspólny mianownik inteligencji. Zdaniem Jolanty Babiuch-Luxmoore (1989: 21) „mit inteligencji polskiej zrodził się wówczas, gdy pojawiło się przekonanie-idea o jej ponadhistoryczynej roli, gdy powstała wiara w jej znaczenie dla przetrwania tradycji narodowej. Narodziny mitu należy więc wiązać z sytuacją, gdy idea inteligencji polskiej uniezależniła się od konkretnych warun-

---

[195] Piszę o tym więcej w rozdziale *Epilog. „Pozłacany wiek” inteligencji i źródła ambiwalencji etosu*.

[196] Zienkowska słusznie dodaje: „Przecież także członkowie tej właśnie warstwy uczestniczą w tej dziedzinie społecznej aktywności, którą Sergio Miceli określa jako «le travail de domination» klas i grup rządzących i narzucających określony model życia, kultury i funkcjonowania systemów społecznych: organizacja oświaty i treści nauczania, produkcja i dyfuzja dóbr kultury o określonej treści, obsługa instytucji zapewniających mniej lub więcej sprawne działanie systemu. Intelektualistów, czy też szerzej inteligencję, którą grupy rządzące biorą «na swoją służbę», George Duby zbyt może pochopnie określa mianem lokai (les valets)” (Zienkowska 1987: 13). I dalej pisze: „A więc lokaje czy buntownicy? Posłuszni czy niepokorni? Poszukiwacze przygody intelektualnej czy zrutynizowani urzędnicy? **Myślę, że inteligencja jako warstwa społeczna jest tym wszystkim po trochu i dlatego tak trudno jest historykom i socjologom określić paradygmat tej warstwy, jej ethos** [wyróżnienie – P. K.]” (Zienkowska 1987: 14).

ków, od biegu czasu. Wtedy właśnie rola inteligencji polskiej nabrała swoistego znaczenia". Etos ten kształtował się przez ponad stulecie, stanowiąc za każdym razem odpowiedź na aktualne problemy społeczne i polityczne epoki. Dlatego trudno o jednoznaczny wzór, a on sam naznaczony jest szeregiem antynomii. Do tego warto dodać, że sytuacja inteligencji w różnych zaborach przedstawiała się w odmienny sposób. Biorąc to wszystko pod uwagę, można dopiero dostrzec całe spektrum postaw, jej społeczną, ideową, światopoglądową różnorodność, której nie sposób oddać w skrótowym opracowaniu.

Nawet skupienie uwagi na tzw. inteligencji zaangażowanej z przełomu XIX i XX wieku, będącej jednym z najważniejszych źródeł etosu, wcale nie przynosi łatwych odpowiedzi[197]. Halina Janaszek-Ivaničková dostrzega, że w model inteligencji i etosu budowany na przełomie XIX i XX wieku wpisane były liczne antynomie. „Model ów budowany był bowiem ze sprzecznych elementów tradycji i niezgodnych prądów współczesnych" (Janaszek-Ivaničková 1971: 146). O swoich bohaterach, będących dzisiaj wzorami osobowymi inteligentów zaangażowanych, Bohdan Cywiński pisze tak (2010: 74): „O ile jednak poglądy społeczno-polityczne bywały przez mędrców wyrażane w publicystyce, o tyle pewne zasady postępowania moralnego spotykamy niemal zawsze «w uwikłaniu», i to nie wtopione w pisma naukowe czy pedagogiczne, ale – częściej – w praktykę działania".

Wydaje się zresztą, że właśnie praktyczna część miała równie ważne, może nawet większe znaczenie niż ideowe programy oraz ich językowe artykulacje. Praktyczna strona etosu oraz zobowiązanie do służenia dobrym przykładem, najczęściej własnym, pozwalało zachować dystans wobec moralizatorstwa i politycznych ideologii. Jak zwraca uwagę Cywiński (2010: 75), opisując skądinąd akurat dobrze wyartykułowane poglądy etyczne Ludwika Krzywickiego z *Sic itur ad virtutem*: „powstrzymywanie się mędrców od natrętnego kaznodziejstwa etycznego zasługuje na pewien szacunek. Nie zmienia to jednak faktu, że odtworzenie ich dorobku etycznego jest przez ten umiar znacznie utrudnione". Stąd to, co dzisiaj określamy mianem inteligenckiego etosu – wyjaśnia Cywiński – przejawiało się wówczas raczej w uwikłaniu, w praktykach, nie było wyrażane wprost, a w każdym razie nie przyjmowało formy ogólnointeligenckich programów czy gotowych schematów działania, tylko wskazywało na ogólny kierunek. „Stawianie takiego wzoru, konstruowanie modelu – pisze dalej o swoich bohaterach Cywiński (2010: 82) – nie przychodziło im łatwo". Co więcej, jego bohaterowie świadomie nawet od tego stronili. Niemniej sami stali się takimi wzorami. Maria Ossowska (1986a: 5–6) zwracała uwagę, że etos dotyczy grup, a nie indywiduów, ale warto zauważyć, że w przypadku etosu

[197] „Bogactwo i różnorodność tych elementów i sytuacji historycznych jest tak wielka, a wzajemne ich splecenie tak nierozszczepialne, że wyjątkowo trudno jest ustalić, które czynniki w jakim stopniu i w jakim kierunku wpływały na obraz prądów ideowych w tym przełomowym pokoleniu" (Cywiński 2010: 68).

inteligenckiego podkreślano raczej osobistą, a nie grupową odpowiedzialność podmiotu działającego[198].

Panteon polskich bohaterów, w tym też inteligenckich, jak również towarzysząca im skala postaw tworzą dość szerokie spektrum możliwych oraz konkurujących ze sobą wyborów. Ci, których uznaje się za „mędrców", założycieli inteligencji zaangażowanej, wykładowcy Uniwersytetu Latającego pozostają na ogół dobrze znani. Panuje zgoda odnośnie do ich zasług oraz wpływu, jaki wywarli na kolejne pokolenia inteligentów. Układani są oni w różne konstelacje, wedle sympatii autorów, którzy decydują się na aktualizację ich dorobku: „Pytając więc o prymat konstelacji – wyjaśnia Andrzej Mencwel (2009: 56) – Nałkowski, Krzywicki, Brzozowski nad konstelacją Bohusz, Krzemiński, Abramowski, pragnę zupełnie podobne postawy ożywić, a czynię to dlatego, że uważam je za płodne. Zagadnienie «trójcy» obchodzi mnie mniej i nie ulegam sakralnej magii tej cyfry. Obchodzą mnie sensy, nie liczby"[199]. I dodawał: „gdy dziś sam szukam wzorów – nie znajduję innych prócz tych, które opisałem. Szukam wzorów, ponieważ ich potrzebuję. Bez żadnych wstawiennictw i rękojmi zdany jestem na ludzkie tylko przykłady. Liczę więc na przykłady tych, którzy mężnie znieśli i opanowali podobne sytuacje" (Mencwel 2009: 258).

Ramy pojęciowe etosu i reprezentatywna postać inteligenta

Ogólność etosu ma niewątpliwe zalety. W ten sposób dostarcza on ogólnego sensu działania. Stanowi ramę, którą można wypełniać aktualną treścią. Na jego aksjologiczną część składa się najogólniej rozumiany niepisany kodeks etyczny, który można realizować poprzez różnego rodzaju działalność w rozmaitych środowiskach ideowych. Etos można rozumieć też jako szczególne źródło więzi, „jaka znajduje – pisze Śpiewak (1998: 241) – wyraz w symbolach, mitach, owym *mythos*, spajającym pokolenia z wpisaną weń tradycją i powołaniem wspólnoty". I dodaje: „okazuje się, że każda idea sprawiedliwości, wszelka cnota zakorzenia się w uprzednio danej idei tożsamości zbiorowej i bez niej nie może funkcjonować" (Śpiewak 1998: 241).

Ten niejednoznaczny a zarazem uniwersalny charakter inteligenckiego etosu pomaga zrozumieć metafora „ram pojęciowych" w znaczeniu, jakie

[198] Przywołując książkę Bohdana Cywińskiego, warto mieć również na uwadze szczególne rozumienie etosu pozostające, jak się wydaje, pod wpływem personalizmu. Sam Cywiński (2010: 191) pisał: „niepokorni inteligenci, przystępując do walki są osamotnieni. Będąc adwokatem jakiejś grupy społecznej, czy nawet całego społeczeństwa, działają jednocześnie na własną, przerażająco indywidualną odpowiedzialność – zarówno polityczną, jak i moralną".

[199] Ale i po latach od wydania *Etosu lewicy* sam autor skłonny jest inaczej rozkładać akcenty, bo w jego ostatniej książce o Stanisławie Brzozowskim (Mencwel 2014) postać Mariana Bohusza zdaje się zajmować obok głównego bohatera jedno z ważniejszych miejsc.

nadaje jej Charles Taylor [200]. Ramy pojęciowe dość dobrze oddają moralny status etosu, nie oferują one wyłącznie zestawu gotowych poglądów czy wartości, są raczej pewnym drogowskazem wskazującym kierunek właściwego postępowania[201]. A jednocześnie są silnie naznaczone – jak mówi Taylor (2001: 52) – obecnością mocnych jakościowych rozróżnień pomiędzy tym, co dobre, a co złe – zakreślając „horyzonty, wewnątrz których prowadzimy nasze życie i które nadają mu sens" – stanowiących konstytutywną cechę ludzkiego działania. Mają – jak dodaje Taylor – szczególne znaczenie z punktu widzenia „problemu tożsamości". Odpowiedź na pytanie „kim jestem" – argumentuje kanadyjski filozof – nie daje się sprowadzić do podania imienia i genealogii. „Właściwa odpowiedź polegałaby na zrozumieniu, co ma dla nas podstawowe znaczenie" (Taylor 2001). Trudności z artykulacją tego, co naprawdę ważne – podpowiada Taylor – skutkują kryzysem tożsamości.

Sądzę, że metafora ram pojęciowych dość dobrze oddaje charakter inteligenckiego etosu, który ma ogólny, ale nie abstrakcyjny charakter. Albowiem związane z nim reguły nie mają „charakteru substancjalnego. Nie mówią, co czynić, co myśleć" (Śpiewak 1998: 241). Z jednej strony, pozostaje on uwikłany w konkretne przykłady oraz wzory realizowane przez żywych bądź literackich bohaterów. Ogólne wskazówki moralne, znajdują potwierdzenie w konkretnych biografiach, we wzorach osobowych. Z drugiej strony, konkretne życiorysy oraz osobowe wzory służą jako podstawa do uogólnień. Kiedy historycy mówią o etosie, to pod ich piórami od razu pojawiają się te same nazwiska osób oraz biografie, które stanowią świadectwo zakorzenienia, jego praktycznej realizacji. O takich właśnie bohaterach Magdalena Micińska (1995) pisze za Pierre'em Norą, że są miejscami pamięci wspólnoty. W polskiej tradycji socjologicznej za Stefanem Czarnowskim[202] mówi się o bohaterze będącym upersonifikowanym przedstawicielem a równocześnie ideałem grupy, o postaci-symbolu (zob. Micińska 1995: 33)[203]. W taki sposób etos ucieleśniony

[200] Wedle Charlesa Taylora (2001: 50) „ramy pojęciowe dostarczają jawnego bądź ukrytego tła naszych ocen moralnych, naszych moralnych intuicji i reakcji w każdym z trzech wymiarów. Artykulacja owych ram polega na objaśnieniu tego, co nadaje sens naszym reakcjom moralnym. Oznacza to, że gdy próbujemy ująć w słowa przesłanki, jakimi kierujemy się oceniając jakąś formę życia jako naprawdę wartościową, lub uzależniając naszą godność od pewnych osiągnięć czy pozycji, lub wreszcie definiując w pewien sposób nasze zobowiązania moralne, wówczas między innymi artykułujemy to, co nazywam «ramami pojęciowymi»".

[201] Wedle Taylora (2001: 54) tożsamość nowoczesna, czyli wiedza o tym, kim się jest, oznacza orientację „w przestrzeni moralnej, przestrzeni, w której pojawiają się pytania o to, co dobre, a co złe, co warto robić, a czego nie, co ma sens i wagę, co zaś jest nieistotne i drugorzędne".

[202] Magdalena Micińska (1995: 33) wymienia tu przede wszystkim: Józefa Chałasińskiego, Antoninę Kłoskowską, Ewę Nowicką, Ryszardę Czepulis-Rastenis czy Krzysztofa Kwaśniewskiego.

[203] Jak pisze z kolei Bohdan Cywiński (2010: 72) o takich bohaterach: „dla formującej się inteligenckiej opinii publicznej stawali się nazwiskami-symbolami, pełnili niewątpliwie w niej funkcje przywódcze".

staje się wzorem osobowym (por. Ossowska 1986a: 9; Babiuch-Luxmoore 1989: 49–51)[204].

O ile etos daje się opisać za pomocą kategorii „ram pojęciowych", o tyle żeby lepiej zrozumieć znaczenie roli inteligenta dla polskiej kultury warto przywołać używaną przez Alasdaira MacIntyre'a (por. 1996: 68–69) kategorię „reprezentatywnej postaci", zbliżonej znaczeniowo do pojęcia wzoru osobowego. Filozof pisze, że w odniesieniu do ról charakterystycznych dla niektórych kultur można posłużyć się pojęciem postaci oraz dodaje, że „zdolność do ich rozpoznawania ma fundamentalne znaczenie społeczne, ponieważ znajomość tych postaci umożliwia interpretację czynów jednostek, które wcieliły się w te postacie. Jest tak dlatego, że jednostki te posługują się tą samą wiedzą, aby kierować swym zachowaniem i nadawać mu określoną strukturę" (MacIntyre 1996: 68). Do nich przypisane są szczególnego rodzaju role, które nakładają na jednostki określone ograniczenia moralne. W obrębie polskiej kultury inteligent, zwłaszcza zaangażowany, byłby właśnie taką „reprezentatywną postacią" w znaczeniu MacIntyre'a, która nadaje kulturze szczególną charakterystykę; jak ujmuje to MacIntyre: „o specyfice każdej kultury stanowią zaś w głównej mierze cechy typowe dla występujących w niej *postaci*" (tamże)[205]. Jest ona przedmiotem szacunku, dostarcza członkom danej kultury „określonego kulturowego i moralnego ideału (…). *Postać* nadaje moralną prawomocność określonemu sposobowi społecznego istnienia" (tamże: 71). O ile etos w teoretycznym ujęciu daje się opisać jako pojęciowe ramy, o tyle rolę inteligenta w polskiej kulturze można opisać właśnie jako postać. Postać ma bardziej ogólny charakter, nie odnosi się do konkretnego ucieleśnionego przykładu, jak to ma miejsce w przypadku bohatera czy wzoru osobowego. Jak uzupełnia MacIntyre (tamże: 69): „są one [tzn. postacie – P.K.] – by tak rzec – moralnymi reprezentantami swojej własnej kultury, a to dzięki temu, że idee oraz teorie moralne i metafizyczne znajdują dzięki tym postaciom możliwość zaistnienia w świecie społecznym. *Postacie* są maskami wkładanymi przez filozoficzne teorie moralności". Manifestują się one w wielu możliwych formach: ideach, rozmowach, kazaniach, sztukach scenicznych, i przez różne osoby, które na różne sposoby odgrywają przypisane postaci role. Tylko badając konkretne jednostki, można uchwycić, w jakim stopniu są nośnikami przekonań moralnych, doktryn czy teorii charakterystycznych dla ważnych w określonej kulturze postaci.

---

[204] „Wzór osobowy – pisze Ossowska (1986a: 9) – implikuje tu jakąś hierarchię wartości, jest to wzór nazywany przez niektórych normatywnym". I w innym miejscu: „Grupy społeczne mają swoje wzory, swoje stereotypy, swoich bohaterów. Bohater jest zawsze jakąś określoną osobą, mityczną albo realną, a jeżeli realną, to zwykle nieżyjącą i opromienioną jakąś legendą. Wzór osobowy może być wyprany z wszelkich rysów indywidualnych, choć bywa nim także jakaś postać konkretna (…)" (Ossowska 1983b: 356).

[205] I pisze dalej: „I tak kulturę wiktoriańskiej Anglii w znacznej mierze określają postaci Dyrektora Szkoły Publicznej, Podróżnika i Inżyniera. Kulturę Niemiec z okresu wilhelmińskiego definiują, analogicznie, postacie Oficera Pruskiego, profesora i Socjaldemokraty" (MacIntyre 1996: 68-69).

> Taka postać – piszą Bellah ze współpracownikami (2007: 129) – pozwala zebrać w jeden wyrazisty obraz sposoby i formy organizowania się ludzi w jednym środowisku społecznym, nadając znaczenie i kierunek ich życiu. Tak naprawdę, reprezentatywna postać jest czymś więcej niż zbiorem cech indywidualnych czy osobowości. Jest to raczej zbiorowe wyobrażenie pozwalające określić, jakie rodzaje cech osobowościowych dana grupa chce rozwijać, uznając je za dobre i uzasadnione. Reprezentatywna postać jest pewnym ideałem, punktem odniesienia i ośrodkiem, który nadaje żywy wyraz wizjom życia, tak jak na przykład we współczesnym społeczeństwie sportowiec podsuwa młodym ludziom uzasadnienie wysiłku, a naukowiec symbolizuje obiektywizm.

Twierdzę, że taką reprezentatywną postacią dla polskiej kultury jest właśnie inteligent.

Tradycja „uaktualniona"

Pomimo tych różnych konstelacji oraz ambiwalentnych sposobów rozumienia etosu, tradycja, szczególnie tzw. inteligencji zaangażowanej, zdaje się prędzej łączyć niż dzielić[206]. Jak sądzi jedna z osób: „w tym sensie mówię o tym etosie, że nie ma znaczenia, czy on będzie lewicowy, prawicowy, bo jego istotą jest to, że ludziom chce się czegoś więcej. Że mają jakąś ideę, która ich napędza, że nie godzą się na taką konsumpcyjną rzeczywistość" /40n.m/. I dodaje: „autentycznie wierzę w to, że jak się spotkają ludzie z różnych optyk, to prawda, do której dążymy, może być rozświetlona z różnych punktów widzenia. Możemy się nie zgadzać co do wartości. Jeżeli im się chce coś więcej, to są w jakimś sensie moimi braćmi. Bo to broni nas przed banalizacją życia i zamknięciem nas w kołowrotku konsumpcji" /40n.m/. Doktor socjologii mówi: „nie zawsze się muszę zgadzać z tymi wartościami, ale jest ważne, żeby tacy ludzie byli, którzy promują pewne wartości, normy. Przypominają o tym; przypominają o pewnych zagrożeniach" /28s.a.m/. Inna z indagowanych osób dodaje: „poczucie służby to jest coś bardzo inteligenckiego i bardzo wartościowego. To występuje, widzę to po lewej i prawej stronie" /17s.a.m/.

Chociaż moim bohaterom zdarza się niekiedy oskarżać nawzajem o zawłaszczanie pewnych postaci, w gruncie rzeczy zgodnie przyznają, że już sama aktualizacja etosu jest czymś dobrym. Etos pozostaje bowiem ważny zarówno dla reprezentantów lewicy, jak i prawicy; oczywiście dla tych, którzy mają

[206] Jak mówi jedna z osób związana ze środowiskiem „Krytyki Politycznej": „Jeśli przyjrzymy się Brzozowskiemu, to o niego zawsze był ten spór pomiędzy prawicą a lewicą, dzisiaj też książkę o Brzozowskim wydajemy my i wydaje Fronda. Że do tego dziedzictwa związanego z «niepokornymi» odwołują się np. środowiska «Kultury Liberalnej», które pod wieloma kwestiami by się podpisały. Ale to nie jest złe, każdy moim zdaniem bierze z tego trochę, co innego, każdy używa trochę narzędzi, jakie dają te tradycje, do innych celów. Nie widzę w tym problemów" /5a.s.m/.

potrzebę, by się wgłębić w problematykę inteligencji oraz chcą się z nim identyfikować. W wypowiedziach niektórych moich rozmówców można znaleźć bezpośrednie nawiązania do etosu niepokornych. Jak pisze jeden z założycieli lewicowego środowiska w posłowiu do niedawno wznowionej głośnej książki Ludwika Krzywickiego *Takimi będą drogi wasze (Sic Itur ad Virtutem)*:

> Wezwanie skierowane przez Krzywickiego do młodych (i nie tylko do nich) jest aktualne do dziś, kto wie, czy nie bardziej niż wówczas. Wtedy bowiem znaczenie częściej kierowano do młodzieży wezwania dotyczące służby społecznej, solidarności ze słabszymi, udziału w ulepszaniu życia zbiorowego nawet kosztem własnych korzyści i przywilejów – i wezwania takie trafiały czasem na podatny grunt. Dzisiaj jest zgoła inaczej – wezwania dotyczą wyłącznie indywidualnych karier, „urządzania się", czubka własnego nosa, w najlepszym razie „rodziny na swoim". Postawy inne są traktowane jako lekkomyślność; nawet tak mało buntownicze i solidarystyczne z nich jak wolontariat w organizacjach pozarządowych rzadziej wynikają dzisiaj z potrzeby serca młodych niż z oczekiwania „samorealizacji" czy stosownego wpisu do CV w ramach „ścieżki kariery zawodowej" (Okraska 2013: 57)[207].

Część osób argumentuje, że chociaż rozwój etosu wiązał się z określoną sytuacją historyczną, polityczną, społeczną, to skłonni są dostrzegać potrzebę aktualizacji niektórych jego elementów. Tyle tylko że osób, dla których tradycja inteligencka pozostaje ważnym, aktualnym punktem odniesienia, nie jest wcale dużo. „Myślę, że to dotyczy bardziej jednostek niż grup. Tacy ludzie wciąż są obecni, oczywiście. Aczkolwiek nie znajdują się na świeczniku" /15e.s.m/ – mówi jedna z osób. Natrafiają one na tę tradycję w różnych miejscach, ale najczęściej poza systemem szkolnym i uniwersytetem. W rozdziale poświęconemu źródłom zaangażowania omówię szerzej poczucie identyfikacji z tą tradycją. Teraz warto tylko nadmienić, że mimo iż poszczególne środowiska czy osoby inaczej rozkładają akcenty i niekoniecznie uznają wszystkich „kanonicznych" bohaterów, to niektórzy z nich (szczególnie z przełomu XIX i XX w.) pozostają wspólnym punktem odniesienia dla reprezentantów różnych środowisk. Oczywiście dla niektórych osób ważne są też współczesne środowiska i związane z nimi osoby (m.in. KOR, „ResPublica", „Znak")[208]. Szczególnie w tych ostatnich przypadkach poczucie długu oraz przekonanie o konieczności wpisania się w tradycję pokoleń jest zarazem zobowiązaniem, jak i wyzwaniem. Jedna z moich rozmówczyń, przedstawicielka zasłużonego środowiska inteligencji katolickiej, mówi, że gdy ma zająć stanowisko w jakiejś sprawie, to zastanawia się wedle jakich kryteriów postępowaliby jej poprzednicy. „Sięgam po nich nie dlatego, że znajduję tam gotowe odpowiedzi, ale zasady

[207] I dalej (Okraska 2013: 57): „Idee i postulaty Krzywickiego wydają się być z innej epoki, a chronologicznie rzecz biorąc, są właśnie takie – ale naszej epoce są one równie, a może i bardziej potrzebne niż ówczesnej".

[208] Więcej piszę o tym w rozdziale *Kulturowe wzory zaangażowania*.

myślenia. Stosowanie ich sprawia, że świat staje się lepszy" /12e.a.f/ – dodaje. Zakorzenienie w tradycji daje poczucie większej pewności w odniesieniu do sensu podejmowanych działań. Moja rozmówczyni stwierdza:

> Nie można być etosowym inteligentem, jeśli nie ma się odniesienia do bardzo konkretnej tradycji. W tym sensie, że widzi się pewną drogę, którą się idzie. I ta droga prowadzi skądś, my jesteśmy w jakimś momencie i wiemy, dokąd zmierzamy. Trudno być inteligentem, nie odnosząc się do konkretnego etosu, ukształtowanego przez bardzo konkretnych ludzi. Etos to nie jest katalog spisanych wartości i zasad, ale zbiór zasad realizowanych przez naszych poprzedników. To jest pewna droga, idę po kimś i mogę wskazać ludzi, którzy mnie poprzedzali i którym w zasadzie chodziło o to samo. Robili to w innych warunkach, stosowali inną taktykę, inne decyzje podejmowali, ale chodziło im o to samo i jakoś świadomie to podejmuję /12e.a.f/.

Bez wątpienia dla niektórych osób historia pozostaje źródłem inspiracji, lecz niekiedy trudno przełożyć ją na współczesne działania. Zmieniony kontekst sprawia, że bezpośrednie wykorzystanie rozwiązań zaczerpniętych z tradycji (nawet tej najbliższej) byłoby nie tylko niemożliwe, lecz również szkodliwe. Większość osób zdaje sobie sprawę, że należy ją wypełnić nową, współczesną treścią, łącząc to, co przeszłe, z tym, co współczesne; starając się znaleźć równowagę i nowe języki analizy. Nawiązanie do przeszłości może być źródłem moralnej inspiracji, lecz nie stanowi remedium na problemy współczesności. Tradycja nie daje odpowiedzi na wiele dzisiejszych pytań oraz problemów. Jak pisze Robert N. Bellah (Bellah i in. 2007: 185): „powrót do obyczajów sprzed pięćdziesięciu czy stu lat, nawet jeśli byłby możliwy, nie rozwiązałby naszych problemów, lecz tylko je zaognił. Jednakże w toku desperackich prób uwolnienia się od ograniczeń przeszłości, wylaliśmy dziecko z kąpielą, zapominając o historii, od której nie możemy się odciąć".

Wiele osób podkreśla tę konieczność nieustannej aktualizacji tradycji, która polega na jej przewartościowaniu. Tradycja pozostaje również żywa, jeżeli służy do tworzenia czegoś nowego. Etos – tłumaczy mi redaktor w wydawnictwie – polega „na jakiejś próbie pielęgnowania pewnych wartości, ale też na poszukiwaniu" /15e.s.m/. Dotyczy to również tych, którzy myślą o sobie w konserwatywnych kategoriach. Jak mówi jedna z takich osób, związana z krakowskim środowiskiem intelektualnym: „tradycja to jedno, ale współczesność wymaga interwencji i zmiany" /17s.a.m/. „Chodzi o to, żeby ten etos był współczesny" /40n.m/ – mówi inny rozmówca związany z ważnym warszawskim ośrodkiem katolickim. Dodaje: „choć bliżej mi do środowisk konserwatywnych, to pewną ich wadą jest to, że nie mówią o nowych ideach" /40n.m/. Cytowana wcześniej osoba, związana z kolei z krakowskim środowiskiem, uzupełnia: „To trzeba robić również na innych forach. Ale nacisk kładłbym raczej na robotę polegającą w mniejszym stopniu na przekazywaniu czegoś, ale raczej na tworzeniu czegoś. Widzę mnóstwo dziedzin, w których można naprawdę pomyśleć parę rzeczy" /17s.a.m/. W tym wypadku chodziłoby

również o poszukiwanie języka, którym można wyrazić własne doświadczenie, tożsamość oraz wizję przyszłości. Mimo swojego konserwatyzmu dodaje: „Od innych różnimy się ewentualnie tym, że to, co robimy, należy przekładać na język jak najbardziej współczesny. To musi być dyskutowane" /17s.a.m/. Dlatego też tradycja, mimo iż pozostaje ważna jako uprawomocnienie własnego zaangażowania a zarazem źródło dostarczające znaczeń, idei oraz światopoglądów, stanowi tylko jeden punkt odniesienia. To sprawia, że etos nie jest czymś gotowym, stałym, ale – jak ujmuje to Jolanta Babiuch-Luxmoore (1989: 51) – „etos społeczny nieustannie krystalizuje się poprzez dokonywanie wyborów".

Nawiązanie do tradycji może również przyjmować bardziej konserwatywną formę, mniej refleksyjnego powielania dawnych wzorów, na przekór czasom oraz wyzwaniom współczesności. Wydaje się jednak, że tradycja inteligencji zaangażowanej do pewnego stopnia zapewnia ochronę przed popadnięciem w podobny konserwatyzm sądów oraz przekonań. Wielu z tych, w których dzisiaj rozpoznajemy inteligenckich mędrców, będących symbolami inteligencji zaangażowanej – jak pisze Bohdan Cywiński – głosiło historyczny, socjologiczny i ewolucjonistyczny charakter moralności. A równocześnie „socjologicznie pojmowana etyka nie jest traktowana deterministycznie, owszem – przemianę etycznej świadomości człowieka uznają oni za motor procesów społecznych" (Cywiński 2010: 78). Chociaż – jak podkreśla – formacja radykalnie inteligencka składała się z antyklerykałów, protestowała przeciwko katolickiej dulszczyźnie, to jednocześnie najwybitniejsi jej przedstawiciele nie należeli do „osobistych nieprzyjaciół Pana Boga". Co więcej, „mędrcy" dostrzegali znaczenie motywacji religijnych w postępowaniu etycznym, a zasadniczy sens artykułowanej przez nich etyki był chrześcijański.

Podobną perspektywę odnajduję w niektórych wypowiedziach moich młodych bohaterów. Jeden z rozmówców, który będąc dorosłą osobą, przyjął chrzest w kościele katolickim, argumentuje: „bycie inteligentem to jest zadanie totalnej, nieustannej konwersji. Polska inteligencja jest chrześcijańska w swoim wymiarze wprowadzenia winy. Chciałbym, żeby to wybrzmiało – ten etos chrześcijański, polegający na nieustannej konwersji" /4s.n.m/. Nawet dla osób dystansujących się do katolicyzmu chrześcijańskie źródła etosu wydają się oczywiste. Weźmy następujący dialog: „**Mówisz o formacji etycznej. Co dla ciebie oznacza formacja etyczna?** Odpowiedź jest bardzo prosta. Wywodzimy się z kręgu kultury chrześcijańskiej, akceptujemy te wszystkie rzeczy, które były powiedziane w dekalogu. Może chodzimy do kościoła, ale nie robimy z tego problemu, jak ktoś nie chodzi" /11s.a.m/. Inna osoba mówi: „Kultura jest chrześcijańska. Mamy przez to pewną wrażliwość. Możemy ją mieć" /24s.f/. I jeszcze jeden cytat na potwierdzenie: „Miałabym pewną nadzieję, że ktoś, kto miałby pewną wrażliwość, niekoniecznie konkretną frakcję chrześcijańską, ale taką głęboko ewangeliczną, to jeśli jednocześnie jakoś by się z tego rozliczał, to siłą rzeczy miałby też elementy wrażliwości społecznej, które niektórzy moi koledzy przypisaliby lewicowości" /52s.a.f/.

Współczesny sens etosu

Kategoria etosu pozostaje jednym z najważniejszych punktów odniesienia w wyobrażeniach na temat inteligencji. „Jeśli dodamy do inteligencji ten komponent etosowy, etyczny – przekonuje mój rozmówca – to wtedy wchodzimy w te dyskusje o rosyjskiej inteligencji, te wszystkie teorie, czy to jest twór typowo wschodni, czy nie. Myślę, że stanowi to *clue*, czy to dodajemy, czy nie. Sierakowski to dodaje, ja kiedyś byłem krytyczny wobec tego. Teraz umiarkowanie na to patrzę, myślę, że ma to swoje wady i zalety" /13a.s.m/.

Inteligencja – jak pisałem – rodzi często dystans, nie jest współcześnie najważniejszym punktem odniesienia dla tożsamości; bywa nawet przedmiotem krytyki. Jednak rozmowa dotycząca inteligencji etosowej czy etosu zmienia oraz łagodzi tę perspektywę oceny. Wypowiedzi dotyczące etosu w przeciwieństwie do wypowiedzi dotyczących inteligencji mają już inny charakter, wydaje się, że są wyrażane także innym językiem. Może to być związane ze sposobem użycia słowa etos, zwyczajowo mówi się o etosie w pozytywnym, normatywnym kontekście, lecz z pewnością ma to przede wszystkim związek z pozytywnymi (choć niekiedy ogólnymi) skojarzeniami z tradycją etosowej inteligencji. Nawet osoby podejrzliwie odnoszące się do tej kategorii bądź wątpiące w sens istnienia inteligencji nie podważają sensu samego etosu. Dotyczy to w równym stopniu tych, którzy postrzegają inteligencję jako elitarną, zamkniętą grupę. Mając w pamięci elitarny charakter respondentów dobranych do badań, można wręcz powiedzieć, że nawet u osób zachowujących dystans a nawet wrogość wobec inteligencji samo słowo etos budzi na ogół jednoznacznie pozytywne skojarzenia. Jak mówi jedna z takich osób: „dobrze, gdyby taki etos był" /9s.a.m/. Inny mój rozmówca dodaje, że kiedy uświadomił sobie, że pojęcie inteligencji związane jest z etosem, to tożsamość inteligencka stała się dlań atrakcyjniejsza, niż była wcześniej. Dzisiaj może przyznawać się do niej w bardziej świadomy sposób. Tłumaczy:

> To, co widzę w nim wartościowego, to przekonanie, że dobrze jest robić w życiu coś społecznie pożytecznego. Potrzeba służby – jakiejś sprawie, idei, niekoniecznie jednej. Zastanawianie się, czemu to służy, co robię. Poczucie pracy dla innych, chęć podzielenia się z innymi, co ja dostałem, co nie każdy dostaje, bo nie ma na tyle szczęścia, żeby urodzić się w takim a nie innym domu, żeby dorastać w określonych warunkach itd. /22e.n.m/.

Część osób dostrzega w etosowej postawie aktualną odpowiedź na indywidualizm uznany przez wielu z nich za typowy objaw współczesnej kultury. Młoda pisarka stara się zobrazować tę przeciwstawną wobec etosu postawę, wskazując przykład swojej egotycznej znajomej, kierującej się zasadą: „ja się

w nic nie angażuję, ja nic nie podpisuję" /36w.n.f/. Uogólnia ją na całą kulturę współczesną. Mówi: „ludziom się naprawdę nie chce robić. *It's so 80's. It's so* nasi rodzice. Nie chcemy mieć z tym nic wspólnego" /36w.n.f/. Pod tym względem postawa etosowa jest odwrotnością postawy biernej, cechującej się brakiem zaangażowania. A w dalszym planie brakiem poczucia życiowego sensu i celu, który wykraczałby poza zwykłą konsumpcję i życie na pokaz. Postawa inteligencka ma więc głębszy sens, dzięki niej życie nabiera większej wartości. Jak ujmuje to młody pisarz: „Przede wszystkim brak obojętności, inteligent to ktoś, komu nie jest wszystko jedno" /30w.m/. Jak dodaje inna osoba: „jak najbardziej, bo człowiek potrzebuje sensu, wartości. Etos inteligencki wskazuje na to, że chce się od życia czegoś więcej niż tylko zaspokojenia podstawowych potrzeb. To jest istota budowania społeczeństwa. On pozwala zachować to, co jest najistotniejsze w człowieku, jego głębszy wymiar" /40n.m/.

Nie wszyscy posługują się jednak kategorią etosu. Nie wszyscy zgadzają się też, że można nim objąć podejmowane przez nich działania. W dyskusji redakcyjnej poświęconej *Rodowodom niepokornych* Karolina Wigura (2011) mówiła: „uważam, po pierwsze, że taka działalność obywatelska, która w przeważającej mierze buduje «Kulturę Liberalną», nie musi być niczym wielkim w codziennym życiu. To nie górnolotnie pojmowany etos, ale regularne wykonywanie małych kroków buduje tę i inne organizacje pozarządowe, kształceniowe". Niektórzy są też krytyczni wobec nadużywania tego słowa. Jedna z osób dostrzega, że samo słowo ma swoją wielką wartość, ale nie zauważa, żeby była ona realizowana: „Etos to mogłoby być bardzo poważne słowo i nośne. Nie mam ironicznego stosunku do samego tego słowa. Mam ironiczny stosunek do aplikowania go na poziomie gadki ozdobniczej. Nie dość tego, że tacy jesteśmy mądrzy, to naprawdę wiemy, na czym polegają cnoty obywatelskie, które w naszej grupie trzymamy. Deklaratywnie jest, i to nawet czasem dobrze, prezentowany. Ale czy poczuwają się do moralnych zobowiązań? To trudno powiedzieć. Mam marne zdanie na temat tej realizacji, to bardzo osobnicza sprawa, nie środowiskowa. Fajnie by było, jakby była środowiskowa, ale ja tego nie dostrzegam" /52s.a.f/.

Powody dystansu do kategorii etosu wydają się podobne jak w przypadku etosowej inteligencji. Niemniej osoby, które dystansują się od kategorii etosowej inteligencji, również szukają głębszego sensu własnej publicznej działalności. Jedna z moich rozmówczyń na pytanie o powody swojego zaangażowania odpowiada: „to moja ucieczka przed nihilizmem" /2e.s.f/. Redaktor w czasopiśmie – w odpowiedzi na to pytanie – używa dokładnie tego samego sformułowania, tłumacząc, że jego działalność, to „ucieczka przed nihilizmem"; i dodaje:

> Robimy coś, co daje nam poczucie sensowności. Nie wiem, czy to jest sens absolutny. Gdybym nie miał poczucia, że to, co robię, służy w sensie duchowym, to bym tego nie robił. Gdybym miał poczucie, że robię coś, co ludzie dookoła, i to nie jest odrębna jakość. Jest mnóstwo sposobów ratowania sensu, ten sposób ratowania

> jest dość publiczny a zarazem pozwala na wyciszenie. Bo można swoją obecność pośród ludzi w różny sposób zaznaczać i niekiedy rzeczywiście kierowanie pismem wymaga wszędobylstwa. Ale to jest również związane z mechanizmami rynkowymi i pewnymi priorytetami, które nie są moimi priorytetami /15e.s.m/.

Poczucie uwikłania i rodzące się zobowiązanie

Niektórzy z moich rozmówców mają mniej lub bardziej ugruntowaną wiedzę na temat inteligencji i etosu. Niektórzy nawet zajmują się inteligencją zawodowo lub są nią po prostu zafascynowani, lub łączą jedno i drugie. Jakkolwiek wiedza ta okazywała się niejednokrotnie pomocna, to starałem się wydobyć od nich przekonania, które odnosiłyby się do indywidualnych biografii. Dlatego obraz etosu, jaki wyłania się z przeprowadzonych rozmów, nie jest najczęściej zakorzeniony w teorii, lecz w doświadczeniu życia codziennego. Zresztą niektórym osobom o wiele łatwiej było odnaleźć etosową postawę we własnych działaniach bądź w działaniach innych osób niż zdefiniować to pojęcie. Sytuacja wywiadu, będąca okazją do dłuższej rozmowy oraz głębszego namysłu nad etosem i podejmowanymi przez moich rozmówców działaniami, pozwalała wydobyć takie znaczenia tego słowa, które przed niektórymi pozostawało dotychczas ukryte. To z kolei w pewnym stopniu również uaktualnia etos[209]. W niektórych wypadkach okazywało się, że nie jest to słowo ze słownika współczesnego aktywisty, publicysty, artysty czy naukowca. Jedna z osób mówi, że słowo etos „trąci dzisiaj myszką", jest „staroświeckie", przestarzałe. Młody „kikowiec" argumentuje z kolei: „na co dzień w ogóle nie odwołuję się do tego etosu. Natomiast gdy ktoś zaczyna pytać, to pierwsza rzecz, jaka przychodzi mi do głowy, to jest ten etos. Mimo iż jestem członkiem KIK, to nie jest słowo z mojego języka" /38n.a.m/. Dla niektórych młodych ludzi, znajdujących się w mniejszości, będących na bieżąco z intelektualnymi modami, to słowo nie niosło ze sobą teoretycznych (częściej) i moralnych (rzadziej) konotacji. Jak określiła to jedna z osób związana z ważnym lewicowym środowiskiem intelektualnym: „pokoleniowo jest to język, który słabo działa". Ale jak dodaje: „koncepcja «jesteś komuś coś winien» słabo się sprzedaje, ale mi jest jakoś bliska" /16e.a.m/. Jak zresztą niejednokrotnie okazywało się w czasie tych rozmów, ta koncepcja jest bliska nie tylko jemu.

Nawet jeśli podobny język nie wpisuje się w dominujący nurt współczesnych postaw, to niektórzy z moich rozmówców silnie podkreślają, jak wiele

[209] Uzyskanie pogłębionych wypowiedzi nie mogło obyć się bez ingerencji badacza, czego dowodem są przekoniania podkreślające znaczenie rozmowy w odkrywaniu znaczenia etosu. Dowodzi to, że niektórzy z nich aktualizowali określone wartości bez przeświadczenia, że można je objąć tą generalizującą kategorią.

zawdzięczają innym. To poczucie zobowiązań wobec społeczeństwa było artykułowane nie tylko przez osoby, którym bliska jest tradycja etosowej inteligencji. „Wiedza, którą dysponuję, nie jest po to, żeby niszczyć, ale żeby służyć" – mówi jedna z osób /40n.m/. Przekonanie to jest wyrażane na różne sposoby. Czasami będzie to poczucie długu wobec niżej postawionych:

> Żeby zmobilizować ludzi, to musimy mówić językiem, który będzie się jakoś do nich odnosił. Nawet więcej: elity nie tyle mają przewodzić masom, ale mają im służyć. (…) Jest coś takiego, że takie poczucie winy jest kluczowe dla przemiany, ono jest też kluczowe w chrześcijaństwie, bo od tego zaczyna się nawrócenie, ale też jest kluczowe w socjalizmie, który dla mnie jest upolitycznionym chrześcijaństwem, to jest takie upolityczniony mesjanizm, gdzie ten impuls moralny nie dotyczy tylko jednostki, jak w chrześcijaństwie. Tylko ma dotyczyć całej wspólnoty; ma przekształcić politykę, ekonomię, nas ma przekształcić. I właśnie to poczucie winy, że my mamy lepiej, a ktoś ma gorzej – definiuje polską inteligencję /4s.n.m/.

Innym razem – wobec własnej grupy odniesienia:

> Gdybym miał się definiować jako inteligent, to jest dla mnie ważne z tego względu, że dla mnie ważna jest wspólnota. Z [powodu – P. K.] tego zakorzenienia: że ja, mój jakiś dobrostan, moje sukcesy czy moje aspiracje są zanurzone w tej wspólnocie, są warunkowane sukcesem całej wspólnoty. Nie mogę abstrahować od tego, nawet jeśli jestem zapatrzony w swój indywidualny sukces, w dobrobyt moich bliskich, żeby rachunki były zapłacone, dzieci do szkoły, to nawet jeśli taką optykę przyjmę, to [myślenie o wspólnocie jest ważne – P. K.] strategicznie /28s.a.m/.

Lub wobec społeczeństwa jako pewnej całości:

> Dobrze, gdyby taki etos był. Na pewno byłby to pewien etos odpowiedzialności, ale nie odpowiedzialności za to, co mówi się. Chociaż nie, wycofuję to słowo. **A może raczej świadomość uwikłania w społeczeństwo** [wyróżnienie – P. K.], i we wspólnotę polityczną, której jesteśmy częścią. Dodatkowo powinna temu towarzyszyć pewna świadomość, że wiedza, którą masz i którą sam zdobyłeś, wypracowałeś, to jest pewien środek działania, który może zostać wykorzystany do poprawy ogólnej sytuacji, i że poprawa tej ogólnej sytuacji jest wartością. I w tym sensie zaangażowanie jest wartością. Przekonanie, że świat społeczny może być skonstruowany lepiej albo gorzej /9s.a.m/.

Pomiędzy rozumem a emocjami

Poczucie, że należy robić coś więcej, niełatwo jest jednak ująć w słowa. Tym bardziej że niektórzy z moich respondentów obawiają się, aby nie przypisywać własnej roli zbyt dużego znaczenia. Albowiem w ich odczuciu mogłoby

to skutkować posądzeniem o elitarność, które jest często formułowane wobec inteligencji. Dlatego gdy mówią o swoich obywatelskich obowiązkach, nie kreślą zazwyczaj spektakularnych narracji. „Tak jak ja rozumiem rolę inteligentów pod wpływem rozmowy, to żeby jakoś uwrażliwiać na podobne problemy" /28s.a.m/. Inna osoba dodaje, że chciałaby, aby role publiczne były osadzone w duchowości, bo za tym idzie dojrzałość emocjonalna i kultura dialogu. Reprezentantka ważnego katolickiego środowiska zgodziłaby się z tak zdefiniowaną rolą. Chociaż nie jest zwolenniczką suchego intelektu wyzutego z emocji, to dostrzega jednocześnie, że „emocje nie zawsze odsłaniają prawdę, nie zawsze mówią nam o rzeczywistości czy o sytuacji. Emocje mogą przesłaniać, utrudniają uchwycenie istoty rzeczy" /12e.a.f/.

Niektórzy z moich rozmówców sugerują, że bez emocji trudno jest zachować wrażliwość na problemy innych ludzi. Niemniej – jak dodają – żeby uwrażliwiać oraz uświadamiać innych, samemu należy być wrażliwym i świadomym. Dlatego te działania powinny być poprzedzone refleksją oraz samokształceniem. Punktem wyjścia jest myślenie, samoświadomość, czemu równocześnie powinna towarzyszyć – podkreśla jeden z pisarzy – „krytyczność, nieufność poznawcza połączone z ufnością generalną; z przekonaniem, że ludzie są dobrzy" /30w.m/. Warto do tego jeszcze dodać jedno często wyrażane przekonanie o potrzebie kształtowania własnej, a dopiero w ślad za tym również społecznej świadomości. „Inteligent to jest dla mnie ktoś, kto ma poczucie, że jak coś zrozumie, to powinien dzielić się, komentować. U mnie to raczkuje" /40n.m/ – mówi animator kultury. W tym wypadku chodzi często o wprowadzanie wysokich, choć niekoniecznie elitarnych wzorców, artykułowanie mniej obecnych tematów, jakich nie można znaleźć w zmediatyzowanej rzeczywistości. Jak mówi redaktor w katolickim czasopiśmie: ważne jest „dbanie o debatę. Ta świadomość wzrasta z roku na rok, jestem jej coraz bardziej świadoma" /12e.a.f/. Wynika to z przekonania, że sferę publiczną można zmieniać poprzez kształtowanie dyskursu oraz poziomu debaty. Moja rozmówczyni dodaje:

> Identyfikuję samą siebie jako intelektualistkę katolicką. Jako inteligencja katolicka. To są dwie składowe: z jednej strony bardzo wyśrubowane normy intelektualne, że naprawdę nie można sobie pozwolić na bylejakość, chodzi o myślenie, pokonywanie bariery bezmyślności. Podejmowanie wysiłku myślenia. A żeby podejmować wysiłek myślenia, to trzeba czytać, studiować, cały czas myśleć o rzeczywistości w płaszczyźnie intelektualnej refleksji, szukania jakichś zasad, zależności, analiz. Drugi element to poczucie służby i roli, że w gruncie rzeczy czuję się odpowiedzialna za stwarzanie pewnych standardów społecznych. Mówię to zupełnie uczciwie /12e.a.f/.

Niemniej kształtowanie świadomości nie może być jednostronne, inteligencja nie powinna być jedynie nadawcą w procesie komunikacji. Bez względu na to, czy moi rozmówcy powołują się przy tej okazji na filozofię dialogu Józefa

Tischnera, Emmanuela Levinasa, Martina Bubera czy na kogokolwiek innego, to punktem odniesienia pozostaje inny człowiek: „na pierwszym miejscu stawiam drugiego i odpowiedzialność za drugiego". „Wszystko rodzi się z wrażliwości, z empatii. Nie wystarcza religia" – mówi cytowana już wcześniej osoba. Dodaje: „jak nie masz wrażliwości na innego człowieka, to żadna idea ci tego nie zaszczepi. Jak nie masz tego wychowanego, przez dom, środowisko" /40n.m/. Innymi słowy, chodzi o to, żeby uczyć się od siebie nawzajem, kształtować, ale i samemu być kształtowanym.

Publiczne role

Chociaż społeczna praca zaczyna się od pracy nad samym sobą, to rola inteligenta ma ostatecznie charakter publiczny. Można ją jednak realizować na wiele sposobów. Wspólnym mianownikiem tych przekonań jest wspominana już przeze mnie wizja służby. „Służba to jest kolejne słowo, które mi się kojarzy" /40n.m/ – mówi jedna z osób. Żeby zaraz dodać: „Ich rolą [inteligentów, osób publicznych – P. K.] (podobnie jak kościoła) jest *habits of the heart*, wejście w kulturę, budowanie przez wartości. To pozwala nie tracić tego wymiaru ewangelizowania" /40n.m/. Ktoś inny argumentuje w ten sposób: „słowo służba powinno zostać obcięte ze zbędnego patosu. Jest w tym istotne etyczne rozpoznanie, że jesteśmy dla drugich. Miarą naszej samooceny jest to, co możemy dać innym: społeczeństwu, drugiemu człowiekowi. To się liczy w każdym momencie, żeby mieć pewien kręgosłup moralny, zasady, postawę etyczną bycia dla drugich" /12e.a.f/. Kolejna osoba dodaje: „musiałbym zastanowić się nad tym, ale poczucie pracy jako pewnej służby, to jest w miarę wspólne niektórym z nas (praca w ngosach, służbie cywilnej), poczucie i potrzeba pracy sensownej, związanej z edukacją czy inną formą działalności społecznej" /32e.t.m/. Jednak to uwrażliwianie i wypowiadanie potrzebuje określonych sytuacji, w których dałoby się to realizować. „Widzę taki podział pracy – mówi młody krakowski filozof – naszą rolą jest definiowanie, przedstawienie pewnych możliwości, przeinterpretowywanie pewnych rzeczy; które z tych rzeczy zostaną podchwycone przez społeczeństwo, to nie jest tylko w naszej mocy. Trochę jest, bo możemy elity kształcić, to jest już oddziaływanie nie tylko ideami" /17s.a.m/.

Mimo iż pojęcie służby jest używane dość często, to – jak zauważyłem – nie jest ono jednoznacznie rozumiane. Dla jednych będzie ona oznaczała możliwość kształtowania debaty publicznej, podtrzymywania pewnej tradycji, w tym też bronienia określonych wartości, szczególnie tych słabiej obecnych. Inni będą starali się podkreślać wagę konkretnych działań. Kolejny mój rozmówca, poproszony o odpowiedź na pytanie o rolę osób takich jak on w przestrzeni publicznej, stara się właśnie znaleźć konkretniejsze przykłady. Mówi, że wybór sposobu życia oparty na pracy intelektualnej należy realizować na

różne sposoby. „Wybraliśmy pewien sposób życia polegający na myśleniu, bo jest więcej takich ludzi jak ja. Trzeba to jakoś zrealizować i są różne sposoby. Na pewno jest takie powołanie formacyjne nauczycielskie, które każdy z nas realizuje, ono jest potrzebne i skuteczne, ale nie wystarcza. Jak prowadzę zajęcia, to studenci mają okazję zetknąć się ze mną, ale nie umiem ocenić tego wpływu, choć niewątpliwie on jest" /17s.a.m/. Innym rodzajem działalności publicznej jest nie tyle tworzenie czegoś, ale wykładanie, angażowanie się w bezpośrednie działania. Mój rozmówca woli skupiać się na działalności intelektualnej oraz nauczycielskiej; „jestem z nauczycielskiej rodziny, więc jest to dla mnie oczywiste. A także na wymiarze tworzenia idei. Ten okres twórczości intelektualnej jest bardzo krótki. Nie wiem, czy nie zbliżam się do końca w tych kwestiach ideowych" /17s.a.m/.

Rola nauczyciela, pedagoga pojmowana nie tyle w sensie zawodu, ile powołania nawiązującego do najlepszych cech wychowawców – niepaternalistycznych, wspomagających, niepodsuwających gotowych myśli, a więc niemal w stylu Janusza Korczaka (por. Mencwel 2009: 238–239)[210] – również była niekiedy przywoływana jako wzór. Jak mówi cytowana wcześniej osoba, należy doceniać rolę nauczycieli i wychowawców. „Nauczycielami – tłumaczy mi – są również animatorzy kultury, którzy stanowią pas transmisyjny pomiędzy ideą państwa a duszą obywateli. Animatorzy kultury to są współcześni bohaterowie" /40n.m/. Ich misja nie sprowadza się do przekazywania wiedzy, ale polega także na kształtowaniu postaw. Nie ma silniejszego sposobu oddziaływania na społeczeństwo niż poprzez kulturę. Debata – jak mówi – jest ważna. „Ale czy zmieniamy w ten sposób rzeczywistość?" /40n.m/ – zastanawia się. „Debata może pomasować ego, ale to często przerzucanie się słowami" /40n.m/ – dodaje. „Ale jeśli pracujesz trzy godziny z młodym chłopakiem czy dziewczyną, pokazując im rzeczywistość, to siła oddziaływania w dłuższej perspektywie jest o wiele bardziej spektakularna niż na dwugodzinnej debacie" /40n.m/. Konkluduje:

> Nie masz silniejszego sposobu oddziaływania niż poprzez nawyki serca, kulturę. A nawyk się buduje poprzez praktykę, warsztaty, „stracenie czasu" na zasadzanie pewnych wartości w licealistach, gimnazjalistach. Jeżeli mamy dziesięć wartości, które są dla nas ważne, to dlaczego nie zastosować tych mechanizmów /40n.m/.

[210] Jak mówi jeden z moich rozmówców: „Zdaję sobie sprawę, jakie są obciążenia wokół tego pojęcia. Było tak, że [inteligenci – P. K.] byli paternalistyczni. Ale ja interesowałem się swego czasu postacią Janusza Korczaka, który nie tylko był inteligentem, ale również żydowskim inteligentem. Spełniał wszystkie możliwe wyznaczniki bycia inteligentem: był z dobrego domu, mógł odróżniać się od biednych Żydów i Polaków. A jednocześnie całe jego życie było przykładem przekroczenia [swojej pozycji – P. K.] i maksymalnego upodmiotowienia [innych ludzi – P. K.]. (…) Jego pomysł polega na tym, żeby odrzucić zimny ogląd, bo on zapuszcza się w takie dzielnice nędzy, Targówek, Zacisze. Odrzuca to, że mieszka na Krakowskim Przedmieściu i mieszka w bogatej dzielnicy. Byli więc ludzie świadomi niebezpieczeństw paternalizmu i go odrzucali świadomie przez całe życie" /32e.t.m/.

Etos kompletny i zadanie emancypacji

Wiele osób jest świadomych, że sprowadzenie etosu publicznego zaangażowania wyłącznie do refleksji znacznie zawężałoby jego znaczenie. O jego trwałości oraz ciągłości świadczy nie tylko fakt jego publicznej artykulacji, ale przede wszystkim towarzyszące mu postawy. Nie wystarcza dyskursywna obecność w sferze publicznej, nie wystarczają artykuły i debaty. W tym sensie nawet najbardziej elokwentny intelektualista nie musi być etosowym inteligentem. Autentyczny sens zaangażowania wyraża się w zgodności postaw z przekonaniami, w pełnieniu świadomej i odpowiedzialnej funkcji w sferze publicznej. Według pisarki a równocześnie działaczki trzeciego sektora, zaangażowanej feministki, etos rodzi

> sytuacje, w których ta teoria musi mieć coś wspólnego z praktyką. W momencie kiedy ktoś w ten sposób się zdefiniuje, być może będzie czuł się odpowiedzialny w związku z tym, co teraz będzie musiał z tym robić, pokazywać swoim życiem. A ludzie po prostu mają to gdzieś. Kolejna rzecz jest taka, że inteligencja polska albo tak jak ją rozumiem, polegałaby w dużej mierze na wypowiadaniu się na jakiś temat, przyjęciu jakiegoś stanowiska, nie tylko powiedziałabym i wyłącznie intelektualnego, to znaczy takiego, które daje nam możliwość siadania na tej kanapie i rozprawiania o wszystkim i o niczym, ale też bardzo konkretnych rzeczy, które się z tym wiążą, co pewnie jest jakąś powojenną kalką albo tradycją, sama nie wiem /36wn.f/.

Wypowiedzi utrzymanych w podobnym tonie, podkreślających nierozerwalny splot idei oraz działania, teorii oraz praktyki, słowa i czynu jest zresztą więcej. Moi respondenci posługują się różnymi językami, nawiązują do różnych tradycji, nie dbając zresztą szczególnie o konsekwencję. Lecz najważniejszy sens tych wypowiedzi sprowadza się do podkreślenia uczestnictwa w życiu społecznym w oparciu o ogólne, a zarazem jasno określone wartości. Animator kultury mówi:

> Daleki jestem od twierdzenia, że powinniśmy być pragmatykami, ale pomiędzy pragmatykami a romantykami są jeszcze pozytywiści. Ludzie, którzy mają serce, ale jednocześnie jest to ubrane w określone nawyki, wypracowane w znajomość natury [ludzkiej – P. K.]. Że dyscyplina jest miłością do samego siebie. A pozytywiści, którzy mają tę dyscyplinę intelektualną, etyczną, są w stanie wyjść na zewnątrz i pracować, nie brudząc się polityką /40n.m/.

Natomiast pisarka ujmuje to tak:

> To są bardzo konkretne rzeczy. Inteligencja powinna zdobyć się na takie małe kroki, na ten rodzaj pozytywizmu, który dawniej również ją cechował. Nie tylko

> pikietowanie, które jest ważne, ale również ten konkret jest mega potrzebny. Bo gdybym zatrzymała się tylko na swoim obłoczku natchnienia, to wydaje mi się takie życie totalnie podejrzane. **Dlaczego?** Bo ono jest totalnie niepraktyczne. Dla mnie jest super, siedzę sobie w kapciach i piszę na komputerze, nawet nie muszę wychodzić z domu, tylko wysyłam to w mejlu /36w.n.f/.

Od pokreślenia znaczenia postaw dzieli moich rozmówców tylko krok do wyrażenia przekonania, że etos służby publicznej wydaje się nabierać głębszego sensu dopiero wtedy, gdy prowadzi do zmiany świata. I jeśli nawet zmiana ta miałaby dotyczyć tylko wąskiego fragmentu rzeczywistości, to właśnie owa „suma małych czynów" wedle pozytywistycznego wzoru zdaniem części osób definiuje inteligenta. „Mój znajomy – mówi indagowana przeze mnie pisarka – ma taką etyczną postawę inteligencką, która polega na odpowiedzialności, zaangażowaniu, przekonaniu, że jak cię coś wkurza, to chcesz to zmieniać. Na etosie pracy takim wysokim, na przekonaniu, że praca intelektualna ma sens, a to, co jest w książkach napisane, jest naprawdę ważne. Że warto je czytać" /36wn.f/.

Ostatecznym sensem publicznej roli jest dopiero zadanie społecznej emancypacji. Przy czym należy powiedzieć, że przekonanie o konieczności emancypacji jest charakterystyczne nie tylko dla osób, które definiują się jako inteligenci. Potrzeba zachowania etosowej postawy jest – jak starałem się wcześniej pokazać – charakterystyczna również dla osób, które odrzucały bądź podważały inteligencką identyfikację. W tym sensie etos aktywisty wydaje się kalką etosu inteligencji. Działacze ruchów swoją społeczną pracę często postrzegają w kategoriach misji i poświęcenia, powołując się też w niektórych wypadkach na inteligencką tradycję (zob. Jan Śpiewak 2015). Wysoki kapitał kulturowy i społeczny, jakim dysponują, jest postrzegany jako zobowiązanie wobec społeczeństwa polegające na tym, żeby robić więcej. Jak to ujmuje jedna z osób:

> Jeżeli przez etosowość rozumiemy to, że człowiek jest obywatelem i chce się zaangażować w życie społeczne, ma jakieś opinie i dzieli się nimi, to to nie wyparowało, to dalej jest. Natomiast niekoniecznie ludzie nazywają to inteligenckością. Z różnych powodów. Albo nie czują się tak, albo samo to określenie jest obciążone negatywnie. W związku z tym ludzi, którzy chcą funkcjonować w życiu publicznym – nie brakuje, nie jest ich mniej niż było, natomiast niekoniecznie nazwaliby to inteligenckością. Ale równie dobrze mogliby to nazwać i mieliby po temu dobre powody /13a.s.m/.

Tak rozumiana emancypacja zdaje się mieścić w sobie dwa wymiary. Po pierwsze, ma charakter społecznego zadania skierowanego do innych kategorii społecznych. Pod drugie, co również ważne, choć często nie wyrażane wprost – emancypuje samą jednostkę od życia pozornego, nastawionego na konsumpcję, odseparowanego od wspólnoty i pozbawionego głębszego namysłu nad

obowiązkami, jakie wynikają z własnej pozycji. Jak ujmuje to jedna z indagowanych osób, posiadane przez siebie zasoby należy

> wykorzystać po to, żeby społeczeństwo, w którym żyjesz, było trochę lepsze. Żeby większej liczbie ludzi było lepiej, niż jest. Na podstawowym poziomie. Twoje istnienie coś zmienia w świecie; są ludzie, którzy nie mają takich zasobów, nie są w stanie wpłynąć na rzeczywistość, jeśli ktoś ma, to jest to wartością. Nie chcę nadużywać kategorii obowiązku, bo kto to będzie ustanawiał, pilnował tego. Wolę więc mówić o wartościach: przyczynianie się do pozytywnej zmiany świata jest wartością. Jeśli możesz taką wartość uskuteczniać, to jak sama nazwa wskazuje: uskutecznianie wartości jest wartością /9s.a.m/.

Podsumowanie

W tym rozdziale starałem się zrekonstruować wizję inteligenckiego etosu, jaka wyłania się z przeprowadzonych wywiadów. Chociaż inteligencja jest oceniana różnie, nierzadko krytycznie i zaledwie mniejszość indagowanych przeze mnie osób w zdecydowany sposób deklaruje utożsamianie się z nią, to zarazem większość skłonna jest wyrażać pozytywne przekonanie o etosie. Starałem się pokazać też, że nawet jeśli początkowo niektórzy z nich potrafią przywołać zaledwie ogólne skojarzenia z nim związane, to w toku rozmowy zaczynają wypełniać go żywą treścią, podając w niektórych przypadkach bardzo konkretne przykłady postaw bądź wartości, jakie powinny się nań składać. To sprawia, że obraz, jaki wyłania się z tych wywiadów, wydaje się całkiem bogaty.

Nie wszyscy oczywiście artykułują wyłącznie pozytywne skojarzenia. Jeśli etos jest postrzegany przez pryzmat „enklawy stylu życia", to powoduje dystans wobec inteligenckości. Jak można było zaobserwować w jednym z wcześniejszych rozdziałów, dystans spowodowany jest również w niektórych wypadkach przekonaniem o konieczności całkowitego poświęcenia się realizacji etosowej postawy. Tymczasem – jak argumentują niektóre osoby – potrzebujemy słów małych i praktycznych działań, niekoniecznie obciążonych bagażem tradycji. Niemniej etos wyparty powraca i nawet osoby odnoszące się doń z dystansem przywołują w końcu etosowe argumenty, aby uzasadnić swoje zaangażowanie. Jak mówi jeden z rozmówców, „nikomu nie odmawiam tego etosu", dodając jednocześnie, że nie jest pewien, czy inteligencja jest nadal aktualną kategorią. Czuje się związany z tradycją pisma, którym kieruje, lecz podkreśla, że jego środowisko chciałoby mówić własnym głosem o sprawach konkretnych i współczesnych. Dostrzega, że inteligencka „formacja jest silnie obecna", lecz – dodaje – „niekoniecznie zależy mi na tym, żeby tej ciągłości szukać. Ta specyficzna forma, którą przyjmujemy, jest bardzo inteligencka, tworzymy i poruszamy się w takim kontekście inteligenckim. Natomiast jest

to sprawa autorefleksji nad własną tożsamością" /18e.n.m/. Niemniej na pytanie, dlaczego zdecydował się na publiczną działalność i kierowanie pismem intelektualnym o długich tradycjach, odpowiada: „z romantyzmu. To znaczy z przekonania, że debata publiczna może być na wyższym poziomie, i z potrzeby pisania. To osobisty wybór. Odpowiada mi obcowanie z ideami, z inteligentnymi ludźmi, prowadzenie dyskusji. Można ją podnosić z pożytkiem dla ogółu. Pożytek dla ogółu, to brzmi może zbyt abstrakcyjne. A więc dla państwa. Tworzenie dalekosiężnych wizji. Trzeba podnosić poziom debaty, żeby móc na równym poziomie rozmawiać z partnerami zagranicznymi: Francuzami, Niemcami" /18e.n.m/. Środowisko, w którym jest liderem, stara się realizować zadania wychowawcze: „nie powiem, że formacyjne, bo nie tworzymy silnej ideologicznej formacji. [Raczej – P. K.] doprowadzania kolejnych pokoleń do spraw publicznych, do zainteresowania sprawami publicznymi, wprowadzania ich do obiegu publicznego. (…) Aspekt wychowawczy i wielopokoleniowy jest tutaj bardzo istotny. Podobnie jak konkurencja, spotykamy się na tej samej przestrzeni papieru, czasem na żywo. I prowadzimy dyskusje" /18e.n.m/.

Na podstawie przeprowadzonych rozmów zauważyłem, że nawet osoby wyrażające wątpliwości odnośnie do tradycji jako aktualnego źródła wzorów zgadzają się z przekonaniem, że potrzebujemy etosu publicznego zaangażowania. Większość z nich posługuje się argumentami znanymi z historii etosowej inteligencji. Jakkolwiek tylko niektórzy w sposób świadomy i celowy szukają takich wzorów w przeszłości. O tym, jak kształtują się ideowe źródła zaangażowania, postaram się napisać więcej w kolejnym rozdziale.

Rozdział 12

Kulturowe wzory zaangażowania

Analiza intelektualnych oraz moralnych wzorów[211] zaangażowania może być niekiedy myląca, ponieważ jednostki korzystają równocześnie z wielu kulturowych zasobów, żeby uzasadnić podejmowane przez siebie działania. Nawet ograniczenie analizy wyłącznie do rodzimej tradycji, ze względu na bogactwo obecnych w niej i konkurujących ze sobą przykładów, nie czyni wcale sprawy łatwiejszą. Przeprowadzone badanie ma charakter kulturowy, postaram się tu na kilku przykładach pokazać, jak społeczne oraz kulturowe zasoby moich rozmówców czynią ich życie sensownym, a także w jaki sposób ważne dla nich idee wiążą się z podejmowanymi przez nich działaniami (por. Bellah i in. 2007: 75)[212]. „Zaangażowanie ideowe – pisał Cywiński (2010: 190) – jest jednak cechą jednostek, nie przysługuje natomiast żadnym grupom społecznym. O tym należy pamiętać". Dlatego tym razem także sięgam po jednostkowe przykłady[213]. Ponieważ bardziej interesuje mnie inteligencja w perspektywie etosu, czyli świadomie podzielane przekonania oraz podejmowane praktyki, to osobom, które definiują się w ten sposób, poświęcam trochę więcej uwagi. Staram się jednak zaznaczyć także odmienne postawy, żeby w ten sposób pokazać pełną paletę możliwości oraz kulturowe źródła, które służą jako uzasadnienie zaangażowania; także w odniesieniu do tych osób, które dystansują się wobec inteligencji.

Na podstawie informacji zawartych we wcześniejszych rozdziałach mogliśmy się przekonać, że dla osób działających w sferze publicznej tradycja może być oparciem, uprawomocnieniem zaangażowania. Może jednak stanowić także ciężar albo być postrzegana nawet jako przeszkoda. W tym pierwszym przypadku w inteligenckiej tradycji dostrzega się często źródło moralnej

---

[211] Moje rozumienie wzoru nawiązuje do klasycznego już ujęcia zaproponowanego przez Ruth Benedict (2005), zgodnie z którym należy go pojmować jako obowiązującą w danym społeczeństwie formę aktu, który łączy w sobie zarówno sposoby działania, jak i myślenia.

[212] Ann Swidler (1986: 276) przekonuje, że „kultura wpływa na działanie nie tyle poprzez dostarczenie ostatecznych wartości, które je ukierunkowują, ile poprzez stworzenie repertuaru «narzędzi»: nawyków, umiejętności i stylów, na podstawie których ludzie konstruują «strategie działania»".

[213] Tym bardziej że – jak dodaje Benedict – „zachowanie zbiorowe (…) to także zachowanie jednostek. Jest to świat, w którym każdy człowiek występuje indywidualnie, świat, który jest podstawą kształtowania osobistego życia" (Benedict 2005: 348).

czy ideowej emancypacji, ale – jak mogliśmy zaobserwować – niemało jest osób formułujących opinie, które stanowią przeciwieństwo tego przekonania. Nawet w tych przypadkach nie oznacza to, że tradycja nie jest częścią mentalnych i kulturowych dyspozycji. Paradoks inteligenckiej tradycji, który należy uwzględnić w socjologicznym badaniu, polega wszak na tym, że brak świadomości źródeł określonych przekonań, a nawet krytyka inteligencji nie muszą oznaczać braku zakorzenienia w tradycji. Andrzej Mencwel (2009: 63) w odniesieniu do jednej z najsłynniejszych tego typu deklaracji[214] pisał, że znany odczyt Józefa Chałasińskiego „o «społecznej genealogii inteligencji polskiej» inicjującej poniekąd debaty kulturalne powojennego półwiecza potwierdza podejrzenie, że przeświadczenie to ożywiał on paradoksalnie przez surowe potępienie"[215].

Innymi słowy, odrzucenie inteligenckości również jest jednym ze wzorów, które mogą być w mniej bądź bardziej świadomy sposób realizowane. Pisałem już, że niektórzy bohaterowie tej książki nie czują się związani z tą tradycją. Angażują się w życie społeczne bez konieczności sięgania po inteligenckie wzorce. Warto jednak pamiętać, że te ostatnie uległy znaturalizowaniu, stając się elementem dyspozycji osób wykształconych w polskiej kulturze. Stąd posługiwanie się przez niektóre osoby sformułowaną przez Stanisława Brzozowskiego krytyką inteligencji samo w sobie ma przecież inteligencki charakter. Jak celnie podsumowuje to jeden z moich rozmówców: „jak dużo tekstów by nie napisać o potrzebie wyrwania się z dyskursu inteligenckiego, to pisanie takich tekstów jest reprodukcją dyskursu inteligenckiego, siłą rzeczy" /1a.e.s.m/. Jak dodaje inna osoba: „to jest bardzo dobra tradycja inteligentów krytycznych wobec inteligencji" /16e.a.m/. Z kolei respondent z dystansem odnoszący się do inteligencji, argumentuje w ten sposób: „czerpie się garściami z tych wartości z przeszłości" /14e.s.m/.

A zatem pomiędzy akceptacją a odrzuceniem inteligenckiej tradycji rozciąga się cała paleta możliwych wyborów oraz związanych z nimi identyfikacji, nie zawsze odtwarzanych w świadomy sposób. Jak pisał Robert Bellah:

> w naszym społeczeństwie, spoglądającym naprzód, jesteśmy wszakże bardziej skłonni rozmawiać o przyszłości niż o przeszłości, wyobrażając sobie, że różnice między nami pochodzą głównie z konfliktu obecnych interesów. Jednak nawet w debacie o przeszłości, nasza tradycja kulturowa, jej różne nurty, jest nadal

[214] Oczywiście jeśli pominąć krytykę inteligencji Stanisława Brzozowskiego, który wszak w samej książce Chałasińskiego jest jednym z głównych pozytywnych przykładów. Jak napisze Mencwel (1997: 51) w innym miejscu: „Samokrytyki inteligencji stanowią poniekąd jej intelektualno-moralny sposób bycia".

[215] Manifest Józefa Chałasińskiego odczytywany jest często zarówno jako refutacja poszlacheckich wzorów inteligenckości, jak też dążenie do jej odnowy; zaś obecne w nim nawiązania do Stanisława Brzozowskiego tylko wzmacniają tę interpretację. Trudno się więc dziwić opinii socjologów, widzących w nim nie tylko atak na inteligencję, ale wewnątrzinteligencką polemikę, mającą na celu budowę jej nowej, demokratycznej wersji (Zarycki, Warczok 2014: 46).

> wyraźnie obecna. Gdybyśmy byli tego świadomi, nasze rozmowy, być może, bardziej prowadziłyby do sedna spraw. Dopóki tradycja kulturowa jest żywa – przez jej symbole, ideały oraz sposoby odczuwania – zawiera zawsze argumenty dotyczące sensu wspólnego przeznaczenia (Bellah i in. 2007: 112–113).

Jak argumentuje dalej Bellah, kultura jest żywa dopóki wyzwala emocje i zaangażowanie w dyskusję. Jak wyraził to Alasdair MacIntyre – na którego powołuje się Bellah – tradycje zachowują swoją żywotność dopóki obejmują kontynuację konfliktów (Bellah i in. 2007: 396). Problem z inteligencką tradycją być może polega nie na tym, że wywołuje konflikty, ale właśnie na czymś zupełnie odwrotnym – na jej obumieraniu. To oznaczałoby, że ulega ona zapoznaniu; nie jest już żywa, nie rodzi sporów.

Dlatego pytania, jakie sobie postawiłem w tym rozdziale, można sformułować następująco: czy inteligencka tradycja dostarcza jeszcze aktualnych wzorów zaangażowania? Jakie to są wzorce? Skąd moi rozmówcy czerpią przekonanie o konieczności zaangażowania? Tym bardziej że niektórzy z nich pochodzą ze środowisk, w których inteligenccy bohaterowie, szczególnie z przełomu XIX i XX wieku, ale nie tylko, są ważnymi postaciami. Należy jednak pamiętać, że przekonanie o konieczności zaangażowania nie pochodzi wyłącznie z wielkich tradycji. Często ma ono źródło w węższych opowieściach: rodzinnych, środowiskowych, w fascynacjach wyniesionych z lektur czy samokształceniowej działalności w gronie znajomych. Źródła te nie muszą się wykluczać, często nawet się wspierają, dostarczając ideału obywatelskiego zaangażowania. Jestem przekonany, że – jak ujmuje to dwójka badaczy – „nie sposób budować społeczeństwa obywatelskiego bez wpojonych i zakorzenionych w społecznej świadomości zasad i wartości wyznaczających wzór obywatela" (Wyka, Kościański 2004: 259)[216].

Większość moich rozmówców zgadza się z koniecznością zaangażowania w życie publiczne, jednocześnie szukając różnych uprawomocnień tego zaangażowania. Jeśli miałbym sformułować ogólniejszy wniosek na podstawie własnych badań jakościowych, to tradycja inteligencka nie jest szczególnie częstym rezerwuarem wzorów dla moich rozmówców. Podobny sąd należy

[216] Autorzy przypominają, jak Maria Ossowska wyobrażała sobie obywatela: „uspołecznienie (interesowanie się sprawami publicznymi, przezwyciężenie egoizmu oraz egocentryzmu, ofiarność, służba społeczna, współdziałanie), otwartość umysłu, krytycyzm, uczciwość intelektualna, dyscyplina wewnętrzna, umiejętność dokonywania wyboru, wrażliwość estetyczna, poczucie humoru, tolerancja, aktywność, odwaga (w szczególności odwaga cywilna), rycerskość" (Wyka, Kościański 2004: 259). Ten wzór miał stanowić drogowskaz dla społeczeństwa, a jednocześnie wciągać jak największą liczbę osób do zbiorowego życia. Ten typ obywatelskości zakłada szczególne rozumienie demokracji, które nie tyle definiuje ją poprzez panowanie większości, ile przez jak najliczniejsze uczestnictwo różnych kategorii obywateli w kształtowaniu życia zbiorowego (por. Wyka, Kościański 2004: 261; Ossowska 1983b: 355–363).

jednak opatrzyć zastrzeżeniem, że został on sformułowany na podstawie analiz przeprowadzonych wywiadów, bez odniesienia do szerszej populacji[217].

Na podstawie przeprowadzonych wywiadów można moich rozmówców podzielić na trzy grupy różniące się stosunkiem do tradycji inteligenckiej:

1. Osoby, które uwewnętrzniły etos, są bardziej świadome tej tradycji i szukają w przeszłości pogłębionych wzorów uprawomocniających własne zaangażowanie; jest ich zdecydowanie najmniej.
2. Osoby, które równoważą etos ideami zaczerpniętymi z innych tradycji, zdają się nawiązywać do tradycji tylko na najbardziej ogólnym poziomie, nie jest ona przez nich głęboko uwewnętrzniona. Warto jednak mieć na uwadze, że mówiąc o inteligenckiej tradycji, mam na myśli całość intelektualnego dziedzictwa uprawomocniającego zaangażowanie, nie tylko to, które stworzyły osoby identyfikujące się z inteligencją. W tym znaczeniu chodzi po prostu o idee czy wzory wypracowane na polu polskiej kultury.
3. Osoby, które odrzuciły etos, tradycja nie dostarcza im już aktualnych wzorów. Ich zdaniem, nowoczesność stanowi rezerwuar nieskończenie bogatszego pola inspiracji, wśród których można znaleźć bardziej aktualne i trafne wzory zaangażowania w życie społeczne. Do tej grupy należą osoby poddające inteligencką tradycję surowej krytyce.

Warto krótko przeanalizować, w jaki sposób rozkładają się te głosy. Wszystkie osoby są zaangażowane publicznie, aktywnie uczestniczą w życiu społecznym, podejmując różnorodne działania, zabierają głos w sprawach publicznych, wyróżniają się zarówno pod względem aktywności intelektualnych, jak i społecznych, ale rzadko politycznych.

Etos uwewnętrzniony

Moja rozmówczyni jest młodą intelektualistką, dla której punktem odniesienia są głównie lektury, tradycja lewicowa, spółdzielcza, w mniejszym stopniu ludowa. Mówi: „to jest jakimś tam wzorem, pewnie niedoścignionym, pewnie posągowym. Mam wrażeniem, że to jest coś, co utraciliśmy w pewnym sensie. To zaangażowanie połączone z autentyczną pracą ze środowiskami robotniczymi czy chłopskimi" /23s.a.f/. Przyznaje, że nie ma żadnych wiejskich korzeni: „nie mam żadnych związków z wsią, oprócz tego, że jeździłam na wieś; to było takie bycie letniczką. To dla mnie jest takie przekraczanie siebie i własnych uwarunkowań. Czy mam korzenie inteligenckie? Trudno mi to [stwierdzić – P. K.],

[217] Do tego warto dodać jeszcze jedno zastrzeżenie: że tradycja ta reprodukowana jest przez system szkolny, uległa więc w pewnym stopniu znaturalizowaniu. Niemniej będę konsekwentnie podkreślał zasadnicze założenie tej książki, że istnieje różnica pomiędzy świadomą aktualizacją tradycji, uobecniającą dawniejsze wzory i postawy, a przypadkowym, nie do końca uświadomionym jej odtwarzaniem w habitusie.

no raczej tak. Pytanie, jak definiujemy inteligencję. Gdzieś tam pewnie jakieś skrzyżowanie inteligencji z drobnomieszczaństwem w mojej rodzinie się odbywało. Pewnie rodzina mojego taty, chociaż czy on by się tak określił, pewnie tak, z powodu zainteresowań" /23s.a.f/. A jednocześnie, jak mówi, jej rodzice nigdy nie traktowali poważnie jej pomysłu na zaangażowanie społeczne. W jej domu – wspomina – nie było

> ani krztyny społecznikostwa, że tak powiem. Nigdy nie organizowali się w żadne organizacje, inicjatywy, co też jakoś do tej inteligencji – przynajmniej tej zaangażowanej części – jakoś przynależy. Nie byli w opozycji. Toteż [moje społecznikostwo – P. K.] było też przez nich postrzegane jako jakaś fanaberia, że od liceum starałam się działać w jakiś organizacjach i coś robić. Uważali, że to jest głupie, niepraktyczne, nie wiadomo po co /23s.a.f/.

I dodaje:

> Tak że z domu społecznikowskiego ducha nie wyniosłam, ewentualnie takiego ducha w sensie szerszych zainteresowań, lektur, coś takiego. Pewnie też takie abstrahowanie od dóbr materialnych, że to nie jest najważniejsze, co też należy do etosu inteligencji. I porzucenie takich aspiracji typowych dla klasy średniej, żeby się bogacić, mieć domek na przedmieściu itd. Myślę, że to w moim domu było obecne – zanegowanie tego; typowo inteligenckie. Ważne jest, żeby czytać, czymś się interesować, dużo przebywać w przyrodzie, to pewnie też z domu wzięłam. Zamiłowanie do wycieczek i do takich rozrywek… niepraktycznych /23s.a.f/.

Pod względem zakorzenienia w inteligenckiej tradycji znacznie wyróżnia się wśród swoich rówieśników oraz wielu moich rozmówców. Jej zdaniem, różnica pomiędzy współczesnością a dawniejszymi czasami polega na tym, że wtedy rzeczywiście inteligenci pracowali z ludźmi pochodzącymi z niższych warstw społecznych. „Wtedy rzeczywiście z nimi pracowano, natomiast teraz to mam wrażenie, że to jest trochę takie kawiarniane gadanie, które wtedy też miało miejsce, ale mam wrażenie, że przekładało się na jakąś realną współpracę (tworzenie uniwersytetów robotniczych, placówek oświatowych). Natomiast teraz to dryfuje w stronę samoistną, autoteliczną"[218] /23s.a.f/. Pisanie, dyskutowanie, organizowanie debat – jak podkreśla – jest ogromnie ważne, bo w ten

[218] I dodaje: „Nie chodzi o to, żeby zachowywać te style życia, ale żeby szukać jakiegoś porozumienia. Bo tego porozumienia nie ma, a kiedyś było. Może takie mam wyobrażenie, zbyt idealistyczne. Ostatnio przeczytałam, że w mieszkaniu Żeromskiego było pełno chłopów i był jakiś wiec, nie wyobrażam sobie takiej sytuacji teraz, żeby było spotkanie u Sławomira Sierakowskiego i żeby przyszli tam jacyś rolnicy czy sprzątaczki z firmy sprzątającej. Taka sytuacja jest nie do pomyślenia, wydaje mi się, żeśmy się zamknęli. Zresztą pojęcie inteligenckiego getta jest nienowe. I pochodzi od Chałasińskiego. Ale on odnosił je właśnie do tych, którzy nie są zaangażowani. I pisał o tych czerwonych, czerwonej inteligencji; tych działaczach społecznych, lewicy szeroko pojętej, tych, którzy z tego getta wychodzą. Natomiast mam wrażenie, że dzisiejsza zaangażowana inteligencja, ona się w tym getcie zamyka i jeszcze w dodatku jest zadowolona z tego, że się w nim zamyka. Nie chcę tego zarzutu kierować do jednego środowiska. To jest szersza sprawa. I dotyczy również języka, hermetycznego, zamkniętego" /23s.a.f/.

sposób: „staramy się poprzez teksty zmieniać nastawienie, żeby zrobić wyłom w tym dyskursie, który się trochę zamknął i spolaryzował". Zarazem uczestnictwo w debatach wydaje się jej jednak niewystarczające. Dlatego stara się podejmować działania realne, aby nadać własnemu zaangażowaniu nie tylko „autoteliczną", lecz też jak najbardziej praktyczną formę. Nie ma jednak ambicji tworzenia ruchu społecznego. Dodaje też, że choć samo zaangażowanie pozostaje ważne, to należy podchodzić doń ostrożnie.

> Nie uważam, żeby kategoria zaangażowania nie była podejrzana, bo ona jest podejrzana. Zwłaszcza w przypadku zaangażowania inteligencji w komunizm. To też miałam na myśli, mówiąc o inteligentach zaangażowanych w transformację. Ale jest to również kategoria podejrzana, bo zaangażowanie dzisiaj jest często taką pozą, mam wrażenie. Często to jest taki modny frazes. Co nie znaczy, że powinniśmy porzucić tę kategorię zaangażowania czy też może bardziej odpowiedzialności. Uświadomienie sobie naszej roli jako inteligencji powinno nas uczynić odpowiedzialnymi za to, co się dzieje. Dla mnie ten dzisiejszy etos, to praca na rzecz odbudowy dobra wspólnego szeroko pojętego. Co nie znaczy, że my mamy być orędownikami, bo często również my jesteśmy indywidualistyczni, często o dobru wspólnym wiedzą jacyś ludzie kompletnie z innych środowisk. Nie chcę przez to powiedzieć, że my wiemy, jak to powinno wyglądać, i teraz was nauczymy. Chodzi bardziej o otwarcie się na inne myślenie /23s.a.f/.

Jej zaangażowanie przejawia się zarówno pisaniem, jak i działalnością w kooperatywach spożywczych, ruchu lewicowym, zielonych, podejmowaniu bardzo konkretnych akcji. Mówi: „moim marzeniem było, żeby mieć kontakt ze wsią, z rolnikami, działać w ramach ruchów spółdzielczych, ale też w ramach ruchów miejskich" /23s.a.f/. Na razie „to jest na bardzo początkowym etapie. Te kontakty nie są rozbudowane". Niemniej, mówi dalej, „spółdzielnia była dla mnie czymś atrakcyjnym, bo była takim mostem. Na pewną malutką skalę pewnie jest. Siłą rzeczy spółdzielnia spożywcza musi się skontaktować z producentem. Musi go znaleźć, porozmawiać" /23s.a.f/.

Do inteligenckiej tradycji nawiązuje również młody badacz, który dzieli czas pomiędzy uniwersytet a działalność w organizacji pozarządowej. „Żeby zrozumieć siebie, musimy zrozumieć wszystko to, co było wcześniej" /4s.n.m/ – mówi. Dla niego jednym z ważnych źródeł tożsamości są postawy dawnej etosowej polskiej inteligencji z przełomu XIX i XX w.; cała plejada najczęściej wymienianych nazwisk.

> Mnie osobiście bardzo bliska jest inteligencja lewicowa z przełomu wieków: Krzywicki, Abramowski, Kelles-Krauz. Oni byli dobrymi socjologami i dobrymi ludźmi. Też Stanisław Brzozowski, patron «Krytyki Politycznej». Wyróżniała ich moralna rewolucja, szczególnie widoczna u Krzywickiego, ale właściwie u każdego z nich. **Żeby zmobilizować ludzi, musimy mówić językiem, który będzie się jakoś do nich odnosił** [wyróżnienie – P. K.]. Nawet więcej: elity nie tyle mają przewodzić masom, ale mają im służyć /4s.n.m/.

Język dawnej inteligencji z przełomu wieków, która pozostaje dlań wzorem, spełnia ten warunek i dostarcza również wzorów dla współczesnego zaangażowania. „Nawróciłem się na inteligenckość i zobaczyłem, że te wszystkie spory między nami w Polsce wynikają z zaszłości historycznych i że mówimy językiem, który został dla nas skonstruowany, że jesteśmy częścią polskości, o której nie miałem pojęcia. Nie mówimy w pustej przestrzeni, tylko w przestrzeni, która jest wynikiem długiego trwania. Tam były dokładnie te same dyskusje, które opisuje Jedlicki w «Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują». Wtedy też odkryłem, że jest jakaś wartość w byciu polskim inteligentem" /4s.n.m/. Przekonuje, że polscy inteligenci zbyt często importują rozwiązania i idee z Zachodu, zapominając wówczas o swojej historii. W efekcie przestają być twórczy. Argumentuje:

> To, co również jest ważne dla polskiej inteligencji, to sprawa dobra i zła. Absolutnie kluczowa, w której można znaleźć wątki religijne. Ale młodsze pokolenia zajmą się tym dopiero, gdy zajmie się tym Agamben; potrzebujemy legitymizacji Zachodu. Kiedy czytam języki importowane z Zachodu, jakbyśmy nie mieli własnego języka. Tymczasem język zachodni to nie jest zobowiązanie wobec mojej historii i mojej przeszłości, tylko kolonizacja przez język zachodni. Inteligencja ma tę skłonność. Albo będziemy w Zbarażu, albo będziemy „pawiem i papugą", a mnie się wydaje, że to trzeba cały czas łączyć, po to, żeby być takim pawio-papugą. Dlatego problematyka dobra i zła jest doświadczeniem polskiego inteligenta i naukowca, które możemy pokazać Zachodowi; wtedy jesteśmy w awangardzie. Warto zwrócić uwagę na wątek nihilistyczny wśród polskiej inteligencji, z którym radzimy sobie przez naród, przez klasę, przez indywidualizm /4s.n.m/.

Niepokorni inteligenci byli wzorcowi, sami są głęboko zakorzenieni w kulturze nie tylko polskiej, ale także europejskiej. Mój rozmówca dostrzega więc również w swoich bohaterach, wzorem Bohdana Cywińskiego, że podstawy tego etosu są zakorzenione głębiej w kulturze chrześcijańskiej. Podobnie jak wcześniejsza rozmówczyni, on również nie wyniósł z domu tradycji, na którą się powołuje. Z wzorami inteligencji zaangażowanej spotkał się na studiach; dzięki bezpośredniemu kontaktowi ze swoimi akademickimi nauczycielami oraz własnym lekturom. Dodaje:

> Paweł Śpiewak jest ważny. Zwrócił mi uwagę, że polski inteligent boi się tłumu czy motłochu. Właśnie – nie! A jeśli tak jest, to powinno być inaczej: nie boję się chłopów, robotników itd. Nie boję się z nimi rozmawiać: ani ze zwolennikami Kaczyńskiego czy samym Kaczyńskim, ani z reprezentantami *gender studies*. Należy z nimi rozmawiać, ale też uczyć się od nich. Należy też zrozumieć tych ludzi. Żeby zrozumieć Polaków-katolików, trzeba samemu stać się Polakiem-katolikiem, stać się członkiem Kościoła. Mój tata nie był u pierwszej komunii, dziadek nawrócił się na łożu śmierci. Odnajduję w tym polskość, jakieś rozedrganie /4s.n.m/.

Młoda pisarska, z którą rozmawiałem, także nie wyniosła z domu inteligenckich wzorów zaangażowania. Przyznaje, że trzy formy aktywności ważne w jej obecnym życiu – pisanie, działanie w fundacji oraz uczestnictwo w ruchu feministycznym – „były zupełnie nieobecne w mojej rodzinie". „Że one mi się jakoś połączyły, że ma to sens" /36w.n.f/ – dodaje. Wybrany kierunek studiów w połączeniu z pasją niektórych nauczycieli stanowił wystarczająco silny bodziec oraz wzór. Dzisiaj sama jest dobrym przykładem, że połączenie idei oraz zaangażowania może przybierać różne formy. Przyznaje jednak, że to powołanie staje się zawodem, sposobem na życie, także na utrzymanie. Argumentuje, że nie musi to stać w sprzeczności z czystymi intencjami. Przez wiele lat zajmowała się ruchem polskich sufrażystek oraz osobiście zainteresowana jest tym, żeby przechować i uaktualnić ideały swoich historycznych bohaterek. Dodaje przy tym, że polskie feministki mają skłonność, żeby daleko szukać wzorów dla własnych postaw, tymczasem wiele z nich zawartych jest w rodzimej tradycji, niekiedy zbyt pospiesznie, przede wszystkim zaś niepotrzebnie odrzucanej. Mówi:

> zależałoby mi, żeby pokazać, że nie odkryłyśmy Ameryki w konserwach, bo przeczytałyśmy Judith Butler. To już było i warto mieć w sobie pokorę: i jako działaczka, i jako intelektualistka. Należy mieć świadomość, że naprawdę moje tezy są kontynuacją czegoś, co było już wcześniej. Ta pokora powinna odbywać się na wielu różnych poziomach. Panie posłanki powinny przechodzić śladami sufrażystek warszawskich, to powinna być pielgrzymka, powinny z Wiejskiej zapieprzać w tych rajstopach przez całe miasto. Bo dzięki takim osobom są tam, gdzie są. Podobnie jest z innymi dziedzinami. Podobnie z literackimi. Dla mnie bliska jest Zofia Nałkowska, która była w sejmie z powodów społecznych, a jednocześnie chciała być aktywną pisarką i w jej dziennikach pojawia się to samo pytanie, które zadaję sobie w moim życiu, od samego początku: czy to, że idę teraz na 50 spotkanie, które niewiele da, czy mam usiąść przy biurku, czy pisać, czy mam lobbować na rzecz jakieś sprawy /36w.n.f/.

„Etyczna postawa inteligencka – jej zdaniem – przejawia się w wysokim etosie pracy, przeświadczeniu, że praca intelektualna ma sens, a to, co jest w książkach napisane, jest naprawdę ważne. Że warto je czytać" /36w.n.f/. Ale nie tylko, również na odpowiedzialności za świat, wreszcie zaangażowaniu. To wszystko zaś wynika z przekonania, „że jak cię coś wkurza, to chcesz to zmieniać". I dodaje: „Jeśli nie podoba mi się sytuacja matek w Polsce, to muszę coś z tym zrobić. To jest okropną pułapką życiową, bo nie podoba ci się dużo rzeczy, zaczynasz działać, żeby ci się podobało. To pierwszy stopień do piekła, ale coś cię swędzi, musisz coś z tym zrobić" /36w.n.f/. Warto jednak również dodać, że przecież nie chodzi wyłącznie o zmianę świata, ale również o dywersyfikowanie źródeł utrzymania. Pytam ją, z czego wynika potrzeba zaangażowania? „Z samodzielności, tak sądzę. Nie wyobrażam sobie scenariusza, że ja jestem utrzymywana przez mojego partnera po to, żebym mogła pisać.

Nie mam czegoś takiego" /36w.n.f/. Ten rodzaj uzasadnienia buduje również wokół własnej działalności okołopisarskiej, bardzo zresztą wyraźnie sprofilowanej i konkretnej. Potrzeba konkretu daje o sobie znać również na poziomie samej artykulacji.

> **Dlaczego założyłaś tę fundację?**
>
> Ponieważ chciałam zmieniać świat.
>
> **Udało się zmienić?**
>
> Tak, oczywiście. *Work-in-progres*. Tak, udaje nam się /36w.n.f/.

* * *

Dla trzech osób, których przekonania właśnie omawiałem, polska tradycja inteligencji zaangażowanej stanowi aktualny zasób, z którego korzystają. Wszyscy zgadzają się, że chociaż sama kategoria zaangażowania ma charakter uniwersalny oraz ponadczasowy, to konkretne wzory, wartości oraz postawy są wytworem określonej kultury, z której należy je czerpać.

Te wzory i wartości nie układają się w idealny, niepozbawiony sprzeczności zasób, występują między nimi napięcia i sprzeczności. Osoby, dla których inteligencja zaangażowana pozostaje ważnym punktem odniesienia, zdają sobie sprawę z zarzutów kierowanych wobec inteligencji. A jednocześnie właśnie w tradycji inteligencji zaangażowanej wiele z nich odnajduje sposoby umożliwiające przezwyciężenie podobnej postawy. Jak mówi jedna z cytowanych osób:

> uważam, że złym pomysłem jest nieidentyfikowanie się czy ukrywanie swojej inteligenckiej pozycji i z tej pozycji krytykowanie inteligencji. Wydaje mi się, że bardziej uczciwe (…) i płodne intelektualnie byłoby uznanie swojej pozycji jako inteligenckiej. Z tej pozycji można oczywiście inteligencję krytykować. Myślę, że inteligencja miała zawsze problem z poczuciem wyższości. Nawet jeśli była zaangażowana po stronie ludu. Ten podział zawsze istniał i chyba trudno to przezwyciężyć, mimo najszczerszych chęci. Różne są języki, jakimi się posługujemy, różne są style życie i sposoby mówienia, to tworzy pewną przepaść. Natomiast, kiedy już dochodzimy do tego etosu inteligenckiego, to ja bym go nie przekreślała /23s.a.f/.

Świadomy tego obciążania inteligent – dodaje – zobowiązany jest do „wiecznej pracy nad sobą, tak bym to rozumiała. Tylko dzięki temu może rozumieć własne uwarunkowania i starać się je przekraczać". W ten sposób można też – argumentuje dalej – zdobyć się na empatię i „zrozumienie innego sposobu życia, innych światopoglądów, cechujących ludzi z innych klas społecznych. To mam na myśli, mówiąc o przekraczaniu własnych uwarunkowań" /23s.a.f/. Inne osoby podkreślają konieczność dwustronnego procesu komunikacji

pomiędzy inteligentami, członkami elity a reprezentantami innych kategorii, wrażliwość na innych oraz na formułowane przez nich postulaty.

Etos równoważony

Przedstawiciel konserwatywnego krakowskiego środowiska dostrzega podobny problem, jak cytowane wcześniej osoby. „To też jest przykre dziedzictwo polskiej inteligencji, ten wyższościowy stosunek do ludu, my ich musimy oświecić, my im dzieci zabierzemy i wykształcimy, żeby one były europejskie. Ta cała opowieść jest haniebna. To zepsuło nasz kraj strasznie. To jest element, który próbujemy przełamywać" – argumentuje /17s.a.m/. Dostrzega też, że osoby z innych kategorii dysponują nierzadko lepszym wyczuciem i lepszą diagnozą sytuacji niż ta, która stoi za takim intelektualistycznym nurtem. Mówi o własnym środowisku: „My nie chcemy ich modernizować, my chcemy prowokacyjnie pokazać, że oni są o wiele bardziej nienowocześnie współcześni" – mówi. I dodaje, że osoby z innych kategorii społecznych, chociaż pozbawione wykształcenia, to

> mają o wiele lepsze odpowiedzi na bolączki współczesnego świata. Te przednowoczesne praktyki, idee, które gdzieś są zachowane, w Polsce dzisiaj okazują się współczesne w tym sensie, że nie żyjemy w nowoczesności. Mamy świadomość tej dialektyki. Dzisiaj ten moher, ten rytuał są bardzo atrakcyjne. To są lepsze odpowiedzi niż niejeden dyskurs oświeceniowo-modernistyczno-inteligencki, w takim sensie, że jest taki irytujący rys warstw wykształconych w Polsce, które się odcinają od tego całego dziedzictwa narodowego i socjologicznie odcinają się od tych warstw, które są niżej. To jest coś, co nie podoba się nam na poziomie intelektualnym i oczywiście na poziomie społeczno-politycznym[219] /17s.a.m/.

Nie podziela przekonania wcześniej cytowanych osób, że inteligencka tradycja powinna stanowić podstawowe źródło zaangażowania. Jego zdaniem etos powinien obejmować więcej znaczeń, nie ograniczając się tylko do powielania wzorów z przeszłości. „Jest pewnie jakiś wąski sens w stylu Cywińskiego i jego *Rodowodów niepokornych*. To bym odsunął na bok. Ale [jest w nas – P. K.] takie poczucie, że mamy pewne zobowiązania wobec wspólnoty narodowej,

[219] Jak mówi: „Przykład pierwszy z brzegu: ludowa opowieść o tym, że wyprzedaje się przemysł. To było obecne od lat dziewiećdziesiątych oddolnie. Ona ma dzisiaj wyraz – tylko używamy trudniejszych słów – postkolonializm, deindustrializacja, pomysły, że może by industrializować, żeby zrenacjonalizować jakąś wielką spółkę (…). Dzisiaj to modny temat. To weszło do dyskursu mainstreamowego za sprawą Krasnodębskiego, Staniszkis i innych, ale ten lud jakby to wyczuwał o wiele wcześniej. Czujemy więc wspólnotę: losu, biograficzną, więzi religijnych i patriotycznych. To, co nas wkurza, co nam się nie podoba, to właśnie pouczanie, traktowanie z góry. To się całe szczęście skończyło, było charakterystyczne dla lat dziewięćdziesiątych, gdzieś się jeszcze pojawi, ale jest już skompromitowane" /17s.a.m/.

i to szeroko rozumianej, łączącej przeszłość, przyszłość i dzisiejszy stan. Zobowiązania wobec kultury, że ona nas ukonstytuowała. W związku z tym, mamy obowiązek, żeby coś do niej dołożyć. Jeśli to jest etos inteligencki, to coś takiego istnieje i ja to widzę" /17s.a.m/. Przyznaje, że pojęcie inteligencji ma jego zdaniem jednocześnie konotacje pozytywne i negatywne. Argumentuje jednak, że sama inteligencja powinna być rozumiana szerzej. „[Inteligent to jest ktoś – P. K.], kto bierze pod uwagę interes, obraz całości. To jest coś, co go definiuje. Ta szeroka perspektywa obejmuje dziedzictwo i przyszłość Polski. Ale to jest coś bardzo bliskiego obywatelskości, ale obywatelskości w polskim kontekście" /17s.a.m/. Zaangażowanie jest ważną częścią tego kontekstu i polega zdaniem mojego rozmówcy na „służeniu wspólnocie swoim intelektem, poczuciem misji w sensie zobowiązania wobec wspólnoty narodowej, kontynuowaniem projektu, którym jest Polska. To chyba jest inteligencja. W tym sensie jestem inteligentem" /17s.a.m/. Poczucie zobowiązania, o którym mówi, realizuje się w jego wypadku w pasji nauczycielskiej wyniesionej z domu. Ale także daje o sobie znać w publicznym zabieraniu głosu. Podkreśla, że chociaż przeszłe idee służą do samookreślenia, to z tradycji należy czerpać w sposób świadomy, wybiórczy. Przeszłość pozostaje ważna, ale należy z niej świadomie i umiejętnie korzystać, posługując się nowszymi ujęciami i środkami wyrazu.

> Ilość idei daje możliwość odwoływania się do ogromnego dziedzictwa. Pozwala na przedefiniowanie tego, kim my jesteśmy. Na poszukiwanie tożsamości. Idee dają możliwość budowania wizji, celów. Możemy z nimi polemizować, ale to daje ogromną podmiotowość w definiowaniu siebie. W rozumieniu tego, gdzie jesteśmy, co możemy zrobić, jakie mamy tradycje. Idee dają wolność. (…) Bez tego jesteśmy po prostu ślepcami prowadzącymi ślepców, jak u Bruegla. Nie mamy oczu ani uszu, żeby zobaczyć, kim sami jesteśmy i co jest wokół nas. To całe dziedzictwo ideowe, zwłaszcza to lokalne, wcale nie Arendt czy Tocqueville'a. Jeśli mówimy o sobie tylko w ich kategoriach, to znaczy, że ponieśliśmy klęskę. My powinniśmy mówić w kategoriach Krzywickiego, Solidarności. To nie ma być taki słowianofilizm ideowy, natomiast wydaje mi się, że te polskie tradycje są ważne /17s.a.m/.

Źle by się stało, gdyby Polska została utożsamiona z takim skostniałym dyskursem[220]. Dodaje, że warunkiem żywotności bliskich mu wartości jest to, że są „przekładalne na te języki, którymi mówimy, bo żyjemy we współczesnym świecie". Prawda może znajdować różne formy wyrazu. Dodaje:

[220] Tłumaczy: „(…) była Polska modernistyczna, Polska Wyspiańskiego, to było wtedy bardzo nowoczesne, bardzo współczesne. Jest Polska międzywojenna, to projekt nowoczesności, który nawiązywał do tego polskiego dziedzictwa. My się w tym odnajdujemy, Polska musi mieć wiele wyrazów. Cieszymy się, jak widzimy w różnych miejscach, że ktoś podejmuje te tematy bardzo współczesnym językiem, nowymi pojęciami. Bo to znaczy, że Polska żyje. Jakby ona została utożsamiona wyłącznie ze skostniałym dyskursem, to bardzo źle by się stało. Nowoczesna prezentacja wartości stanowi świadectwo, że są one wciąż żywe" /17s.a.m/.

> my staramy się to robić prowokacyjnie. Weźmy te nasze przekonania religijne czy patriotyczne i wyraźmy je językiem, który zupełnie jest totalnie z tym niezwiązany. To robi wrażenie na naszych przyjaciołach konserwatywnych, że to jest szaleństwo, że przesadzacie, tak, a dla drugiej strony też jest prowokujące, bo używamy Bruno Latoura do obrony życia poczętego. Mamy problem aborcji i zamiast agendy prawa naturalnego, które ma swoje zastosowanie, nie przeczymy, ale próbujemy użyć takiego świeższego języka. Powiedzenie, że to wszystko jest do wyrzucenia, to taki eskapizm. To nie jest dobra strategia, ani dla Kościoła, ani dla chrześcijaństwa /17s.a.m/.

Reprezentant lewicowego środowiska, któremu zadałem te same pytania, zgodziłby się, że etos powinien być ujmowany w szerszy sposób i obejmować możliwie wiele inspiracji. Jego zdaniem problem nie polega jednak na artykulacji czy ideach, ale wcielaniu ich w życie. „W etos to jest wszystko łatwo ułożyć, gorzej wychodzi radzenie sobie z problemami" /16e.a.m/. Ale także dla niego tradycja zaangażowanej inteligencji pozostaje ważnym punktem odniesienia. Tyle że bezpośrednie wzorce stara się czerpać raczej z tradycji bliższej współczesności niż opisywani wcześniej rozmówcy. Gdy mówi o etosie, powołuje się na dziedzictwo KOR-u oraz „Komandosów". Z tą tradycją zetknął się w mieszkaniu Kingi Dunin: „stwierdziłem: tu jest KOR. W tym sensie, że to jest coś, o czym ja czytałem w liceum, kiedy czytałem *Wiarę i winę*. O tych spotkaniach w mieszkaniu Kingi Dunin, o której wiedziałem, że jest współpracowniczką KOR-u. Tak, to był akces emocjonalny. Było w tym również skojarzenie z inteligencką tradycją" /16e.a.m/. Innym ważnym źródłem była również licealna lektura „Gazety Wyborczej" i „branie za dobrą monetę pewnych rzeczy etosowych, historycznych, tradycji. Rewizjoniści, komandosi to jest w oczywisty sposób nasza tradycja, pozwala przekroczyć podział, czy jesteś za PRL, czy przeciwko. Oni wyrośli z PRL a potem poszli z nim walczyć. Kupiłem tę narrację w liceum, że polska inteligencja (czytaj «Gazeta Wyborcza») doprowadza Polskę przez Morze Czerwone do zjednoczonej Europy. Wiem, że ten dyskurs był instrumentalny, krytykuję go, krytykujemy go intensywnie i mocno" /16e.a.m/.

Mimo tych bezpośrednich fascynacji, stara się sięgnąć równocześnie do głębszej tradycji, lewica – jego zdaniem – powinna nawiązywać do romantycznych wzorów[221], ponieważ oferują one zarówno poczucie społecznego zakorzenienia, jak i aktualne wzory misji. Jakkolwiek wymagają one prze-

[221] „Utożsamianie lewicy z oświeceniem rozumianym wulgarnie, jako antyromantyzm, taka krońszczyzna, że trzeba tę całą tradycję wyrzucić na śmietnik historii, to jest po prostu, po pierwsze jakoś historycznie nieprawdziwe, dlatego że historia ruchów progresywnych w Polsce to jest jednak bardziej romantyczna niż pozytywistyczna. Pozytywiści byli raczej bliżej endecji. Bo to przecież o to chodziło, że tu ma być technologia, mieszczaństwo, cywilizacja w znaczeniu porządne drogi. To jest myślenie bliższe rozsądnego konserwatyzmu albo nowoczesnego nacjonalizmu. Tradycja romantyczna jest do odzyskania, na poziomie intelektualnym da się to zrobić, jak Walicki. Nie mówię o martyrologii, której używa prawica" /16e.a.m/.

pracowania; odrzucenia wpisanego w nie paternalistycznego poczucia bycia grupką wybrańców. Mówi:

> Pytanie, czy można odrzucić z romantyzmu ten inteligencko-szlachecki paternalizm. Możemy być nawet postępowi, ale zawsze jesteśmy tą niewielką grupką, która ten naród prowadzi ku emancypacji. W tym sensie może to być projekt dla lewicy, ale bardzo archaicznej. Chciałbym, żeby było inaczej. Czy tradycję romantyczną można odzyskać dla lewicy? Nie mam jeszcze zdania. Chciałbym, żeby można było ją odzyskać, bo to jest piękna tradycja. Nie chodzi mi o romantyzm angielski, który jest bardzo indywidualistyczny. Do odzyskania z romantyzmu jest misja, ale rozumiana w najlepszym sensie tego słowa /16s.a.m/.

Odzyskanie romantycznej tradycji równoznaczne jest jednak z jej przepracowaniem, albowiem trudno powielać dawne wzory w czystej formie. Trudno je bezkrytycznie oraz w całości zaakceptować, współczesność wymaga przewartościowań. Chociaż etos inteligencji zaangażowanej pozostaje dlań ważny, to – jego zdaniem – problem z etosem polega również na tym, że „jest to język, który słabo działa pokoleniowo". Dlatego jako młody intelektualista, ale także działacz stara się znaleźć inne formy wyrazu, ważne dla niego, ale również takie, z których można zrobić użytek w sferze publicznej. Uzupełnia, że część osób z jego środowiska identyfikuje się z tym etosem, ale inni traktują go lekko ironicznie jako konwencję.

Tradycja pozostaje ważna, dlatego należy starać się ją odzyskać. Współczesność wymaga jednak interwencji, zmiany. Dlatego zastanawia się, czy lepiej odwołać się do takiego postszlacheckiego kajania się za nędzę ludu, czy może czerpać z amerykańskich wzorców służby wspólnocie. „Które jest lepsze? Które może ludzi pociągnąć? Czy to polskie? Zresztą, nie wiem, czy to się wyklucza, postawy, jakie z tego płyną są podobne. Może jest ileś sensownych propozycji, które pozwalają na budowanie. Bo jaki jest [nasz – P. K.] cel? Żeby ludzie o kompetencjach kulturowych byli zaangażowani dla wspólnoty i jeszcze chcielibyśmy, żeby w imię wartości, które my wyznajemy" /16e.a.m/. Kształtowanie zaangażowania i obywatelskości należy rozpocząć od odbudowy wyobraźni społecznej oraz uaktualnienia etosu. Służy temu działalność wydawnicza, edukacyjna, kulturalna, spotkania z wykładowcami, naukowcami, organizowanie wydarzeń, a więc podejmowanie działań o charakterze praktycznym. Wiedza powinna być wykorzystywana na użytek zmiany dyskursu: „Chodzi o to, żeby zmieniać świat. Żeby wnieść idee, które uważane były za wariackie. To, co my mówimy, nie jest uważane za radykalizm, ale banały; i oczywistości nie zostały przełożone na praktykę polityczną" /16e.a.m/. Wśród tych idei wymienia: „keynesism, szacunek dla pracy, wynagradzanie pracy, wprowadzenie idei egalitaryzmu do głównego nurtu".

Podsumowuje, że można powołać się na trzy dyskursy, które mogą stanowić przykłady wzorów dla ludzi lepiej wykształconych, które mogą sprawiać, ażeby działali oni na rzecz większej solidarności społecznej, przyczyniając się

do budowy lepszego społeczeństwa. Pierwszy zakorzeniony jest w przekonaniu, że ludzie o wysokim kapitale powinni więcej robić na rzecz wspólnoty. Drugi ma wschodnioeuropejskie pochodzenie i związany jest z inteligenckim poczuciem długu wobec społeczeństwa. Trzeci nawiązuje do amerykańskiego ideału *achieving our country*. „Czy chcesz żyć w miarę cywilizowanym społeczeństwie, w którym nie boisz się wyjść na ulicę? Czy wolisz mieszkać w getcie i jechać ze swojego strzeżonego osiedla do strzeżonego miejsca pracy?" /16e.a.m/. Przyznaje, że chociaż język etosowej inteligencji nie przemawia do wielu osób, to jemu ta tradycja jest najbliższa. „Koncepcja «jesteś komuś coś winien» słabo się sprzedaje, ale mi jest jakoś bliska" /16e.a.m/ – mówi. Ale jeśli istnieje szansa zaaktywizowania obywateli, by działali na rzecz bliskich mu wartości, dzięki artykulacji tych pozostałych języków, to chociaż są one najmniej etosowe i raczej pragmatyczne, to należy również je doceniać. Mówi: „A czy trzeba wybierać. Bo te koncepcje są niesprzeczne. Szczęśliwie te wszystkie trzy dyskursy powinny prowadzić do tego samego rozwiązania" /16e.a.m/.

* * *

Mimo odmiennych światopoglądów oraz różnych znaczeń, jakie obydwaj opisani rozmówcy przypisują etosowi, zgadzają się, że dobrze by było, gdyby osoby z aspiracjami intelektualnymi dysponowały przeświadczeniem o współodpowiedzialności za sferę publiczną. Obaj życzyliby sobie, żeby jak największa liczba osób wykształconych była – jak ujmuje to jeden z nich – „nie tylko klasą średnią zarabiającą. Ale żeby poczuwali się do zrozumienia świata, odpowiedzialności, zaangażowania" /16e.a.m/. Obydwaj podkreślają, że celem jest sprawienie, ażeby jak najwięcej ludzi mogło dysponować tym przekonaniem. Podobnie jak w pierwszym ujęciu, nie chodzi wyłącznie o narzucanie własnego języka, ale wsłuchiwanie się w głos osób z innych kategorii, które niekiedy lepiej są w stanie zdiagnozować swoją i nie tylko swoją sytuację.

Etos odrzucony

Podczas gdy niektórzy z moich rozmówców dostrzegają konieczność równoważenia idei zakorzenionych w rodzimej tradycji bądź/i używania nowych pojęć, które nadałyby jej atrakcyjniejszą formę, inni dostrzegają potrzebę znalezienia zupełnie innego języka analizy. Jak mogliśmy zobaczyć we wcześniejszych rozdziałach, nie wszyscy są konsekwentni w odrzuceniu inteligenckich wzorów zaangażowania. Niemniej ci, którzy prezentują podobne przekonania, uzasadniają je na parę sposobów. Niektóre osoby argumentują, że świat zmienił się do tego stopnia, że dawne kategorie (etosu, inteligencji) nie przystają już do nowych czasów, nie opisują faktycznych zjawisk społecznych, co więcej, mogą

przyczyniać się nawet do mitologizowania przeszłości, utrudniając postawienie dobrej diagnozy rzeczywistości. Nie jest to tylko kwestia języka, ale również odpowiedniej, właściwej, podbudowanej metodologicznie perspektywy, jakiej nie daje się znaleźć w tradycji zaangażowanej inteligencji. Pomiędzy współczesnym prekariatem a inteligentnymi proletariuszami, podobnie jak pomiędzy współczesnymi a dawnymi elitami zainteresowanymi emancypacją, więcej jest różnic niż podobieństw; szukanie tych ostatnich przyczynia się tylko do zmarginalizowania problemu. „Taka kategoria jak inteligent czy inteligent zaangażowany dla dzisiejszej rzeczywistości Polski zupełnie nie przystaje" /5a.s.m/ – mówi jedna z osób. Zaraz dodaje: „wydaje mi się, że ta tradycja *Rodowodów niepokornych*, która jest bardzo bliska części «Krytyki Politycznej», (…) nie była nigdy mi bliska, nigdy się w tym do końca nie odnajdywałem" /5a.s.m/. Inny z moich rozmówców zgodziłby się z tak postawioną tezą, dodając, że nie tylko nie czuje się zobowiązany inteligencką tradycją, ale ma również poczucie, że ci, którzy się na nią powołują, wyrażają tym samym „pretensję do symbolicznej dominacji". Kolejna osoba artykułuje to w podobny sposób:

> Z etosem inteligenckim wiąże się jeszcze jeden element mojego oporu, lecz takiego źle pojętego. W stosunku do osób, które rozdzierają szaty w sposób cierpiętniczy i czują się lepsze od innych. To jest estetycznie i moralnie dla mnie odrażające. Mnie bliższa jest taka postawa, że działamy punktowo, najpierw starając się doskonalić samych siebie. Etos inteligencki ma wbudowane poczucie wyższości: ja lepiej rozumiem polskość i jestem predystynowany, żeby tym na dole wyjaśnić, o co chodzi /29a.s.f/.
>
> **To jest coś złego?**
>
> Tak, to jest złe. Bo ja nie wiem, na jakiej zasadzie człowiek z wyższym wykształceniem z Warszawy czy z Krakowa lepiej rozumie polskość niż panie z prowincji, które żyją tą polskością, uczestniczą w codziennym życiu Kościoła katolickiego, który w Polsce, jak wiadomo, jest ważnym nośnikiem tożsamości. Dlaczego ja czy ty mamy mieć lepsze pojęcie o polskości niż ktoś, kto żyje pod Tarnowem? /29a.s.f/.

Redaktor w liberalnym piśmie ujmuje to w następujący sposób:

> Dla mnie inteligencja jest dość enigmatyczną kategorią. Lubię pisać, czytać, i robię to całkiem dobrze, ale w przeciwieństwie do moich kolegów nie lubię o tym myśleć w kategoriach zobowiązań etosowych. Strasznie mi jest to obce. Mam wstręt do każdego, kto z jakichś względów uważa, że jest lepszy. Chciałbym pisać w polskim kontekście, ale tak, żeby było to zrozumiałe dla Chińczyka. Nie chcę być postrzegany jako inteligentny Polak, ale jako inteligentny człowiek /8a.e.m/.

Nie oznacza to jednak, że obce jest im poczucie służby i poczucie społecznych obowiązków. Mój kolejny rozmówca jest przekonany, że osobiste dyspozycje

nakładają na niego zobowiązania do społecznej służby. „Ten cały repertuar zdolności, umiejętności, które posiadasz, możesz wykorzystać gdzie indziej" /9s.a.m/. Jego zdaniem eksperckość – zwłaszcza w odniesieniu do przedstawicieli nauk społecznych – nie może być neutralna. „Za skrajnie nieuczciwe uważam sytuacje, w których udaje się tylko neutralność. Natomiast przemyca się bardzo silny przekaz" /9s.a.m/ – mówi. „Nie wierzę – dodaje – w weberowsko-pozytywistyczne przekonanie w możliwość zajęcia takiej pozycji, która jest wolna od wartościowania i od oceny. Wydaje mi się, że każde zdanie, jakie wypowiada się na temat świata społecznego ma również swoje konsekwencje polityczne. A najbardziej politycznym stanowiskiem jest twierdzenie, że należy zachować wolność od wartościowania" /9s.a.m/. Uczciwość badacza polega jego zdaniem na tym, że w sposób otwarty artykułuje swoje oceny oraz wartości. Dopiero po ujawnieniu wartości, jakie stoją za określonymi przekonaniami, możliwa jest prawdziwa akademicka dyskusja. Jego zdaniem neutralność nie powinna być celem badacza, nie należy też ukrywać własnego zaangażowania. Zaangażowanie stanowi już wartość w życiu publicznym, także w nauce. „Moim zdaniem właściwą przestrzenią działania dla kogoś takiego jak ja jest sfera publiczna, wywodząca się gdzieś z agory. To jest najciekawsza przestrzeń działania, która się autentycznie liczy" /9s.a.m/.

> W przestrzeni publicznej mało działam przez media. Piszę książki, które są bardziej naukowe niż publicystyczne. Natomiast dużo występuję w bezpośrednich sytuacjach. Ważniejsze jest dla mnie funkcjonowanie w bezpośrednich obiegach. Mam możliwość różnych przebić. Jestem zwolennikiem zaangażowanej akademii, robienia tego w sposób świadomy. Skoro mamy pewną pozycję symboliczną, skoro ludzie jakoś liczą się z naszym zdaniem. W Polsce mamy absurdalną sytuację, z jednej strony – kult inteligencji, z drugiej – antyintelektualną kulturę: wykształciuch, łże-elita, mądrale. Z drugiej strony mamy jakiś oddziedziczony szacunek chłopa dla pana, nie wiem /9s.a.m/.

Chcąc zrozumieć źródło własnego zaangażowania, które wykracza poza naukową rolę, sięga po tradycje socjologii krytycznej, szkoły frankfurckiej, ale przede wszystkim po marksizm.

> Mógłbym odwołać się do takiego podziału, który Horkheimer zaproponował: na teorię tradycyjną i teorię krytyczną. Tradycyjna zajmuje się opisem rzeczywistości przy pomocy neutralnych kategorii, które nie są wcale takie neutralne. Teoria krytyczna odnosi się do świata ze względu na dążenia emancypacyjne, które są prowadzone przy pomocy racjonalnych środków. Tu bym się umieścił ze względu na pewną identyfikację intelektualną. W tym sensie moje książki są zaangażowane /9s.a.m/.

Dodaje jednak, że taka postawa jest jednocześnie wymagająca wobec samego badacza. „Jeśli masz pewne tezy krytyczne, to musisz o wiele lepiej – zarówno pod względem metodologicznym, jak i merytorycznym – przeprowadzić swoje

badanie" /9s.a.m/[222]. W jego ujęciu nauka staje się jednym z narzędzi pozwalającym na zmianę świata.

> Jest bardzo mało sytuacji pareto-optymalnych w społeczeństwie, w których można polepszyć czyjąś sytuację, nie pogarszając czyjejś. Natomiast można pokazać, że czyjaś dobra sytuacja jest zapewniona kosztem kogoś innego, jakiegoś cierpienia. W tym sensie nie mam żadnego problemu z tym, żeby komuś coś odebrać albo zmusić go do czegoś, żeby ktoś inny słusznie mógł korzystać z owoców swojej pracy /9s.a.m/.

Zdaje sobie jednak sprawę, że kategoria zaangażowania, podobnie jak kategoria obowiązku, rodzi dylematy, których nie można łatwo rozwiązać. Ponieważ wierzy w społecznie konstytuowany sens wartości, to trudno jest mu wskazać na moralne źródła własnej postawy oraz znaleźć jej uniwersalne przesłanie.

> Nie użyłbym pojęcia obowiązku, ale myślę, że warto zostawić świat trochę inny niż się go zastało. Warto działać na rzecz zmiany. Nie potrafiłbym tego uzasadnić w jakiś obiektywny sposób, inny niż empatyczny. To znaczy, jeśli widzisz jakieś problemy, które dotyczą innych ludzi, a jednocześnie dysponujesz narzędziami do tego, żeby zmienić tę sytuację, to jest wartość immanentna w tego rodzaju działaniu. To są rzeczy, które warto i należy robić – to jest moje przekonanie osobiste /9s.a.m/.

Choć, jak mówi, nie wiadomo do końca, kto będzie ten obowiązek ustanawiał, a następnie pilnował, żeby został on zrealizowany. „Bardzo głęboko się nad tym zastanawiałem. Nie jestem osobą, która mówiłaby innym, co mają robić" /9s.a.m/ – dodaje. Kiedy pytam, czy nie dostrzega przy okazji, że idee wypracowane w akademii mogą mieć negatywne konsekwencje w życiu społecznym, bo oderwani od praktyki akademicy nie potrafią wszystkiego przewidzieć, odpowiada następująco: „Zgadzam się, że istnieje niebezpieczeństwo. Natomiast jeśli chodzi o przekładanie idei na praktykę, to jest to dla mnie skomplikowana sprawa. Nie wierzę w jakieś bezpośrednie przełożenie. Zresztą one też mogą być najrozmaitsze" /9s.a.m/. Mówi, że czuje się odpowiedzialny za swoje własne słowa i mało jest rozwiązań, które propaguje, a które są kontrowersyjne. „Idee są narzędziami, które mogą być wykorzystane w dowolny sposób. Nie chodzi o to, że ja chciałbym zwalniać z odpowiedzialności" /9s.a.m/.

[222] „Natomiast moje zdanie jest takie, że jeśli ktoś chce uprawiać tego rodzaju refleksje, to nie jest tak, że można po prostu jechać ideologią, darować sobie całą resztę. Dlatego że twoje tezy są również narzędziami walki. Broń musi być dobrze skonstruowana, nie można byle czym rzucać. Zupełnie się więc nie zgadzam z tym, że jeśli ktoś uprawia naukę zaangażowaną, to w ogóle nie prowadzi badań i nie odnosi się do rzeczywistości. Wręcz przeciwnie, takie zaangażowanie wręcz wymusza bardzo uważne badanie, żeby nie dało się łatwo tych tez podważyć" /9s.a.m/.

Jednocześnie akademia nie jest jego jedynym miejscem pracy. Współzakładał jedną z ciekawszych instytucji kulturalnych. Chociaż przyznaje, że było w tym również wiele z życiowej kalkulacji, to podwójna perspektywa, praca w akademii i w obszarze trzeciego sektora daje mu przewagę nad wieloma akademikami, jeśli chodzi o realne zaangażowanie na rzecz zmiany, na którym tak mu zależy. Akademicy ograniczają się wyłącznie do pracy naukowej, z tego względu pozbawieni są pewnych doświadczeń, które opisują. Jak mówi: „może to też odpycha mnie od środowiska akademickiego, zaangażowania tylko w akademię. Nawet gdybym myślał, że mogę realizować pewien projekt zaangażowania publicznego, będąc tylko akademikiem, to nie mógłbym się do tego ograniczyć" /9s.a.m/. Dodaje:

> Broniłbym jednak autonomii uniwersytetu, prowadzenia badań, niezależnie od bieżącej koniunktury, ale też z punktu praktycznego, bo nigdy nie wiadomo, co do czego się przyda. Zarówno w naukach humanistycznych, jak i naukach ścisłych. Ani w naukach humanistycznych, ani społecznych nie wiemy, co chcemy odkryć. To jest specyficzny przypadek nauk ścisłych, które mają dobrze rozwinięte języki modelowania. Musimy mieć prawo do eksperymentowania /9s.a.m/.

Mój rozmówca zdaje się wierzyć, że udana próba łączenia działalności naukowej z zaangażowaniem publicznym czyni go wyjątkowym. W gruncie rzeczy wielu akademików zgodziłoby się z podobną wizją zaangażowania. Jak przekonuje inna osoba, trudno mówić o niezaangażowanych naukach społecznych w pozytywistycznym znaczeniu: że dochodzi się do obiektywnych prawd. „Bzdura, to jest niemożliwe. (…) To wynika z przekonania, że nie da się oddzielić podmiotu poznania od przedmiotu poznania w naukach społecznych. Każdy tekst, który napiszemy, zmienia przedmiot poznania. Nawet jeśli będziemy dążyli do trudnego do zrealizowania ideału weberowskiego wolności od wartościowania, to to, co myślimy, i tak określa przedmiot" /26s.m/. Mój rozmówca dodaje, że oprócz tego, że angażuje się w prace stowarzyszeń, to zarazem stara się wykorzystywać doświadczenie naukowe, kształtując debatę publiczną oraz starając się wpływać na rozwiązania prawne. Dodaje:

> Ale nie tylko na tym to polega. Kiedy chcemy coś mówić własnym głosem, to się jednocześnie przeciwstawiamy komuś. Nie tylko tym, którzy badań nie prowadzą i podzielają potoczne sądy, tylko szerokim kołom. Jest mnóstwo wizji życia wspólnotowego, czym jest tożsamość narodowa, społeczna; to wszystko jest wynikiem dyskusji. Chodzi o to, żeby zająć twarde stanowisko. To jest trudne, wiele osób tego unika, bo się narażą. Ale i tak się narażamy. Tu chodzi o uwikłanie nauk społecznych w politykę, w życie społeczne /26s.m/.

Do tego warto dodać, że chociaż moi rozmówcy są w większości akademikami, to dostrzegają, że kiedyś o wiele łatwiej było o zaangażowanie publiczne,

co więcej, dało się je nawet zdyskontować w obrębie akademii. Ze względu na konieczność specjalizacji, wywiązywania się z biurokratycznych przepisów trudniej dziś o ten rodzaj zaangażowania. Mój rozmówca, akademik oraz znany publicysta, zapytany o własną działalność publiczną, mówi, że ma ona silny kontekst środowiskowy.

> Początkowo – dodaje – trochę byłem wycofany, przekonany, że zaangażowanie w debatę publiczną nie ma sensu. Miałem swoje mocne teorie, które były radykalne i zdystansowane wobec tego, jak funkcjonuje życie publiczne. Dużo wtedy czytałem Bourdieu, Foucaulta, myśli francuskiej. Miałem taki wyniosły dystans wobec tego, co dzieje się z takim przekonaniem, że ja wiem, jak to działa, a tego i tak nie da się tak łatwo zmienić, więc po co się podniecać, ekscytować. To też sprawiło, że byłem poza /7s.a.m/.

Ostatecznie udało mu się przezwyciężyć własny sceptycyzm i zachęcony przez znajomych zdecydował się na pełne uczestnictwo. Dzisiaj jest jednym z liderów znanego inteligenckiego środowiska. Mówi o nim, że jest to grupa osób krytycznych wobec rzeczywistości a zarazem poszukujących nowego języka, żeby opisać polską rzeczywistość. Zapytany o wzory swojej publicznej roli, mówi tak:

> Bałem się, że o to zapytasz. Bo to od razu uruchamia cały zasób kulturowy, z którego można czerpać, uprawomocniając to zaangażowanie. Nie mówiąc już o tym, że jeżeli nie my, to w ogóle wszystko przechwycą systemy zarządzania, racjonalizacja i interes.
>
> A trzeba ocalić człowieczeństwo i angażować się na rzecz zmiany politycznej i partycypacji społecznej. Trochę ironizuję /7s.a.m/.

Jak dodaje:

> myślę, że to wszystko ważne, ale też z drugiej strony są jakieś powiązania czy nieczyste elementy w tym zaangażowaniu. To byłoby fałszem – mówić, że robimy to tylko z czystego poczucia odpowiedzialności. Jest w tym też jakiś interes symboliczny, ma się jakąś władzę, moc definiowania rzeczywistości. Daje to jakieś poczucie sprawstwa. Poszedłem, powiedziałem im, dowaliłem im. Ma się takie poczucie, że jak się tego nie powie, to inni powiedzą, jak oni chcą świat urządzać. A to, jak oni chcą go urządzić, to nie jest świat, w którym my chcemy mieszkać. To też jest mobilizacja. W tym sensie konflikt jest istotny, bo on mobilizuje do uczestnictwa. Czasem jednak jest tak, że coś, co nas napędza do działania, jak staje się samym działaniem, to nas osłabia /7s.a.m/.

Ironiczny ton może wskazywać na dystans, ale również na trudności z uzasadnieniem swojego zaangażowania w jakikolwiek inny niż – jak ujęła to wcześniej cytowana osoba – „empatyczny sposób". Mimo przebywania w gronie

podobnych mu publicznie zaangażowanych osób, nie do końca potrafi wyartykułować moralny sens własnych działań.

Podsumowanie

Tylko niektóre indagowane przeze mnie osoby odczuwają silną potrzebę krytyki inteligenckiej tradycji, jak w paru zaprezentowanych przykładach. Ale równie mało jest tych, dla których tradycja inteligencji zaangażowanej stanowi ważny punkt odniesienia, źródło języka, którym świadomie posługują się, gdy mówią o sprawach publicznych i własnym zaangażowaniu. Jak określa to jeden z moich rozmówców:

> Wreszcie, czy istnieją takie próby ideologizowania rzeczywistości przez młodych ludzi? Tak, jak najbardziej istnieją. Bo to jest jedna z niewielu odpowiedzi na pytania, jakie sobie zadają ludzie, którzy zadają sobie to sakramentalne pytanie: „co robić" albo „kim być". Oni mają taką tradycję na tacy i mogą ją wybrać bardzo łatwo. Jak się czyta Sierakowskiego czy Łuczewskiego, to oni się powołują na wiele tekstów klasycznych i cały czas się to u nich pojawia, oni to jakoś aktualizują /13a.s.m/.

W przypadku innych tradycja ta jest uzupełniana dodatkowymi perspektywami. A jednocześnie tym, którzy powołują się na nią, łatwiej przychodzi uzasadnienie swojego zaangażowania w moralnych, ale też intelektualnych kategoriach. Nawiązanie do przeszłości służy im zarówno do ukierunkowania działań, jak i do ich interpretacji.

Jak można również zauważyć, wiele osób dostrzega negatywne aspekty związane z zaangażowaną postawą. Kategoria zaangażowania – jakkolwiek ono samo postrzegane jest często jako pożyteczne – wydaje im się podejrzana, szczególnie w odniesieniu do reprezentantów elity. Zarówno ci, dla których tradycja inteligencka pozostaje ważna, jak i ci, którzy szukają innych wzorów, zwracają uwagę na zbyt duże uroszczenie ze strony elit. Osoby, które kierują podobny zarzut wobec inteligenckiej elity, posługują się dodatkowymi argumentami. Ich zdaniem zajmuje ona nieuprawnioną rolę przewodnika, a dodatkowo czerpie uprawomocnienie z rodzimej post-szlacheckiej kultury. Z tego względu inteligencka elita nie jest w stanie zdobyć się na krytyczny stosunek do samej siebie oraz kultury, którą tworzy. Pozostaje uwikłana w symboliczną walkę z innymi frakcjami, której stawką jest podtrzymanie bądź zdobycie hegemonicznej pozycji. W przeciwieństwie do tych, dla których tradycja inteligencji zaangażowanej pozostaje ważna, nie odnajdują oni w niej narzędzi oraz motywów, które pozwalałyby im na postulowane przekroczenie własnych uwarunkowań i spojrzenie na rzeczywistość spoza elitarystycznej perspektywy.

Można jednak zauważyć, że rezygnacja z inteligenckiej tradycji jako źródła zaangażowania wcale nie rozwiązuje napięć związanych z elitaryzmem. Osoby, które artykułują podobne obawy, również popadają w antynomie. Niektórym z nich wydaje się, że możliwy jest „pozainteligencki opis" polskich hierarchii społecznych, który ujawni dominację elit (por. Zarycki, Warczok 2014: 46). Tyle tylko że ostatecznie sami nie bardzo wierzą w możliwość zniesienia elit oraz model społeczeństwa, które jest pozbawione hierarchii. Tę antynomię dobrze oddaje przypadek jednej z osób, która pomimo antyelitaryzmu oraz silnej krytyki inteligencji jest przekonana, że jeśli ktoś posiada własne zasoby, to powinien wykorzystać je, żeby społeczeństwo, w którym żyje było trochę lepsze. Chociaż jest przeciwnikiem reprezentacji, to ma poczucie, że jako jednostka uprzywilejowana powinien występować w imieniu tych, którzy nie mają podobnych zasobów. Jakkolwiek – argumentuje dalej – intelektualiści są tylko „po to, żeby dostarczać narzędzi tym ludziom, którzy czują się niesprawiedliwie potraktowani, żeby walczyli o swoje prawa w przestrzeni publicznej. Bo oni sami wiedzą, [co jest dla nich dobre – P. K.]" /9s.a.m/, to w gruncie rzeczy trudno mu wyznaczyć granicę pomiędzy „dostarczaniem narzędzi" a właśnie „reprezentowaniem".

Ostatecznie różnice we wzorach, na które się powołują, wydają się niekiedy mniej ważne w obliczu celów, jakie sobie stawiają. Dobrze to widać na przykładzie wielu respondentów reprezentujących różne środowiska ideowe. Moi rozmówcy trafili do określonych środowisk, instytucji motywowani różnymi powodami. Jak mogłem zaobserwować, nawet jeśli tradycja inteligencka pozostaje ważna dla określonego środowiska, instytucji, a także dla ich liderów, stanowiąc źródło legitymizacji ich własnych działań, to w oczywisty sposób nie wszyscy czują się z nią związani[223]. Ostatecznie, uzasadniając własne

[223] Odmienne sposoby uzasadnienia własnego zaangażowania dobrze widać chociażby na przykładzie osób tworzących środowisko „Krytyki Politycznej". Jest to organizacja, która z tradycji czyni jedno z głównych ideowych źródeł legitymizacji własnych działań. W oficjalnych wydaniach można przeczytać, że etos jest dla nich rodzajem „kleju społecznego" (ang. *social glue*). Historia etosu, do którego nawiązują, rozpoczyna się z końcem XIX stulecia w postawach oraz przekonaniach ludzi przejętych zadaniem modernizacji oraz społecznego rozwoju. Znajduje zaś swój finał w ruchu dysydenckim na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, którego przedstawiciele sprzeciwiali się autorytarnemu reżimowi, podejmując działania na rzecz demokracji, równości i osobistej wolności. Podkreślają, że to, co ich zdaniem było najważniejsze w tej tradycji, wyrażało się w działaniach, które miały na celu dokonanie zmiany społecznej. Towarzyszył temu silny etyczny wymiar, ale jednym z celów była budowa niezależnych instytucji. Bezpośrednie rozmowy z przedstawicielami tego środowiska nie przynoszą jednak tak jednoznacznych identyfikacji. Jak zauważa jedna z osób z tego kręgu, można u nich dostrzec wyraźnie dwa sposoby myślenia, oba dające się zakwalifikować jako przykłady uobecniania inteligenckości. Pierwszy wywodzi się z fascynacji etosem inteligentów zaangażowanych, przede wszystkim wcielonym w tradycję opozycji demokratycznej doby PRL (naznaczonej takimi nazwiskami i środowiskami jak Jan Strzelecki, Jacek Kuroń, środowiska KOR-u itd.). Ta tradycja ma wpisane w swoje lekturowe fascynacje *Rodowody niepokornych* czy *Etos lewicy*. Kolejny nurt tworzą ludzie, którzy działali w różnego rodzaju organizacjach pozarządowych. Wnosząc swoje doświadczenie związane z rozwiązywaniem bardzo konkretnych

zaangażowanie, można czerpać z różnych wzorów. Jak mówi osoba reprezentująca znaną lewicową organizację, krytycznie nastawiona wobec inteligencji:

> łączą nas wspólne działania, przekonanie, że chcemy zmieniać polską sferę publiczną. Chcemy, żeby ona była bardziej merytoryczna, bardziej racjonalna, żeby obowiązujące w niej podziały bardziej odnosiły się do rzeczywistych konfliktów interesów, jakie dzisiaj dzielą społeczeństwo polskie, a nie koncentrowała się wokół wyimaginowanych podziałów. Chcemy, żeby w niej było więcej miejsca na ten typ myślenia, który my prezentujemy, żeby była ona bardziej pluralistyczna i to w mądrzejszy sposób. Przez kształt debaty publicznej chcemy oddziaływać też na pewne zmiany o charakterze ściśle formalno-prawnym /5a.s.m/.

Inna osoba reprezentująca to samo środowisko, która utożsamia się z tą tradycją, dodaje, że głównym celem jest opisanie mechanizmów wyzysku, wykluczenia, jak również wykazanie, że różnice społeczne nie mają charakteru naturalnego. Mój rozmówca dodaje, że celem ich środowiska jest „pokazywać jak się ma wiedza reprodukowana przez media głównego nurtu, jak się ma do realu. Pokazać ludziom, co im się mówi, dlaczego im się mówi. Dlaczego powinno się produkować wiedzę, na poziomie intelektualnym" /16e.a.m/.

Niemniej jeśli porównać wypowiedzi części moich rozmówców, to można w nich znaleźć pewne wspólne znamię. Jego sedno leży w płaszczyźnie moralnej, a nie politycznej czy ideologicznej; w sprzeciwie wobec tego, jak świat jest skonstruowany, w niezgodzie na niesprawiedliwość, niedostatki demokracji, ograniczenia wolności, paternalizm elit, wreszcie ułomności zaangażowania. W tym sensie zaangażowanie oznacza zarówno solidarność z innymi, jak i organizowanie sił na rzecz zmiany. Dlatego mimo różnych wzorów i dróg, jakimi moi rozmówcy docierali do swoich obecnych wizji, w niektórych acz znamiennych przypadkach tworzy się między nimi więź i poczucie wspólnoty z tymi, którzy podobnie, choć na najbardziej ogólnym poziomie, dostrzegają wspólnotę celów. Nie zamierzam idealizować tego obrazu, pomiędzy poszczególnymi środowiskami oraz osobami jest wystarczająco wiele różnic i napięć oraz walki o wpływy w przestrzeni publicznej. Ale na podstawie obserwacji i wywiadów dostrzegam, że jeśli chodzi o etos społecznego zaangażowania są w stanie porozumieć się ze sobą w odniesieniu do najbardziej ogólnych celów. A przynajmniej z szacunkiem odnieść się do swoich motywacji. Zarówno ci, dla których tradycja pozostaje aktualnym źródłem wzorów i postaw, jak i ci, którzy się wobec niej dystansują, zdają się twierdzić, że odpowiedzi na pytanie: „co nas łączy?", nie należy szukać w tradycji, ale w wizji zmiany.

problemów, trafili do środowiska „Krytyki". Te dwa nurty wcale się nie wykluczają, ale doskonale mogą się uzupełniać. Jest jeszcze trzeci nurt, w którym nie nawiązuje się do inteligenckiego etosu: „trzecia ścieżka jest taka, że ludzie trafiali, zafascynowani przez różne teorie, do «Krytyki», – trafili dlatego, że «Krytyka» kiedyś wydała Slavoja Žižka, nie dlatego, że kiedyś wydała Kuronia. Ja myślę, że byłbym bardziej z tej trzeciej flanki" /5a.s.m/.

Rozdział 13

Inteligencki etos pracy jako forma zaangażowania

> *Nareszcie zdatności pracą nabyte, poświęcenia spełnione, niech będą miarą zasług obywatelskich, miarą szacunku i poszanowania współobywateli. Nie uginaj czoła poczciwego przed majątkiem ani przed tytułem, ani przed urodzeniem, bo czasy pogaństwa, w których i kloce, i kamienie czczono, minęły; ale schyl czoło przed zasługą, bo w zasłudze jest obecny duch Boży i błogosławieństwo jego na cię zstąpi.*
>
> Karol Libelt ([1844] 1967: 23)

W jednym z wcześniejszych rozdziałów zwracałem już uwagę, że wielu moim rozmówcom nie odpowiada etos klasy średniej, który wpisuje się w hegemoniczny, obowiązujący dziś powszechnie język stosunków pracy, podporządkowany wydajności i logice zysku (Gdula, Sadura 2012: 66). W niniejszym rozdziale chciałem pogłębić ten wątek. Jak mówi jedna z moich rozmówczyń: „w przypadku inteligencji nie chodzi tylko o wywiązywanie się z zadań profesjonalnych zawodowych. Bo do profesjonalnej strony aktywności zawodowej dochodzi element powołania, celu. Elementy zasługi, które zdobywa się w ten sposób, są jednak przede wszystkim zasługami, które wynikają ze sposobu realizacji tego powołania" /24s.f/. Dodaje, że ma poczucie, iż w swoim życiu nie do końca wywiązuje się z tak postawionego zadania. Dostrzega jednak też, że inteligenta definiuje szczególne podejście do pracy – nie jest ona wyłącznie zawodem, ale można powiedzieć, że staje się powołaniem, nadającym życiu głębszy sens.

Nawet jeśli założymy, że nie było osobnego inteligenckiego etosu pracy[224], ponieważ inteligencja tworzyła zbyt zróżnicowaną kategorię, to samo wyobrażenie na temat pracy wydawało się od początku jednym z fundamentalnych

[224] Ryszarda Czepulis-Rastenis nie waha się przed używaniem kategorii „etos pracy" w odniesieniu do powstającej warstwy inteligencji (por. Czepulis-Rastenis 1988: 66–75, 151–167, 255–265).

elementów odróżniających inteligentów od innych grup społecznych. Jak pisze Andrzej Mencwel (1997: 31), „w (…) anachronicznym, na poły feudalnym społeczeństwie szlachectwo zasługi zostaje stanowczo przeciwstawione szlachectwu krwi". Jak ujmuje to Jerzy Jedlicki (2008a: 133) „liczyło się, kim się stali, nie kto ich zrodził"[225]. W potocznym, ale niejednokrotnie też w naukowym podejściu zorientowany na osiągnięcie własnego sukcesu profesjonalista oraz zaangażowany w życie społeczne inteligent zdają się wyznaczać dwa odmienne sposoby myślenia o własnej społecznej roli i dwie różne postawy wobec pracy. Jak dalej postaram się pokazać, porządkowanie wyobrażeń moich rozmówców na temat pracy łamie jednakże tę prostą dychotomię. Jeśli jednak szukać różnic pomiędzy postawą typowego zorientowanego na osobisty sukces profesjonalisty, członka klasy średniej lub wyższej, a inteligentem – to właśnie w odmiennych poglądach na pracę oraz na jej miejsce w systemie społecznym. Przyglądając się wyobrażeniom na temat ról zawodowych i społecznych, postaram się tu w skrócie przeanalizować różnice pomiędzy etosem profesjonalnym, który stanowi uszczegółowienie etosu klasy średniej, a wyobrażeniami moich rozmówców na temat pracy, jakie oni sami zdają się najczęściej i najdobitniej artykułować w swoich wypowiedziach.

Mit sukcesu

Problem z niektórymi analizami dotyczącymi przeobrażeń polskiej inteligencji w klasę średnią polegał na tym, że odnoszono je do statycznego modelu, najczęściej do protestanckiego etosu pracy[226]. Tymczasem w toku formowania się klasy średniej na Zachodzie badacze dostrzegają wyraźną ewoluuję stosunku do pracy. Mirosława Marody i Mikołaj Lewicki (2010: 91) piszą, że nawet jeśli u podstaw kapitalizmu legła protestancka asceza, to nie ona konstytuowała ideologię pracy dziwiętnastowiecznego społeczeństwa. Pojęciem centralnym był mit sukcesu (por. Grzeszczyk 2003), który obok oddziaływania protestantyzmu, przymusu bezpośredniego, regulacji prawnych, bezrobocia czy biedy

[225] Pod tym względem, jak pisze Czepulis-Rastenis, inteligenci z przełomu XIX wieku byli zarazem patriotami, jak i demokratami. Pierwszych inteligentów cechowała więc daleko posunięta merytokracja, przekonanie, że pozycje społeczne nie powinny być uzależnione od urodzenia, ale od osobistych zasług, że „monopol warstw uprzywilejowanych na zasługi «pro publico bono» był niczym nie uzasadnioną uzurpacją, że bywają te zasługi również, a nawet przede wszystkim, udziałem ludzi «biednego stanu»" (Czepulis-Rastenis 1988: 37). Wiązał się z tym jednak pewien paradoks: warstwy ubogie nie posiadały tak spektakularnych zasług jak szlachta czy inteligenci. Inteligenci pracę niższych warstw zrazu doceniali, ale z czasem – jak się wydaje – stawała się ona dla nich mniej widoczna od ich własnej pracy. „Kult pracy wytrwałej i pożytecznej stanowi chyba wyraźne przeciwstawienie etosu szlacheckiego" (tamże: 272).

[226] Taki sposób rozumowania można odnaleźć chociażby w pracy Adama Bartoszka (2003) *Kapitał społeczno-kulturowy młodej inteligencji wobec wymogów rynku*.

miał skłonić klasy niższe do wytężonej pracy[227]. Mit sukcesu w pierwotnej formie został sformułowany w wydanej po raz pierwszy w 1859 r. książce *Self-help*[228] autorstwa Samuela Smilesa. Sama publikacja, opatrzona mottem „Bóg pomaga tym, którzy pomagają sobie", gromadziła ponad 400 przykładów osób godnych naśladowania jako wzory pracowitości i wytrwałości. Autor dzielił ludzi na bogatych i biednych; tych, którym się powiodło i tych, którzy nie osiągnęli sukcesu. Ale sam sukces odwrotnie niż w etyce protestanckiej został oderwany od idei predestynacji, nabierając cech autonomicznego motywu. Przy okazji sukces został też „zdemokratyzowany", bo nie jest on w założeniu ani wynikiem dziedziczenia, ani bogactwa, ale skutkiem wytrwałości w podejmowaniu prób mających do niego doprowadzić[229]. Sugestywne hasło „pomocy samemu sobie" okazało się również fundamentalnie ważnym źródłem nadziei na zmianę życia jednostek, które mu „naiwnie" ulegały. Okazało się także jedną z ważnych wizji przebudowy całego społeczeństwa[230]. Spośród wielu elementów kształtujących przemiany ideologii pracy Marody i Lewicki wymieniają maltuzjanizm, społeczny darwinizm, rewolucje w zakresie za-

[227] Głównie zaś burżuazja domagała się, żeby przywileje nie były wynikiem urodzenia czy łaski rządzących, ale zależały od osobistych zasług, przede wszystkim „powodzenia w procesie produkcji" (zob. Berger 1995: 107).

[228] *Self-help* oparta została na serii odczytów dla robotników w brytyjskim towarzystwie samokształceniowym, wygłoszonych w 1845 r. przez angielskiego lekarza Samuela Smilesa.

[229] Zwraca na to uwagę Gertrude Himmelfarb (1994: 21), kiedy pisze o *manners and morals* – obyczajach i moralności – jako wytworze wiktoriańskiej Anglii, który zakreślał horyzont moralny i etos *middle-class*. Obejmował on wartości, które postrzegano jako ważne nie tylko w życiu codziennym; po uszczegółowieniu dałyby się one ogólnie przedstawić tak: czystość, oszczędność, uczciwość, wstrzemięźliwość, samopomoc (*self-help*). Obejmował on też wartości mniej oczywiste, bardziej kluczowe dla etosu pracy, a więc: punktualność, systematyczność, przestrzeganie reguł i racjonalność (por. tamże: 29). Historyczka podkreśla, że tak rozumiany etos spotykał się też z krytyką: „Mówi się, że ten etos pracy stał się kluczowym instrumentem kapitalizmu, środkiem, za pomocą którego klasa rządząca przekształciła pracowników rolnych w proletariat przemysłowy i sprawowała «hegemonię» nad posłusznymi pracownikami i obywatelami" (tamże: 29). Nad nimi – dodaje – górowała wartość ogólniejsza – *respectability*, czyli szacunek (słowo to daje się również tłumaczyć jako porządność, poważanie). Jednocześnie szacunek – zdaniem niektórych historyków, zwłaszcza marksizujących – jest najbardziej podejrzanym terminem (tamże: 31). Powinien przejawiać się on zarówno u przedstawiciela klasy średniej, jak i klasy robotniczej. Albowiem – dodaje Himmelfarb – na wyższym poziomie społecznym szacunek (*respectability*) został wzmocniony ideałem gentlemana. „Gentleman był zwykle identyfikowany poprzez cnoty moralne: prawość (*integrity*), uczciwość, hojność, odwagę, łaskawość, uprzejmość, wzgląd na innych. Poprzez «moralizowanie» idei gentlemana wiktorianie równocześnie go zdemokratyzowali, przedłużając jego obowiązywanie na klasę średnią, a nawet – okazjonalnie – na klasę pracującą" (tamże: 46). Tym sposobem wiktoriański etos stawał się przede wszystkim elementem świadomości burżuazji (tamże: 50). Himmelfarb nie dostrzega jednak, że była to demokratyzacja pozorna. Ucieleśnionego wzorca gentlemana nie dało się po prostu naśladować; zarazem przyciągał i odpychał, umykając członkom klas niższych, kiedy tylko się do niego zbliżali.

[230] Oczywiście nie będę w tym miejscu wchodził w dyskusję, na ile była to pozorna nadzieja i pozorna demokratyzacja. Interesuje mnie tu bardziej sam model, w mniejszym zaś stopniu jego widoczne czy ukryte implikacje.

rządzania i związany z nimi kult biurokratów, menadżerów. W kontekście przemian zachodzących na przełomie XIX i XX wieku warto zwrócić uwagę na problem indywidualnych wysiłków, lecz również osobistego talentu, który – jak za chwilę postaram się pokazać – również był jednym z motywów obecnych w inteligenckich wyobrażeniach na temat pracy.

Wysiłek i talent, uzasadniające prawo do zajmowania wyższych pozycji w społeczeństwie, zostały objęte z czasem jedną wspólną nazwą merytokracji[231]. Nazwa ta, ukuta przez socjologa Michaela Younga w 1958 r. w satyrycznym eseju *The Rise of the Meritocracy*, była nowa, ale opisywała dość dobrze znane zjawisko (zob. Bell 1972), które czyniło z osobistych cnót jednostki źródło oraz warunek osobistego sukcesu. Zasada merytokracji doskonale wpisywała się w ideę sukcesu dla każdego, jej dodatkowy atut polegał zaś na zakładanym „wyjściowym" egalitaryzmie (Marody, Lewicki 2010: 97). Co więcej, służyła ona osłabieniu konfliktu pomiędzy kapitalistą a robotnikiem, przedefiniowując go na zderzenie pomiędzy profesjonalistą a resztą społeczeństwa. Od tej pory nierówności pomiędzy ludźmi mogły bowiem być przedstawiane jako efekt różnicy w kwalifikacjach, dzięki czemu łatwiej je było uzasadnić pod względem moralnym. Lecz – co chyba ważniejsze – merytokracja tworzyła mit sukcesu, który można osiągnąć w wyniku własnej pracy. Stała się też – podkreśla Daniel Bell (1972) – elementem logiki postindustrialnego społeczeństwa, oznaką sprawiedliwego systemu.

„Inteligencki" etos pracy

Zdaniem badaczy kształtujący się w obrębie inteligencji z przełomu XIX wieku etos pracy nie odbiegał początkowo od ukształtowanego na Zachodzie mieszczańskiego wzoru (Czepulis-Rastenis 1988: 161)[232]. Jak pisze nestorka badań nad polską inteligencją, przez znaczną część XIX wieku mieliśmy do czynienia z „inteligenckim wariantem cnót mieszczańskich" (Czepulis-Rastenis 1988: 255)[233].

[231] Z łac. *meritum*, zasługa, znaczenie, główna treść, istota sprawy, ang. *merit* – zasługa, zaleta.

[232] Nina Assorodobraj (1948: 158) pisze „Mieszczaństwo wprowadza *pracę* jako nowy podstawowy element wartościowania społecznego, jako tytuł do społecznego uznania. Praca stanie się stałym rekwizytem ideologicznych treści ruchów klasowych w nowożytnych społeczeństwach europejskich, zmieniając swą treść ekonomiczną i społeczną". W tym ujęciu praca stanie się odpowiednikiem tytułu szlacheckiego, będzie wyznaczała miejsce w społecznej hierarchii. Z kolei użyteczność mieszczaństwa poprzez pracę to argument na rzecz hegemonii społecznej. „Praca występuje więc jako element zasadniczy świadomości mieszczaństwa jako klasy. Podejmie ono walkę o nowy porządek jako klasa wytwarzająca i pracująca. Antyteza pracowitości wytwarzającej i próżniactwa konsumującego staje się symbolem walki klasowej pomiędzy klasą szlachecką i jej odroślami, a pretendentami do dziedzictwa poszlacheckiego w nowej strukturze społecznej" (tamże).

[233] Dlatego tylko częściowo słuszna jest obserwacja Jana Szczepańskiego (1962b: 408), który pisał: „Thus education was not only the way to a profession, but also to a higher social position.

Wątek pracy zawodowej jako czynności samoistnej odgrywał pierwszoplanową rolę w biografiach, wspomnieniach pośmiertnych, opisach podróży, pamiętnikach, korespondencjach; fachowość oceniono w nich wysoko, można nawet mówić o pewnym kulcie fachowości. Czepulis-Rastenis (1988: 152) pisze, że trzy tematy wyraźnie się w obrębie tych uwag zaznaczały: kwestia kwalifikacji zawodowych, jakość wykonywanej pracy oraz postawa wobec podjętych obowiązków. Kwalifikacje zawodowe mierzono stopniem opanowania wiedzy wymaganej do pełnienia określonych funkcji zawodowych[234]. Już wtedy można mówić w środowiskach inteligenckich o potrzebie oparcia pracy na profesjonalnych podstawach, niemal o fetyszyzmie wiedzy oraz nauki; rzecz jasna, wiedzę tę nieustannie należało doskonalić i uzupełniać. Te motywy pełniejszy wyraz w inteligenckich środowiskach zyskały w okresie pozytywizmu (por. Kurczewska 1985). W te przekonania wpisana była również zasada demokratyzacji stosunków społecznych. Odrzucenie systemu stanowego oznaczało, że właśnie praca miała decydować o pozycji jednostek w społeczeństwie. Co więcej, w światopogląd inteligencki wmontowane było tak ważne dla inteligenckiego etosu, pisze Czepulis-Rastenis (1988: 149), „przeświadczenie o pierwszoplanowym znaczeniu twórczości i pracy umysłowej, które było wyrazem społecznych roszczeń inteligencji w stosunku do ogółu społeczeństwa, pełniło także istotną funkcję w życiu wewnętrznym tej zbiorowości, tworzyło ono bowiem płaszczyznę wspólnych poglądów, a także poczucie solidarności pomiędzy przedstawicielami różnych zawodów umysłowych"[235]. Podnosząc ten wątek, walcząca o prymat z ziemiaństwem inteligencja zwracała uwagę na konieczność przewartościowania hierarchii społecznej, której podstawą miała być praca. Wątek ten stanie się nieodłącznym punktem późniejszych inteligenckich programów (Czepulis-Rastenis 1988: 151). Pod tym względem mieliśmy do czynienia z polską odmianą stosowania zasady merytokracji.

Istniała jednak wyraźna różnica pomiędzy inteligencją a mieszczaństwem, ponieważ w polskim kontekście kulturowym tak rozumiana ideologia pracy łączyła się nieodmiennie z ideologią społecznej służby. Z czasem dochodziło również do tego wyobrażenie o pracy jako zasłudze. Czepulis-Rastenis (1988: 257) pisze: „wyraźną analogię do wzorów mieszczańskich wykazują także przymioty, jakimi charakteryzowano sposób wykonywania i jakość

The ideal of the intelligentsia was not a competent professional man, but a «cultured man», participating widely in the nation's cultural heritage, a man with knowledge of history, literature, arts, and good manners".

234 W punkcie piątym statutu Towarzystwa Szubrawców przy Uniwersytecie Wileńskim zalecano, aby wszelkie urzędy cywilne traktować jako „professyę", wymagając „pracowitego uprzednio usposobienia przez gruntowną i stosowną do każdego rodzaju naukę" (Czepulis-Rastenis 1988: 152). Co ciekawe, dotyczyło to niemal każdego zawodu, w tym dziennikarza czy literata, od których wymagano fachowego przygotowania.

235 Później stanie się to, jak wiadomo, jednym z ważnych zarzutów skierowanych wobec inteligencji.

opiewanej pracy-zasługi". Ludzie zasłużeni (inteligencja) rekrutowali się z różnych środowisk. „O ich cnocie i wartości decydowały ich własne zalety i prace, nigdy walory dziedziczone. Tę tak istotną dla lansowanego wzoru osobowego zasadę wypowiadano *explicite* bądź w sposób pośredni w każdym niemal życiorysie" – pisze Czepulis-Rastenis (tamże: 256). I chociaż jej zdaniem wzór osobowy self-made mana stanowił cechę charakterystyczną mieszczaństwa i jego kultury, to został częściowo przez inteligencję zaadaptowany. Praca była ceniona wysoko; co więcej, ocena ta wydaje się mniej lub bardziej zawoalowaną krytyką warstwy szlacheckiej, gnuśności, nieczynności, „absenteizmu" (tamże: 250). Nie musiała to być praca wielka, ale systematyczna, codzienna, „cicha i skromna", polegająca na „sumiennym pełnieniu obowiązków" (tamże: 251). Jednak jak wskazuje autorka, do tak rozumianej postawy dodawano charakterystykę, która nie wiązała się bezpośrednio z działalnością zawodową, a która – jak podkreśla – zasługuje na szczególną uwagę badaczy.

Przy okazji wspominania o podobieństwach do zachodniego, mieszczańskiego wzoru, warto odnotować polską recepcję wspomnianej książki Samuela Smilesa (zob. Kubicka 2014). Jej polski przekład ukazał się w 1867 r. dzięki staraniom Adama Wiślickiego, redaktora założonego rok wcześniej organu pozytywistów „Przeglądu Tygodniowego". Nie ma miejsca, żeby prześledzić wpływ tej książki, którą uzupełniono dodatkowo rodzimymi przykładami (zob. Kubicka 2014). Niemniej warto zaznaczyć, że recepcja tej książki przeznaczonej dla reprezentantów emancypujących się środowisk robotniczych na ziemiach polskich była znaczna i dotyczyła głównie zawodów inteligenckich, a co ważniejsze, płynące z niej rady oceniano pozytywnie. Jak pisze w swojej pracy Joanna Kubicka (2014), polskie wydanie okazało się ważne dla pokolenia pozytywistów, zwanego także pokoleniem Szkoły Głównej[236].

Warto jednak odnotować istotną różnicę: otóż w zachodnich kapitalistycznych społeczeństwach poczucie przyszłej nagrody za zasługi miało nie tylko legitymizować pozycję jednostki, ale również motywować ją do osiągania sukcesu, wyrażanego przede wszystkim w kategoriach materialnych. Tak rozumiana „merytokracja" stanowiąca bodziec, a zarazem usprawiedliwienie jednostkowych sukcesów nie do końca wpisuje się w inteligenckie wyobrażenia na temat pracy. Należy dodać, że chociaż w różnych okresach inteligencja miała skłonność do mieszczanienia (Janaszek-Ivaničková 1971: 106–107; por. Żarnowski 1964: 89–124; 1965: 122–149) – pod tym względem jej oblicze kształtowało się różnie w obrębie każdego z zaborów (por. m.in.: Borzyszkowski 1986; Homola 1984; Mencwel 1997; Micińska 2008a; Molik 2009) – to zarazem wpisany był w nią wątek służby.

[236] Praca Smilesa kształtowała światopogląd pozytywistów i w ogóle rodzącej się wówczas warstwy inteligencji jako osobnej, świadomej własnej odrębności kategorii, nadała też nowy impet dyskusji o misji cywilizacyjnej, modernizacji społecznej. Stała się jedną z najważniejszych lektur postyczniowych pozytywistów, która wpływała – uzupełnia Kubicka (2014) – na kształt indywidualnych i społecznych praktyk.

Na przełomie XIX i XX wieku w zaborze rosyjskim wątek ten uległ przedefiniowaniu, a zarazem wzmocnieniu. W okresie pozytywizmu fachowość odgrywa wciąż ważną rolę, służba zaś rozumiana jako obowiązek pracy nieodpłatnej zachowała w ramach programu pracy u podstaw swój bezinteresowny sens (Jedlicki 1988: 255). Magdalena Micińska (1995: 259) pisze, że „bohater pracy i zasługi" dość szybko stał się przedmiotem inteligenckich kreacji, pozostając jednakowoż głównie w sferze postulatów, które „chętnie wysuwano w formie haseł do realizacji" (tamże: 261). Publicyści epoki pozytywizmu z Bolesławem Prusem na czele narzekali, że pochwała pracy artystycznej bierze górę nad argumentami na rzecz wiedzy fachowej, upowszechnianiem wzorów cnót związanych z bohaterem miejskim: kupcem, finansistą, przemysłowcem. W wypowiedziach myślicieli i działaczy różnych zaborów oraz emigracji, najważniejszych postaci życia umysłowego – praca nabierała szczególnego znaczenia jako element kształtowania świadomości, również narodowej po 1864 r. (Żurowski 1982: 147)[237]. Praca stała się jednym z naczelnych haseł wielkopolskich organiczników, lecz również warszawskiego pozytywizmu. Było to nie tylko hasło społeczne, miało ono bowiem również wyraźny polityczny podtekst: „ideologia pracy i jej apologia – jak pisze Żurowski (1982: 151) – [była – P. K.] traktowana jako antidotum na ryzykowne zbrojne próby odzyskania niepodległości, była poważnie liczącym się programem społeczno-politycznym w drugiej połowie XIX wieku". Aleksander Świętochowski pisał w 1872 r. w „Przeglądzie Tygodniowym", że szczęście i dobrobyt można zdobyć dzięki pracy. Nie chodziło mu o szczęście i dobrobyt osobisty, bo „każdy z nas kocha swoje społeczeństwo i pragnie mu służyć, myli się jednak ten, kto by sądził, że inaczej służyć może jak przez pracę". W kolejnym roku w drukowanym w tym samym piśmie artykule zatytułowanym *Praca u podstaw, ogólne jej pojęcia* pisał, że praca ta obejmować powinna upowszechnianie oświaty wśród ludu i współdziałanie z tymi, którzy stoją najniżej w hierarchii społecznej, sami sobie nie są w stanie dać rady[238] (cyt. za: Żurowski 1982: 149–150)[239]. Zorientowaną społecznie pracę ceni się najwyżej, nawet „kapitalistów polskich chwali się nie za wymierne osiągnięcia ekonomiczne, lecz za zasługi obywatelskie, patriotyzm i dobroczynność" (Czepulis-Rastenis 1988: 264).

---

[237] Wśród najważniejszych Żurowski wymienia: Supińskiego, Abramowskiego, Limanowskiego, Krzywickiego, Marchlewskiego, organiczników z zaboru pruskiego (Jackowskiego, Wawrzyniaka, Cegielskiego), ale też Świętochowskiego, Prusa, Orzeszkową.

[238] Świętochowski pisał: „dopiero wtedy, gdy obywatele zaczną murować fundamenty społeczne, pracować u dołu, gdy zajmą się ludem, jego oświatą i interesami, gdy swymi zasługami wyrobią sobie wpływy i zaufanie, wtedy dopiero obecny ustrój gminny wydać może dla wszystkich jego elementów i całego kraju rzeczywiste zyski" (A. Świętochowski, *Praca u podstaw, ogólne jej pojęcia*, „Przegląd Tygodniowy" 1873, nr 10; cyt. za: Żurowski 1982: 148). Podobne opinie nabrały wtedy znaczenia i były artykułowane coraz częściej, odmieniane na wiele sposobów.

[239] Na marginesie warto dodać, że ten wątek powróci zresztą po II wojnie w wystąpieniu Józefa Chałasińskiego (1997).

Z czasem jednak ten model podkreślający znaczenie pracowitości oraz nieromantycznej użyteczności zaczął słabnąć. Wkrótce specjalności stały się sprawą drugorzędną, rozrosła się kategoria „inteligentnego proletariatu", przybyło owych „zbędnych-niezbędnych", którzy mimo wykształcenia nie mogli znaleźć pracy (por. Czepulis-Rastenis 1988: 250–263). Dyskusja wywołana częściowo nadmiarem inteligencji i trudnościami, jakie miała ze znalezieniem pracy, zaowocowała zwrotem, zasadniczą zmianą poglądu na funkcje zawodowe i społeczne inteligencji. Nie chodziło już tylko o to, żeby zgodnie z własną specjalizacją zawodową realizować program nieodpłatnej pracy wynikającej z postulatów organicznikowskich. Od tej pory zadaniem inteligencji czy „inteligentnego proletariatu" miało być „wytwarzanie myśli społecznej, idei, świadomości narodowej lub klasowej. «Fachowiec» – staje się szyderczym epitetem. Konkurencja na rynku pracy zostanie zaćmiona konkurencją na rynku idei" (Czepulis-Rastenis 1988). Jak pisze Marta Zahorska (1978: 215–216): „Mieszczańska solidność i fachowość stają się cechami podejrzanymi, jako że współwystępują z ograniczeniem horyzontów, z motywacją egoistyczną i sprzyjają usunięciu z pola widzenia konfliktów społecznych"[240]. Jednocześnie wraz z kolejnym pokoleniem, pokoleniem „Głosowiczów", pierwszorzędnego znaczenia nabrała idea samokształcenia, ruch społecznikowski oraz oświatowy (Mencwel 2009), zwany powszechnie żeromszczyzną, który dla samookreślenia inteligencji zaangażowanej – jak twierdzi Cywiński (2010: 66) – miał kluczowe znaczenie. Właśnie to pokolenie dorastające w latach osiemdziesiątych XIX wieku miało szczególny udział w budzeniu świadomości społecznej inteligencji. Wreszcie, gdy pojawiła się reprezentatywna postać „inteligenta-radykała", pozostającego niejednokrotnie w duchowej bliskości z narodnickimi ideałami, kategoria służby osiągnęła radykalną postać. W wersji ekstremalnej będzie ona wyrazem pogardy wobec filisterstwa i jakichkolwiek mieszczańskich wartości (Walicki 2011a)[241]. „Tradycja działania podziemnego – jak pisze Ilona Iłowiecka-Tańska (2011: 93) – sprawiała jednak, że dominującym elementem etosu opozycjonistów było przekonanie o wartości bezinteresownego zaangażowania w sprawy publiczne. Bezinteresowne działanie miało odróżniać działaczy od opłacanych urzędników organizacji masowych i funkcjonariuszy aparatu państwowego". Wtedy już – jak pisze Cywiński (2010: 118) o etosie ludzi podziemnych, którzy decydowali się na nielegalną, polityczną działalność – na pracę zawodową nie było miejsca, a służba przyjmowała postać czynu. „I tu –

[240] Jak pisał Zdzisław Dębicki (1919: 34): „Koniec wieku XIX-go przyniósł inteligencji polskiej ten sam, co wszędzie, głód ideału. Hasło «wzbogacenia się» nie spełniło pokładanych w nim nadziei – nie uszczęśliwiło ani jednostek, ani narodu, przeciwnie, pogłębiło jeszcze różnice pomiędzy warstwami posiadającemi a nieposiadającemi, zaostrzyło walkę klas i postawiło na porządku dziennym sprawę społeczną w jej nowoczesnej, ostrej postaci".

[241] Jak dodaje Zahorska (1978: 208): „stabilizacja rodzinna, awans zawodowy oznaczały wszak filistra, którego tępiono bez litości". Żądano od inteligencji, aby nie kierowała się własnym interesem, ale interesem warstw uciskanych. W tym sensie powinna ona stanowić elitę przewodnią.

dodaje – zrodziła się groźna deformacja człowieka podziemnego: lekceważenie zwykłej szarej, codziennej pracy, lekceważenie kwalifikacji fachowych, lekceważenie kompetencji i zgrzebnych pozytywistycznych dokonań" (Cywiński 2010: 118)[242].

Jak widać, pod względem pracy etosy mieszczańskiego self-made mana oraz polskiego zaangażowanego inteligenta, początkowo wcale nie tak od siebie odległe, zaczęły się na przełomie XIX i XX wieku rozchodzić w przeciwnych kierunkach.

Współczesny etos pracy

Nie ma tu miejsca, żeby omawiać przemiany w ideologii pracy, jakie zachodziły w ideach społeczeństw zachodnich, z jednej strony, ani w obrębie zmieniającej się sytuacji oraz ideologii polskiej inteligencji, z drugiej (zob. Marody 2014: 130–139). Starałem się zakreślić tylko linie główne, wskazać na nie jako odmienne wzory. Warto natomiast dodać parę słów komentarza w odniesieniu do współczesnego kontekstu. Socjologowie zaobserwowali z czasem, że przemiany w ideologii pracy powiązane z przekształcaniem systemów gospodarczych obejmujących charakter samej pracy, jak również stosunki społeczne, przynosiły pojawianie się nowych wartości, szczególnie wyższego rzędu, wartości postmaterialnych, takich jak: samorealizacja, afirmacja życia, ekspresja samego siebie (ekspresywizm), okazja do duchowej przemiany. Niemniej sama zasada merytokracji wywiedziona niegdyś z protestanckiego etosu pracy nadal obowiązuje (Marody, Lewicki 2010: 98; por. Jacyno 2007: 72). Badacze kultury obserwują zacieranie granicy pomiędzy pracą a czasem prywatnym. Rola profesjonalnych kwalifikacji (certyfikatów, poświadczeń, dyplomów) mająca znaczenie głównie dla aspirantów do wyższych pozycji w systemie[243] także nie maleje, wręcz odwrotnie, w sprofesjonalizowanych gospodarkach nabiera ona znaczenia. Sukces jako element skłaniający do podejmowania wysiłków także nie został wyeliminowany, wciąż stanowi jedną z najważniejszych motywacji, które skłaniają jednostkę do działania (Jacyno 2007: 71). A zatem, chociaż dla części osób praca może stanowić również okazję do duchowej przemiany (Marody, Lewicki 2010: 98), to skłaniałbym się – zresztą za większością moich rozmówców – do interpretacji o wyobcowującym charakterze współczesnej pracy. W tym ujęciu duchowa przemiana może stwarzać złudne

[242] I jak dodaje: „Zauważył to bodaj pierwszy Karol Irzykowski, zdecydowany wróg tej, jak ją nazywał «bohaterszczyzny», sarkastycznie stwierdzając, że *od czynu uwalnia praca, od pracy – czyn…*" (Cywiński 2010: 118).

[243] „Dla «nowej klasy średniej» jako klasy bez własnej kultury praca była tworzywem tożsamości" – pisze za Sennettem Małgorzata Jacyno (2007: 72).

poczucie budowania tożsamości, zaś oferowane szkolenia oraz presja na dokształcanie, których celem jest przemiana samego siebie, mają tłumić lęk przed znalezieniem się poza systemem.

Nie zmienia to faktu, że po dawnemu rozumiany sukces zawodowy pozostaje jednym z ważnych punktów orientacyjnych w świadomości przeciętnego reprezentanta klasy średniej. Niemniej przedstawianie tego ostatniego jako zorientowanego na siebie egoisty nie do końca odpowiada faktycznemu sposobowi myślenia, nawet jeśli dobrze oddaje kierunek przemian w obrębie samych praktyk. Jak pisze Bellah ze współpracownikami (Bellah i in. 2007: 330), w świadomości wielu członków klasy średniej w Stanach Zjednoczonych przetrwało wyobrażenie o dobrym życiu, na które składa się zarówno sukces zawodowy, jak i zadowolenie ze służby wspólnocie. Wymagania stojące przed ambitnymi reprezentantami klasy średniej rodzą nowe dylematy, osobnym zagadnieniem jest związek pomiędzy budowaniem w pracy wspólnotowej atmosfery, radości z zespołowego działania, kształtowania przyjemnej, koleżeńskiej, niekiedy mówi się rodzinnej, atmosfery (por. Jacyno 2007: 73), a zdolnością do zainwestowania podobnej energii w życie wspólnoty już poza obszarem obowiązków zawodowych[244].

Nie zmienia to faktu, że jednym z poważniejszych zarzutów, jakie obserwatorzy stawiają takiemu pojmowaniu etyki pracy, jest to, że cechuje się ono egoistycznym podejściem. Innymi słowy, mentalność przeciętnego członka klasy średniej nakierowana jest na finansowe przetrwanie oraz sukces osobisty. Jak wyrażają to cytowani już autorzy: „praca nie integruje z gospodarstwem publicznym, ale wyobcowuje. Trudno jest dobrze wykonywać swoją pracę i być zarazem dobrym obywatelem" (Bellah i in. 2007: 331)[245].

[244] Istnieje tendencja, żeby pewnym profesjom (jak lekarz, pielęgniarka, nauczyciel, twórca, terapeuta) nadać wymiar publiczny. Kojarzone są one z pewnym etosem, z wpisanym weń wyobrażeniem służby, którą nosiciele tych zawodów starają się ocalić. Szczególnego znaczenia nabiera to w Polsce, bo wiele z tych zawodów może poszczycić się długą inteligencką genealogią. Pomija się przy tym słuszne wyzwanie-pretensję kryjące się w tych zawodowych rolach, trafnie ujęte przez Jacyno w następującym pytaniu: „jak nadać zarabianiu pieniędzy jakąś postać bezinteresowności?" (2007: 74). Jacyno udziela na nie subtelnej, ale w polskim kontekście – jak sądzę – niepełnej odpowiedzi. Ten pozór „bezinteresowności" osiąga się poprzez nawiązanie do inteligenckiego etosu. Tak czy inaczej problem postawiony przez Jacyno nie unieważnia (a może nawet wzmacnia) zadane przeze mnie pytanie o zdolność do zaangażowania się w życie wspólnoty poza pracą.

[245] Na podobny aspekt zwraca uwagę Zygmunt Bauman (2006: 206–207), pisząc, że gdy mowa współcześnie o pracy, to nieuchronnie chodzi o pracę zarobkową. Powoduje to, że poza wyobrażeniem pracy pozostają aktywności, które nie służą zarabianiu pieniędzy. Jak zauważa Bauman, cierpią na tym przede wszystkim kobiety, ale takie wyobrażenia oznaczają również katastrofalne przeobrażanie w obrębie etyki pracy i w życiu społecznym. „Przyczyniają się poważanie do stopniowego (…) rozpadu więzi wspólnotowych i sąsiedzkich, owej «społecznej kohezji», której utrzymanie jest przecież w końcu czynnością pochłaniającą mnóstwo czasu, pracy i umiejętności. Pozostawiają one głębokie i ogólnie rzecz biorąc niekorzystne ślady w strukturze i żywotności rodzin. Poważnie erodują glebę, w której zakorzeniona jest cała sieć ludzkich zwyczajów i moralnych więzi pomiędzy ludźmi" (Bauman 2006: 207).

Niewyobcowująca praca

Niewyobcowująca oraz „integrująca z gospodarstwem publicznym" praca stanowiła zawsze ideał inteligenckich poszukiwań. Jeśli można by zatem szukać gdzieś wzorów tak rozumianej pracy, to tradycja wydaje się sprzymierzeńcem w tych poszukiwaniach. Wątek pracy jako służby czy misji – jak starałem się wcześniej w koniecznym skrócie pokazać – zawsze był punktem odniesienia dla inteligentów. Dotyczy to również wielu młodych bohaterów tej książki. Część z moich rozmówców w świadomy sposób do nich nawiązuje, pewna część jest również w stanie przekonująco oraz w erudycyjny sposób wyartykułować własny stosunek do pracy. Jeszcze inni chociaż nie zawsze świadomie nawiązują do tej tradycji, to w niektórych wypadkach jest ona częścią ich życiowych praktyk[246]. Aczkolwiek nie w każdej sytuacji. Trudno jednak, żeby było inaczej; presja czasu, mordercza konkurencja, konieczność zarabiania na utrzymanie siebie oraz własnych rodzin, wreszcie osobista ambicja (równie ważna) sprawiają, że wielu z nich poddaje się neoliberalnej logice i presji rynku, który nie oszczędza również inteligenckich zawodów.

Ciekawszy problem, jak sądzę, polega na tym, na ile zdają się oni akceptować towarzyszące temu ideologie i wartości, przyjmując wyobrażenie o samych sobie jako self-made manach czy self-made women zawdzięczających wszystko własnym zasługom, nawet jeśli świadomie unikają tego języka[247]. Na ile zaś są świadomi, że własny sukces nie jest jednak wynikiem wyłącznie osobistego wkładu. Co więcej, na ile chcą i potrafią wyartykułować wartości uspołeczniające pracę. Jak starałem się pokazać, nie w każdym przypadku musi to oznaczać nawiązanie do inteligenckiej tradycji. Ta ostatnia stanowi jeden z wielu możliwych punktów orientacyjnych w wyborze alternatywnej drogi wobec postawy narcystycznie skoncentrowanej na osiągnięciu indywidualnego sukcesu. Przekonanie, że należy coś zmienić w świecie – na co zwraca uwagę Zbigniew Bokszański (2016: 14–15) – nie musi być zakorzenione w inteligenckim etosie i w wielu wypadkach faktycznie nie jest.

---

[246] Warto jednak również dodać, że nie tylko inteligenci są w ten sposób zorientowani na prospołeczne działanie, wykluczenie innych kategorii byłoby niesprawiedliwe. Tyle że w polskiej tradycji etos inteligencki wydaje się najsilniejszym źródłem tego typu myślenia. Dlatego zakorzenienie właśnie w tym etosie jest podstawą najsilniejszego uprawomocnienia dla podejmowania pewnego typu działań.

[247] Dystans spowodowany mówieniem o sobie w kategoriach klasy średniej może być spowodowany tym, że – jak już pisałem – często odwrotnie niż inteligencja nie jest ona przedmiotem ich aspiracji. Dlatego wszystko to, co kojarzy się z klasą średnią (dążenie do ekonomicznego sukcesu, awansów, środki materialne), jest odrzucane nie tyle jako niezgodne z inteligenckim etosem, ile jako po prostu niezgodne z pewnym stylem życia, w którym podobne strategie postrzegane są jako przejaw niskich aspiracji.

Wielu z nich zdaje sobie doskonale sprawę, jak trudno jest znaleźć równowagę pomiędzy interesem własnym opartym na indywidualnym poszukiwaniu szczęścia i spełnienia a poczuciem zadowolenia z publicznej aktywności oraz robienia czegoś dodatkowego na rzecz wspólnoty. Współczesne wymagania związane z pracą (z obsesją awansu, kosztami wynikającymi z braku równowagi pomiędzy życiem zawodowym a prywatnym, o publicznym nie wspominając) znacznie utrudniają ten rodzaj myślenia i wcielanie w życie podobnych praktyk. Typowy przedstawiciel klasy średniej pielęgnuje w sobie przekonanie, że sukces zawdzięcza własnym zasługom, i dlatego wierzy, jak pisze Bourdieu (2005: 413), że aby zapewnić sobie przetrwanie, może liczyć wyłącznie na siebie. Tymczasem „staranie o to, by skupić wysiłki i redukować koszty, prowadzi do zrywania więzi, nawet rodzinnych, jeśli tylko utrudniają osobisty awans". Dominuje pogląd, że wykształcenie i pozycja są wynikiem własnej pracy, na którą poświęca się coraz więcej czasu.

Diagnoza ta wydaje się trafna tylko w odniesieniu do niektórych osób. Część respondentów podkreśla co prawda, że dzięki własnemu wysiłkowi udało im się dojść do obecnych pozycji, mimo iż odczuwają pewne braki kapitałów, jakie inni wynieśli z domu. Dlatego zwracają uwagę na sens indywidualnego wysiłku zainwestowanego we własny rozwój. Niekiedy dostrzegają nawet, że dzięki temu mogli zdobyć więcej od innych, stając się też lepiej wykształceni od swoich rówieśników. Lecz duma z „bycia kowalem własnego losu" to tylko jedna z możliwych odpowiedzi. Równie często spotkałem się z przekonaniem, że wiele zawdzięcza się innym, czemu niekiedy towarzyszyły artykulacje poczucia zobowiązania. Inna osoba dodaje: „brak zrozumienia kontekstu własnej pozycji jest absolutnie powszechny. Wyjątkiem jest myślenie innego rodzaju. Niewiele osób jest świadomych, że nie tylko sobie zawdzięczają swój sukces, ale również pewnym mechanizmom klasowym. To dotyczy nawet tych, których nazwalibyśmy *chattering class*, klasą dyskutującą, zajmują się refleksją nad sprawami publicznymi" /16e.a.m/.

Warto zauważyć, że grupa osób, z którymi rozmawiałem, jest wewnętrznie zróżnicowana, podzielona pod wieloma względami. Z tego powodu jej reprezentanci zmuszeni są do stosowania różnych strategii życiowych. Wśród moich rozmówców, będących w podobnym wieku, znaleźli się przedstawiciele współczesnego prekariatu, sami określający się niekiedy jako „inteligentni proletariusze", jak również osoby świetnie zarabiające, ustosunkowane, które w każdej chwili mogą liczyć na wsparcie środowiska oraz swoich rodzin. Tym ostatnim najczęściej łatwiej realizować marzenia oraz plany zawodowe. Ci pierwsi, żeby zapewnić sobie przetrwanie, również w intelektualnym świecie, uczestniczą nierzadko w projektach innych osób, często skazani są na prace zlecone. By posłużyć się konkretnym przykładem: inna jest sytuacja jednej z moich rozmówczyń, która oprócz stałego etatu dysponuje środkami z projektu, dodatkowymi stypendiami, wsparciem zamożnych rodziców, na których może zawsze liczyć – inna zaś jej koleżanki z tego samego wydziału,

która niedawno obroniła doktorat i próbuje znaleźć pracę w projektach na umowę zlecenie. Dlatego niektórzy z moich rozmówców skłonni są twierdzić, że self-made man to jeden z najbardziej fałszywych i złudnych mitów. Jeden z moich rozmówców zwraca uwagę na paradoksy z tym związane. Mówi, że „jesteśmy coraz bardziej autonomicznymi jednostkami w sensie życia codziennego. Druga strona prekariatu jest taka, że jesteś swoim własnym szefem, musisz sam sobie wszystko organizować, środki itd., sam sobie wyznaczać cele i harmonogram ich realizacji, sam się obsługujesz. (…) Wyrabia się w nas takie przekonanie, że nasze własne działania, nasza autonomia są podstawą naszego istnienia. Bądź przedsiębiorczy, inicjatywę powinieneś mieć" /9s.a.m/.

Indywidualny sukces *versus* zobowiązania wobec społeczeństwa

Jedna z moich rozmówczyń jest dobrym przykładem osoby, dla której zawodowy sukces zdaje się wyznaczać ramę jej aktywności. Mówi że inteligenckość jest dla niej ważna, niemniej daje się zauważyć, że to praca oraz spodziewany w jej wyniku sukces stanowią główną motywację, która napędza jej codzienne starania. Wszystko inne jest jej podporządkowane; całe życie zorganizowane jest wokół pracy, która cechuje się wytrwałością, cichym, codziennym czernieniem papieru oraz przygotowywaniem się do zajęć, czytaniem, pisaniem projektów itd. Jeśli nawet sprawy, które ją pochłaniają, mają wiele cech inteligenckiej tradycji, to jej aktywność ogranicza się do pracy zawodowej, a ona sama przywiązana jest do własnej specjalizacji, nawet nie stara się poza nią wykraczać. Oczywiście nie każdy rodzaj aktywności stanowiłyby dla niej źródło sensu. Przyznaje, że gdyby nie została na uniwersytecie, to zapewne teraz wprowadzałaby jakieś dane do arkusza kalkulacyjnego. Niemniej skoncentrowanie się na pracy zawodowej, której podporządkuje całe swoje życie, dystansuje ją od inteligenckiego rozumienia pracy. Tym bardziej że nie podbudowuje jej szerszym moralnym uzasadnieniem; praca ma dla niej sens głównie indywidualny, stwarza okazję do samorealizacji oraz sukcesu. Uwzględniając szczęśliwe zbiegi okoliczności, przekonuje, że własny sukces zawdzięcza samej sobie oraz ilości wysiłku, jaki wkłada w pracę każdego dnia. W swoim zawodzie naukowca chce być profesjonalistką. Nie uważa też, żeby dobre życie miało być znakiem końca inteligenckiego etosu. Oczekuje, że dobrze wykonana praca powinna zostać równie dobrze opłacona, wynagrodzenie nie jest jednak dla niej miarą sukcesu. Pod wieloma względami jej orientacja zawodowa jest typowa dla modeli współczesnej kariery. Zdarza się jej, jak przyznaje, pewien rodzaj tęsknoty za inteligenckim środowiskiem, które dawałoby jej oparcie oraz dystans do bezosobowych relacji w ramach wydziału, w którym większość osób – jak ona sama – skoncentrowanych jest na sobie.

Inny mój rozmówca jest znanym pisarzem z licznymi ważnymi nagrodami literackimi na koncie, pod wieloma względami prezentuje podobną postawę jak omawiana wcześniej osoba. Dla niego również najważniejszy jest sukces zawodowy. Podobnie jak poprzednia rozmówczyni jest przekonany o tym, że wszystko, co osiągnął, stanowi efekt jego własnej pracy. W przeciwieństwie do niej prezentuje inną wizję dobrego życia. Odpowiada, że liczy się nie tylko praca, ale i dzieci. W jego życiu znajduje się o wiele więcej miejsca na towarzyskość, dzięki czemu buduje kapitał społeczny, co także – jak przyznaje – pozwala mu spędzać czas w dobrym otoczeniu. Różni ich również stosunek do inteligencji. Dla mojej wcześniejszej rozmówczyni jest ona naturalnym elementem identyfikacji; on natomiast nie tylko nie identyfikuje się z tą kategorią, ale również odrzuca jej etos, o którym mówi z abominacją. Dostrzega, że ze względu na wpisaną weń skromność ma ona charakter „siły równającej w dół", na co jako żyjący z pisarstwa autor nie może sobie pozwolić. Podobnie jak ona stara się jednak nie wykraczać poza swoją zawodową rolę: „coraz mniej mam potrzebę uczestnictwa w sferze publicznej, kiedyś miałem, czasem to się we mnie odzywa, ale potem żałuję. Widzę w tym jakąś pustkę, chyba. I nie tak w ogóle, że wszyscy to robią. Bo społeczeństwo potrzebuje jakichś głosów, jakiejś debaty. Ale dla samego siebie nie widzę tego jako czegoś sensownego" /6w.m/– mówi.

Oboje prezentują bardzo indywidualistyczny stosunek do własnych osiągnięć. Wśród moich rozmówców zdarza się więcej osób o podobnym nastawieniu. Według części z nich sukces jest wyłącznie efektem własnych zasług. W tych wypowiedziach nie można znaleźć wyrazów wdzięczności za wyposażenie w kapitał intelektualny i przekazaną wiedzę oraz przekonania, że wiele zawdzięcza się innym.

Wyobcowujący charakter współczesnej pracy sprawia, że wielu moich rozmówców ma poczucie pewnej straty, jaka wiąże się z zaprezentowanymi wyżej postawami. Niektórzy z nich uważają, że zawodowa aktywność może w większym stopniu zakorzeniać ich we wspólnocie. Część z nich ufa, że wybór, jakiego dokonali, pozwoli na zachowanie równowagi pomiędzy aspektem zawodowym a publicznym. Niemniej, jak podkreślają, skutkuje to niekiedy problemami związanymi chociażby z tym, że wiele inteligenckich aktywności pozostaje nieopłaconych. Adiunkt mówi:

> Chcę robić coś, co mnie jakoś bawi, w czym mam jakąś przyjemność. To jest obarczone pewnymi problemami w postaci: zapłacić rachunki itd., kredyty, wychowanie dzieci; żona sarka, że powinienem pójść do jakiegoś korpo. Ale nie chcę do korpo pójść. I to też jest tego typu wybór.
>
> **Dlaczego nie chcesz iść do korporacji?**
>
> Nawet nie dlatego, że nie lubię biznesu, nie mógłbym pracować w biznesie. Chodzi bardziej o to, że cenię sobie pewnego typu niezależność, dysponowanie

> własnym czasem[248]. Że mogę spokojnie przyprowadzić, odprowadzić dzieci z przedszkola, szkoły. Że mogę sobie sam zorganizować czas, że mogę na zasadzie pewnego klecenia pracować, choć też wolałbym, żeby to lepiej wyglądało. To jest taki pomysł na życie: tutaj wymyślę sobie jakiś projekt, będę miał jakiś grant, dogadam się z jakąś instytucją, żeby stworzyć jakąś serię. Czy to wypali na dłuższą metę? To jest męczące, bardzo męczące, miałbym ochotę to rzucić i pracować na normalnym, przyzwoitym etacie. Możliwość rozmawiania sprawia mi przyjemność, również o sprawach publicznych. Opisuję ci to, żeby pokazać, że niekoniecznie robię to dla Polski, ale że czerpię z tego jakąś przyjemność, mam z tego jakiś benefit. Mam przekonanie, że to jest przypadek wielu ludzi i że ci ludzie są w jakiejś mierze przedsiębiorcami. Cenię takich ludzi; uważam, że to jest połączenie myślenia z budową instytucji /28s.a.m/.

Dwójka innych moich rozmówców przyjmuje podobną postawę. Oboje zrezygnowali z kariery prawniczej na rzecz akademii, chociaż ich droga do pracy na uniwersytecie nie była bezpośrednia. Ona przeszła z korporacji prawniczej, on trafił do akademii przez organizację trzeciego sektora. Ważne są motywy ich wyborów. Jak mówi moja rozmówczyni:

> W porównaniu z życiem prawnika, kariera uniwersytecka jawiła mi się jako *dolce vita*. [W korporacji prawniczej – P. K.] chodziłam w butach na obcasach przez cały tydzień od rana do wieczora, to nie było fajne, pracowałam po 20 h na dobę, oczywiście były też fajne rzeczy: pieniądze były fajne, obracanie się w międzynarodowych towarzystwach, restauracje, taksówki, takie rzeczy, które lubi człowiek jak ma 22–23 lata. Ale właśnie jak ma 22 lata i jest jeszcze bardzo nisko, to pewnie się upaja. Ale z czasem zostaje to, co już jest tylko negatywne, czyli ogromna praca i to, że ta praca jest coraz bardziej repetytywna /10s.a.f/.

Obojgu zawód prawniczy wydał się zbyt zuniformizowany, brakowało w nim szerszego odniesienia. Mój rozmówca pamięta, że sprawy prawnicze – handlowe, cywilne czy karne – przyciągające tłumy studentów nie interesowały go jakoś szczególnie. Podkreśla, że jako prawnik nie miałby poczucia sensu wykonywanej pracy. Mówi:

> Ten opór to był trochę taki opór inteligencki, niepragmatyczny. Taki opór, żeby nie zostać technokratą. Wystraszyłem się sformatowania; wiedziałem, że ci ludzie wokół mnie – może to trochę ostry sąd – że pójdą do kancelarii i wskoczą w garnitur i będą zasuwać. Jeśli już coś rozważałem, to raczej bycie sędzią niż adwokatem czy radcą. Wiedziałem, że nie chcę być w tym świecie. Forma mi

[248] Wzorem Bourdieu (2005: 364) można w tym dostrzec styl życia, „w którym wolny czas odgrywa rolę czynnika niezależnego, częściowo wymienianego na kapitał ekonomiczny. Jednak wolny czas i dyspozycja do bronienia go przez wyrzeczenie się tego, co pozwalałby osiągnąć, zakładają zarazem kapitał (oddziedziczony), konieczny do tego, aby umożliwić (to znaczy uczynić możliwym do życia) to wyrzeczenie, jak i dyspozycję – nader arystokratyczną – do tego wyrzeczenia". Sądzę jednak, że można potraktować deklaracje moich rozmówców w mniej krytyczny sposób: jako przejaw głębszej refleksji nad swoim życiem, pewien wybór, który jest opłacony niemałymi kosztami.

> przeszkadzała, ta gra statusowa, te gadżety, które się zakłada na siebie, te samochody, jakim się jeździ, wigilie w Sheratonie, które się konsumuje. Odpowiedni ludzie, odpowiednie toasty w odpowiedniej chwili muszą wznieść. Stworzyłem sobie taką zaporę, bo gdybym się przebił przez tę formę, to pewnie znalazłbym coś dla siebie fajnego. Ale się nie przebiłem /19s.m/.

Przyznaje, że gdyby pracował w korporacji prawniczej, to miałby poczucie, że wiedza, jaką dysponuje, mogłaby zostać wykorzystana przeciwko innym w sprawach wątpliwych z moralnego punktu widzenia. Moi rozmówcy zdają się wierzyć, że chociaż praca prawnika mogłaby być zajmująca, nawet pasjonująca, to poczucie, że sama w sobie nie jest istotna w szerszym moralnym czy społecznym znaczeniu, mogłoby skutkować poczuciem alienacji, tylko po części kompensowanej wysokimi zarobkami.

Warto jednak zauważyć, że wybór alternatywnego modelu kariery i stylu życia w ich pokoleniu był przedmiotem aspiracji wielu ludzi. Posada na uniwersytecie staje się dzisiaj dobrem rzadkim; co więcej, zdaje się oferować stosunkowo stabilną oraz przewidywalną sytuację zawodową. Dlatego wybór naukowej ścieżki kariery wcale nie musi być motywowany moralnymi kategoriami. Niektórzy z moich rozmówców zdają sobie sprawę z tego faktu. Przytaczałem już ten cytat, ale ponieważ dobrze obrazuje on to nastawienie, warto raz jeszcze go przywołać: „uniwersytet to jest niedochodowe zajęcie – mówi jedna z osób – ale masz te kontakty, możesz napisać tekst tam, wziąć udział w jakimś grancie. I nagle się okazuje, że zarabiają kilkanaście tysięcy miesięcznie. Niechcący. Nie powiem, że nie są etosowi" /24s.f/. A zarazem dodaje, że w tym wyborze jest mimo wszystko coś inteligenckiego. Podkreśla, że osoba identyfikująca się z inteligencją będzie wybierała „prace jakoś związane ze sprawami publicznymi. To są zupełnie nieintelektualne motywy, ale poczucie obowiązku, że jestem zobowiązany, powinnam albo powinienem" /24s.f/. I dodaje: „mam poczucie, że coś takiego mam. Nawet moje miejsce na uniwersytecie traktuję w takich kategoriach, ale mam równocześnie poczucie, że nie do końca się z tego wywiązuję" /24s.f/.

Wspominałem już, że zdecydowana większość moich rozmówców nie rezygnuje z osobistej kariery. Lecz jednocześnie wielu z nich stara się równoważyć ją również innymi wartościami. Ich wizje „dobrego życia" w wielu wypadkach zawierają poczucie pewnego zobowiązania wobec własnej wspólnoty. Niektórzy zdają sobie sprawę, że wybór niektórych aktywności – profesjonalnych, menadżerskich – skazywałby ich z czasem na poczucie alienacji oraz społeczną separację. Jedna z osób mówi o tym następująco:

> Pytają się mnie: a co się dzieje na Ukrainie? A o co chodzi w Rosji? A o co chodziło w XIX wieku, kiedy Leon Wasilewski zaczynał coś tam robić? Albo oczekują odpowiedzi: o co chodziło w brytyjskim filmie historycznym. Wyłącznie moją sprawą jest to, czy udzielę odpowiedzi słusznej, czy nie będę tych ludzi oszukiwał,

> czy nie będę ich krzywdził pozerką, fałszywym intelektualizmem, udawaniem, jak często to robią artyści i pisarze, zapominając o tym, że ich pozycja wynika z faktu, że napisali kiedyś dobrą książkę. Jeśli chcę być inteligentem, to muszę napisać parę dobrych książek; muszę pisać dobre teksty, muszę być uczciwy w sprawach zewnętrznych. (…) Bo wiem, że gdybym przeszedł teraz do jakiegoś biznesu albo polityki, to nigdy już bym nie odzyskał szacunku ludzi. Mój obowiązek polega na dbaniu o to, co mi dało społeczeństwo. Bo jestem inteligentem tylko dzięki temu, że wychowałem się w tym społeczeństwie. To społeczeństwo – nie tylko książki – kształtowało mnie intelektualnie: ludzie, z którymi rozmawiałem, ludzie różnych wykształceń, poziomów. A inteligent to już jest początek drogi obywatelskiej. Jako inteligent jestem predestynowany do bycia elitą tego społeczeństwa. Ale to jest tak totalnie skompromitowane i rozmienione na drobne słowo, że ja sam do końca nie wiem, jak mam ludziom wytłumaczyć, że uważam się za przyszłą i potencjalną elitę tego społeczeństwa. Bo oni od razu będą to brali jako element pójścia do góry. Chodzi o to, że ja w zasadzie jestem predestynowany do robienia pewnych rzeczy lepiej niż inni ludzie /11s.a.m/.

Niektórzy podkreślają, że nie chodzi wyłącznie o wybór profesji mającej inteligencki charakter, ale też wspomnianą gotowość do tego, żeby poświęcić część własnej kariery. W paru wypowiedziach pojawia się znany z inteligenckiej tradycji motyw „długu". Podkreślanie znaczenia „długu" wobec społeczeństwa, który wynika z poczucia uprzywilejowania, jest ważnym motywem inteligenckiej tradycji. Jakkolwiek przywołanie tego motywu przez moich rozmówców nie oznacza jeszcze praktycznej realizacji wzorca, to świadczy o świadomości istnienia niewyobcowującego wzoru. Mimo iż podobne wypowiedzi są formułowane zaledwie przez parę osób, z którymi rozmawiałem, samo przekonanie, że sukces nie jest wynikiem jednostkowej działalności, ma już powszechniejszy charakter.

Wizja sukcesu i poczucie bezinteresowności

Wspominam często o sukcesie, mimo iż w swobodnych wypowiedziach moich rozmówców rzadko jest on przywoływany jako motywacja skłaniająca do działania. Niemniej obserwacja podejmowanych przez nich działań oraz analiza ich wypowiedzi pozwalają dostrzec, że pozostaje on ważny, chociaż nie jest to wyrażane w bezpośredni sposób. Jakkolwiek wizja sukcesu różni się od wyobrażenia o nim przeciętnego reprezentanta klasy średniej ze względu na słabą obecność komponentu materialnego.

W wielu wypowiedziach pojawia się problem, który można zawrzeć w pytaniu: „jak nadać własnej pracy postać bezinteresowności?". To ważne zagadnienie postawione przez Małgorzatę Jacyno (2007) w odniesieniu do reprezentantów klasy średniej, w przypadku inteligencji nabiera dodatkowego

znaczenia. Bezinteresowność, o jakiej wspomina Jacyno, ma charakter pozorny. Ludzi jednostkę poczuciem spełniania moralnych obowiązków, w gruncie rzeczy jest jednak oszustwem wobec innych, którzy zostają wykorzystani we własnym planie dążenia do sukcesu. Warto uzupełnić, że poczucie bezinteresownej służby wykraczającej poza rutynowy zakres obowiązków zawodowych, niekiedy nawet z narażeniem własnego interesu, od samego początku kształtowało inteligenckie wyobrażenia o pracy, nawet jeśli – jak ujmuje to Ryszarda Czepulis-Rastenis (por. 1988: 161, 227) – było w tym wiele „tworzenia własnej sagi". „Bezinteresowność – pisze Ilona Iłowiecka-Tańska (2011: 93) – rozumiana jako podporządkowanie interesów partykularnych interesom ogółu, etyka służby i wyrzeczenia, solidarność ze słabszymi funkcjonowały jako podstawowe konotacje słowa «społecznik»". Niemniej, jak dodaje, nie musiało to wcale oznaczać całkowitego poświęcenia; związane z tym wzorem kultury napięcie było jednak wyraźne, bo jak dodaje: „Już pod koniec lat dwudziestych XX wieku Helena Radlińska sprzeciwiała się tradycji, według której «społecznikowanie» łączono z męczeństwem".

Niemniej – jak mogłem się przekonać podczas wywiadów – próba nadania własnej pracy znamion bezinteresowności, aczkolwiek w bardziej umiarkowanej wersji, jest obecna w części wypowiedzi[249]. Paca wydaje się wartościowa w moralnym sensie wtedy, gdy służy pozafinansowym motywacjom. Redaktor w czasopiśmie: „Jeśli ktoś chce żyć normalnie i godnie, to może sobie wybrać bardzo łatwą ścieżkę, to znaczy najpierw zarobić pieniądze, a potem oddawać się działalności charytatywnej" /18e.n.m/. Adiunkt: „W momencie kiedy zaczynasz obsługiwać jakiś ważki interes, to moim zdaniem przestajesz być inteligentem" /20s.a.m/.

[249] Prestiżem w różnych klasach czy grupach cieszą się na ogół w Polsce te osoby, które pozbawione są trwałych skaz charakteru, oddane sprawie innych. Ludzie postrzegają społeczeństwo jako hierarchię tytułów do szacunku. Przeważa przekonanie, że niektórzy ludzie zasługują na większy prestiż niż inni. Inteligenci są nim obdarzani częściej od innych kategorii społecznych, co wynika z prymatu w kulturze oraz poziomu wykształcenia (por. Domański 2012b: 33–34). Dlatego czują się niekiedy lepsi ze względu na strukturę i wysokość posiadanych przez siebie kapitałów, ale starają się podkreślać egalitaryzm stosunków. Ale to nie sukcesy materialne, nie zarobki ani poziom konsumpcji stanowią źródło tego poczucia wyższości, są one – podkreśla Domański – raczej powodem poczucia winy (tamże: 172). Wiara w fachowość i merytokrację nie jest zarezerwowana dla inteligencji, ale właśnie reprezentanci tej kategorii podkreślają te elementy. Obdarzeni bowiem prestiżem powinni być fachowcy (a więc merytokracja), a także: niekierowanie się własnym interesem, osobowość, mądrość, wzór do naśladowania, kontrolowanie swojego zachowania, budzenie zaufania, postawa nierelatywistyczna, „postawa moralna, akceptowana przez wszystkich", potencjał intelektualny, ludzie, którzy wiele osiągnęli, ale potrafią to łączyć ze szczęściem rodzinnym, osoby o wysokiej postawie moralnej, które zrobiły coś pożytecznego, oddani jakieś sprawie, kierujący się dobrem innych ludzi, nastawieni na dobro innego człowieka (por. tamże: 135–136, 184). Powinna temu towarzyszyć skromność, będąca jedną z podstawowych cech charakterystycznych w polskiej kulturze. „Ci którym udało się coś osiągnąć, służą pomocą, profesorowie nie okazujący tego" – podkreśla jedna z osób w badaniach Henryka Domańskiego, odpowiadając na pytanie, kto zasługuje na wyższy prestiż (Domański 2012b).

Podsumowując, można powiedzieć, że wśród moich rozmówców znalazły się osoby, które pozostają w ramach swoich ról zawodowych i starają się spożytkować swoją wiedzę w innych obszarach, jak również osoby, które wykraczają poza swoje specjalizacje, starają się zrobić coś dodatkowego. Zarówno jedni, jak i drudzy mówią o pożytku, jaki społeczeństwo może odnosić z ich pracy. Stanowi to dowód na to, iż próbują nadać własnej aktywności głębsze znaczenie zarówno pod względem społecznym, jak i moralnym. Nawet jeśli ich wybory wiążą się z działalnością zarobkową, to szukanie formuły aktywności, która pozwoli na zakorzenienie w życiu społecznym, wydaje się cechą, która ich łączy. Wielu z nich stara się pogodzić indywidualną wizję kariery z poczuciem, że robią coś pożytecznego w ogólniejszym znaczeniu. Mimo iż ich wybory nie są często świadectwem stuprocentowego zaangażowania, to w opinii wielu osób pozwalają zachować równowagę pomiędzy aktywnością zawodową, której towarzyszy wizja osobistego sukcesu, a społecznym zaangażowaniem oraz poczuciem zakorzenienia we wspólnocie. Dla jednego z adiunktów będzie to zaangażowanie w działalność trzeciego sektora, bezpłatne oraz niezwiązane bezpośrednio z jego zawodową sytuacją; dla nauczyciela i publicysty – praca na rzecz bezdomnych, dla młodej pisarki – budowanie organizacji trzeciego sektora i przełamywanie monopolistycznego dyskursu wobec płci, dla młodego profesora zaś prowadzenie szkoleń oraz uczestniczenie w pracach nad legislacją. Jak ujmuje to jedna z osób:

> Jestem animatorem kultury z zawodu. Moja praca polega na prowadzeniu pewnych działań, warsztatów, projektów, które pozwalają rozwijać ludziom pewne pasje wspólnie z innymi. Robię to w różnych miejscach, w małych miejscowościach, w peryferyjnych dzielnicach Warszawy. To nie jest chęć zbawienia wszystkich, tylko chęć podzielenia się tym, co potrafię; jakąś energią /22e.n.m/.

Podsumowanie

Dla większości osób, z którymi udało mi się przeprowadzić wywiady, praca zawodowa stanowi ważną cześć życia. Dla niektórych profesjonalne przygotowanie oraz będący jego efektem sukces zawodowy są podstawowym źródłem sensu oraz poczucia spełnienia. W niektórych wypadkach wybór „inteligenckiej" roli zawodowej (nauczyciela, wykładowcy, pisarza, dziennikarza, animatora kultury) związany jest raczej z poczuciem prestiżu lub realizacją zainteresowań, lub z połączeniem ich obu, a nie z przekonaniem o konieczności realizacji misji ujmowanej w inteligenckich kategoriach. Jakkolwiek wiele z tych osób robi rzeczy pożyteczne z moralnego i obywatelskiego punktu widzenia. Niemniej w przypadku innych praca nabiera głębszych znaczeń. Osoby te skłonne są także wykorzystywać swoją wiedzę poza obszarem zawodowych

obowiązków. Sens w pracy odnajdują dopiero wówczas, gdy potrafią nadać jej wymiar wspólnotowy. Z pewnością wykonywanie zawodów inteligenckich może sprzyjać takiej postawie. W tradycji inteligenckiej można znaleźć wzory, które uzasadniają podobne nastawienie, przyczyniając się zarazem do poczucia odpowiedzialności.

Przy czym nie oznacza to, że osoby, którym ta tradycja jest mniej lub bardziej bliska, rezygnują z indywidualnego sukcesu. Jak słusznie zauważa jeden z moich rozmówców, porzucenie osobistych satysfakcji byłoby równoznaczne z wstąpieniem do „zakonu wybrańców". Jak już zauważyłem w innym rozdziale, część indagowanych osób jest zdystansowana wobec etosu rozumianego w kategoriach ofiarnego poświęcenia. Starałem się jednak również zaznaczyć, że tak postrzegany etos jest tylko jednym z elementów inteligenckiej tradycji, mogącym wypaczać sens samej pracy (por. Cywiński 2010: 118). Trudno zresztą myśleć o swoim życiu w kategoriach całkowitego poświęcenia, gdy tak wielu ludzi dookoła kieruje się dążeniem do sukcesu oraz udaje im się go osiągnąć. Tyle że poczucie frustracji może pojawić się również wtedy, gdy praca zostaje pozbawiona istotnego społecznego sensu i użyteczności.

Osoby zaangażowane w życie społeczne, które wykraczają poza swoje specjalizacje, są do siebie zaskakująco podobne, chociaż tylko niewielka część z nich nawiązuje do tradycji inteligenckiej w świadomy sposób. W większości powołują się na inne wzory bądź po prostu kierują się empatyczną motywacją, gdy uzasadniają własne zaangażowanie. Niemniej pomiędzy wzorem inteligenta zaangażowanego, który poświęca swoją karierę na rzecz misji i służby dla innych, a profesjonalistą, który kierując się wizją kariery jest w stanie poświęcić wszystko inne, istnieje cała gama możliwych wyborów, mniej spektakularnych, ale zarazem również mniej kosztownych ze społecznego i psychologicznego punktu widzenia. Z tego względu być może, gdyby udało się nadać współczesne znaczenie dawnemu etosowi pracy w jego umiarkowanej, a zatem łatwiejszej do zaakceptowania wersji, to niektóre osoby skłonne byłyby go przyjąć. Jak pisze Ilona Iłowiecka-Tańska (2011: 94), „Dla Heleny Radlińskiej rozziew między «ideowym» a «opłacanym» nie istniał. Przymiotnik «społeczny» określał według niej zarówno cel podejmowanej pracy (dla społeczności), jak i sposoby jej realizacji (siły społeczne) i obejmował społeczną działalność zaangażowanych w owe czynności ludzi". W tym sensie praca społeczna, obok kulturalno-oświatowej, miała stanowić działanie zdolne do przeobrażania rzeczywistości. Co więcej, aktualizacja znaczenia dawnego etosu pracy w jego umiarkowanej wersji mogłaby zwiększyć poziom współpracy i zrozumienia pomiędzy różnymi kategoriami. Jak mówi jedna z osób: „w tym sensie warto własne talenty używać, żeby pozwolić dojść do głosu ludziom, którzy są słabo słyszalni, realizować działania, dzięki którym te bariery – w cudzysłowie – między lepszymi a gorszymi w społeczeństwie zanikają" /34e.n.m/. Wreszcie, aktualizacja pewnych elementów tego etosu mogłaby służyć również młodym. Nie musieliby postrzegać zawodowej aktywności jako

wyścigu, w którym najszybsi sięgają po największe nagrody, mogliby również odnaleźć sens współpracy. Jak pisze Bellah (Bellah i in. 2007: 447): „krótko mówiąc, nowa ekologia społeczna pomogłaby nam zminimalizować szkody wyrządzone grupom nieuprzywilejowanym, bez szukania winnych wśród ofiar ani zmieniania ich w kopie «ludzi sukcesu»".

Rozdział 14

Etos i polityka

We wcześniejszych rozdziałach starałem się pokazać, że postawa zaangażowana oceniana jest przez moich rozmówców niemal jednoznacznie pozytywnie, chociaż sięgają do różnych kulturowych zasobów, żeby ją uzasadnić. Nawet jeśli niektórzy z nich – jak można było dostrzec – mają dylematy związane z zaangażowaniem, to w gruncie rzeczy jednogłośnie argumentują, że aktywny oraz świadomy swojej publicznej roli obywatel najlepiej realizuje role oraz zadania związane z życiem publicznym. „Aktywny obywatel to największe zabezpieczenie przed totalitaryzmem, bo posiada umiejętność myślenia, konfrontowania się" /40n.m/ – mówi animator kultury. Tym, którzy wierzą dodatkowo w sens inteligenckości i związany z nią etos, zaangażowany obywatel wydaje się współczesnym uosobieniem inteligenta. „Obywatelskość jest inteligenckością" – mówi pisarz /30w.m/.

Mogliśmy dostrzec, że zaangażowanie to posiada różne źródła i uzasadnienia; obejmuje także wiele aktywności, najczęściej związane jest ono z kulturą, szeroko rozumianym życiem społecznym, a konkretniej polega na pisaniu, publicznym zabieraniu głosu, kształtowaniu postaw i systemów wartości, związane jest z pracą w organizacjach trzeciego sektora, polega na uczestniczeniu w debatach, zwłaszcza jeśli dotyczą one spraw publicznych. Starałem się również zaznaczyć, w jaki sposób moi bohaterowie wyobrażają sobie własne publiczne role, wspominałem też, że zaangażowanie publiczne, choć opatrywane niekiedy wątpliwościami, postrzegane jest jako sensowne oraz wartościowe samo w sobie.

Wielu z moich rozmówców pełni znaczące i wyróżniające funkcje publicznie, są organizatorami oraz liderami swoich środowisk; większości z nich zdarzyło się niejednokrotnie zabierać publicznie głos w sprawach politycznych. A jednak ich zaangażowanie w sprawy publiczne rzadko skutkuje uczestnictwem w życiu politycznym w najbardziej czynnym znaczeniu tego słowa. Zaledwie dwójka moich rozmówców pełni znaczące funkcje polityczne, niemniej jest to tylko jedna z form ich rozlicznych aktywności. Poza tym ugrupowania polityczne, jakie reprezentują, nie należą do najważniejszych na polskiej scenie politycznej. Choć są rozpoznawalne w całym kraju, to mają niszowy charakter i znajdą się poza parlamentem. Parę innych osób przyznaje, iż miało

okazję, aby wejść do czynnej polityki. Za każdym razem wiązało się to z głębokim namysłem i najczęściej kończyło się odrzuceniem podobnych propozycji.

Pomimo iż wielu z nich żywo interesuje się kwestiami politycznymi, to dla zdecydowanej większości polityka niesie ze sobą coś moralnie podejrzanego. Analizując ich wypowiedzi, można dostrzec, że zdecydowana większość ma pouczcie, że zaangażowanie w sprawy publiczne może być czyste, wartościowe i bezinteresowne tylko do momentu, kiedy nie dotyczy kwestii politycznych. Z przeprowadzonych rozmów wyłaniają się dwa poglądy na temat polityki, mające zakorzenienie w historii, jednak poprzez odniesienie do własnych biografii, doświadczeń oraz wyborów moich rozmówców nabierające indywidualnych znaczeń. Zgodnie z pierwszym z nich polityka wydaje się makiaweliczną grą o władzę, która najczęściej pozbawiona jest odniesienia do wspólnego dobra; w tym znaczeniu jest to gra interesów pozbawionych moralnego uprawomocnienia. Choć niektóre z osób – jak zobaczymy – dostrzegają konieczność uczestnictwa w życiu politycznym i nie odmawiają politykom dobrych intencji, to przekonanie o makiawelizmie zdaje się u nich przeważać. Wskutek czego same dystansują się wobec bezpośredniego zaangażowania w politycznych kategoriach. Drugie ujęcie traktuje politykę jako działalność, która powinna być ufundowana na etyce. Zgodnie z tym poglądem pojęcie polityki zyskuje szersze znaczenie. Niemniej osoby, które opowiadają się po stronie tej drugiej wizji, najczęściej nie są konsekwentne w swoich przekonaniach.

Pierwsze z wymienionych ujęć ze względu na sposób argumentacji zakorzeniony w inteligenckiej tradycji będę nazywał „antypolityką". Z kolei drugie nie jest najczęściej po prostu pochwałą polityki jako takiej. W wypowiedziach osób, które je artykułują, znajduje się bowiem wiele napięć oraz wątpliwości. Z tego względu, parafrazując Clifforda Geertza (2003: 58) można napisać, że ci, którzy przeciwstawiają się negatywnemu stosunkowi do polityki, nie są zarazem jej gorącymi zwolennikami. Nie utrzymują, że jest ona najdoskonalszą formą ludzkiej aktywności. Innymi słowy, ponieważ w wielu wypadkach nie mamy po prostu do czynienia z pochwałą polityki jako takiej, ale z próbą przezwyciężenia wspomnianej wcześniej antypolitycznej tradycji, dlatego nazwa „antyantypolityka" doskonale w tym miejscu pasuje. Jak pisał Geertz (2003: 59): „w tej sytuacji podwójna negacja nie ma po prostu zwykłego znaczenia i na tym polega jej atrakcyjność retoryczna. Umożliwia odrzucenie czegoś bez angażowania się w konsekwencji po stronie tego, co jest w ramach odrzuconej formuły odrzucane". W ten sposób zamierzam właśnie rozumieć anty-antypolitykę.

Chociaż zarówno jedni, jak i drudzy dostrzegają niejednokrotnie negatywne skutki politycznej działalności, to jedna z podstawowych różnic pomiędzy nimi nie daje się sprowadzić do odrębnej oceny samej polityki. Pod wieloma względami zdecydowana większość indagowanych osób postrzega politykę jako działalność skompromitowaną pod względem moralnym. Chociaż nie prowadziłem badań o charakterze reprezentatywnym dla ogółu

„inteligenckiej" populacji, to warto odnotować, że większość moich rozmówców wpisuje się w tę postawę. Nawet przekonania osób, które dostrzegają wagę i znaczenie politycznej działalności, a samą politykę rozumieją we wspomniany już szerszy sposób, na ogół również nacechowane są dystansem.

Część osób chciałaby ochronić życie społeczne i kulturalne przed polityzacją oraz włączeniem ich w obręb polityki, natomiast inni skłonni są dostrzegać uniwersalną naturę polityczności, przed którą nie sposób uciec. W tym sensie, że wiele z działań, które podejmujemy, ma wymiar polityczny. O ile jedni życzyliby sobie odseparowania etyki czy kultury od polityki, o tyle drudzy chcieliby, żeby ta ostatnia była ufundowana na etyce. Niemniej w ich wypadku również nie zaobserwowałem silnej potrzeby praktycznego uczestnictwa w życiu politycznym i przekonania, że sami powinni odgrywać polityczne role. Należy jednak zauważyć, że istnieje różnica pomiędzy uprawianiem polityki za pomocą publicznej aktywności, dzięki zaangażowanej krytyce rzeczywistości społecznej a czynnym pełnieniem funkcji politycznych.

* * *

Dystans wobec polityki ma w Europie Środkowo-Wschodniej już długą tradycję; nosi on nazwę antypolityki i kształtował się w powiązaniu z ruchem dysydenckim. Aczkolwiek w tym wydaniu chodziło nie tyle o ucieczkę przed polityką, ile prędzej o znalezienie – jak pisze Jerzy Szacki (1994: 97) – „takiego sposobu jej uprawiania, jaki byłby adekwatny do sytuacji społeczeństwa «posttotalitarnego»". Przede wszystkim jednak chodziło o znalezienie modelu współpracy, który nie zawierałby żadnych substancjalnych treści politycznych, co ułatwiało porozumienie pomiędzy reprezentantami różnych ideowych obozów (zob. Kennedy 1992: 39).

Źródłem przekonania, które legło u podstawy koncepcji „antypolityki" jest wyobrażenie o społeczeństwie obywatelskim, którego podstawą nie jest ani państwo, ani rynek, ale „raczej rozpoznanie wspólnej **tożsamości kulturalnej** jego członków" (Szacki 1994: 104, 125, 128). Zakłada to istnienie autonomicznej sfery społecznej, która – jak pisze Szacki – daje się oddzielić od sfery politycznej i ekonomicznej. Podstawą takiej wizji jest normatywny konsensus – uważa Szacki za Zbigniewem Rauem – skupiony zarówno wokół centralnych wartości moralnych, jak i reguł postępowania uznawanych przez członków takiego społeczeństwa. „To właśnie ten normatywny konsensus wiąże ze sobą członków społeczeństwa obywatelskiego i czyni ich wspólnotą moralną, zdolną do działania jako całość" (Szacki 1994: 6). Ideologia ta była uznawana przez demokratyczną opozycję w PRL. Jak pisze Szacki, koncepcja ta zawierała istotne braki. Nie uwzględniała bowiem chociażby roli państwa, gospodarki, stąd wbudowana w nią była utopijna wizja, że dzięki temu możliwe jest powstanie społeczeństwa obywatelskiego „wolnego od jakichkolwiek wewnętrznych antagonizmów i skupionego wokół wspólnych wartości – społeczeństwa, w którym

jedyną formą walki będzie dyskusja wśród przyjaciół" (Szacki 1994: 135)[250]. Nie ma tu miejsca, żeby opisać, w jaki sposób doszło w polskiej myśli społecznej do ukształtowania takiej koncepcji (por. Gawin 2013; Kulas 2014; Kennedy 1992). Niemniej warto zaznaczyć, że jednymi z ważniejszych prac, które w polskim kontekście przygotowały intelektualny grunt pod praktyczne działanie oraz budowanie porozumienia ponad podziałami wokół etosowych, a nie politycznych celów były *Rodowody niepokornych* Bohdana Cywińskiego, wydane w 1971 r. (por. Gawin 2014: 236–259), i późniejszy, utrzymany w tym samym duchu *Kościół, lewica, dialog* (1976) Adama Michnika. Oczywiście kształtowanie tego etosu opartego na wspólnej pamięci było długim procesem, niemniej te dwie książki mają symboliczne oraz praktyczne znaczenie. Jak pisał Gawin, przedmiotem badania Cywińskiego była sfera historii świadomości społecznej. „Takie postawienie sprawy – pisał Gawin – usuwało na bok całą sferę ideologii politycznych, myśli politycznej czy polityki *tout court*. Nie chodzi mu o kolejną wersję konfliktu ideowego pomiędzy prawicą a lewicą" (Gawin 2014: 237). Taka postawa spotkała się z krytyką wynikającą z niedoceniania czy wręcz pominięcia problematyki politycznej (Śpiewak 2011); tyle że zabieg narracyjny Cywińskiego polegał właśnie na tym „przesłonięciu". Chociaż praca obejmowała również dalsze dzieje inteligencji, to jej ideową cezurą był rok 1905. Przesunięcie akcentów na okres po 1905 r. ujawniłby skalę napięć w środowisku inteligenckim, politycznych konfliktów oraz podziałów, których nie dawało się łagodzić poprzez odwołanie do wspólnego etosu. Książka nie oferowała więc opisu doktryn politycznych. Przyczyniła się tym samym do złagodzenia ideowych napięć, koncentrowała na poszukiwaniu tego, co wspólne; aktualizując przy tym „pewne typy postaw ideowych i moralnych, ideowo-etycznych lub też – używane zamiennie – różne rodzaje etosów" (Gawin 2013: 237), które potencjalnie mogłyby stanowić wzór odniesienia dla osób reprezentujących różne ideologie, budując zgodę ponad podziałami[251]. Tak

[250] Pozytywnym elementem działalności opozycyjnej inteligencji była przede wszystkim zdolność do samoorganizacji. „Rozumienie to było dodatkowo wzmocnione pojęciem antypolityki, charakteryzowanej jako obywatelska działalność o naturze praktycznej moralności niezaangażowanej w politykę, zasadzającą się na władzy i manipulacji" (Pietrzyk-Reeves 2012: 182). Odpolitycznienie spornych kwestii, brak dyskusji wokół kwestii *stricte* politycznych (antypolityka miała mieć przede wszystkim wymiar moralny), wszystko to – chociaż zrozumiałe w kontekście tamtego okresu – było jednak substytutem bądź namiastką prawdziwego życia politycznego. Współczesność wymaga nie tylko moralnego zaangażowania, lecz również politycznych wizji oraz ich realizacji. Trudno powiedzieć, na ile współczesne wyobrażenia na temat polityki zakorzenione są w doświadczeniu wcześniejszych pokoleń, w jakim stopniu stanowią kontynuację pewnego wzoru uczestnictwa publicznego, który został wypracowany w tamtym czasie.

[251] Andrzej Mencwel (2009: 84) polemizując z Cywińskim, zwracał uwagę, że rzecz nie dzieje się tylko na płaszczyźnie moralnej, niemniej on także podkreślał, że bohaterowie *Rodowodów niepokornych* nie są politykami i wydobywał kulturalny sens ich dzieła. Na łamach „Głosu" podkreślano jeszcze dodatkowo takie wartości jak: etyczność i wzajemność, samodoskonalenie i samokształcenie, wyrażano także sprzeciw wobec estetyzmu oraz filantropii (Mencwel 2009: 137). Historyczne

też się stało[252]. Aktualizacja, jakiej dokonał Cywiński, a za nim inni autorzy, którzy pozytywnie waloryzowali przede wszystkim ten rodzaj działań, które miały aspekt społeczny czy kulturalny, stała się również ważna dla kolejnych pokoleń. „Znaczenie książki Cywińskiego – pisze Gawin (2013: 249) – polegało na tym, że stanowiła ona pierwszą po 1968 roku tak spójną propozycję nowego języka polityki zbudowanego na etyce i religijnej duchowości. Zarazem jednak książka, która tak mocno wpłynęła na losy polskiej opozycji demokratycznej, ostentacyjnie odżegnywała się od polityki". Krył się w tym pewien paradoks, na który warto zwrócić uwagę. Chociaż książka spotkała się z zarzutami, że podkreśla znaczenie nonkonformistów, zapoznając inne elementy polskiej tradycji, chociażby stańczyków, i zwraca uwagę na wagę buntu przeciwko zastanej rzeczywistości, to wcale do „buntu" w mocnym znaczeniu tego słowa się nie przyczyniła. Ufundowała natomiast ramę umożliwiającą porozumienie ponad podziałami.

Antypolityka

Należy na wstępie zauważyć, że nawet jeśli nie wszyscy moi rozmówcy przyznają się do lektury książki Bohdana Cywińskiego, to ten rodzaj mentalności, którego źródła tkwią w antypolitycznej postawie, jest u wielu z nich wyraźnie obecny. Zacznijmy zatem od tych, którzy postrzegają politykę jako grę partykularnych interesów. Jak mówi jedna z osób wyrażających takie przeświadczenie: „Mam różne propozycje pójścia do partii politycznych i ja wiem, że nie mogę tego zrobić, bo napluję sobie samemu w twarz. I stracę cały autorytet, który sobie wygospodarowałem. Więc muszę pilnować siebie" /11s.a.m/. Nawet jeśli w wielu wypadkach na ten autorytet składa się przede wszystkim opinia własnego środowiska, to stanowi to wystarczający powód, aby zachować dystans wobec propozycji zaangażowania politycznego. Jeden z rozmówców opowiedział mi historię o tym, jak osoba będąca liderem ich środowiska zgodziła się wystąpić na kongresie jednej z partii i awanturę, jaką wywołało to wewnątrz ich organizacji. Ostatecznie spowodowało to, że osoba ta wycofała się z legitymizowania tego wydarzenia swoim uczestnictwem. Ten przypadek jest znamienny i wiele mówi o relacji pomiędzy etosem inteligenckim a polityką[253].

wydarzenia rozważano w swoistej optyce, która – jak pisze Mencwel – była: „kulturalna, a nie polityczna, etyczna – a nie ekonomiczna" (Mencwel 2009: 152).

[252] A jednocześnie – można zauważyć – takie postawienie sprawy skutecznie hamowało rozwój politycznego języka, który umożliwiałby wyrażenie politycznych różnic. Próba wypracowania takiego języka stała się dopiero udziałem kolejnych pokoleń.

[253] Członkowie tego środowiska krytykowali wówczas nie tylko potencjalny udział tej osoby w kongresie politycznym, ale również zaczęli podważać jej inteligenckość, dotychczasową rolę jako intelektualistki. Szczegółowa analiza tego przypadku mogłaby naświetlić całą gamę napięć

Można postawić tezę, że zdaniem wielu moich rozmówców istnieje jasna i ostra granica zaangażowania, którą wyznacza aktywne uczestnictwo w polityce. Ze zdecydowanej większości wypowiedzi wyłania się wyraźny dystans wobec polityki[254]. Co więcej, polityka postrzegana jest często jako przeciwieństwo postawy etosowej. Pisałem już, że większości z nich etos jawi się jako myślenie w kategoriach całości, rodzaj społecznej i pożądanej misji. Natomiast polityka postrzegana jest przez wielu z nich jako gra, realizacja partykularnych celów. Polityka dzieli, etos zaś łączy. W jednym z wcześniejszych rozdziałów starałem się pokazać, że reprezentanci różnych środowisk i światopoglądów potrafią znaleźć między sobą nić porozumienia, a jednocześnie zdają sobie sprawę, jak trudno jest je osiągnąć, gdy w grę wchodzą polityczne interesy. Jeden z moich rozmówców przyznaje, że „zachowanie równowagi umożliwia nauka, kiedy zdejmujemy szaty ideologiczne, wiadomo, że i tak je mamy. Ale także poczucie humoru, wspólne zainteresowania z osobami z różnych opcji ideologicznych" /4s.n.m/.

Na podstawie zebranych wypowiedzi można sformułować wniosek, że zdaniem moich rozmówców najogólniej rozumiany etos inteligencki zobowiązuje do życia w prawdzie, polityka zaś nie stroni od kłamstwa. Etos nakłada zobowiązanie wobec całości, z kolei polityka stanowi przestrzeń realizacji cząstkowych ambicji oraz interesów. W świadomości niektórych z nich, definiujących się w inteligenckich kategoriach, etos i polityka tworzą parę przeciwieństw, gdzie wybór jednej z aktywności niemal automatycznie wyklucza wybór drugiej[255]. Dlatego, jak zdaje się myśleć część osób, język etosu nie daje się pogodzić z językiem polityki; ten pierwszy – jak sugerują moi responden-

wynikających z grupowych relacji. W tym miejscu warto zauważyć, że wykroczenie poza inteligenckie pole, przejście do świata polityki bez przyzwolenia ze strony własnego środowiska, determinowało niemal nieuniknioną krytykę i gdyby chodziło o kogoś mniej znaczącego, mogłoby nawet skutkować wykluczeniem danej osoby ze środowiska. Można postawić tezę, że osoba ta postrzegana była jako ktoś, kto stara się naruszyć autonomię pola intelektualnego, podporządkowując je polu polityki. Ta obserwacja nie dotyczy wyłącznie młodych środowisk, ten rodzaj krytyki można spotkać często w przypadku osób, które decydują się na polityczną działalność. Warto dodać, że ta sytuacja wydaje się homologiczna wobec obserwacji, jaką Pierre Bourdieu poczynił wobec artystów. Pisze: „pozycja twórców najpełniej oddanych prawdom oraz wartościom wewnętrznym jest znacząco osłabiona przez tego swoistego «konia trojańskiego», jakim są pisarze i artyści godzący się na to, by naginać się do wymogów zewnętrznych". Pozostając przy języku Bourdieu, można powiedzieć, że wystąpienia o charakterze politycznym mogą być postrzegane jako złamanie reguły, przekroczenie granicy pola, podważenie roszczenia do uniwersalności (Bourdieu 2001: 337).

[254] Jakkolwiek to właśnie inteligencja – jak pokazuje Henryk Domański (2008a: 318–319) – cechuje się na tle innych kategorii wyższym udziałem w wyborach oraz uczestniczeniem w pracach organizacji pozarządowych (dane z lat 1991–2002). Chociaż jednocześnie sugeruje, że również u inteligentów daje znać o sobie rozczarowanie polityką i negatywna ocena klasy rządzącej (Domański 2008a: 320).

[255] Żeby zrozumieć siłę tego przeciwieństwa oraz to, jak mocno jest ono zakorzenione w wyobrażeniach inteligenckich pokoleń, wystarczy zdać sprawę z pracy, jaką musiały wykonać inteligenckie środowiska, żeby odnaleźć sens polityki oraz polityczności. Co ciekawe, w wielu przypadkach sens polityczności nie został odnaleziony w polskiej tradycji, ale w tradycjach antycznych

ci – operuje podziałem na prawdę–kłamstwo, dobro–zło, ten drugi na skuteczność–nieskuteczność. Jak mówi jedna z osób: „polityka brudzi, bardzo szybko oblepia, (…) trzeba mieć niezły kręgosłup, żeby wejść do polityki, wyjść nieubrudzonym. Pampersi na przykład" /40n.m/. Znany pisarz dodaje: „Obrzydzenie polityką – wydaje mi się – wynika z powodów etycznych, nie estetycznych. To nie jest naskórkowe. To jest przekonanie, że polityka jest dosyć obleśną pracą, że nie tworzą jej ludzie, z którymi chciałoby się przebywać w jednym pokoju" /30w.m/. Inna rozmówczyni, redaktor w jednym z ważnych intelektualnych miesięczników, mówi: „staram się uciekać od tego myślenia. Chodzi jednak o to, żeby rzeczywistość nie zawężała się do tej sfery. Chodzi o odwołanie do zasad" /12e.a.f/.

Tym, którzy wyrażają podobne przekonania, prawdziwie społeczna praca jawi się jako cenna wtedy, gdy można ją wykonywać bez potrzeby zakorzenienia w polityce. „Dyscyplina jest miłością do samego siebie. Pozytywiści, którzy mają tę dyscyplinę intelektualną, etyczną, są w stanie wyjść na zewnątrz i pracować, nie brudząc się polityką" – mówi jedna z cytowanych już osób /40n.m/. Warto jednak zauważyć, że w tym stosunku do polityki skrywa się pewien paradoks. Polega on na tym, że – z jednej strony – niektórzy z nich zdają się ubolewać, że przejście ze sfery społecznej do polityki jest niemożliwe bez utraty tego, co najcenniejsze w etosowej postawie. Z drugiej zaś ubolewają, że jest ona zamknięta dla osób spoza środowisk politycznych, które mogłyby wnieść do niej brakujący element wartości. Wspomniany rozmówca dostrzega bowiem, że „scena polityczna jest zabetonowana, droga do polityki to droga technokratyczna, przez młodzieżówkę" /40n.m/. Podobnie sądzi inna osoba, dostrzegając ponadto napięcie pomiędzy rolą polityka a rolą inteligenta (intelektualisty). „Politykę robili ludzie spoza inteligencji. Po 1989 r. przejście do polityki ze sfery społecznikowskiej skazane jest na porażkę. Niewielu ludzi przechodzi. Klasa polityczna jest osobną klasą, ludzie wchodzą z młodzieżówek. To feudalna grupa, bezwzględna. Ten zbiór wspólny polityków i inteligentów jest wąski i powiedziałbym nawet, że stopniał. Inteligenci nie wchodzą do polityki" /30w.m/. Mój rozmówca argumentuje, że ci, którzy zostali, muszą być bardziej bezwzględni, jak w „piosence Młynarskiego o Balladynie i Alinie, która wyciąga dwa noże. Może oni muszą wyciągać dwa noże" /30w.m/ – dodaje[256].

Podobne przekonanie sprawia, że osoby czy organizacje przedstawiające się jako społeczne oraz obywatelskie, które wchodzą do polityki, spotykają się w niektórych wypadkach z krytycznymi opiniami. Jak mówi jedna z osób, najgorsze są projekty służące ukrytej agendzie, wtedy, gdy „pod płaszczykiem

i zachodnich. Dopiero młodsze pokolenia zdają się odnajdywać ten sens w polskiej tradycji, w republikanizmie, w upolitycznionym mesjanizmie.

[256] Metafora pochodzi z piosenki *Ballada o malinach*, której ostatnia zwrotka brzmi: „Panna zła już ze dwora/ Uciekła het precz, gdzie Rzym, gdzie Krym./ W borze zaś szumi morał,/ Że kto człekiem złym, człekiem złym/ Nóż mu jeden wystarczy a/ Uczciwemu potrzebne dwa, potrzebne dwa".

intelektualizmu uprawia się partyjniactwo". Chociaż – zdaniem rozmówcy – polityka stanowi ważną część działalności, to jednakowoż w takim wypadku, nie wiadomo, z czym ma się do czynienia. Tego typu organizacje „trochę legitymizują swoje działanie, mówiąc, że są niezależne, neutralne, a służą jednej partii" /18e.n.m/. Nawiasem można dodać, że w wypowiedziach respondentów „partyjniactwo" to jedno z obraźliwszych określeń wobec polityki ukierunkowanej na realizację własnych interesów, bez uwzględniania dobra ogółu.

Zasadniczy problem, jaki wyłania się z tego ujęcia, polega na tym, że niektórzy z moich rozmówców zdają się nie dostrzegać pozytywnych stron działalności politycznej, widząc w niej jedynie przestrzeń ścierania się sprzecznych interesów, źródło podziałów i konfliktów. Nawet osoby, które skłonne są dostrzegać pozytywne strony konfliktu, pod warunkiem, że jest on rozpoznany jako realnie istniejący, nie przejawiają skłonności do politycznego zaangażowania. Przeciętny młody inteligent dający się odtworzyć na podstawie wywiadów jest polityką zainteresowany, komentuje ją, uczestniczy w budowaniu parapolitycznych czy metapolitycznych organizacji, a jednocześnie waha się przed wykonaniem ostatecznego kroku w stronę zaangażowania w życie polityczne. Dotyczy to również inteligenckich środowisk. Jak mówi jedna z osób:

> Na ziemi jesteśmy tylko pielgrzymami, zajmujemy się pracą w kulturze, w edukacji. Ale z drugiej strony dobrze, że niektóre środowiska wchodzą w relacje z politykami w celu przepchnięcia jakiejś ustawy. Ja bym tego nie umiał zrobić. Mesjasz nie nadchodzi, musimy mieć jakieś inne strategie. Nasi koledzy idą do polityki i my nie możemy na nich patrzeć z wyższością, jacy to jesteśmy czyści /4s.n.m/.

Na pytanie o granicę politycznego zaangażowania, dodaje:

> Nie ma na to dobrej odpowiedzi. Kiedyś zastanawialiśmy się w piśmie (…), gdzie najdalej możemy iść w sferze polityki. I doszliśmy do wniosku, że do dyrektora departamentu, bo już nie do wiceministra. Można wziąć Webera, żeby zobaczyć, że sfera polityki to jest sfera przemocy. Wymaga ona działania w takich kategoriach: my i oni, wróg i przyjaciel. Bardzo przeszkadza mi coś takiego /4s.n.m/.

Niewiele osób byłoby w stanie w zupełności zgodzić się z tak zdecydowaną diagnozą. Dystans do państwa i polityki, porzucenie jej na rzecz mglistych wyobrażeń o moralnym ruchu społecznym, który jest w stanie dokonać przeobrażenia życia zbiorowego, z pewnością wydałby się niektórym perspektywą zbyt romantyczną. Jednak mimo odmiennych uzasadnień u wielu respondentów można znaleźć wspólną cechę – dystans do polityki.

Jednak u części osób dystans ten nie jest równoznaczny z przekonaniem, że nie należy podejmować starań, ażeby wpływać na życie polityczne. Chociaż podkreślają swój dystans do polityki, to równocześnie przyznają, że jednym

z celów jest wpływanie na życie polityczne. Sławomir Sierakowski (2008), pisał: „ucieczka od polityki marzy mu się [współczesnemu człowiekowi – P. K.] nie od dziś. Dobre złego początki miały miejsce w myśli politycznej opozycji antykomunistycznej Europy Wschodniej. Gdy w Polsce rzucono hasło «samoorganizacji społecznej», a w Czechach «siły bezsilnych», na Węgrzech po raz pierwszy padły słowa o «antypolityce»"[257]. Reprezentant jednego ze środowisk, które wyjątkowo silnie zaangażowane jest w komentowanie sytuacji politycznej, tłumaczy, że całe ich przedsięwzięcie jest próbą stworzenia „organizacji nowego typu" przez analogię do partii nowego typu. Miałaby to być organizacja, która pozwalałaby im wpływać na legislację i w najogólniejszy sposób pozwalała kształtować debatę publiczną. A jednak chociaż ich organizacja postrzegana jest niekiedy jako języczek u wagi w politycznej grze, miejsce, w którym dochodzi do namaszczenia polityków, to jej przedstawiciele zachowują dystans do całkowitego zaangażowania w politykę. Inna z osób, reprezentująca konkurencyjną oraz zbliżoną pod względem ideowym instytucję, dodaje:

> Mnie się zawsze wydaje, że jak człowiek ma dylematy, co należy robić, czy warto coś robić z politycznego punktu widzenia, to trzeba podpatrzeć tych, którzy mają władzę. Rola *think-tanków* w Stanach Zjednoczonych w budowaniu pozycji neoliberalizmu, neokonserwatyzmu była gigantyczna; *Council for Foreign Affairs*, *RAND Corporation*. Oni to robią, nie chodzi tylko o wysyłanie żołnierzy z karabinami, ale również o kształtowanie umysłów. Tworzyć pewien dyskurs publiczny, żeby uzasadnić, dostać legitymację dla swoich poczynań. Nie powiedziałbym, że to jest jakiś obowiązek, ale myślę, że warto zostawić świat trochę inny niż wtedy, gdy się go zastało /9s.a.m/.

Jedna z indagowanych osób dobrze ujęła ten sposób myślenia, przekonując, że w młodych środowiskach inteligenckich funkcjonuje „przekonanie, że trzeba stworzyć jakiś alternatywny model, bo ten, który jest, jest zły i niereformowalny, w tym sensie, że jeśli polityka jest **zła**, to zrobimy sobie **antypolitykę**" [wyróżnienie – P. K.] /13a.s.m/. I dalej:

> Nie wchodzimy do polityki, tylko robimy metapolityczne organizacje. Jeżeli to tylko na tym polega, to do niczego nie prowadzi albo prowadzi do wymiany elit, bo one się na pewnym etapie zamienią miejscami. I na pewno do tego dochodzi, to jest w pewnym sensie naturalne; młodzi wchodzą na ich miejsce /13a.s.m/.

Oczywiście tworzenie podobnych środowisk z jednej strony można interpretować jako próbę uprawiania polityki „innymi środkami", ale należy w tym dostrzec również budowanie własnego społecznego kapitału, który dawałby się spożytkować politycznie. Jak dodaje lider jednego z czołowych pism: „Bez

[257] I jak pisał wcześniej: „O ile «wielka narracja» III RP polegała na ucieczce od polityki w pragmatyzm, o tyle «wielka narracja» IV RP zamieniała politykę w moralność" (Sierakowski 2008).

środowiska można prowadzić normalne życie klasy średniej, ale trudno przebić się do sfery publicznej, trudno rozdawać karty. Tutaj mamy do czynienia ze środowiskami, które mają ambicję, żeby pójść po wszystko, być tymi kolejnymi Michnikami, prezydentami, walczyć o przewodnią rolę w państwie i silne skrzypce w Europie. To jest najważniejsza motywacja" /18e.n.m/.

Anty-antypolityka

Zarysowana wizja polityki jest szczególnie często wyrażana, ale nie wszyscy zgadzają się z takim ujęciem oraz podejściem do spraw politycznych. Niektórzy z respondentów zwracają uwagę na nieefektywność takiej postawy, a także na jej nieskuteczność. Jedna z osób tłumaczy: „to, co jest pułapką polskiej inteligencji, to jest przecenianie pojęć moralnych w opisie rzeczywistości. Albo moralno-estetycznych. To najczęściej inteligencja mówi, że coś jest brzydkie, że ktoś brzydko postąpił, że coś wywołuje w nas odrazę" /40n.m/. „Uczestnictwo w polityce jest w Polsce obciążające" /5a.s.m/ – dodaje inna osoba. I chociaż obie również dostrzegają w polityce element gry, manipulacji, to przekonują, że wycofanie się z tej sfery aktywności jest równoznaczne z porzuceniem możliwości kształtowania życia zbiorowego. Czynne uczestnictwo w życiu politycznym stwarza jedną z najważniejszych okazji do tego, żeby w inny sposób kształtować sferę publiczną. Jak mówi jedna z osób: „nie mam ambicji, żeby wchodzić w politykę, ale ewidentnie chętnie to wspieram" /17s.a.m/. Podkreślają oni konieczność zerwania z wyobrażeniem na temat polityki jako gry partyjnej o władzę. Jak mówi indagowana pisarka: „należy interesować się polityką, ale bez partyjnictwa. Istnieje wyraźny podział na politykę jako pewien rodzaj wrażliwości działania, również systemowego, [szukania – P. K.] zależności ekonomicznych" /36w.n.f/.

Zdaniem osób, które wyrażają podobne przekonania, rola intelektualistów czy inteligentów w życiu politycznym może polegać na kształtowaniu wyobrażeń na temat rzeczywistości, dostarczając w ten sposób narzędzi do jej zmiany. Ten sposób rozumienia bliski jest arystotelesowskiej wizji polityki. Jak argumentuje jedna z osób:

> Bliska mi jest ta arystotelesowska wizja polityki jako takiej dziedziny społecznej, edukacji, pragnień, której częścią, gałęzią, uszczegółowieniem jest etyka. Myślę, że polityka jako sztuka życia zbiorowego, jako sztuka kształtowania tak pragnień jednostki, żeby one mogły zaistnieć w szerszym społecznym kontekście, jest taką definicją polityki, która mnie jest bliska, i którą też staram się posługiwać, kiedy piszę. Polityka to nie jest tylko sztuka zdobywania i urządzania władzy, ale również sztuka urządzania przez człowieka życia zbiorowego czy społecznego /5s.a.m/.

Inny mój rozmówca zgodziłby się z większością diagnoz dotyczących polityki, jakie wypowiadają jej przeciwnicy. Uzupełnia jednak, że winna jest nie polityka jako taka, ale określona wizja polityki. Jego zdaniem „centralistyczny" model uprawiania polityki jest mało reprezentatywny, a przez to służy tylko wybranym grupom, nie zaś społeczeństwu jako całości. Argumentuje:

> Jej zasady zostały skodyfikowane pod koniec XVIII wieku. Przepaść, która nas dzieli społecznie, kulturowo od tamtych ludzi, gdy kobiety nie mogły głosować, było niewolnictwo, kapitalizm był w jakiejś fazie początkowej, nie było środków masowego przekazu. Żyjemy w tak totalnie innej rzeczywistości społecznej, a system polityczny jest, jaki był /9s.a.m/.

Uzupełnia to również przekonaniem, że współczesne życie społeczne uległo daleko idącej biurokratyzacji, odpersonalizowaniu. Kwestie polityczne przedstawiane są jako sprawy o charakterze technicznym czy eksperckim. Ale w przeciwieństwie do wielu moich rozmówców zdaje się sądzić, że stanowi to wyłącznie jedną ze stron politycznej aktywności. „Sfera publiczna jest tym, w czym kształtuje się nasze zbiorowe życie. W tym sensie jest ona polityczna, nie w partyjniackim rozumieniu. Polityka jest tu rozumiana jako budowanie naszego wspólnego życia. Ona kształtuje się w sferze publicznej, w przypadku społeczeństw mieszczańskich poprzez kształtowanie opinii" /9.s.a.m/. Argumentuje, że problemem nie jest nadmierne upolitycznienie, ale niewłaściwe wzory polityczności. Zwraca uwagę, że niechęć do aktywnego uczestnictwa w życiu politycznym skutkuje oddaniem przestrzeni publicznej politykom – przestaje ona być wtedy sferą obywatelskiej aktywności. Ostatecznie dodaje, że rezygnacja z uprawiania polityki sprawia, że społeczeństwo „coraz bardziej się rozprzęga i stąd ludzie mają takie przekonanie, że z jednej strony są źli politycy, elity, łże-elity, wykształciuchy, z drugiej – oni sami. To rodzi przekonanie, że mamy do czynienia ze zdradą elit. Przyznaję, że jest w tym dawka populizmu, której nie mam w sobie" /9.s.a.m/. Tymczasem „zdrada" w przypadku części elit oznacza nie wejście w politykę, ale po prostu zaniechanie, rezygnację z politycznych narzędzi, jakimi dysponują. Dlatego tym bardziej, przekonuje, nie należy rezygnować z możliwości kształtowania rzeczywistości za pomocą środków politycznych.

* * *

Osoby, które dostrzegają znaczenie politycznej działalności, zdają się niekiedy twierdzić, że komentowanie, pisanie, występowanie publiczne nie zastępują prawdziwego zaangażowania. Publicystyczny komentarz jest potrzebny, ale nie jest on równoznaczny z wypracowywaniem języka, który mógłby pomóc w definiowaniu sytuacji oraz stanowić zaczątek zmiany. W tym sensie intelektualiści mogą wspomagać zmianę tożsamościową, choć sam dyskurs jej nie zastępuje. Niektórzy z nich zdają się wierzyć, że nawet małe środowiska są

w stanie dokonać wielkich rzeczy o politycznym znaczeniu. Podsuwanie intelektualnych pomysłów w sprzyjających okolicznościach, przy zmianie klimatu, który jest zarówno skutkiem, jak i przyczyną intelektualnej aktywności tych środowisk, staje się podstawą myślenia o sprawach publicznych. Jak mówi jeden z moich rozmówców: „to pokazuje, że rola środowisk intelektualnych jest ważniejsza niż się wydaje na pozór. No właśnie, to nie my tworzymy, nie my jesteśmy demiurgami tych procesów społecznych. To nie jest tak, że Gawin i Cichocki zmienili, ale gdyby nie oni, to ta fala społeczna nie miałaby języka, którym mogłaby mówić o sobie" /17s.a.m/. Lecz to także pokazuje – zdaniem mojego rozmówcy – że nie ma jakiś prostych trendów wskazujących na to, że któraś ze stron, w tym wypadku konserwatywna, jest skazana na porażkę. Inna z indagowanych osób byłaby w stanie zgodzić się z tym, uzupełniając, że to właśnie „dlatego politycy mają ludzi, z którymi rozmawiają. Od tego, jak sobie ich dobiorą, zależy orientacja w rzeczywistości, ale to ważne, żeby mieć ludzi, z którymi się rozmawia" /7s.a.m/.

Tym wypowiedziom nie towarzyszy czynna polityczna aktywność; ta ostatnia nie jest popularna wśród reprezentantów „młodej inteligencji". Nawet jeżeli młodzi intelektualiści dostrzegają pożytki płynące z uprawiania polityki, to skłonni są prędzej o nich mówić niż o nie zabiegać w praktyce. Nawet rozmówcy, którzy uczestniczą w budowaniu własnych środowisk, nie są skłonni do wzięcia udziału w politycznej rywalizacji. Dla wielu z nich polityka jest przedmiotem fascynacji, ale podkreślając znaczenie polityczności, aktywnego udziału w polityce, sami wolą sytuować się na jej marginesach, we wspomnianych „metapolitycznych" organizacjach, które sami budują i które zarazem zdarza im się krytykować. Większości osób rola komentatorów, ekspertów w różnych komisjach wydaje się o wiele bezpieczniejsza. Co więcej, podobne role są niekiedy przedstawiane jako wyższa, bardziej neutralna forma zaangażowania, która pozwala zachować roszczenie do uniwersalności. Jak mówi jedna z takich osób: „nie jestem politykiem. Kiedyś się trochę bawiłem w politykę, ale to były grzechy młodzieńcze. Cenię ten okres jako coś, co mi pokazało inną formę aktywności społecznej. Ale chodzi o to, żeby krytykować mity, podważać pewne kompleksy dyskursywne, toposy, które dominują, które przecież niewolą nie tylko tzw. zwykłych ludzi, ale też intelektualistów, inteligentów, polityków" /26s.m/.

Część akademików, z którymi rozmawiałem, ma podobne poczucie. Podkreślają, że ich teksty naukowe nie mają wyłącznie akademickiego charakteru, ale są również rodzajem interwencji. Jeden z moich rozmówców dostrzega, że rola przedstawiciela nauk społecznych niejako predestynuje do działalności politycznej, a zarazem ułatwia jej prowadzenie. Argumentuje, że warto zwrócić uwagę na pozytywny aspekt zaangażowania naukowców, a więc osób dysponujących umiejętnościami analizy i zdolnością do retorycznego przedstawienia własnych racji. Zwraca uwagę, że często zapomina się o tym w ferworze krytyki tegoż zaangażowania. Jak dodaje:

> to było charakterystyczne dla polskiej humanistyki, dla polskich nauk społecznych, że miało się bardzo szerokie spektrum zainteresowań. Jak się jest socjologiem, to trzeba się było znać na ekonomii, socjologii, filozofii i antropologii. Nie można było być kompletnym ignorantem w żadnej z tych sfer. Nie znaczy, że było się od razu profesjonalnym ekonomistą. Ale trzeba było mieć pojęcie. Po to, żeby być dobrym uczestnikiem debaty, trzeba mieć dosyć szerokie kompetencje, to jest trochę podobne do polityków /7s.a.m/.

I dodaje: „dobry polityk to nie jest ktoś wyspecjalizowany. To jest ktoś, kto potrafi poruszać się w wielu obszarach i mieć szybkie rozeznanie, co jest wartościowe i bezwartościowe. W tym sensie publiczny intelektualista musi mieć podobne kompetencje, czyli musi umieć powiedzieć coś o wielu sferach życia: o historii, o pamięci, o ekologii. A jednocześnie to nie jest coś przewidywalnego" /7s.a.m/. Dostrzega jednak, że wielu przedstawicieli akademii nie ma zbyt dobrego zdania o politykach.

> Wyższość środowisk akademickich nad politykami wynika z przekonania, że ci ostatni są uważani za idiotów. Otóż – nie są. Mówią to często ludzie, którzy nie widzieli polityka na oczy; nie rozmawiali z nim i nie wiedzą, w jakich on funkcjonuje środowiskach, w jakich warunkach produkcji. To nie są idioci, najczęściej. Z jednej strony ludzie pracujący na uczelniach wyposażeni są w duży kapitał kulturowy, badają różne rzeczy, ale z drugiej strony – toczy się też batalia, kto jest ważniejszy /7s.a.m/.

Mój rozmówca stawia tezę, że celem tej krytyki jest podtrzymanie autonomii wobec polityków i dziennikarzy. To właśnie dlatego, jego zdaniem, o politykach często mówi się jako o osobach niepogłębionych, które myślą za szybko oraz ograniczają się do sądów niepopartych głębszą analizą. Dodaje:

> czytam to jako walkę o władzę symboliczną. Z drugiej strony, jest to jakiś rodzaj niewrażliwości naukowców. (…) To nie są głupi ludzie, tylko ludzie działający w specyficznych warunkach produkcji. A więc zupełnie inaczej wygląda czas pracy naukowców i polityków. Rok, który dla naukowców jest jak mgnienie oka, to dla polityka bardzo długo: tam trzeba produkować z dnia na dzień, z godziny na godzinę, co wymusza szybką reakcję. W polityce trzeba być na czas, (…) trzeba być przed przeciwnikiem /7s.a.m/.

Pod tym względem produkcja w polu naukowym daje czas do namysłu. Jako naukowiec i publicysta potrafi jednak również dostrzec przewagę nauki, która polega m.in. na tym, że „można pozwolić sobie na trzygodzinne seminarium, gdzie spierasz się, spoglądasz z różnych punktów widzenia" /7s.a.m/. Jego zdaniem sfera nauki daje szansę na to, żeby naprawdę się zastanowić. „To co jest specyficzne w polityce i dziennikarstwie, że brakuje czasu na pogłębioną

analizę. Nie dlatego, że to są idioci, ale dlatego, że nie ma czasu, ze względu na presję" /7s.a.m/. Ale jednocześnie dodaje, że „dużo prościej jest opracować jakiś pomysł naukowo, a potem używać go publicystycznie" /7s.a.m/.

Chociaż nie jest politykiem w dosłownym znaczeniu, tylko naukowcem i zaangażowanym politycznie publicystą, to przyznaje, że działalność publiczna „to jest czas stracony dla nauki w sensie rozliczalności z produkcji naukowej" /7s.a.m/. Zwraca jednak też uwagę na drugą stronę medalu, przekonując, że wiele zmieniło się w ostatnich latach:

> w tym sensie nie ma czasu na zaangażowanie publiczne, bo trzeba się specjalizować, trzeba punktować, a punktuje się przez specjalizację produkcji. Być może dziesięć lat temu robienie czegoś publicznie mogło dawać dodatkowe atuty w samej nauce. W tym sensie, że ktoś rozpoznawalny publicznie miał też wyższy status w nauce. Chociaż to zawsze jest niebezpieczna gra. Bo wiadomo, że jak ktoś się pokazuje publicznie, zajmuje wyraźne stanowisko i jest zaangażowany po którejś ze stron sporu, to bardzo łatwo używać wobec niego, nawet bez specjalnego ugruntowywania, takich zarzutów, że jego obecność w nauce jest po prostu polityczna. To nie jest prawdziwy naukowiec, bo on to wiadomo, czym jest zainteresowany. Sam takie zarzuty słyszałem wiele razy, i otwarcie, i pokątnie" /7s.a.m/.

Jego zdaniem współcześnie nie daje się w łatwy sposób zdyskontować naukowo czy w karierze akademickiej pozaakademickiej aktywności. „Mam wrażenie, że to napięcie pomiędzy zaangażowaniem publicznym a karierą akademicką narasta" /7s.a.m/ – mówi. Być może to właśnie świadomość istniejącego napięcia sprawia, że chociaż jest rozpoznawalnym publicystą, to wzdraga się przed zaangażowaniem.

Wiele osób angażujących się w charakterze publicystów i komentatorów dostrzega, że aktywne uczestnictwo w przestrzeni publicznej nie musi prowadzić do pogorszenia pracy naukowej. Problem polega bowiem raczej na związanym z tym ryzyku. Niemniej o wiele bardziej zdaje się im odpowiadać rola doradców, komentatorów, intelektualistów. Jak mogliśmy zauważyć, większość z nich powstrzymuje się przed zaangażowaniem się w politykę z powodu poczucia, że zajmowanie się nią jest podejrzane z moralnego punktu widzenia. Dlatego jeśli już ktoś taki się znajdzie, warto przyjrzeć się bliżej uzasadnieniom dotyczącym tej aktywności.

Pomiędzy polityką a akademią

Mój kolejny rozmówca, rozpoznawalny polityk znanej, niemniej niszowej partii doskonale zdaje sobie sprawę z napięć, o jakich wcześniej pisałem. Jako osoba, która stara się godzić te dwie role, doświadcza tych napięć na co dzień. Argumentuje jednak, że „pomiędzy tymi dziedzinami nie ma przepaści"

/39p.s.m/. Podobnie jak jedna z wcześniej cytowanych osób on również rozpoczął aktywność polityczną w latach młodości, dzisiaj postrzega samego siebie jako aktywistę ruchu społecznego. Mówi, że z niektórymi ruchami związany jest jako aktywista, w niektórych odgrywa rolę intelektualisty. Jednak w swoim wczesnym zaangażowaniu nie tylko nie dostrzega „grzechów młodzieńczych", ale uważa, że przyczyniło się ono do ukształtowania jego obywatelskiej postawy. Już od szkoły podstawowej był zaangażowany w różne ruchy społeczne. Zebrał wówczas szereg doświadczeń, które dzisiaj może wykorzystać w publicznej działalności. Dodaje:

> Moje podstawowe doświadczenie działania związane jest z ruchami społecznymi. Polityka jest dla mnie przedłużeniem tego konkretnego działania i próbą przełożenia go na tworzenie instytucji, ram prawnych, w których działamy; tworzenie ram prawnych poprzez wywieranie presji w formie działań wyborczych. To jest pewien element tego zaangażowania, który może być postrzegany jako pierwszoplanowy. Ale dla mnie osobiście nie jest fundamentalny. Fundamentalne jest dla mnie działanie na rzecz pewnej zmiany społecznej w sposób typowy dla ruchu społecznego /39p.s.m/.

Na pytanie, co skłoniło go do tego, żeby działać na tylu polach, odpowiada: „to jest pytanie o demony, które kierują naszymi wyborami" /39p.s.m/. Chociaż po studiach chciał zostać przede wszystkim akademikiem, to rola komentatora spraw politycznych sprawiła, że znowu czynnie zaangażował się w życie polityczne. Przyznaje, że początkowo czynił to niezbyt chętnie, bo – jak dodaje – wtedy chciał przede wszystkim pisać rzeczy, „które miałyby pewne roszczenie do wieczności" /39p.s.m/. Zaraz dodaje „publicystyka ma swoją godność, ma swoją wagę, ale jest raczej wietrzna niż wieczna" /39p.s.m/. Jednak ani wtedy, ani dzisiaj nie dostrzega sprzeczności pomiędzy tymi dwoma rodzajami aktywności, między pracą akademika a aktywisty.

> Mam też taką obserwację po tylu latach działalności publicznej, że i polityka, i nauka dają pewne testy prawdy, wymagają dużo rzetelności w stosunku do świata, do rzeczywistości. Wymagają umiejętności konfrontowania się z czymś, co jest zewnętrzne wobec naszych wyobrażeń. To jest trudne w obu światach. (…) Staram się zachować pewien poziom bezstronności. Muszę rozumieć, jak kombinują moi wyborcy, żeby mówić w sposób przekonujący. To jest pewna instrumentalna forma bezstronności, ale intelektualnie równie wymagająca, bo wymaga umiejętności brania w nawias swojej własnej perspektywy i patrzenia na sprawę z perspektywy innego /39p.s.m/.

Dodaje:

> Powiedziałbym, że takie focusy z wyborcami to jest doświadczenie wodospadowe. Bo muszę spojrzeć oczami kogoś innego, zwłaszcza kogoś, kto chciałbym, żeby na mnie głosował. A wiem, że nie posługuje się w opisie świata tymi samymi

> kategoriami, co ja. (…) Zwłaszcza jak się ma perspektywę podwojoną czy potrojoną, to widać, że ten test prawdy, ta konfrontacja z rzeczywistością nie jest łatwa w polityce, ale w nauce wcale też nie przychodzi spontanicznie /39p.s.m/.

Mimo iż mój rozmówca zachowuje swoją tożsamość i zdecydowane poglądy, to – jak podkreśla – jest również otwarty na nowe idee. Jako polityk chciałby zaprezentować pewną wizję świata, skierowaną do ludzi, którzy ze względu na swoje położenie nie mają w tej wizji świata zbyt wiele miejsca. „Wiem, że to jest bardzo abstrakcyjne, ale przekonany jestem, że mogliby żyć lepiej, bardziej sprawiedliwie, gdyby ten świat poukładać inaczej" /39p.s.m/ – dodaje.

Dostrzega też, że to podwójne zaangażowanie – rola polityka i akademika – korygują się nawzajem: „gdybym jako socjolog pisał o tym doświadczeniu, które mam z pierwszej ręki, to wiem, że byłoby to bardzo naiwne w wielu punktach, pozbawione wiedzy insiderskiej" /39p.s.m/. Podobnie jak wcześniejszy rozmówca zwraca uwagę na to, jak trudno o taką wiedzę, jeśli funkcjonuje się tylko w jednej z tych sfer. Dostrzega też napięcie „pomiędzy polem produkcji naukowej a polem produkcji rozszerzonej, gdzie mówi się do jakiejś publiczności i zyskuje się rozszerzony wpływ na tę publiczność" /39p.s.m/. Niektórzy naukowcy przejawiają ambicję, aby wyjść poza „to pole produkcji zawężonej, gdzie czytają nas inni producenci" /39p.s.m/ i występować w „roli rzeczników jakichś interesów czy tożsamości, czy roszczeń" /39p.s.m/. Jakkolwiek można w tym odnaleźć element bezstronności, to zarazem jest w tym również element rywalizacji o różne nagrody; jedną z nich jest uznanie publiczności, która „nas rozpoznaje, identyfikuje się z tym, co mówimy" /39p.s.m/. Jak to określiła wcześniej cytowana osoba: „Uważam, że nie ma szans, żeby to zobaczyć z wewnątrz nauki. Jak się jest wewnątrz nauki, to jest albo poczucie wyższości, i to nawet nie stanowe poczucie wyższości…, które jednak ustępuje takiej pozycji urzędnika w nauce" /7s.a.m/.

Obydwaj respondenci argumentują, że ten rodzaj otwartego zaangażowania jest lepszym rozwiązaniem niż uprawianie polityki za pomocą tekstów naukowych. Zdaniem działacza ruchu społecznego i naukowca – niektórzy naukowcy uprawiają politykę swoimi tekstami. Niekiedy jest to polityka na całkiem niezłym poziomie, niemniej zasadniczy problem polega na tym, że niektórzy z nich zdają się nie rozumieć różnicy pomiędzy tymi dziedzinami. Podkreśla co prawda, że „człowiek jest pewną całością, jeśli w coś wierzy, to i prywatnie, i publicznie, w pracy zawodowej i politycznej" /39p.s.m/, lecz zarazem zwraca uwagę na odmienność tych perspektyw. Działalność polityczna zyskuje na wgłębieniu się w wybrane koncepcje naukowe oraz fakt posiadania warsztatu, który pozwala na oderwanie się od angażującej politycznej gry. „Bo polityka to jest gra, która wciąga i angażuje" /39p.s.m/ – mówi. Tyle tylko że czasem można zgubić konieczność zachowania dystansu oraz zmiany perspektywy. Dostrzega równocześnie osobiste korzyści związane z funkcjonowaniem w dwóch światach. Z jednej strony, polityka zabiera czas, który można byłoby

przeznaczyć na czytanie książek, oraz wymusza inny rytm działania, nie daje możliwości skupienia, oderwania się. Z drugiej, dzięki możliwości zaangażowania się w jedną bądź drugą aktywność na zmianę, można zyskać autonomię w obu tych światach. „Jeśli w świecie politycznym nie miałbym w ogóle autonomii, albo w świecie politycznym musiałbym robić rzeczy, których bym nie chciał, to zawsze mogę wrócić do tego drugiego świata. To mi daje osobistą autonomię, nie jestem do niczego zmuszony. Mam pole wyboru, co wbrew pozorom się przydaje nie tylko w polityce, także w pracy akademickiej przydaje się mieć takie szersze pole wyboru" /39p.s.m/.

Rozdział 15

Skale polskości

Jednym z ważnych wymiarów konstytuujących tożsamość bohaterów tej książki jest ich postawa wobec polskości. Patriotyzm zawsze był niezbywalnym składnikiem inteligenckiego etosu[258]. Jak zauważa Aleksander Gella (2001: 23), traktowanie zawodu czy wykształcenia jako kryterium przynależności do inteligencji jest zwykłym wybiegiem. Zwalnia bowiem z obowiązku poszukiwania kryterium celniejszego, którym jest – według Gelli – patriotyzm oraz poczucie odpowiedzialności za słabszą część społeczeństwa. Można zauważyć, że wątek służby dla innych łączy się z patriotyczną postawą, a nawet stanowi jeden z jej istotnych warunków. Bohdan Cywiński (2000: D1) pisał, że „inteligencja polska jest więc dzieckiem narodu, który nie utracił swych politycznych aspiracji, a przez warunki zewnętrzne został zmuszony do życia w państwie, którego nie mógł uznać za autentyczne. W sposób decydujący wpłynęło to na kształt całej jego kultury okresu niewoli, na sposób myślenia o zjawiskach politycznych, na kryteria ich wartościowania i na wyobrażenia o obywatelskich obowiązkach

[258] Ten sposób rozumienia inteligenckości sięga korzeniami definicji Karola Libelta ([1844] 1967: 3–121), który w tekście *O miłości ojczyzny* posłużył się pojęciem „inteligencja narodu". Warto jednak odnotować, że zagadnienie inteligencji stanowiło w gruncie rzeczy małą część traktatu (Libelt 1967: 61–63), który poświęcony był właśnie ojczyźnie i patriotyzmowi. Do tego – podkreśla Micińska (1995: 65) – dochodzi: „demokratyczna idea mobilności społecznej (odnoszona do pracowników umysłowych), wymóg gotowości do wyrzeczeń i poświeceń dla dobra nauki i społeczeństwa, który stanie się elementem koniecznym etosu. Najważniejszy będzie jednak patriotyzm, który obok gotowości do poświęceń – stanowi jądro etosu: tych elementów brakuje w typowym etosie mieszczańskim" (Micińska 1995: 66). Jak pisała Czepulis-Rastenis (1988: 5): „czas narodzin i rozwoju inteligencji był okresem wzmożonej aktywności patriotycznej narodu polskiego". A zarazem dodawała, że stosunek do sprawy narodowej był ważnym elementem kształtującej się świadomości inteligentów. „Nie ulega wątpliwości, że podstawową wartością, jaką opiewano (…) był patriotyzm" (tamże: 247). Patriotyzm miał być, twierdzi Czepulis-Rastenis na podstawie analizy życiorysów, przywiązaniem do kraju, rodzimej kultury, służbą „poczciwej sprawie", „ciągłą gotowością do ofiary i poświęcenia" itd. W grę nie wchodziły jednak tylko same deklaracje czy skłonności wyrażane w słowach. Ważne były również czyny, na różnych polach aktywności, a więc praca na rzecz wspólnego dobra. Nie chodziło jednak o spektakularne gesty, ale raczej o pracę cichą, skromną. „Dlatego patriotyzm wspiera pracowitość i aktywność, dlatego aktywność i pracowitość dowodzi patriotyzmu" (tamże: 249).

Polaka, a zwłaszcza Polaka wykształconego i zdolnego do funkcji przywódczych bądź opiniotwórczych".

Nawet jeśli moi rozmówcy starają się zachować neutralny, zobiektywizowany stosunek do swojej narodowej tożsamości, to prędzej czy później daje ona o sobie znać w samookreśleniach, a także w wizji własnej społecznej roli. Wszyscy, którzy zdecydowali się o tym opowiedzieć, podkreślają, że polskości nie można unieważnić. Przede wszystkim ze względu na język polski, który nie jest tylko warsztatem ich codziennej pracy, do którego niektórzy odczuwają szczególne przywiązanie. Warto przytoczyć parę wypowiedzi na ten temat:

> Zanim zacznie się do czegokolwiek odnosić, to odnosi się do innych tekstów napisanych w tym języku, do wspólnoty ludzi czytających w tym języku (…). To, że jestem Polakiem, jest dla mnie ważne, bo mówię i piszę po polsku, i po pierwsze, myślę po polsku /5a.s.m/.

> Tu się uczyłem smaków, smaków języka. Jednak moje myślenie, wrażliwość budowały polskie teksty albo tłumaczone na polski teksty. Ważny jest język dla pisarza i dla filozofa. Myślenie [zachodzi – P. K.] najpierw w języku /27w.s.m/.

Podobne refleksje można mnożyć, układając na ich podstawie osobny tekst o znaczeniu języka, który – jak zdają się to rozumieć moi rozmówcy – wpływa na ich sposób myślenia, a zarazem kształtuje ich stosunek do polskości. Polszczyzna dla wielu z nich stanowi tylko punkt wyjścia, a polska tożsamość przejawia się w różny sposób i rodzi odmienne wizje zaangażowania, które niekiedy pokrywają się, niekiedy zaś stoją ze sobą w sprzeczności. Analizując ich wypowiedzi można bowiem łatwo zauważyć, że sytuują się oni w różnych miejscach na skali polskości[259]. Niekiedy w odmienny sposób zdają się też pojmować wizję „polskich obowiązków". Tytułem wstępu warto zaznaczyć, że dla jednych będą one dotyczyły bardziej spraw państwowych lub sfery obywatelskich zobowiązań, lub jednych i drugich, będą oni unikali posługiwania się słowem naród, dla innych to właśnie naród, a nie państwo czy społeczeństwo będzie przedmiotem powinności. Jedni godzą się z półperyferyjnym położeniem Polski, dla innych wymaga ono postawienia sobie dalekosiężnych celów, żeby to położenie przezwyciężyć. Dalej jeszcze rozwinę te wzmiankowane na razie wątki. Nie mam ambicji wyczerpania tematu, który z pewnością zasługuje na osobną książkę. Postaram się jednak opisać najbardziej charakterystyczne przekonania dotyczące Polski i towarzyszące im napięcia.

* * *

Polskość, patriotyzm, narodowość, stosunek do państwa pozostają nadal ważnymi punktami odniesienia, nawet jeśli nie są częścią świadomie

[259] Pojęcie „skale polskości" zapożyczam od Antoniny Kłoskowskiej (1996: 389–393).

realizowanego tożsamościowego projektu. Jednak, żeby uniknąć definiowania terminów patriotyzm czy naród oraz związanych z nimi konotacji, celowo posługuję się określeniem „polskość". W niniejszym rozdziale postaram się zbadać najczęściej przypisywane mu znaczenia. Unikam mówienia o patriotyzmie czy tożsamości narodowej również dlatego, że zdecydowana większość moich rozmówców także nie posługuje się tym językiem. Co więcej, kategoria „polskości" ma również tę zaletę, że w odniesieniu do innych wydaje mi się najmniej obciążona antynomicznymi oraz emocjonalnymi znaczeniami; jakkolwiek w jej wypadku wieloznaczność także jest nieunikniona. W oparciu o tak zdefiniowaną kategorię można jednak spróbować zaproponować wstępną skalę postaw wobec polskości. Parafrazując Antoninę Kłoskowską (1996: 393) są to zatem „szkice do portretów, (…) wskazania wielości możliwych wariantów polskości w obrębie zbliżonej kategorii Polaków określonych obiektywnymi wyznacznikami statusu, roli i sytuacji", jakie wyłaniają się z przeprowadzonych rozmów. Warto też dodać, że chociaż dla niektórych polskość będzie źródłem afirmacji, dla innych przedmiotem krytyki, to ani w jednym, ani w drugim przypadku żaden z moich rozmówców nie prezentuje skrajnego stanowiska. Starałem się dobrać osoby reprezentatywne dla swoich środowisk, znaczące i obecne w sferze publicznej, a zarazem prezentujące odmienne światopoglądy. Mimo to większość opinii na temat polskości i patriotyzmu mieści się w ramach szeroko rozumianego „środka"; wśród moich rozmówców nie znalazł się ani nacjonalista, ani ktoś, kto całkowicie odrzucałby polskość. Niektórzy z nich krytykują polskość, inni uznają, że podobna krytyka stanowi immanentną cechę polskości, swoisty patriotyzm *à rebours*. Niemniej krytykując ją, zarazem jej nie odrzucają. Jak mówi o tym jedna z osób:

> Sytuację tę określiłbym jako oligopol. Jest kilka pozycji, które możesz zająć. Możesz być liberałem: masz całą strukturę dyskursywną, żeby to zrobić, media, książki, nazwiska. Możesz z powodzeniem zająć pozycję konserwatywną: masz IPN, jedyny państwowy *think tank*, gdzie się świetnie zarabia. Masz media prawicowe itd. Ciekawe jest to, że coraz bardziej możesz zająć socjaldemokratyczną, takiej umiarkowanej lewicy. Natomiast ekstrema są obcięte, z tym że są bardziej obcięte z lewej strony niż z prawej. Nie można być skrajnym faszystą, natomiast można mieć poglądy skrajno-prawicowe, bliżej radykalizmu niż centrum /9s.a.m/.

Świadomość istnienia tak zróżnicowanego wyboru postaw, światopoglądów, idei sprawia, że wielu osobom trudno jednoznacznie opowiedzieć się po którejś ze stron tradycji polskiego patriotyzmu i w jednoznaczny sposób wyartykułować swój stosunek do polskości. Jak mówi pewien znany pisarz: „W moich książkach to się jawi. Ona jest problemem, wyzwaniem. Dla mnie jest ona czymś niezrzucalnym, to znaczy, że nie ma z niej takiego *full exit*. Byłem w klubie, znudziło mi się bycie w klubie" /27w.s.m/. Być może to dlatego wiele osób chciałoby łączyć sprzeczne nurty, które zdawały się dotychczas nie do

pogodzenia. Ta uwaga dotyczy zresztą nie tylko jednostek, ale niekiedy staje się również zarysowanym w najogólniejszych ramach programem całych środowisk. Jedna z osób na pytanie o to, do kogo skierowane jest redagowane przez nią konserwatywno-prawicowe pismo, odpowiedziała: „jest dla tych, którzy jeszcze się nie zdefiniowali, będą szukać. Dla osób lubiących dysonas poznawczy" /25e.m/.

* * *

Trudno by było inaczej. Polskość obejmuje złożoną i rozległą sferę symbolizacji, w tym odmienne wizje patriotyzmu, państwowości, różne rozumienia narodu. Stąd wielu z moich rozmówców z trudem znajduje właściwą formułę dla siebie, dla reprezentowanych przez siebie środowisk, za pomocą której byliby w stanie objąć tak wiele różnych stanowisk. „Jest wiele konceptów polskości" /29a.s.f/ – wyjaśnia mi jedna z osób, pisząca zresztą na polskie tematy. Zatem jeśli jest coś, co łączy moich rozmówców niemal bez wyjątku, to właśnie zgoda na temat istnienia tej różnorodności. Jak mówi inna osoba: „to, że my, Polacy, możemy definiować się jako mesjaniści albo jako endecy, albo jako lewicowcy pepeesowscy, albo jeszcze jako coś innego, to po prostu jest cholernie potrzebne do tego, żeby którąś z tych opcji wybrać i zmodyfikować, przedefiniować" /17s.a.m/. Dodaje:

> Polska ma różne wyrazy. Polska to nie jest tylko taka bogoojczyźniana narracja, taka stereotypowa. Chociaż jesteśmy ostatnimi, którzy rzucą kamieniem w „mohera". To jest coś, do czego jesteśmy bardzo przywiązani. Widzimy całą masę problemów właśnie w takiej pogardzie dla ludu. Natomiast była Polska modernistyczna, Polska Wyspiańskiego – to było wtedy bardzo nowoczesne, bardzo współczesne. Jest Polska międzywojenna: to projekt nowoczesności, który nawiązywał do tego polskiego dziedzictwa. My się w tym odnajdujemy, Polska musi mieć wiele wyrazów. Cieszymy się, jak widzimy w różnych miejscach, że ktoś podejmuje te tematy bardzo współczesnym językiem, nowymi pojęciami. Bo to znaczy, że Polska żyje. Jakby ona została utożsamiona wyłącznie ze skostniałym dyskursem, to bardzo źle by się stało /17s.a.m/.

Podobne przekonania o wielości możliwych inspiracji wyrażone w mniej lub bardziej dosłowny sposób można też odnaleźć w wielu przeprowadzonych przeze mnie rozmowach. Jak dodaje ktoś inny: „pamiętaj, że oprócz romantyków, w Polsce byli jeszcze pozytywiści" /40n.m/. Jeszcze inna osoba na pytanie o polskość odpowiada następująco: „To jest pytanie, do jakich wzorów się nawiązuje" /28sa.m/. Najczęściej jednak, jak pisałem, moi rozmówcy używają wielu form identyfikacji i odwołują się równocześnie do wielu różnych wzorów. Dlatego tradycja, do jakiej nawiązują, nie daje się określić po prostu ani jako republikańska, romantyczna, ani pozytywistyczna, ani nawet endecka. Pod względem bogactwa treści, wzorów, symboli oraz nieoczekiwanych

momentami połączeń między nimi jest właśnie inteligencka. Chociaż zdarzają się osoby, jak chociażby autor cytowanej wcześniej opinii, próbujące przełamać monopol prawomocnej, a więc inteligenckiej kultury na definiowanie polskości. Inna osoba, kojarzona raczej z prawicowymi środowiskami, mówi, że nie chodzi o to, żeby wzorem konserwatystów chronić polskość, „tworząc nad nią klosz, z jakimś modelem XIX-wiecznej polskości" /29a.s.f/. Polskość definiowana wyłącznie przez inteligencję jest dla niej równoznaczna z blokowaniem rozwoju. Tymczasem idea polskości pozostaje żywa i ewoluuje, kiedy może łączyć w sobie wiele odmiennych tradycji. Nie chodzi więc o to, żeby „nie dopuszczać do niej powietrza, bo może zawierać zarazki" /29a.s.f/ – dodaje.

To wszystko sprawia, że w wielu wypadkach ideowe wybory związane z polskością nie są jednoznaczne. Chociaż nie zajmuję się w tym rozdziale badaniem recepcji polskich idei patriotycznych, to warto podkreślić, że moi rozmówcy, czerpiąc z tradycji, zarazem ją modyfikują. W niektórych wypadkach do tego stopnia, że przekonania na temat polskości znacznie zdają się odbiegać od pierwowzoru, a nawet pozostają z nim w sprzeczności. Polski mesjanizm miesza się z pozytywistycznymi wzorami pracy organicznej, dystans wobec polskości i nawiązania do poezji Juliusza Słowackiego stają się częścią tej samej postawy, a próba uczynienia z Witolda Gombrowicza polskiego prawodawcy nie należy wcale do wyjątków (por. „Pressje" 2013, Teka 34). Innym razem to nie całe tradycje, ale wybrane postaci czy książki kształtują ich opinie na temat polskości[260]. To sprawia, że wielu z nich nie mieści się w ramach tradycyjnie pojmowanych podziałów. Postawy wobec polskości oraz typy patriotyzmu rzadko występują w czystej postaci, najczęściej nakładają się na siebie. Podsumowując, można napisać, że ich wizje polskości są tak zróżnicowane oraz obejmują tak różnorodne wzory, że próba ułożenia ich według znanych typologii, chociażby prawica–lewica, narodowcy–socjaliści, model

[260] Jak mówi jeden z moich rozmówców: „Wyspiański, dobrze przeczytany, wydaje się nawet głębszy niż Dmowski. Zwłaszcza w dramacie *Wyzwolenie*. To bardzo trudny dramat, trzeba zrozumieć taką etnograficzną otoczkę, w której jest on zanurzony. Bardzo plastycznie zanurzony w teatrze krakowskim i krakowskich osobistościach życia społeczno-politycznego. Ale można go dzisiaj wystawić nie na golasa, w różnych rolach, które tam są, zwłaszcza w drugim akcie, gdzie są maski, bohater, który jest postacią w sumie z Dmowskiego i jest zderzony w sumie z Mickiewiczem, to jest bardzo odważny ruch. On wali w Mickiewicza generalnie, w tym dramacie. A na koniec pokazuje uwięzienie Polaków i inteligentów w sferze symboli. Jest to zobrazowane uwięzieniem głównego bohatera w Katedrze Wawelskiej; on mówi tam o narodzie, o sile, o filozofowaniu młotem. To jest moim zdaniem przedstawienie wciąż aktualne. Wyspiański jest hermetyczny, jest za trudny dla przeciętnego inteligenta, bo jest osadzony w kontekście. Trudno go wyabstrahować. Ale kiedy się zagłębić w ten kontekst, to można spróbować tak nim pomanipulować, żeby te frazy, które on wypowiada trochę abstrakcyjnie i staroświecko, były zrozumiałe. Bo trochę takim młodopolsko mieszczańskim językiem, to jest prawdopodobnie protofaszysta. To jest prawdopodobnie najwybitniejszy faszystowski tekst. Gdybyśmy mieli taką politykę, jak przed wojną, to Wyspiański byłby na sztandarach razem z Dmowskim. Tego się nie uczy, nikt mi nigdy na edukacji literackiej nie mówił, że to jest tekst inspirowany Dmowskim" /1a.e.s.m/.

republikański–romantyczny–endecki[261], nie oddawałaby całego zróżnicowania prezentowanych przez nich postaw oraz wpisanych w nie napięć. Niektórzy z nich podkreślają dystans wobec gotowych patriotycznych formuł: „Staram się nie podporządkowywać dominującym modelom polskości" /29a.s.f/ – mówi jedna z osób, znana skądinąd ze swojego przywiązania do kultury polskiej. Przyznaje, że jako Polka realizuje polskość, aktualizuje ją poprzez swoje zainteresowania, „nawet jeśli z idealnego punktu widzenia polskości mogą wydawać się nieortodoksyjne" /29a.s.f/.

Odzyskać romantyzm

Mimo wszystko szczególne i wyróżnione miejsce pośród innych wątków tradycji zajmuje polski romantyzm. Maria Janion (2006: 321) pisała jakiś czas temu, że romantyzm nie oddziałuje już na polską wyobraźnię, szczególnie młodych. W odniesieniu do osób, z którymi rozmawiałem, ta opinia nie znajduje jednak potwierdzenia, o czym świadczą liczne nawiązania do romantyzmu. Zresztą wystarczy przejrzeć zawartość inteligenckich czasopism, żeby przekonać się, jak silna i trwała jest recepcja romantyzmu w ostatnich latach. Trudno się zatem dziwić, że dla przedstawicieli pokolenia, które interesuje mnie w tej książce, romantyzm stanowi jedno z często przywoływanych źródeł ideowej tożsamości. Akceptację dla romantycznych wzorców wyrażają zarówno ci, którzy definiują się w lewicowych, jak i w prawicowych kategoriach. Należy jednak pamiętać, że najczęściej romantyczne wzorce trafiają do nich w sposób zapośredniczony: przetworzone przez teksty kultury, dzieła literackie, różnych autorów, wykluczające się i krytyczne komentarze, rzadko w bezpośredniej formie.

Romantyzm, a właściwie mesjanizm jest szczególnie ważny dla osób deklarujących światopogląd prawicowy. Niemniej nawet wśród nich jest różnie intepretowany oraz skutkuje odmiennymi wizjami zaangażowania. Dla jednych będzie on raczej źródłem dystansu wobec rzeczywistości, z kolei inni będą starali się wykorzystać go jako uzasadnienie własnych działań. Przytaczałem już ten cytat, ale warto do niego wrócić również w tym kontekście. „Na ziemi – mówi jeden z bardziej elokwentnych rozmówców – jesteśmy tylko pielgrzymami, zajmujemy się pracą w kulturze, w edukacji" /4s.n.m/. Mój respondent dystansuje się jednak wobec środowisk, „które chcą sprowadzić mesjanizm na ziemię, zaprojektują autostrady, dodadzą do tego propagandę i zrobią Królestwo Boże na ziemi" /4s.n.m/. Niemniej nie potrafi znaleźć rozwiązania

[261] Podobna typologia nie mieści się również w tak zmistyfikowanych ujęciach jak Bóg–Honor–Ojczyzna, Wiara–Patriotyzm–Rodzina czy Tradycja–Katolicyzm–Historia (zob. Janion 2006: 313).

dylematu między zaangażowaniem a przekonaniem o konieczności zachowaniu dystansu, bo w chwilę później stwierdza: „Mesjasz nie nadchodzi, musimy mieć jakieś inne strategie" /4s.n.m/. Dodaje:

> Ponieważ Chrystus nie nadchodzi już 2000 lat, to musimy się w tym świecie zakorzeniać. Jakoś musimy racjonalizować zło, jakoś musimy odsuwać apokalipsę i Mesjasza sprowadzać na ziemię. To też sprawia, że moralna rewolucja nam nie wystarczy i musimy zatrzymać się na dłużej. Dlatego potrzebujemy państwa, które musi być coraz silniejsze. Tu też jestem w takiej logice paradoksu: widzę, że powinniśmy mieć silne państwo. Ale z drugiej strony, państwo to nie jest to, o co nam chodzi, może to być efekt uboczny, ale nie nasz cel /4s.n.m/.

Z kolei mój następny rozmówca nie dostrzega sprzeczności pomiędzy mesjanizmem a zaangażowaniem społecznym. Dla niego to właśnie romantyzm stanowi ideowe źródło zaangażowania, dostarcza bohaterów i nieprzemijającego modelu patriotyzmu, dla którego stara się jednak znaleźć również praktyczną formę wyrazu.

> Widzimy taką polaryzację, która wydaje nam się bezpłodna. Z jednej strony jest patriotyzm symboliczny, pełen podniosłych słów i odwołań do tradycji polskich. Z drugiej strony jest patriotyzm „sprzątania kupy po psie", nie mniej niebezpieczny, który mówi o tym, że prawdziwym patriotą jest ten, kto sprząta po swoim psie i kto płaci podatki. Oba wydają nam się niebezpieczne: ten pierwszy, bo nic za nim nie idzie dla konkretnego życia. Nie może być tak, że odwołujemy się do dziedzictwa I RP, a jakby nie ma konkretów, tego, co robimy dla wspólnoty „tu i teraz". Natomiast z drugiej strony, bardzo często w środowiskach liberalnych podnoszony jest model płacenia podatków. Płacenie podatków to jest nasz gówniany obowiązek, a nie patriotyzm, który jest czymś więcej. On musi się wiązać z podatkami, ze sprzątaniem po swoim psie, ale nie można tego rozpuścić w takiej opowieści obywatelsko-przyzwoitej. Bycie przyzwoitym jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym, żeby być patriotą /17s.a.m/.

Osobom, które prezentują podobną postawę, wizja patriotyzmu minimum wydaje się niewystarczająca. Chociaż symbolika odwołująca się do narodowych wartości, pamięć o bohaterach oraz narodowej historii ma niezbywalny charakter, to równocześnie przechowanie tych wzorów wymaga wysiłku i codziennej pracy wśród młodych ludzi; projektów, warsztatów, szkoleń, dzięki którym można je uaktualnić. Przy czym nie chodzi o zachowanie wyłącznie tradycyjnych form, bo – jak podkreśla mój rozmówca – patriotyzm należy łączyć z nowoczesnymi formami estetycznymi, akcjami społecznymi, wykładami, nauczaniem i pokazywaniem wzorców, dzięki czemu stają się one żywe i ważne dla innych. „Szukajmy – wyjaśnia – czegoś takiego, co pozwoli połączyć z jednej strony tę symbolikę, ona jest ważna, bo buduje tożsamość, wspólnotę, pozawala na bycie dojrzalszym człowiekiem" /17s.a.m/. A jednocześnie:

„Błędem jest ograniczanie się do sfery symbolicznej, emocjonalnej, która sprowadza się tylko do opowieści – a nie mieć konkretnych działań, które się podejmuje" /17s.a.m/.

Romantyczne wzorce okazują się ciekawe oraz inspirujące dla osób z odmiennych obozów politycznych. Jak mówi związany z prawicowymi środowiskami dziennikarz: „w romantyzmie ciekawy jest splot religii, teologii politycznej, wizja nieprawdopodobnej zupełnie wspólnoty narodowej, że nikną granice etniczne i zostaje czysta polskość. Naprawdę, to mi się podoba" /31e.a.m/. Z kolei reprezentujący ważne lewicowe środowisko publicysta zastanawia się: „czy tradycję romantyczną można odzyskać dla lewicy? Nie mam jeszcze zdania. Chciałbym, żeby można to było odzyskać, bo to jest piękna tradycja. Nie chodzi o romantyzm angielski, który jest bardzo indywidualistyczny. Do odzyskania z romantyzmu jest misja, ale rozumiana w najlepszym sensie tego słowa" /16e.a.m/. Zarówno jeden, jak i drugi dostrzegają, że romantyzm oferuje pewien uniwersalny wzór zaangażowania, zawiera w sobie wizję ponadetnicznej polskości oraz nieprzemijający wzorzec służby[262].

Afirmacja

Postawa afirmacji polskości jest pierwszym, oczywistym wymiarem, który należy podkreślić. Dla jednego z moich rozmówców, który jest doskonałym wyrazicielem takiej postawy, Polska to „ludzie i wybory aksjologiczne". Chociaż dostrzega on pewne negatywne strony polskiej tożsamości, to bardzo się z polskością utożsamia. Równocześnie nie potrafi do końca jednoznacznie uzasadnić swojego stosunku do niej, polskość jawi mu się jako „wspólnota pamięci" (zob. Bellah i in. 2007: 481)[263], pewien rodzaj daru przeszłych pokoleń[264] i zobowiązanie, by przekazać go kolejnym pokoleniom.

[262] Warto dodać, że tę parę bohaterów łączy nie tylko pogląd na romantyzm, ale również negatywny stosunek do endecji. Nawet jeśli pierwszemu z moich rozmówców myśl endecka wydaje się ciekawa („uważam, że to jest wielka myśl"), to zarazem odpycha go ona etniczną wizją narodowości, nieciągłością polskiej tradycji. Argumentuje bowiem: „Ktoś wychodzi od endecji, ma chamskie mity endeckie, w tym skrajną pogardę wobec konstytuujących nas rzeczy i resztki takiego modernizmu endeckiego, mocno burżuazyjnego. Endecja jest skrajnie niekonserwatywna i niereligijna, modernistyczna. Jest mi strasznie obca, prawie tak obca jak lewica" /31e.a.m/.

[263] Robert N. Bellah (Bellah i in. 2007: 481) definiował wspólnoty pamięci jako określone przez „swoją przeszłość oraz pamięć o niej", którą podtrzymują, tworząc opowieść o niej i przeszłych bohaterach (zob. też: Hałas 2012: 11–14, 153–176).

[264] Warto zaznaczyć, że mój rozmówca podkreśla, jak bardzo drażni go mówienie o Polsce – „ten kraj", oznacza to bowiem niezdrowy dystans. Jedna z moich rozmówczyń opatruje to następującym komentarzem: „fobia, jaką wywołuje na prawicy określenie «ten kraj» w stosunku do Polski, co powoduje histerię, bo zdradza niezdrowy dystans do tego kraju" /29a.s.f/.

> Polskość jest ważna, bo jest *cool*. Jak mogę nie wybierać polskości, skoro myślę po polsku, jest to mój ojczysty język. A skąd się biorą wybory aksjologiczne? Negowanie samego siebie jest aktem samobójstwa. Nie mam potrzeb samobójczych, to jest też poczucie długu, ktoś nas stworzył i zapłacił wiele, żebyśmy byli. Więc można mieć dla niego jakiś szacunek, a nie tylko pluć. Po trzecie, to wybór aksjologiczny, patrzysz i się zakochujesz. Nie wiem, dlaczego jestem zakochany /31e.a.m/.

Tak rozumiana polskość stanowi jednocześnie źródło zaangażowania i zobowiązanie do zachowania jej dla przyszłych pokoleń. Jego zdaniem zadanie to jest tym poważniejsze, że inteligencja w Polsce została wyniszczona, nie ma zachowanej ciągłości pokoleniowej, nie wytwarza również własnych zasobów. Ta bezkompromisowa opinia dotyczy zarówno uniwersytetów, środowisk intelektualnych (głównie lewicowych i liberalnych), jak i polskich intelektualistów, którzy nie zajmują się aktualizacją polskości oraz polskiej myśli filozoficznej czy społecznej. Jego zdaniem ci, którzy mogliby pełnić taką funkcję, są „kolonizatorami polskości", którzy zamiast zajmować się polską myślą, zajmują się przeszczepianiem na polski grunt zachodnich nowinek. Tymczasem, mówi o polskości, „mamy wobec niej powinność. I przypominanie o tym wciąż. Ale jak coś takiego może zaistnieć w świecie, w którym dekonstrukcja jest podstawowym obiektem angażowania się?" /31e.a.m/.

Umiar

Przedstawione wizje wydałyby się jednej z moich rozmówczyń zbyt irracjonalne, dlatego gdy mówi o polskości, stara się posługiwać praktycznymi argumentami. Chociaż zgadza się z koniecznością budowania silnego państwa[265], to jak argumentuje, niekoniecznie musi temu towarzyszyć poszukiwanie symbolicznego uzasadnienia dla takiej postawy. Jej ideałem jest patriotyzm obywatelski, który wcześniejszemu rozmówcy wydawał się niewystarczający. Niemniej nie ujmuje go w wąski sposób. Dodaje, że zadaniem inteligencji jest dzisiaj

> przywrócenie myślenia o dobru wspólnym. (…) Przywrócenie tej współodpowiedzialności, przede wszystkim też za państwo. Bo to jest taka choroba Polski, że nikt się z tym państwem nie identyfikuje, że wszyscy są w opozycji do niego,

[265] Moja rozmówczyni opowiada w tym miejscu o swoim oburzeniu wywołanym przez konkurs dla dzieci na jednym z portali. Konkurs dotyczył urzędu skarbowego, który „pożera nasze podatki". Mówi: „I mnie to jakoś strasznie oburzyło, że jak można w dzieciach kształtować taki stosunek do państwa i dóbr publicznych. Coś, co idzie na dobra, z których korzystamy na co dzień, na szkoły, na przedszkola, na transport, wszystko, co funkcjonuje jednak w niedoskonały sposób, ale jednak funkcjonuje, bez tego nie moglibyśmy żyć. Jak można to pokazywać w tak pogardliwy sposób i jeszcze to dzieciom wpajać" /23s.a.f/.

> że to państwo to jest to zło, co nas ogranicza. Nikt się nie czuje współtwórcą, jesteśmy wyalienowani /23s.a.f/.

Wiele osób prezentuje podobną postawę, jak cytowana rozmówczyni. Podkreślają zobowiązania, jakie niesie przynależność do wspólnoty, choć zarazem starają się dystansować wobec emocjonalnych opowieści o Polsce i polskości. Większość z nich również w mniejszym stopniu jest zainteresowana podtrzymywaniem patriotycznej symboliki. Akcentują znaczenie realnych instytucji, w tym przede wszystkim państwa. Państwo jest oparte na koncepcji wspólnego dobra, jedna z jego najważniejszych funkcji polega zaś na przeciwdziałaniu tworzeniu się enklaw bogactwa i biedy. Z tego punktu widzenia jednym z podstawowych zadań inteligencji jest odzyskanie wiary w państwo, „ponieważ – jak mówi cytowana osoba – tylko ono jest w stanie nas uratować przed wieloma problemami, które dzisiaj trapią świat: przed nieograniczoną zachłannością instytucji finansowych, które próbują każde państwo osłabić, jak tylko się da, żeby móc więcej zyskać. I coraz bardziej uświadamiamy sobie, jak ważne są instytucje publiczne, które teraz przeżywają swoją erozję, i myślę, że trzeba ich bronić" /23s.a.f/. Warto dodać, że choć potrzeba silnego państwa jest często podkreślana, to moi rozmówcy różnią się wyobrażeniami tego, jak powinno ono wyglądać. „Misją inteligencką jest dzisiaj budowanie niezawisłości. Żeby biznesmeni, inteligenci i politycy spotkali się ze sobą i zrobili wspólnie jakiś projekt" /1a.e.s.m/.

Osoby, które prezentują podobnie umiarkowaną postawę wobec polskości, podkreślają również, że polskość stanowi część europejskiej kultury. Dla cytowanego już na wstępie tego podrozdziału pisarza polskość jest ważna, „ale to nie jest najistotniejszy punkt odniesienia w moim życiu. Postrzegam to jako *modi* europejskości. W takim sensie, że jestem chrześcijaninem wychowanym na Platonie, Augustynie, na Grecji, na Rzymie i na Biblii. Polska jest w tym obszarze oddziaływania. Pierwotna tożsamość jest chrześcijańska, a nie polska. Polak-katolik ma już pewne konotacje. Ale mnie chodzi o pełniejsze odniesienie" /27w.s.m/.

Dystans

Kilku moich rozmówców jest jednak o wiele krytyczniej nastawionych wobec polskości. Choć jest ona dla nich źródłem napięć, to żadna z indagowanych osób nie odrzuca polskiej tożsamości. Nie oznacza to, że w sferze publicznej nie można znaleźć podobnych głosów. Jak mówi o tym jeden z popularnych lewicowych komentatorów: „drażni mnie w części lewicy ta oikofobia, samobiczowanie się za to, że się jest Polakiem. Nie uważam, żeby polskość była czymś najgorszym na świecie. To jest taki kraj, taka tożsamość, która jest pośrodku" /5a.s.m/.

Równocześnie – zdaje się twierdzić – polskość należy starać się zredefiniować, ujawniając opresyjny charakter najgłębszych wzorów polskości. Zgadza się z przekonaniem, że zobowiązania wobec innych są ważne. A równocześnie odrzuca wizję wspólnoty rozumianej w kategoriach narodowych czy etnicznych. Nie odpowiada mu też idea silnego państwa, bo zbyt łatwo mogłoby ono naruszać uprawnienia innych obywateli. Poza tym wizja silnego państwa nie odwołuje się do rządów prawa, ale najczęściej znajduje ona uzasadnienie w symbolice patriotycznej tromtadracji. A to w konsekwencji może osłabiać jego rolę wobec tych, którzy nie identyfikują się z patriotyczną symboliką. Lecz jak mówi: „akceptuję to, że jestem Polakiem. Nie jest to najlepsza oferta, jaką można wygrać na loterii genetycznej, ale nie jest też najgorsza. Nie jest źródłem umartwiania, nie rozpaczam codziennie, że urodziłem się Polakiem, nie jest to też specjalnym źródłem autodelektacji" /5a.s.m/.

> To, że jestem Polakiem, też wyznacza pewien zasób, który określa zakres mojej mocy na globalnym rynku idei. Gdybym był rdzennym użytkownikiem języka angielskiego, to ten rdzenny zasób mocy byłby większy, niż gdy jestem rdzennym użytkownikiem polszczyzny. Mówię z określonej pozycji, myślę z określonej pozycji /5a.s.m/.

Przekonuje, że polską tożsamość należy zaakceptować z jej dobrymi i złymi stronami, starając się ją zrozumieć „od wewnątrz", poprzez lekturę tekstów ważnych dla polskiej kultury. Jak mówi: „mamy obowiązek czytać polskich autorów. Nie udawać, że żyjemy gdzie indziej" /5a.s.m/. Można jednak zauważyć, że problemem nie jest dla niego polskość jako taka, ale fakt definiowania się w narodowych kategoriach; narodowość jako najważniejsza cecha jednostkowej tożsamości. Jak dodaje: „ale też sądzę, że gdybym był Francuzem, Amerykaninem czy Anglikiem, to też ta francuskość, amerykańskość czy angielskość źródłem autodelektacji dla mnie by nie była" /5a.s.m/. Podobne, chociaż mocniejsze przekonania formułuje inna osoba: „Bez wątpienia czuję się Polakiem. Nie czuję się dumny z tego powodu" /9s.a.m/. Jego zdaniem wizja rodzimej kultury oraz towarzyszące jej wzory mają opresyjny charakter, ich źródła odnajduje w szlacheckich oraz katolickich korzeniach polskiej kultury. Jak mówi cytowana tu osoba: „Polak to katolik, więc uszanujmy to, (…) cała ta instytucja uszanowania, szacunku… Obserwowałem jeden konflikt w akademii mojego kolegi. Zarzuty wobec niego były takie: że jest niegrzeczny. Szacunek, dobre wychowanie, grzeczności – myślimy w tych kategoriach o sporach, które nie mają charakteru personalnego, nie są konfrontacją osoby z osobą. Grzeczna to może być osoba dla osoby" /9s.a.m/. Jego zdaniem krytyka polskiej formy jest więc konieczna, nawet jeśli miałaby ona prowadzić do konfliktu, albowiem pozwala oświetlić stosunki władzy i dominacji inteligenckiej elity. A także ukazać zakorzenione w tradycji wzorce jako sposoby podporządkowania oraz budowania społecznych hierarchii. Dlatego konflikt – jego

zdaniem – jest czymś dobrym, ponieważ może skutkować przeobrażeniami w sferze publicznej, a w efekcie przedefiniowaniem polskości, jak również dekonstrukcją symboliki, która utrwala hierarchie. Niemniej nawet w jego wizji polskość powraca pod postacią rodzimych idei, albowiem – jak argumentuje – narzędzia krytyczne powinny zostać zaczerpnięte z zewnątrz, ale część z nich jest również ważnym składnikiem polskiej kultury.

> Nie zgadzam się z diagnozą, że używam tylko zachodnich narzędzi. Po pierwsze, Brzozowski i Gombrowicz, do których bardzo się odwołuję. Na płaszczyźnie teoretycznej bardziej do Brzozowskiego, ale u Gombrowicza jest teoria form, które trzeba ćwiczyć, nowoczesność jako pewien zestaw form, i nie jesteśmy w stanie się z nich wydobyć /9s.a.m/.

I dodaje:

> Poza tym krytyka polskości, szlachty nie jest zaczerpnięta z Zachodu, bo mieliśmy w Polsce ten nurt myślenia, czego dobrym przykładem jest Słowackiego *Grób Agamemnona*, gdzie on szlachtę nazywa czerepem rubasznym. To prawda, że był to nurt mniejszościowy i nie do końca widoczny, przytłumiony przez tę afirmatywną stronę, co wyraża się tym, że Mickiewicz jest uważany za lepszego znawcę polskiej duszy niż Słowacki, co jest bzdurą. Słowacki jest o wiele bliżej kwestii, o które chodzi /9s.a.m/.

Różne głosy w obrębie jednej tradycji

Gdyby moi rozmówcy spotkali się, żeby porozmawiać na temat polskości, to ze względu na emocje związane z tym tematem najprawdopodobniej z trudem mogliby się ze sobą porozumieć. Krytyka polskości, która dla niektórych będzie równoznaczna z jej odrzuceniem, zdaniem innych jest konieczna, albowiem pozwala na przewartościowanie przeszłości, dostrzeżenie w niej opresyjnych elementów, które wciąż w symboliczny i realny sposób podtrzymują społeczną hierarchię i nierówności. Kiedy jednak przyglądamy się ich wypowiedziom z boku, to możemy dostrzec, że chociaż mówią o polskości za pomocą różnych odniesień i kontekstów, w gruncie rzeczy zarysowują się między nimi pewne podobieństwa. Warto jednak zauważyć, że zarówno ci, którzy ją afirmują, jak ci, którzy się wobec niej dystansują, nie są konsekwentni w swojej argumentacji. Cytowana wcześniej osoba o zdecydowanie prawicowej afiliacji, która ma skłonność, żeby zarzucać lewicowym intelektualistom, że korzystają z zachodnich narzędzi, ostatecznie sama skłonna jest przyznać: „Magdalena Środa mnie ukształtowała. Uczyła mnie etyki. Ona dała mi Leo Straussa, Alasdaira MacIntyre'a" /31e.a.m/. Z kolei moi lewicowi rozmówcy starają się

odnaleźć w polskiej przeszłości i tradycji aktualne narzędzia krytyczne i nieprzemijające wzorce zaangażowania. Wielu z nich zgadza się z tym, że chociaż jako intelektualiści mogą odgrywać rolę „narodowych ideologów", to zarazem nie dysponują monopolem na definiowanie tego, czym jest Polska. Ponieważ zajmują się tworzeniem podobnych ujęć czy definicji, powinni wsłuchiwać się w głosy tych, którzy nie dysponują możliwością podobnej artykulacji. Nawet wizja państwa, które zbudowane jest wokół ideału wspólnoty obywateli, a nie wąsko rozumianego narodu, stanowi ważny wątek podzielanych przekonań. Jak mówi jedna z cytowanych już osób, której opowieść nie mieści się ani w prawicowej, ani w lewicowej wizji: „po pierwsze odzyskanie zaufania do państwa. Po drugie myślenie o wspólnocie. W tym się też zawiera coś, co nazywam empatią. Coś, co pozwala nam pozbyć się też takiej pogardy dla prostszych ludzi, po prostu" /23s.a.f/. Chociaż moi rozmówcy prezentują odmienne postawy czy stanowiska, nadal pozostają w obrębie najogólniej rozumianej polskiej tradycji, która dopuszcza nie tylko afirmację polskości i obronę jej „czystego modelu", ale również jego krytykę oraz otwarcie się na inne tradycje. Te dwie strony tego samego medalu wciąż można określić mianem polskości.

Rozdział 16

Intelektualiści wobec inteligencji

Celem tego rozdziału[266] jest opisanie wyobrażeń młodych polskich inteligentów na temat związków pomiędzy inteligencją a intelektualistami. Zastanawiam się, czy intelektualiści – jak sugerują niektórzy badacze – są postrzegani jako elita podtrzymująca przekonanie o istnieniu inteligencji, czy też jako osobna i luźno powiązana z nią kategoria. Na podstawie zebranego materiału zarysowuję cztery ujęcia dotyczące związku pomiędzy inteligencją a intelektualistami. Zwracam też uwagę na główne napięcia, jakie wywołują te dwie możliwe identyfikacje. Jestem przekonany, że opisanie przemian tożsamości reprezentantów współczesnych młodych elit intelektualnych można uzupełnić poprzez porządkowanie ich wyobrażeń na temat odgrywanych ról.

Problem z dyskusją o inteligencji w Polsce – jak już wspominałem w różnych miejscach w tej książce – polega m.in. na tym, że często nakładają się na siebie różne sposoby rozumienia tego pojęcia (Kurczewska 1998: 337–343; Zarycki 2008: 86–99), przy czym w kontekście problematyki tego rozdziału dwa z nich bodaj najbardziej ją utrudniają. Jedno – ujmuje inteligencję jako elitę intelektualną, artystyczną, moralną itp., drugie – jako „warstwę społeczno-zawodową". Stąd najważniejsze z pytań ostatniego ćwierćwiecza o zanikanie inteligencji może przynieść inną odpowiedziedź w odniesieniu do warstwy, inną w odniesieniu do elity. Ryszarda Czepulis-Rastenis przekonuje, że nie da się zupełnie uniknąć interferencji tych dwóch zakresów znaczeniowych. W praktyce badawczej to rozróżnienie nie jest łatwe. Obydwa sposoby rozumienia ani nie pokrywają się, ani nie są rozłączne, ale zachodzą na siebie i to zarówno w rzeczywistości, jak i w świadomości badawczej (Czepulis-Rastenis 1973: 6; 1976: 82–83; Szacki 1991: 372–373). Zdaniem niektórych historyków badacze mają skłonność do zbyt pospiesznego uznawania inteligencji za osobną warstwę (Beauvois 1978). Większość z nich zgadza się, że najpierw uformowała się ona jako elita, przez pewien czas kształtowała się jako grupa zawodowa,

[266] Niniejszy rozdział jest zmienioną i poprawioną wersją tekstu *Młodzi intelektualiści wobec inteligencji. Analiza wyobrażeń na temat inteligencji i intelektualistów* opublikowanego w: *Postinteligencja. Współczesne formy manifestacji inteligencji oraz inteligenckości*, „Kultura Współczesna" 2015, nr 4 (koncepcja numeru tematycznego i redakcja: P. Śpiewak, P. Kulas), s. 65–79.

dopiero później, najczęściej wymienia się tu okres po powstaniu styczniowym, przekształciła się w oddzielną warstwę.

Większość badaczy zgadza się też, że w Polsce intelektualiści są częścią inteligencji. Według Andrzeja Walickiego (2000) polska inteligencja dzieli się na elitę poznania i elitę czynu, klerków i inteligencję zaangażowaną. Przy czym ta ostatnia pozostawała pod wpływem elity twórczej (Szczepański 1960: 449–450)[267]. Dostrzegano oczywiście różnice pomiędzy tymi dwoma kategoriami, Andrzejowi Mencwelowi (1997: 48) kategoria klerka czy intelektualisty wydała się zbyt sterylna, Jerzy Szacki (1991: 382) przyznawał, że to grupa trudna do zdefiniowania, Jerzy Jedlicki (2000: 152) mówił o mglistości tego pojęcia, z kolei Czesław Madajczyk (1999: 14) pisał, że „termin *klerk* jest dość jednoznaczny. Jest to intelektualista refleksyjny, kontemplujący, programowo odcinający się od spraw bieżącego życia politycznego, ideologii i spraw światopoglądowych, wyznający zasadę niezaangażowania społecznego i politycznego. Trudniej określić, kto jest intelektualistą". Z kolei Janusz Żarnowski pisał tak:

> Można jednak wyróżnić grupy ludzi, których praca polega w przeważającej mierze nie na wykorzystaniu zastanych czy wyuczonych formuł i wzorów, lecz na tworzeniu nowych. Rolę tę określa się mianem tworzenia wartości kulturalnych. Przypada ona przede wszystkim ludziom nauki i sztuki, których często nazywa się inteligencją twórczą. Przywykliśmy w Polsce właśnie inteligencję twórczą określać mianem intelektualistów (Żarnowski 1998: 150).

Ale jak dodaje: „nie ulega wątpliwości, że ludzie, których można zaliczyć do intelektualistów, stanowią jedynie małą część inteligencji. Ale czy tylko w łonie inteligencji, pojawić się mogą intelektualiści? Oczywiście, nie tylko" (tamże: 156). Nie zmienia to faktu, że refleksja nad intelektualistami umieszczana była często w perspektywie badań nad inteligencją (Żarnowski 1998). Intelektualiści i inteligencja traktowani są przez polskich badaczy jako uzupełniający się układ. Robert Merton (2002: 270) pisał, że odbiorcą intelektualisty jest społeczeństwo[268]. Przenosząc tę tezę na polski grunt, Jerzy Mikułowski-Pomorski (2005: 22) twierdzi, że odbiorcą treści tworzonych przez intelektualistów jest w Polsce przede wszystkim inteligencja.

---

[267] Jan Szczepański (1960: 449–450) pisze: „Kategoria intelektualistów na Zachodzie, pisarzy, poetów, uczonych i innych twórców wartości kulturalnych, żyjących i pracujących w «normalnych» warunkach bytu politycznego swoich narodów, zbliżała się swoimi postawami społecznymi i funkcjami spełnianymi w społeczeństwie do inteligencji zawodowej. U nas było odwrotnie". W innym miejscu z kolei pisał (1971: 125), że jeszcze w latach siedemdziesiątych w samej literaturze amerykańskiej można było znaleźć ponad 50 różnych definicji nazwy *intellectual*. Dalej – wyróżniał sokratyczną definicję Bendy, intelektualistów jako ludzi idei, jako twórców kultury, pośredników w przekazywaniu masom idei i kultury, jako grupę dającą się wyróżnić na podstawie cech psychologicznych, a także jako ogół ludzi wykształconych (zob. Szczepański 1971: 127–133).

[268] I dodawał: „Klientelę intelektualisty niezależnego stanowi społeczeństwo" (Merton 2002: 270).

W refleksji zachodniej terminy intelektualiści i inteligencja były często stosowane zamiennie. Inteligencja traktowana jest jako zbiorcza nazwa intelektualistów (zob. Mannheim 2008; Eyerman 1994: 23) bądź po prostu z nimi utożsamiana[269]. Można powiedzieć, że podejście historyczne jest bardziej charakterystyczne dla badaczy z Europy Środkowo-Wschodniej, a podejście formalistyczne dla badaczy z innych części świata (Babiuch-Luxmoore 1989: 13). Niemniej zarówno intelektualiści, jak i inteligencja postrzegani są jako osoby dopominające się o standardy moralne (Misztal 2011: 33), zaangażowane w emancypacyjne projekty, dbające o wysoką jakość kultury. Za inną wspólną część etosu można uznać przekonanie, że nie zamierzają oni zajmować wysokich pozycji w hierarchii ekonomicznej i myślą w kategoriach całości. „Intelektualiści to grupa (…) – pisze Szacki (1991: 382) – dla której trwałą aktualność zdaje się mieć pytanie o powołanie, misję, rolę dziejową itp. – bez względu na to, jak różne padają odpowiedzi na to pytanie i jak wielorako jest ona zazwyczaj podzielona. «To poczucie misji – powiada słusznie Lewis S. Feuer – właściwe jest świadomości intelektualisty»".

Trudność z uchwyceniem kategorii intelektualisty polega na tym, że wyobrażenie na temat intelektualistów zmienia się[270]. Jak argumentują Patrick Beart i Joel Izaac (2011: 200–211), wszelkie transhistoryczne ujęcia tego pojęcia powinny być traktowane krytycznie. Nie odzwierciedlają one bowiem zmiany funkcji, przemian ról, a w konsekwencji zmiany zakresu znaczeniowego tego pojęcia. Ron Eyerman (1994: 6) sugeruje, że zamiast analizować intelektualistów przez pryzmat stałych właściwości, korzystniej jest analizować ich aktywność w kontekście relacji społecznych, w jakie są uwikłani, oraz determinowanych przez te relacje praktyk społecznych, a nie w kontekście pewnego ideału. Jerzy Szacki (1991: 382) również zwraca uwagę na znaczenie różnic historycznych, kulturowych czy narodowych, aczkolwiek dodaje, że „zasadnicze problemy roli intelektualisty w społeczeństwie nowoczesnym są problemami uniwersalnymi" (Szacki 1991: 382). Przegląd nawet najbardziej głównych perspektyw uwzględniających zmianę w postrzeganiu ról intelektualistów znacznie wykracza poza perspektywę tego rozdziału. Warto tylko zauważyć, że podobne uwagi można do pewnego stopnia odnieść także do inteligencji.

Tyle że polscy badacze od dawna są wrażliwi na przemiany zachodzące w ramach tej kategorii. Dlatego wspomniane badanie praktyk społecznych jako metodologicznego drogowskazu, w polskim dyskursie rozumiane ogólniej jako badanie etosu, należy uznać za istotę refleksji nad polską inteligencją. „Najbardziej interesujące teoretycznie – pisała Joanna Kurczewska (2008: 24)

[269] Jakkolwiek inne stanowisko zajmuje Raymond Aron (2000: 229–264), który dostrzega, że inteligencja jest o wiele szerszym zbiorem i obejmuje osoby wykształcone, podczas gdy intelektualiści definiowani są poprzez twórczy stosunek do kultury i krytyczny stosunek do polityki.

[270] Artykułem, który dobrze dokumentuje tę zmianę w definiowaniu intelektualistów, jest tekst *The Sociology of Intellectuals* (Kurzman, Owens 2002: 63–82).

– wydaje mi się (…) zajmowanie się inteligencją jako podmiotem zbiorowym o wyrazistej tożsamości przekształcającym się na naszych oczach z jednego typu podmiotu zbiorowego w drugi". Trudno się więc dziwić, że zmiana systemu po 1989 r. otworzyła nowe pole do refleksji nad tym zjawiskiem. Z bogatej dyskusji poświęconej temu problemowi [271], która rozpoczęła się w latach dziewięćdziesiątych, warto wyodrębnić trzy punkty ważne dla tematyki tego rozdziału. Joanna Kurczewska (1991; 1992: 149–158) na progu transformacji argumentowała, że inteligencja zmieni się w klasę specjalistów oraz intelektualistów. Z kolei w parę lat później Henryk Domański skłonny był twierdzić, że to właśnie intelektualiści[272] są elitą inteligencji, socjolog przekonywał nawet, że są oni warunkiem jej istnienia. Sprawdzenie tych tez znacznie wykracza poza ramy tego tekstu, wymagałoby to zresztą szeroko zakrojonych badań. Interesuje mnie raczej to, co myślą na ten temat młodzi przedstawiciele inteligencko-intelektualnych środowisk. W ten sposób dochodzę do trzeciej tezy, którą postawił ponad dekadę temu Paweł Śpiewak (2002b)[273]. Z jednej strony podkreślał anachroniczność tej grupy, z drugiej zaś przewidywał, że właśnie najmłodsze pokolenie, wtedy dwudziestoparolatków, ma szansę przechować inteligencki etos, i dodawał: „Ambitne jednostki są skazane na etos inteligenta".

Ten rozdział jest poświęcony wyobrażeniom właśnie tego pokolenia, o którym mówił Paweł Śpiewak, dzisiejszych trzydziestolatków. Prześledzenie samoświadomość grupy niezbyt może szerokiej, ale odgrywającej ważną rolę w kształtowaniu wielu aktualnych środowisk oraz ich „światopoglądów" wydaje się dobrym punktem odniesienia. Przedmiotem tej pracy są zatem wyobrażenia i przekonania młodej inteligenckiej elity, jej stosunek do kategorii inteligencji oraz intelektualistów[274]. Oczywiście młodzi nie tworzą jeszcze elit, są raczej rodzajem protoelity. Co więcej, jak podkreślałem w rozdziale drugim i piątym, wielu z nich nie jest pewnych własnej inteligenckiej tożsamości. To oznacza, że języki inteligencki czy intelektualistyczny to rzadko „pierwszy język" ich tożsamości. Wielu z nich ma poczucie, że współczesna inteligencka

[271] Dobry opis tej dyskusji można znaleźć w: Zarycki (2008: 114–130); zob. też: Śpiewak (2000: 559–580).

[272] Pisze Domański: „Elitą inteligencji są intelektualiści. Kategoria ta obejmuje (lub – jak kto woli – zwykło się do niej zaliczać) naukowców, pisarzy, dobrych i znanych dziennikarzy, częściowo artystów. Znaczenie intelektualistów wynika stąd, że są oni głosem inteligencji na forum publicznym. To za ich pośrednictwem inteligenci – wyżsi urzędnicy państwowi i szeregowa inteligencja (specjaliści) komunikują się z otoczeniem i innymi segmentami struktury społecznej, takimi jak klasa rządząca, robotnicy czy chłopi. Najczęściej dokonuje się to w formie wystąpień w radio, TV i artykułów prasowych" (Domański 2008: 13).

[273] Pisałem już o tym w rozdziałach *„Dead again" – debata o końcu inteligencji po 1989 r.* oraz *Pokolenie „?" czy „2000"*.

[274] Warto zaznaczyć, że nie za każdym razem będzie wiadomo, czy respondenci mają na myśli warstwę. Punktem odniesienia dla rozmowy była inteligencja etosowa, inteligencki etos i to, kto współcześnie go może realizować albo realizuje.

tożsamość ma charakter dziedziczny i wymaga środowiskowego uznania. Inni, jak pewien znany pisarz, z którym rozmawiałem, są przekonani, że to jest zbyt duże słowo: „mam mocno naładowane wartościowo pojęcie inteligencji, więc nie czuję, żebym miał prawo posługiwać się tym pojęciem" /27 w.s.m/. O powodach tego dystansu i związanych z tym napięciach już pisałem[275]. Podobny dystans i napięcia zaznaczają się wobec pojęcia intelektualisty. Podstawowa różnica polega na tym, że intelektualista nie potrzebuje genealogii, niemniej potrzebuje środowiskowego uznania. Jestem jednak przekonany, że opis współczesnej inteligenckiej tożsamości oraz towarzyszących jej napięć można uzupełnić próbą porządkowania wyobrażeń na temat ewentualnych powiązań między rolami inteligenta i intelektualisty. Ponieważ w tym tekście interesuje mnie głównie elita intelektualna młodej polskiej inteligencji, to skoncentrowałem się na opisie napięć pomiędzy tym dwoma kategoriami, ale podobieństw i różnic można szukać również w odniesieniu do specjalistów czy ekspertów.

Inteligencja i intelektualiści w narracjach młodych

Analizując zebrany materiał empiryczny, można wyodrębnić cztery główne ujęcia, które rysują się w odpowiedzi na pytanie o relacje intelektualistów do inteligencji. Zostały one utworzone poprzez uporządkowanie zebranych opowieści, tworzą zarys mapy samoświadomości młodych inteligentów z intelektualnymi ambicjami. W tekście zostały opisane w formie modelowej, ale w rzeczywistości – co starałem się zaznaczyć przez sposób ujęcia tematu i redakcję tekstu – nakładają się na siebie, tworzą raczej kontinuum niż rozłączne stanowiska z ostrymi granicami. Wymienię je, a następnie opiszę.

1. W pierwszym ujęciu intelektualiści i inteligencja tworzą dwie osobne kategorie. To stanowisko przyjmuje charakter pro-inteligencki i łączy się często z postawą antyintelektualistyczną.
2. W drugim ujęciu intelektualiści są postrzegani jako część inteligencji, stanowią jej nieodłączny element. Najczęściej są traktowani jako jej elita.
3. Według zwolenników trzeciego ujęcia intelektualiści są najważniejszym spadkobiercą inteligencji.
4. Czwarte ujęcie do pewnego stopnia jest odmianą pierwszego. Intelektualiści są tu postrzegani jako autonomiczna kategoria. Różnica polega na tym, że ma ono często charakter antyinteligencki.

[275] Temu problemowi poświęcony jest rozdział *Antynomie inteligenckiej tożsamości*.

Inteligencja wobec intelektualistów

Wszystkie osoby, z którymi rozmawiałem, są przekonane o odrębności historycznej oraz geograficznej pojęcia inteligencji. Większość łączy przekonanie, że inteligencja jest zjawiskiem rodzimym, jest to kategoria związana z Europą Środkowo-Wschodnią, a inteligent jest nieodłączną częścią polskiej kultury, kształtuje tę kulturę albo – co najmniej – uczestniczy w niej jako jej główny odbiorca. Jest to termin, do którego wiele osób ma emocjonalny stosunek. Natomiast intelektualista to rola, która choć znalazła swoje miejsce w polskim kontekście, pochodzi z innej tradycji i dlatego ewokuje inne rodzaje zaangażowania. „O ile słowo inteligent ma wyraźną treść, to słowo intelektualista jest puste" /10s.a.f/ – powiedziała mi jedna z osób. Inna zaś dodawała: „Nie bardzo wiem, kto to jest intelektualista, wiesz. Powinien mówić w sposób przystępny, który jest szerzej zrozumiały, natomiast zły intelektualista to jest taki, który mówi tylko z góry, a nie wyznacza standardów, które mogą być szerzej przydatne" /23 s.a.f/. Albo – jak dodaje pewien młody i znany pisarz: „Nie wiem, co rozumiesz pod pojęciem intelektualisty. Więc nie wiem, kim miałbym się poczuć" /27 w.s.m/.

Większość osób przekonuje, że można pełnić te dwie funkcje równocześnie. Niemniej intelektualista nie jest związany z inteligencją funkcjonalnymi zależnościami. Część indagowanych osób traktuje te dwie kategorie jako osobne zbiory niemające wiele wspólnego ze sobą, związek pomiędzy nimi jest raczej luźny. Inteligencja nieszczególnie zależy od intelektualistów, ani odwrotnie. Podstawowa „różnica – mówi jedna z osób – polega na etosie, który był ważny dla inteligenta i nie ma znaczenia w przypadku intelektualisty. Nie ma takiego wymogu. Intelektualista może być spod znaku „Frondy" i spod znaku „Krytyki Politycznej". Oni pracują na symbolach, tworzą nowe idee, przekraczają wąskie dyscypliny. Nie zawsze mają właściwą legitymizację naukową do formułowania swoich sądów" /26 s.m/. Część moich rozmówców zgadza się z taką opinią.

> Ja ten termin znajduję bardziej neutralnie. Intelektualista potrafi krytycznie spojrzeć na świat. Nie musi być społecznie zaangażowany – **ja bym chyba tutaj szukał różnicy pomiędzy inteligencją a intelektualistami** [wyróżnienie – P. K.]. Intelektualista będzie obdarty z tego sztafażu pracy organicznej i pracy u podstaw, to nie są pojęcia XIX-wieczne, ale aktualne. To taki inteligent z odartą aksjologią /43 a.s.m/.

Warto podkreślić, że termin „intelektualista" jest na ogół używany oszczędnie i powiązany z wysokim prestiżem. Być może dlatego zdaniem całkiem sporej liczby osób trudno znaleźć prawdziwych intelektualistów w ich własnych środowiskach. Jedna z osób mówi, że:

> Jacy młodzi polscy intelektualiści? Nie ma ich wielu, nie ma jakichś tabunów. Chciałbym czytać więcej dobrych książek, bo jest ich bardzo mało. Rozumiem, czemu tak się dzieje, bo dopiero się okopujemy. Ludzie, żeby pisać książki, muszą mieć z czego żyć. Nie widzę też jakichś nowych idei, jestem zdania, że ciągle międlimy te same pomysły, sprzed lat /13 a.s.m/.

Wydaje się jednak, że w większości wypadków osoby te nie miałyby nic przeciwko temu, gdyby ktoś określał je tym nobilitującym terminem. Tym bardziej że tożsamość intelektualisty zyskuje sens dopiero wtedy, gdy znajduje uznanie i potwierdzenie z zewnątrz, w oczach innych. To uznanie – jak wspomniałem już – pojawia się jednak rzadko. Młodzi inteligenci rezerwują to określenie dla osób, które zdobyły już pozycję zawodową, dysponują wystarczającym autorytetem, który daje im prawo mówienia o sprawach wykraczających poza ich specjalizację. Żeby być intelektualistą, należy posiadać doświadczenia, wiedzę zdobytą na innych polach aktywności, najczęściej pisarskiej, naukowej, dziennikarskiej. „Intelektualista dysponuje możliwością przechodzenia między polami, pomiędzy politycznym i naukowym. Albo politycznym a literackim" /7 s.a.m/[276].

Mimo to role intelektualistów nie są idealizowane. Warto byłoby opisać wyobrażenie idealnego intelektualisty, ale trudno to zrobić na podstawie zebranego materiału. Młodzi podkreślają wagę tej roli, jej znaczenie, ale zarazem nie starają się jej idealizować. Intelektualiści są więc postrzegani jako niepozbawieni wad.

Za najwyższe wcielenie intelektualisty niemal powszechnie uważany jest klerk. Ale klerkizm również nie jest postrzegany jako ideał. Według niektórych osób brakuje mu tego, co Alexis de Tocqueville nazywał skłonnościami serca[277]; konsekwencją tego braku jest słabnięcie związku z innymi. Niektórzy dostrzegają nawet, że czysty klerkizm do pewnego stopnia znajduje się w opozycji do inteligenckości. Moralny obowiązek inteligencji nie jest intelektualną konstrukcją, ale wynika przede wszystkim z odruchu sprzeciwu wobec niesprawiedliwości tego świata. Nie jest to jeszcze bunt inteligentów przeciwko intelektualizmowi czy russoistyczne rozpoznanie, że „zakusy filozoficznego rozumu tłumią naturalną skłonność ludzkiego serca" (Jedlicki 1988: 144). Bo inteligencja kojarzy się przecież z wykształceniem, zawodową rolą, pozycją i funkcją społeczną, światem nauki i intelektu, a nie tylko ze społecznikowskim etosem. Niemniej warto zaznaczyć to napięcie, albowiem – zdaniem niektórych inteligentów – ocalenie pewnej prostoty zasad moralnych jest jednym z warunków przechowania inteligenckiego etosu.

[276] Brzmi to niemalże jak fragment przepisany z książek Pierre'a Bourdieu, ale akurat u tej osoby fascynacja francuskim autorem znajduje odzwierciedlenie w publikacjach i jak się okazuje, także w wypowiedziach.

[277] Por. Bellah i in. (2007).

Tym bardziej że w krytycznym stosunku do intelektualistów można odnaleźć przekonanie, że czysty intelektualizm nie służy zmianie świata, jeśli nie towarzyszy mu działanie. Działanie również powinno wynikać z wyraźnej aksjologii, ale zdaniem wielu rozmówców opiera się raczej na prostym rozpoznaniu, że świat nie jest urządzony sprawiedliwie. Intelektualiści są potrzebni jako osoby potrafiące pogłębić to rozpoznanie, dostarczyć argumentów, zbudować przekonujące krytyczne czy demaskatorskie teorie. Niemniej samo rozpoznanie niesprawiedliwości powinno być dostępne każdemu inteligentowi, bez względu na jego intelektualne kwalifikacje. Co więcej, każdy może i powinien podjąć działanie, żeby przyczynić się do zmiany świata. Takie stanowisko nie odbiera intelektualistom prawa do czynienia własnych rozpoznań, ale nie uzależnia naprawy świata od czynionych przez nich opisów. Suma małych czynów, będąca *notabene* jednym z podstawowych pozytywistycznych postulatów – to przede wszystkim ona definiuje inteligenta (zob. Sdvižkov 2011: 154).

Zarysowane przekonanie przyjmuje niekiedy wśród przedstawicieli młodej polskiej inteligencji formę wyraźnego antyintelektualizmu. Z niektórych opowieści wyłania się demokratyczny obraz inteligencji jako grupy egalitarnej i propagującej egalitaryzm. Główna różnica pomiędzy inteligencją a intelektualistami polega na tym, że ci ostatni postrzegani są jako elitarna, ponadklasowa grupa, współczesna odmiana arystokratyzmu. Intelektualiści są więc elitarni, wyższościowi, ekskluzywni. Z kolei inteligencja jest równościowa, egalitarna, inkluzywna. Jak mówiła wyzywająco jedna z moich rozmówczyń, znana młoda pisarka, zarazem działaczka społeczna:

> Intelektualista to taki erotoman gawędziarz, a inteligencja to jednak coś robi. Intelektualista to mi już nie pasuje. Gdyby ktoś mi powiedział: „chodź z nami na imprezę, będą intelektualiści", to uciekałabym. Ale inteligencja to jakoś brzmi fajnie /36 w.n.f/.

Inna rozmówczyni, adiunkt w uniwersytecie, zapytana o ten związek, odpowiada:

> Nie lubię intelektualistów. Wolę inteligencję niż intelektualistów. Intelektualista to osoba, która z wyższością mówi innym, co mają robić. Uzurpuje sobie autorytet, poczucie, że jest kimś lepszym od innych. Z tym słowem kojarzy mi się też bycie *up-to-date*. Nie ufam ludziom, którzy wiedzą coś o wszystkim, wolę ludzi, którzy wiedzą wszystko o czymś. Więcej inteligencji, mniej intelektualistów /41 s.f/.

Takie opinie w pewnym stopniu nawiązują do antyintelektualistycznych wzorców dobrze znanych z polskiej tradycji (zob. Janaszek-Ivaničkova 1971; Walicki 2011b; Zahorska 1978). Warto bowiem zaznaczyć, że w przypadku niektórych osób ogromne znaczenie odgrywa fascynacja inteligencją z przełomu XIX i XX wieku. Ówczesna inteligencja jest dla rozmówców tyleż realnym

faktem historycznym, ile fantastycznym mitem, który ich zdaniem ma szansę – czy wręcz powinien – się odrodzić. Jak mówi cytowana przed chwilą osoba: „wady inteligencji nie wynikają z tego etosu, ale z odejścia od niego" /41 s.f/. Krytyczne spojrzenie na tę wypowiedź pozwala dostrzec, że „u źródeł tego przekonania stoi legenda" (Cywiński 2010: 25) o dawnej warstwie, nie zaś świadomość przemian, jakich doświadczyła inteligencja w XX wieku. Tym bardziej że dodaje: „idealizuję ten etos, ale to jest też takie idealizowanie samej siebie. To jest sens mojego życia, nie mogę w to nie wierzyć" /41 s.f/.

Intelektualiści jako warunek istnienia inteligencji

Zdecydowana większość moich rozmówców nie zgadza się jednak z przedstawionym wyobrażeniem intelektualisty. Mimo istnienia wyraźnego podziału ról pomiędzy inteligentem a intelektualistą dla większości ta ostatnia kategoria stanowi nieodłączną część inteligencji[278]. Odmienne funkcje czy role nie unieważniają wspólnej inteligenckiej tożsamości, etos intelektualisty jest zakorzeniony w etosie inteligenckim. Intelektualista przechodzi przez formację inteligencką, którą może być dom, szkoła, uniwersytet. Dlatego jedna z indagowanych osób na pytanie o cechy idealnego intelektualisty odpowiedziała tak: „szukasz niezależnego inteligenta na białym koniu. Ja uważam, że to jest zbyt proste; moim zdaniem przekonanie, że ktoś taki istnieje, jest częścią inteligenckiego dyskursu" /13 a.s.m/. Podobnie sądzi ktoś inny: „W Polsce intelektualista to elita inteligencka, trzeba znać te kody inteligenckie, żeby stać się intelektualistą. Nie ma innego sposobu, nie ma innego sposobu w Polsce, żeby być intelektualistą, a nie inteligentem" /35 s.m/. Ponieważ polski intelektualista jest zarazem polskim inteligentem, to zdaniem zdecydowanej większości badanych osób klerk, jakiego znamy z publikacji *Zdrada Klerków* Juliena Bendy, w rzeczywistości nie istnieje bądź bardzo trudno go znaleźć. „Tradycyjnych klerków jest w Polsce bardzo mało, bo takie role pełniło się na uniwersytetach w tradycji niemieckiej" /1a.e.s.m/. Klerk jest więc raczej postrzegany jako typ idealny, wyobrażony, intelektualna konstrukcja polepszająca samopoczucie niektórych inteligentów. Jedna z osób wyraziła to tak:

> Uważam, że podział na klerka i zaangażowanego [inteligenta – P. K.] jest chybiony, fałszywy. Jest pewną figurą dyskursywną, intelektualną, która nie ma wiele

[278] „Na pewno intelektualista jest częścią inteligencji, ale to jest węższa kategoria. To jest pewne uproszczenie, żeby powiedzieć, że to jest jakaś elita inteligencji, ale z pewnością to jest wąska grupa. Bo ilu ludzi nazwałbym intelektualistami? Takich, co mają możliwości i jeszcze funkcjonują w debacie publicznej? Oni wypowiadają się, formułują pogłębione wypowiedzi na tematy publiczne, a jednocześnie nie są one *stricte* specjalistyczne. Używają swojej wiedzy specjalistycznej, ale jednak szerzej" /16 e.a.m/.

> wspólnego z rzeczywistością. Można określić, że ktoś reprezentował inteligencję czynu a ktoś poznania, ale dzisiaj, jakie to ma znaczenie? Klerk nie tylko jest klerkiem, ale jest również zaangażowany. Sam fakt, że Julien Benda napisał taką książkę, jaką napisał, jest dowodem jego największego zaangażowania /13 a.s.m/.

Postawa klerka w Polsce nie może być zatem neutralna, bo jest z istoty nacechowana zaangażowaniem, zakorzeniona w lokalnych sporach, w rodzimej tradycji. W tym sensie nawet gest odrzucenia inteligenckości wpisuje się w tę tradycję. Polski intelektualista jest zatem równocześnie polskim inteligentem. Zdaniem jednego z interlokutorów istnieje „zbiór inteligenci i zbiór intelektualiści, który jest w tym pierwszym zbiorze. Nie ma intelektualisty, który nie jest jednocześnie inteligentem, może być inteligent, który nie jest intelektualistą" /11 s.a.m/. Dla wielu rozmówców terminy te określają po prostu społeczne role czy funkcje. Niektórzy twierdzą, że należy oba te terminy „odczarować", żeby zachować ich wartość opisową dla pewnych ról społecznych, a nie używać ich jako określeń podkreślających status. Być może to właśnie dlatego osoby formułujące opinie, które mieszczą się w tym ujęciu, częściej definiują się jako inteligenci lub intelektualiści, lub na oba te sposoby, mimo iż nie posiadają zakorzenienia w inteligenckiej genealogii. Można więc w tym dostrzec pewien emancypacyjny gest, który pozwala zdobyć inteligencką tożsamość, wbrew przekonaniu o potrzebie posiadania takiego pochodzenia.

Inteligent – zdaniem jednego z rozmówców, akademika, dziennikarza, związanego z ważnym warszawskim środowiskiem intelektualnym – to „zwykły codzienny człowiek, który niekoniecznie zajmuje się górnolotnym zawodem" /11s.a.m/[279]. Mówi on dalej, że „nam brakuje takiego poczucia bycia inteligentami wśród tych normalnych ludzi. Inteligencja to jest coś w rodzaju klasy średniej intelektu; nad głupkami i nad tymi, którzy nie chcą być mądrzy, a mogą, a pod intelektualistami są inteligenci" /11s.a.m/. Co więcej – zdaniem rozmówcy – relacja pomiędzy nimi powinna być oparta na współpracy:

> Intelektualista jest po prostu inteligentem mędrcem. Inteligent-mędrzec musi szanować tych inteligentów, którzy są niżej od niego. Musi wiedzieć, że oni wybrali inną, być może społecznie bardziej potrzebną drogę. Nie może się ponad nimi wywyższać, musi czuć się z nimi związany i z uwagi na swoje predyspozycje intelektualne właśnie, został wybrany do odgrywania innej roli, nieco wyższej /11s.a.m/.

Przekonanie, że intelektualiści stanowią część inteligencji, jest często wzmocnione tym, że to oni stanowią jej elitę odpowiedzialną za potrzymanie inteligenckiego etosu. Choć niektórzy respondenci mają krytyczny pogląd na temat

[279] Fraza „górnolotny zawód" odnosi się w tym wypadku do akademików i ról wykonywanych na uniwersytecie. Bo jak dodaje ten rozmówca: „inteligent to jest zwykły człowiek, to jest nauczyciel, to jest przedszkolanka, to jest dziennikarz" /11s.a.m/.

tego związku. Ich zdaniem elita definiuje, który typ inteligenckości powinien być postawiony najwyżej. Z tego względu stosunek pomiędzy intelektualistami a inteligencją – sugerują – przyjmuje formę hierarchiczną:

> Tak jak u Chałasińskiego, jest ten normatywny ideał inteligenta, to są ci, o których chcemy pamiętać, ci najwybitniejsi, politycy, intelektualiści, naukowcy czy ktoś tam jeszcze, praktycy. I jest taki motłoch inteligencki, szaraczkowie, bo to można na te warstwy szlacheckie przełożyć, bo oni się stamtąd wywodzą. Są szaraczkowie, którzy gadają o tym, co przeczytali w „Przekroju" i są magnaci inteligenccy, Radziwiłł Panie Kochanku i Michnik na Agorze. To są bardzo analogiczne role. W tym sensie w formie szlacheckiej, po cichu w relacjach międzyklasowych, czy wewnątrzklasowych, narodowych się trochę poruszamy /1a.e.s.m/.

Intelektualiści jako spadkobiercy inteligencji

Zdaniem niektórych rozmówców intelektualiści są dzisiaj głównym spadkobiercą klasycznej dawnej inteligencji. Współcześnie stanowi więc ona elitarną grupę, złożoną z intelektualistów. Niektórzy dodają, że ci, którzy potencjalnie mogli stać się inteligencją, przeobrazili się w klasę średnią. Zaakceptowali oni jej system wartości i styl życia. Część inteligentów zrezygnowała więc ze swojego etosu, z zaangażowania w życie społeczne. Jak mówił nam z wyczuwalną ironią jeden z rozmówców, „inteligenci *in spe*" są tak mocno skoncentrowani na własnej karierze, że nawet nie są paternalistyczni. „Żeby być paternalistycznym, to musieliby się jakoś angażować. To jest raczej obojętność. Paternalizm musiałby się wyrażać w działaniu. A tego nie ma. To się nie przekuwa na takie działanie: *grass roots*. Nawet paternalizmu nie ma w tym" /35 s.m/.

Dlatego inteligencja przyjmuje współcześnie formę elity, która w dużej części składa się z intelektualistów. Ci ostatni są jej naturalnym spadkobiercą, oni są również zainteresowani podtrzymaniem autonomicznej tożsamości oraz wciąż wierzą w inteligenckie posłannictwo. Jeden z rozmówców, socjolog, który zajmuje się przeobrażeniami kulturowymi w strukturze społecznej, skłonny jest twierdzić, że inteligencja, czy raczej to, co z niej pozostało, stanowi współcześnie „frakcję klasy wyższej". „Inteligencja ma być tą warstwą – dodaje – która obejmuje osoby wykształcone, z pewnymi aspiracjami intelektualnymi, ale też z pewną odpowiedzialnością społeczną. Praca umysłowa, wykształcenie, czytanie tygodników opinii, ale też grubych czasopism, oglądanie filmów, o których się mówi itd. Należy jednak zadać pytanie, czy taka inteligencja kiedyś funkcjonowała?" /7 s.a.m/. I uzupełnia:

> Być może od początku była zmyślona przez część intelektualistów, żeby trochę się zalegitymizować, a nie była tak naprawdę dobrze uformowaną klasą.

> W warunkach PRL-u funkcjonowała jako taka trochę kontrelita. Chociaż też nie jestem tego pewien, chociaż był w tym pewien rodzaj uprawomocnienia, w tym sensie, że umiejscawiała się w ciele społecznym, które nie zależało od państwa. Nie w tym sensie, że nie zależała od finansowania, co zawsze jest ważne, ale był ten obszar, kiedy inteligencja decydowała, na czym polega kanon kulturowy, sami rozdawali karty /7 s.a.m/.

Można zauważyć, że również w to ujęcie wpisane są napięcia i antynomie. Według niektórych krytyczniej nastawionych rozmówców intelektualiści nie są pozbawieni wad inteligencji. Co więcej, to oni dzisiaj te wady reprodukują. W tym sposobie myślenia zaznacza się również wyraźna krytyka intelektualistów-inteligentów. Jeden z rozmówców dodaje, że to intelektualiści są odpowiedzialni za pogrzebanie jej ideałów. Stało się tak – jego zdaniem – wskutek wyższości czy nawet „pogardy" wobec gorszych od siebie pod względem intelektualnym. Dodaje on jednak, że w niektórych środowiskach udało się zażegnać tę wyższość, dlatego można tam również znaleźć „klasycznych polskich inteligentów". Nie zmienia to jednak faktu, że zarzuty paternalizmu, poczucia wyższości powinny być skierowane przede wszystkim wobec intelektualistów, którzy zamknęli się w swoim własnym kręgu, zamknęli się również na inteligencję. Jedna z osób związana ze środowiskiem „Krytyki Politycznej" zapytana o to, do kogo skierowane jest to pismo, odpowiada, że do inteligencji. Ale już inna osoba mówi: „moim zdaniem «Krytyka Polityczna» skierowana jest do elit" /7 s.a.m/. W ten sposób niekiedy jest ona postrzegana przez osoby z zewnątrz. Jeden z cytowanych obserwatorów, niezwiązanych z tym środowiskiem, mówi, że

> „Krytyka Polityczna" starała się być inteligencka, stała się intelektualna. (…) Nie przez przypadek ci o tym mówiłem, że to [czyli o pisma intelektualne – P. K.] powinno być coś dla inteligentów robione przez intelektualistów. A ja czasami widzę, że jesteśmy intelektualni dla intelektualistów. Ale to wynika z tej formacji. Moim zdaniem zbyt wielu inteligentów, przyszłych intelektualistów jest formowanych bez tego, co jest ważne w ich stosunku do inteligencji /11s.a.m/.

Zdaniem rozmówcy, dotyczy to większości środowisk.

Intelektualiści wobec inteligencji

„Oczywiście, że można być intelektualistą, nie będąc inteligentem" – mówi mi jedna z rozmówczyń. „Ja staram się być intelektualistką, a staram się nie być inteligentką. Chociaż wszyscy by mnie wcisnęli na siłę do tego wora" /29 a.s.f/ – dodaje. Za pomocą tego cytatu, chciałbym przejść do czwartego ujęcia, które skonstruowałem na podstawie zebranych wypowiedzi. Podobnie jak w pierwszym ujęciu, intelektualiści stanowią tu kategorię osobną. Zasadnicza różnica

polega jednak na tym, że inteligencja nie jest już potrzebna do diagnozy rzeczywistości. Nie oznacza to, że jej nie ma. Krytycznie nastawieni respondenci nie są tu zresztą jednomyślni: dla jednych inteligencja stanowi kategorię historyczną, dla innych nadal odgrywa rolę hegemona, stanowi elitę[280]. Ponieważ jednak reprodukuje ona feudalne stosunki, to najlepiej, żeby jak najszybciej stała się częścią historycznego opisu. Współczesna inteligencja definiowana jest przez tych antyinteligencko nastawionych respondentów jako grupa, która buduje własną tożsamość wokół genealogii i własnego statusu. Inteligencka tożsamość będąca znakiem rozpoznawczym osób z „dobrego towarzystwa" oraz przynależność do pewnej grupy statusowej rodzą dystynkcję. Stwarzają również złudne poczucie bezpieczeństwa. Ci, którzy urodzili się w inteligenckich domach, dysponują na ogół poczuciem, że są inteligentami. Jak mówi jeden z pisarzy: „Rozróżniam na własne potrzeby kwestie inteligenta i intelektualisty. Inteligent wydaje mi się historyczną kategorią, jak rosyjskie pojęcie inteligencji. W tym sensie zupełnie się nie czuję inteligentem, nie czuję żadnego powinowactwa. To była taka postszlachecka kultura z całym tym bagażem moralnych obowiązków, jakby takiego paternalistycznego stosunku do innych" /6w.m/.

Z kolei intelektualista, podobnie jak w pierwszym ujęciu, definiowany jest najczęściej po prostu poprzez rodzaj wykonywanej pracy, jest to rola określana przez pracę intelektualną. „Intelektualista to człowiek, który pracuje intelektem" – mówi jedna z osób. Rola intelektualisty ma charakter stopniowalny: „Moim zdaniem natomiast są dwa rodzaje intelektualistów i powinny być: tacy, którzy są klerkami i tacy, którzy biorą się za bary z rzeczywistością. Nie mieszałabym kategorii inteligenta do tego. Inteligencję sytuowałabym poza tym /29 a.s.f/". Cytowany pisarz dodaje:

> jest jeszcze kategoria intelektualisty, która wydaje mi się kategorią zawodową, intelektualistą się jest tak jak szewcem czy robotnikiem. I w tym sensie intelektualistą jakoś tam jestem, chociaż coraz mniej czuję się intelektualistą, im bardziej się czuję pisarzem, bo to mi się wydaje jako coś innego trochę, nie. Im bardziej się czuję artystą, tym mniej się czuję intelektualistą, a coraz bardziej się z wiekiem czuję artystą. Bo mam coraz mniejszą potrzebę, żeby rozumieć, a coraz większą, żeby tylko opisać /6w.m/.

Polski socjolog związany z jednym z inteligencko-intelektualnych środowisk lewicowych powiedział:

> Myślę, że jest taka praca intelektualna, która nie jest statusowa, jak tworzenie (nie w sensie natchnienia, ale pracy). Tworzy się jakieś zbiory danych, jakieś teorie i nie jest to tylko reprodukowanie swojego statusu albo powtarzanie. (…) Myślę, że jest coś takiego jak praca intelektualna. Nie wszyscy mają do niej kwalifikacje /7 s.a.m/.

[280] Zob. Zarycki, Warczok (2014).

Chociaż nie każdy się nadaje do takiej pracy, to rola intelektualisty jest raczej efektem własnego wyboru, a nie zewnętrznego nadania. To prowadzi raczej do wewnętrznych zobowiązań niż do lojalności wobec własnej grupy. Intelektualista powinien być wierny samemu sobie, dążyć do prawdy, starając się zachować krytycyzm. Intelektualista nie potrzebuje potwierdzenia własnej tożsamości przez innych; można być intelektualistą w samotności. Ta samotność bywa postrzegana niekiedy jako warunek realizacji intelektualnego powołania.

Z tej perspektywy inteligencja jest postrzegana często jako kategoria obciążona paternalizmem, poczuciem wyższości, wytwarzająca pewien rodzaj grupowego przymusu, który stoi w sprzeczności z rolą nowoczesnego intelektualisty. Przyczynia się ona bowiem do aktualizowania wzorów, których dzisiaj już nie potrzebujemy. W przeszłości odegrała swoją rolę, ale dzisiaj nie ma sensu jej reanimować. Chociaż niewykluczone, że kiedyś się odrodzi. „Inteligencję – mówi – zarezerwowałabym do opisu historycznego, że kiedyś była i być może ten fenomen jeszcze się odradza" /29 a.s.f/. Ten renesans może jednak skutkować odrodzeniem się jej wad.

Od tych krytycznych przekonań jest już tylko krok do w pełni wyrażonego antyinteligenckiego stanowiska. Warto zauważyć, jak odmiennie w stosunku do pierwszego przypadku definiowani są tu inteligenci: tam byli równościowi i egalitarni, w tym ujęciu są elitarni. Tam leżała im na sercu sprawa społecznego zaangażowania po stronie wykluczonych, tutaj zainteresowani są podtrzymaniem własnego grupowego statusu. Tam byli postrzegania jako inkluzywni, tym razem uważani są za ekskluzywna grupę. Wtedy byli krytycznie nastawieni do rzeczywistości, a dziś nie umieją na nią spojrzeć z boku, nie potrafią spoglądać inaczej niż przez szacowne okulary tradycji. W pierwszym ujęciu wszelkie nadużycia wynikały z braku rozpoznania inteligenckiego etosu, w tym zaś sam etos rodzi sprzeczności oraz napięcia, których nie sposób uniknąć. Nawet wpisana w inteligencki etos kategoria zaangażowania staje się przedmiotem podejrzeń. „Nie uważam, żeby kategoria zaangażowania nie była podejrzana, bo ona jest podejrzana" /23 s.a.f/. Zdaniem rozmówczyni jest ona podejrzana szczególnie wtedy, gdy towarzyszy jej przekonanie o tym, że wie się lepiej, oraz skłonność do zamykania się na inne, pozainteligenckie sposoby myślenia. Zaangażowanie może więc pociągać za sobą paternalizm. To wystarczający powód, żeby nie wierzyć, że inteligenci są zdolni do emancypacyjnych projektów. Innymi sowy, inteligencja – zdaniem niektórych jej przeciwników – nie dysponuje już potencjałem zmiany społecznej.

Na jej tle rola intelektualisty zdaje się wypadać o wiele korzystniej. Intelektualista jest kreatywny, nie boi się wyzwań. „Oni są aktywni – mówi o intelektualistach jedna z badanych osób – decydują o kierunkach rozwoju. Szkoda, że nie mają tego pierwiastka etycznego, ale [to – P. K.] lepiej niż mieliby udawać, że go mają" /43 a.s.m/. Inni skłonni są twierdzić, że intelektualiści mają jednak własny etos, lecz nie jest on częścią etosu inteligenckiego.

W tym wypadku bowiem nie są postrzegani jako współczesna manifestacja inteligencji, ale niezależna kategoria, którą można definiować przez pryzmat pełnionych funkcji. Dlatego niektórzy respondenci zdają się wierzyć, że rola intelektualisty jest pozbawiona inteligenckich napięć i sprzeczności, uwolniona od ciężaru przeszłości czy tradycji, w tym również patriotycznych obowiązków. Co więcej, gdyby intelektualiści stanowili część inteligencji, to nie mogliby realizować swoich właściwych zadań: dążenia do prawdy, posługiwania się własnym intelektem, zachowania dystansu i bezstronności.

Z tego względu, zdaniem niektórych osób, to intelektualiści przejmują współcześnie prawdziwie emancypacyjną rolę. Mimo iż ich zaangażowanie ma przede wszystkim charakter dyskursywny. „Intelektualiści angażują się czy chcą, czy nie. Granicą zaangażowania powinna być granica uczciwego myślenia. Jeśli zaangażowanie środowiskowe zabija myślenie, to intelektualista powinien powiedzieć sobie «stop»" /5a.s.m/. Inny respondent, naukowiec, dodawał: „Rolą naukowca jest nie tylko opisywanie, ale także dążenie do zmiany rzeczywistości społecznej. Poprzez uświadomienie (jest w tym trochę takiej oświeceniowej naiwności), dążenie do zmiany tych relacji. Moje zaangażowanie wynika nie tylko z tego, że chcę coś zmienić, ale także z mojej wizji nauki. Nie wierzę w naukę niezaangażowaną" /26 s.m/. Jeszcze inny rozmówca przypisuje intelektualistom większe uprawnienia: „Rolę intelektualisty widziałbym więc nie w ferowaniu diagnoz, ale w dostarczaniu narzędzi zmiany społecznej" /9s.a.m/. Warto jednak zauważyć, że w to ujęcie również wpisane jest napięcie wynikające z hierarchii społecznej. A zatem czy podobne nastawienie oznacza istotną zmianę w stosunku do pierwszego ujęcia? Czy intelektualistom deklarującym swoją antyinteligenckość udaje się – w co część z nich zdaje się wierzyć – uniknąć inteligenckiego paternalizmu? A może ucieczka przed inteligencją i jej etosem wcale nie chroni przed wadami, które mogą stać się udziałem każdej elity.

Podsumowanie

Jak zaznaczyłem we wstępie, inteligencka tożsamość i niepewność wynikające z odgrywania roli intelektualisty rodzą wiele napięć i emocji.

Warto na koniec zauważyć, że terminy inteligencja czy intelektualiści są rzadko stosowane zamiennie, przeciwnie niż w zachodnich publikacjach poświęconych intelektualistom. Nawet osoby, które postrzegają intelektualistów jako spadkobierców inteligencji, raczej starają się podkreślać różnice między tymi pojęciami. Wreszcie, należy dodać, że te inteligencko-intelektualne tożsamości w większości przypadków postrzegane są jako problematyczne, nawet wtedy, gdy moi rozmówcy uznają je za atrakcyjne. Dystans wobec mówienia o sobie za pomocą tych kategorii jest jednak dla socjologa zastanawiający.

Można zauważyć też, że przez część osób rola inteligenta czy intelektualisty jest ujmowana jako niepewna, niejasna, nie do końca wiadomo, jakie funkcje i zadania składają się na nią. Większość z nich doskonale wyczuwa, że „system legitymizacji inteligenckiej jest zupełnie niesformalizowany, nie ma żadnej instytucjonalizacji" (Zarycki 2016: 221). Dlatego zarówno intelektualista, jak i inteligent ostatecznie w opiniach wielu osób wymaga uznania przez innych. „Uznanie społeczne – uzupełnia Zarycki (tamże) – zakłada, że to nie jest taki rodzaj tożsamości, którą możemy sobie wziąć, wymyślić i ogłosić inteligentami. To musi być społecznie rozpoznane, tym bardziej samemu nie wypada mówić, że jest się inteligentem". Taką (zastępczą) funkcję polegającą na rozpoznaniu inteligenta i intelektualisty pełnią środowiska a także instytucje. Zajmę się nimi w kolejnym rozdziale.

Rozdział 17

Od środowiska do instytucji

Amerykańska antropolog, Janine R. Wedel dostrzegła, że w Polsce „środowisko" stanowi obok rodziny jedną z fundamentalnych instytucji życia społecznego. „Środowisko – pisze badaczka (Wedel 2007: 114) – to krąg przyjaciół albo krąg, w którym szukać można odpowiednich znajomych, kolegów i przyjaciół złączonych wspólnym zawodem. Członkowie środowiska uważają się za równych pod względem pozycji społecznej, choć ich stosunki mogą być bliższe lub dalsze". Antropolożka dodaje, że pojęcie „środowiska" jest nieprzetłumaczalne na język angielski.

W tej części pracy interesuje mnie środowisko jako grupa połączona więzią towarzyską, nie tylko zawodową, której członkowie są często zainteresowani stworzeniem oddolnie własnej instytucji. Właśnie w tym konkretniejszym znaczeniu jest ono często używane przez badaczy inteligencji. Jerzy Jedlicki mówił, że środowisko stanowi nie tylko naturalny kontekst dla inteligencji, ale umożliwia jej także realizację działań w sferze publicznej; „inteligencja działa poprzez tworzenie środowisk (*millieu*)" – dodaje (Jedlicki 2008a: 71). Jak pisze Sdvižkov (2011: 145): „inteligent był czymś w rodzaju pracowitego pająka historii, jego główna rola polegała na snuciu tkanki społecznej. Życie towarzyskie tej warstwy zyskało *post factum* znaczenie ogólnonarodowe i powszechnodziejowe". Warto jednak dodać, że chociaż w polskim kontekście instytucje te miały charakter zastępczy, odgrywały znaczącą rolę w zachowaniu narodowej tożsamości oraz przechowaniu kultury, szczególnie w momentach nasilonej opresji (por. Micińska 2008a), to życie intelektualne w sposób naturalny przyjmuje środowiskowy i instytucjonalny charakter (zob.: Coser 1997; Bellah i in. 1992; Collins 2002).

Wiele osób, z którymi rozmawiałem, podkreśla środowiskowy (instytucjonalny) aspekt życia intelektualnego. Jak mówi jeden z moich respondentów: „polskie życie intelektualne jest bardzo środowiskowe. Jakkolwiek można by na to narzekać i też na to narzekam, to jest to ważne" /5a.s.m/. Inna osoba, starająca się zachować dystans wobec środowisk, nie będąca członkiem żadnego z nich, dopowiada: „polskie życie intelektualne jest bardzo środowiskowe. Oprócz tego, że się przynależy do jakichś środowisk, to są jeszcze więzi towarzyskie" /29a.s.f/[281].

[281] Jak komentuje Jerzy Jedlicki (2008a: 71): „Trzeba bywać, bo nie bywając, przestaje się istnieć" .

* * *

Trwałym krytycznym motywem oceny inteligenckich środowisk pozostaje do dzisiaj – użyta przez Józefa Chałasińskiego (1997) – kategoria „inteligenckiego getta". Jak pisze socjolog: „stanowisko towarzyskie stało się podstawowym elementem społeczno-obyczajowego wzoru inteligenta polskiego" (Chałasiński 1997: 65). Wspominałem, że zdaniem niektórych moich rozmówców ten rodzaj towarzyskości, jak również związanego z nim zamknięcia na osoby spoza „dobrego towarzystwa", pozostaje ważnym sposobem podtrzymywania wewnątrzgrupowej więzi oraz odrębności. W obrębie tego typu środowisk – zwanych przez Floriana Znanieckiego (1974) kręgami – tworzy się wzór osobowy człowieka dobrze wychowanego[282]. „Człowiek dobrze wychowany to między innymi człowiek kulturalny. Tak często określali się członkowie «dobrego towarzystwa». Uważano inteligencję za warstwę, która tworzy kulturę, a więc literaturę, sztukę, naukę, nadaje ton życiu towarzyskiemu, narzuca sposób zachowania się, mieszkania, rozrywek, nawet odżywiania się" (Żarnowski 1965: 146). Zdaniem Marii Ossowskiej podobnie jak elita mieszczańska, część inteligencji zainteresowana jest podtrzymaniem swojego statusu, co „pociąga za sobą konieczność troskliwego pilnowania własnej odrębności i wyższości" (Ossowska 1986b: 281). W przypadku inteligencji nie decyduje o tym bogactwo, lecz „pewien sposób bycia, wypracowany przez długie i staranne wychowanie" (tamże). Zdaniem Znanieckiego ludzie dobrze wychowani są „taktycznie skromni", skłoni do porównań z innymi, brakuje im „samodzielności indywidualnej, zdolnej do niezależnej oceny siebie i innych" (Znaniecki 1974: 160). Skromność występuje równocześnie ze współzawodnictwem o uznanie, wywyższanie się ponad innych; stąd jeśli nie towarzyszą temu reguły *fair play*, to pojawia się skłonność do zawiści osobistej (Znaniecki 1974: 163). Jak pisze z kolei Maria Ossowska (1986b: 282–283): „Kodeks dobrego wychowania uczy nas dystynkcji (…). On nas uczy, jak się odróżniać i wywyższać. Być miłym w obejściu – to rys dla polskiego inteligenta szczególnie ważny (…). Rys ten

[282] Dostrzegano wielokrotnie, że kategoria ludzi dobrze wychowanych odpowiada polskiej inteligencji (por. Szczepański 1974: XVII). Jak pisze Szczepański w innym miejscu: „When the term «intelligentsia» appeared in Polish encyklopedia in 1863, it signified all people who applied education and knowledge to their activities – whether occupational, vocational, or avocational. But those considered the most important among them were the men of ideas, not the men of professional skill. (…) They preserved the social and cultural patterns of life characteristics of the nobility, and created special social institutions to serve as barriers between themselves and the uneducated lower classes. Thus education was not only the way to a profession, but also to a higher social position. The ideal of the intelligentsia was not a competent professional man, but a 'cultured man', participating widely in the nation's cultural heritage, a man with knowledge of history, literature, arts, and good manners" (Szczepański 1962b: 408). Jak pisze z kolei Jolanta Babiuch-Luxmoore (1989: 39): „Sądzić można, że mit inteligencji i związany z nim etos narodził się w kulturze Europy Wschodniej. W wypadku kultury zachodniej, która w większym stopniu opiera się na poszanowaniu indywidualizmu, samotności i autonomii jednostki, mit inteligencji, w opisywanym w pracy znaczeniu, nie odgrywa tak ważnej roli".

– dodaje – wysuwa się na plan pierwszy we wszystkich znanych mi kodeksach życia towarzyskiego”[283]. Jak ujęła to w bardziej pragmatycznym języku Janine Wedel (2007: 114): „*środowiska* często się izolują”.

Rzecz jasna, nie wszystkie środowiska cechuje elitaryzm i poczucie wyższości, które sprawiają, że bariery wzbraniające wejścia do nich są dość mocne. Niemniej zarzut izolacji (dystynkcji) inteligenckich środowisk jest często formułowany przez moich rozmówców. „Jest bardzo subtelna granica – argumentuje jedna z osób – kiedy się to zamienia w koterię, w taki grajdołek, że jest tak nam ze sobą dobrze, tak fajnie, wiec nie dopuszczamy świeżej krwi, nowych, że nie ma stymulacji intelektualnej, nie generujemy nowych treści. Wtedy tracisz bodziec do stymulacji intelektualnej” /40n.m/. Inna osoba dodaje: „Byłbym chyba osobą chorą psychicznie, gdybym podważał kwestię istnienia wykształciucha, bo sam nim jestem. Ale widzę skłonność do zamykania się, do kanonizowania, do takiego zamykania się na jakiejkolwiek wpływy, do zamykania się w swoim własnym trybie”[284] /11s.a.m/.

Niektórzy z nich doświadczyli tego rodzaju wykluczenia, inni nie, lecz potrafią na to spojrzeć krytycznie. Jak mówi jeden z moich rozmówców, członek Klubu Inteligencji Katolickiej: „KIK daje środowisko niezmienne. Młody człowiek ma różne środowiska. [Środowisko, jakim jest KIK – P. K.] pozwala mi na głębię relacji, ponieważ jest niezmienne; głębia tych relacji jest poważniejsza. KIK trwa” /38n.a.m/. Ma to swoje pozytywne strony:

> Nie ze wszystkimi utrzymuję kontakty, ale wiem, że gdyby cokolwiek się stało, to są ludzie, na których mogę polegać i liczyć, to jest więź, której moi znajomi spoza KIK-u nie mają. Są zagubieni w tym świecie społecznym, a ja mam nagle dziesiątki osób, które znam od dziecka, na których mogę polegać. To nie jest przyjaciel, jeden, dwóch trzech, tylko mówimy o gigantycznym kapitale społecznym, który niesie ta organizacja. Dzięki temu jestem w tej orbicie cały czas i ona mnie jakoś kształtuje. Trzeba mieć świadomość skali, 4000–5000 członków. Da się załatwić każdą społeczną potrzebę /38n.a.m/.

[283] Z kolei Bláha (1948: 106) podkreśla, że inteligencja jest podmiotem, a nie przedmiotem organizowania. I pisze: „Organizowanie to odbywa się nie w imię wartości materialnych (zysk, siła), lecz duchowych. W końcu nad tym wszystkim wznosi się określona mentalność inteligencji, społeczne umiejscowienie tej warstwy określają nie tylko wyobrażenia o społecznej odrębności, ale i o społecznej wyższości, nadrzędności (to, co jest zawarte w terminie «pan»). I to nie tylko nad warstwą społecznie niższą, lecz często – co można zaznaczyć już tutaj – nad warstwą społecznie wyższą. Inteligencja przeciwstawia posiadaniu własnych materialnych środków produkcji, posiadanie środków produkcji jakościowo różnych, twórczych środków umysłowych (...). Wymyka się ujęciu społeczno-ekonomicznemu”.

[284] „Czasem to bardzo widzę w zetknięciu «Kultury Liberalnej» z «Krytyką Polityczną», ale też ze środowiskami teoretycznie nam bliższymi, jak «Liberté» czy «Res Publica Nowa», powoływanie się cały czas na to samo środowisko i na tych samych ludzi” /11s.a.m/.

Lecz ma też negatywne strony:

> Wiele osób jest tak w centrum, że nie potrzebuje wyjścia na zewnątrz. I to jest coś paskudnego. Staramy się zwalczać to (...). Mamy świadomość, że możemy się otworzyć na zewnątrz, rozpychamy się łokciami, żeby to zrobić. Bo to jest zdrowe dla KIK-u. Wady – zamknięte środowisko. Poczucie sukcesu, co trzeba jasno powiedzieć. Przeciętny kikowiec to człowiek sukcesu, bez względu na to, co robi. Wybija się. KIK go przygotował do tego, żeby być kreatywnym, mobilnym, żeby umieć sobie poradzić. Żeby być zarazem dobrym członkiem grupy i dobrym liderem.
>
> I to jest problem, bo niektórzy ludzie wierzą w siebie zbyt mocno. A to może niekiedy rodzić paternalizm wobec świata. Można odnieść wrażenie, że KIK jest ekskluzywny, co dobrze widać w związkach osób związanych z KIK z ludźmi spoza tej organizacji. Musi minąć sporo czasu, zanim osoba spoza poczuje się jak u siebie. Moja dziewczyna od 5 lat jeszcze nie poczuła się swojsko /38n.a.m/.

* * *

Dzięki wywiadom pogłębionym oraz bardziej swobodnym rozmowom zauważyłem, że pojęcie „środowiska" używane jest często w dwóch nie do końca przystających do siebie znaczeniach. Obydwa mają zakorzenienie w inteligenckiej tradycji. Jedno z nich zbliża się do rozumienia, jakie bodaj najsilniej w odniesieniu do inteligencji wyartykułował Józef Chałasiński. Drugie z kolei – dostrzega w środowiskach przykłady emancypacyjnych, samokształceniowych przedsięwzięć, które stanowią alternatywę zarówno dla istniejących oficjalnych instytucji, jak również dla inteligenckich grup, które podtrzymują pamięć o własnej genealogii.

Postrzeganie inteligencji w kategoriach „grupy statusowej" nie jest jedynym sposobem rozumienia formułowanym przez moich rozmówców. Stanowi jednak głęboko zakorzenione wyobrażenie o inteligenckości, a zarazem jest jednym z istotnych źródeł sprzecznych sądów o inteligencji. Pozostaje zresztą wciąż aktualnym dylematem, który – jak już pisałem we wcześniejszych rozdziałach – stanowi ważne źródło dystansu wobec inteligencji. Niemniej jest jeszcze inny, konkurencyjny sposób rozumienia inteligencji, a co za tym idzie inteligenckiego środowiska. W tym drugim wypadku etos a wraz nim środowiska przedstawiane są w kategoriach zaangażowania, emancypacji, myślenia kategoriami całości oraz wspólnego dobra. Wzorem osobowym pozostaje tu nie „człowiek dobrze wychowany", ale „zaangażowany inteligent" czy obywatel. Zarysowane sposoby ujęcia stanowią trwały element myślenia o inteligenckich środowiskach. Wiele osób dostrzega napięcie pomiędzy tymi konkurencyjnymi ujęciami, którym towarzyszą dwa do pewnego stopnia odrębne i konkurencyjne sposoby rozumienia etosu.

Należy dodać, że nie wszyscy moi rozmówcy posługują się terminem inteligencja w odniesieniu do swojej roli czy własnych środowisk. Wydaje się on

zbyt „górnolotny", dlatego rezerwują go dla swoich mistrzów bądź używają w znaczeniu historycznym. „Mam wrażenie, że to słowo jest związane z przeszłością. Teraz o tym rozmawiamy, ale nie robię tego, żeby być inteligentem. Robiłbym to samo bez tego słowa. Ale punktem odniesienia jest liberalizm środkowo-wschodnio europejski" /14e.s.m/– mówi jedna z osób.

Warto zauważyć, że dla niektórych osób problemem nie są środowiska odwołujące się do genealogii, ale sam fakt „środowiskowości" życia intelektualnego. Zdaniem jednej z moich rozmówczyń, „środowiskowo pojęta inteligencja staje w totalnej sprzeczności z tym, czym miała być. Przynależność do środowiska jeszcze o niczym nie świadczy, ewentualnie świadczy o lokajstwie" /29a.s.f/. Inny rozmówca dostrzega, że „w grupie jest łatwiej, dostajesz dostęp do pewnych zasobów, o które na własny rachunek jest trudniej, trzeba się bardziej postarać. Sam budujesz siatkę ludzi, którzy dają ci platformę do tego, żeby mówić czy pisać, już na własny rachunek" /20s.a.m/. Ale zarazem mówi: „nie do końca wierzyłem w taki model bycia inteligentem w grupie" /20s.a.m/. Jego zdaniem o inteligenckiej tożsamości nie świadczy przynależność do środowiska, bo – jak dodaje – „to by oznaczało, że inteligenckość czy pewną ciekawość dziedziczy się jak pierścień po dziadku. To tak nie jest. Albo masz pewną dyspozycję i określony sposób boksowania się ze światem, albo nie. Nie ma znaczenia, czy twoi rodzice byli chłopami, czy mieszczanami, czy ziemianami" /20s.a.m/. Dodaje:

> Jak się patrzy na niektórych ludzi, którzy wyrośli w kulcie Kuronia i próbują powtarzać to, czego nauczyli się u Kuronia, bez względu na okoliczności, bez względu na to, czy to jest skuteczne czy nie, to dla mnie oni nie są inteligentami. Są społecznikami. Mogę super szanować ich zapał, lecz nie będę ich uważał za inteligentów, bo nie są do końca zdolni, żeby krytycznie przemyśleć własne stanowisko. Nawet się pomylić w tym krytycznym przemyśleniu, ale podjąć taką próbę /20s.a.m/.

Mój rozmówca przez jakiś czas współtworzył jedno z prominentnych środowisk, lecz po pewnym czasie zrezygnował ze współpracy, jak mówi, nie chciał „dać się oznakować". Przynależność do środowiska wydała mu się problematyczna. Okazało się, że inne sprawy były ważne dla niego, inne dla reszty osób, ich opinie w wielu sprawach były odmienne. Dotyczyło to także przekonań odnoszących się do środowiska. Współpraca z innymi zaczęła również kolidować z perspektywą własnego rozwoju. „Zdałem sobie sprawę – mówi – że iluś rzeczy nie mogę robić, bo albo redaguję temat tygodnia, wymyślam temat tygodnia, albo nie mogę ich robić ze względu na jakąś lojalność wobec etykiety czy marki. Więc takie kompletne podporządkowanie się było trudne" /20s.a.m/[285]. Nie tylko zrezygnował z członkostwa w jednym ze środowisk, lecz

[285] Warto na marginesie odnotować, że podczas debaty nad książką *Rodowody niepokornych* publikowanej w miesięczniku „Znak" Elżbieta Grażyna Borucka (właśc. Jacek Kuroń; 1972: 786)

dzisiaj skłonny jest wierzyć również w inny model inteligenckości. Nie jest to jednak łatwy wybór.

> To jest ogromny problem. Odrzucenie instynktu stadnego. To jest mi bardzo bliskie. Nie zgadzam się z Chałasińskim, że nie ma inteligencji poza salonem, gettem. To jest tak, że bardzo wielu inteligentów ma realny wpływ na to, jakim językiem ludzie mówią. Trzeba brać odpowiedzialność za to, co się mówi. Nie jest tak, że prowadzą salonowe dyskusje. Programują jednak język. Ja w to nie przestaję wierzyć /20s.a.m/.

Niektóre z osób zgadzają się z takim rozumieniem inteligencji, w którym inteligent jest właściwie niezależnym intelektualistą. Zdarzają się osoby, które – jak w przytoczonych przykładach – zwracają uwagę, że rola inteligenta, intelektualisty wymaga odosobnienia w wieży z kości słoniowej. Inni z kolei przyjmują zupełnie odmienną opinię: „Myślenie nie jest czynnością, która dokonuje się indywidualnie, wbrew temu, co taka antropologia liberalna próbuje. Myślę, że myślenie jest procesem grupowym, [nie odbywa się – P.K.] bez krążenia idei, bez wymiany" /11s.a.m/. Inna osoba, szef jednej z redakcji, w ostatnim okresie robiący coraz większą karierę w mediach publicznych:

> Podzielam wiele krytycznych ocen inteligencji, przede wszystkim wtedy, gdy definiowała się jako grupa. Albo uważała, że z faktu bycia inteligentem wynikały określone wybory ideowe, nie samo zaangażowanie się, ale głosowanie na partię inteligencką, myślenie o sobie w pierwszej osobie liczby mnogiej, czego nie lubię itd. Dlatego czasem nie czuję się inteligentem, bo nie lubię myślenia o sobie w pierwszej osobie liczby mnogiej. Inteligencja kontra reszta. Kontra Radio Maryja, kontra jakiś polityk, kontra zaangażowanie religijne. Co z tymi, co czytają „Gazetę Polską" (największy odsetek ludzi z wyższym wykształceniem), „W Sieci", „Do Rzeczy"? Tam nie może być polskiej inteligencji? Jest też. Listy otwarte. Podpisywanie się pod cudzymi słowami ma mnie definiować jako inteligenta? To mi nie gra. Poza tym polska inteligencja ostatniego czasu bardzo często sprzeniewierzała się własnemu dziedzictwu: zaangażowaniu społecznemu, które oznacza także umiejętność brania odpowiedzialności za sferę publiczną. A nie etos styropianowy /25e.m/.

Wśród moich rozmówców znajduje się sporo indywidualistów, przekonanych, że doskonale dadzą sobie radę bez środowiskowego oparcia. „Myślę, że można się też przebić, nawet jeśli nie jesteś ustawiony przez żadne środowisko. Nie wierzę w całkowitą merytokrację, ale (…) jeśli jesteś średni, to środowisko wiele ci daje. Ale jeśli masz *inside*, masz coś i będziesz to konsekwentnie pchał

zauważyła: niepokorny to człowiek idei i można go przeciwstawić człowiekowi środowiska, a więc takiemu, który cechuje się konformizmem i przystosowuje swoje zachowanie do norm panujących w środowisku.

do przodu, to będzie ci oczywiście o wiele trudniej, ale jesteś w stanie osiągnąć pewne cele i z pewnym *message* przebić się, zrobić swoje" /4s.n.m/.

Osoby, które zdecydowały się na model profesjonalnej kariery, nie znajdują czasu na uczestniczenie w życiu środowisk, o których staram się tu napisać. Jedna z osób mówi, że: „[środowisko] dawał[o] poczucie, że jest się publicznym. Ale byłam tam trochę na zasadzie lojalności, trochę na zasadzie inercji" /10s.a.f/. Lecz nawet moi rozmówcy zaangażowani w działalność publiczną dostrzegają, że coraz trudniej godzić współcześnie te dwie role. Dla osób zorientowanych na osiągnięcie zawodowego sukcesu, które postrzegają swoją aktywność głównie w profesjonalnych kategoriach, działalność tego typu może okazać się balastem. Utrudnia bowiem godzenie roli zawodowej z działalnością w życiu środowisk i najogólniej rozumianą aktywnością w życiu publicznym. Nie oznacza to, że są to osoby zorientowane wyłącznie na maksymalizację zawodowego sukcesu. Ci, z którymi miałem okazję rozmawiać, to fantastyczni naukowcy i wykładowcy, oddani aktywności na rzecz własnych instytucji. Na ogół postrzegają własną pracę jako pełną sensu i społecznego znaczenia. Po prostu rola profesjonalisty w wyraźnie zdefiniowanych instytucjonalnych ramach, w odróżnieniu od roli intelektualisty publicznego, która wielu z nich zdaje się imponować, mimo iż tego otwarcie nie przyznają, jest o wiele bardziej bezpieczną przystanią, która oferuje przewidywalny model kariery. Parafrazując Pierre'a Bourdieu (2001: 345), można napisać, że „pole [intelektualne[286]] jest jednym z tych *miejsc niepewnych* w przestrzeni społecznej, które oferuje stanowiska słabo określone, raczej do ukształtowania niż już ukształtowane i w tej samej mierze nadzwyczaj elastyczne, mało wymagające, a także bardzo niepewne i rozproszone perspektywy na przyszłość (w przeciwieństwie na przykład do urzędów publicznych czy uniwersytetu)"[287]. Ta nieokreśloność i związana z tym niepewność sprawiają, że niektórzy rezygnują z tego rodzaju „publicznej" kariery na rzecz bezpiecznej „profesjonalnej" tożsamości. Inni z tego samego powodu, jak się wydaje, podtrzymują swój związek z uniwersytetem, który jest tą bezpieczną przystanią, dającą niezależność w sensie finansowym oraz będącą źródłem prestiżu. Wszystko to jest konieczne, ażeby zabierać głos w publicznej debacie. Z jednej strony wzmacnia nadzieję na to, że będą mogli zdyskontować swoją uniwersytecką pozycję w świecie publicznym, z drugiej strony będą mogli wzmocnić własną pozycję w murach akademii.

Zdaniem wielu z tych, dla których rola publiczna jest zwieńczeniem ideału, własne środowisko znacznie ułatwia osiągnięcie tego celu. Jak artykułuje

[286] W oryginale: „literackie i artystyczne".

[287] Bourdieu (2001: 346) pisze dalej, że ze względu na to, że profesja artysty jest słabo skodyfikowana, trudno powiedzieć „kim są ci, którzy się do niej przyznają (…), ci, którzy bardzo często nie mogą podjąć czynności uznawanych przez siebie za podstawowe inaczej, jak pod warunkiem posiadania drugiego zawodu będącego ich podstawowym źródłem utrzymania".

to jeden z moich rozmówców: „czy te indywidualistyczne strategie rzeczywiście dają im to, co myślą, że im dają? Bo w wielu przypadkach okazuje się, że to nie wystarczy" /5a.s.m/. Mimo to w wielu wypadkach skutkuje to również nieuniknionymi napięciami.

> Z jednej strony mam tę tęsknotę za środowiskiem, z drugiej – lubię też chodzić własnymi drogami. Może nie wzdrygam się, ale mam samotną naturę – raczej myślenia na własny rachunek niż w grupie. Ale poczucie, że nie jesteś sam, że możesz pogadać, że pewne elementy łączą [jest też ważne – P. K.]. Nie mam odpowiedzi na pytanie, gdzie jest ta granica. Nie mam poczucia, że to środowisko jest już gotowe; dopiero je budujemy. Nie mam poczucia, że to już jest to, o co mi chodzi /40n.m/.

Inna osoba artykułuje to napięcie w podobny sposób:

> Chciałem połączyć dwie rzeczy z pozoru niepołączalne. Czyli indywidualizm, którego jak każdy inteligent jestem ofiarą, bo bardzo lubię siebie, cenię siebie. Lubię rzeczy, które sobie sam wymyślam, lubię sobie wszystkim sam kierować, planować – z dobrą współpracą. Dobre środowisko to jest takie środowisko, które jest sojuszem indywidualizmów, które się jakoś dogrywają i doskonale wiedzą, że są osobne. I to właśnie myślałem i dalej myślę, że chcę osiągnąć w „Kulturze Liberalnej". To znaczy jestem osobny, ale razem. Nie chciałbym, żeby stała się takim miejscem, w którym wszystko dzieje się na zasadzie organizacyjno-wolontarno-korporatywnej /11.s.a.m/.

Osobom chcącym działać w sferze publicznej indywidualne zasoby wydają się niewystarczające, dlatego starają się budować własne kariery w oparciu o środowiska-instytucje. Od razu warto dodać, że chociaż celem jest działalność definiowana w kategoriach wspólnego dobra, to wielu z nich otwarcie przyznaje, że jest to również rodzaj kariery. „W pewnym momencie – argumentuje jeden z wybitnych publicystów młodego pokolenia – rynek się nasycił" /17s.a.m/. Dodaje: „to jest ważne, to co powiem: zaobserwowaliśmy też pewną zmianę, która miała miejsce na przełomie 2005–2006 r., coś takiego zdarzyło się ważnego, i w firmach, i w mediach, i w życiu intelektualnym też, że jakby strategie indywidualne stały się mniej skuteczne niż strategie zbiorowe. Jeszcze 10 lat temu o wiele łatwiej było realizować taką indywidualną strategię" /17s.a.m/. Dodaje, że aby osiągnąć swoje cele zarówno w perspektywie indywidualnej, jak i w znaczeniu wpływania na sferę publiczną, nie można działać poprzez stosowanie wyłącznie indywidualnych strategii.

> Natomiast teraz jeśli chcesz coś osiągnąć, to już się nie da zrobić tego pojedynczo. Dlaczego robimy swoje pismo, zamiast pisać gdzie indziej? Bo tam nie mówilibyśmy swoim głosem. A jeśli skupiamy energię w swoim własnym środowisku, to ten szklany sufit możemy przebijać grupowo, od dołu. Po prostu bardziej opłaca się współpracować, bo łatwiej osiągamy swoje cele, niż wchodząc w istniejące struktury /17s.a.m/.

Inna osoba mówi: „Potrzebuję środowiska swojego nie dlatego żebym sobie nie poradził. To była moja kalkulacja motywowana moim interesem, ale ja ten mój interes łączę z interesem szerszym. Jeżeli to myślenie w ogóle obowiązuje" /28s.a.m/. Jeszcze ktoś inny tłumaczy:

> zależy mi również, żeby budować własne nazwisko, ale to się nie uda, jeśli sam siebie będę lansował, będzie to wątłe. Mogę teraz robić bardzo wiele rzeczy, bo zbudowałem z kolegami zespół, który jest samodzielny i potrafi dźwignąć zadania, które sobie stawiamy. Zdarzają się tacy, którzy wpadną, żeby robić indywidualną karierę /18e.n.m/.

Przynależność do intelektualnego środowiska daje oparcie, wzmacnia kapitały potrzebne do działania. To członkowie grupy rozpoznają w swoim reprezentancie inteligenta i/lub intelektualistę. Dlatego środowisko pozostaje ważnym elementem pozwalającym określić własną tożsamość w inteligenckich kategoriach (por. Zarycki 2016: 221). Dla tych, dla których inteligencka tożsamość i pozycja intelektualisty (publicznego) ma znaczenie, odgrywa ono ważną rolę w podtrzymaniu inteligenckiej tożsamości. Środowisko zapewnia też realne poczucie bezpieczeństwa, co w przypadku osób działających publicznie wydaje się szczególnie ważne. Jeden z rozmówców dostrzega, że zaangażowanie publicystyczne w nieunikniony sposób naraża go na ataki ze strony innych. Tłumaczy, że decyzję o współtworzeniu środowisk podjął wtedy, gdy po jednym ze swoich artykułów został publicznie zaatakowany przez wpływową osobę. Niemal przyczyniło się to do utraty uniwersyteckiej posady. Przeświadczenie, że należy posiadać oparcie w grupie, środowisku czy własnej instytucji nabrało wtedy bardzo konkretnego wymiaru.

> Stwierdziłem, że trzeba mieć środowisko, żeby robić coś takiego. Samotna walka jest bez sensu, bo to musi być już przygotowane. Poza tym nawet wypowiadając się w luźniejszej formie, staram się, żeby to było przygotowane teoretycznie. Na większym etapie ogólności oraz teorii. To angażowałoby mnie zbyt mocno w walkę, niepotrzebną mi /4s.n.m/.

Znaczenie środowiska

Jednym z pierwszych i najważniejszych argumentów przemawiających za tworzeniem środowisk jest przekonanie, że dają one poczucie przynależności do wspólnoty osób podobnie myślących oraz cechujących się podobną wrażliwością. Jak mówi jeden z rozmówców: „indywidualizm jest zagrożeniem; dla nas, dla mnie. To dramat. Zdarza się, kiedy prowadzę warsztaty dla gimnazjalistów, że obserwuję połączenie fałszywego poczucia własnej wartości

zbudowanego na materialnych aspektach, czyli definiowania się poprzez to, co się ma, jakie ma się gadżety, jaki rodzice mają samochód itd., z taką totalną pogardą dla tych, którzy tego nie mają, że to są luzerzy, którymi nie warto się interesować" /38n.a.m/. Tęsknota za środowiskiem jest powszechnie artykułowana, także przez te osoby, które nie są związane z żadnym ze środowisk poza zawodowym:

> mam poczucie, że bardzo tęsknię za środowiskiem. Jeśli zastanawiam się, za czym tęsknię, to za takim poczuciem, że masz partnera do rozmowy, że pewne rzeczy są wspólne i one ci pozwalają szukać intelektualnie. Nie ma nic lepszego w życiu niż dobra rozmowa, poczucie, że jesteś słuchany. Konfrontujesz się, ale to ci dużo daje. Myślę sobie, że razem jest łatwiej, bo masz rdzeń, który buduje twoją tożsamość. Możesz sobie określić też stopień, w którym chcesz uczestniczyć. Możesz być samotnym wilkiem, który dochodzi do stada na jakiś czas, możesz być przewodnikiem. Istnieje cała paleta dynamiki grupy, którą jest środowisko. Moim zdaniem wynika to z dawnych czasów salonu, z XIX wieku /40n.m/.

Podobny ton znajduję również w wielu innych wypowiedziach: „Co jakiś czas pojawia się ta tęsknota za środowiskiem" /36w.n.f/ – mówi autorka kilku powieści. Inni dodają, że środowisko „pozwala realizować ważne cele", „środowisko daje publiczność, poczucie bezpieczeństwa, zwrot w sensie czytania, [można sprawdzić – P. K.], jak środowisko reaguje", „chroni przed zdziwaczeniem, zmusza intelektualistę, żeby nie popaść w przesadny ekscentryzm swoich sądów" /5a.s.m/. Ktoś inny tłumaczy, że bez oparcia w grupie „zasklepiasz się w swoich poglądach i przestajesz mieć kontakt z rzeczywistością. A nie ma nic zgubniejszego dla intelektualisty niż zatracenie kontaktu z rzeczywistością. To jest tak naprawdę pokłosie takiego miękkiego może nie totalitaryzmu intelektualnego, ale tracisz ostrze, zdolność osądów. Już wiesz, co będzie, jakie są motywy. Nie masz stymulacji, żeby starać się zrozumieć" /40n.m/. Kolejna z osób mówi, że na decyzję o zaangażowaniu w działalność jednego ze środowisk w jej przypadku wpłynęło kilka elementów, wśród których najważniejsza jest przyjaźń. „Jedynym albo ważnym wyjaśnieniem moich wyborów to jest kwestia sieci koleżeńskich, przyjacielskich. Po prostu lubię dane osoby, oczywiście one muszą mieć pewną bliską mi orientację ideową. Nie ze wszystkimi mogę się identyfikować" /28s.a.m/. Ale – jak dodaje – ważne jest również przekonanie o „bezinteresowności" osób, które działają w określonym środowisku. „Dla mnie to cecha ludzi, którzy budują instytucje (połączenie myślenia z budową instytucji), mogę się z nimi w tysiącu rzeczy nie zgadzać, ale to trochę imponuje, że oni coś robią. Ja też próbuję na różnych frontach wiele rzeczy rozkręcać" /28s.a.m/. Dodaje:

> To połączenie czytania, myślenia, rozmowy z budową instytucji jest dla mnie jakimś opisem tej sytuacji, którą lubię. Też cenię bycie w Polsce, dlatego że jakby znajduję tu możliwości uprawiania tego typu działalności; nie potrafiłbym zrobić

> tego gdziekolwiek bądź. Mógłbym pojechać jako ekspert od myślenia za granicę, zresztą byłem jakiś czas, ale brakowało mi tej mojej przestrzeni publicznej, też tych sieci koleżeńskich, biegłości językowych, żeby się wpasować. Czułem się obco, ale nie dlatego że mi przeszkadza życie za granicą, ale dlatego że ta możliwość jakiegoś wpływu czy tworzenia instytucji połączona z towarzyskością dla mnie jest możliwa tylko w Warszawie, w ogóle w Polsce. I to mi daje satysfakcję, nie to, że mój artykuł się gdzieś tam ukazał, czy to jest ważny artykuł, że na coś wpłynął, Bóg wie, kto to przeczytał albo pochwalił. Mnie interesuje zdanie czy aprobata tego kręgu, w tych samych sieciach /28s.a.m/.

Wedle części osób środowiska stają się konkurencyjnym miejscem zaangażowania wobec uniwersytetów, redakcji wielkonakładowych gazet oraz innych mediów. Pozwalają na emancypację spod władzy „starszych", ale również – jak dalej pokażę – realizację pozytywnych celów. Niekiedy jednak motywy nie mają tak idealistycznego zabarwienia, wówczas środowiska stają się okazją do zdobycia publicznej pozycji, dywersyfikacji finansowania itd., dlatego nie wszyscy to pochwalają. Jak mówi adiunkt, przywiązujący wagę do instytucji: „problem polega na tym, że wielu pracowników [uniwersytetu – P. K.] robi również inne rzeczy; szkolenia, badania. To sprawia, że potencjały są zaprzepaszczone" /42s.m/. Wreszcie, niektóre z osób dostrzegają, że o środowiskach myśli się często z nadzieją, że będą pozbawione wad, które cechują inne instytucje: „Mamy nadzieję – mówi jedna z osób – że w środowisku są takie reguły gry, o których myślimy życzeniowo. Że w środowisku byłoby coś, co by chroniło. W przeciwieństwie do rzucenia w kręgi korporacyjno-medialne" /52s.a.f/.

„Moralne" instytucje

Choć wiele osób zaangażowanych w działalność młodych środowisk podkreśla rolę przyjaźni oraz szczególną naturę koleżeńskich więzi, to zarazem zdają sobie przecież sprawę, że środowisko jest równocześnie ważnym źródłem społecznego kapitału. Jedna z osób mówi: „żeby działać, trzeba mieć te wszystkie kapitały: kulturowy, żeby wiedzieć «o co chodzi», ale też trzeba mieć kapitał społeczny, te wszystkie więzi koleżeńskie; to wszystko znacząco zwiększa potencjał działania" /16e.a.m/. Ktoś inny dodaje: „wiadomo, że pozycja w środowisku też jest pewnym kapitałem. Kapitał to jest pewien smar: im więcej go masz, tym łatwiej wszystko idzie" /1a.e.s.m/. Jak wyraziła to w skrócie kolejna osoba – „daje to poczucie pewnej siły" /33e.a.f/.

Chociaż wszystko to jest ważne w perspektywie indywidualnego rozwoju, to wiele osób ma poczucie, że sprowadzenie ich zaangażowania i aktywności wyłącznie do tego wymiaru świadczyłoby o koncentracji na własnej karierze, od czego starają się przynajmniej deklaratywnie zdystansować. Co więcej,

przyznanie się w otwarty sposób do takich strategii – zarówno indywidualnych, jak i grupowych – przekreślałoby znaczenie, jakie starają się przypisać własnej oraz środowiskowej roli. Dlatego wielu uzasadnień, jakimi dzielili się w trakcie wywiadu, nie można odnaleźć w ich publicznych wypowiedziach. Mogłoby to bowiem nawet dyskredytować ich w oczach przeciwników zainteresowanych osiągnieciem tych samych stawek w polu intelektualnym, w którym działanie postrzegane jest jako bezinteresowne, nakierowane na realizację publicznego dobra, cel sam w sobie. Jak pisze Bourdieu (2001: 418):

> zasadą funkcjonowania zespołu pisarzy, i wtórnie, zbioru tekstów tworzących czasopismo literackie są (…) strategie społeczne zbliżone do tych, które rządzą powstawaniem salonu lub ruchu – nawet jeśli uwzględniają one, wśród innych kryteriów, kapitał specyficznie literacki skupionych pisarzy. Zasadą generującą i unifikującą tych strategii nie jest zaś **cyniczna kalkulacja jakiegoś bankiera symbolicznego kapitału (…), lecz wspólny habitus czy raczej etos, który jest jednym z wymiarów tych strategii i który łączy tych, którzy należą do „rdzenia"** [wyróżnienie – P. K.].

Jeśli odnieść te uwagi nie tylko do środowiska literackiego, ale w ogóle do środowisk intelektualnych, to można dostrzec w tym pewne podobieństwo do polskiej sytuacji oraz wyłaniania się nowych intelektualnych środowisk.

Opis, jaki zamierzam tu zaproponować, nie ma jednak tak deterministycznego charakteru. Nie uważam, żeby było można znaleźć jedną przyczynę, która pozwoliłaby wyjaśnić dynamikę wyłaniania się nowych środowisk intelektualnych. W odniesieniu do reprezentantów środowisk, z którymi przeprowadziłem wywiady, dostrzegam, że niektórzy z nich realizują strategie, których celem jest zajęcie jak najlepszej pozycji, w niektórych wypadkach towarzyszą im więc owe „cyniczne" kalkulacje; zarazem interesują mnie znaczenia, jakie sami przypisują inicjatywom, które powołują do życia. W tym sensie ten rozdział ma opisowy charakter. Sądzę, że ten sposób analizy pozwala dostrzec złożoną konfigurację powodów, które stoją za dokonanymi przez nich wyborami. A także ich moralny wymiar.

Jak można się było przekonać na podstawie wcześniejszych wypowiedzi, część osób przyznaje, że osobiste i środowiskowe „kalkulacje" również wpisane są w te strategie. Zdaniem jednej z moich bardziej krytycznych rozmówczyń:

> jest wiele środowisk, które nawet jeśli nie używają tego słowa, to próbują zasymulować bycie inteligenckim środowiskiem. Zasymulować pewną wrażliwość, […] którą można nazwać etosem inteligenckim. Odwołują się do erudycji, wykształcenia, tworzenia społeczności. Problem polega na tym: czy mamy temu zawierzyć? Czy to nie jest multiplikowanie retorycznych, powierzchownych deklaracji, o których się wie, że inteligencja powinna tak powiedzieć? Czy są one w stanie powiedzieć, że pewnych rzeczy obywatelowi robić nie wolno? Ponad podziałami politycznymi. A teraz wielkie pytanie, na które nie mam odpowiedzi: czy te środowiska były w stanie wykonać taki gest? /52s.a.f/.

Inna osoba mówi: „Inteligenci w Polsce ciągle żyją w lęku. Nie mają się z czego utrzymać, więc jeśli już coś się trafi, to trzeba się trzymać tego: czy to jest uniwersytet, czy redakcja [gazety – P. K.], czy fundacja. Ten lęk paraliżuje albo zmusza do gorliwości" /1a.e.s.m/. Z tego względu zakładanie własnych środowisk i instytucji jest niekiedy efektem podobnego rozpoznania, wynika z próby zachowania niezależności. Jedna z pytanych osób, akademik, współzałożyciel ważnej krakowskiej instytucji, mówi o tym w ten sposób:

> Czasem nie mogę zrobić, co bym chciał, bo mi to inni uniemożliwiają. Nie wszystko ode mnie zależy, ale przynajmniej w każdej sytuacji mogę powiedzieć, co myślę. Dlatego mam taki luksus, że nie ma żadnej pojedynczej instytucji, inicjatywy ani środowiska, od której bym zależał. Jak się pokłócę w mojej instytucji, to mogę dalej pracować na uczelni, jak mnie wywalą z uczelni, mogę dalej działać z [założoną przeze mnie instytucją – P. K.] i robić inne rzeczy. Pracowałem w instytucjach sztuki i mam trochę reputacji symbolicznej w świecie sztuki, gdybym przestał być akademikiem, to mógłbym pracować jako kurator w instytucji sztuki /9s.a.m/.

Wcześniej cytowany rozmówca dodaje:

> To, co dzisiaj jest wyzwaniem dla młodej inteligencji, to zapewnienie sobie niezależności poprzez niezależne finansowanie lub zdywersyfikowane finansowanie swojej własnej działalności. W tym sensie, skoro uniwersytet jest sparaliżowany, to on też wykorzystuje monopolistyczną, ekonomiczną władzę na myślicielu. Mówi: „tutaj nie myśl za dużo, bo nie przedłużymy ci kontraktu". Nigdy to się nie dzieje wprost, ale półsłówkami /1a.e.s.m/.

W przypadku przedsięwzięć o charakterze intelektualnym, w mniejszym stopniu chodzi o niezależność finansową, ale o możliwość artykułowania własnych poglądów i opinii. „Mogliśmy pisać do «Frondy», «Arcanów», «Christnitas» – mówi jedna z wcześniej cytowanych osób – ale bariery wejścia w te środowiska były tak duże, że łatwiej było się umówić, że robimy coś swojego, pod swoim szyldem. Po latach jesteśmy partnerem dla tych środowisk i teraz o wiele łatwiej nam z nimi kontaktować się na równej stopie, niż jakby nie było tego elementu" /17s.a.m/. Inna osoba argumentuje w ten sposób: „Pismo miało służyć promocji młodych talentów. Myśmy się w trakcie trochę zestarzeli i teraz jesteśmy ludźmi po 30-tce, po 40-tce" /15e.s.m/. Dodaje:

> pismo stara się być niezależne. Nie może być przybudówką żadnej jednostki. (…) Korzystam ze struktur już istniejących, a poprzez liczne afiliacje sprawiam, że żadna z uczelni nie ma decydującego wpływu na kształt. (…) Wobec czego my – jako zespół – jesteśmy podmiotem, to jest jakiś sposób na poradzenie sobie. (…) **Co miałoby się składać na etos pisma?** Odrębność. Stworzenie własnej przestrzeni. Na tyle zróżnicowanej, żeby nie trzeba było osobowości skupionych wokół pisma nazbyt przykrajać do pewnej wizji naukowca. Ta formuła jest szersza /15e.s.m/.

Redaktorka i adiunkt na uniwersytecie:

> Mieliśmy poczucie zatrzaśnięcia tych mediów, co mówię z pełną odpowiedzialnością, jako osoba, która pracowała w tych mediach. (…) Oczywiście, że mogłam publikować wywiady w tygodniku (…), ale nie mogłam opublikować tam tekstu. To jest co innego. Wykonujesz dziennikarską robotę, ale nie możesz opublikować tekstu. **Dlaczego?** Jesteś za młody, za mało znany. Oprócz mnie było wiele osób w tym środowisku, wiedzieliśmy, że one są świetne, ale zupełnie nieznane w szerszej sferze publicznej. A z całą pewnością z takimi ambicjami publicznych intelektualistów /2e.s.f/.

Wśród moich rozmówców znalazły się osoby, które zdecydowały się na założenie własnych środowisk, ponieważ nie mogły artykułować własnych przekonań w innych miejscach, ale również takie, które są dziedzicami uznanych instytucji i istniejących wokół nich środowisk, mogących poszczycić się długą genealogią. Zauważyłem jednak, że szukanie uprawomocnienia w tradycji jest charakterystyczne dla jednych i drugich. Powiązane jest to często ze zobowiązaniem wobec wcześniejszych pokoleń: „wobec poprzedników, których bardzo szanuję i to są autentyczne autorytety, które mam ochotę naśladować" /12e.a.f/ – mówi kontynuatorka ważnego pisma inteligencji katolickiej. Dodaje: „reprezentuję pewną formację kulturową. I to jest rodzaj zobowiązania do tego, żeby podtrzymywać pewną formę kultury, którą uważam za ważną w «populizującym» społeczeństwie" /12e.a.f/. Świadomość bycia częścią w łańcuchu pokoleń ma znaczenie nie tylko indywidualne, ale również środowiskowe. Jak uzupełnia cytowana przed chwilą redaktor w znanym piśmie inteligencji katolickiej:

> Na starcie to dawało mi bardzo duży kredyt. Mogłam nie wypracowywać swoich rzeczy, reprezentowałam markę. To jest bardzo duży kapitał. W tym sensie na starcie miałam dużo więcej niż koleżanki i koledzy, którzy zakładali pisma od zera. Chociaż wyobrażam sobie, że ludzie, którzy czują potrzebę tworzenia czegoś od zera, mają dużą potrzebę autokreacji, a nie wchodzenia w przestrzeń wspólnego myślenia. Nie mam potrzeby tworzenia czegoś od zera /12e.a.f/.

Jak ujmuje to z kolei jedna z osób, która właśnie „od zera" założyła jedno z najbardziej rozpoznawalnych pism intelektualnych: „czerpie się garściami z tych wartości z przeszłości". I dalej: „Splot okoliczności i naturalne predyspozycje sprawiły, że mogłem wspiąć się po tej drabinie. Mam poczucie długu do spłacania tym ludziom. I to mówię z pozycji liberalnych, wcale nie potrzebuję języka lewicowego, żeby o tym mówić. Bo to może być moim wyborem" /14e.s.m/. Potrzeba zakorzenienia w tradycji obecna jest również u założycieli nowych środowisk i tytułów. Jak mówi dalej redaktor liberalnego magazynu:

> Jedną linią osadzenia w etosie są seminaria domowe Pawła Śpiewaka, do których nawiązujemy jako do takiej działalności samokształceniowej, publicznie

> zaangażowanej. Dzisiaj możemy to robić w zupełnie wolnych warunkach, zupełnie innych niż te, w których te seminaria były organizowane. I to jest nie bez znaczenia. Ale my niesiemy te seminaria. Nasze kolegia pełnią taką rolę, ale oprócz nich masz jeszcze debaty i zamknięte seminaria, podczas których czytamy klasykę liberalizmu polskiego. Z całą pewnością masz taki etos samokształceniowej grupy, który jakby wyrasta z tych seminariów domowych, wyrasta z etosu inteligenckiego polskiego, bardzo polskiego albo środkowo-europejskiego /14e.s.m/.

W niektórych wypadkach źródłem etosu są konkretne osoby czy postacie, w innych tradycja bardziej ogólna. Na tylnej stronie okładki magazynu „Pressje" wydawanego przez Klub Jagielloński można znaleźć symbol dawnego „Znaku", zamieszczany w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych na ostatniej stronie okładki. „W ten sposób – czytamy w komentarzu redakcji – dyskretnie nawiązujemy do krakowskich tradycji intelektualnych, których czujemy się spadkobiercami" (por. m.in. Pressje 2013, teka 34, s. 7). Z kolei w folderze „Krytyki Politycznej" można przeczytać, że jej członkowie są współczesnymi spadkobiercami wschodnio-środkowo europejskiej zaangażowanej inteligencji reprezentującej etos publicznego zaangażowania. To właśnie etos – jak czytamy – jest dla nich rodzajem kleju społecznego (ang. *social glue*). Można mnożyć podobne przykłady. Przywoływanie bliższej bądź dalszej tradycji, naśladowanie wzorów (seminariów, spotkań, środowisk) charakterystycznych dla polskiego życia intelektualnego, jak również powoływanie się na znane postaci, stanowi dodatkową legitymację do działania, nawet jeśli nie dla wszystkich osób z poszczególnych środowisk tradycja ta pozostaje znacząca. Odwoływanie się do „legendarnych nauczycieli i profesorów należących do inteligenckiego panteonu" stanowi ważny sposób „generowania i podtrzymania inteligenckiego etosu, inteligenckich wartości i stylu życia" (Zarycki, Warczok 2014: 40).

Jakkolwiek tradycja jest ważna nawet dla tych, którzy nie mogą się na nią powołać w bezpośredni sposób, to zarazem zobowiązania, o których wyżej pisałem, postrzegane są przez niektórych rozmówców jako obciążenie. Inny mój rozmówca kontynuuje linię ważnego dla środowisk inteligenckich pisma, które podkreśla, że daje to jemu i środowisku „premię [wynikającą ze – P. K.] statusu społecznego" /18e.n.m/, która znacznie ułatwia, a nawet umożliwia działalność w sferze publicznej. Podkreśla równocześnie, że starają się poszukiwać własnych tematów oraz reagować na aktualne problemy, mówiąc o nich własnym językiem.

> Czułem na początku to obciążenie. Było takie oczekiwanie, że wejdziemy w ich buty i będziemy prowadzić taką dyskusję jak w 1989 r., o przyszłości, świata, polityki, Europy. Sami o tym publicznie mówiliśmy, że czujemy ten bagaż i że jest to wyzwanie, ale i obciążenie. Ale stopniowo zaczęło ono ustępować. Bo byliśmy po prostu samorządni, również pod względem finansowym, nasze idee, nasza

> praca jest doceniana, pozyskujemy pieniądze z różnych źródeł. Z czasem dyskusja na temat dziedzictwa przestała mieć znaczenie obciążające, a zaczęła mieć pozytywne. Wracamy do archiwum, podsumowujemy (…). A zarazem mówimy – teraz my /18e.n.m/.

Należy bronić uniwersytetu…

Rozmawiałem z wieloma osobami, które starają się łączyć pracę na uniwersytecie, w szkolnictwie wyższym z badaniami naukowymi i z aktywnością w obrębie współtworzonych przez siebie środowisk. Wszyscy niemal zgodnie przyznają, że uniwersytet pozostaje jedną z najważniejszych instytucji życia publicznego. Tyle tylko że – zdaniem części moich rozmówców – przestał on pełnić swoją dotychczasową emancypacyjną funkcję. W oczach reprezentantów różnych środowisk jego główna rola sprowadza się do dostarczania absolwentów na rynek pracy. Reprezentanci różnych środowisk są ze sobą zgodni w diagnozie stanu uniwersytetu. Pod tym względem – jak argumentuje jeden z rozmówców – jest uzależniony od koniunktury, co sprawia, że w efekcie traci autonomię. Lewicowiec mówi:

> W tym momencie neoliberałowie starają się zrobić z uniwersytetu wyższą szkołę zawodową, która usunie emancypacyjne elementy. Oni w najczystszy sposób wyrażają tę tendencję, że to jest słuszne. W 1905 było takie hasło, że uniwersytet nie może być przybudówką do fabryki. Neoliberałowie wyobrażają sobie, że uniwersytet będzie przybudówką do kapitalizmu, czyli do takiej ogólnej fabryki. W uniwersytecie – tak jak w zawodowej szkole – kształcimy ludzi, którzy później będą obsługiwali kapitalizm /9s.a.m/.

Jeszcze mocniej wyraża to reprezentant prawicowego środowiska: „Mam tutaj – argumentuje – spiskową teorię. Upadek humanistyki jest po to, żeby Polska była krajem, gdzie się skręca telewizory i robi meble dla Ikei, prawda. Do tego nie potrzeba uniwersytetów" /17s.a.m/. Dodaje:

> napięcie pomiędzy [naszym środowiskiem – P. K.] a pracą na uniwersytecie wynika ze zmiany samej akademii. Jest to napięcie wynikające z definiowania roli przez uniwersytet, tego, co oni oczekują, a tego, co jest potrzebne światu. To jest bolesne, ale widziałbym, że wynika to właśnie z tego, że uniwersytety porzuciły taką rolę świadomościową, refleksyjną i wychowawczą. Nie przemyśleliśmy tego, do czego służą uniwersytety /17s.a.m/.

Krytyczne uwagi odnoszą się do pewnego modelu uniwersytetu, a nie do samej idei akademickości. Dlatego właśnie należy bronić jego autonomii – jako miejsca krytycznego myślenia o społeczeństwie z zachowaniem naukowej dyscypliny, niezależności od mód oraz zmieniających się wyzwań rynku. Jak

mówi jedna z cytowanych osób: „broniłbym jednak autonomii uniwersytetu, prowadzenia badań, niezależnie od bieżącej koniunktury, ale też z punktu praktycznego, bo nigdy nie wiadomo, co do czego się przyda. Zarówno w naukach humanistycznych, jak i naukach ścisłych" /9s.a.m/. Łatwo zauważyć, że autonomia uniwersytetu jest tu jednak postrzegana jako autonomia zatrudnionych na nim badaczy. Autonomiczny uniwersytet jest bowiem postrzegany jako instytucja chroniąca własną niezależność i w tej perspektywie ma stwarzać możliwość zaangażowania. Tymczasem – jak zdają się sugerować cytowane osoby – uniwersytet przekształca się w instytucję, która sprawuje coraz większą kontrolę nad swoimi pracownikami. Jak piszą Peter Berger i Thomas Luckmann (1983: 97), „instytucje przez sam fakt swojego istnienia kontrolują także ludzkie postępowanie, narzucając z góry wzory postępowania, które kanalizują je w jednym kierunku, choć teoretycznie możliwe są inne kierunki". Jak mówi cytowana osoba – „jesteśmy coraz bardziej zinstrumentalizowani" /9s.a.m/. Jak dodaje ktoś inny:

> W tym sensie obecny system i obecne reformy sprawiają, że podkopana zostaje instytucja intelektualisty publicznego, zaangażowanego naukowca, naukowca, który oprócz tego, że jest naukowcem, jest również obywatelem. Moim zdaniem to zostało też zaplanowane po to, żeby to zniszczyć. Mam wrażenie, że ta teza, która jest często w Polsce powtarzana, że ci, którzy wprowadzają jakieś zmiany, nie są świadomi ich konsekwencji, jest w tym wypadku nieprawdziwa. Chodzi o to, żeby uczynić z naukowców pracowników nauki, czyli takich ludzi, którzy pracują w nauce, tak jak się pracuje w korporacji. To znaczy przychodzi się rano do pracy, siada się przed komputerem, robi się przegląd artykułów, które trzeba jakoś pomieszać ze sobą i zrobić swój artykuł. Trzeba pojechać na konferencję, komu się wepchnie ten artykuł i on zostanie opublikowany w czasopiśmie punktowanym, i kolekcjonując te punkty, będzie się mogło ubiegać o granty i przerabiać je /7s.a.m/.

Należy jednak zauważyć, że w przekonaniach niektórych osób można dostrzec pewne napięcie. Chociaż część z nich broni autonomii uniwersytetu, to równocześnie zgadzają się, że pozostawia on dzisiaj coraz mniej miejsca na publiczne zaangażowanie. Zdaniem osób, które wypowiadają to przekonanie, uniwersytet pozostaje ważny, lecz dopiero sfera publiczna tworzy przestrzeń mającą autentyczne znaczenie. Zaangażowanie publiczne poza akademią – argumentują – dostarcza doświadczeń, którymi nie dysponują ludzie zajmujący się wyłącznie nauką, od czasu do czasu opowiadający publicznie o wynikach swoich badań. Jak mówi cytowana już osoba, dzisiaj nie jest już łatwo zdyskontować to, co robi się publicznie na polu naukowym. Inna osoba, z przeciwnego ideowo obozu, zgadza się z taką diagnozą: „Te rzeczy – tak mi się wydaje – w innych czasach dałoby się robić na akademii. Natomiast akademia się zmieniła" /17s.a.m/– mówi. Zdaniem osób, które chcą łączyć wizję pracy na uniwersytecie z działalnością w intelektualnych środowiskach, jest to przyczyną napięć między rolami profesjonalisty-akademika oraz osoby publicznie

zaangażowanej. Mimo iż moi rozmówcy starają się pełnić zarówno funkcję akademików, naukowców, jak i organizatorów życia intelektualnego swoich środowisk czy po prostu intelektualistów publicznych, to dostrzegają, że te dwie role zaczynają się coraz bardziej rozchodzić, a nawet dzisiaj są sprzeczne.

…i prawa do publicznego zaangażowania

Większość cytowanych tu osób to akademicy, którzy podkreślają, że należy starać się ocalić wyjątkowość uniwersytetu. Zgodnie niemal dodają, że we współczesnym uniwersytecie brakuje miejsca na kształtowanie postaw moralnych oraz etosu publicznego zaangażowania. Chociaż nie wszyscy ujmują to właśnie w ten sposób. Zdarzają się nieliczni rozmówcy, którzy instytucje budowane poza murami uniwersytetu przez akademików postrzegają jako konkurencyjne dla akademickiej działalności. Ale przez wiele osób są one traktowane jako jej dopełnienie. Właśnie one umożliwiają realizację celu, na który brakuje miejsca w akademii. Stąd wielu moich respondentów postrzega tworzone przez siebie środowiska i organizacje jako przykład „moralnych instytucji", które mogą stać się jednym z ważnych źródeł podtrzymania istotnych wzorów kultury oraz przeobrażania rzeczywistości. Jednocześnie zdają sobie sprawę, że sala seminaryjna oraz łamy dzienników opinii tworzą różne obiegi w kulturze. Nie zastępują siebie nawzajem, ale obydwa są jednakowo ważne.

> Wiadomo, że obieg gazetowy jest szerszy i działy opinii gazet czytają tysiące ludzi w Polsce. „Krytykę Polityczną" czyta pewnie z dziesięć tysięcy. Myślę, że są to dosyć pokrywające się grupy. (…) Jak się jest w radiu, to jednak ma się świadomość, że się mówi do setek tysięcy ludzi. Wtedy to jest trochę inna publiczność. Staram się wtedy mówić, jakoś reprezentując te idee, które jakoś trafiają do tego grona. Publicznie prawie zawsze występuję jako „Krytyka Polityczna". Występuję jako Uniwersytet Warszawski, kiedy mówię o swoich badaniach, natomiast kiedy zabieram głos, to jako „Krytyka Polityczna". To jest wygodne, bo ucina pewne komentarze. Mam wrażenie, że ci, którzy (…) mówią jako osoby, które nie mają takiej afiliacji, a wypowiadają się jako profesor uniwersytetu, [stwarzają – P. K.] to napięcie, że reprezentują instytucje. Ale jak to, przecież wyrażają swoje prywatne opinie, opinie kogoś, kto jest zaangażowany? To nie jest nauka. W tym sensie posiadanie takiej afiliacji jest wygodne, ponieważ ogranicza pewien rodzaj napięcia /7s.a.m/.

Nawet jeśli byliby w stanie zgodzić się z Bohdanem Cywińskim (2010: 382), że „najciekawsze środowiska intelektualne, nawet wyposażone we własną prasę, pozostaną zawsze o skromnym zasięgu społecznym", to równocześnie skłonni są wierzyć, że rodzaj wykonywanej przez nich pracy w nieoczekiwany sposób może zaowocować w przyszłości. Jak mówi jedna z osób: „bez tego jesteśmy po prostu ślepi i głusi. Ktoś to musi robić, czy to zostanie podjęte, to zobaczymy.

Wspólnota musi mieć takie organy. Szkoda, że to nie są uniwersytety, instytucje powołane przez partie, Kościół czy niezależne. Okazuje się, że to są pisma i takie środowiska jak nasze" /17s.a.m/. Mój rozmówca podkreśla, że środowiska i pisma stają się takim miejscem, gdzie się rozwija refleksja z jednej strony podbudowana zapleczem naukowym, z drugiej zaś równocześnie zostaje zachowana w nich misja społeczna, narodowa czy polityczna. „To (…) wypływa z uniwersytetu. Książki najważniejsze coraz rzadziej powstają na uniwersytetach" /17s.a.m/ – dodaje. Jak mówi ktoś inny: „Mam o wiele większe poczucie sprawczości niż na uniwersytecie. Publiczna jest nie akademia, ale to, co się dzieje na ulicy" /3a.n.m/.

Akademik i szef liberalnego *think-tanku* mówi:

> To jest bardzo dobre zjawisko, że nie tylko uniwersytet pełni taką rolę debaty publicznej. W dojrzałych demokracjach masz bardzo wiele takich ośrodków, w których zatrudniają się i pracują intelektualiści. W Polsce przez bardzo długi czas uniwersytet był jedynym takim miejscem, gdzie mogłeś być publicznym intelektualistą. Ale dzięki temu ta scena wygląda o wiele ciekawiej, a poza tym sam język akademicki jest zamykający a nie otwierający. Żargon jest zamykający /14e.s.m/.

Cytowany już akademik i redaktor jednego z konserwatywnych czasopism dodaje:

> Natomiast ja chcę uczestniczyć w tej wielkiej debacie pokoleń, które dyskutują o Polsce, dyskutują o narodzie, dyskutują o chrześcijaństwie. Chcemy pisać książki, dyskutować na te tematy, meblować sobie głowy. Chcemy – na ile idee mają coś do powiedzenia – żeby to było coś, co może zmienić nasz kraj, nasz świat. Wiadomo, to jest śmieszne, tak się mówi. Ale cele muszą być ambitne. Jeśli chcemy poważnie żyć, to musimy sobie stawiać ambitne cele. I teraz rzeczywiście przypuszczam, że jeszcze w czasach PRL-u dało się to robić pod przykrywką akademii, dzisiaj uniwersytety tak się zmieniły, że cała ta działalność jest nierozpoznawana przez system punktowy jako działalność naukowa. Czyli po prostu jest trudniej /17s.a.m/.

Wedle opinii niektórych osób tworzących środowiska właśnie one składają się na całościowy obraz kultury. Lewicowiec uważa, że: „wszystkie rozpoznania na temat kultury przekładają się na naszą świadomość. Nawet w sposób zapośredniczony" /16e.a.m/. Cytowana wcześniej osoba reprezentująca przeciwny obóz zgadza się z tą diagnozą. Podkreśla, że ich przedsięwzięcia mają charakter mniej lub bardziej spontaniczny, „to nie są zawodowi redaktorzy, ale zwykle są to ludzie, którzy coś innego robią, ale prócz tego mają potrzebę udziału w takiej debacie" /17s.a.m/. Niemniej jak mówi dalej:

> Ale cała ta sfera publicystyki filozoficznej czy socjologicznej, które dzieją się w tych pismach, to jest ważny element kultury. Ten wycinek jest na pograniczu literatury, na pograniczu nauki i publicystyki. To jest coś, co jest bardzo cenne, dziedzictwo narodowe, po prostu. Ma to też wartość taką, że – mimo wsparcia

> państwa – to rzeczywiście jest oddolne, to są jakieś inicjatywy, które są zakorzenione w jakichś środowiskach /17s.a.m/[288].

* * *

Autorzy *The Good Society* (Bellah i in. 1992: 44) dostrzegali, że wielu obywateli mimo odnoszonych przez siebie sukcesów odczuwa, że współczesne instytucje nie oferują już moralnych wskazówek, które mogłyby wyznaczać sens życia. W odniesieniu do amerykańskiego kontekstu pisali:

> decyzja, jaką podejmiemy odnośnie do przyszłości naszych instytucji, przeobrazi nas jako moralne jednostki. Sposób, w jaki zareagujemy na wyzwania oraz zmiany naszych ekonomicznych i rządowych instytucji, jak rodziny, szkoły, uniwersytety, kościoły czy synagogi, będzie miał kluczowe znaczenie – dla nich jako nosicieli naszej zbiorowej pamięci i kulturowej tradycji, w perspektywie ekspresji ważnych, choć często ledwie uświadamianych, wzorów znaczeń i samookreśleń (Bellah i in. 1992: 42).

Poprzez kontrast do uniwersytetu, który w opinii wielu moich rozmówców staje się instytucją coraz bardziej zbiurokratyzowaną, a przede wszystkim pozbawioną moralnego wymiaru, budowane na bazie środowisk instytucje, jakimi zdążyłem się przyjrzeć, zdają się oferować rodzaj więzi, przyjacielskich kontaktów, a także perspektywę zajmowania się sprawami, które mogłyby nadać ich życiu głębsze znaczenie. Z tego względu jednym z ważnych powodów decyzji o założeniu własnej instytucji jest potrzeba uaktualnienia wzorów, których realizacja jest coraz trudniejsza w „oficjalnych" instytucjach. Jak mówi jedna z osób: „panuje przekonanie, że środowisko musi łączyć sposób myślenia. Ja uważam, że środowiska łączy ewentualnie etyka, nie sposób myślenia" /11s.a.m/; i dodaje: „potrzeba ludzi, którzy imponują pod prawie każdym względem. Nie tylko fachowym, ale również etycznym. Nie wiem, bardzo prosty szacunek. To są w większości bardzo ciężko harujący doskonali fachowcy, szanujący drugiego człowieka, wychowujący dzieci" /11s.a.m/. „Towarzyskość nie jest niczym

[288] I jak dodaje: „natomiast ta dyskusja coraz częściej przenosi się do takiej sfery, w której graniczy kultura, literatura, sztuka, nauki społeczne, humanistyka szeroko rozumiana. I to jest coś bardzo cennego, wspólnota bez tych organów świadomości jest ślepa, po prostu. I idzie tam, gdzie ktoś ją prowadzi. A jeżeli są takie miejsca, gdzie można dyskutować o Polsce, gdzie można dyskutować o polityce niebieżąco, w sposób niepodporządkowany logice partyjnej czy krótkoterminowej, to po prostu stajemy się wolni. Ta wolność polega na tym, że wiemy, kim jesteśmy, potrafimy stawiać sobie cele po to, żeby być sobą. To jest debata o tożsamości, wspólnocie politycznej, narodzie, państwie itd., po takiej debacie można formułować cele zgodne z tym, kim jesteśmy. Jeżeli tego nie ma, to ktoś inny nam mówi, kim jesteśmy, i realizujemy cele, które nie są nasze. Nasze pisma mają nikły nakład, to jest ukryte przed światem, nie przebijamy się do mediów, to grono 1000 odbiorców to jest to, co jest konieczne i na wiele więcej też nie liczymy. To nie chodzi o ilość, ale samo istnienie tych wątków, obecność w necie, na jakichś spotkaniach, na których ludzie o tym rozmawiają, to już jest wystarczające" /17s.a.m/.

złym" /3a.n.m/ – mówi inna osoba. I dodaje: „jesteśmy ludźmi, którzy się ze sobą przyjaźnią, łączą nas pewne idee. Gdybyśmy się zatrudnili po prostu, to by nie wyszło. W tym nasza siła, że jesteśmy razem. Pod tym względem to jest inteligenckie, bo środowiska są inteligenckie. W Polsce jest to wzór i trochę nie ma innego. Bez tego znika czar. Zrób sobie eksperyment myślowy, że ktoś zakłada pismo i nas wynajmuje. Piszecie to samo, tylko w takich boksach" /3a.n.m/. U podstaw nowych przedsięwzięć leżą bardzo często więzi przyjacielskie oraz – jak już napisałem – poczucie, że zdecydowali się na działalność o charakterze etosowym. Te dwie rzeczy wydają się nierozdzielne i często występują w zgromadzonych wypowiedziach. Jak mówi jedna z osób: „środowisko integruje towarzyskość, rzeczy niematerialne" /11s.a.m/. Ktoś inny dodaje: „magazyn (…) powstał jako środowisko ludzi połączonych przyjaźnią" /38n.a.m/. Osoba reprezentująca inne środowisko mówi: „na początku połączyły mnie względy towarzyskie. I to jest coś, do czego mam głęboką podbudowę historyczną, gdyż wszystkie partie tak powstawały. Ludzie wiązali się ze środowiskiem, gdzie sposób myślenia, budowania rzeczywistości wokół nich był podobny. I do tej pory jest tak, że mnie głównie łączy z nim poczucie lojalności towarzyskiej" /11s.a-.m/. Jak mówi jedna z osób, szef liberalnej fundacji: „nigdy nie myślałem o tym inaczej niż o środowisku. Dzisiaj umiem to nazwać, ale wtedy to się działo. Miało to być robione w paczce, bo ona istniała, a rozchodziła się. To było grono osób z ogromnym potencjałem intelektualnym. To się zaczęło w kawiarniach. Nadaliśmy temu formę, żeby zagrać jako orkiestra. Nie było planu, założeń. Miałem wrażenie, że mówimy rzeczy ciekawsze niż te, o których można przeczytać w gazetach" /14e.s.m/. W tej perspektywie podejmowane inicjatywy, zarówno te wewnątrz istniejących instytucji, jak również te poza nimi, są – co podkreślają niektórzy – okazją do odnowy wzorów zaangażowania i ducha współpracy. W tym sensie, jak podkreśla jeden z moich rozmówców, redaktor naczelny pisma naukowego: „Pismo mogłoby być elementem podtrzymania wiary. Idee mają wartość o tyle, o ile ściśle przylegają do ludzi. Kiedy można powiedzieć, że ktoś jest uczciwy, rzetelny, odważny, bezkompromisowy tam, gdzie trzeba być bezkompromisowym, otwarty tam, gdzie należy, skłonny do współpracy. W tym sensie chodzi o wierność ideom" /15e.s.m/.

To wspólne doświadczenie pracy, która nie jest podporządkowana logice zysku, dla wielu osób pozostaje ważną motywacją i „źródłem wszystkich towarzyskich korzyści" (Czepulis-Rastenis 1988: 156). Niektóre z nich przekonują, że to właśnie w tego typu środowiskach przechowany został sens wspólnotowej pracy. Z pewnością nie jest to działalność zupełnie bezinteresowna, wszak środowiska przyspieszają oraz umożliwiają publiczne kariery, o czym wprost mówią niektóre osoby. Nie jest to bezinteresowność rozumiana w kategoriach całkowitego poświęcenia, lecz sposób na to, żeby praca stanowiła źródło głębszego sensu, którego nie da się wyznaczyć finansowym ani materialnym sukcesem. Cytowany rozmówca wyjaśnia, co jego zdaniem składa się na tak rozumianą pracę:

> etos zawodowy, rzetelność naukowa, stawianie na jakość publikacji i na spójność tomów. I na takie wartości, które wzbogacają człowieka, a wiec nie wartości użytkowe, ale duchowe, egzystencjalne, zakorzeniające w sensie. Chociaż to ucieka po prostu w tym środowisku ze względu na ścieżkę kariery. Jeśli większość działań jest podporządkowana karierze, sytuacji, to wtedy trudno wyśrubować kryteria. Bo wtedy pewnych prac nie da się wykonać. Jest rozwój osobniczy i rozwój związany z czasem pracy /15e.s.m/.

Inna osoba tłumaczy to w podobny sposób: „[pismo stało – P. K.] się sferą *praxis*. To było bardzo ważne: zorganizowanie, wyprodukowanie, dotrzymanie słowa. To się okazał dla mnie weryfikator filozofii polityki. Dla mnie ważne jest dotrzymanie słowa. Te kody kulturowe, na które się natknęliśmy, weryfikują nasze znajomości. Odwołuję się tylko do swojego doświadczenia" /14e.s.m/. I dodaje: „Jak powiesz słowo praca, to otworzy się kilka pojemniczków ze skojarzeniami, że kapitalizm, czy Bóg wie co takiego. Nie, właśnie. Praca, dzięki której ludzie się szanują, poznają się poprzez nią" /14e.s.m/.

Podsumowując, można powiedzieć, że na tak rozumiany stosunek do pracy w środowisku składają się wartości o uniwersalnym i humanistycznym wymiarze. W tym m.in.:

1. Dotrzymywanie słowa i poczucie obowiązku: „Przez pięć lat, nie mając pieniędzy, nie było czasu, żeby nie wyszedł numer. Od czasu, kiedy zobowiązaliśmy się to zrobić" /14e.s.m/. Inna osoba: „kiedy się działa w środku instytucji, jak ja, to jest też tak, że się ma poczucie odpowiedzialności. Nie tylko swoim nazwiskiem, ale też odpowiada za to instytucja. W jakiś sposób myśli się o instytucji" /5a.s.m/.
2. Znaczenie wspólnotowości: „Tworzy się grono osób, które łączy wspólna praca" /14e.s.m/. Inna osoba: „[mamy – P. K.] świetny zespół. Po prostu świetnie czuję się w tym zespole, lubię z nimi rozmawiać. Praca jest przygodą" /3a.n.m/. „Zawsze mogę liczyć na pomoc kolegów w redakcji, w organizacji, w załatwieniu czegoś. To działa. I mówię działa na zasadzie, że jesteśmy egoistami i wiemy, dlaczego powinniśmy ze sobą współpracować. (…) To jest jedna z tych rzeczy, która ciągle działa – zaufanie" /11s.a.m/.
3. Przeświadczenie, że ważne są pozafinansowe motywacje: „Pamiętaj, że ja tutaj przez cztery i pół roku nie wziąłem ani złotówki, wszystko robiłem za darmo, kiedyś zrobiliśmy sobie dla jaj takie podsumowanie, ile bym wziął w honorariach autorskich za wszystkie teksty, które tu napisałem i to byłoby już pół mieszkania w Warszawie" /11s.a.m/. „Przez trzy lata robiliśmy to bez siedziby, bez środków. Dla większości osób to jest praca po pracy. Robimy to całkowicie społecznie" /14e.s.m/. „Można swoją obecność pośród ludzi w różny sposób zaznaczać i niekiedy rzeczywiście kierowanie pismem wymaga wszędobylstwa. Ale to jest również związane z mechanizmami rynkowymi i pewnymi priorytetami, które nie są moimi priorytetami" /15e.s.m/.

Podsumowanie

Jakkolwiek w niniejszej pracy przyjąłem zasadę, że staram się nie odnosić krytycznie do wypowiedzi moich rozmówców, badając przede wszystkim sferę znaczeń, treść ich świadomości, to warto zauważyć, odwołując się do perspektywy Pierre'a Bourdieu, że obok niewątpliwie ważnego aspektu moralnego i obywatelskiego, osoby zajmujące podobne stanowiska dążą do „zajęcia pozycji pośredniej i centralnej, pomiędzy «salonami» a uniwersytetem, to znaczy pomiędzy «prawością», oddzielającą zarówno od «mentalności salonowej», jak i od «pisarzy sukcesu» a mieszczańskim zmysłem wyróżniania się, który oddala zarówno od intelektualizmu, jak i od pachnącego «komunałem» humanizmu pisarzy naznaczonych szkołą (wychowankowie École normale)" (Bourdieu 2001: 418–419). Z tego punktu widzenia środowisko pozostaje ważne, ponieważ pozwala „wyrobić sobie nazwisko", zająć publiczną pozycję, pomaga również w zdobyciu uznania jako intelektualista. Z tego względu nawet reprezentanci małych środowisk mają ambicję wywierania wpływu na życie społeczne oraz dotarcia do jak najszerszego grona odbiorców. Mimo iż są świadomi, że ze względu na zasięg swojego oddziaływania nie mogą równać się z wielkimi medialnymi koncernami. Redaktor w piśmie kulturalnym: „chciałbym, żeby pismo oddziaływało. Mam ambicje społeczne, kulturotwórcze" /33e.a.f/. Redaktor w piśmie naukowo-humanistycznym: „pismo ma trafiać do młodych, wrażliwych, przejętych ludźmi i ideami, w które jeszcze można wierzyć i starać się praktykować. Wierzących w sens własnej pracy, choćby jej efekty nie były od razu widoczne; wchodzących w swoją dojrzałość – a przy tym mam nadzieję, że starsze roczniki też mogłyby być adresatami pisma" /15e.s.m/. „Bez fałszywej skromności powiem ci, że czasem dowiadujemy się, jakie jest nasze znaczenie. Że jest ono większe, niż nam się wydaje. Ale siedząc w tym kotle redakcyjnym, przygotowując numer (…), człowiek nie zastanawia się, jak szeroki jest ten odbiór. To czasem zwrotnie do nas dociera. Powoli przestaję tłumaczyć, kim jesteśmy" /3a.n.m/.

Perspektywa Bourdieu jest intrygująca, bo oferuje beznamiętne wyjaśnienie mechanizmu tworzenia i podtrzymywania środowisk. Traktuję ją jednak jako uzupełnienie zaproponowanej tu interpretacji, a nie – jak to niekiedy ma miejsce w przypadku polskich badań, również nad inteligencją – jako jedyne źródło wyjaśnienia. Gdyby było inaczej, należałoby uznać, że wielu moich rozmówców jest przykładem nosicieli fałszywej świadomości bądź ma złą wolę, albowiem przypisują swojemu działaniu moralne motywy, podczas gdy w grę wchodzi strategia zajęcia najlepszej pozycji w ramach pola. Jakkolwiek – jak staram się opisać – te motywy są ważne, to jednocześnie wielu moich rozmówców jest zbyt refleksyjnych, a co za tym idzie również krytycznych wobec własnych środowisk i niekiedy wobec samych siebie. O autentycznej

potrzebie realizacji „etosowych wartości", dla niektórych szczególnie ważnych, świadczą też krytyczne wypowiedzi odnoszące się do środowisk, których są uczestnikami:

> Boję się rośnięcia w siłę. Bo boję się takiego zepsucia, które się z tym wiąże, właśnie takiego zepsucia, Nowego Wspaniałego Światu. [Nasze pismo ma – P. K.] też tę specyfikę, że jest na peryferiach i nam to odpowiada. To jest ten problem, że z jednej strony chcielibyśmy mieć większy wpływ, a z drugiej strony większy wpływ oznaczałby większą zależność, granty czy coś takiego. Więc to jest też taka pewna ambiwalencja, że my lubimy być na peryferiach /23s.a.f/.

Historyk i publicysta:

> Boję się, że są pewne zagrożenia z tym związane. Widzę coraz częściej podział na partię wewnętrzną i partię zewnętrzną. Osoby ważniejsze i mniej ważne. Widzę coraz więcej aktorstwa w niektórych sprawach, ale to nie jest jeszcze na tyle groźne, żebym już bił na alarm. Widzę lęk przed wolnymi elektronami. Takie wolne elektrony jak ja są jeszcze akceptowalne, bo się wie, co one zrobiły przez ostatnie 5 lat. Ale lęk przed innymi wolnymi elektronami, czyli chęć, żeby wszystko odbywało się według zegarka, było dokładnie zorganizowane: plan, numer, tekst /11s.a.m/.

I dodaje:

> Przymykanie oka na wady. To znaczy, popatrz, lubiąc niektóre osoby, przymykam oko na błędy popełnione przez nich. Oni przymykają oko na błędy popełniane przeze mnie. To z kolei może prowadzić do tego, że zaniża się poziom współpracy. Ponieważ jestem związany z (…) towarzysko, to mogę również nie dostrzec jej ewolucji, gdyż powiązanie towarzyskie powoduje z kolei powiązanie emocjonalne, sentymentalne. I ja nie będę być może kiedyś w stanie dostrzec, kiedy (…) już będzie całkiem odmienna od moich marzeń. Kto wie, co będzie w przyszłości. Środowisko jest rozwojowe /11s.a.m/.

Dlatego opisanie ich wyłącznie w perspektywie dyspozycji, habitusów i w języku strategii nie pozwalałoby na dostrzeżenie w tych wyborach i motywacjach refleksyjnego oraz moralnego wymiaru, który dla większości z nich pozostaje ważny. Ostatecznie, jak starałem się pokazać, jedna interpretacja nie wyklucza drugiej. Podkreślę jednak, że nie można do końca zrozumieć istoty przedsięwzięć, które staram się tu opisać, jeśli nie weźmie się pod uwagę motywacji samych aktorów oraz wiary części z nich w moralny sens tych przedsięwzięć. Dla większości z nich – szczególnie liderów środowisk – ważne jest rośnięcie w siłę i rozwój, który nieuchronnie oznacza również rywalizację z innymi środowiskami o wpływy i pozycję w ramach intelektualnego pola. Ale zapominanie o etosowym aspekcie sprawia, że obraz ich motywacji, działań i znaczeń, jakie im przypisują, staje się cząstkowy, a niekiedy nawet fałszywy.

Część IV

EPILOG

Rozdział 18

Zakończenie

Ta książka nie może mieć ostatecznego podsumowania, ponieważ jej głównymi bohaterami są ludzie, którzy stoją przed pełnią swoich możliwości, ich działalność publiczna zaś dopiero ma szansę w pełni się rozwinąć. Ich przyszła aktywność potwierdzi bądź sfalsyfikuje artykułowane przez nich przekonania oraz ideały, którymi dzielili się ze mną w trakcie wywiadów. W tej książce starałem się opisać dynamikę ich tożsamości oraz etosu, nakreślić obraz w ruchu. Próbowałem również odpowiedzieć na pytanie, które z ich życiowych czy też intelektualnych doświadczeń wpłynęły na ich tożsamość i etosowe przekonania. Jak pisałem we wprowadzeniu, chciałem wzbogacić debatę na temat inteligencji, która pozbawiona empirycznego odniesienia, nazbyt często nie wnosi nic nowego i obraca się w błędnym kole tych samych argumentów. Jednak moim głównym zamiarem było przede wszystkim opisanie etosu i tożsamości młodych inteligenckich elit. Interesowała mnie zatem trwałość inteligenckich wzorów w świadomości, w stylu życia i praktykach społecznego zaangażowania. Zastanawiałem się ponadto, czy reprezentanci tego pokolenia odnajdują sens w etosie i tradycji inteligencji zaangażowanej. Z tego względu inteligenckość interesowała mnie raczej w perspektywie tożsamości kulturowo-społecznej niż genealogicznej, chociaż – jak się okazało – nie do końca można oddzielić od siebie te dwie perspektywy. Czytelnik oceni, w jakim stopniu byłem w stanie uchwycić tę dynamikę.

Trudno przewidzieć, jak będą wyglądały ich dalsze losy, niewiele można również powiedzieć o przyszłej ewolucji ich przekonań, taka spekulacja wykraczałaby poza ramy naukowej analizy. Z pewnością wielu z nich osiągnie indywidualny sukces, będą zajmować ważne pozycje w życiu intelektualnym i publicznym. Czy zachowają ideały, o których tak wiele mówili, czy też życie codzienne pochłonie ich do tego stopnia, że zapomną o moralnych obowiązkach, których wydają się dzisiaj świadomi i które stymulują ich do działania. Niektórzy z nich szczerze dzielili się ze mną podobnymi obawami: przed egoistycznym indywidualizmem, nadmierną koncentracją na ideale samorealizacji, przed narcyzmem czy cynizmem itp. Chociaż problem, jaki sobie postawiłem, ma znaczenie w odniesieniu do przyszłości, to mogłem tylko opisać wymiary współczesnej tożsamości i etosu oraz to, co doprowadziło do

obecnego stanu. Dopiero zbadanie podobnej grupy za kilkanaście lat pozwoliłoby odpowiedzieć na to pytanie.

We wprowadzeniu postawiłem jednak również tezę, która wymaga teraz – po tych niekiedy pełnych niuansów analizach – kilku słów podsumowania. Otóż jak można było się przekonać na podstawie cytowanych tu wypowiedzi, w większości wypadków reprezentanci badanej przez mnie zbiorowości dystansują się od inteligenckiej tożsamości. Dla jednych jest to „duże słowo", które niesie ze sobą pełne wymagań zobowiązania, stąd niektórzy obawiają się, że nie będą w stanie lub nie zechcą im podołać. Inni postrzegają inteligencję jako elitę zaznaczającą własną odrębność od reszty społeczeństwa. W każdym z tych dwóch przypadków do inteligencji odnoszą się z dystansem, chociaż za każdym razem z innych powodów. Wiąże się z tym nierzadko uproszczona wizja inteligenckości i zapoznanie tradycji moralnej. Dla części tych osób etos sprowadza się zaledwie do paru suchych norm i zasad. To dlatego – jak sugerują – nie przystają one już do nowych czasów, nie odpowiadają na nowe problemy, nie oddziałują już na ich wyobraźnię.

Oczywiście wśród moich rozmówców znalazły się również osoby, które nie tylko znajdują w tradycji aktualne znaczenia i dylematy, ale także skłonne są identyfikować się z inteligencją. Jedynie ci, którym prawdziwa inteligencja kojarzy się z emancypacją, etosem rozumianym w kategoriach społecznego zaangażowania, z pracą na rzecz wykluczonych, myśleniem o całości i społecznym zaangażowaniem skłonni są, choć nie bez zastrzeżeń, utożsamiać się nie tylko z etosem, ale z inteligencją. Im najłatwiej odnaleźć w pełnej sprzeczności inteligenckiej tradycji głębię, bogactwo i sens publicznego zaangażowania. To w tym przypadku pojęcia inteligencji i etosu budują sens życia, dostarczając znaczeń oraz uprawomocnienia działania.

Znajdują się oni jednak w zdecydowanej mniejszości. W większości wypadków tradycja nie oddziałuje tak mocno na wyobraźnię. Rzecz jasna, zaangażowanie publiczne cechuje nie tylko osoby przekonane o znaczeniu etosu oraz odnajdujące w sobie wiarę w aktualność tradycji moralnej. Ostatecznie, jak mogliśmy się przekonać, moralne legitymacje do działania można również czerpać z innych źródeł. Na podstawie swoich badań zauważyłem jednak, że choć część tych osób dystansuje się do inteligenckości, czasem nawet do etosu, a niekiedy są nawet jej krytykami, to pomiędzy ich ideałami i postawami a tradycją inteligencji zaangażowanej dostrzegam pewną bliskość przekonań. Innymi słowy, w argumentach wielu osób zaangażowanych publicznie można znaleźć pogłosy inteligenckiej tradycji moralnej, która nie oddziałuje na nich w sposób jawny. Zresztą niektórzy z nich po dłuższej rozmowie skłonni są dostrzegać aktualność inteligenckiego etosu. Dlatego w książce argumentowałem za podobieństwem ich postaw do etosowej postawy. Tym bardziej że zdecydowana większość osób, z którymi rozmawiałem, dystansuje się wobec konsumpcyjnych i egoistycznych wartości klasy średniej. Zdają sobie sprawę, że życie zbudowane wokół tych wartości pozbawione jest bogactwa i sensu, skutkuje niekiedy dodatkowo wyobcowaniem ze sfery publicznej.

Wspomniane podobieństwo dostrzegło także paru moich rozmówców, podkreślając przy tym, że nie chodzi o zachowanie nazwy inteligencja. Zwłaszcza w odniesieniu do osób, które przypominają dawniejszych inteligentów krytycznych wobec inteligencji. Od poczucia tożsamości – argumentowali – ważniejsze jest to, że ich sposób życia i ideowe wybory pozwalają na usytuowanie takich osób w obrębie inteligencji. Dlaczego zatem inteligencka tożsamość i świadomość etosowych zobowiązań mogą – jak twierdzę – odgrywać pewną rolę? Otóż jak pisze Charles Taylor (2001: 116): „Pojęcia, które dobieramy, muszą mieć sens w całym zespole różnych zespołów użycia, zarówno wyjaśniających, jak i życiowych. Pojęcia niezbędne dla tego drugiego są częścią opowieści, która najlepiej nas charakteryzuje, chyba że (i do czasu gdy) będziemy je mogli zastąpić pojęciami bardziej przenikliwymi". Problem, który dostrzegam, polega na tym, że w polskim kontekście pojęcia inteligencji i etosu stanowią jedne z najważniejszych źródeł moralnych, bo odsyłają do wyraźnej tradycji. Paradoks obecnej sytuacji polega na tym, że z jednej strony są one do pewnego stopnia zapoznane, niewiele osób buduje wokół niech sens swojego życia; z drugiej zaś w wielu wypadkach nie zostały one zastąpione żadnymi innymi. Do tego dochodzi fakt, że rozumienie etosu ogranicza się często do kilku podstawowych norm i paru suchych zasad, dlatego większość moich rozmówców nie potrafi zdać sprawy z komplikacji i perypetii historii, która nas ukształtowała. W konsekwencji z trudem odnajdują inteligenckie identyfikacje. Bo chociaż pod wieloma względami artykułują podobne przekonania, to mają problem z odnalezieniem ich historycznych źródeł. Trudno się dziwić, że tak rozumiany projekt nie stanowi źródeł współczesnego sensu ani zachęty do działania. Staje się martwą tradycją, która – jak można się było przekonać – ożywa tylko w przypadkach tych osób, które same skłonne są dostrzec owe nieuniknione sprzeczności oraz napięcia. Innymi słowy, większość z nich cechuje anamneza źródeł moralnych ich obecnych postaw i przekonań. Wiele z nich zdaje się zapominać, bądź nie chce dostrzegać, że na inteligencką tożsamość składa się wiele skonfliktowanych źródeł. Jednak to właśnie konflikty, ambiwalencje, sprzeczności, dychotomie tworzą genealogię kulturową inteligenckości zarówno w wymiarze jej tożsamości, jak i etosu. Przymykanie oczu na te sprzeczności sprawia, że z bogatej inteligenckiej tradycji zaangażowania zostaje zaledwie parę suchych norm i zasad, które – o czym wspomnę jeszcze w epilogu – uniemożliwiają zdanie sprawy z zawiłości historii, która nas kształtowała. Tymczasem to od nich jako „inteligentów" czy intelektualistów zależy podtrzymanie trudnego konsensu dóbr i godzenie sprzeczności, jakie odziedziczyliśmy w spadku po historii, a więc podejmowanie pracy, która nie ma końca. To szukanie konsensusu między dobrami (o których więcej piszę w epilogu) jest tym ważniejsze, że jeśli są one realizowane osobno, to przekształcają się w swoje przeciwieństwa, stając się własną karykaturą. Stąd wysiłek podtrzymywania zapomnianej tradycji etosu polega na przypomnieniu również towarzyszących im ambiwalencji oraz podstawowych wartości, będących źródłem naszych fundamentalnych wizji moralnych.

To wszystko motywowane jest przekonaniem, które również jest jednym z efektów tych badań, że zamknięcie oczu na tradycję nie unieważnia dylematów nowoczesności, tylko czyni je mniej widocznymi i zrozumiałymi. Co więcej, przymykanie oczu na konflikty kulturowe, które leżą u podstaw wielu obecnych systemów wartości, tylko je pogłębia. Tymczasem ujawnienie tła, horyzontów będących źródłem naszych współczesnych nierzadko antagonistycznych wizji moralnych może przyczynić się do tego, że konflikt ten ulegnie złagodzeniu; pozornie odległe wartości znajdą wspólny grunt.

Z tego względu zależało mi na tym, żeby w niniejszej książce odtworzyć zniuansowany obraz współczesnej inteligenckości, niepozbawiony historycznego kontekstu. Jestem przekonany, że dopiero osadzenie tych wypowiedzi i przekonań w historycznym kontekście pozwala dostrzec podstawowe spory czy napięcia, które wywołuje inteligenckość, a także dynamikę ciągłości i zmiany etosu. Podejście obejmujące tradycję pozwala dostrzec podstawowe dylematy zarówno w sferze indywidualnych tożsamościowych identyfikacji, jak i w procesie ewoluowania inteligenckiego etosu. Okazuje się wtedy, że dylematy moralne są starsze niż to chcemy dostrzegać. Jest jeszcze inny argument, mniej naukowy, za to bardziej publiczny. Jestem przekonany, że aktualizacja tej tradycji stwarza szansę na dotarcie do alternatywnych źródeł sensu. Nawet jeśli specyficzne formy i etos dawnej inteligencji nie są już właściwe dla współczesności, to praktyczny, entuzjastyczny idealizm z końca i przełomu wieków i jego osiągnięcia mogłyby nas inspirować także dzisiaj. Co prawda naszym inteligenckim antenatom nie udało się rozwiązać wielu moralnych problemów, niemniej próbowali to robić. Wypada zgodzić się z tymi, którzy przekonują, że w wielu wypadkach w refleksji dawnych inteligentów nie możemy znaleźć odpowiedzi na współczesne wyzwania, niemniej możemy być gotowi do eksperymentowania w równym stopniu co oni. Tego również warto się od nich uczyć.

* * *

Muszę jednak wyznać, że gdy zaczynałem swoją pracę, to sam byłem bardziej idealistycznie nastawiony. Tymczasem obraz nie jest tak bardzo optymistyczny, jak wynikałoby to z niektórych wypowiedzi. Pod tym względem obserwacje sposobów życia młodych intelektualistów są równie pouczające, co niekiedy zwodnicze, gdyż w wypowiedziach idealizują oni własną rolę. Jakkolwiek, jak można było zauważyć, wybory życiowe większości moich rozmówców rodzą się ostatecznie w wyniku napięć pomiędzy wymaganiami etosu, który zakłada pewną dozę poświęcenia na rzecz wspólnego dobra, a orientacją na sukces zawodowy i indywidualny. Dystans wobec konsumpcyjnego społeczeństwa jest wśród nich niemal tak samo częsty jak pewna rezerwa wobec ideału podporządkowania swojego życia zadaniu emancypacji i zaangażowania. Większość z nich – bez względu na to, czy definiują się jako (etosowi) inteligenci czy też nie – sytuuje się gdzieś pomiędzy. To jedna z głównych przyczyn ambiwalencji, o których traktuje ta książka.

Tylko niektórzy mają odwagę, żeby wprost wyartykułować tę ambiwalencję i napięcia. Chociaż wielu moich rozmówców podkreśla znaczenie zaangażowania, to zarazem niektórzy z nich dostrzegają też, że oni sami bądź ich znajomi dostosowują własne modele życia do etosu klasy średniej i ulegają wizji ułatwionego życia, gdy tylko nadarzy się taka sposobność. Lecz największym zagrożeniem pozostaje dla nich nie tyle konsumpcjonizm, ile wąsko rozumiana idea samorealizacji, co znajduje często odbicie w indywidualistycznym języku, którym posługują się, kiedy mówią o podejmowanych przez siebie działaniach. Dobra i cele, do których dążą, pozostają niekiedy w cieniu wspólnotowych zobowiązań. Uczestnictwo w sferze publicznej, zabieranie głosu, pisanie, aktywność mogą znajdować motywację w dążeniu do wspólnego dobra, ale mogą też być postrzegane – jak to się dzieje w niektórych wypadkach – jako model atrakcyjnej kariery, który nie różni się wiele od kariery w korporacji. Mam poczucie, że tak jest w przypadku niektórych moich respondentów, dla których uczestnictwo w sferze publicznej w roli intelektualistów jest sposobem zrobienia właśnie takiej kariery. Są ekspertami i profesjonalistami, ich paradoksalna rola polega na tym, że właśnie w tym charakterze piszą o dobru wspólnym i wartościach. Podkreślają swój obiektywizm i racjonalność, zresztą niektórzy z nich zdają się nie dostrzegać, że dystans do wartości jest niemożliwy, podobnie jak obiektywne, niezakorzenione w świecie wartości stanowisko, a oni sami stają się promotorami pewnych wartości. Wreszcie, nie bez znaczenia jest rywalizacja o skromne zasoby, dzięki którym mogą rozwijać swoje przedsięwzięcia i samych siebie. Jak ujęła to jedna z rozmówczyń: „wszyscy chodzimy w te same miejsca po pieniądze. (…) Wiesz, co to znaczy? Nie oszukujmy się" /2e.s.f/.

* * *

Zupełnie na koniec warto dodać, że pomimo iż bardziej interesuje mnie, „jak jest, niż jak powinno być" (por. Bokszański 2016), to starałem się (jakkolwiek raczej w zakończeniu i epilogu) argumentować też, że warto odświeżyć moralną tradycję inteligencką w zakresie, w jakim pasuje do współczesnego sposobu życia. A już na pewno warto dokonać wglądu w towarzyszące jej antynomie, żeby zobaczyć, w jaki sposób odpowiadano na podstawowe dylematy moralne. Warto wreszcie zastanowić się, czy należy odtworzyć inteligencki język wyrażający zaangażowanie na rzecz większej całości. Nie twierdzę, że poprzez odnalezienie źródeł ambiwalencji i wgląd w historię inteligenckiego etosu będziemy w stanie rozwiązać podstawowe dylematy, o których pisałem w tej książce, chociażby związane z zaangażowaniem, stosunkiem osób wykształconych do przedstawicieli innych kategorii, osiąganiem indywidualnego sukcesu, stosunkiem do etosu pracy. Niemniej przypomnienie tej tradycji i włączenie jej w horyzont naszych doświadczeń będzie skutkowało nie po prostu jej moralnym odrzuceniem, co ma niekiedy miejsce, ale zdaniem sobie sprawy, że

wiele dylematów ma uniwersalny charakter, a one same towarzyszą nam od dawna. Dzięki temu będziemy mogli dostrzec źródła moralne wielu naszych zachowań, ale również napięcia i problemy z nimi związane. To właśnie wgląd w tradycję, a nie jej krytyczne odrzucenie może przyczynić się do pełniejszego zrozumienia naszych współczesnych ambiwalencji i próby szukania jakiegoś konsensusu między sprzecznymi wartościami. Oczywiście praca, jaką podjąłem, stanowi tylko jedną z wielu dróg, która winna być uzupełniana innymi. Taki był zasadniczy cel i niech będzie to również ostateczna puenta tej książki.

Rozdział 19

Epilog. „Pozłacany wiek" inteligencji i źródła ambiwalencji etosu

Jak można się przekonać na podstawie zgromadzonych wypowiedzi, stosunek do inteligencji i etosu naznaczony jest ambiwalencją. Warto zatem na końcu analizy i po podsumowaniu badań zadać pytanie, czy odmienne, ambiwalentne sposoby rozumienia i postrzegania inteligenckości oraz etosu są nieuniknionym efektem współczesności, jednym ze skutków zderzenia wyzwań nowych czasów z tradycją, czy też problem ma ogólniejszy charakter? Jakkolwiek powinniśmy pamiętać o przeobrażeniach struktury społecznej, w której nie ma już tradycyjnie rozumianej inteligencji, oraz o pojawianiu się nowych współczesnych wyzwań, które domagają się nowych rozwiązań, to w obliczu niektórych fundamentalnych problemów historia daje nam pewne pouczenie. Wgląd w historię pozwala zauważyć, że niektóre z podstawowych ambiwalencji oraz antynomii nie są charakterystyczne wyłącznie dla współczesności. Stanowią bowiem nieuniknioną część przekazanej tradycji; to z nimi mierzyły się kolejne pokolenia inteligentów.

Z przeszłości odziedziczyliśmy jednak nie tylko ambiwalentne inteligenckie wzory, ale także próby radzenia sobie z niektórymi z tych ambiwalencji i dylematów, które im towarzyszą.

Chociaż inteligencki etos nigdy nie został opracowany jako gotowy kodeks wartości, norm moralnych czy wzorów postaw charakterystycznych dla całej warstwy inteligenckiej, to kiedy o nim mowa – jak mogliśmy się przekonać na podstawie cytowanych wcześniej w książce wypowiedzi – moi rozmówcy potrafią nakreślić jego najogólniejsze ramy. Jakkolwiek – jak wspomniałem – najczęściej nie udaje im się pogodzić sprzeczności, które są jego dziedzictwem. Niektórzy jednak zdają się tracić zdolność postrzegania samych siebie w czasie; zanurzeni w teraźniejszości, „z możliwie jak najlżejszym bagażem egzystencjalnym, gdzie mieści się zaledwie kilka podstawowych norm i parę suchych, abstrakcyjnych zasad – i nie potrafimy zdać sprawy z komplikacji i perypetii historii, której rezultatem jesteśmy" (Bielik-Robson 2001: X). Tymczasem historia daje nam pouczenie o tradycjach moralnych, wgląd w nią pozwala zauważyć, że współczesne napięcia, które dostrzegam w swoich badaniach, są

charakterystyczne nie tylko dla współczesności, ale stanowią stały motyw towarzyszący kształtowaniu etosu. Stąd niektóre ważne dylematy przedstawicieli inteligencji, chociaż wielu z nich wydają się nowe, znane są od dawna, tyle że były wtedy artykułowane w odmiennych kontekstach społecznych i politycznych. By wymienić tylko niektóre z nich: znaczenie postszlacheckich wzorców w etosie inteligenckim, dziedzictwo romantyzmu i napięcie pomiędzy romantyzmem a pozytywistycznymi wzorami pracy organicznej, paternalizm i problem elitaryzmu oraz dystynkcji, problem inteligentnych proletariuszy, których badacze skłonni są zaliczać dzisiaj do prekariatu, swojskość i obcość w kulturze polskiej, napięcia między etosem inteligenckim a etosem mieszczańskim czy etosem klasy średniej, nadprodukcja osób wykształconych, relacja między „inteligencją" lub elitą a innymi kategoriami, wreszcie omawiany już problem antyinteligenckości. Wszystkie te zagadnienia stały się udziałem inteligencji w przeszłości. Wiele z nich w nowej formie i nowszej szacie językowej zdaje się powracać również dzisiaj, nierzadko pojawiały się w trakcie wywiadów jako spontaniczne krytyczne wypowiedzi wobec inteligencji. To skłania do wyrażenia poglądu, że przedstawicielom elit inteligenckich od dawna towarzyszą napięcia pomiędzy podobnymi wyzwaniami. Chociaż pojawia się wiele nowych problemów, to niektóre z podstawowych pytań moralnych dotyczących miejsca i roli osób wykształconych w społeczeństwie polskim pozostają stałym repertuarem refleksji tych, których dawniej zaliczano do inteligencji, a którzy dzisiaj są najbardziej aktywną intelektualnie częścią społeczeństwa.

Ten rozdział służy dwóm celom. Jednym z nich jest pokazanie w ogólnych zarysach, jak kształtował się inteligencki etos, osiągając na przełomie XIX i XX wieku najbardziej dojrzałą postać, a jednocześnie odczarowanie jego idealnego wzoru, który dominuje w wyobraźni niektórych moich rozmówców. Tymczasem etos ten rozwijał się w sposób dynamiczny. Druga połowa XIX wieku, a zwłaszcza przełom XIX i XX wieku, to szczególne okresy rozwoju inteligencji i kształtowania jej etosu, wtedy jej członkowie musieli przepracować najważniejsze dylematy warstwy związane z genealogią społeczną i kulturową, stosunkiem do tradycji oraz oddziedziczonych z historii dylematów, stosunkiem do wyzwań cywilizacyjnych, polskości i państwowości, pracy na rzecz innych. Należy jednak pamiętać, że w obrazie, który odziedziczyliśmy z tradycji odmienne, sprzeczne ze sobą przekonania i opozycje współistnieją.

Drugi cel tego rozdziału polega na naświetleniu głównych antynomii oraz sposobów radzenia sobie z nimi. Może to rzucić nieco więcej światła na współczesne czasy. Jedynie poprzez dodanie historycznej perspektywy można próbować pokazać, co w naszym życiu nie jest jawnie obecne, a mimo to nadal oddziałuje; „również tylko w ten sposób – parafrazując Charlesa Taylora (2001: 915) – możliwe było ukazanie związków pomiędzy współczesną perspektywą moralną i jej wielorakimi źródłami, z jednej strony, a różnymi rozwijającymi się koncepcjami" inteligenckości, z drugiej. Nieprzypadkowo więc zarówno wcześniejsze rozdziały empiryczne, jak i ten skonstruowane są

wokół antynomii i ambiwalencji statusu inteligencji w społeczeństwie polskim. Krótki wgląd w historię moralną reprezentantów tej kategorii, który proponuję w tym rozdziale, pozwala zauważyć, że przedstawiciele inteligenckich pokoleń spierają się od dawna o podobne problemy. To podejście skoncentrowane na kontekście historycznym pozwala – mam nadzieję – dostrzec podstawowe dylematy zarówno w sferze indywidualnych tożsamościowych identyfikacji, jak i w procesie ewoluowania inteligenckiego etosu.

Zdecydowałem się na umieszczenie tego rozdziału na samym końcu w charakterze epilogu, ponieważ, kierując się wskazaniem metodologicznym, o którym piszę we wprowadzeniu, nie chciałem zakładać żadnych wstępnych warunków definicyjnych. Jakkolwiek studia nad historycznym wymiarem etosu prowadziłem równolegle, to nie mają one przysłaniać analizy, ale mają pomóc zrozumieć jego wymiar współczesny. Dodanie perspektywy historycznej pozwala dostrzec to, co współcześnie nie jest obecne w sposób jawny, a jednak wciąż oddziałuje.

* * *

Po tych uwagach wstępnych warto zaznaczyć, że kategoria etosu – jakkolwiek on sam jest niejednoznaczny, naznaczony antynomiami, bo inny być nie może[289] (por. Babiuch-Luxmoore 1989: 153–158) – dobrze oddaje odrębność inteligencji, wyrażającą się zarówno w różnicach mentalności, jak i w stylu życia. Etos ten obejmuje nie tylko idee, ale również cały szereg inteligenckich postaw oraz praktyk, które w toku historii podlegały zmianie, uzależnione były od pozycji społecznej, a zarazem ją właśnie pozwalały określić, nierzadko tworząc dystynkcję między inteligencją a innymi kategoriami (Ossowska 1986b: 281). Niemniej podstawowe zręby tegoż etosu zachowały wspólny rys, który pozwala śledzić drogę inteligencji na przestrzeni historii. Andrzej Mencwel (1997: 29), który przywiązuje szczególne znaczenie do postaw, przekonuje, że inteligencja jest zarówno zjawiskiem ideologicznym, jak socjologicznym, dlatego historia inteligencji nie jest historią jej idei, ale powinna być uprawiana jako historia społeczna[290]. Z kolei Bohdan Cywiński (2010: 18) pisał, że do tradycji etosu można podejść w różny sposób. Można przekazywać ją jako tradycję poglądów, haseł, programów czy ideologii. Okazuje się jednak, że idee stają się często anachroniczne poza kontekstem swojego czasu. Dlatego uaktualniona tradycja „powinna przekazywać same postawy ideowe, postawy etyczne, zaświadczone

[289] W warstwie ideowej etos wydaje się być dobrym przykładem etyki bez kodeksu, etyki otwartej „która przewiduje wiele miejsca dla indywidualnej odpowiedzialności, pomysłowości i wrażliwości, pozostawiając sobie prawo jedynie dopowiedzenia zasad czy reguł postepowania" (Śpiewak 1998: 95; por. Kołakowski 2009).

[290] Z kolei autorzy tryptyku o polskiej inteligencji: Maciej Janowski, Jerzy Jedlicki i Magdalena Micińska zajmują stanowisko kompromisowe, eklektyczne, „pomiędzy historią społeczną a historią «dyskursów»". (por. Jedlicki 2008b: 10).

w konkretnym działaniu społecznym. W tej ostatniej funkcji kryje się chyba najistotniejsza, bo nie grożąca anachronizmem, wychowawcza i formacyjna rola przekazywania wielkich tradycji". Wreszcie Jerzy Jedlicki (2009c: 93) ujął to, posiłkując się wdzięczną frazą: „ulicami nie spacerują czyste idee", autorstwa znanego francuskiego dziennikarza i eseisty, Jacques'a Juillarda[291]. Przede wszystkim chodzi więc o tych, którzy dysponując autorytetem, mogą wpływać na postawy sobie współczesnych. Jest to zresztą zgodne z rozumieniem etosu zaproponowanym przez Marię Ossowską (1986a: 7), która pisała, że etos to ogólna orientacja danej kultury, która obejmuje styl życia wraz z towarzyszącą jej hierarchią wartości. Te wartości są czasem sformułowane wprost, niekiedy zaś można je wyczytać z ludzkich zachowań.

W krótkim z konieczności opracowaniu nie ma miejsca, żeby przedstawić złożoność idei oraz ich upostaciowione wcielenia. Na wstępie więc w syntetycznym skrócie można powiedzieć za jednym z badaczy, że na ten etos w jego ideowym wymiarze składały się takie wartości jak: „suwerenność duchowa, czystość moralna, imperatyw służby społecznej *pro publico bono*, otwartość i tolerancja, dążność do samokształcenia, kult nauki i wiedzy jako rękojmi postępu społecznego (kojarzonego z pojęciem sprawiedliwości społecznej), poczucie patriotyzmu" (Snopek 2008: 108). Bohdan Cywiński (2010: 424) zwraca uwagę na wartości leżące u podstawy ludzkiej godności, które mają ponadczasowy charakter, takie jak: pragnienie sprawiedliwości i braterstwa, zaangażowanie społeczne, szeroko rozumiana wolność, demokracja, umiejętności analizy własnych poglądów i ich korygowania, szlachetny nonkonformizm[292]. Jerzy Jedlicki (2000: 149–150) podkreśla, że etos, obejmujący zarazem postawę światopoglądową, jak również styl życia, to trwały element kultury, wspólny mianownik inteligencji. „Ów inteligencki etos lub mit miałby się zasadzać na takich najczęściej wymienianych cechach, jak bezinteresowność, rzetelność, demokratyzm obyczajowy, patriotyzm, nonkonformizm i przekonanie o misji

[291] Dobrym przykładem różnorodnych podejść do badania inteligencji jest dyskusja pt. *Klasa umysłowa, jej mity i przypadki*, która odbyła się na łamach „Przeglądu Politycznego" (2009: 70–94) z okazji wydania trzytomowych *Dziejów inteligencji* autorstwa Macieja Janowskiego, Jerzego Jedlickiego i Magdaleny Micińskiej (2008). Wzięli w niej udział: Grażyna Borkowska, Maciej Janowski, Jerzy Jedlicki, Tomasz Kizwalter, Andrzej Mencwel, Magdalena Micińska, Heirich Olschowsky, Paweł Rodak, Małgorzata Szpakowska, Andrzej Walicki.

[292] W innym miejscu dodaje Cywiński (2000: D1): „Inteligencja istnieje przede wszystkim przez swe idee, przez wartości, które budzą jej zbiorowe uznanie i które ją niejako skupiają. Model tej społeczności rysowałbym więc poniekąd koncentrycznie, w centrum umieszczając nieco przymglony, ale co chwila inaczej przebłyskujący zbiór wartości. Wartości różnych, zaczerpniętych z rozmaitych systemów, rzadko sformułowanych jednoznacznie i precyzyjnie, raczej już intuicyjnie odczuwanych i przywoływanych w postaci symboli. Znajdą się wśród nich treści moralności uniwersalnej, humanistycznej, wielki oświeceniowy mit wolności, przekonania odnoszące się do takiej czy innej utopii społecznej, takiej czy innej tradycji patriotycznej, terytorialnej, socjalnej czy ideowej, przejawy kultu nauki, oświaty i postępu, wzniośle abstrakcyjne zasady filozoficzne i najprostsze reguły stosunków międzyludzkich, codziennym językiem napominające, żeby nie być świnią, egoistą czy prymitywnym chamem".

cywilizatorskiej" (tamże: 150). Te idee obecne później w kulturze jako wartości autoteliczne, rodzaj mitu[293] organizującego zbiorową samoświadomość (tamże), początkowo formowały się jako kontrpropozycje wobec systemu wartości „starego świata", w którym dominującą rolę odgrywały szlachta oraz arystokracja[294]. Zresztą słabe protointeligenckie środowiska były początkowo skazane na współpracę z tymi społecznymi hegemonami. Wprawdzie te najogólniejsze ramy zakreślają pewien ideał, który wcale nie musiał być praktykowany i faktycznie pod koniec XIX wieku w najradykalniejszej postaci ograniczał się do najbardziej wymagających od siebie jednostek. Niektóre elementy tegoż etosu stawały się – przynajmniej w opinii niektórych badaczy (Czepulis-Rastenis 1988) – przymusem wystarczająco silnym, żeby część inteligentów poczuwała się do jego realizacji.

Niemniej przedstawienie tych wartości w postaci listy, syntetycznego skrótu (jak w przytoczonych przykładach) nie pozwala zdać sobie sprawy z tego, że cechuje się on pewną dynamiką. Wynika to z faktu, że etos obejmował (obejmuje) wiele różnych wartości czy elementów, które rozwijały się w długim trwaniu inteligenckiej historii. Pobieżne prześledzenie jego rozwoju pozwala zauważyć, że jeśli idee nie pokrywają się z życiem, to w konsekwencji może to skutkować zmianą idei albo wkładaniem w nie nowych treści, albo jednym i drugim (por. Ossowska 1985: 27). Etos nie stał się nigdy jednym wspólnym programem politycznym ani moralnym, ani jakimkolwiek innym. Być może dlatego zdołał przetrwać, nie tyle pod postacią czystych idei, ile postaw. „Trwalszy niż program – pisze Micińska (2008: 126) – okazał się styl życia i społecznego działania inteligencji". Jak twierdzi z kolei Cywiński (2010: 424): „od haseł i poglądów są trwalsze i istotniejsze (…) właśnie postawy etyczne".

Fenomen inteligencji polegał na tym, że jej reprezentanci sięgali do przeszłości i myśleli również o przyszłości. Pełniła ona funkcję strażniczki tradycji, ale zarazem musiała tę tradycję rekonstruować, w tym sensie należy rozumieć wypowiedź Jedlickiego (2009b) – „inteligencja wymyśla się sama". Z jednej strony czuła się spadkobierczynią tradycji, obcowała z „duchami przeszłości" i ze „swoimi umarłymi", miała poczucie, że jest powołana do tego, żeby tradycję kultywować i przechować, czyniąc z niej rezerwuar pamięci zbiorowej,

---

[293] Jak zwraca uwagę Jolanta Babiuch-Luxmoore (1989: 71), należy odróżnić odniesienia historyczne od odniesień tradycyjnych, które pełnią odmienną rolę. Między nimi istnieje zasadnicza różnica: ujęcie tradycyjne to nie tylko opis, ale głównie interpretacja, wpisanie inteligencji w bieżący sens wydarzeń, we współczesność, a zarazem ufundowanie wydobytych z tradycji przykładów jako ponadczasowego wzorca. „W portrecie tradycyjnym – pisze polska socjolog – przeszłość pojmowana jest w perspektywie czasu mitycznego. To znaczy, że inteligencja polska ujmowana jest zarazem jako zjawisko historyczne, odnoszące się do faktów z przeszłości, i jako zjawisko ahistoryczne i ponadczasowe – jako etos, idea czy wzór grupy, które reprezentują wartości trwałe, absolutne i nieprzemijające".

[294] Jerzy Jedlicki (1979: 483) dodaje, że „są to, rzecz jasna, uproszczone uogólnienia. Nigdzie przecież i nigdy nie było takiej jednolitej i specyficznej formacji umysłowej, którą by można nazwać «ideologią inteligencji»".

a zarazem cechowała się pewnym krytycyzmem wobec własnej przeszłości. Z drugiej zaś strony miała ambicje kształtowania przyszłości narodu, czuła się za tę przyszłość odpowiedzialna, pełniła zarazem funkcję modernizatora i translatora innych kultur. Wyzwania, jakie przed nią stały i które jej przedstawiciele starali się sobie i innym uświadomić, pozostawały ze sobą niekiedy w sprzeczności.

* * *

Nie mam ambicji, żeby w niniejszym rozdziale przedstawić nawet w najogólniejszych zarysach całość tej dynamiki. Badaczy poszczególnych okresów znaleźliby wiele elementów, na które należałoby zwrócić uwagę bądź mocniej zaakcentować te, o których wspomniano. Nie odtworzę również nawet w przybliżeniu bogactwa instytucjonalnego życia inteligenckich środowisk. Jakkolwiek pisząc o etosie – w zgodzie z cytowanymi opiniami Andrzeja Mencwela i Jerzego Jedlickiego – warto mieć na uwadze, że składają się nań zarówno idee oraz praktyki, jak i postawy, te ostatnie nie zawsze były do końca skonceptualizowane, powstawały na skutek historycznych i bieżących okoliczności. Jednak etos, jak już pisałem, to również kanon bohaterów, którzy uaktualniają jego sens i nadają mu ludzkie znaczenia. O tym wszystkim nie da się napisać w jednym rozdziale, który ma zakreślać ramy kontekstu. Postaram się natomiast zwrócić uwagę na najważniejsze elementy oraz napięcia, szczególnie te, które obecnie również się uaktywniają i są ważne z perspektywy całej książki. Ale również chciałbym pokazać wymiar ciągłości etosu. Niniejszy rozdział ma charakter rekonstrukcyjny, opieram się w nim – starając się przy tym nawiązywać do najlepszych tradycji socjologicznych – na opracowaniach problemowych, nie zaś na źródłach bezpośrednich.

Myśląc o etosie i inteligencji warto również pamiętać, że kształtował się on w czasach braku własnego państwa, co przyczyniło się do wytworzenia wielu napięć w inteligenckiej postawie. Utracona polskość jawiła się najczęściej jako wartość szczególnie cenna, nawet jeśli nie stanowiła przedmiotu mitologizacji, a sytuacja skłaniała do współpracy z zaborcami. Dwa główne tematy zdają się organizować mentalność inteligentów i wydają się ważniejsze od innych: poczucie cywilizacyjnych wyzwań oraz podtrzymanie narodowej tożsamości. „Normatywna utopia inteligencji była jednocześnie narodowo-etatystyczna i ukierunkowana społecznie" – pisze w skrócie rosyjski historyk (Sdvižkov 2011: 144). Zdaniem Snopka (2008: 107) można mówić o dwóch motywach, które się w pewnym stopniu równoważyły: narodowo-patriotycznym i społeczno-emancypacyjnym. Stąd – jak pisze polski historyk – „znalezienie punktu równowagi między tą dążnością zachowawczą i dążnością modernizacyjną stało się tedy doniosłą kwestią polskiego bytu i polskiej myśli. Trudny w tej sytuacji wybór priorytetów powodował nieustanną ambiwalencję postawy umysłowej elity, co ujawniło się już w czasach pruskich, wkrótce po trzecim

rozbiorze" (Jedlicki 1988: 39–40)[295]. Inteligencja przyjmowała więc na siebie zadania związane z jednej strony z modernizacją, z drugiej zaś z obroną własnej tożsamości w obliczu obcej dominacji. Stworzyła – jak pisze Jan Kieniewicz (2009b: 22, 24)[296] – swoisty społeczny system obronny przeciwko przemocy wynikającej w naturalny sposób z obcej dominacji[297]. Idee wolnej Polski i świadomość narodowa prowokowały do podejmowanych działań. „Trudno się więc dziwić, że inteligencja myślała o sobie jako liderze narodowym" (Kieniewicz 2009b: 27).

Początki etosu

Zanim jednak inteligencja zdobyła pozycję hegemona w polskim społeczeństwie, czy – jak podkreśla Andrzej Mencwel (1997: 29–30)[298] – stała się warstwą dziejotwórczą, musiała wywalczyć sobie społeczną przestrzeń do realizacji formułowanych przez siebie zadań. Proces jej formowania jako osobnej grupy, która najpierw ze względu na ograniczoną liczebność miała charakter elitarny, a później po powstaniu styczniowym wyodrębniła się jako osobna warstwa, był długi, rozłożony na ponad stulecie, jeśli za częścią historyków liczyć okres jej formowania od końca XVIII wieku, a skończyć na przełomie XIX i XX wieku, a więc wtedy, gdy kształtował się etos inteligentów-radykałów i ludzi „podziemnych". Początkowa elita, której członkowie nie posługiwali się jeszcze nazwą inteligencji, stała się z czasem świadoma własnej odrębności; rozrosła się do tego stopnia, że od lat osiemdziesiątych XIX wieku możemy już mówić – jak ujął to Jedlicki (zob. 1978: 217-259) – o nadmiarze osób wykształconych w kraju

[295] „O właśnie: nadać społeczności nie tylko mądre prawa, ale jeszcze i obyczaje, zrzucić szlacheckie narowy i mity, przez odmianę edukacji odmienić do gruntu sposób myślenia i czucia, znieść stanowość w życiu znosząc ją na papierze – takie było racjonalistyczne *a priori* wileńskich i warszawskich satyryków, wolnomularzy, entuzjastów postępu, ich miejsce najsłabsze, szybko dopatrzone przez krytyków" (Jedlicki 1988: 38).

[296] „Political violence is a form of aggression, it is the essential feature of expansion. I want to show that the intelligentsia emerged as a social formation which had defensive functions against political violence. The endangered system reacted by attempting to create new norms and new standards of conduct" (Kieniewicz 2009b: 24).

[297] Jan Kieniewicz (2009b: 23) skłonny jest jednak sformułowanie „wziąć na siebie zadanie" umieścić w cudzysłowie, żeby podkreślić fakt, że inteligencja jako środowisko czy grupa nie istniała jako organizacja zdolna do świadomego definiowania swoich zachowań. Dodaje, że projekty modernizacyjne, jakie oferowała, wymagały edukacji, która umożliwiała również przekształcanie i transfer idei. Historyk argumentuje, że zajęło jej trochę czasu, zanim przyjęła proludową opcję, ale nawet wówczas pobrzmiewał w niej przysłowiowy kolonialny paternalizm. „It took the intelligentsia a long time to adopt the pro-people option, but even then it strongly resembled proverbial colonial paternalism" (tamże: 40).

[298] Jak z kolei ujęła to Ryszarda Czepulis-Rastenis (1976: 7) inteligencja winna być pojmowana jako „klucz do historii Polski".

analfabetów, niezbędnych-zbędnych, określanych mianem inteligentnego proletariatu, a także o wyraźnych różnicach w jej obrębie. Ten proces jest ściśle powiązany z rozwojem a później niedorozwojem społeczno-gospodarczym oraz politycznymi wydarzeniami, w których inteligencja z czasem miała odgrywać rolę jednego z głównych aktorów. Historycy różnie rozkładają akcenty. Zakreślone ramy oczywiście nie zamykają historii inteligencji, lecz domykają w pewnym stopniu okres formowania się podstawowego wymiaru jej etosu, którego kulminacja i bodaj najpiękniejsza postać a zarazem najbardziej wymagająca i chyba trudna do naśladowania przypada na przełom XIX i XX wieku, ten moment w jej dziejach uważa się zresztą za okres klasyczny (zob. Snopek 2008: 104). On też – również ze względu na jego aktualizację, chociażby przez *Rodowody niepokornych* czy *Etos lewicy* – najczęściej bodaj jest przywoływany. To ujęcie obecne jest w sposób mniej bądź bardziej eksplicytny w wielu pracach. Słusznie zauważono, że w dyskusjach o inteligencji najczęściej nawiązujemy do „dziewiętnastowiecznego prawzoru, dokonujemy rekonstrukcji przeszłości. W legendzie historycznej o inteligencji polskiej ujawnia się jej wzór osobowy, etos oraz pogląd na to, jakie są zadania tej grupy wobec narodu" (Babiuch-Luxmoore 1989: 23). Jak pisał Bronisław Świderski, inteligent polski z końca XX wieku szukał wzorców w historii Polski i w swych XIX-wiecznych tradycjach (Świderski 1996: 49). Hanna Palska (2008: 325) podkreśla z kolei, że „co najmniej od połowy wieku XIX, inteligencki *entourage* dziedziczyły kolejne polskie pokolenia". Jak słusznie dodawała Babiuch-Luxmoore (1989: 72): „Nawiązanie do mitu dziewiętnastowiecznej inteligencji polskiej uzasadnia i motywuje do podejmowania określonych działań".

Od elity…

Początkowo protointeligenckie elity były wyraźnie różnorodne[299], ich członkowie wywodzili się z różnych warstw społecznych, niemniej to, co ich łączyło,

[299] Stefan Kieniewicz (1946: 1) pisał: „odnajdziemy w Polsce na schyłku 18 wieku pewną liczbę inteligentów *avant la lettre*. Nie odnajdziemy inteligencji jako wyodrębnionej grupy społecznej". Przyrost następuje dopiero w okresie Księstwa Warszawskiego, kiedy powstaje na ziemiach polskich pierwsze centralistyczne, biurokratyczne, nowożytne państwo. Wyższe stanowiska (prefektów i podprefektów) zarezerwowane są dla szlachty, ale stanowiska niższych urzędników oraz zawody wojskowe obsadzane są zawodowymi urzędnikami, dla których jest to okazja do zrobienia kariery. Okres Kongresówki przynosi dalszy rozrost, a także rozwój prasy, a w związku z tym również zawodów krytyka i publicysty, ale przełom następuje po 1863 r., kiedy przybywa znaczna liczba ludzi wykorzenionych, odciętych od innych warstw ludności, zmuszonych do emigracji, gdzie nie od razu znajdują zatrudnienie. Wtedy też pojawiają się demokratyczne programy, w których inteligenci przewodziliby, kierowaliby ludem. „Pochodzenie inteligencji ówczesnej jest bardzo różnolite. Warstwy wspinające się w górę dzięki wykształceniu po drabinie społecznej, niewątpliwie przeważają liczebnie nad ziemiaństwem, które w tym czasie jeszcze się nie deklasuje. Zaś co do przekonań tej

wyrażało się przede wszystkim w odmiennym, nowoczesnym stylu życia. Nieodłącznym elementem tej wczesnej „nowoczesności" było słowo drukowane oraz życie miejskie, które skutkowały pojawieniem się poczucia przynależności do realnych środowisk, a zarazem do wyobrażonej wspólnoty, której członkowie byli coraz bardziej świadomi własnej odrębności oraz roli zbiorowej. W mieście powstawały i mogły się rozwijać środowiska związane z wydawnictwami (zob. Zienkowska 1987: 15). Byli także zainteresowani budowaniem własnych instytucji, w których powstawały i rozprzestrzeniały się nowe idee (zob. Janowski 2008: 33–53).

> Te [pierwsze, protointeligenckie – P. K.] elity – pisze Jerzy Jedlicki – nie dadzą się jednoznacznie określić przez pozycję społeczną ich członków. Do «oświeconych» mógł się liczyć król i filozof, chudy literat i spasiony na beneficjach biskup, dyplomata i poszukiwacz przygód, bankier i kurtyzana. Mogło ich odróżniać wykształcenie, odmienne mogły być ich dążenia, zapatrywania, zasoby, wszystko. Łączył ich i określał styl, i ten styl był znowu paryski, a będąc paryskim, był europejski. Był to, przede wszystkim, polerowany styl życia towarzyskiego – kunszt rozmowy, dowcipu, intrygi, miłości i obiadu – styl salonu, w którym wywraca się porządek świata (Jedlicki 1988: 24).

Inteligencja formowała się wpierw jako elita dążąca do emancypacji od świata arystokracji i szlachty, stąd świadomość oraz przekonanie o własnej odrębności wyprzedzały pojawienie się inteligenckiej warstwy. Tomasz Kizwalter (1991: 13) zwraca uwagę, że zainteresowanie sprawami postępu cywilizacyjnego na początku XIX wieku skutkowało wzrostem prestiżu intelektualnej elity, do której lepiej pasuje początkowo określenie intelektualiści niż inteligenci. Intelektualiści byli potrzebni, żeby uzasadniać konieczność reform, z czasem tworzyli zaś środowiska, do których dołączały kolejne „luźne osoby" (Janowski 2008: 33). Pytanie z tekstu autorstwa Kozłowskiego z 1893 r.: „Czy mamy inteligencję?", dotyczyło – jak sugeruje Czepulis-Rastenis (1973: 8) – inteligencji-elity. „W odróżnieniu bowiem od innych warstw i klas, których proces formowania się z reguły wyprzedzał pojawienie się ich samowiedzy, inteligencja stosunkowo rychło zyskała świadomość swej odrębności" (Czepulis-Rastenis 1976: 82). „Przynajmniej do połowy XIX wieku – jak pisze Janowski (2008: 58) – inteligentem się nie jest, inteligentem się bywa". Ten problem w rozumieniu inteligencji z jednej strony jako elity, z drugiej strony jako warstwy położy się cieniem na postrzeganiu inteligencji, prowadząc do wielu nieporozumień w diagnozach. Jak się wydaje, skutkował będzie on również m.in. – jak określiła to Halina Janaszek-Ivaničková (1971: 228) – przypisywaniem cnót charakterystycznych dla nielicznych całemu inteligenckiemu

grupy – strzeżmy się uproszczeń! Znajdziemy wśród inteligencji ówczesnej klasyków i romantyków, postępowców i obskurantów, lojalistów i konspiratorów. Warstwa społeczna nie jest bynajmniej obozem politycznym ani ideowym" (Kieniewicz 1946: 1).

ogółowi. Pytania o hierarchię zadań i sposoby ich realizacji są właściwością elity – pisze w odniesieniu do środowisk inteligentów radykałów z końca XIX wieku Bohdan Cywiński (2010: 70). Dodaje, że praktyczne działania cechują nielicznych. „To (…) piętro elit – tych można liczyć co najwyżej w nieliczne setki" (Cywiński 2010: 70).

Wzrost świadomości i poczucie konieczności istnienia elity, która wzięłaby na swoje barki problematykę postępu, współistniał z rozwojem warstwy społeczno-zawodowej pracowników umysłowych. Jan Szczepański pisał, że inteligencja tworzyła zespół różnych grup i kręgów, które zajmowały się rozstrzyganiem zagadnień w sferze abstrakcji, w oderwaniu od praktyki społeczno-politycznej, do której nie miały przecież dostępu (Szczepański 1960; por. Jedlicki 1997: 140). Szczepański zauważa, że: „tworząca się w XIX wieku inteligencja zawodowa, rozwijająca się w ślad za rozwojem kapitalizmu, pozostawała pod wpływem postaw, sposobów myślenia i stylu życia tej właśnie inteligencji twórczej" (Szczepański 1960: 449–450). Dodawał też, że to właśnie elita, inteligencja twórcza obejmująca ludzi idei, twórców, pisarzy, artystów – nadawała

> charakterystyczne cechy całej warstwie, wysuwając na plan pierwszy nie umiejętności zawodowe, jak to było w państwach zachodniej Europy, gdzie właśnie różne kategorie „professionals" stawały się dominującą kategorią, lecz twórczość kulturalną, misję narodową tej twórczości (tamże: 449).

Ambiwalencja wzorów. Część 1

Gdzie należy szukać źródeł inteligenckiego etosu? Przy tak ogromnym temacie, który obejmuje niemal całość narodowej prawomocnej kultury, jest to bardzo trudne zadanie, przeznaczone dla zespołu badaczy i to różnych specjalności. Samowiedza inteligencka, nie od razu przecież określana tym mianem, przejawiała się w wielu artefektach kulturalnych i materialnych. Ideowa część etosu znajdowała wyraz najczęściej nie w programowych manifestach czy dyskursywnych artykułach. Do świadomości trafiał on często ubrany w formę dzieł literackich, „inteligent" stał się bohaterem powieści czy dramatów, później prasowej publicystyki. Były to formy o wiele bardziej sugestywne niż paragrafy uczonych, uporządkowanych traktatów. Etos i zadania wykuwały się oczywiście przede wszystkim w polemikach toczonych na łamach czasopism, właśnie stamtąd badacze czerpią wiedzę na temat przeciętnej mentalności typowego inteligenta. Co więcej, trudności z pełnym zdefiniowaniem etosu wynikają również z tego, że składa się on przecież nie tylko z warstwy aksjologicznej, ale obejmuje również część praktyczną, która najlepiej daje się odnaleźć we wspomnieniach czy biografiach, stanowiąc przykład, który mógł być naśladowany.

Odtworzenie źródeł idei leżących u jego podstaw a zarazem materialno-instytucjonalnych aspektów jest więc zadaniem tym trudniejszym, że w etosie jak w soczewce skupiały się ważniejsze wątki polskiej kultury, która od pewnego momentu miała inteligencki charakter. Pośród wielu różnych zagadnień i pytań badawczych Ryszarda Czepulis-Rastenis (1988: 5) zwraca uwagę, że jednym z centralnych problemów dotyczących badań nad inteligencją jest wyróżnienie zespołu idei oraz ich ogólnej orientacji. Zanim inteligencja stała się osobną warstwą, która po upadku powstania styczniowego „wygrała" ze szlachtą walkę o prymat, tym razem realny, nie postulowany, w przewodnictwie narodowym, przy czym ta wygrana była znacznie wsparta decyzją caratu o uwłaszczeniu, i przy braku rodzimej burżuazji zajęła pozycję hegemona – wchłaniała różnorodne poglądy. Niemniej katalog zasadniczych pytań dotyczących jej samej był bodaj niezmienny, choć wyrażany w różnych językach. Są to m.in. pytania o kształt patriotyzmu i etosu jako przedłużenia czy refutacji tradycji szlacheckiej. Ogólniej, o stosunek do przeszłości i rodzimej tradycji, miejsce i rolę w toku przeobrażeń społecznych miedzy „feudalizmem a kapitalizmem", inteligencję rozumianą jako elita[300] i jako warstwa; o stosunek do innych kategorii, zrazu szlachty, później ziemiaństwa i burżuazji, wreszcie do ludu; a także – co nie mniej ważne w perspektywie samowiedzy jej przedstawicieli – stosunek do samej siebie i relacje w obrębie własnej kategorii (Krzywicki 1986 : 375).

Halina Janaszek-Ivaničková argumentuje (1972: 146)[301], że model inteligenckości z końca XIX wieku budowany był ze sprzecznych elementów tradycji. Ponieważ inteligencja zgłaszała pretensje do bycia reprezentantką całości społeczeństwa, a zarazem czuła się reprezentantką prawomocnej kultury, etos

[300] Dlatego też pytanie o etos właściwie dotyczy głównie inteligenckiej elity, osób najbardziej zaangażowanych w życie publiczne, świadomych swojej roli, ale też skłonnych do poświęceń, rezygnacji z części prywatnego szczęścia. Pisząc o inteligencji, należy więc uważać, żeby nie mylić programów moralnych z codziennymi sposobami życia, nie wyolbrzymiać inteligenckich uczuć, idei odczuwanych przez mniejszość i działań. Na ten problem metodologiczny zwraca również uwagę Jerzy Jedlicki (por. 1978: 218, 258). Może się bowiem okazać, że głośniejsze i bardziej radykalne programy zaprzątały uwagę zaledwie inteligenckiej mniejszości. Pisze: „A inteligencja? Czy potrafimy uchwycić rytm jej nastrojów, oczekiwań i rozczarowań? Wszelkie uogólnienia dotyczące stanów ducha zróżnicowanej zbiorowości traktować trzeba jako impresyjne i nazbyt zależne od ideowej postawy obserwatora" (tamże: 258).

[301] Niemniej szukając źródeł inteligenckiego etosu, być może należałoby sięgnąć jeszcze dalej, bo przecież – jak pisze cytowany Jedlicki – mity słowiańszczyzny też na nią do pewnego stopnia oddziaływały. A może należy, kierując się utrwaloną już w polskiej historiografii tradycją, zacząć od prapoczątków inteligencji, sięgając jeszcze do końca XVIII wieku (Janowski 2008; Zienkowska 1987; Sdvižkov 2011). Wtedy ukazują się pierwsze nowoczesne czasopisma („Monitor", „Zabawy Przyjemne i Pożyteczne") wzorowane na angielskim „Spectatorze", powstają oraz rozwijają się pierwsze instytucje (kawiarnie, drukarnie, księgarnie, Komisja Edukacji Narodowej) niezbędne z punktu widzenia obiegu życia intelektualnego (Micińska 2008a: 41). Pod tym względem życie intelektualne w Polsce i na świecie wydaje się biec tym samym torem; i tam, i tutaj stopniowo powstaje „infrastruktura" niezbędna do funkcjonowania kategorii intelektualistów (por. Coser 1997).

inteligencki miał (i ma w dalszym ciągu) antynomiczny charakter. Pod koniec XIX wieku była to zarazem tradycja oświeceniowa, jak i romantyczna. Z tej pierwszej brano racjonalizm, ideę wolności, niezależności, egalitaryzm. Z drugiej – elementy mistyczne i irracjonalne, „romantyczne poczucie wyobcowania jednostek wybranych i niechęć do bratania się z tłumem" (Janaszek-Ivaničková 1972: 146). „Beznadziejne były wysiłki bohaterów, aby trzeźwo obliczać i iść za głosem serca, godzić kult nauki i oświaty z nowożytnym sceptycyzmem; by zachować pozycję duchowego wybrańca a zarazem być demokratą, bronić swej intelektualnej niezależności, lecz równocześnie bić się o prawo do zaangażowania, do odpowiedzialności" (tamże: 146). Do tego dochodził stosunek do szlacheckiej tradycji, która dodatkowo komplikowała sprawę, zresztą dziedzictwo szlacheckie jeszcze nie raz położy się cieniem na ocenie inteligencji (Brzozowski [1910]1983; Chałasiński 1997; Żeromski 1919). W każdym razie, choć potępiano sarmatyzm, odrzucano kierowniczą rolę szlachty, to równocześnie doceniano znaczenie szlachetnych ideałów: honor, dane słowo, wierność (wobec siebie samego, innych i polskości), rycerskość, szczególnie wobec słabszych (kobiet czy dzieci)[302]. Jak pisze Maciej Janowski (2008: 235): „inteligencki ideał demokratyczny czerpie wiele z idei demokracji szlacheckiej – wiele dobrego i wiele złego, gotowość do poświęceń i sympatie radykalne, jak również pewien elitaryzm".

Aktywność, praca, uczestnictwo w stowarzyszeniach, pełnienie czasem wręcz całkowicie różnych funkcji wypełniały życie inteligencji zawodowej. Można było w tym dostrzec krytykę postawy ziemiańskiej: wycofania, hreczkosiejstwa, skoncentrowania na sprawach prywatnych[303]. Jak pisze Magdalena Micińska (2008b: 58–59), stosunek do tradycji szlacheckiej był kwestią kluczową dla samookreślenia się inteligencji. Jerzy Jedlicki pisze, że w dyskusjach o inteligenckiej genealogii szlacheckiemu pochodzeniu przydawano niekiedy przesadne znaczenie, „mentalny posag" inteligentów w mniejszym stopniu zależał bowiem od rodowodów (Jedlicki 2008: 58). Mniej – jak już pisałem – interesuje mnie tu jednak genealogia społeczna, bardziej właśnie (nie)ciągłości mentalnych dyspozycji i kulturowych wzorów. Zresztą – jak słusznie zauważył Maciej Janowski, „od genealogii «fizycznej» ważniejsza jest genealogia «kulturowa»: pytanie o to, jakie wzorce myślenia i działania przejmuje nowa

[302] „Polska inteligencja – pisał Aleksander Gella (1979: 314–315) – pozbawiona państwowości i instytucji narodowych, potrzebowała historii; postrzegała samą siebie jako kontynuatorkę najlepszych elementów polskiej szlachty. Warstwa ta starała się zaadoptować fundamentalne elementy demokracji szlacheckiej. Jednocześnie członkowie inteligencji, którzy pisali o własnej warstwie, byli wobec niej nastawieni wyjątkowo krytycznie. Kilku z nich było przekonanych, że jest to konieczne, żeby zapobiec powtórce błędów i pomyłek z przeszłości".

[303] Jednak warto wspomnieć o tym, że niektórzy z inteligentów właśnie taką postawę szlachecką popierali i być może uważali nawet, że o ile nie stanowi ona realizacji wzoru osobowego inteligenta, to może stanowić wzór osobowy intelektualisty – potrzebującego wycofania, niezależności, bezpośrednie zaangażowanie w sferę publiczną szkodzi bowiem jego powołaniu.

grupa, jest ważniejsze od pytania, z jakich środowisk społecznych wywodzą się jej przedstawiciele" (Janowski 2008: 90–91). Problem polega na tym, że ta genealogia była niejednorodna (Kieniewicz 1946), a jej podstawy były niejednoznaczne[304]. Stąd właśnie badanie genealogii kulturowej – jak pisze Krystyna Zienkowska – nastręcza najwięcej problemów. „W rozmaitym stopniu bywała inteligencja «niepokorna», nie zawsze buntownicza, czasami posłuszna i uległa istniejącym i narzucanym autorytetom" (Zienkowska 1987: 13)[305].

Między powstaniami

Wedle Tadeusza Łepkowskiego od lat pięćdziesiątych XIX wieku inteligencja tworzy warstwę już wydzieloną, chociaż nadal odgrywa rolę służebną wobec szlachty ziemskiej oraz burżuazji. „Odseparowana coraz wyraźniej od szlachty (…) inteligencja w jej intelektualnym słoju wyodrębniła się w warstwę samoistną. Był to wstęp, nieśmiały jeszcze, do procesu swoistej autonomizacji społecznej i wywyższenia inteligencji w Polsce (rzecz to nie całkiem wyjątkowa w krajach wschodniej i środkowej Europy)" (Łepkowski 1983: 127)[306]. W latach czterdziestych XIX wieku, po upadku powstania, w świadomości elity w każdym z zaborów pojawiają się nieuniknienie nowe wyzwania (Micińska 2008a: 45–47). Inteligencja nie tylko w naturalny sposób dążyła do odgrywania najważniejszej roli w społeczeństwie, co rodziło rywalizację ze szlachtą, a później z ziemiaństwem, ale kierując się niekiedy dobrem całości, niekiedy zaś zwyczajnie wizją własnego interesu, podejmowała także z nimi współpracę (zob.

[304] Andrzej Zajączkowski (1961: 6, 1962: 51–56) również zwraca uwagę na aspekt genealogii kulturowej i podkreśla, że w przypadku inteligencji była to głównie kultura szlachecka. Podobnie sądzi Elżbieta Kaczyńska (1999: 175), która uważa, że: „Mniej kontrowersyjna jest hipoteza, że polska kultura i mentalność były zdominowane przez kulturę szlachecką, co wcale nie musi oznaczać szlacheckiego pochodzenia społecznego twórców i nosicieli kultury, co prawda aż 50% – dla Ryszardy Czepulis-Rastenis tylko 50% – inteligencji pochodziło ze szlachty. Dla charakterystyki klasy średniej ważne jest to, że była ona na wskroś przepojona wpływami szlacheckimi. Jeśli ta hipoteza jest uprawniona, to dla zrozumienia skutków zjawiska ważna jest charakterystyka domniemanego twórcy tradycji kulturowej, czyli szlachty, jak i nosiciela – czyli inteligencji".

[305] Jak ujął to z kolei Tadeusz Łepkowski (1983: 33): „w duszy niejednego inteligenta blisko sąsiadowały heroizm i oportunizm. Stąd też chwiejność i wewnętrzne rozdarcie inteligencji".

[306] Zdaniem Daniela Beauvois (1978: 62, 65) polska historiografia zbyt pochopnie uznaje niekiedy narodziny nowej warstwy społecznej. Środowiska, które przypominają swoim działaniem, planami, programem czy aktywnością późniejszą inteligencję, są początkowo zbyt wątłe, słabe, nieliczne, żeby można je było uznać za odrębną warstwę społeczną, nie dysponują świadomością dystansu wobec innych grup. Inteligencja istnieje więc początkowo raczej potencjalnie niż realnie. Nie tworzy jeszcze warstwy, można już jednak mówić o elicie społecznej, będącej zaczynem przyszłej warstwy. Dla przykładu Maciej Janowski (2008: 237) twierdzi, że pojawiła się ona po upadku powstania listopadowego, chociaż historycy są raczej zgodni, że o osobnej warstwie można mówić dopiero po powstaniu styczniowym.

Kieniewicz 2008a: 207–217; Nowak 2009: 59–82). Jakkolwiek miejsce „klassy umysłowej" było już wyodrębnione, sytuowała się między obywatelami ziemskimi a ludem. Ale przecież stykała się również z burżuazją, arystokracją, na zmianę krytykując to jedną, to drugą – albo odwrotnie, właśnie się do nich zbliżając. Była też wewnętrznie podzielona, dystans społeczny – jak pisze Jerzy Jedlicki – pomiędzy różnymi grupami (aplikantów, kancelistów, rachmistrzów itp. od specjalistów wolnopraktykujących, wyższych funkcjonariuszy, grona profesorskiego) „był przepastny, niemniej istniała tu ciągłość szczebli i wspólny w zasadzie kodeks zachowań. Na tym gruncie rodziło się poczucie pewnej solidarności nowej klasy, która własnym zdolnościom zawdzięczać chciała miejsce w społeczeństwie" (Jedlicki 2008: 62)[307]. Ta klasa połączona więzami rodzinnymi i towarzyskimi przynajmniej deklaratywnie przeciwstawiała się „szlacheckiemu protekcjonizmowi własnej hierarchii wartości, w której nauka, osobista zasługa i użyteczność zajmowały miejsce dawniej przynależne dobremu urodzeniu" (tamże)[308].

Pierwsza definicja

Mniej więcej w tym samym czasie w Wielkim Księstwie Poznańskim, które ze względu na politykę liberalizacji stało się ważnym miejscem skupienia dla osób z pozostałych zaborów, został sformułowany postulat pracy organicznej, przejęty następnie w Galicji przez środowiska konserwatywne, które jednak prymat inteligencji odrzucały, i wreszcie później przez warszawskich pozytywistów, dzięki którym będzie najbardziej znany (Walicki 2011a). W Wielkopolsce głównymi postaciami elity byli lekarz-społecznik Karol Marcinkowski i Karol Libelt (por. Kieniewicz 1964: 30–54), który w 1844 r. po raz pierwszy posłużył

[307] Jak dodaje Wójcik, znaczenie socjologiczne terminu jest początkowo silnie związane ze znaczeniami psychologicznymi i filozoficznymi, z których to właśnie znaczeń ewoluowało. Najpierw więc istnieje słowo „inteligentny", określające osobę, która potrafi robić użytek ze swojego umysłu, następnie na tej podstawie dochodzi do socjologicznego wykształcenia grupy osób, które cechują się tą właściwością. Inteligencja prowadzi do wyższego rozwoju i wymaga wykształcenia (Wójcik 1962: 20–25). Jeśli wiedza wymaga inteligencji, to z czasem upowszechnia się taki sposób ujęcia, który każdą osobę z wyższym wykształceniem zaliczać każe do tego zbioru. „Stąd już tylko krok do określenia, drogą szeregu uproszczeń, wszystkich ludzi wykształconych mianem inteligencji" (Wójcik 1962: 25).

[308] Jerzy Jedlicki zauważa, że odmienny od szlacheckiego styl życia wykształcił się wśród inteligencji stosunkowo wcześnie. „Z wolna zaczął się zarysowywać odmienny styl bycia i spędzania wolnego czasu, bardziej miejski niż szlachecki. Charakterystyczne bowiem dla życia miejskiego jest spędzanie świąt i wakacji na wsi: skromne majówki czy dłuższe wędrowanie z uzaciającym je celem krajoznawczym i ludoznawczym, wyprawy w góry – Beskidy, Pieniny, Tatry, zazwyczaj z góralskim przewodnikiem – które właśnie w tym czasie stają się w Galicji modne. Upowszechnia się zwyczaj spędzania letnich miesięcy w uzdrowiskach – popularna staje się Szczawnica – a zamożniejsi wyprawiają się dalej «do wód»" (Jedlicki 2008a: 122).

się pojęciem „inteligencja narodu" w pracy *O miłości ojczyzny*, przypisując jej od razu moralną wizję służby i misji[309]. Jeśli uznać, że inteligencja miała już charakter odrębnej grupy, to oznaczałoby, że fakty społeczne niemal od razu znalazły językowy wyraz. W tej definicji, mającej charakter normatywny, od razu pojawiają się zadania inteligencji, które później będą wybrzmiewały wielokrotnie: uwłaszczenie ludu, obalenie barier stanowych, oświecenie. Inteligencja miała w tym ujęciu odgrywać rolę arbitra i mediatora, stojąc jednocześnie na czele narodu, rozumieć jego interesy w całości oraz stosować kryteria etyczne i patriotyczne w swoim postępowaniu[310]. Ten sposób rozumienia miał się później utrzymywać przez całe dziesięciolecia. Jak podaje Andrzej Walicki (2011a), potwierdzeniem tego jest sformułowana we Lwowie definicja nieznanego autora[311], w tekście zatytułowanym *O inteligencji w znaczeniu polskim*, w której podkreślony zostaje aspekt moralny i patriotyczny (zob. Jedlicki 2008: 228–229). Nawet gdy na przełomie XIX i XX wieku zostało podważone przez samych inteligentów roszczenie inteligencji do przywództwa, a nawet zakwestionowana została jej dotychczasowa przywódcza rola, to mimo wszystko niektóre elementy kształtowanego systemu etycznego zostały jednak przechowane.

Zatem tym, co od początku miało odróżniać inteligencję, był stopniowo wyłaniający się etos. Należy dodać, że nie były to wyłącznie zalecenia, świadomość ta stawała się powszechna i była praktykowana. We wspomnieniach i biografiach pierwszych inteligentów – przekonuje Ryszarda Czepulis-Rastenis – można znaleźć już określone wzorce postępowania oraz zalecenia odnośnie do stosunków społecznych. Składały się nań takie wartości jak: pracowitość, wytrwałość, sumienność, aktywność (Czepulis-Rastenis 1988: 36), ostatnia z tych wartości dotyczyła zwłaszcza szeroko rozumianej sfery publicznej. Główny element tego etosu rekonstruowanego przez badaczkę wyrażał się w trosce o potrzeby i interesy narodowe. Wtedy również nabrała kształtu ideologia pracy i służby: praca miała cechować się wytrwałością i sumiennością.

---

309 Sam Libelt – jak pisze Walicki (1967: VII) – był człowiekiem, który dążył do „ścisłego powiązania teorii z praktyką. Wyrazem tej intencji było między innymi głoszenie przezeń (…), że filozofia polska winna być przede wszystkim «filozofią czynu»".

310 Jerzy Snopek zauważa, że „w Libeltowskiej idei inteligenckiego posłannictwa daje się wyczuć charakterystyczna dla romantyzmu – zwłaszcza polskiego – dialektyka słowa i czynu. Była ona swoistą osią rozwoju refleksji Mickiewicza i Krasińskiego, znajdując też wyraz w «zaklęciu» Słowackiego, iżby ci, co «przed narodem niosą oświaty kaganiec», w razie potrzeby byli gotowi iść «na śmierć» niczym «kamienie przez Boga rzucane na szaniec». Podkreślmy to, ponieważ ta romantyczna idea społecznej misji ludzi wysoko wykształconych, misji, w której przywództwo łączy się ze służbą, a nawet ofiarą, odrodzi się na przełomie XIX i XX wieku, w klasycznym – można rzec – okresie polskiej inteligencji, a i później będzie stanowić istotny element zarówno jej rzeczywistego wizerunku (w coraz mniejszej mierze), jak i mitu. Dodatkowym znamieniem tradycyjnego, o romantycznym rodowodzie, polskiego rozumienia zadań inteligencji był charakterystyczny dla tych czasów i tej formacji kulturowej prymat narodu nad społeczeństwem" (Snopek 2008: 104).

311 G. Ch. *O inteligencji w znaczeniu polskim*, „Dziennik Literacki" 1861, nr 100.

„W społeczeństwie polskim, które ominęła rewolucja burżuazyjna, podobne eksponowanie wartości pracy i kwalifikacji zawodowych stanowiło istotne novum, a zarazem cechę wydatnie wyróżniającą wypowiedzi ówczesnych przedstawicieli inteligencji" (tamże: 34)[312]. Akcentowanie ciężkiej pracy czy wysiłku łączyło się nierzadko z kwestionowaniem istniejącego porządku społecznego. Inteligenci podkreślali konieczność awansu niższych warstw społecznych, mobilności, co burzyło szlacheckie przekonanie o „uświęconym porządku społecznym" (tamże: 35). Byli więc patriotami i demokratami jednocześnie: ich zdaniem patriotyzm był osiągalny nie tylko dla ludzi wyższego stanu, ale dla każdego.

Pierwszych inteligentów cechowała zatem daleko posunięta merytokracja, przekonanie, że pozycje społeczne nie powinny być uzależnione od urodzenia, ale od osobistych zasług. Przy czym, jak pisze Czepulis-Rastenis, „monopol warstw uprzywilejowanych na zasługi «pro publico bono» był niczym nie uzasadnioną uzurpacją, że bywają te zasługi również, a nawet przede wszystkim, udziałem ludzi «biednego stanu»" (tamże: 37)[313]. Rekonstruując wzór osobowy typowego inteligenta z początków kształtowania się tej grupy, Ryszarda Czepulis-Rastenis stawia tezę, że wiele cech świadczy o powiązaniach zarówno genealogicznych, jak również kulturowych pomiędzy inteligencją polską a warstwami miejskimi (tamże: 271–272). Polemizuje tym samym z poglądem Józefa Chałasińskiego (1997), który uważał, że polska inteligencja pozostawała pod duchowym i społecznym wpływem arystokracji, a inteligencka socjogeneza miała wyraźny antymieszczański charakter. System wartości inteligentów polskich w latach 1841–1872 – przekonuje Czepulis-Rastenis – zawierał wiele wzorców, którym można byłoby przypisać charakter światopoglądu mieszczan, „wyróżniała go jednak podstawowa cecha polska: bezwzględna nadrzędność racji patriotycznych" (Micińska 1995: 64). Ostatecznie badaczka konkluduje (Czepulis-Rastenis 1988: 273), że inteligencja zdołała stworzyć wzór samoistny, wewnętrznie spójny, który nie mieścił się „ani w szlachecko-ziemiańskim, ani w mieszczańsko-burżuazyjnym systemie wartości" (Czepulis-Rastenis

[312] Jak zauważa Micińska, odtworzony przez Ryszardę Czepulis-Rastenis na podstawie nekrologów „inwentarz cnót pracowników umysłowych doby pozytywizmu w niektórych punktach niezbyt odbiega od romantycznego bohatera narodowego" (Micińska 2008a: 112).

[313] Jerzy Jedlicki zauważył przy jakiejś okazji, że model etosu polskiego inteligenta z połowy XIX wieku odtwarzany przez Ryszardę Czepulis-Rastenis bardzo przypomina ulubione cnoty burżuazji. Nie będzie wiele przesady w powiedzeniu, że jeszcze wtedy mogło dojść do zbliżenia, nawet nałożenia się na siebie porządków moralnych tych dwóch różnych warstw. Mogłoby tak być, gdyby tylko zaistniały odpowiednie okoliczności i polski kapitalizm rozwijał się w innym tempie, gdyby doszło do ukształtowania się na ziemiach polskich silnej warstwy burżuazji. Czy to oznacza, że inteligencja byłaby niepotrzebna? Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, czy zechcemy dostrzec w inteligencji warstwę, która wypełniła lukę, na Zachodzie wypełnioną przez warstwę burżuazji, mieszczaństwo. Inteligencja to również warstwa, która powstaje na skutek namiaru osób z wykształceniem. Nie mogą one z różnych powodów, o których już wspomniałem, znaleźć pracy zgodnej ze swoim wykształceniem.

1988: 273; zob. też: Żarnowski 2008: 81; 2003: 73–78). Mieszczański charakter miały takie cnoty jak wytrwałość w pracy i konieczność gromadzenia dostępnych każdemu „skromnych zasług". Inteligenckie wartości dotyczyły głównie patriotycznej pracy dla narodu, ale też skromności i sumienności, podobnie jak w ideale mieszczańskim. Ważną rolę zaczynało też odgrywać posiadanie wykształcenia i zainteresowań naukowych, co szczególnie silnie zaznaczyło się w okresie pozytywizmu (por. Kurczewska 1985). Nie wiązało się to jednak nigdy z przyjęciem etosu burżuazyjnego. „Pozytywiści chcieli oceniać twórców tą samą miarą, co uczonych, wynalazców i przedsiębiorców, pod kątem ich przydatności dla społeczeństwa, w którym żyją" (Micińska 2008a: 94).

Warstwa międzyklasowo położona

Mimo iż wiele wzorów ważnych dla inteligencji formowało się wcześniej, to dopiero okres po powstaniu styczniowym uważa się za „złoty wiek inteligencji" (Micińska 2008: 48–64). Ruch emancypacyjny inteligencji zwrócony przeciwko ziemiaństwu oraz stawiający sobie zadanie przejęcia prymatu w narodzie zaznacza się zdaniem Stefana Kieniewicza (1946) dopiero w latach sześćdziesiątych XIX wieku. Po klęsce powstania i uwłaszczeniu chłopów w zaborze rosyjskim szlachta traci hegemoniczną pozycję, następuje depolonizacja ziem polskich w zaborze rosyjskim. Z kolei w poznańskim, szczególnie w okresie *Kulturkampfu*, dostęp do instytucji państwowych jest znacznie utrudniony, ponadto nie ma możliwości praktykowania polskiej kultury. Autonomiczna Galicja jest wyjątkiem, procesy gdzie indziej zahamowane, tzn. praktykowanie polityki oraz kultury narodowej, tutaj są możliwe, znajdują się tu także dwa polskie uniwersytety (w Krakowie i we Lwowie), cieszące się od lat siedemdziesiątych sporą suwerennością. Ponadto istnieje tu też utworzona na bazie Towarzystwa Naukowego Krakowskiego Akademia Umiejętności, której celem jest propagowanie polskiej nauki zagranicą. Uwłaszczenie ma miejsce wcześniej. Tu też inteligencja wykazuje tendencję do mieszczanienia.

W Królestwie Polskim, którego nazwa ulega zmianie na Kraj Przywiślański, druzgocząca klęska powstania styczniowego z jednej strony paraliżuje, z drugiej mimo wszystko staje się okazją do formułowania wielu inteligenckich programów. Jak pisze Barbara Skarga (1986: 134): „Powstanie styczniowe wyznacza głęboką cezurę w historii intelektualnej Polski. Klęska zadała cios romantycznym ideałom, marzeniom o nadejściu «epoki czynu», programowi walki zbrojnej, wierze w posłannictwo narodu, jego wyjątkową rolę w dziejach ludzkości". Klęska powstania zmusiła więc elity intelektualne do przebudowy systemów wartości. Magdalena Micińska (2008a: 55) pisze, że przeżycie tej klęski sprowadzało się „do kluczowego, boleśnie konkretnego pytania: cóż może przedsięwziąć mały naród, któremu właśnie dotkliwie uświadomiono jego małość,

ażeby przetrwać fizycznie i zachować swoją małą, jednostkową tożsamość?". Udzielano na nie różnych odpowiedzi, jak pisze badaczka. Próbowano jednak budować pozytywny program, zmieniając i przewartościowując tradycyjny sposób myślenia o przeszłości i przyszłości Polski. W Krakowie zaowocuje to w 1870 r. ostrym pamfletem ponadtrzydziestoletnich redaktorów „Przeglądu Polskiego" pt. *Teka Stańczyka* (Stanisław Tarnowski, Stanisław Koźmian, Ludwik Wodzicki, Józef Szujski) i powstaniem krakowskiej szkoły historycznej wymierzonej w tradycyjnie rozumianą wolność szlachecką, w bezużyteczną mentalność romantyków (Micińska 2008: 82–86).

W Warszawie pokolenie postyczniowych pozytywistów podejmie się przemyślenia tej tradycji. Jerzy Jedlicki syntetyzuje, że pokolenie to mogło wybierać spośród trzech kanonów narodowej tradycji: szlacheckiej spuścizny, myśli stańczyków przewartościowujących historię wedle kryteriów politycznego rozumu, wreszcie romantyzmu. „Innych nie było" – dodaje (Jedlicki 1988: 275). Pod wieloma względami hasła stańczyków i pozytywistów były zresztą podobne; jedni i drudzy podkreślali znaczenie pracy, rozwoju oświaty i kultury, unowocześnienia gospodarki (Skarga 1986: 138). O ile jednak dla krakowskich stańczyków przedmiotem krytycznego nastawienia była przede wszystkim kwestia szlacheckiej wolności, to pozytywiści warszawscy krytykowali głównie nierówność stosunków społecznych, „przesąd kastowości", pozostałości feudalizmu. Stańczykom z kolei zarzuca się, że niewiele zrobili, żeby swoje hasła wcielić w życie, co więcej, że bali się demokracji, naruszania równowagi (Skarga 1986: 139) i w gruncie rzeczy utrwalali szlachecki elitaryzm (Jedlicki 1988: 275). Te dwa ważne środowiska łączyło to, że krytykowały przeszłość, ale czyniły to z różnych pozycji, inaczej również wydawały się rozumieć kształt przyszłości.

W środowisku warszawskich pozytywistów zwracano się przeciwko obskurantyzmowi, polskiemu zacofaniu, wadom narodowym. W wyniku pamfletów, artykułów publikowanych na łamach prasy – chociażby „Przeglądu Tygodniowego", „Niwy" – rodziły się podstawowe zręby pozytywistycznego programu, który inaczej rozkładał akcenty i dążył do przewartościowania dotychczasowego systemu wartości. W tym programie pracy u podstaw i pracy organicznej chodziło o codzienny, ale za to sukcesywny wysiłek na rzecz poprawy sytuacji, od myślenia o zmianie mentalności przez gromadzenie kapitału aż po finansowanie bezpłatnego mleka dla niemowląt czy oświaty, również moralnej, wśród najuboższych. Wielkie idee dotyczyły tu „małych spraw czy czynów" i chyba nie będzie wielkiej przesady w twierdzeniu, że współczesne hasło „myśl globalnie, działaj lokalnie" dałoby się z zachowaniem przypisów odnieść do publicystów i myślicieli pozytywistycznych. „Pozytywiści – pisze Jedlicki (1978: 233) – uważali się za deterministów i realistów: za punkt wyjścia swego programu i swych projektów szczegółowych przyjmowali istniejący stan rzeczy, mierząc zamiary na siły. Kończyli zaś zawsze moralistyką. Ale czymże wreszcie mieli kończyć, nie mając wpływu ani na władzę, ani na kapitał, mając

za całą broń dwa czy trzy surowo cenzurowane czasopisma?". Praca organiczna nie tylko miała zastępować państwo, ale również hamować jego niszczycielską działalność. Połączenie wysiłków inteligencji i kapitału miało stanowić dobrą podstawę materialną, ale przemysł krajowy zawodził pokładane w nim nadzieje. Pozostawało drobnomieszczaństwo i rzemieślniczy warsztat (Jedlicki 1978: 253–255).

Równocześnie pozytywiści wierzyli w naukowy opis świata. Aleksander Świętochowski był przekonany, że celem poznania jest prawda, a wiedza to największa potęga i źródło dobrobytu. Postrzegana była ona przezeń również w kategoriach moralnych jako źródło szczęścia, zadowolenia, wielkości, mądrości i uczciwości (zob. Micińska 2008a: 59). Walicki (2011b: 159) pisze, że romantyzm stworzył kult poetów, pozytywizm – kult uczonego. „Co innego uczony. Uczony w Królestwie, [z] braku instytucji naukowych, to nie był wprawdzie zawód, ale było to powołanie. Powołanie w epoce pozytywizmu najzaszczytniejsze, co uznawali nawet konserwatyści" (Jedlicki 1978: 234). Uczonych stylizowano na męczenników pracy, którzy po odrobieniu codziennych życiowych obowiązków, zasiadają nocami do zajęć naukowych. To przekonanie było wzmocnione tym, iż wiązało się to z wyrzeczeniami, brakiem dostępu do naukowych warsztatów badawczych w krajowych instytucjach akademickich. To bodaj wtedy zarysowywała się i utrwaliła utrzymująca się po dziś dzień wysoka pozycja społeczna naukowca w świadomości społecznej. Joanna Kurczewska (1985) dokonując uogólnień wzorów osobowych uczonych na podstawie analizy prasy pozytywistycznej, wyróżnia następujące ich odmiany: (1) autorytet społeczny, (2) bohater i męczennik nauki, (3) popularyzator, (4) obywatel, (5) patriota. W konkretnych biografiach te wzory nakładały się na siebie, natomiast w ujęciu autorki nabierają charakteru typów idealnych. Te wzory były atrakcyjne zarówno dla tych, którzy preferowali postawy prospołeczne, jak i dla tych, którym bliższa była postawa klerka. Oddziaływały zaś silnie, bo nie układały się w jedną hierarchię wartości, miały charakter różnorodny, barwny i w sumie optymistyczny. Uczeni nie mieli też jednej genealogii, również w sferze wartości (Kurczewska 1985: 158–160)[314]. Jako autorytet uczony miał być „przewodnikiem społeczeństwa", ale nie dyktatorem opinii publicznej. Poświęcając się nauce, „zobowiązany był ponadto do uczestnictwa we wspólnocie społecznej". „Uczony godny najwyższego szacunku to nie tylko słusznie dumny wybitny umysł, to również wielkiego formatu moralnego człowiek, który w postępowaniu kieruje się takimi wartościami, jak niezależność, tolerancja, skromność i bezinteresowność"

[314] Kurczewska pisze: „Można wręcz mówić o dwóch przeciwległych hierarchiach wartości, między którymi mieszczą się warianty pośrednie i kompromisowe. Na szczycie pierwszej z nich – którą można by określić mianem hierarchii wartości klerkowskich – królowała prawda i wyłącznie poświęcenie się nauce. Na szczycie drugiej – tej społecznikowskiej, bardziej korespondującej z etosem inteligencji polskiej i rosyjskiej, z ideą długu moralnego wobec «biednych i ciemnych» znalazła się służba społeczeństwu" (Kurczewska 1985: 159).

(tamże: 139). Niezależność oznaczała sprzeciw wobec władzy oraz swobodę głoszenia własnych przekonań religijnych, moralnych, dążenie do emancypacji od dawnych autorytetów i elit rządzących. Ale też w pewnym sensie była to wolność od społeczeństwa. „Uczony, choć pracuje w społeczeństwie i dla społeczeństwa, musi być od niego niezależny" (Kurczewska 1985: 159). Albowiem właśnie dzięki temu nauka może stanowić warunek emancypacji społecznej (Kurczewska 1985). Skromność i bezinteresowność rozumiano natomiast na różne sposoby. Ta pierwsza dotyczyła zarówno kwestii materialnych, pomnażanie majątku nie powinno stanowić głównej motywacji, jak również kwestii osobowościowych. Motywacja materialna uważana była za zdradę ideałów naukowych. „Elitaryzm osiągnieć naukowych przeciwstawiony został elitaryzmowi przywileju i bogactwa" (tamże: 159). Ale – jak sugeruje Kurczewska – ta bezinteresowność była paradoksalna oraz wiązała się ze zmianą kryteriów społecznych uznania[315]. W hierarchii społecznego prestiżu nie dawne zasługi, nie bogactwo ani nie sława, ale wartości intelektualne oraz moralne miały stanowić o uznaniu. W zamian wymagano, żeby uczony, który „dobrowolnie" rezygnuje z bogactwa, otoczony był szacunkiem przez społeczeństwo. Więzi wynikające z klasowości, narodowości, zamożności, sympatii politycznych, z pochodzenia – miały ustępować miejsca więziom opartym na wykształceniu, pracy, nauczaniu, przynależności do stowarzyszeń.

Pokolenie Szkoły Głównej podjęło się również zadania zastąpienia utraconych instytucji państwowych. Wśród najbardziej zaawansowanych instytucji, jakie udało im się stworzyć, należy wymienić Muzeum Przemysłu i Rolnictwa oraz Kasę imienia Mianowskiego. Ta pierwsza tylko częściowo i z nazwy była muzeum, bo przeprowadzano tam bieżące doświadczenia. Kasa imienia Mianowskiego (od nazwiska powszechnie szanowanego rektora Szkoły Głównej) zaś rozdając stypendia, nagrody, finansując wydawanie książek itp., pełniła funkcję ówczesnego ministerstwa oraz jednocześnie „narodowego" centrum nauki. Brak możliwości rozwoju własnych instytucji, szczególnie dotkliwy w zaborze rosyjskim po powstaniu styczniowym, sprawił – jak pisze Magdalena Micińska (2008a: 101) – że Warszawa w drugiej połowie XIX wieku pokryła się siecią instytucji o charakterze prywatnym bądź półprywatnym. Inteligenci, ograniczeni w możliwości działania w sferze publicznej, przenieśli się do domów rodzinnych. Na tę legalną sieć, pod przykrywką której uprawiano często półlegalną działalność, składały się salony, kawiarnie, antykwariaty, redakcje czasopism, prywatne biblioteki, parki, instytucje społeczne ukrywające swoje własne znaczenie[316]. Zdaniem Micińskiej

[315] „Pozytywistyczni twórcy wzoru przyznają uczonym najwyższą miarę prestiżu jako samodzielnej elicie idealnego społeczeństwa przyszłości. Sprzeczności między demokratyzmem propagowanego etosu a elitaryzmem wzoru rozwiązać nie potrafili" (Kurczewska 1985: 159–160).

[316] Podobne instytucje działały również w całym cywilizowanym świecie, skupiając intelektualistów (por. Coser 1997). Różnica polegała na tym, że te z zaboru rosyjskiego odgrywały rolę zastępczą: oprócz tego, iż były one miejscem spotkań, zabaw, flirtów, pełniły również publiczną funkcję:

> cechą, która wyróżniała życie towarzyskie inteligencji warszawskiej tego czasu, był jego wymiar publiczny, świadome dążenie, aby zjawisko ze swej natury prywatne, a nawet intymne – spotkanie przyjaciół – przenieść do sfery życia zbiorowego. Życie publiczne rosyjskich Polaków po 1863 roku musiało pozostać prywatne. Granica między prywatnym i publicznym zacierała się wówczas tym bardziej, im wyraźniej rysowała się granica pomiędzy polskim i obcym, własnym i wrogim (Micińska 2008a: 105).

Ambiwalencja wzorów. Część 2

Mimo tak silnego akcentu położonego na rolę nauki kult poetów przetrwał. Zresztą zarówno kult poetów, jak i kult uczonych miały w sobie wiele cech prometeuszowych. „Oba te wzory osobowe mogły być naśladowane tylko przez najwęższą elitę, elitę intelektu i twórczości; elita w sensie szerszym, tj. inteligencja jako całość, musiała siłą rzeczy szukać również wzorów innych, równie trudnych, a często nawet trudniejszych w realizacji, ale niewymagających specjalnego talentu i specjalnego przygotowania" (Walicki 2011b: 160). Dlatego – podkreśla Walicki – w praktyce różnice między wzorami romantycznymi i pozytywistycznymi zacierały się. Ofiarność, samozaparcie, poświęcenie były charakterystyczne dla jednych i dla drugich. W przeszłości szukali inteligenci wzorów zaangażowania i uzasadnienia wyboru własnej drogi, ale zarazem odnosili to do swoich przyszłych zadań i roli, jaką planowali odegrać i niekiedy odgrywali. Halina Janaszek-Ivaničková pisze o tym następująco:

> W kręgu romantycznej tradycji wyobcowania artysty – inteligent polski zyskiwał poczucie własnej odrębności i wartości, świadomość rangi stojących przed nim zadań, stawał się we własnych oczach demiurgiem, wyłączonym spod presji otoczenia, zobowiązanym jedynie do słuchania wewnętrznego głosu. Jego indywidualne wyobcowanie, jego własna samotność zyskiwały w ten sposób najwyższą sankcję moralną. Ale przez to nie stawały się mniej dotkliwe i łatwiej usuwalne (Janaszek-Ivaničková 1971: 12).

Jedną z cech polskiej inteligenckiej elity była wysoka świadomość, uwarunkowana położeniem, zadaniami i rolami, które przed sobą stawiała. Dlatego zrodzone przez dziejowe okoliczności pytanie o własne powołanie i łączenie tego pytania z próbą skonceptualizowania własnej roli w społeczeństwie wydaje się w tym wypadku postawą naturalną. Andrzej Walicki pisze: „Refleksja nad własnym powołaniem była istotnym składnikiem romantyczno-pozytywistycznej tradycji polskiej inteligencji. Słusznie zauważono, że w tradycji tej

seminariów uniwersyteckich, trybun, nawet – do pewnego stopnia placówek władzy wykonawczej. Salony rozwijały się również w innych zaborach.

romantyzm i pozytywizm nie wykluczały się i nie kolidowały ze sobą, ale raczej wzajemnie uzupełniały i nakładały na siebie", świadczy o tym chociażby twórczość Żeromskiego, który nazywał sam siebie «romantykiem w kapeluszu pozytywisty»" (Walicki 2011b: 158)[317]. Jak z kolei pisze Micińska: „kodeks inteligencji polskiej trzeciej ćwierci wieku powstał więc ze skojarzeń dwóch systemów wartości: pozytywistycznego i romantycznego. Kult wykształcenia i fachowości, pracy opartej na natchnieniu i pozytywnych emocjach, gotowość do poświęceń, a zwłaszcza nadrzędna rola motywacji patriotycznych – te różnorodne rysy zespalała inteligencja zawodowa" (Micińska 1995: 66). Jerzy Jedlicki pisze z kolei, że romantyczne wzory oddziaływały na wyobraźnię członków tej warstwy długo po końcu tej epoki. Jak pisze Jedlicki za Ewą Warzenicą (1968), to właśnie w okresie pozytywizmu utrwalono kanon romantycznej literatury, z *Panem Tadeuszem* na czele, który wcześniej nie zajmował tak eksponowanego miejsca w odbiorze Mickiewiczowskiego dorobku (por. Jedlicki 1988: 272–273).

> Wbrew później konstruowanym politycznym i szkolnym schematom racjonaliści lat siedemdziesiątych – Świętochowski i Orzeszkowa, Chmielowski i Spasowicz – łączyli jakoś kult „pozytywnej" wiedzy i hasło użytecznej pracy z pieczołowitym pielęgnowaniem spuścizny wieszczów. I nie dlatego bynajmniej, iżby oddzielali artyzm od idei, bo taka estetyzująca postawa była im najzupełniej obca (tamże: 273)[318].

W środowisku warszawskich pozytywistów z romantyzmu czerpano głównie postawę buntu przeciwko marazmowi, wiarę w młodość, indywidualizm (tamże: 276)[319]. Jednocześnie pozytywiści dystansowali się wobec romantycznej historiozofii, mitologizowania przeszłości (tamże: 277). To, co Jedlicki pisze o Świętochowskim, można uogólnić na całą formację: „podjęta przecież została sprawa zupełnie zasadnicza: przebudowy formacji umysłowej i typu psychicznego polskich warstw oświeconych. Inaczej mówiąc: zmiany narodowej kultury" (tamże: 277).

---

317 Por. też Halina Janaszek-Ivaničková (1971: 24).

318 I dalej: „Uświęcenie romantyzmu w świadomości narodowej – uświęcenie go nie tylko jako wzorca literackiego i językowego, ale także jako skonwencjonalizowanego wzoru przeżywania zbiorowego losu – nadało poezji ową zdumiewającą moc jednoczenia duchowej ojczyzny, ale zarazem utrudniło krystalizację prądów umysłowych. Skoro nie można było w Polsce określić siebie i swoich wartości przeciwko Mickiewiczowi, a można było tylko zaanektować go i sobie ideowo przypisać, to będziemy mieli Mickiewicza pozytywistycznego, katolickiego, socjalistycznego, konserwatywnego, nacjonalistycznego, mistycznego" (Jedlicki 1988: 273–274).

319 Pisze Jedlicki: „Ideologia liberalnych organiczników doby postyczniowej była tak samo aktywistyczna i woluntarystyczna jak apel i testament romantyków, i jak wreszcie każdy polski program czasów niewoli, który nie był programem uznania faktów nieodwołanie dokonanych" (Jedlicki 1988: 276).

Wtedy pojawił się prawdziwy kult fachowości i profesjonalnego, zawodowego wykształcenia[320]. „Charakterystyczna dla poprzedniego okresu idea wielostronności zaczęła słabnąć i kojarzyć się raczej z nagannym dyletantyzmem. Nadal widoczne jest uznanie dla «self-made mana», ale coraz głośniej brzmi totalna krytyka karierowiczów i arywistów" (Micińska 1995: 65). Do tego dochodzi: demokratyczna idea mobilności społecznej odnoszona do pracowników umysłowych, wymóg gotowości do wyrzeczeń i poświeceń dla dobra nauki i społeczeństwa, który stanie się elementem koniecznym pozytywistycznego etosu. Najważniejszy będzie jednak patriotyzm, który obok gotowości do poświęceń stanowi jądro etosu: tych elementów brakuje w typowym etosie mieszczańskim (tamże: 66). Można się domyślać, że ta wartość była szczególnie cenna dla zdeklasowanej szlachty, która po upadku powstania styczniowego straciła majątki i środki do życia, musiała zasilić szeregi inteligencji. „Szlachta polska stopniała jak wielki lodowiec i wsiąkła w rozmaite pokłady narodu" – napisze Poseł Prawdy (cyt. za: Sdvižkov 2011: 149). Wpłynęło to na etos inteligencki, choć wartości mieszczańskie odgrywały w nim nadal ważną rolę. Tradycyjne szlacheckie zaangażowanie w służbę przyjęło formułę pracy w społecznej przestrzeni (tamże: 143).

Ambiwalencja wzorów – cd. Postszlacheckie dziedzictwo

Wśród pokolenia młodej prasy nazywanego również pokoleniem Szkoły Głównej[321] stosunek do przeszłości szlacheckiej nie był jednoznaczny. Umiarkowane skrzydło dostrzegało w tradycji szlacheckiej poczucie odpowiedzialności za kraj oraz gotowość do ponoszenia ofiary. Nie odrzucano więc zupełnie dziedzictwa szlacheckiego, również wśród inteligencji. To m.in. za sprawą twórczości Henryka Sienkiewicza w świadomości utrwalił się również inny wzorzec, z którym identyfikowała się inteligencja, a który stał się nawet jednym z głównych zarzutów kierowanych wobec niej. W czasie, gdy rodził się pozytywizm – pisze Jedlicki – następował równocześnie renesans dobrze zna-

[320] Po powstaniu styczniowym można – zdaniem Ryszardy Czepulis-Rastenis (1978: 169) – mówić już nawet o propagandzie fachowości. „Zapewne ważnym czynnikiem skłaniającym do wzmożonej propagandy fachowości stała się sytuacja polityczna kraju po klęsce powstania, w której niewiele miejsca pozostawało na zachwalaną przedtem aktywność wielostronną. Niewątpliwie jednak wzrastający kult fachowości był funkcją rozwoju inteligencji jako warstwy społeczno-zawodowej, artykulacją jej własnej hierarchii wartości. Warto tu przypomnieć, że wzorzec dobrego specjalisty nie miał w Polsce zbytnio ugruntowanych tradycji: obcy był zarówno dominującej na polskim gruncie kulturze szlacheckiej, jak i ideom romantyzmu deprecjonującego «mędrca szkiełko i oko»".

[321] Szkoła Główna została założona w 1862 r., ale już w 1869 r. na skutek popowstaniowych represji przekształcona została w zrusyfikowany Uniwersytet Warszawski (por. m.in. Żurawicka 1978; Ossowska 1981).

nej, sielskiej polskości, której będzie dane trwać najdłużej: wraz ze szlacheckim dworkiem, katolicyzmem. „Ten kulturowy kanon też nie trwał niezmieniony. Przez kilka dziesięcioleci nasiąkał zsentymentalizowaną romantycznością, odartą z buntowniczego nonkonformizmu. I obrastał także mogilną legendą przegranych powstań, choć z innej całkiem inspiracji wznieconych" (Jedlicki 1988: 268–269). Bohdan Cywiński pisze: „Dwór był symbolem wielu wartości – oczywiście dwór idealny, wzorcowy, sielankowy i patetyczny zarazem. Był symbolem trwania. Był symbolem polskości, bogatym w pamiątki powstań, czasem konfederacji, czasem nawet dawnej świadomości w okresie wolnej Polski" (Cywiński 2010: 233). Był też – uzupełnia Jedlicki (1988: 154–155) – zbiorem uświęconych wartości, katalogiem polskich cnót, schronieniem i krynicą narodowych wartości, którego centralną wartością była sielskość życia szlacheckiego na wsi, niezmienność i wolność od rachuby finansowej[322]. Później stanie się to przyczyną najgłośniejszej serii krytyki inteligencji oraz jej etosu. Ten tradycjonalizm nie pasował już do nowych czasów, był coraz mniej autentyczny, miał kompensacyjny charakter, niemniej jednak był praktykowany w inteligenckich domach. Smoczyński i Zarycki (2014) piszą, że początkowo inteligencja konkurowała z ziemiaństwem o kierunki rozwoju i społeczną, kulturową hegemonię. Ale z czasem – sugerują – w ramach inteligencji doszło do wyodrębnienia dwóch[323] rywalizujących ze sobą redefinicji etosu, które walcząc ze sobą – paradoksalnie nawzajem się wzmacniały. Stefan Kieniewicz (1946: 2) pisze natomiast:

> To pewne, że inteligencja ówczesna przyswoiła sobie wiele z kultury obyczajowej szlachty polskiej – w dobrym i złym znaczeniu słowa. Przejęła także wraz z odpowiedzialnością za losy narodu umiłowanie narodowej przeszłości. To się stało głównie za sprawą dwóch arcydzieł: „Pana Tadeusza" i „Trylogii". Wpływ tej ostatniej oddziałał zresztą silnie także na lud wiejski i proletariat.
>
> Nie przejęła natomiast inteligencja ideologii szlachty polskiej. Ideologia inteligencji kształtowała się właśnie w walce z prymatem szlacheckim, wypisywała na swoich sztandarach hasła równości stanów, poświęceń i pracy dla ludu. Wcielali te hasła w życie działacze socjalistyczni i pionierzy oświaty ludowej: ale

[322] „Dwór – pisze Janusz Tazbir (1978: 190) – był symbolem trwania, rodzajem miniaturowego muzeum, pełnego pamiątek narodowych (portretów sarmackich, karabel i dzieł literatury staropolskiej)".

[323] Jak piszą Smoczyński i Zarycki (2014: 10): „Można zatem mówić w końcu XIX wieku o dwu konkurujących ze sobą próbach redefinicji szlacheckiego etosu, w obu przypadkach o ambicjach uniwersalizujących, ale i wykluczających. Z jednej bowiem strony, inteligencja uniwersalizowała etos szlachecki, ale w różnych okresach swojej ewolucji kulturowej zachowując część szlacheckiego dziedzictwa, odwoływała się również do jego znamion o charakterze wykluczającym, stosowanego m.in. w praktyce dystansu społecznego wobec innych grup i klas ocenianych jako «niekulturalnych», «materialistycznie zorientowanych» itp. Co bardzo istotne obie formy redefinicji etosu szlacheckiego, konkurując ze sobą, wzmacniały jego wartość jako zasobu uznawanego za podzielaną powszechnie centralną wartość (w języku Bourdieu *doxę*)".

i przeciętny inteligent budował – w teorii przynajmniej swój światopogląd na zasadach wpajanych mu przez Prusa, Żeromskiego i Konopnicką[324].

W stronę przełomu

To właśnie na łamach „Przeglądu Tygodniowego", wspomnianego już czołowego organu pozytywistów, ukazał się w 1880 r. artykuł anonimowego autora, który pisał, że inteligencję charakteryzuje „siła twórcza, popędowa (…), podnieta, która idzie przed narodem, jak straż przednia wytyka i toruje drogi" (cyt. za: Jedlicki 1988: 247). Problem w tym, że część tej „siły i straży" miała wówczas spore problemy ze znalezieniem zatrudnienia. Wielu komentatorów – na co zwraca uwagę Jedlicki (1978: 222; 1988: 228–265) – zauważyło, że występowało wówczas zjawisko nadprodukcji inteligencji. Szczególnie dotyczyło ono pozbawionych możliwości zatrudnienia w instytucjach państwowych przedstawicieli wolnych zawodów. Krył się w tym pewien paradoks, a uchwycił go dobrze wspomniany historyk, gdy pisał, że pod koniec XIX wieku i na początku XX wieku inteligencja polska zmagała się z problemem „nadmiaru wykształconych w kraju analfabetów" (Jedlicki 1978: 222). Parafrazując tę wypowiedź, można dodać o „nadmiarze lekarzy w kraju o niskiej kulturze higienicznej ludności", „nadmiarze techników, inżynierów, architektów, bankowców w kraju bez przemysłu i silnych ośrodków miejskich".

Jedlicki komentuje, że wymagało to poczucia misji, wiary we własne siły, przekonania, że warstwy, która ma tak postawione cele, nie jest i nie może być nigdy za dużo (Jedlicki 1978)[325]. Dyskusja wywołana częściowo nadmiarem inteligencji i trudnościami ze znalezieniem pracy zaowocowała zwrotem i zasadniczą zmianą poglądu na funkcje zawodowe oraz społeczne inteligencji. Nie chodziło już tylko o to, żeby zgodnie z własną specjalizacją zawodową realizować program nieodpłatnej pracy wynikającej z postulatów

[324] Dodawał, że postawy i genealogia kulturowa również były różne. Stefan Kieniewicz dopowiada, że gdy zestawimy największych inteligentów, którzy kształtowali rzeczywistość polską na przełomie wieków, to można zobaczyć, że te dwa wzory się równoważyły. „Którzy z nich związani byli z warstwą szlachecką pochodzeniem i sentymentem, którzy zaś obcy byli atmosferze «dworu»? Znajdą się na jednej szali: Piłsudski, Szczepanowski, Sienkiewicz, Żeromski, Orzeszkowa… na drugiej Świętochowski, Daszyński, Dmowski, Bobrzyński, Wyspiański… Nie widać wyraźnej, «gatunkowej» przewagi jednego czy też drugiego elementu" (Kieniewicz 1946: 2).

[325] Bronisław Białobłocki przekonywał z kolei, że nadprodukcja inteligencji nie jest winą inteligencji, ale wynika ze słabego rozwoju społecznego oraz niedorozwoju kapitalizmu (Jedlicki 1988: 254). Właśnie dlatego inteligencja stanowi warstwę niezbędną. Dla Białobłockiego, co później będzie powtarzane, była to szansa, żeby inteligenci stali się ludźmi bezstronnie objaśniającymi konflikty klasowe. „W tym właśnie punkcie zaczyna się doniosły zwrot w ujmowaniu całej kwestii. Od łożyska dyskusji o sytuacji na rynku pracy oddziela się boczny nurt, który wkrótce stanie się nurtem głównym" (Jedlicki 1988: 255; por. też: Zahorska 1978; 184, 200, 201, 206–208).

organicznikowskich. „Teraz – jak pisze Jedlicki – w tej nowej perspektywie, specjalności stają się drugorzędne, nieważne. Głównym zadaniem inteligencji jako takiej, lub tylko «inteligentnego proletariatu», bez względu na rodzaj odebranego wykształcenia, stać się ma wytwarzanie myśli społecznej, idei, świadomości narodowej lub klasowej. «Fachowiec» – staje się szyderczym epitetem. Konkurencja na rynku pracy zostanie zaćmiona przez konkurencję na rynku idei" (Jedlicki 1988: 255).

Organicznicy mieli zapał. Byli gotowi do poświęceń, ale nie mogli się legalnie stowarzyszać, nie mogli nawet pisać bez cenzury. Nie byli w stanie zastąpić państwa. Niektórzy z nich zdawali sobie sprawę, że pomoc własna (*self-help)* to nie to samo, co zorganizowana pomoc społeczna (por. Jedlicki 1978: 235–236). Jedlicki konkluduje:

> Z tej goryczy nieczynności i beznadziei różne rodziły się bunty. Przeciwko mieszczańskiej cywilizacji przemysłowej i kupieckiej, która zabija prawdziwe wartości kultury ludu polskiego. Przeciwko kapitalistycznemu wyzyskowi. Przeciwko Żydom i Niemcom, którzy na każdym kroku wchodzą w drogę rodowitym Polakom. Przeciwko obłudzie, konwenansom i gustom filistra. Przeciwko zaborcom.
>
> I na domiar wszystkiego masochistyczny bunt intelektualistów przeciwko sobie samym i własnej bezsilności (tamże: 265).

Przełom XIX i XX wieku, czyli w stronę wewnętrznego pęknięcia

Aleksander Świętochowski miał długie życie. Poseł Prawdy przeżył I wojnę światową oraz wielu reprezentantów kolejnego pokolenia, które wywołało prawdziwy ferment w dziejach postaw i myśli; umarł w 1938 r. Jego pokolenie Szkoły Głównej szybko ustąpiło miejsca pokoleniu, które w ślad za tytułem książki Bohdana Cywińskiego określano później mianem „niepokornych" albo „głosowiczów", sugestywnie opisanych w książce Andrzeja Mencwela. Jak pisze Bohdan Cywiński (2010: 67), inteligencka świadomość budziła się stopniowo, szczególny udział miało w tym procesie pokolenie, które dorastało w latach osiemdziesiątych XIX wieku, w szczycie rozwoju pozytywistycznej myśli. To pokolenie, które wyda „niepokornych", nie pamiętało już klęski powstania i późniejszych represji. Wskazując na „czasoprzestrzenne wyznaczniki tego problemu", Andrzej Mencwel (2009: 62) napisze, że „w piętnastoleciu 1890–1904 żywość problemu jest powszechnie poświadczana". Cywiński zaś doda (2010: 53), że „zjawisko jest jednak fascynujące z punktu widzenia socjologii postaw ideologicznych. Ryzykując szerokie uogólnienie historyczne, można okres 1880–1905 nazwać w dziejach Polski epoką, w której na czele

społeczeństwa wyraźniej niż kiedykolwiek stała inteligencja, motor i przewodnik najwybitniejszych ugrupowań ideologicznych".

W okresie tych piętnastu lat, o którym pisze Mencwel, rozrosła się kategoria inteligentnego proletariatu. Kryterium wykształcenia jako podstawa wyodrębnienia inteligencji, a także jak kwestia fachowości stały się wówczas sprawą o drugorzędnym znaczeniu, chociaż nauczyciele tego pokolenia – stawiani jako realny wzór osobowy – sami byli świetnie wykształceni. Jak podkreśla Marta Zahorska (1978: 189), jednym z najpewniejszych kryteriów była misja społeczna. Inteligentem był więc ten, kto robił coś na rzecz ogółu: zajmował się oświatą najniżej postawionych w hierarchii społecznej, działał na rzecz „postępu". Wiedza była ważna nie sama dla siebie ani nie w perspektywie własnej kariery, lecz dla „budowania nowych układów społecznych i nowych systemów wartości" (Janaszek-Ivaničková 1971: 10).

Najbardziej ideowa część inteligencji z przełomu XIX i XX wieku stawała się – w opinii niektórych obserwatorów – pod wpływem idei romantyzmu, pozytywizmu i socjalizmu warstwą w coraz większym stopniu wykorzenioną. Wtedy – jak pisze Halina Janaszek-Ivaničková – na przełomie XIX i XX wieku, a więc w epoce, kiedy inteligencja zyskała już swoje trwałe miejsce w społeczeństwie, dominowały „trzy zasadnicze kręgi idei, z których elita inteligentnego proletariatu Królestwa czerpała główne inspiracje do budowania własnych, to znaczy inteligenckich sprawdzianów osobowych i własnych systemów wartości. Tymi trzema kręgami były: myśl pozytywistyczna, filozofia romantyzmu polskiego oraz socjalizm" (Janaszek-Ivaničková 1971: 11)[326]. Cywiński (2010: 53) nieco inaczej rozkłada akcenty, gdy pisze o tym pokoleniu, podkreślając trzy elementy: po pierwsze, wiarę w postęp, zaufanie do rozumu oraz przekonanie, że praca, wysiłek, aktywizm mogą wpływać na kształtowanie ludzkiego losu. W tym widać wyraźną zbieżność z pozytywizmem. Po drugie, sprawy społeczne i problem sprawiedliwości, który stanął „przed nimi wyraziściej niż kiedykolwiek". „Trzeci krąg wyznaczały sprawy narodowe" (tamże).

Mimo iż część elity kolejnego pokolenia była wykształcona m.in. na pozytywizmie, to jednocześnie była ona krytycznie nastawiona wobec istniejącego porządku, w tym wobec pozytywistycznej biernej taktyki, ugodowości w kwestiach narodowych oraz złudzeń w kwestiach społecznych, które nie pozwalały dostrzec losu ówczesnych wykluczonych. Właśnie dzięki temu mogła

[326] Choć pozytywizm przeżywał się jako ideologia, to polska elita inteligenckiego proletariatu przeszła przez pozytywizm. Idee pozytywistyczne stanowiły również ważny wkład w programy inteligenckie. „Tak więc zwalczając pozytywistyczną ugodowość w sprawach narodowych i złudzenia w kwestiach społecznych, elita inteligentnego proletariatu lat dziewięćdziesiątych podejmowała i rozwijała to, co w dorobku ideologii pozytywistycznej było naprawdę wielkie i cenne: miłość prawdy i gotowość do walki ze wszystkim tym, co zdawało się tej prawdzie przeczyć, antyklerykalizm i wolnomyślicielstwo, racjonalistyczną wiarę w siłę «niezależnego myślenia» i specjalne posłannictwo warstw wykształconych, kult jednostki i indywidualizmu, zrozumienie roli i znaczenia demokratycznej i oświatowej pracy wśród mas" (Janaszek-Ivaničková 1971: 11–12).

– jak wierzono – wrastać w społeczeństwo. Zarówno na ziemiach polskich, jak i w Europie był to okres antyscjentystycznego i antypozytywistycznego przesilenia, inteligencja polska szybko wyczuwa te nastroje (zob.: Floryńska 1986: 253–287; Skarga 1986: 234–252). W okresie heroicznym przypadającym na przełom XIX i XX wieku „inteligencja stanowiła tygiel oddziedziczonych po przeszłości tradycji kulturowych, stylów życia, typów wrażliwości, wiary, światopoglądu, ale w efekcie ich interakcji kształtował się (…) tzw. etos inteligencki" (Snopek 2008: 106). Właśnie wtedy – w klasycznym okresie rozwoju tego etosu przypadającym na koniec XIX wieku – powraca romantyczna idea misji ludzi wykształconych (por. Snopek 2008: 104). Wraz z nią powraca również nieufność do intelektu „oraz zaczerpnięte z romantyzmu przekonanie o wyższości «prawd serca», «czującego widzenia», «objawień intuicyjnych» nad poznaniem zracjonalizowanym" (Janaszek-Ivaničková 1971: 66). Filozofia romantyzmu była ponadto źródłem wzorów buntu przeciwko istniejącemu porządkowi, czerpano z niej idee wolności oraz patriotyzmu, dzięki którym, „inteligent polski zyskiwał poczucie własnej odrębności i wartości, świadomość rangi stojących przed nim zadań" (tamże: 12). Fundament nowoczesnego etosu zrodził się zatem „w wyniku zbitki wyobrażeniowej łączącej ideę romantycznego posłannictwa poety z pozytywistycznym pojęciem o misji uczonego i myśliciela" (tamże: 22). Do tego dochodził socjalizm, który „był żywą, współczesną ideologią; jego atrakcyjność w oczach inteligencji była tym większa, iż stwarzał on perspektywę przezwyciężenia jej społecznego wyobcowania przez połączenie się w pracy i walce z innymi – braćmi w cierpieniu i nieszczęściu" (tamże: 12)[327]. Przyciągał on zresztą wielu ówczesnych inteligentów, chociaż niekiedy rodził również dystans do inteligencji jako wyodrębnionej kategorii. Z kolei hasła pozytywizmu uległy przewartościowaniu, ale niektóre z nich dobrze zniosły próbę czasu i zmianę społecznych nastrojów, pozytywiści proponowali umiłowanie prawdy, antyklerykalizm, wiarę w potęgę myśli. I co ważne, stymulowali realizację praktycznej strony tego etosu poprzez tkanie sieci społecznych organizacji, przekonania o demokratycznej pracy oświatowej wśród mas. Jak pisze Mencwel (2009: 180–181), stosunek do pozytywizmu wśród redakcji dwóch czołowych pism z okresu antypozytywistycznego przełomu, a więc „Ogniwa" i „Głosu", nie jest jednoznaczny. W tym pierwszym jest on o wiele bardziej przychylny, co wynika z rozpoznania, że pozytywizm jest starszy niż kierunek filozoficzny, zaś „reakcja przeciwko pozytywizmowi musiałaby obalić naukę" (tamże: 180). Dystans środowiska związanego z „Głosem" wynikał z przeświadczenia o odrębności świata przyrodniczego od świata społecznego, a co za tym idzie, o potrzebie stosowania odmiennych metodologii, aby poznać i opisać międzyludzką rzeczywistość, zresztą ta ostatnia

[327] Cytowana autorka dodaje, że to, co inteligenci polscy uważali za socjalizm, było mało systematycznym wykładem poglądów, raczej „mgławicą umysłową" (określenie Krzywickiego), gdzie splatały się różne wątki ideowe.

powinna być kształtowana wedle ideałów, nauka zaś winna ustąpić miejsca etyce. Powinność, prawo moralne, kultura, silne odrzucenie tradycji szlacheckiej i mentalności wyznaczają ramy tego myślenia (por. Mencwel 2009: 133, 137). W tych pismach – pisze Mencwel (tamże: 185) – zaznaczają się również dwa odmienne typy „postaw inteligencji polskiej wobec wielkich wstrząsów społecznych. (…) W «Głosie» proletariat był rozwiązaniem inteligenckich tragizmów; w «Ogniwie» sprawdzano, czy społeczeństwo już dojrzało do inteligencji". Mencwel (tamże: 82) pisał za Heleną Radlińską, że wtedy dokonywał się przełom w polskich postawach kulturalnych, „zanikało panowanie pozytywizmu, młodych pociągał romantyzm społeczny". Tyle tylko że – jak dodaje:

> Ten nowy romantyzm miał różnić się od zeszłowiecznego całą, zaczerpniętą z pozytywizmu, treścią społeczną. Nie ona jedna treść nową zmieścić chciała w starych nazwach – nie była to żadna synteza romantyzmu i pozytywizmu, syntezy takie mogą być tylko konceptem gabinetowym i nigdy nie zyskują realności historycznej. Radykalizm społeczny czerpał z tradycji, gdyż wyrósł z polskiej historii społecznej, ale nie można go rozłożyć na stare pierwiastki, był bowiem postawą tak nową i tak poważną, jak poważne, a w kulturze naszej najpoważniejsze, były zagadnienia, które stawiał i z którymi się zmagał: suwerenności gatunkowej, a więc człowieka jako twórcy i prawodawcy swego świata, niezawisłości narodowej, (…) sprawiedliwości społecznej, (…) godności osobistej (tamże).

Chociaż demokratyzacja stosunków społecznych i poszerzenie współpracy z najniższymi kategoriami artykułowane były o wiele wcześniej (zob. Walicki 2011a: 15)[328], to dopiero pod koniec wieku w kręgach radykalnej inteligencji, skupionej głównie wokół środowiska wspomnianego „Głosu", pod wpływem rodzimej romantycznej tradycji, ale także rosyjskiego narodnictwa (Cywiński 2010: 46) został z pełną mocą wyartykułowany mit ludu, a wraz z nim problematyka „winy", „długu", „kajającej się szlachty" (por. m.in. Janaszek-Ivaničková 1971: 25). Jak pisze Walicki (2011b: 15–16):

> Sformułowania takie, dziś odbierane jako dość osobliwy anachronizm, wyrażały niegdyś bardzo istotny aspekt inteligenckiej samowiedzy moralnej. Doktor

[328] Andrzej Walicki (2011a) podkreśla znaczenie Zenona Świętosławskiego i Stanisława Worcella, którzy w 1836 r. założyli w Anglii Gromady Ludu Polskiego, ustanawiając tym samym prekursorstwo wobec rosyjskiej narodnickiej tradycji. Z kolei Janaszek-Ivaničková (1971: 12–13) pisze: „Wyróżnić w nich należy idee narodnictwa rosyjskiego i rewolucjonistów raznoczyńskich, korygowane przy pomocy dzieł Marksa: w tym kręgu formował się ideowo Brzozowski, który młodość spędził na kresach wschodnich w żywej łączności z rosyjską myślą rewolucyjną; w tym samym kręgu rozwijała się także wczesna ideologia «Głosu». Wyróżnić należy następnie rodzimy dorobek socjalizmu utopijnego, od Lelewela i Mickiewicza poczynając, a na pismach Worcella kończąc, spleciony w nierozerwalny węzeł z anarcho-syndykalizmem Abramowskiego (…). I wreszcie potężną rolę spełnił polski klasowy ruch robotniczy, z którym związali się ideologicznie Krzywicki, Strug – na lewym skrzydle, a Sieroszewski i Daniłowski na jego skrzydle prawym, grawitującym w stronę nacjonalizmu; składniki owej «mgławicy» można by mnożyć".

> Judym z *Ludzi bezdomnych* Żeromskiego tłumaczył własną „bezdomność" niemożnością pogodzenia osobistego szczęścia z imperatywem spłacenia „przeklętego długu". Ludwik Krzywicki z kolei w broszurze *Takimi będą drogi wasze* (napisanej w rewolucyjnym roku 1905) przypominał młodemu inteligentowi: „Dłużnikiem jesteś, wielkim dłużnikiem ludu pracującego".

Najbardziej zaangażowana część inteligencji wykazywała wtedy podobieństwo do narodników, radykalnego odłamu inteligencji rosyjskiej. Pod koniec XIX wieku upowszechniła się figura „pokutującego szlachcica", który swoją wyższą pozycję traktuje jako zobowiązanie, aby spłacić „dług wobec ludu" (Sdvižkov 2011: 151). Antykapitalizm, jak również sprzeciw wobec pozytywistyczno-mieszczańskiego ideału zapobiegliwej krzątaniny stały się – przekonuje Sdvižkov (tamże: 154) – „dla pokolenia po pozytywizmie normatywnym ideałem inteligenta – i w takiej właśnie formie przetrwał on w pamięci historycznej". Wypada dopowiedzieć, że wzorzec niepokorności mógł stać się takim ideałem, ponieważ był sugestywnie aktualizowany w ważnych momentach. Tyle tylko że poczucie szlachetnej misji oraz wysokie standardy etyczne (przynajmniej elity) rodziły dwa typy zagrożeń: pierwszy to poświęcenie materialnego rozwoju, zaprzepaszczenie pozytywistycznego dziedzictwa; drugie to pokusa elitaryzmu (Snopek 2008: 108), która stała się wkrótce glebą dla antyinteligenckich wystąpień. Idea posłannictwa oparta na poczuciu zobowiązania – jak pisze rosyjski historyk (Sdvižkov 2011: 151) – „łatwo może zrodzić (…) przekonanie o wyjątkowości". Dalej jeszcze wrócę do tego, że niektórzy inteligenci byli świadomi tej sprzeczności, wynikającej z własnego statusu oraz nakładanej na inteligencję roli. Niemniej to właśnie wtedy – mówi Snopek (2008) – tworzy się jej mit oparty na realnych i wykreowanych postaciach inteligenckich bohaterów, które składają się na „postać reprezentatywną" (zob. MacIntyre 1996)[329] inteligenta.

Można tu wymienić zarówno literackich bohaterów, jak i rzeczywiste postaci, które miały złożyć się później na postać reprezentatywną inteligenta: doktor Judym i Siłaczka wykreowani przez Stefana Żeromskiego, sam autor *Ludzi bezdomnych*, Ludwik Krzywicki, Edward Abramowski, Wacław Nałkowski, Stefania Sempołowska. Należy też wymienić Mariana Bohusza (właśc. Józefa Karola Potockiego), pierwszego redaktora „Głosu" i nauczyciela całego pokolenia radykalnych inteligentów (por. Mencwel 2014: 99), który był właściwie „ostatnim Mohikaninem" inteligencji[330]. Potrafił on zjednoczyć inteligentów o różnych światopoglądach wokół wydawanego przez siebie pisma. Pisał w 1892 r. na jego łamach: „kult bohaterów nie podnosi już ich do godności niebian" (cyt. za: Micińska 1995: 385). Jak komentuje historyczka: „Ślepe

[329] Piszę o tym więcej w rozdziale *W stronę inteligenckiego etosu. Nieunikniona ambiwalencja wzoru*.

[330] Za zwrócenie uwagi na ten fakt dziękuję profesorowi Andrzejowi Mencwelowi.

bałwochwalstwo zastąpione zostało (…) «świadomym odtworzeniem działań» wybitnych ludzi w dziejach ludzkości" (Micińska 1995: 385). Do tego dołączyć wypada inne postaci: Adama Mahrburga, Jana Władysława Dawida (redaktora „Głosu" w jego drugiej fazie) i jego żonę Jadwigę Szczawińską-Dawidową (założycielkę Uniwersytetu Latającego) – by ograniczyć się tylko do najczęściej wymienianych. „Dla formującej się inteligenckiej opinii publicznej – pisze Cywiński (2010: 72) – stawali się nazwiskami-symbolami, pełnili niewątpliwie w niej funkcje przywódcze". Oczekiwano od nich – pisze historyk – nie tylko wiedzy, ale i wskazań społecznych, a wiec ethosu. Wypada znowu przypomnieć, że wyrażał się on raczej w postawach, nie był wprost sformułowanym zestawem wartości, wskazywał raczej ogólny kierunek i zobowiązywał do osobistej odpowiedzialności. Co więcej, wskazywano również na „historyczny, socjologiczny i ewolucjonistyczny charakter moralności" (Cywiński 2010: 78).

Podziały w obrębie inteligencji

Inteligencja z końca XIX i początku XX wieku musiała stawić czoła wielu wyzwaniom. Emancypacja kobiet (Dębicki 1919: 37), asymilacja Żydów, kształtujący się kapitalizm i wzrastająca rola burżuazji, wreszcie antypolska polityka sprawiały, że warstwa, która dopiero niedawno zyskała poczucie tworzenia większej oraz odrębnej całości, zaczęła nieuchronnie odczuwać silne różnice, te zaś zaczęły ją od wewnątrz rozbijać. Dotyczyły one zarówno ideologii, światopoglądów, różnic wynikających z odmienności geograficznych, wreszcie różnic zawodowych, ale także stylów życia i uznawanych wartości, czyli najogólniej pojmowanego etosu. Z jednej strony były elity majątkowe, które można zaliczyć zarówno do inteligencji, jak i ziemiaństwa lub burżuazji, z drugiej – młodzi, ówcześni prekariusze, „inteligentny proletariat", którzy nie mieli widoków na żadną pracę (Micińska 2008a: 39–40). Jerzy Jedlicki zauważa, że z początkiem ósmej dekady XIX wieku (umownie 1870 r.) „zaczęło się dokonywać szybkie rozwarstwianie się inteligencji: na inteligencką «burżuazję», inteligenckie «drobnomieszczaństwo» i inteligencki «proletariat», bytujący na krawędzi bezrobocia i nędzy" (Jedlicki 1978: 228). W miarę rozwoju warstwa inteligencji różnicowała się. Z jednej strony zachodziła na kategorię mieszczaństwa i burżuazji, dotyczyło to zwłaszcza tych, którym lepiej się powiodło i mogli znaleźć pracę w swoich zawodach. Z drugiej zaś najbardziej aktywna ideowo oraz radykalizująca część młodych i wykształconych inteligentów tworzyła kategorię inteligentnego proletariatu, umysłowego, naukowego (Jedlicki 1978: 218–219). Im bliżej końca wieku, tym trudniej o wspólny portret inteligencji. „Ruchy społeczne i orientacje ideowe wiodły w różne, przeciwne nieraz strony" – konkluduje Jedlicki (2009a: 67). Na te różnice rozumienia nakładają się również podziały w obrębie trzech zaborów, w których oblicza

warstw wykształconych wyraźnie się od siebie różnią. Nie ma tu miejsca, żeby wchodzić tak szczegółowo w tę problematykę, warto jednak zacytować, że u progu XX wieku odmienności między zaborami dały o sobie znać tak mocno, że „można już mówić o odmiennych typach polskiego inteligenta spod władzy pruskiej, austriackiej czy rosyjskiej" (Micińska 2008: 151). Natomiast lata osiemdziesiąte XIX wieku przyniosły faktyczną erupcję sporów i polemik (Zahorska 1978: 183–184). Pod koniec XIX wieku rozwarstwienie ekonomiczne oraz różnice stanowisk zaczęły być tak dojmujące, że – jak pisze Jedlicki (1978: 255) – warto się zastanowić, czy jeszcze można mówić o jednej warstwie, o poczuciu więzi czy wspólnym etosie (zob. Micińska 2008a: 39).

Temu wewnętrznemu rozbiciu towarzyszyło również rozbicie świadomości własnego miejsca w systemie społecznym oraz wynikających z niego zobowiązań. Z czasem poglądów na temat inteligencji oraz jej ocen pojawiło się – jak przekonuje Marta Zahorska (1978: 189) – „prawie tyle, ilu wypowiadających się na jej temat". Sama ogranicza się do najważniejszych, składając je w cztery modelowe ujęcia, które dają się wyabstrahować z inteligenckiej prasy od lat siedemdziesiątych do pierwszej wojny światowej na podstawie kryterium miejsca inteligencji w strukturze społecznej. Przedstawiają się one następująco:

1) inteligencja jako warstwa średnia,
2) inteligencja jako elita społeczna,
3) inteligencja jako część proletariatu,
4) inteligencja jako warstwa nieistniejąca[331].

Warstwa średnia

Zgodnie z pierwszym ujęciem, charakterystycznym głównie dla pozytywistów, inteligencja była częścią warstwy pośredniej pomiędzy ludem a ziemiaństwem. Charakter jej pracy był wyraźnie usługowy, ale ze względu na pozycję w strukturze miała ona również zmniejszać społeczne dysproporcje i łagodzić sytuacje konfliktowe. Nie wynikało to jednak z samej obecności w sferze publicznej, ale przede wszystkim z charakteru wykonywanej pracy. Te apele skierowane były w dużym stopniu do inteligencji, która obcuje z ludem i zna jego zwyczaje. To właśnie ona miała nieść kaganek oświaty i światło nauki, usuwać przesądy, złe tradycje (Zahorska 1978: 191, 194). Wtedy pojawił się również argument – wielokrotnie później powtarzany – że obowiązki inteligencji wynikają również z konieczności naprawienia błędów i win z przeszłości. Jednocześnie właśnie w tych

[331] Przeglądowy artykuł Marty Zahorskiej jest tym bardziej wartościowy, iż stanowi propozycję socjologicznego opisu tej warstwy. Autorka zwraca uwagę, że pewne typy etosów są powiązane z miejscem i rolą w strukturze społecznej. „Znajdziemy więc takich, którzy chętnie przypisywali inteligencji status warstwy średniej; którzy skłonni byli widzieć w niej elitę społeczną; którzy równali ją z proletariatem; wreszcie takich, którzy inteligencję skreślali ze społeczeństwa, odmawiając tej warstwie racji bytu" (Zahorska 1978: 189; Zahorska 1989).

środowiskach zdawano sobie sprawę, że kraj nie potrzebuje rozleglej elity, ale przede wszystkim fachowców, skromnych i energicznych, pracowników, którzy mogliby przyczynić się do zwiększenia ogólnego dobrobytu społeczeństwa. Te poglądy znajdą trwałe miejsce w inteligenckich narracjach. Należy zatem kształcić i podejmować pracę w tych zawodach, które będą służyły potrzebom ludu.

Zadania elity

W drugim ujęciu inteligencja miała pełnić rolę elity. W tym sensie jej miejsce w strukturze społecznej znajdowało się nie pośrodku, ale ponad czy poza społeczeństwem. Inteligencji przypisywano również inne zadania, w tym sensie – jak wskazuje Zahorska – występowały różnice w ramach pozytywistycznego obozu. Zwolennikiem takiego poglądu był papież polskiego pozytywizmu, Aleksander Świętochowski[332]. Niekoniecznie wykluczały się one, często zazębiały i pokrywały ze sobą. „Jeżeli społeczeństwo miało dla pozytywistów wiele cech organizmu, to inteligencja mogła być przedstawiana jako jego mózg" (Zahorska 1978: 196). Inteligencja miała być więc głową społeczeństwa, przy czym zdawano sobie sprawę, że w takim wypadku nigdy nie będzie liczna. Niemniej na tę nieliczną elitę miały składać się osoby, które potrafią myśleć, mają odpowiednią wiedzę nie tylko praktyczną, ale i naukową. To bowiem wiedza czyni z nich głowę, sprawiając jednocześnie, że stoją oni wyżej pod względem moralnym od reszty społeczeństwa. Połączenie tych dwóch cech – wiedzy naukowej i zasad moralnych – przesądza ostatecznie o tym, że inteligenci dysponują prawem do reprezentowania narodu oraz pouczania reszty społeczeństwa. Inteligenci byli więc elitą, ale z tak rozumianej pozycji wynikały dla nich nie tyle przywileje, co raczej obowiązki wobec reszty społeczeństwa, zwłaszcza wobec niższych kategorii. Rola członka elity zaś zobowiązywała inteligentów do myślenia nie w kategoriach partykularnych interesów własnej grupy, ale w interesie całości. Ale chociaż akcentowano znaczenie nauki, konieczność powiększania racjonalnej wiedzy, pozytywnie oceniano osiągnięcia cywilizacji, to w tym inteligenckim pozytywistycznym wzorze można znaleźć wiele romantycznego prometeizmu. Charakteryzował się tym nie tylko Aleksander Świętochowski, ale również Bolesław Limanowski, polski socjolog i współtwórca Polskiej Partii Socjalistycznej (por. Zahorska 1978: 198). Inteligent powinien być gotowy do poświęcenia samego siebie i zakwestionowania interesów własnej grupy społecznej, jeśli nie współgrają one z interesami

[332] Jak pisze Marta Zahorska, Świętochowski zwracał się głównie do „wybranych jednostek", „wybitnych umysłów", przyczyniając się do popularyzacji wśród inteligencji ról prometejskich (Zahorska 1978: 197). Ale jego prace wskazują również na znaczącą rolę „solidnego fachowca", społecznika. Zahorska wskazuje, że u tego myśliciela zaznacza się wyraźny podział, z jednej strony na „jednostki przywódcze", na których spoczywa „obowiązek potęgowania sił krajowych (…) i strzeżenia ich właściwej natury", z drugiej zaś na „szerszą inteligencką masę" (Zahorska 1978: 198).

ogółu. Równocześnie jego rola społeczna oraz fakt, iż realizuje wyjątkowe, szczytne i zarazem często trudne zadania, a także szczególne cechy predestynują go do stanięcia na czele narodu.

Inteligentni proletariusze

Jeszcze inną wizją inteligencji operowali socjaliści. Wierzyli podobnie jak pozytywiści w postęp, naukę, prawa społeczne i jeszcze większy nacisk kładli na podporządkowanie jednostki interesom społeczeństwa. Tyle że wizja organizmu zdawała im się fałszywa, postęp jest niemożliwy bez konfliktów społecznych. Początkowo – pisze Zahorska – w programie socjalistów nie ma miejsca na „międzysferę", warstwę pośrednią. Świat społeczny dzieli się na ciemiężonych i ciemiężców, wyzyskiwanych i wyzyskiwaczy, proletariuszy i posiadaczy, lud pracujący i „szlachecko-kapitalistyczną cząstkę narodu" (Zahorska 1978: 201). Od 1883 r., kiedy problem inteligencji pojawia się w socjalistycznych pismach („Proletariat", „Walka Klas" czy zabarwiającym się na czerwono „Przeglądzie Tygodniowym"), od razu jest bardzo różnie oceniany. Z jednej strony, inteligencja ze względu na swoje poglądy, styl życia zaliczana jest do klasy szlacheckiej bądź burżuazji, a więc uprzywilejowanych wyzyskiwaczy. Przy okazji oskarżana jest o ślepotę polityczną wynikającą m.in. z zanurzenia w teorii albo o nieumiejętność działania bądź o jedno i drugie naraz. Kierując się racjami patriotycznymi, nie chce jednak zauważyć istniejących konfliktów klasowych. Zahorska sugeruje, że z jednej strony, polscy socjaliści nie chcieli dostrzec w inteligencji odrębnej warstwy społecznej, tylko grupę związaną interesami klasowymi z uprzywilejowanymi, a więc w istocie będącą częścią warstwy uprzywilejowanej. Z drugiej zaś niektórzy z nich uważali, że jej miejsce w strukturze społecznej nie pasuje do dychotomicznego podziału (tamże: 204).

Jednocześnie w gronie socjalistów pojawiły się pomysły pozyskania inteligencji do walki po stronie rewolucji, uczynienia z niej swoistej „inteligencji rewolucyjnej", kierującej się odmiennymi interesami od opisanej „inteligencji burżuazyjno-szlacheckiej". Miałaby to być inteligencja, która będzie w stanie przyjąć program klasowy proletariatu, uznając walkę rewolucyjną za swoje zadanie (tamże: 201–202). W tym ujęciu inteligencja również nie zyskała statusu osobnej warstwy społecznej, ale miała stanowić najbardziej świadomy ideologicznie element proletariatu. Ten przekaz skierowany był głównie do inteligentnych proletariuszy, a więc tych, którzy – jak pisał Bronisław Białobłocki – utrzymują się z własnej pracy umysłowej. Nazwę „inteligentny proletariat" czy „proletariat umysłowy" ograniczano jednak do osób, które nie mogą zdobyć pracy w swoim zawodzie. Nie był to tylko skutek niedopasowania podaży wykształcenia do popytu, ale również istotny znak niedorozwoju społecznego i gospodarczego kraju, w tym warstw niżej położonych. Zapóźnienie świadczące o tym, że na pracę inteligentów – chociaż potencjalnie niezbędną – nie

było zapotrzebowania. To właśnie brak środków i związana z nim społeczna pozycja sprawiały, że „inteligentny proletariat" potrafił zająć krytyczne stanowisko wobec układu stosunków społecznych, stając się motorem ewentualnych przemian. W tym ujęciu znaczenie słowa inteligencja przypomina jej rosyjski odpowiednik: to nie zawód, nie solidność miały świadczyć o przydatności inteligencji, ale krytycyzm wobec zastanych stosunków społecznych. Zatem nie fachowi i solidni „ludzie drewna" – jak określał ich Wacław Nałkowski – mieli stać się motorem przemian. Mimo iż posiadali spory kapitał zaufania społecznego, to działali na zasadzie automatów, byli beznamiętni, pozbawieni społecznej wyobraźni. Brakowało im również krytycyzmu, który charakteryzuje nerwowców, dostarczających największej liczby idei (Zahorska 1978: 206).

Antyinteligenckość

Nie wszyscy skłonni byli jednak uznać konieczność istnienia inteligencji, co więcej dostrzegano również szkodliwość jej istnienia. Marta Zahorska wspomina, że antyintelektualne prądy z końca XIX wieku, które doszły wówczas do głosu w Europie, skłaniały do przekonania, że inteligencja jest warstwą zbędną, a nawet szkodliwą (por. Wójcik 1962). Demokratyzacja i egalitaryzacja w dostępie do wiedzy sprawią, że straci ona wkrótce rację bytu, a wraz z nią stracą również rację bytu roszczenia do lepszego życia i przywilejów, wynikające z posiadanego wykształcenia. Inteligencję postrzegano w tym ujęciu jako sojusznika kapitalistów, jako warstwę pasożytującą na ciele społecznym, warstwę wyjątkowo zresztą niebezpieczną, bo dostarczającą programów, idei będących podbudową działania. Te przekonania brały początek z ruchów anarchistyczno-syndykalistycznych (Zahorska 1978: 209). Wśród zwolenników takiego poglądu Zahorska wymienia m.in. Stanisława Brzozowskiego (por. też: Janaszek-Ivaničková 1971: 154–155; Walicki 2011b: 174–186) i najbardziej krańcowego w podobnych ocenach Jana Wacława Machajskiego. Według niego inteligenci nie posiadają wprawdzie kapitału, jakim dysponuje burżuazja, ale mają za to kapitał związany z wykształceniem, dzięki któremu chcą osiągnąć status zajmowany przez burżuazję. Przykładem są ideolodzy-inteligenci socjalizmu, którzy rękami robotników chcą przygotować podstawy panowania nowej klasy inteligencji, która w systemie socjalistycznym będzie zajmować pozycję kapitalistów (Zahorska 1978: 214). Jak pisze Andrzej Mencwel (2009: 59) o Machajskim, „kultura symboliczna jest tylko pewną postacią kapitału, z posiadania którego wyzuto wydziedziczonych, inteligencja natomiast, strażnik tego kapitału, uprawia ideologizację tego wydziedziczenia"[333].

[333] Ale jak dodaje Mencwel, taka doktryna mogła powstać na gruncie rodzimym, gdzie kultura symboliczna była sposobem istnienia narodowego. „Świadoma całkowita nihilizacja znaczenia kultury oraz inteligencji była formą nieświadomej absolutyzacji ich wartości" (Mencwel 2009: 59).

Polityczne podziały

Krytyka inteligencji formułowana była również ze strony wybitnych politycznych ideologów. Krzepnięcie obozu narodowego i socjalistycznego przyczyniało się do polaryzacji stanowisk inteligencji, co utrudniało z czasem porozumienie wśród przedstawicieli tej kategorii, których do niedawana łączyły bunt przeciwko zastanemu porządkowi oraz wspólne cele. „Przedstawiciele tejże inteligencji wzięli bezpośredni, najczęściej wiodący udział w tworzeniu programu ideologicznego i w nadawaniu kształtu organizacyjnego obu obozom, ze swej definicji ainteligenckim, a nawet antyinteligenckim" (Micińska 2008: 68). To właśnie w programach tych partii – podkreśla Micińska – pojawiła się krytyka inteligencji, jej błędów, niedociągnięć, w tym również argument przeciwko inteligencji jako integralnej części organizmu społecznego, który powinien zniknąć w przyszłości. Dla marksistów była ona narzędziem emancypacji klasy robotniczej, z kolei dla nacjonalistów ze względu na swój okcydentalizm, tolerancję była przeszkodą w rozwoju sił narodowych, reprezentując „nienarodowy sposób myślenia". W krytykach jednego i drugiego obozu były elementy wspólne; zarzuty wymierzone w reprodukowaną przez inteligencję tradycję szlachetczyzny oraz uzurpację prawa do zwierzchnictwa. Głosy były nierówno rozłożone, trzeba pamiętać też, że wiele osób wywodziło się z tego samego pnia pokolenia „Głosowiczów". Przy czym ideologowie endeccy byli w krytyce inteligencji bardziej od socjalistów nieprzejednani, formułując wobec niej nie tylko powyższe zarzuty, ale również zarzucając jej, że jest przesiąknięta zarazem nihilizmem, okcydentalizmem, świeckością, liberalizmem, nieidentyfikuje się z własnym narodem, prezentując „nienarodowy sposób myślenia". Roman Dmowski ukuł nawet termin „półpolacy", co było – trzeba podkreślić – szczególnie ciężkim i niesprawiedliwym zarzutem wobec inteligencji, która konsolidowała swoją tożsamość wokół obrony wartości narodowych. To nic, że zarzuty te niekiedy się wykluczały i brakowało im wewnętrznej spójności, w końcu nie brak sprzeczności był najważniejszy, ale skuteczność w politycznej rozgrywce. Polityka budowała się na ruchach masowych i sporej dawce populizmu. Polityka też skutecznie anihilowała etosowe wartości z inteligenckiej wyobraźni.

W tworzeniu podstaw organizacyjnych ruchów politycznych zarówno socjalistycznych, jak i narodowych inteligenci odgrywali znaczącą rolę. To w ramach powstających w obrębie politycznych obozów ideologii rodziła się „najdalej idąca krytyka inteligencji". „Kult masy i zanegowanie roli wybitnych jednostek w dziejach ludzkości godziły w podstawy inteligenckiego etosu, w niepowtarzalność pojedynczego człowieka, indywidualne zdolności, wykształcenie oraz wymóg wykorzystania tych zasobów dla dobra innych" (Micińska 2008b: 68). Z kolei przez nacjonalistów inteligencja, w której

widziano żywioły obce, była postrzegana jako przeszkoda w rozwoju narodu; cechuje się ona – jak pisał Roman Dmowski – „nienarodowym sposobem myślenia", przedkładając humanizm i tolerancję ponad polski interes. Trzeba zauważyć też, że zarówno socjaliści, jak i endecy, krytykując inteligencję, kontynuowali zarazem etosowe „inteligenckie posłannictwo" w jego praktycznym wymiarze, organizując sieć zrazu nielegalnych przedsięwzięć edukacyjnych, prowadzących naukę w języku polskim wśród warstw niewykształconych. Bohdan Cywiński pisał, że: „Ideowość, zaangażowanie, służba społeczna co innego oznaczały dla wyrosłych z pozytywistycznego pnia działaczy społeczno-oświatowych, co innego dla przygotowujących rewolucję socjalistów, jeszcze co innego – dla wyrastających w tymże środowisku twórców przyszłego obozu narodowego" (Cywiński 2010: 19). Autor *Rodowodów* dostrzega, że chociaż inteligent-radykał i inteligent-nacjonalista „spędzali wspólne dzieciństwo i młodość" oraz łączyło ich wiele, to w latach dziewięćdziesiątych, kiedy ich drogi zaczęły się rozchodzić, różniła ich głównie hierarchia zadań: sprawa niepodległości i wyzwolenie klas uciskanych. Z czasem ich wybory były coraz bardziej odmienne. Łączyła ich sprawa społecznikostwa, ale była ona inaczej motywowana, ufundowana na innej etyce i przekazywanych wartościach, inne były wizje patriotyzmu, do innych grup skierowane; w najogólniejszych ramach można powiedzieć, że o ile inteligent-radykał odwoływał się do „inteligentnego proletariatu", o tyle „społecznym substratem tego radykalizmu [inteligenta-nacjonalisty – P. K.] była specyficzna polska klasa średnia" (por. Mencwel 2009: 96)[334]. Jak podsumowuje Cywiński (2010: 329): „Zmieniały się nie tylko te uświadomione czy nawet zewnętrzne cechy obu formacji. Niepostrzeżenie zmieniała się mentalność, zmieniały się postawy etyczno-społeczne. Pokolenie nie zdążyło się jeszcze zestarzeć, kiedy w jego łonie istniały już dwie całkowicie odmienne i niemal przeciwstawne sobie orientacje, nie polityczne tylko i nie tylko ideologiczne, ale właśnie etyczne".

[334] Jak pisze Daniel Beauvois (2008: 48), działalność oddolna (m.in. oświatowa) endeckich organizacji nie wyróżniała się „już tak tołstojowską czystością zamiarów". Z kolei Cywiński (2010: 307) przy okazji omawiania działaczy obozu narodowego doskonale był świadomy, że dokonuje pewnego dość odważnego zabiegu, pisząc: „Warto byłoby z (…) etyką działania społecznego zestawić ethos wytworzony w środowiskach działaczy obozu narodowego. Niełatwe to zadanie, bo dla wykonania go przyjdzie odczytać w perspektywie moralnej to, co miało przede wszystkim funkcjonować jako program ideologiczny, polityczny". Jak z kolei dostrzega Jerzy Jedlicki w recenzji *Rodowodów niepokornych*, przeciwieństwem postawy „niepokorności" w wydaniu prometejsko nastawionych socjalistów nie są wcale egoizm, aspołeczność, uległość czy oportunizm, ale dwie formacje ideowe: konserwatywny katolicyzm i endecka etyka egoizmu narodowego (por. Jedlicki 1972: 657–658). Uzupełniał zresztą dalej (tamże: 659): „umysłowość inteligencka – wtedy i dzisiaj – jest zazwyczaj mniej lub bardziej eklektyczną mieszanką zdawkowej obyczajowej religijności, idei narodowych i socjalistycznych, romantycznego kultu ofiarnictwa, pozytywistycznego organicznikostwa i ugodowego rozsądku, i różnych jeszcze innych ingrediencji. Taki eklektyzm wydaje się zresztą zjawiskiem cennym ze względu na spoistość wspólnoty narodowej, która doprawdy nie rozłamywała się tak dramatycznie ani na wiele partyjnych obozów, ani – jak widzi Cywiński – na dwie Polski: katolicko-zachowawczą (lub katolicko-narodową) i laicko-radykalną".

Z czasem działanie o charakterze etosowym zostało zastąpione działalnością o charakterze politycznym. Nie dotyczyło to całości inteligencji, która będzie potem kontynuowała najlepsze swoje tradycje, wcielając w życie postulaty etosu wypracowanego na przełomie wieków (por.: Mencwel 1997: 43; Cywiński 2010: 101–107)[335]. Niemniej rozejście to ma spektakularny charakter i polityczny wymiar, co sprawia, że inteligenci – by sparafrazować Helenę Radlińską – „stawali się niewolnikami układów teraźniejszych" (por. Cywiński 2010: 104). Symboliczną granicą, która wyznacza początek świadomości istniejących różnic, których nie daje się zasypać odwołaniem do „etosowej postawy", jest rewolucja 1905 r. Wydaje się ona okazją do emancypacji, niosąc ze sobą obietnicę realizacji inteligenckich postulatów; w pierwszym okresie przyniosła zresztą korzyści dla narodowej kultury. Akcje strajkowe pokazały, że inteligencja może występować na wspólnym froncie z robotnikami. Ale jednocześnie rok 1905 ujawnił też odmienne interesy robotników i inteligentów (Zahorska 1978: 186). Wkrótce ujawniły się również polityczne i światopoglądowe podziały pomiędzy lewicą i prawicą, których starcie przybrało postać nie tylko inwektyw czy oskarżycielskich haseł, ale także bratobójczej walki. Karol Irzykowski (1980: 183) zwięźle podsumował w 1908 r.: „Młoda Polska przez jedną noc posiwiała; katzenjamer na całej linii". I jak dodaje Micińska (2008a: 148): „Parafrazując te słowa, można stwierdzić, że posiwiała wówczas cała inteligencja polska".

Inteligencja jednak odegra jeszcze swoją rolę niejednokrotnie. W międzywojniu snuła sen o władzy (Nałęcz 1994), ale też im bliżej końca dwudziestolecia międzywojennego, tym wyraźniej mieszczaniała (Żarnowski 1964; 1969: 86–124; 1965: 122–146). Po II wojnie spotkało się to z krytyką i próbą nawiązania do jej najlepszych tradycji (Chałasiński 1997). Nie ma miejsca, by opisać tu dalsze dzieje tej kategorii i w perspektywie etosu bodaj nie ma również takiej potrzeby. Okres formowania jej etosu w kształcie najbardziej znanym, który później będzie uaktualniany, przypadał właśnie na przełom wieków, tworząc niedościgły wzór a raczej całą gamę wzorów.

[335] Ludwik Krzywicki, jeden z tych niepokornych z przełomu wieków, wykładowca Uniwersytetu Latającego, jako jeden z niewielu ze swojego środowiska doczekał niepodległości i zapisał się piękną działalnością w okresie międzywojennym. „Wokół niego stało już jednak całe pokolenie uczniów i uczennic, ludzi z poważnym dorobkiem zawodowym"; realizowali się na uczelniach, w ruchu społecznym i zawodowym, spółdzielczości. Łączyło ich to, pisze Cywiński (2010: 101), co Helena Radlińska nazwała „światopoglądem oświatowo-społecznym".

Dodatek

Metodologiczne aspekty badania inteligencji

Głównym problemem badawczym, jaki postawiłem przed sobą, pisząc tę książkę, była próba zanalizowania etosu oraz tożsamości młodych polskich inteligenckich elit. Oczywiście pojęcie inteligencji było w tym wypadku użyte na wyrost, albowiem – jak już wiadomo – nie wszyscy definiują własną tożsamość w ten sposób. Dla niektórych jest to co najmniej wątpliwa kategoria, dla innych jest ona kłopotliwa w odniesieniu do własnej tożsamości. Niemniej część moich rozmówców skłonna jest jej użyć, ażeby za jej pomocą opisać własną tożsamość, szczególnie w wymiarze odgrywanych przez siebie ról publicznych[336]. Warto dodać też, że bez badań tego typu trudno byłoby się o tym przekonać, nie sposób bowiem poznać znaczenia, jakie moi rozmówcy nadają inteligencji oraz etosowi. Tak rozumianemu celowi podporządkowana została wybrana przeze mnie perspektywa badawcza oraz techniki badawcze, które zastosowałem.

Warto jednak dodać, że chociaż narracja niniejszej książki krąży wokół pary centralnych pojęć, czyli etosu oraz tożsamości, to zarazem nie jest podporządkowana konkretnemu podejściu teoretycznemu znanemu ze współczesnych teorii socjologicznych. Żadne z nich nie tworzy głównych ram interpretacyjnych wykorzystywanych przy analizie poszczególnych wątków. Innymi słowy, korzystam zarówno z „dobrodziejstw" socjologii historycznej oraz historii idei, szczególnie w wymiarze porządkowania analizy historycznej, ale także z hermeneutyki czy analizy dyskursu w przypadku analizy recepcji ważnych książek oraz w odniesieniu do porządkowania dyskusji dotyczącej inteligencji w ciągu ostatniego ćwierćwiecza. Takie podejście jest w dużym stopniu wynikiem rozmaitości poruszonych tu wątków. Przyjęcie takiej perspektywy podyktowane było tym, że trudno znaleźć podejście, które obejmowałoby równocześnie historię kultury, wzory kultury, analizę światopoglądów

[336] Jednocześnie zakładam, że nie ma innego dobrego pojęcia, za pomocą którego dałoby się większość z nich trafniej określić. Niektórzy mówią o sobie w kategoriach eksperckich oraz profesjonalnych, inni posługują się nazwą analityków symbolicznych, ale część osób jednakowoż używa (mniej lub bardziej chętnie) pojęcia inteligencji w odniesieniu do własnej roli lub tożsamości. Rozważałem również posłużenie się kategorią postinteligencji, ale doszedłem do wniosku, że mogłaby ona zostać odebrana przez niektórych jako deprecjonująca. Interesowały mnie przede wszystkim takie problemy wspólne dla problematyki etosu oraz tożsamości jak światopogląd, hierarchia wartości, ale także podejmowane działania i praktyki.

oraz problematykę tożsamości indywidualnej i zbiorowej. Starałem się być świadomy za każdym razem, kiedy używam poszczególnych narzędzi. Ale jednocześnie zrezygnowałem z przedstawiania teoretycznego warsztatu za każdym razem, kiedy sięgałem po poszczególne perspektywy.

Należy jednak wyjaśnić, że książce patronuje podejście socjologii interpretatywnej, socjologii rozumiejącej, której głównym celem jest interpretowanie znaczeń, jakie sami autorzy przypisują własnemu działaniu oraz ważnym, znaczącym dla nich aspektom rzeczywistości. Perspektywa ta tworzy najogólniej rozumiane ramy całego badania. Zakładam równocześnie celność podziału na konstrukty pierwszego i drugiego stopnia, jaki zaproponował Alfred Schütz (zob. Krasnodębski 1986: 141–144; Ritzer 2004: 282–285). Tymi pierwszymi ludzie posługują się w myśleniu potocznym, za ich pomocą porządkując swój świat przeżywany (*Lebenswelt*); te drugie są już projektem badawczym, konstruowanym, nadbudowanym przez badacza na tych pierwszych i służą do ich wyjaśniania. Taką właśnie drogę konstruowania narracji przyjąłem w tej książce. Celem wywiadów było zrekonstruowanie dynamiki posiadanych zasobów, sposobów rozumienia etosu, ale zasadnicze rezultaty starałem się przedstawić za pomocą różnych typologii. Konstruując te typologie czy ujęcia koncentrowałem się na analizie dominujących „logik" konstruowania własnej tożsamości, prezentowanych w zebranych historiach życia. Jednak przede wszystkim interesował mnie opis wartości oraz praktyk, które składają się na etos, jaki moi rozmówcy realizują w swoim życiu.

O ile wiem, podobna perspektywa w odniesieniu do inteligencji w Polsce nie była dotąd stosowana. Niemniej właśnie ją uważam za szczególnie cenną, zwłaszcza w analizowaniu problematyki tożsamości oraz etosu. We współczesnych pracach socjologicznych poświęconych inteligencji, perspektywa znaczeń oraz sensów, jakie sami aktorzy nadają inteligenckości, jest niestety pomijana, dlatego tak trudno powiedzieć, co sami aktorzy rozumieją pod tym pojęciem, co ono dla nich konotuje. Co prawda z niektórych prac dowiadujemy się wiele o inteligencji jako agregacie zbiorowym bądź o intelektualistach, ale niewiele możemy się dowiedzieć o znaczeniach przypisywanych samej inteligencji, mało też wiemy o etosie rozumianym jako połącznie wartości i praktyk, o wzorach kultury uważanych za szczególnie ważne i cenne. We współczesnych badaniach nad inteligencją dominuje stanowisko socjologii krytycznej. Wszystkie krytyczne ujęcia inteligencji pozostają oczywiście cenne, ale bez odniesienia do znaczeń, interpretacji oraz tego, jak jest ona rozumiana przez samych ludzi, obarczone są ryzykiem, iż stracą realny punkt odniesienia. Przyjmuję, że socjolog może oraz powinien być krytyczny w odniesieniu do świadomości, będącej źródłem mitów i stereotypów, ale zanim przyjmie podobne stanowisko, powinien zdawać sobie sprawę, co składa się na jej treść. Nie uważam, żeby któreś z tych podejść było lepsze, oba są dobre, tyle że z różnych powodów i na różnych poziomach analizy. Wreszcie ta książka miałaby z pewnością inny kształt, gdyby nie wielokrotna lektura pracy *Skłonności*

serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku autorstwa Roberta N. Bellaha, Richarda Madsena, Williama M. Sullivana, Ann Swidler, Stevena M. Tiptona (Bellah i in. 2007), poświęconej klasie średniej. Oczywiście moja książka ma znacznie skromniejszy zakres i dotyczy tylko jednej, niemniej dla polskiej kultury ogromnie ważnej społecznej kategorii, a właściwie wzorów zaangażowania, które po niej zostały. Nie korzystam wprost z perspektywy przyjętej przez autorów *Skłonności serca*, ale podobnie jak ich interesują mnie nawyki, znaczenia oraz sensy, jak również trwałość określonych tradycji. Od początku dostrzegłem wiele podobieństw: ich interesowały obyczaje i praktyki kulturowe, za pomocą których ludzie podtrzymują swoje obywatelskie zaangażowanie, mnie zaś etos, który na ogólnym poziomie można potraktować synonimicznie. A także ta część tradycji, w której moi rozmówcy znajdują uzasadnienie dla podejmowanych przez siebie działań.

Badania przeprowadzone w ramach tego projektu miały charakter jakościowy oraz składały się z kilku powiązanych etapów. Wykorzystałem perspektywę jakościową, zwłaszcza analizy z pogranicza biografii, w tym jednostkowych i zbiorowych doświadczeń (por. Sdvižkov 2011: 229), ponieważ stwarza to okazję do uzyskania pogłębionych odpowiedzi dotyczących postawionego problemu. Sądzę jednocześnie, że podejście jakościowe stanowi jedną z najbardziej odpowiednich metodologii w badaniach nad świadomością, pozwala bowiem analizować przekonania, nie zaś opinie, jak to ma miejsce często w ilościowych ujęciach (Sennett 2009).

1. Pierwszy etap obejmował hermeneutyczną analizę dostępnych tekstów poświęconych problematyce inteligencji oraz intelektualistów. Na tym etapie starałem się zapoznać z istniejącym stanem wiedzy na temat inteligencji, czyli przeczytać możliwie wiele na ten temat, zarówno monografii, jak i tomów zbiorowych poświęconych problematyce inteligencji, ale także dyskusji wokół tych prac czy wybranych problemów, które wymagały niekiedy sięgania do zbiorów mikrofilmów w Bibliotece Narodowej. W tym m.in. dotyczących recepcji słynnego tekstu-manifestu Józefa Chałasińskiego czy książki *Rodowody niepokornych* Bohdana Cywińskiego. Chociaż te dyskusje nie zostały dotąd nigdzie opisane, to wychodzę z założenia, że właśnie w toku dyskusji, w procesie „komunikowania o inteligencji" ustala się jej znacznie, jak miało to miejsce w przypadku wspomnianych publikacji. Pozwoliło mi to później m.in. na wyodrębnienie podstawowych wymiarów analizy.
2. Kolejny etap badań polegał na przeprowadzeniu wywiadów pogłębionych z dobranymi w sposób celowy i teoretyczny reprezentantami polskich środowisk intelektualnych. Osoby, z którymi zaplanowałem wywiady, są nierzadko liderami swoich środowisk bądź są wyróżniającymi się młodymi intelektualistami, pracownikami akademii, działaczami trzeciosektorowych organizacji, wreszcie – „ekspertami". Ważnym kryterium podziału wywiadów jest poziom ich strukturyzacji czy standaryzacji. Można

spotkać się z trzema typami wywiadów: ustrukturyzowanym (nazywany jest on niekiedy kwestionariuszowym), częściowo ustrukturyzowanym (utożsamianym często z pogłębionym) i nieustrukturyzowanym (często ujmowanym jako swobodny). Drugi typ od trzeciego różni się tym, że badacz posiada spisane wcześniej ogólne dyspozycje do wywiadu (Cook 2008)[337]. Niemniej kolejność zadawania pytań zawartych w dyspozycji wynikała z indywidualnej sytuacji wywiadu; dyspozycje uzupełniane były w przypadku moich badań pytaniami dodatkowymi, pogłębiającymi czy rozwijającymi określone wątki (Kvale 2010: 111–115). Do tego warto dodać jeszcze jeden typ wywiadu – narracyjny wywiad biograficzny w ujęciu Fritza Schützego, którego perspektywę w Polsce twórczo rozwija Kaja Kaźmierska (1997). W tym wypadku respondent jest poproszony o opowiedzenie całej historii własnego życia od momentu dzieciństwa do chwili wywiadu. Istotą tego typu wywiadu jest otrzymanie opowieści o życiu, nie będącej sumą odpowiedzi na pytania czy dyspozycje, lecz spontanicznej narracji niezakłócanej interwencją prowadzącego wywiad (Kaźmierska 1997).

Dane empiryczne obejmujące niemal 70 wywiadów, zostały zebrane w latach 2013–2015. Wśród nich są 42 wywiady o charakterze wywiadów pogłębionych. Najczęściej trwały one od 1,5 do 3 godz. Dziewięć wywiadów to narracyjne wywiady biograficzne, które trwały po kilka godzin. Pozostałe wywiady mają charakter swobodny, najbliższy znaczeniu słowa „rozmowa" (por. Konecki 2000). Dodatkowo przeprowadziłem dziesięć tzw. wywiadów eksperckich, które miały charakter pogłębiony. Dobór badanych w wypadku wywiadów eksperckich miał charakter teoretyczny, dobór w badaniach pogłębionych do pewnego momentu miał również charakter teoretyczny. Próba teoretyczna dobrana została na podstawie określonego konstruktu przedstawionego w rozdziale teoretycznym, który chciałem rozbudować empirycznie. W obydwu wypadkach dobrane zostały osoby, które zajmowały się interesującą mnie problematyką: w wypadku ekspertów chodziło bądź o aspekt teoretyczny (problematyka tożsamości, problematyka inteligencji, podmiotowości), w przypadku młodszych respondentów były to również osoby, które deklarowały takie zainteresowania (w stopkach redakcyjnych, biogramach itd.) lub miały w tym zakresie jakieś dokonania (teksty, książki, deklaracje ideowe poświęcone problematyce inteligencji), lub spełniały oba te kryteria. Od pewnego momentu dobór miał charakter celowy oraz był uwarunkowany wynikami sukcesywnych analiz empirycznych. Za każdym razem wiązało się to z wcześniejszym dokładnym rozpoznaniem moich rozmówców oraz ich

[337] Korzystam w tym miejscu z typologii Cooka (2008), chociaż zdaję sobie sprawę z istnienia również innych ujęć, jak chociażby popularnej typologii Jana Lutyńskiego, który wyróżnia: (1) wywiad swobodny mało ukierunkowany, (2) swobodny ukierunkowany, (3) swobodny ze standaryzowaną listą poszukiwanych informacji, (4) kwestionariuszowy o mniejszym stopniu standaryzacji, (5) kwestionariuszowy o większym stopniu standaryzacji (cyt. za: Konecki 2000).

zainteresowań. Są to osoby wyróżniające się w swoich środowiskach, na ogół cieszące się prestiżem w swoim pokoleniu, chociaż nie tylko w nim, nierzadko odgrywające wyróżniające publiczne role. To również składało się na wspomniany element celowości doboru. Niemniej starałem się, żeby osoby te reprezentowały możliwie różne środowiska i światopoglądy. Ponieważ problem młodej inteligencji interesował mnie przez cały czas badania oraz pisania tej książki, dlatego starałem się zbierać informacje oraz obserwacje przy każdej okazji. Wiązało się to ze sporą ilością przeprowadzonych rozmów, z których również wynotowywałem spostrzeżenia oraz opinie; wielu tym rozmowom w gruncie rzeczy również należałoby przyznać status wywiadów swobodnych.

Dobór próby w badaniach jakościowych nie polega na sformalizowanej (losowej) selekcji populacji, ale starannym wyselekcjonowaniu przypadków, które umożliwiają – jak pisze Uwe Flick (2010: 58–59) – „owocne zgłębienie badanego zjawiska". Jest to najczęściej dobór celowy, którego funkcją jest „zapewnienie zróżnicowania w obrębie próby, dzięki której można jak najlepiej uchwycić zmienność i różnorodność badanego zjawiska" (tamże: 58–59); to zróżniocowanie stwarza także możliwości dokonania porównań (tamże: 62). Uwe Flick za Michaelem Pattonem wymienia następujące metody doboru celowego próby, przy czym warto dodać, że przedstawione kategorie nie są zupełnie rozłączne, mimo iż w ten sposób są one przedstawiane:

1. Dobór przypadków ekstremalnych.
2. Dobór przypadków typowych, przeciętnych dla danego problemu.
3. Zachowanie maksymalnej zmienności w próbie poprzez dobór najbardziej różnorodnych przypadków, pozwalających uchwycić zmienność oraz różnorodność w obrębie pola badawczego.
4. Dobór według stopnia intensywności, z jaką ujawniają się interesujące badacza cechy, procesy czy doświadczenia. Wybór pada wówczas na przypadki o największej intensywności, albo porównuje się przypadki pod kątem ich intensywności.
5. Dobór przypadków kluczowych (*critical cases*), kiedy doświadczenia ujawniają się w sposób szczególnie przejrzysty.
6. Dobór przypadków obrazowych (*sensitive cases*), najlepiej ilustrujących rezultaty badania.
7. Ze względu na kryterium dogodności dobór przypadków najłatwiej dostępnych. W tym wypadku mamy do czynienia ze strategią „drugiego wyboru", kiedy nie można zastosować żadnego z wcześniej wymienionych (Flick 2010: 59–60).

Moja strategia doboru rozmówców miała charakter stopniowalny. Początkowo szukałem przypadków kluczowych i typowych, „w których – jak pisze Flick – ujawnia się doświadczenie, wiedza i praktyki stanowiące przedmiot naszego zainteresowania" (tamże: 61). Następnie zaś szukałem przypadków pozwalających uchwycić zmienność znaczeń w obrębie interesującego mnie problemu. Metodolog dodaje, że:

> dzięki temu (…) próba powinna spełniać kryterium reprezentatywności – nie w sensie statystycznym czy w sensie odtwarzania rzeczywistego rozkładu w wyjściowej populacji. Dobrane (…) przypadki powinny raczej reprezentować zróżnicowane znaczenia, jakie badane zjawisko ma w świadomości i praktyce życiowej badanych osób. W większości badań zajmuje nas przede wszystkim różnorodność poglądów i doświadczeń, dlatego dążymy nie tylko do uchwycenia przeciętnych czy kluczowych przypadków, ale także zmienności w obrębie całego pola badawczego oraz różnic w sposobie odnoszenia się do danego zjawiska (Flick 2010/2016: 61).

1. Pierwszą grupę, z którą przeprowadziłem wywiady, tworzą przedstawiciele młodszego pokolenia intelektualistów reprezentujący różne środowiska ideowe. W nauce polskiej brak tego typu badań jest bodaj najbardziej zauważalny. Wywiady obejmują reprezentantów wielu różnych środowisk ideowych, skupionych przede wszystkim wokół kilku redakcji czasopism i wydawnictw. Są to: „Krytyka Polityczna", „Kultura Liberalna", „Teologia Polityczna", „Res Publica Nowa", „Czterdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny", „Pressje", miesięcznik „Arcana" oraz „Przegląd Polityczny". Natomiast teksty opublikowane w tych tytułach potraktowane zostały jak materiał badawczy. Wybór środowisk podyktowany jest wynikiem ich popularności i aktywności w sferze publicznej, czyli podejmowaniem tematów, które stanowią asumpt do dyskusji, polemik czy sporów. Jednocześnie wyborowi tak różnych tytułów i środowisk towarzyszy przekonanie o konieczności zachowania reprezentacji możliwie wielu środowisk inteligenckich w przeprowadzanych badaniach.
2. Drugą grupą, która została poddana badaniu, są reprezentanci młodej inteligencji, którzy nie biorą bezpośredniego udziału w debatach i sporach politycznych. Wybór wynika z faktu, że młoda polska inteligencja przedstawiana jest często przez pryzmat polityki, co daje w efekcie spolityzowany obraz polskiej inteligenckości. Tymczasem istnieje wiele środowisk inteligenckich, które unikają sfery politycznej i postrzegania swoich ról przez pryzmat idei politycznych. Zakładają, że to, co najbardziej istotne, dzieje się poza polityką. Jednym z celów tej części badań było pokazanie, w jaki sposób reprezentanci tych środowisk postrzegają samych siebie jako inteligentów, jak postrzegają odgrywane przez siebie role społeczne i jakie są ich wyobrażenia na temat funkcji, jaką w polskiej rzeczywistości powinna pełnić inteligencja.
3. Trzecią grupą ważną ze względu na badania są młodzi akademicy, którzy zabierają głos w sprawach inteligencji i nierzadko mogą zostać zaliczeni również do pierwszej grupy, skupionej wokół wydawnictw i czasopism. Warto porównać ich opinie również ze zdaniem tych przedstawicieli młodej nauki polskiej, którzy nie występują w roli intelektualistów.
4. Jednocześnie na potrzeby niniejszej książki dodatkowo przeprowadzono pogłębione wywiady ze znaczącymi reprezentantami elit intelektualnych,

przedstawicielami środowisk naukowych, kulturalnych, którzy zajmują często stanowiska w sprawach ważnych dla intelektualistów, między innymi wypowiadają się na temat odgrywanych przez inteligencję ról. Przypisano im rangę ekspertów. Dobór ekspertów miał charakter teoretyczny w odniesieniu do konstrukcji teoretycznej przedstawionej w rozdziale teoretycznym. Dobrałem osoby, które zajmowały się problematyką tożsamości, inteligencji, podmiotowości. Celem tych wywiadów było pogłębienie teoretycznego aspektu badań, ale także uzyskanie bardziej osobistych opinii na temat zmieniającej się sytuacji i roli inteligencji w Polsce. Zebrany materiał został wykorzystany w niniejszej pracy oraz w osobnej książce zatytułowanej *Rozmowy o inteligencji*. Obejmuje ona rozmowy ze: Zbigniewem Bokszańskim, Henrykiem Domańskim, Andrzejem Mencwelem, Joanną Kurczewską, Pawłem Śpiewakiem, Dariuszem Gawinem, Andrzejem Walickim, Agatą Bielik-Robson, Andrzejem Waśkiewiczem, Tomaszem Zaryckim (Kulas 2016).

Dodatkowo zorganizowałem dwa seminaria poświęcone problematyce młodej polskiej inteligencji, w których uczestniczyło kilkanaście osób, między innymi profesor Paweł Śpiewak. Ważnym elementem były również współprowadzone z profesorem Śpiewakiem trzy seminaria w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego: jedno (semestralne) nosiło nazwę „Polskie spory a obecność intelektualistów w sferze publicznej", drugie (również semestralne) – „Społeczne role intelektualistów – «public intellectual» w polskiej historii powojennej", trzecie zaś (dwusemestralne) zatytułowano „Wygrani i przegrani polskiej transformacji".

Chętnie opisałbym bardziej szczegółowo swoich rozmówców. Ponieważ jednak są to osoby na ogół rozpoznawalne publicznie bądź na polach swoich aktywności, to staram się to robić ostrożnie, żeby nie zdradzać ich tożsamości. Z tego powodu w rozdziale dotyczącym tożsamości imiona moich rozmówców zostały zmienione, z wypowiedzi starałem się również usuwać te fragmenty, które pozwoliłyby na ich identyfikację. Osoby cytowane i opisywane szerzej z pewnością rozpoznają swoje wypowiedzi, tego uniknąć się nie da, chodziło jednak o to, żeby pozostali anonimowi dla czytelników. Kierując się również koniecznością zapewnienia anonimowości rozmówcom, nie zdecydowałem się ujawniać systemu kodów, jakie im przypisałem.

Najbardziej ogólna charakterystyka społeczno-demograficzna rozmówców przedstawia się następująco. Najmłodszy rozmówca w chwili przeprowadzania wywiadu miał 29 lat, najstarszy 38. Zdecydowana większość osób miała około 35 lat. Większość rozmówców posiadała stopień doktora, każda osoba miała wyższe wykształcenie. Najczęściej ukończyli studia na kierunku nauk społecznych bądź innym humanistycznym. Wśród osób, z którymi przeprowadziłem wywiady pogłębione, znalazło się niestety więcej mężczyzn niż kobiet, albowiem to oni pełnią najczęściej eksponowane funkcje intelektualistów publicznych czy liderów środowisk. Wywiady zostały przeprowadzone

w największych miastach Polski. Zdecydowana większość z nich w Warszawie i Krakowie. Wynika to z tego, że w tych miastach znajdują się główne ośrodki życia intelektualnego. Zresztą wiele osób, mimo iż pochodzą z różnych miejsc Polski, pomieszkuje bądź na stałe mieszka w Warszawie. Co ciekawe, w trakcie wywiadów okazywało się, że niektóre z osób wytypowane przeze mnie do badań jako reprezentanci innych regionów Polski pomieszkiwały w Warszawie. Z jednej strony oznacza to, że w tych środowiskach mobilność jest faktem; z drugiej – że Warszawa pełni funkcję „inteligenckiego" czy intelektualnego centrum. Jednak zebranie przekonań osób, które nie urodziły się ani nie wychowały w Warszawie, ale postanowiły spędzić tu część życia zawodowego, samo w sobie przyniosło ciekawe obserwacje na temat inteligencji. Niemniej rozmawiałem również z osobami z Łodzi, Poznania, Lublina czy Katowic. Żałuję, że z powodu ograniczonych środków i przede wszystkim braku czasu nie objąłem badaniami w równym stopniu innych ośrodków. Zdaję sobie sprawę, że etos poszczególnych elit w każdym z tych miast z powodu regionalnej historii może mieć inny wymiar ze względu na odradzające się w niektórych miejscach regionalne patriotyzmy oraz fakt, że pozostająca pod zaborami inteligencja w każdym z nich wytworzyła różniące się między sobą systemy znaczeń. To regionalne i lokalne zróżnicowanie budzi wiele wątpliwości wśród badaczy. Zakładam jednak, że była jedna polska inteligencja, dominujące wzory zaś – reprodukowane chociażby przez system szkolny oraz prawomocne dzieła kultury – uniwersalizują problem polskiej inteligencji. Niemniej różnice, które udało mi się uchwycić bez wyciągania zbyt daleko idących wniosków ze względu na ograniczony, celowy dobór respondentów, starałem się również odnotować w tekście. Na obronę tego doboru warto powiedzieć, że wiele osób mieszkających w Warszawie przyjechało do stolicy na studia i pochodzi na ogół z różnych miejsc Polski. To z kolei rodzi dodatkowe napięcia w tożsamości, które również starałem się odnotować.

Zarówno biograficzne, jak pogłębione wywiady zostały poddane całościowej i żmudnej transkrypcji. Ponieważ interesowała mnie analiza znaczeń w odniesieniu do artykułowanych przekonań, a nie analiza języka (w tym form ekspresji), nie stosowałem specjalistycznego systemu transkrypcji. Przy tej liczbie wywiadów byłoby to zresztą czasochłonne i niepotrzebne.

Po spisaniu wywiady pogłębione zostały zakodowane, fragmenty wywiadów swobodnych były od razu wpisywane do istniejących bądź generowanych w toku analizy kodów. Natomiast z wywiadów swobodnych wynotowałem interesujące mnie wypowiedzi, które przyporządkowałem do wcześniej przygotowanych kodów. Istnieją dwa podejścia do kodowania: na podstawie teorii i na podstawie danych (Gibbs 2011: 90–92). Pierwsze polega na kodowaniu na podstawie założeń teoretycznych, które w tym wypadku wynikały z operacjonalizacji pojęć etosu, tożsamości, oraz wedle innych ważnych używanych w badaniu kategorii. Drugie zaś polega na generowaniu kodów na podstawie postępującego procesu analizy. Te dwa podejścia nie muszą się wykluczać

i dlatego w trakcie analizy korzystałem ze strategii mieszanej, wykorzystując obydwa. Innymi słowy, wiele kodów było przygotowanych już wcześniej, inne pojawiały się w trakcie spisywania oraz analizowania danych. Nie używałem w tym celu żadnego specjalistycznego programu poza zwykłym edytorem tekstu, który pozwala na uporządkowanie kodów pod łatwo dającymi się znaleźć nagłówkami.

Przygotowując tekst do druku, w niektórych wypadkach nieznacznie wygładzałem wypowiedzi moich rozmówców (Gibbs 2011: 40–43). Z kolei wypowiedzi eksperckie zostały pod kątem wspomnianej publikacji w całości zredagowane i były autoryzowane, niemniej jednak ich obecny sens nie różni się od pierwotnego. Chociaż zdaję sobie sprawę, że w przypadku wywiadów biograficznych procedura transkrypcji jest odmienna, niemniej w tym wypadku również zdecydowałem się na podobny zabieg, mający ułatwiać analizę oraz późniejszą recepcję tekstu.

Dyspozycje do wywiadu z młodymi inteligentami

1. Pamięć o PRL i okresie transformacji.
2. Ocena roli inteligencji (inteligenckich elit) w okresie transformacji i współcześnie.
3. Przeobrażenia w obrębie etosu (w tym dostrzegalne zmiany w postawach i wartościach).
4. Poczucie inteligenckiej tożsamości.
5. Pochodzenie a identyfikacja z inteligencją.
6. Poczucie przynależności do pokolenia. Ewentualnie przekonanie o konflikcie pokoleń i jego źródłach.
7. Charakterystyka pokolenia współczesnych 30-latków.
8. Poglądy na temat istnienia lub nieistnienia inteligencji.
9. Współczesna rola inteligencji.
10. Postrzeganie inteligencji w przestrzeni społecznej (np. inteligencja jako warstwa, grupa statusowa).
11. Problematyka inteligenckiego etosu.
12. Elementy składowe etosu w opinii respondentów, obejmujące zarówno aksjologię, jak i praktyki działania (wartości, wzory, postawy).
13. Ocena realizacji etosowych zobowiązań przez współczesnych inteligentów, intelektualistów.
14. Inteligencja a klasa średnia.
15. Etos inteligencki a etos klasy średniej.
16. Rola inteligencji wobec innych kategorii społecznych (klas, grup społecznych).
17. Wymiary współczesnego etosu pracy.
18. Elitaryzm i egalitaryzm inteligencji.
19. Zaangażowanie i sfera publiczna.
20. Etos inteligencki a problem uczestnictwa w polityce.
21. Przekonania na temat inteligenckiej tradycji moralnej.
22. Podobieństwa i różnice pomiędzy inteligentem a intelektualistą.
23. Społeczne role intelektualistów:
    a. role intelektualisty – pomiędzy eksperckością a powołaniem;
    b. intelektualista niezależny (klerk) – intelektualista zaangażowany.

24. Stosunek do polskości i patriotyzmu.
25. Stosunek do państwa.
26. Rola i znaczenie inteligenckich środowisk i instytucji.
27. Mity i stereotypy na temat inteligencji w opinii respondentów.

Bibliografia

Alexander J. C. (2003). *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*. Oxford: Oxford University Press.

Aron R. (2000). *Opium intelektualistów* (tłum. C. Miłosz). Warszawa: Muza SA.

Assorodobraj N. (1948). *Elementy świadomości klasowej mieszczaństwa*, „Przegląd Socjologiczny", t. X, s. 139–190.

Babiuch-Luxmoore. J. (1989). *Portrety i autoportrety inteligencji polskiej*. Warszawa: Instytut Socjologii UW.

Baczko B., (1994). *Wyobrażenia zbiorowe. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bartoszek A. (2003). *Kapitał społeczno-kulturowy młodej inteligencji wobec wymogów rynku*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Bauman Z. (1998). *Prawodawcy i tłumacze* (tłum. A. Ceynowa, J. Giebułtowski). Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

Bauman Z. (2006). *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy* (tłum. S. Obirek). Kraków: Wydawnictwo WAM.

Beart P., Isaac J. (2011). *Intellectuals and society. Sociological and historical perspectives*, w: G. Delanty, S. P. Turner (red.), *Routledge International Handbook of Contemporary Social and Political Theory*. London, New York: Routledge, s. 200–211.

Beauvois D. (1978). *Inteligencja bez wyjścia: wiedza a przywileje społeczne w Wileńskim Okręgu Szkolnym (1803–1832)*, w: R. Czepulis-Rastenis (red.), *Inteligencja polska pod zaborami*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 11–64.

Beauvois D. (2008). *Niemilknąca inteligencja na zachodnich krańcach imperium rosyjskiego w XIX wieku*, w: J. Kieniewicz (red.), *Inteligencja, imperium i cywilizacje w XIX i XX wieku*. Warszawa: Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales", Uniwersytet Warszawski, s. 31–53.

Bell D. (1972). *On meritocracy and equality*, „Public Interest", nr 29, s. 29–68.

Bellah R.N. i in. (1992). *The Good Society*. New York: A Division of Random House, Inc.

Bellah R.N. i in. (2007). *Skłonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku* (tłum. D. Stasiak, P. Skurowski, T. Żyro). Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Benedict R. (2005). *Wzory kultury* (tłum. J. Prokopiuk). Warszawa: MUZA SA.

Berger P. L., Luckmann T. (1983). *Społeczne tworzenie rzeczywistości* (tłum. J. Niżnik). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Berger P. L. (1995). *Rewolucja kapitalistyczna. Pięćdziesiąt tez o dobrobycie, równości i wolności* (tłum. Z. Simbierowicz). Warszawa: Oficyna Naukowa.

Bielik-Robson A. (2001). *My, romantycy – źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora. Wstęp*, w: C. Taylor. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej* (tłum. M. Gruszczyński i in.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. V–LIV.

Bielik-Robson A. (2002a). *Nie ma takiego pokolenia*, „Kontrapunkt" Magazyn Kulturalny Tygodnika Powszechnego, nr 2/3 (63/64), s. 11.

Bielik-Robson A. (2002b). *Obrona kołtuna?*, „Krytyka Polityczna", nr 1, s. 85–93.

Bielik-Robson A., Krasnodębski Z. (2002c). *Nowocześni czytelnicy Sienkiewicza*, „Krytyka Polityczna", nr 2, s. 162–189.

Bielik-Robson A. (2004). *Straceni inaczej. Dziwni trzydziestoletni i ich kłopoty z samookreśleniem*, w: P. Nowak (red.), *Wojna pokoleń*. Warszawa: Prószyński i S-ka, s. 51–68.

Bielik-Robson A. (2016). *Konformistyczna stadność jest czymś, co intelektualiście tylko przeszkadza*, w: P. Kulas, *Rozmowy o inteligencji*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 150–168.

Bláha A. (1948). *Socjologia inteligencji*, „Przegląd Socjologiczny", t. 10, s. 97–138.

Boguszewska H. (1951). *Czekamy na życie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Bokszański Z. (1989). *Tożsamość, interakcja, grupa*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Bokszański Z. (1995). *Tożsamość aktora społecznego a zmiana społeczna*, „Studia Socjologiczne", nr 3–4, s. 107–123.

Bokszański Z. (2002) *Tożsamość*, w: A. Kojder i in. (red.), *Encyklopedia socjologii*. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 252–255.

Bokszański Z. (2006). *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bokszański Z. (2007). *Indywidualizm i zmiana społeczna. Polacy wobec nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bokszański Z. (2016). *Zawsze bardziej interesowało mnie, jak jest, a nie jak powinno być*, w: P. Kulas, *Rozmowy o inteligencji*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 13–38.

Bortnowska H. (1972). *Ethos niepokornych*, „Znak" nr 6/216, s. 802–813.

Borucka E. G. (właśc. J. Kuroń). *Postawy ideowo etyczne a więź społeczna*, „Znak" 1972, nr 6/216, s. 785–795.

Borucki A. (1967). *Kariery zawodowe i postawy społeczne inteligencji w PRL, 1945–1959.* Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.

Borucki A. (red.) (1980). *Polska inteligencja współczesna. Z problematyki samowiedzy.* Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Uniwersytet Łódzki, Instytut Socjologii.

Borucki A. (1994). *Inteligencja polska przed transformacją systemową*, „Kultura i Społeczeństwo", nr 1, s. 99–114.

Borzyszkowski J. (1986) *Inteligencja polska w Prusach Zachodnich, 1848–1920*. Gdańsk: Wydawnictwo Morskie.

Bourdieu P. (2001). *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego* (tłum. A. Zawadzki). Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas".

Bourdieu P. (2005). *Dystynkcja: społeczna krytyka władzy sądzenia* (tłum. P. Biłos). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.

Bourdieu P., Wacquant L. J. D. (2001). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej* (tłum. A. Sawisz). Warszawa: Oficyna Naukowa.

Brzozowski S. ([1910]1983). *Legenda Młodej Polski*. Kraków, Wrocław: Wydawnictwo Literackie.

Bystroń J. (1938). *Publiczność literacka*. Lwów, Warszawa: Książnica-Atlas.

Castells M. (2008). *Siła tożsamości* (tłum. S. Szymański). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Chałasiński J. (1984). *Młode pokolenie chłopów. Procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy polskiej w Polsce*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Chałasiński J. (1997). *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej*. Warszawa: Świat Książki.

Chojnowski M., Palska H. (2008). *O wielopostaciowości pojęcia inteligencja*, w: H. Domański (red.), *Inteligencja w Polsce. Specjaliści, twórcy, klerkowie, klasa średnia*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, s. 19–36.

Cichocki M. (2002). *Ewolucja, rewolucja, rozkład. Czym jest i czym powinien być etos inteligencki w dzisiejszej Polsce?* (wypowiedź w ankiecie), „Krytyka Polityczna", nr 1, s. 21–22.

Cobel-Tokarska M. (2015). *Ostatnie pokolenie PRL: pamięć trzydziestolatków*, w: K. Górniak i in. (red.), *Socjologia czasu, kultury i ubóstwa. Księga jubileuszowa dla profesor Elżbiety Tarkowskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, s. 126–144.

Collins R. (2002). *Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The Balknap Press Harvard University Press.

Cook Kay E. (2008). *In-dept interview*, w: *The Sage Encyklopedia of Qualitative Research Methods*. Sage Publications, http://sage-ereference.com/research/Article_n209.html

Coser L. (1997). *Men of Ideas: A Sociologist's View*. New York: Free Press.

Cywiński B. (2000). *Inteligencji nekrologii przedwczesne*, „Plus Minus", nr 16 (382), „Rzeczpospolita" z 22 kwietnia, s. D1–D2.

Cywiński B. (2010). *Rodowody niepokornych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Czapliński P. (2003). *Mity z gazet*, „Fa-art", nr 3–4, s. 99–103.

Czech H. (2006). *Ethos wsi śląskiej. Badania w gminie Olesno*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.

Czepulis-Rastenis R. (1973). *„Klassa umysłowa": inteligencja polska Królestwa Polskiego 1832–1862*. Warszawa: Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, Pracownia Badań Struktur Społecznych.

Czepulis-Rastenis R. (1976). *Program badań dziejów inteligencji polskiej oraz jego zagadnienie metodologiczne*, „Dzieje Najnowsze", nr VIII, z. I, s. 81–90.

Czepulis-Rastenis R. (red.) (1978). *Inteligencja Polska pod zaborami*. Warszawa: Polska Akademia Nauk, Instytut Historii, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Czepulis-Rastenis R. (1979). *Inteligencja*, w: W. Kula, J. Leskiewiczowa (red.), *Przemiany społeczne w Królestwie Polskim, 1815–1864*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, s. 325–344.

Czepulis-Rastenis R. (1988). *Ludzie nauki i talentu. Studia o świadomości społecznej inteligencji polskiej w zaborze rosyjskim*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Dębicki Z. (1919). *Kryzys inteligencji polskiej*. Warszawa: Gebethner i Wolff.

Domański H. (1994). *Społeczeństwa klasy średniej*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

Domański H. ([1990]2000). *W oczekiwaniu klasy średniej*, w: P. Śpiewak (red.), *Spór o Polskę 1989–99. Wybór tekstów prasowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 581–583. [Pierwodruk „Więź" 1990, nr 7–8].

Domański H. (2005). *Zmierzch inteligencji?*, „Gazeta Wyborcza" z 8–9 stycznia, s. 22.

Domański H. (2012a). *Polska klasa średnia*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Domański H. (2012b). *Prestiż*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Domański H. (2015). *Czy są w Polsce klasy społeczne?*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Domański H. (2008a). *Dystanse inteligencji w stosunku do innych kategorii społecznych ze względu na położenie materialne, pozycję rynkową, prestiż, samoocenę pozycji i stosunek do polityki*, w: tenże (red.), *Inteligencja w Polsce. Specjaliści, twórcy, klerkowie, klasa średnia*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, s. 292–324.

Domański H. (2008b). *Wstęp*, w: tenże (red.), *Inteligencja w Polsce. Specjaliści, twórcy, klasa średnia?*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, s. 7–17.

Domański H., Mach. B.W. (2008). *Inteligencja w strukturze społecznej: dziedziczenie pozycji, wyższe wykształcenie i kariera zawodowa (1982–2006)*, w: tenże (red.), *Inteligencja w Polsce. Specjaliści, twórcy, klerkowie, klasa średnia*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, s. 265–291.

Domański H., Ostrowska A. (red.) (2006). *Publicystyczny komentarz socjologów: analizy, polemiki, wywiady, wybór tekstów z lat 1957–2006*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

Domański H., Ostrowska A., Rychard A. (red.) (2004). *Niepokoje polskie*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

Domański H. (2016). *Świadomość bycia inteligentem jest rzadkim zjawiskiem*, w: P. Kulas, *Rozmowy o inteligencji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 70–89.

Eisenstadt S.N. (1956). *From Generation to Generation*. London: Routledge.

Eyerman R. (1994). *Between Culture and Politics. Intellectuals in Modern Society*. Cambridge: Polity Press.

Fatyga B. (2002). *Ewolucja, rewolucja, rozkład. Czym jest i czym powinien być etos inteligencki w dzisiejszej Polsce?* (wypowiedź w ankiecie), „Krytyka Polityczna", nr 1, s. 23–24.

Feuer L. S. (1969). *The Conflict of Generation. The Character of Significance of Students Movements*. New York, London: Basic Books.

Fik M. (1989). *Kultura polska po Jałcie. Kronika lat 1944–1981*. London: Polonia.

Filek J. (2005). *Menedżer jako podmiot etyczny*, w: J. Mikułowski-Pomorski (red.), *Inteligencja. Między tradycją a wyzwaniami nowoczesności*. Kraków: Wydawnictwo AE, s. 175–182.

Flick U. (2010). *Projektowanie badania jakościowego* (tłum. P. Tomanek). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Floryńska H. (1986). *Problematyka filozoficzna neoromantyzmu i Młodej Polski*, w: A. Walicki (red.), *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 253–287.

Garewicz J. (1983). *Pokolenie jako kategoria socjologiczna*, „Studia Socjologiczne", nr 1, s. 75–87.

Garlicka A., Jedlicki J. (1997). *Inteligencja polska XIX i XX wieku* (materiały z wystawy i sesji naukowej). Warszawa: Galeria Sztuki Współczesnej Zachęta, Polskie Towarzystwo Historyczne.

Gawin D. (2002). *Druga zdrada klerków*, w: P. Śpiewak (red.), *Spór o Polskę 1989–99. Wybór tekstów prasowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 579–580. [Pierwodruk „Życie" 1998, z 23 listopada].

Gawin D. (2002). *Inteligenckie obrachunki epoki transformacji*, „Krytyka Polityczna", nr 1, s. 94–100.

Gawin D. (2000). *Wstęp*, w: P. Śpiewak (red.), *Spór o Polskę 1989–99. Wybór tekstów prasowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 24–26.

Gawin D. (2013). *Wielki zwrot. Ewolucja lewicy i odrodzenie idei społeczeństwa obywatelskiego 1956–1976*. Kraków: Znak.

Gawin D. (2016). *Zachowanie ciagłosci etosu inteligenckiego samo w sobie jest zwycięstwem*, w: P. Kulas, *Rozmowy o inteligencji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 169–200.

Gawin M. (2008). *Abdykacje i restauracje. Debaty o zmierzchu inteligencji polskiej w latach międzywojennych i współcześnie*, w: H. Domański (red.), *Inteligencja w Polsce. Specjaliści, twórcy, klerkowie, klasa średnia*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, s. 241–262.

Gdula M., Sadura P. (red.) (2012). *Style życia i porządek klasowy w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Geertz C. (2003). *Zastane światło* (tłum. Z. Pucek). Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas".

Geertz C. (2005). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje* (tłum. M. M. Piechaczek). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Gella A. (1971). *The life and death of the old Polish intelligentsia*, „Slavic Review", t. 30 (1), s. 1–27.

Gella A. (red.) (1976). *The Intelligentsia and the Intellectuals, Theory, Method and Case Study*. Beverly Hills: Sage Publications Ltd.

Gella A. (1979). *The Russian and Polish intelligentsias: A sociological perspective*. „Studies in Soviet Thought", t. 19, s. 307–320.

Gella A. (2001). *Inteligencja polska i siodło po niej*, „Arcana", nr 37 (1), s. 20–38.

Gessen M. (1997). *Dead Again: The Russian Intelligentsia After Communism*. London, New York: Verso.

Gibbs G. (2011). *Analizowanie danych jakościowych* (tłum. M. Brzozowska-Brywczyńska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Giddens A. (2001). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności* (tłum. A. Szulżycka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Gil E., Szelényi I., Townsley E. R. (1998). *Making Capitalism without Capitalists. Class Formation and Elite Struggles in Post-communist Central Europe*. London, New York: Verso.

Głowiński M. (2002). *Ewolucja, rewolucja, rozkład. Czym jest i czym powinien być etos inteligencki w dzisiejszej Polsce?* (wypowiedź w ankiecie), „Krytyka Polityczna", nr 1, s. 24–25.

Goćkowski J. (1990). *Ethos profesjonalny ludzi nauki*, w: Z. Krawczyk (red.), *Socjologia nauki. Zarys problematyki*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Centralny Ośrodek Metodyczny Studiów Nauk Politycznych, s. 101–140.

Goffman E. (1981). *Człowiek w teatrze życia codziennego* (tłum. H. i P. Śpiewakowie). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Golka M. (2010). *Imiona wielokulturowości*. Warszawa: Muza SA.

Gombrowicz W. (1997). *Ferdydurke*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Gouldner A. (1979). *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*. New York: Palgrave.

Grzeszczyk E. (2003). *Sukces. Amerykańskie wzory – polskie realia*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

Habermas J. (1979). *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press.

Habermas J. (2000). *Filozoficzny dyskurs nowoczesności* (tłum. M. Łukasiewicz). Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas".

Hałas E. (red.) (2012). *Kultura jako pamięć. Posttradycyjne znaczenie przeszłości*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Hass L. (1999*) Inteligencji polskiej dole i niedole. XIX i XX wiek*. Łowicz: Mazowiecka Wyższa Szkoła Humanistyczno-Pedagogiczna w Łowiczu, Stowarzyszenie Mazowiecki Ośrodek Badań Naukowych im. St. Herbsta.

Hass L. (1997). *Pokolenia inteligencji polskiej*. Łowicz: Mazowiecka Wyższa Szkoła Humanistyczno-Pedagogiczna w Łowiczu.

Herbut J. (1997). *Etos*, w: tenże (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 174–176.

Himmelfarb G. (1994). *The De-moralization of Society: From Victiorian Virtues to Modern Values*. New York: Vintage Books.

Homola I. (1984). *„Kwiat społeczeństwa..." Struktura społeczna i zarys położenia inteligencji krakowskiej w latach 1860–1914*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Iłowiecka-Tańska I. (2011). *Liderzy i działacze o idei trzeciego sektora w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Irzykowski K. (1980). *Czyn i słowo*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Jacyno M. (2007). *Kultura indywidualizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Jameson F. (1996). *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne* (tłum. P. Czapliński), w: R. Nycz (red.) *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, s. 190–213.

Janaszek-Ivaničkova H. (1971). *Świat jako zadanie inteligencji. Studium o Stefanie Żeromskim*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Janion M. (2006). *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Janion M., Żmigrodzka M. (2001). *Romantyzm i historia*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.

Janowski M. (1996). *Inteligencja wobec wyzwań nowoczesności. Dylematy ideowe polskiej demokracji liberalnej w Galicji w latach 1889–1914*. Warszawa: Instytut Historii PAN.

Janowski M. (2008). *Narodziny inteligencji 1750–1831. Dzieje inteligencji polskiej do roku 1918*, t. 1. Warszawa: Instytut Historii PAN, Wydawnictwo Neriton.

Jasińska-Kania A. (2007). *Przekształcanie moralności w Polsce i w Europie*, w: M. Marody (red.), *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 419–438.

Jedlicki J. (1972). *Historia a świat wartości*, „Kwartalnik Historyczny", nr 3, s. 656–660.

Jedlicki J. (1973). *Polskie nurty ideowe wobec cywilizacji Zachodu (1790–1863)*, w: Z. Stefanowska (red.), *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 186–231.

Jedlicki J. (1978). *Kwestia nadprodukcji inteligencji w Królestwie Polskim po powstaniu styczniowym*, w: R. Czepulis-Rastenis (red.), *Inteligencja polska pod zaborami*. Warszawa: Instytut Historii PAN, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 217–260.

Jedlicki J. (1988). *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Jedlicki J. (1997). *Wiek dziewiętnasty: inteligencja w pojęciu polskim*, w: A. Garlicka, J. Jedlicki (red.), *Inteligencja polska w XIX i XX wieku* (materiały z wystawy i sesji

naukowej). Warszawa: Galeria Sztuki Współczesnej Zachęta, Polskie Towarzystwo Historyczne, s. 137–144.

Jedlicki J. (2000). *Historia inteligencji polskiej w kontekście europejskim*, „Kultura i Społeczeństwo", nr 2, s. 141–161.

Jedlicki J. (2001). *O czym się mówi, gdy się mówi o inteligencji?*, w: H. Kowalska (red.), *Inteligencja, tradycja i nowe czasy*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 11–16.

Jedlicki J. (2008a). *Błędne koło 1832–1864. Dzieje inteligencji polskiej do roku 1918*, t. 2. Warszawa: Instytut Historii PAN, Wydawnictwo Neriton.

Jedlicki J. (2008b). *Przedmowa*. w: M. Janowski, *Narodziny inteligencji 1750–1831, Dzieje inteligencji polskiej do roku 1918*. Warszawa: Instytut Historii PAN, Wydawnictwo Neriton, s. 7–23.

Jedlicki J. (2009a). *Inteligencja wymyśla się sama*, „Przegląd Polityczny", nr 96, s. 63–69.

Jedlicki J. (2009b). *Klasa umysłowa, jej mity i przypadki. Debata o „Dziejach inteligencji polskiej do roku 1918"* (głos w dyskusji), „Przegląd Polityczny", nr 96, s. 93.

Jedlicki J. (2009c). *Kłopoty z inteligencją*, „Niezbędnik Inteligenta", „Polityka", nr 28, s. 33–38.

Jedlicki J. (2011). *W poszukiwaniu nowego wzoru. Z Jerzym Jedlickim rozmawia Adam Puchejda*, „Znak", nr 6/673, s. 78–81.

Jerzyński T., Smoczyński R., Zarycki T. (2016). *Regionalne osobliwości postrzegania i podtrzymywania tradycji postszlacheckich przez studentów polskich*, „Studia Regionalne i Lokalne", nr 1, s. 129–154.

Kaczyńska E. (1999). *Pejzaż miejski z zaściankiem w tle*. Warszawa: Fundacja Res Publica.

Kapralski S. (2012). *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Kaźmierska K. (1997). *Wywiad narracyjny*, w: M. Czyżewski, A. Piotrowski, A. Rokuszewska-Pawełek (red.), *Biografia a tożsamość narodowa*. Łódź: Katedra Socjologii Kultury Uniwersytetu Łódzkiego, s. 35–44.

Kennedy M. D. (1992). *The intelligentsia in the constitution of civil society and post-communist regimes in Hungary and Poland*, „Theory and Society", t. 21, s. 29–76.

Kersten K. (1997). *Polskiego inteligenta życie po śmierci*, w: A. Garlicka, J. Jedlicki (red.), *Inteligencja polska w XIX i XX wieku* (materiały z wystawy i sesji naukowej). Warszawa: Galeria Sztuki Współczesnej Zachęta, Polskie Towarzystwo Historyczne, s. 169–180.

Kieniewicz J. (red.) (2008). *Inteligencja, imperium i cywilizacje w XIX I XX wieku*. Warszawa: Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales", Uniwersytet Warszawski.

Kieniewicz J. (2008a). *Kariera czy zdrada? Wykształcony Polak przekracza granice cywilizacji*, w: tenże (red.), *Inteligencja, imperium i cywilizacje w XIX I XX wieku*. Warszawa: Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales", Uniwersytet Warszawski s. 7–12.

Kieniewicz J. (2008b). *Wielość doświadczeń i próba postawienia problemu*, w: tenże (red.), *Inteligencja, imperium i cywilizacje w XIX I XX wieku*. Warszawa: Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales", Uniwersytet Warszawski s. 207–217.

Kieniewicz J. (2009a). *Intelligentsia: Helpless, voiceless, hollow*, w: tenże (red.), *Silent Intelligentsia. A Study of Civilizational Oppression*. Warszawa: Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales" Uniwersytet Warszawski, s. 190–202.

Kieniewicz J. (2009b). *Political violence, civilizational oppression, and colonialism*, w: tenże (red.), *Silent Intelligentsia. A Study of Civilizational Oppression*. Warszawa: Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales" Uniwersytet Warszawski, s. 20–58.

Kieniewicz J. (red.) (2009). *Silent Intelligentsia. A Study of Civilizational Oppression*. Warszawa: Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales" Uniwersytet Warszawski.

Kieniewicz S. (1946). *Rodowód inteligencji polskiej*, „Tygodnik Powszechny", nr 15, s. 1–2.

Kieniewicz S. (1964). *Dramat trzeźwych entuzjastów. O ludziach pracy organicznej*. Warszawa. Wiedza Powszechna.

Kizwalter T. (1991). *Początki inteligenckiej samoświadomości*, w: R. Czepulis-Rastenis (red.), *Inteligencja polska XIX i XX wieku*, t. 6, Warszawa: Instytut Historii PAN, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 10–26.

Klasa umysłowa, jej mity i przypadki. Debata o „Dziejach inteligencji Polskiej do roku 1918" (2009), „Przegląd Polityczny", nr 96, s. 70–94.

Kłoskowska A. (1987). *Socjologia młodzieży. Przegląd koncepcji*, „Kultura i Społeczeństwo", nr 2, s. 19–37.

Kłoskowska A. (1988). *Młodzież w świetle socjologicznych teorii na świecie*, Konferencja naukowa „Sens Polskiej Historii i Współtworzenie Historii Polski", Zamek Królewski w Warszawie, 4–9 listopada.

Kłoskowska A. (1996). *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Koestler N. (1987). *Polska inteligencja a niemieckie Bildungsbürgertum*, w: R. Czepulis-Rastenis (red.), *Inteligencja polska XIX i XX wieku*, t. 5. Warszawa: Instytut Historii PAN, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 269–284.

Kołakowski L. (2009). *Kultura i fetysze*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Konecki K. (2000). *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Koziołek R. (2015). *Myślenie, sport ekstremalny. Andrzeja Mencwela życie z Brzozowskim*, „Gazeta Wyborcza" z 4–6 kwietnia, s. 30–31.

Krasnodębski Z. (1986). *Rozumienie ludzkiego zachowania*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Krzywicki L. (1986). *Człowiek i społeczeństwo. Wybór pism*. Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza".

Krzywicki L. (2013). *Takimi będą drogi wasze (Sic itur ad virtutem)*. Łódź: Nowy Obywatel.

Kubicka J. (2014). *„Pomoc własna" w piśmiennictwie Królestwa Polskiego po powstaniu styczniowym*, niepublikowana praca doktorska obroniona w Instytucie Kultury Polskiej na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, napisana pod kierunkiem Andrzeja Mencwela. http://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/408/Rozprawa%20doktorska_Joanna%20Kubicka.pdf?sequence=5 (dostęp: 25 grudnia 2015).

Kula M. (2002). *Ewolucja, rewolucja, rozkład. Czym jest i czym powinien być etos inteligencki w dzisiejszej Polsce?* (wypowiedź w ankiecie), „Krytyka Polityczna", nr 1, s. 28–29.

Kulas P. (2012). *Zaangażowanie czy neutralność. Kilka uwag o tożsamości i etosie polskiej inteligencji*, w: R. Dopierała, K. Kaźmierska (red.), *Tożsamość, nowoczesność, stereotypy*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 54–66.

Kulas P. (2014). *Narracja jako przedmiot badań i kategoria teoretyczna w naukach społecznych*, „Kultura i Społeczeństwo", nr 4, s. 111–130.

Kulas P. (2015). *Młodzi intelektualiści wobec inteligencji. Analiza wyobrażeń na temat inteligencji intelektualistów*, „Kultura Współczesna", nr 4, s. 65–79.

Kulas P. (2016). *Rozmowy o inteligencji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Kurczewska J. (1977). *A study of ethos as history of ideas*, „The Polish Sociological Bulletin", nr 3–4, s. 105–111.

Kurczewska J. (1985). *Społeczny wzór uczonego na podstawie warszawskiej prasy pozytywistycznej*, w: R. Czepulis-Rastenis (red.), *Inteligencja polska XIX i XX wieku*, t. 4. Warszawa: Instytut Historii PAN, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 135–160.

Kurczewska J. (1991). *Upadek inteligencji*, „Krytyka", nr 5.

Kurczewska J. (1992). *The Polish intelligentsia: retiring from the stage*, „The Polish Sociological Bulletin", nr 2 (98), s. 149–158.

Kurczewska J. (1997). *Technokraci i ich świat społeczny*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

Kurczewska J. (1998). *Inteligencja*, w: A. Kojder i in. (red.), *Encyklopedia socjologii*, t. 1. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 337–343.

Kurczewska J. (2008). *Trzy spojrzenia socjologiczne na inteligencję polską*, w: J. Kieniewicz (red.), *Inteligencja, imperium, cywilizacje w XIX i XX wieku*. Warszawa: Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales", Uniwersytet Warszawski, s. 15–29.

Kurczewska J. (2010). *Polski inteligent i jego zmagania z modernizacją*, w: W. Morawski (red.), *Modernizacja Polski, struktury, agencje, instytucje*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Akademia Leona Koźmińskiego, s. 630–667.

Kurczewska J. (2016). *Bez poczucia odrębności inteligent staje się szeregowym pracownikiem umysłowym*, w: P. Kulas, *Rozmowy o inteligencji*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 90–104.

Kurczewski J. ([1993]2000). *Nowe klasy średnie*, w: P. Śpiewak (red.), *Spór o Polskę 1989–99. Wybór tekstów prasowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 593–595.

Kurczewski J. (2006). *Posłowie*, w: H. Czech, *Ethos wsi śląskiej. Badania w gminie Olesno*. Warszawa: Wydawnictwo Trio, s. 227–238.

Kurczewski J., Jakubowska-Branicka I. (red.) (1994). *Biznes i klasy średnie. Studia nad etosem*. Warszawa: Zakład Socjologii Obyczajów i Prawa, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Uniwersytet Warszawski.

Kurzman Ch., Owens L. (2002). *The sociology of intellectuals*, „Annual Review of Sociology", t. 28, s. 63–82.

Kvale S. (2010). *Prowadzenie wywiadów* (tłum. A. Dziuban). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Libelt K. (1967). *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Lilla M. (2006). *Lekkomyślny umysł. Intelektualiści w polityce* (tłum. J. Margański). Warszawa: Prószyński i S-ka SA.

Lomax B. (1999). *The inegalitarian nature of Hungary's intellectual political culture*, w: A. Bozoki (red.) *Intellectuals and Politics in Central Europe*. Budapest: CEU Press, s 167–184.

Łepkowski T. (1983). *Myśli o historii Polski i Polaków*. Warszawa: CDN.

Mach B.W. (2005). *Transformacja systemu a trajektorie życiowe młodych pokoleń*. Warszawa: IFiS PAN, IS UW.

MacIntyre A. (1996). *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności* (tłum. A. Chmielewski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Madajczyk Cz. (1999). *Klerk czy intelektualista zaangażowany? Świat polityki wobec twórców kultury i naukowców europejskich w pierwszej połowie XX wieku. Panorama*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Mannheim K. (1952). *The problem of generations*, w: tenże (red.), *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge.

Mannheim K. (1992–1993). *Problem pokoleń*, „Colloquia Communia", nr 1–12, s. 57–68.

Mannheim K. (2008). *Ideologia i utopia* (tłum. J. Miziński). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Mariański J. (2009). *Adam Podgórecki jako socjolog moralności*, w: J.Kwaśniewski, J. Winczorek (red.), *Idee naukowe Adama Podgóreckiego*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Sekcja Socjologii Prawa, Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego, s. 233–260.

Marody M. (2014). *Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Marody M., Lewicki M. (2010). *Przemiany ideologii pracy*, w: J. Kochanowicz, M. Marody (red.), *Kultura i gospodarka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 85–128.

Matyja R. (2009). *Konserwatyzm po komunizmie*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Mead M. (2000). *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Mencwel A. (1997). *Przedwiośnie czy potop. Studium postaw polskich w XX wieku*. Warszawa: Czytelnik.

Mencwel A. (2008). *Jaka będzie lewica postinteligencka*, „Europa. Tygodnik Idei", nr 2 (197), s. 3–5.

Mencwel A. (2009). *Etos lewicy. Esej o narodzinach kulturalizmu polskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Mencwel A. (2010). *Uniwersytet zaangażowany – zapomniana historia*, w: *Uniwersytet zaangażowany. Przewodnik Krytyki Politycznej*: Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 12–48.

Mencwel A. (2014). *Stanisław Brzozowski. Postawa krytyczna. Wiek XX*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Mencwel A. (2016). *Trzeba robić coś więcej, niż to, co należy do warsztatu*, w: P. Kulas, *Rozmowy o inteligencji*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 105–124.

Merton R. (2002). *Teoria socjologiczna i struktura społeczna* (tłum. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Mędrzecki W., Rudnicki S., Żarnowski J. (2003). *Społeczeństwo polskie w XX wieku*. Warszawa: Instytut Historii PAN.

Michnik A. (1998). *Kościół, lewica, dialog*. Warszawa: Świat Książki.

Micińska M. (1995). *Między Królem Duchem a mieszczaninem. Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu XIX i XX w. (1890–1914)*. Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.

Micińska M. (2008a). *Inteligencja na rozdrożach 1864–1918. Dzieje inteligencji polskiej do roku 1918*, t. III. Warszawa: Instytut Historii PAN, Wydawnictwo Neriton.

Micińska M. (2008b). *Dzieje inteligencji polskiej do odzyskania niepodległości w 1918*, w: H. Domański (red.), *Inteligencja w Polsce. Specjaliści, twórcy, klerkowie, klasa średnia*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, s. 39–80.

Mikułowski-Pomorski J. (1968). *Pokolenie jako pojęcie socjologiczne*, „Studia Socjologiczne", nr 3–4, s. 267–281.

Mikułowski-Pomorski J. (2001). *Inteligencja wobec nowych czasów*, w: H. Kowalska (red.) *Inteligencja, tradycja i nowe czasy*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 232–266.

Mikułowski-Pomorski J. (red.) (2005). *Inteligencja. Między tradycją w wyzwaniami nowoczesności*. Kraków: Wydawnictwo AE.

Misztal B. A. (2011). *Intellectuals and the Public Good: Creativity and Civil Courage*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mokrzycki E. (1974). *Dyskusja o właściwościach niebytu*, „Literatura", nr 48, s. 12.

Mokrzycki E. (1995). *Is the intelligentsia still needed in Poland?*, „Polish Sociological Review", nr 4, s. 341–348.

Mokrzycki E. (2001). *Bilans niesentymentalny*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

Molik W., Baszko A. (oprac.) (2005). *Etos Wielkopolan. Antologia tekstów o społeczeństwie Wielkopolski z drugiej połowy XIX i XX wieku*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

Molik W. (2009). *Inteligencja polska w Poznańskiem w XIX i początkach XX wieku*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Moskalewicz M. (2014). *Wolność. Ratuj się kto może!*, w: M. Król (red.), *Słodko-gorzki smak wolności. Młodzi intelektualiści o 25 latach przemian w Polsce*. Warszawa: Instytut Spraw Publicznych, s. 7–30.

Nałęcz D. (1994). *Sen o władzy. Inteligencja wobec niepodległości*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Narojek W. (1991). *Socjalistyczne „Welfare State". Studium z psychologii społecznej Polski Ludowej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Nasiłowska A. (2016). *O pokoleniach literackich – głos sceptyczny*, „Teksty Drugie", nr 1, s. 7–11.

Nowacki D. (2014). *„Znaki szczególne": Wilk przedwcześnie portretuje pokolenie dzisiejszych trzydziestolatków*, „Gazeta Wyborcza" z 18 marca, http://wyborcza.pl/1,75410,15638987,_Znaki_szczegolne___Wilk_przedwczesnie_portretuje.html.

Nowak A. (2009). *Intelligentsia in the structure of empire: The assimilative function of the central counter-elite*, w: J. Kieniewicz (red.), *Silent Intelligentsia: A Study of Civilizational Oppression*. Warszawa: Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales", Uniwersytet Warszawski, s. 59–82.

Nowak P. (red.) (2004). *Wojna pokoleń*. Warszawa: Prószyński i Sk-a.

Nowak P. (2009). *Test na inteligencję*, „Tygodnik Powszechny", nr 3.

Nowicka E. (1969). *Wzór osobowy świętego w średniowieczu*, w: *Moralność i społeczeństwo. Księga jubileuszowa dla Marii Ossowskiej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 65–85.

Okraska R. (2013). *Wychowanie do życia w społeczeństwie. Posłowie wydawcy*, w: L. Krzywicki, *Takimi będą drogi wasze (Sic itur ad virtutem)*. Łódź: Nowy Obywatel, s. 51–58.

Ossowska I. (1981). *Pokolenie Szkoły Głównej*, w: R. Czepulis-Rastenis (red.), *Inteligencja polska XIX i XX wieku*, t. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 169–208.

Ossowska M. (1983). *Koncepcja pokolenia*, w: M. Ofierska, M. Smoła (red.), *O człowieku, moralności i nauce: miscellanea*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 500–503.

Ossowska M. (1983). *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*, w: M. Ofierska, M. Smoła (red.), *O człowieku, moralności i nauce: miscellanea*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 355–366.

Ossowska M. (1985). *Moralność mieszczańska*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Ossowska M. (1986a). *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Ossowska M. (1986b). *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Ossowski S. (1957). *Struktura klasowa w społecznej świadomości*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Ost D. (2007). *Klęska „Solidarności". Gniew i polityka w postkomunistycznej Europie* (tłum. H. Jankowska). Warszawa: Muza SA.

Padula J. (2012). *Proza pokolenia roczników 70. i 80. XX wieku w Polsce. Wybrane zagadnienia*, niepublikowana praca magisterska, obroniona na Uniwersytecie Pedagogiczny w Krakowie, napisana pod kierunkiem dr Magdaleny Roszczynialskiej. www.up.krakow.pl/polski/downloads/0408937001361620049.pdf.

Palska H. (1994). *Nowa inteligencja w Polsce Ludowej*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

Palska H. (2008). *Między etosem inteligenckim a etosem klasy średniej? Styl życia i system wartości polskiej warstwy wykształconej w okresie transformacji systemowej*, w: H. Domański (red.), *Inteligencja w Polsce. Specjaliści, twórcy, klerkowie, klasa średnia?*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, s. 325–358.

Palska H. (2009). *„Casting off the coat of Konrad": Polish intelligentsia in the era of system transformation*, „Studies in East European Thought", t. 61, z. 4, s. 249–269.

Palska H. (2010). *Ideologia komunistyczna a problem inteligencji*, w: J. Eisler, K. Rokicki (red.), *Rzeczpospolita utracona, następstwa nazizmu i komunizmu na ziemiach polskich*. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej, Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu, s. 131–148.

Panofsky E. (1971). *W obronie wieży z kości słoniowej*, w: tenże, *Studia z historii sztuki*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 378–386.

Pańkow W. (1994). *Niezamierzone efekty neoliberalnej rewolucji*, w: W. Jakóbik (red.), *Kontynuacja czy przełom? Dylematy transformacji ustrojowej*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, Fundacja im. Friedricha Eberta, s. 133–145.

Pawlicki A. (2002). *Filistyni i samobójcy*, „Krytyka Polityczna", nr 1, s. 101–111.

Pietrzyk-Reeves D. (2012). *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Podsiad A., Więckowski Z. (oprac.) (1983). *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*. Warszawa: PAX.

„Pressje" (2013), „Forma Polska", Teka 34 Klubu Jagiellońskiego.

„Przegląd Tygodniowy" (1880), nr 51.

Przybylski W., Nowak P., Śpiewak P., Rogaczewska M., Kusiak J. (2009). *Pokolenie bez buntu?* (rozmowy redakcyjne Respubliki Nowej. http://publica.pl/teksty/pokolenie-bez-buntu-4359.html / (dostęp: 4 sierpnia 2016).

Pucek Z. (2005). *Inteligencja – pożegnanie z formacją?*, w: J. Mikułowski-Pomorski (red.), *Inteligencja. Między tradycją w wyzwaniami nowoczesności*. Kraków: Wydawnictwo AE, s. 283–318.

Putnam R. (1995). *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech* (tłum. J. Szacki). Kraków, Warszawa: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego.

Ricoeur P. (2003). *O sobie samym jako innym* (tłum. B. Chełstowski, oprac. nauk. i wstęp M. Kowalska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Ritzer G. (2004). *Klasyczna teoria socjologiczna* (tłum. H. Jankowska). Poznań: Zysk i S-ka.

Robotycki C. (1998). *Ethos jako kategoria opisowa*, w: J. Goćkowski, J. Baradziej (red.), *Rozważania o tradycji i etosie*. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.

Sadura, P. (2012). *Wielość w jedności: klasa średnia i jej zróżnicowanie*, w: M. Gdula, P. Sadura (red.), *Style życia i porządek klasowy w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 163–193.

Schütz A. (1989). *Fenomenologia i nauki społeczne* (tłum. D. Lachowska), w: Z. Krasnodębski (red.), *Fenomenologia i socjologia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 107–130.

Sdvižkov D. (2011). *Epoka inteligencji. Historia porównawcza warstwy wykształconej w Europie* (tłum. J. Górny). Warszawa: Wydawnictwo Neriton, Instytut Historii PAN.

Sennett R. (2009). *Upadek człowieka publicznego* (tłum. H. Jankowska). Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza.

Sierakowski S. (2007). *Pogrzebani żywcem*, „Europa", dodatek do „Dziennika" z 8 grudnia. http://www.krytykapolityczna.pl/Teksty-poza-KP/Sierakowski-Pogrzebani-zywcem/menu-id-57.html (dostęp: 18 października 2016).

Sierakowski S. (2008), *Antypolityka, polityka, postpolityka*, „Europa", dodatek do „Dziennika" z 12 stycznia. http://www.krytykapolityczna.pl/TekstypozaKP/SierakowskiAntypolitykapolitykapostpolityka/menuid-76.html (dostęp: 25 października 2016).

Skarga B. (1986). *Lata 1864–1895*, w: A. Walicki (red.), *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 134–252.

Słomczyński K. M. (1999). *Struktura społeczna a osobowość w warunkach zmiany społecznej*, w: J. Kurczewska (red.), *Zmiana społeczna. Teorie i doświadczenia polskie*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, s. 137–156.

Snopek J. (2008). *Czyściec czy piekło? Miejsce polskiej inteligencji po 1989 na tle dziejów*, w: H. Domański (red.), *Inteligencja w Polsce. Specjaliści, twórcy, klerkowie, klasa średnia?*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, s. 103–126.

Somers M. (1999). *The privatization of citizenship*, w: V. Bonnell, L. Hunt (red.), *Beyond the Cultural Turn*. Berkeley: University of California Press, s. 121–161.

Sosnowska A. (1997). *Tu, tam – pomieszanie*, „Studia Socjologiczne", nr 4, s. 61–86.

Stańczyk X. (2014). *Kultura alternatywna w Polsce 1978–1996. Wyobraźnia, samoorganizacja, komunikacja*, niepublikowana praca doktorska na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, napisana pod kierunkiem Andrzeja Mencwela. https://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/1097/Xawery%20Stańczyk_Kultura%20alternatywna%20w%20Polsce.pdf?sequence=1 (dostęp: 8 maja 2016).

Stefanowska Z. (red.) (1973). *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Straub J. (2006). *Tożsamość osobista i zbiorowa. Analiza pojęciowa*, w: A. Jasińska-Kania i in. (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*. Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 1119–1134.

Studnicki W. (1935). *O mózgu narodu*, „Pion", nr 29.

Swidler A. (1986). *Culture in action. Symbols and strategies*, „American Sociological Review", t. 51, s. 273–286.

Szacka B. (1990). *Społeczna pamięć polskiej przeszłości narodowej w latach 1865–1988*, w: B. Szacka, A. Sawisz (red.), *Czas przeszły i pamięć społeczna. Przemiany świadomości historycznej inteligencji polskiej 1965–1988. Studia nad świadomością historyczną*, t. 3. Warszawa: Instytut Socjologii, s. 8–120.

Szacki J. (1991). *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Szacki J. (1994). *Liberalizm po komunizmie*. Kraków, Warszawa: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego.

Szacki J. (2002). *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Szafraniec K. (2010). *Młode pokolenie a nowy ustrój*. Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN.

Szafraniec K. (2011). *Raport „Młodzi 2011"*. Warszawa: Kancelaria Rady Ministrów.

Szawiel T. (1998). *Ethos*, w: A. Kojder i in. (red.), *Encyklopedia socjologii*. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 202–203.

Szczepański J. (1960). *Zakończenie*, w: tenże (red.), *Wykształcenie a pozycja społeczna inteligencji. Z badań klasy robotniczej i inteligencji*. Łódź: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 445–510.

Szczepański J. (1962a) *Przedmowa*, w: Z. Wójcik, *Rozwój pojęcia inteligencji*. Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 7–8.

Szczepański J. (1962b). *The Polish intelligentsia. Past and present*, „World Politics" t. 14, nr 3 (Apr.), s. 406–420

Szczepański J. (1971). *Odmiany czasu teraźniejszego*. Warszawa: Książka i Wiedza.

Szczepański J. (1974). *Wstęp*, w: F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. VII–XXVI.

Szczepański J. (1998). *„Debata na 85-lecie". Wypowiedź Jana Szczepańskiego*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

Szczerek Z. (2015). *Lemingi zapewnią światu pokój*, „Gazeta Wyborcza" z 28–19 marca, s. 28–29.

Szpakowska M. (2003). *Chcieć i mieć. Samowiedza obyczajowa w Polsce czasu przemian*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.

Sztompka P. (2000). *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN.

Śpiewak J. (2015). *Ruchy miejskie: czyli potyczki o władzę w polu inteligencji w kontekście przemian systemu neoliberalnego*, „Kultura Współczesna", nr 4/(88): *Postinteligencja. Współczesne formy manifestacji inteligencji oraz inteligenckości*, s. 80–91.

Śpiewak P. (1987). *Kim jest japiszon?*, „Res Publica", nr 6, s. 109–113.

Śpiewak P. (1991). *Ideologie i obywatele*. Warszawa: Biblioteka „Więzi".

Śpiewak P. (1998). *W stronę wspólnego dobra*. Warszawa: Aletheia.

Śpiewak P. (red.) (2000). *Spór o Polskę 1989–99. Wybór tekstów prasowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Śpiewak P. (2002a). *O pokoleniach*, w: K. Janowska, P. Mucharski, *Rozmowy na nowy wiek*. Kraków: Znak, s. 5–20.

Śpiewak P. (2002b). *W wieku Chrystusowym*, „Kontrapunkt. Magazyn Kulturalny Tygodnika Powszechnego", nr 2/3 (63/64), s. 1, 13.

Śpiewak P. (2004). *Polska inteligencja. Nieliczna, ale wciąż nam potrzebna*, „Fakt" z 6 lipca.

Śpiewak P. (2005a). *Do czego może służyć „Solidarność" w liberalnym świecie*, „Fakt" z 7 września.

Śpiewak P. (2005b). *Pamięć po komunizmie*. Gdańsk: Słowo obraz/terytoria.

Śpiewak P. (2005c). *Między indywidualizmem a niezależnością*, w: H. Domański, A. Rychard, P. Śpiewak, *Polska jedna czy wiele?*. Warszawa: Trio, s. 143–195.

Śpiewak P. (2011). *Głos w debacie. Po 40 latach… Rodowody niepokornych, genealogie konformistów.* http://kulturaliberalna.pl/2011/01/25/debata-redakcyjna-po-40-latach-rodowody-niepokornych-genealogie-konformistow/ (dostęp: 14 kwietnia 2016).

Śpiewak P. (2015). *Spór o „społeczeństwo otwarte" jako jedno z ważnych źródeł współczesnych inteligenckich sporów*, „Kultura Współczesna", nr 4/88, s. 51–64.

Śpiewak P., Kulas P. (red.) (2015). *Postinteligencja. Współczesne formy manifestacji inteligencji i inteligenckości*, „Kultura Współczesna", nr 4/88, s. 9–13.

Śpiewak P. (2016). *Zależy mi na języku, który dociera do istoty rzeczy*, w: P. Kulas, *Rozmowy o inteligencji*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 39–69.

Świda-Ziemba H. (1999). *Wartości egzystencjalne młodzieży lat dziewięćdziesiątych*. Warszawa: Zakład Socjologii Moralności i Aksjologii Ogólnej, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych.

Świda-Ziemba H. (2005). *Młodzi w nowym świecie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Świda-Ziemba H. (2010). *Młodzież w PRL: portrety pokoleń w kontekście historii*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Świderski B. (1996). *Gdańsk i Ateny. O demokracji bezpośredniej w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

Tadla B. (2009). *Pokolenie '89, czyli dzieci PRL-u w wolnej Polsce*, Warszawa: Gruner und Jahr.

Tarczyński A. (1993). *Ethos*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Warszawa: PAX, s. 48.

Taylor C. (2001). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej* (tłum. M. Gruszczyński i in.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Tazbir J. (1978). *Kultura szlachecka w Polsce: rozkwit, upadek, relikty*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Teka Stańczyka (2007). oprac. A. Dziadzio, Kraków: Universitas.

Tischner J. (1976). *Marksizm a teoria osobowosci*, „Znak", nr 5/263, s. 651–658.

Tischner J. (1980). *Myślenie o ethosie społecznym*, „Znak", nr 3/309, s. 290–300.

Tischner J. (1992). *Etyka solidarności oraz „homo sovieticus"*. Kraków: Znak.

Tokarski J. (2014). *Czas zwyrodniały*. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.

Touraine A. (2010). *Samotworzenie się społeczeństwa* (tłum. A. Karpowicz). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Twardoch Sz. (2013). *Więzi nas polskość. Ze Szczepanem Twardochem rozmawia Dorota Wodecka*, „Gazeta Wyborcza" z 22 marca.

Walicki A. (1967). *Karola Libelta „filozofia słowiańska"*, w: K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. VII–LXXXVII.

Walicki A. (red.) (1986). *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Walicki A. (2000). *Wcielenia inteligencji*, w: tenże, *Polskie zmagania z wolnością*. Kraków: Universitas, s. 67–86.

Walicki A. (2007a). *Jak robotników zdradziły elity*, w: tenże, *O inteligencji, liberalizmach i Rosji*. Kraków: Universitas, s. 261–269.

Walicki A. (2007b). *Polskie koncepcje inteligencji i jej powołania*, w: tenże, *O inteligencji, liberalizmach i Rosji*. Kraków: Universitas, s. 43–70.

Walicki A. (2007c). *Społeczeństwo bez mózgu i sumienia*, w: tenże, *O inteligencji, liberalizmach i Rosji*. Kraków: Universitas, s. 71–108.

Walicki A. (2011a). *„Filozofia narodowa" i początek sporu o samookreślenie i powołanie inteligencji polskiej*, w: tenże, *Polska, Rosja, marksizm*. Kraków: Universitas, s. 9–28.

Walicki A. (2011b). *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*. Kraków: Universitas.

Walicki A. (2013). *Od projektu komunistycznego do neoliberalnej utopii*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas".

Walicki A. (2016). *Mój stosunek do pewnych idei jest bardzo krytyczny*, w: P. Kulas, *Rozmowy o inteligencji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 125–149.

Wanatowicz M. W. (1986). *Inteligencja na Śląsku w okresie międzywojennym*. Katowice: Uniwersytet Śląski.

Wapiński R. (1997). *Problem pokoleń w historii społecznej Polski XIX i XX wieku*, w: J. Żarnowski (red.), *Badania nad dziejami społeczeństwa polskiego XIX i XX wieku*. Seria: *Metamorfozy społeczne*. Warszawa: Instytut Historii PAN, s. 35–58.

Warzenica E. (1968). *Pozytywistyczny „obóz młodych" wobec tradycji wielkiej poezji romantycznej (lata 1866–1881)*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Waśkiewicz A. (2016). *Intelektualiści szczęśliwie nie tworzą jednej kohorty jak filozofowie Oświecenia*, w: P. Kulas, *Rozmowy o inteligencji*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 201–219.

Wedel J. R. (2007). *Prywatna Polska* (tłum. s. Kowalski). Warszawa: Wydawnictwo Trio.

Wesołowski W. (1994). *Inteligencję w mieszczaństwo przemienić?*, „Kultura i Społeczeństwo", nr 1, s. 115–124.

Wieviorka M. (2011). *Dziewięć wykładów z socjologii*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Wigura K. (2011). *Po 40 latach… Rodowody niepokornych, genealogie konformistów*. Głos w debacie. http://kulturaliberalna.pl/2011/01/25/debata-redakcyjna-po-40-latach-rodowody-niepokornych-genealogie-konformistow/ (dostęp: 14 kwietnia 2016).

Wildstein B. (2000). *Przeciw skansenowi*, „Plus Minus", nr 19 (385), dodatek do dziennika „Rzeczpospolita" z 13–14 maja, s. D1, D4.

Wilk P. (2014). *Znaki szczególne*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Witek S. (1983). *Etos*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 4. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 1195.

Wolff L. (2010). *The Idea of Galicia. History and Fantasy in Habsburg Political Culture*. Stanford: Stanford University Press.

Wójcik Z. (1962). *Rozwój pojęcia inteligencji*. Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Wujec J. (1999). *Na wyspie skarbów*, w: M. Piasecki (red.), *Młodzi końca wieku: pokolenie 2000 czy pokolenie '89, dzieci wolnego rynku czy blokersi: artykuły z „Gazety Wyborczej"*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.

Wyka K. (1977). *Pokolenia literackie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Wyka M. (1989). *Głosy różnych pokoleń*. Kraków: Znak.

Wyka A., Kościański A. (2004). *Elementy wzoru obywatela w świetle oczekiwań Polaków A.D. 2002, bariery świadomości obywatelskiej*, w: Domański H., Ostrowska A., Rychard A. (red.), *Niepokoje polskie*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, s. 259–285.

Veblen, T. (1998). *Teoria klasy próżniaczej* (tłum. J. Frentzel-Zagórska). Warszawa: Muza SA.

Zahorska M. (1978) *Spór o inteligencję w polskiej myśli społecznej*, w: R. Czepulis-Rastenis (red.), *Inteligencja polska pod zaborami*. t. 1. Warszawa: Instytut Historii PAN, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 179–216.

Zahorska M. (1989). *Inteligencja a społeczeństwo w myśli społecznej okresu warszawskiego pozytywizmu. (Z rozważań nad rolą oświaty i wykształcenia w świadomości społecznej)*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Instytut Socjologii.

Zahorska M. (1991). *Inteligencja w poglądach Jana Wacława Machajskiego*, w: R. Czepulis-Rastenis (red.), *Inteligencja polska XIX i XX wieku*, t. 6. Warszawa: Instytut Historii PAN, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 163–184.

Zajączkowski A. (1961). *Główne elementy kultury szlacheckiej w Polsce. Ideologia a struktury społeczne*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Zajączkowski A. (1962). *Z dziejów inteligencji polskiej*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Zarycki T. (2008). *Kapitał kulturowy: inteligencja w Polsce i w Rosji*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Zarycki T. (2014). *Ideologies of Eastness in Central and Eastern Europe*. Oxon: Routledge.

Zarycki T., Smoczyński R. (2014). *Inteligencka rewolucja na peryferii Imperium Rosyjskiego i jej współczesne skutki: spuścizna ziemiańska w polskim modelu obywatelstwa*, „Mir Rossii/Universe of Russia", nr 1, s. 115–136.

Zarycki T., Warczok T. (2014). *Hegemonia inteligencka. Kapitał kulturowy we współczesnym polskim polu władzy – perspektywa „długiego trwania"*, „Kultura i Społeczeństwo", nr 4, s. 27–49.

Zarycki T. (2016). *Inteligencja to dzisiaj elitarny tytuł*, w: P. Kulas, *Rozmowy o inteligencji*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 220–243.

Zielińska M. (2006). *Ariergarda realnego socjalizmu. Społeczne biografie pokolenia stanu wojennego*. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.

Zienkowska K. (1987). *O prekursorach inteligencki polskiej uwag kilka*, w: R. Czepulis-Rastenis (red.), *Inteligencja polska XIX i XX wieku*, t. 5. Warszawa: Instytut Historii PAN, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 9–31.

Ziółkowski M. (1999). *O imitacyjnej modernizacji społeczeństwa polskiego*, w: P. Sztompka (red.), *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*. Warszawa, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 38–64.

Ziółkowski M. (2005). *Mentalność Wielkopolan. Rzeczywistość, stereotypy czy perswazyjne argumenty?*, w: W. Molik (oprac.), *Etos Wielkopolan. Antologia tekstów o społeczeństwie Wielkopolski z drugiej połowy XIX i XX wieku*. Poznań : Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, s. 273–291.

Znaniecki F. (1974). *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Żarnowski J. (1964). *Struktura społeczna inteligencji w Polsce w latach 1918–1939*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Żarnowski J. (1965). *O inteligencji polskiej lat międzywojennych*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Żarnowski J. (1969). *Społeczeństwo Polski międzywojennej*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Żarnowski J. (1995). *Rola historyczna inteligencji w Europie Środkowej i Południowo-Wschodniej w XIX i XX wieku*, w: A. Ajnenkiel (red.), *Międzymorze. Polska i kraje Europy Środkowo-Wschodniej XIX–XX wiek. Studia ofiarowane Piotrowi Łosowskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. Warszawa: Instytut Historii PAN, s. 39–48.

Żarnowski J. (1998). *Intelektualiści*, w: A. Kojder i in. (red.), *Encyklopedia socjologii*, t. 1. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 334–337.

Żarnowski J. (2003) *Inteligencja*, w: W. Mędrzecki, S. Rudnicki, J. Żarnowski, *Społeczeństwo polskie w XX wieku*. Warszawa: Instytut Historii PAN, s. 73–106

Żarnowski J. (2008). *Inteligencja w Polsce niepodległej, w epoce komunizmu i na progu transformacji*, w: H. Domański (red.), *Inteligencja w Polsce. Specjaliści, twórcy, klerkowie, klasa średnia?*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, s. 81–102.

Żeromski S. (1919). *Organizacja inteligencji zawodowej*. Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze.

Żurawicka J. (1978). *Inteligencja warszawska w końcu XIX wieku*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Żurowski M. (1982). *Praca w poglądach Polaków w latach 1864–1914*, w: C. Łuczak (red.), *Studia z dziejów poglądów na pracę w Polsce do 1914 roku*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, s. 143–180.

Summary

Intelligentsia denied. Ethos and identity of young Polish intellectuals' elites

This book is the result of research on the young generation of Polish intellectuals and activists, especially those who seek deeper justifications for their own actions. It is also the result of curiosity about Polish intelligentsia, its ethos, history, and moral tradition. The main purpose of this book is to analyze the identity and ethos of young people present and active in the public sphere; those who might be considered as cultural heirs of the old intelligentsia and bearers of its ethos. What interested me the most were the respondents' definitions of intelligentsia and ethos understood as a combination of values and actions. I was interested in how the representatives of the intellectual elites perceived their social roles and public functions. I also tried to determine what they thought about patterns of public engagement known from Polish cultural tradition. This book offers an analysis of the identity of the contemporary intelligentsia, of the ethical condition of the young elites, as well as the ideas and moral assumptions associated with their actions.

The area of research was defined in this way because scholars have recently neglected the problem of meanings given to intelligentsia by social actors. It is therefore difficult to establish what is meant by this term and what significances are attributed to intelligentsia's ethos nowadays. It was not always so. In keeping with one of the main strands of research on Polish intelligentsia, I have not formulated in advance any definitions of this social category nor of its ethos. Through my research, I try to get to know how it is perceived by my interlocutors. Simultaneously, I wanted to draw my interviewees into a debate on the contemporary meaning of intelligentsia, public engagement and – to use Bohdan Cywiński's term (2010) – on "the ethos of social action". In my opinion, the importance of this project lies in the fact that a discussion focused on similar problems cannot be found in scholarly or, more broadly, public debate. I am convinced that we need such a discussion today, concerning both the ethos of public action, and the heritage of intelligentsia.

Intelligentsia is one of the fundamental problems of Polish sociology, but also a crucial issue of Polish culture. In this book, it is tackled as a problem

of sociology of culture, i.e. from the perspective of moral heritage (stored in social memory) and "cultural genealogy" rather than of "social genealogy". However, I do not think it is possible to go back in time. Each new generation must face challenges that are important mainly for them. Nevertheless, traditions and moral attitudes cannot be simply erased from social memory because they are reproduced by the educational system and have a permanent place in national culture. Some of them also have a universal meaning. In the Polish cultural tradition, the concept of intelligentsia is associated with specific moral obligations. These aspects of intelligentsia interest me most of all in this book. I search for (dis)continuity of ethical patterns in social consciousness, practices, commitment and, to a certain extent, lifestyles. I assume that patterns of ethos – though developed years ago and evolved since then – are still present and valid. While writing this book I asked myself which of those patterns were still important and how they manifested in the worldviews and actions of my interviewees. At the same time, I do not intend to ascribe old values and patterns to new activities, but most of all I want to describe the contemporary ethos and identity of the elites of young Polish intelligentsia.

In this book I hypothesize that outstanding representatives of their generation distance themselves from intelligentsia. This attitude is closely related to their way of understanding intelligentsia and a consequence of their partial oblivion of its emancipatory tradition. In other words, intelligentsia perceived as an elite makes many people feel it is distant to them, so they do not want to identify with it. At the same time, it is evident that some of my interlocutors agree that its ethos remains relevant. My hypothesis is therefore a paradox. In other words, while the respondents' attitudes towards intelligentsia are generally ambivalent or even critical, their opinions regarding its ethos are different. Moral values and attitudes associated with the tradition of intelligentsia seem to be perceived by some of my interlocutors as important and up-to-date, some of them even try to practice them more consciously. One of the aims of this analysis is to clarify this contradiction with reference to the young generation.

A researcher may see certain similarities between the beliefs of my interlocutors and the models and tradition of intelligentsia. Nevertheless the proximity of their own beliefs to this tradition often remains unspoken. This could mean that some elements of the ethos, although not overtly present, continue to affect their social action. Even if some of them respect these values only declaratively, they also clearly distance themselves from middle-class values. For most of my interlocutors, the choice between the requirements of the ethos, which presumes some sacrifice for the common good, and orientation on professional and personal success is a source of tension. This tension is well known from history and there are some telling examples of it in Polish culture.

* * *

The subject of the study are the elites of young intelligentsia; at the time of the interview, the youngest interlocutor was 29, the oldest 38. A vast majority of the interviewees were about 35. The interviewed people are often leaders in their communities. They are young intellectuals, researchers, activists, employees of third-sector organizations, active in the public sphere. Most of them play an outstanding role in their environment. It is assumed that people in their thirties (as opposed to younger people) are more aware of the public roles they play and they seem to be more stable in their beliefs. And yet they are still young. Certainly, there are some other arguments for choosing this age group for my study. They are the first generation to grow up during the communist era, but they have spent their adult lives in the times of transition and later. They remember the final years of communist Poland but they can live in a free, democratic country.

At the beginning I assumed that they were quite idealistic. On the basis of what they say and what they do – they seem to believe that public life can be based on values, not just on business. However, even though they take on important public roles and are recognizable in the public sphere, they just try to achieve a stable professional position.

The book begins with an introduction in which I sketch the overall aims of my research. Chapter 1 offers a theoretical framework of my research, centred around two categories: ethos and identity. Next, I introduce four types of identities, trying to explore how social origins and backgrounds, life experience and cultural resources affect beliefs concerning intelligentsia and possible identification with this group (chapter 2). In chapter 3, I begin by sketching a general background of this research, describing the debate on the decline of intelligentsia in Poland and the ever-present arguments in this debate. Then I introduce the category of generation (chapter 4). Chapter 5 develops the ideas introduced in chapter 2 by discussing a greater number of cases: I analyze how the interviewees perceive intelligentsia and how this affects their identification with this group. On the basis of the collected data, I try to capture the contemporary images of intelligentsia in four analytical constructs.

The research shows that one of the important factors which determine the engagement of my respondents in the public sphere is the way they assess transformation in post-communist Poland. Therefore, in the following chapters (6, 7, 8) I study how they understand the roles of the intelligentsia, and especially of its elites, in the transition period. Chapter 9 describes the changes of the ethos of the intelligentsia and the middle class, while in chapter 10 I present my interlocutors' beliefs on the middle class. Chapter 11 discusses the general meanings ascribed to ethos, while chapters 12-16 offer a more in-depth view of its particular dimensions: cultural patterns of engagement (chapter 12), work ethic (chapter 13), political engagement (chapter 14), patriotism (chapter 15),

and relationships between the intelligentsia and intellectuals (chapter 16). Finally, I try to determine why many of my interlocutors form their own social milieu and build their own institutions (chapter 17). In the conclusions (chapter 18), I sum up the most important argument concerning the main thesis mentioned above.

The epilogue of the book offers a historical perspective (chapter 19). Since a synchronous image does not allow us to see the whole picture, I decided to add a separate historical description of the "golden age" of Polish intelligentsia and to explain the fundamental ambivalences and antinomies of the ethos and identity of the intelligentsia. Moreover, I try to show that they are a permanent part of its tradition. That is why to analyze contemporary ethos and identity, I had to trace their history as well. I am convinced that we are only able to grasp what is not present explicitly today but still has some impact on us if we add a historical perspective.

The book ends with a supplement entitled "Methodological aspects of the study of intelligentsia", in which I present my own research methodology.

O autorze

Piotr Kulas, socjolog, doktor, adiunkt w Uniwersytecie Warszawskim. Opublikował *Turniej Garbusów. Problematyka tożsamości w twórczości Witolda Gombrowicza i Czesława Miłosza* (Katowice 2009); *Rozmowy o inteligencji* (Warszawa 2016), obejmujące wywiady z wybitnymi polskimi intelektualistami i naukowcami. Współredaktor książek poświęconych społeczeństwu obywatelskiemu i demokracji. Wspólnie z prof. Pawłem Śpiewakiem autor koncepcji i redaktor numeru tematycznego „Kultury Współczesnej" zatytułowanego: *Postinteligencja. Współczesne formy manifestacji inteligencji oraz inteligenckości*. Publikował m.in. w „Kulturze i Społeczeństwie", „Przeglądzie Humanistycznym", „Przeglądzie Politycznym", „Przeglądzie Filozoficznym. Seria Nowa", „Przeglądzie Socjologii Jakościowej", „Opcjach". Laureat konkursu FUGA (2013–2016) organizowanego przez Narodowe Centrum Nauki. W 2010 roku otrzymał nagrodę indywidualną drugiego stopnia Ministra Nauki za wyróżnioną rozprawę doktorską.

Indeks nazwisk

A

Abramowski Edward 138, 195, 199, 221, 244, 267, 389, 390
Alexander Jeffrey C. 94
Arendt Hannah 249
Aron Raymond 314
Arystoteles 31
Assorodobraj Nina 264

B

Babiuch-Luxmoore Jolanta 16, 20, 27, 219, 223, 314, 329, 363, 365, 368
Baczko Bronisław 26
Badiou Alain 76
Balcerowicz Leszek 165, 166
Bartoszek Adam 37, 188, 192, 262
Baszko Agnieszka 22
Bauman Zygmunt 148, 270
Beart Patrick 314
Beauvois Daniel 312, 373, 397
Bellah Robert N. 28, 32, 113, 114, 188, 200, 224, 226, 239–241, 270, 281, 306, 318, 328, 347, 403
Bell Daniel 264
Benda Julien 320
Benedict Ruth 239
Berger Peter L. 263, 344
Białobłocki Bronisław 394
Bielik-Robson Agata 24, 99, 100, 117, 145, 148, 361, 407
Bláha Arnošt 7, 330
Bobrzyński Michał 385
Boguszewska Helena 198
Bohusz Marian patrz Potocki Józef Karol
Bokszański Zbigniew 16, 19, 24, 26, 36, 38–44, 91, 189, 196, 200, 271, 359, 407
Borkowska Grażyna 364
Bortnowska Halina 31
Borucka Elżbieta Grażyna (pseud.) patrz Kuroń Jacek
Borucki Andrzej 20, 181, 189
Borzyszkowski Józef 266
Bourdieu Pierre 7, 35–37, 59, 78, 126, 174, 272, 275, 287, 318, 334, 339, 350, 384
Bratkowski Stefan 91
Bruegel Pieter 249
Brzozowski Stanisław 7, 34, 54, 76, 138–140, 195, 221, 224, 240, 244, 310, 372, 389, 395
Buber Martin 233
Bystroń Jan Stanisław 118

C

Calhoun Craig 37
Castells Manuel 37, 39, 40, 43
Cegielski Hipolit 267
Chałasiński Józef 19, 93, 118, 120, 121, 216, 222, 240, 243, 267, 322, 329, 331, 333, 372, 376, 398, 403
Chmielowski Piotr 382
Chojnowski Maciej 18, 34, 45, 134
Chrystus 305
Cichocki Marek 150, 293
Cobel-Tokarska Marta 94, 95, 155
Collins Randall 328
Cook Kay E. 404
Coser Lewis A. 328, 371, 380

Cywiński Bohdan 15, 27, 29, 30, 34, 88, 91, 92, 132, 184, 185, 188, 196, 197, 199–222, 227, 239, 245, 248, 268, 269, 280, 285, 286, 299, 320, 345, 363–365, 370, 384, 386, 387, 389, 391, 397, 398, 403
Czapliński Przemysław 95
Czarnowski Stefan 222
Czech Henryk 30
Czepulis-Rastenis Ryszarda 18, 19, 44, 182, 188, 197, 198, 222, 261, 262, 264, 265, 267, 278, 299, 312, 348, 365, 367, 369, 371, 373, 375, 376, 383

D

Daniłowski Gustaw 389
Daszyński Ignacy 385
Dawid Jan Władysław 197, 391
Dembiński Bogdan 24
Dębicki Zdzisław 85, 268, 391
Dmowski Roman 303, 385
Domański Henryk 18, 19, 35, 89, 90, 92, 117, 137, 144, 145, 152, 180–184, 186–190, 202, 207, 208, 278, 287, 315, 407
Duby George 219
Dunin Kinga 250

E

Eyal Gil 146
Eyerman Ron 97, 314

F

Fatyga Barbara 99
Feuer Lewis S. 94, 314
Fik Marta 30
Filek Janina 186
Flick Uwe 405, 406
Floryńska Halina 388
Freud Sigmund 36
Friszke Andrzej 120

G

Gadacz Tadeusz 50
Gadomski Witold 147
Gałecki Tadeusz (Adam Strug) 389
Garewicz Jan 93, 94
Garton Ash Timothy 84
Gawin Dariusz 25, 30, 84, 144, 145, 150, 153, 155, 185, 285, 286, 293, 407
Gawin Magdalena 84–88, 91
Gdula Maciej 146, 181, 187, 192, 261
Geertz Clifford 40, 283
Gella Aleksander 109, 137, 299, 372
Geremek Bronisław 150
Gessen Masha 83
Gibbs Graham 408, 409
Giddens Anthony 37, 159
Gierek Edward 153, 156
Gliński Piotr 166
Głowiński Michał 29
Gościkowski Janusz 30
Goffman Erving 115
Golka Marian 41, 42
Gombrowicz Witold 7, 76, 139, 157, 196, 303, 310
Gomułka Władysław 153
Gouldner Alvin 139, 147
Gowin Jarosław 91
Grzeszczyk Ewa 186, 193, 262

H

Habermas Jürgen 37, 39
Hałas Elżbieta 306
Hass Ludwik 35, 93
Herbut Józef 26, 32
Himmelfarb Gertrude 32, 263
Homola Irena 22, 183, 266

I

Iłowiecka-Tańska Ilona 89, 91, 268, 278, 280
Irzykowski Karol 196, 398
Isaac Joel 314

J
Jackowski Maksymilian 267
Jacyno Małgorzata 269, 270, 277
Jameson Fredric 16
Janaszek-Ivaničková Halina 87, 196, 216, 219, 220, 266, 319, 369, 371, 372, 381, 382, 387–389, 395
Janion Maria 196, 304
Janowska Katarzyna 93
Janowski Maciej 16, 19, 22, 364, 369, 371–373
Jaruzelski Wojciech 158
Jasińska-Kania Aleksandra 38
Jedlicki Jerzy 18, 19, 22, 29–31, 33, 34, 44, 84, 85, 86, 99, 108, 134, 139, 219, 262, 267, 313, 318, 328, 363–367, 369–372, 374, 375, 378, 379, 382–386, 391, 392, 397
Jerzyński Tomasz 121, 122

K
Kaczyńska Elżbieta 182, 373
Kaczyński Jarosław 245
Kapralski Sławomir 40, 41
Kaźmierska Kaja 404
Kącka Eliza 24
Kelles-Krauz Kazimierz 244
Kennedy Michael 87, 144, 145, 284, 285
Kersten Krystyna 16, 85, 185
Kieniewicz Jan 19, 34, 35, 84, 367, 373, 374, 385
Kieniewicz Stefan 368, 377, 384
Kieżun Piotr 24
Kizwalter Tomasz 364, 369
Kłoczowski Jan Andrzej 50
Kłoskowska Antonina 21, 43, 44, 93, 94, 222, 300, 301
Koestler Nora 90, 182
Kołakowski Leszek 73, 173, 363
Konecki Krzysztof 404
Konopnicka Maria 385
Korczak Janusz 195, 234
Kościański Artur 241
Kowalczyk Łukasz 122
Koziołek Ryszard 134
Kozłowski Władysław M. 369
Koźmian Stanisław 378
Krasiński Zygmunt 375
Krasnodębski Zdzisław 20, 41, 248, 402
Krzemiński Stanisław 221
Krzywicki Ludwik 129, 195, 197, 220, 221, 225, 244, 249, 267, 371, 388, 389, 390, 398
Kubicka Joanna 266
Kula Marcin 29, 219
Kurczewska Joanna 18, 19, 25, 28, 31, 32, 33, 34, 39, 41–45, 83, 89, 90, 108, 135, 137, 151, 265, 312, 314, 315, 377, 379, 380, 407
Kurczewski Jacek 29, 179, 180
Kuroń Jacek 259, 260, 332
Kurzman Charles 314
Kvale Steinar 404
Kwaśniewski Krzysztof 222

L
Latour Bruno 250
Lelewel Joachim 389
Levinas Emmanuel 233
Lewenstein Barbara 99
Lewicki Mikołaj 262, 264, 269
Libelt Karol 7, 33, 185, 192, 261, 299, 374, 375
Lilla Mark 195
Limanowski Bolesław 267, 393
Lomax Bill 150
Luckmann Thomas 344

Ł
Łepkowski Tadeusz 373
Łęcki Krzysztof 24

M
Mach Bogdan W. 18, 93
Machajski Jan Wacław 138, 139, 395
MacIntyre Alasdair 223, 241, 310, 390

Madajczyk Czesław 313
Madsen Richard 403
Mahrburg Adam 197, 391
Mannheim Karl 93, 314
Marchlewski Julian 267
Marcinkowski Karol 374
Mariański Janusz 26
Marody Mirosława 39, 262, 264, 269
Matyja Rafał 99
Mazowiecki Tadeusz 145, 158
Mencwel Andrzej 19, 25, 38, 45, 54, 85, 86, 93, 97, 102, 132, 134, 139, 140, 151, 188, 197, 209, 221, 234, 240, 262, 266, 268, 285, 286, 313, 363, 364, 366, 367, 386–390, 395, 397, 398, 407
Merton Robert K. 313
Messner Zbigniew 158
Michnik Adam 119, 285
Micińska Magdalena 19, 22, 30, 85, 86, 139, 140, 197, 222, 266, 267, 299, 364, 365, 371, 372, 373, 376–383, 391, 392, 396
Mickiewicz Adam 303, 375, 382, 389
Mikułowski-Pomorski Jerzy 93, 186, 313
Miłosz Czesław 73
Misztal Barbara A. 314
Młynarski Wojciech 288
Mokrzycki Edmund 83–85, 89, 147, 180, 181, 184, 188, 202
Molik Witold 22, 183, 266
Moskalewicz Marcin 157, 159, 163, 170
Mouffe Chantal 77
Mucharski Piotr 93

N

Najder Zdzisław 91
Nałęcz Daria 86, 87, 148, 398
Nałkowska Zofia 246
Nałkowski Wacław 54, 195, 197, 221, 390, 395
Narojek Winicjusz 44
Nasiłowska Anna 93
Nora Pierre 222
Nowacki Dariusz 95
Nowak Piotr 99, 374
Nowicka Ewa 29, 222

O

Olschowsky Heirich 364
Olszewski Michał 95
Orzeszkowa Eliza 267, 382, 385
Ossowska Maria 19, 27, 28, 29, 32, 93, 94, 182, 188, 220, 223, 241, 329, 363, 364, 365, 383
Ost David 87
Ostrowska Antonina 180
Owens Lynn 314

P

Padula Joanna 95, 96
Palska Hanna 18, 19, 34, 35, 45, 85, 86, 89, 98, 134, 144, 186, 189–192, 212, 219, 368
Pańkow Włodzimierz 149
Patton Michael 405
Pawlak Mikołaj 24
Pawlicki Aleksander 110
Pietrzyk-Reeves Dorota 285
Piłsudski Józef 385
Potocki Józef Karol (Marian Bohusz) 197, 221, 390
Prus Bolesław 267, 385
Pucek Zbigniew 108, 117
Putnam Robert D. 21

R

Radlińska Helena 278, 280, 389, 398
Rau Zbigniew 284
Reich Robert 150
Ricoeur Paul 41
Ritzer George 402
Robotycki Czesław 26, 32
Rodak Paweł 364

S
Sachs Jeffrey 166
Sadura Przemysław 146, 180, 181, 187, 189, 192, 261
Schütz Alfred 41, 402
Schütze Fritz 404
Sdvižkov Denis 84, 198, 319, 328, 366, 371, 383, 390, 403
Sempołowska Stefania 390
Sennett Richard 28, 107, 269, 403
Sienkiewicz Henryk 383, 385
Sierakowski Sławomir 147, 165, 243, 290
Sieroszewski Wacław 389
Skarga Barbara 377, 378, 388
Słomczyński Kazimierz M. 181, 182
Słonimski Antoni 86
Słowacki Juliusz 303, 310
Smiles Samuel 263, 266
Smoczyński Rafał 118, 121, 122, 384
Snopek Jerzy 364, 366, 368, 375, 388, 390
Somers Margaret R. 151
Sosnowska Anna 148
Spasowicz Włodzimierz 382
Staniszkis Jadwiga 248
Stańczyk Xawery 99, 102
Starczewska Krystyna 63, 117
Straub Jürgen 40
Strauss Leo 310
Stróżewski Władysław 50
Strug Adam patrz Gałecki Tadeusz
Strzelecki Jan 259
Studnicki Władysław 119
Sullivan William M. 403
Supiński Józef 267
Surdykowski Jerzy 91
Swidler Ann 239, 403
Szacka Barbara 19, 30
Szacki Jerzy 19, 29, 87, 149, 189, 218, 284, 285, 312, 313, 314
Szafraniec Krystyna 21, 193
Szawiel Tadeusz 26, 28, 31, 32
Szczawińska-Dawidowa Jadwiga 54
Szczepanowski Stanisław 385
Szczepański Jan 18, 19, 45, 85, 118, 264, 313, 329, 370
Szczerek Ziemowit 212
Szélenyi Iván 146, 151
Szpakowska Małgorzata 83, 188, 189, 193, 364
Sztompka Piotr 83
Szujski Józef 378

Ś
Śpiewak Jan 134, 236
Śpiewak Paweł 20, 24, 31, 85, 88, 91–93, 95, 97, 98, 118, 122, 144, 147–152, 160, 169, 172, 180, 184, 221, 222, 245, 285, 312, 315, 341, 363, 407
Środa Magdalena 310
Świda-Ziemba Hanna 93, 95, 96, 98, 99, 155
Świderski Bronisław 85, 91, 148, 149, 368
Świętochowski Aleksander 267, 382, 385, 386, 393
Świętosławski Zenon 389

T
Tadla Beata 95
Tarczyński Andrzej 28
Tarnowski Stanisław 378
Taylor Charles 38, 41, 222, 357, 362
Tazbir Janusz 384
Tipton Steven M. 403
Tischner Józef 30, 49, 50, 148, 160, 233
Tocqueville Alexis de 32, 249, 318
Tokarski Jan 157
Touraine Alain 36, 40
Townsley Eleanor 146
Twardoch Szczepan 203

V
Veblen Thorstein 189

W
Wacquant Loïc 36
Walicki Andrzej 19, 25, 84, 92, 129, 144, 149, 184, 185, 197, 268, 313, 319, 364, 374, 375, 379, 381, 389, 395, 407
Wałęsa Lech 145, 157
Wanatowicz Maria W. 22
Wapiński Roman 93, 95
Warczok Tomasz 91, 181, 240, 259, 324, 342
Waśkiewicz Andrzej 25, 407
Wawrzyniak Piotr 267
Wedel Janine R. 118, 328, 330
Wesołowski Włodzimierz 182, 188, 195
Wieviorka Michel 42, 43
Wigura Karolina 229
Wildstein Bronisław 91
Wilk Paulina 95, 96
Witek Stanisław 32
Wodzicki Ludwik 378
Wolff Larry 22
Worcell Stanisław 389
Woś Rafał 170
Woźniakowski Jacek 49
Wódz Kazimiera 24
Wójcik Zdzisław 374, 395
Wujec Jakub 95
Wyka Anna 241
Wyka Kazimierz 93, 94
Wyka Marta 93, 99
Wyspiański Stanisław 249, 302, 303, 385

Y
Young Michael 264

Z
Zagajewski Adam 119
Zahorska Marta 18, 19, 108, 134, 135, 138, 139, 183, 268, 319, 385, 387, 392–395, 398
Zajączkowski Andrzej 46, 120, 373
Zaleski Marek 19
Zanussi Krzysztof 119
Zarycki Tomasz 25, 36, 88, 89, 91, 99, 102, 107, 111, 118, 120–122, 146, 181, 240, 259, 312, 315, 324, 327, 336, 342, 384, 407
Zielińska Maria 93
Zienkowska Krystyna 16, 182, 219, 369, 371, 373
Ziółkowski Marek 144, 190, 192
Žižek Slavoj 76, 260
Znaniecki Florian 19, 45, 118, 329

Ż
Żarnowski Janusz 16, 19, 22, 35, 83, 86, 87, 108, 118, 119, 183, 266, 313, 329, 398
Żeromski Stefan 86, 196, 197, 199, 219, 243, 372, 382, 385, 390
Żmigrodzka Maria 196
Żurawicka Janina 383
Żurowski Marek 267