

Stanisław Krajewski, *Czy matematyka jest nauką humanistyczną?*, seria: Copernicus Center Press, WSliZ, Kraków 2011, 152 ss.

Specyfika matematyki i jej szczególne miejsce wśród innych dyscyplin naukowych stanowiły przedmiot zainteresowania filozofów od początków istnienia filozofii europejskiej. Liczenie, które zwykle utożsamiamy z matematyką, jest tylko jedną z jej funkcji. Nieskończona jest matematyczna wielość struktur i różnorodność jej związków z poszczególnymi dyscyplinami naukowymi. „Matematyka jest bliższa naukom filozofii, a nawet teologii, niż się to zwykle wydaje zarówno matematykom, jak i ignorantom w zakresie królowej nauk”¹. Liczni autorzy, reprezentujący niekwestionowany autorytet naukowy, dostrzegają i uzasadniają różne aspekty tych powiązań². Stanowisko takie podziela także autor omawianej publikacji. Jednocześnie sporo miejsca poświęca on krytyce nazbyt powierzchownego ujmowania związków matematyki z innymi naukami przyrodniczymi, także nieuzasadnionym zastosowaniom matematyki w humanistyce. Niektóre z zaprezentowanych przez S. Krajewskiego symbioz matematyki i dynamizm przenikania przez nią licznych sfer aktywności ludzkiej zaczynamy dopiero odczuwać. Wynikają one z nowych doświadczeń w następstwie pojawienia się i upowszechnienia najnowocześniejszych technologii.

Omawiana książka składa się z dziewięciu rozdziałów. Meritum ośmiu z nich stanowią wcześniejsze publikacje autora z lat 2004–2010, opatrzone takimi samymi tytułami, przy czym pięć z nich ukazało się w ramach prac zbiorowych sygnowanych przez Michała Hellera (laureata nagrody Templetona z 2010 r.), wydanych przez OBI, UJ i Biblos. Pozostałe trzy publikacje ukazały się nakładem wydawnictw uniwersytetów w Białymstoku, Gdańsku i Poznaniu. Treść jednego rozdziału – „Uwagi o matematyce i teologii” – nie była dotychczas nigdzie publikowana.

Rozdział pierwszy – „Emergencja w matematyce?” – traktuje o nowych celach i zjawiskach, które pojawiają się „wśród struktur matematycznych wraz z ich rosnącą komplikacją” (s. 12). Po uprzednim wnikliwym wyjaśnieniu pojęcia emergencji w odniesieniu do świata fizycznego, autor stawia pytanie: jakie nowe zjawiska (struktury) w matematyce (porządkowe, algebraiczne, topologiczne i ich kombinacje) zasługują na to, aby określić je jako emergen-

¹ Cytat z okładki.

² W tym także ich wymowę ontologiczną i epistemologiczną, zob. R. Molski, *Rozmyślenia o filozofii matematyki*, FRMP, Warszawa 2003, s. 115-271. Por. także M. Heller, *Filozofia przyrody – zarys historyczny*, Znak, Kraków 2004, zwłaszcza rozdz. XIII, pkt. 3: „Racjonalność świata”, s. 224-230. Także: Z. Hajduk, *Ontologiczne założenia matematyki*, [w:] *Matematyczność przyrody*, red. M. Heller, J. Życiński, Petrus, Kraków 2010, s. 93-112. Artur Peacocke, uznając żywotny współcześnie „mit szczeliny” pomiędzy nauczaniem przyrodniczym, matematyką a teologią chrześcijańską, np. *idem*, *Drogi nauki do Boga*, przeł. J. Gilewicz, Zysk i S-ka, Warszawa 2004, s. 146-147. W podobnym tonie wypowiadają się zasadniczo wszyscy laureaci nagrody Templetona. Szczególnie delikatnie czyni to P. Davies (*idem*, *Plan Stwórcy*, przeł. M. Krośniak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, zwłaszcza w rozdziale VI pt. „Tajemnica matematyki” [s. 154-176]) oraz J. Polkinghorn (por. prace tego autora w języku polskim wydane nakładem Wydawnictwa Znak).

cję. Innymi słowy, czy możliwe jest wyodrębnienie jakichś cech potwierdzających symptomy emergencji w matematyce (zwracam uwagę, że tytuł omawianego rozdziału został użyty w formie pytającej). Według S. Krajewskiego pozytywną odpowiedź na to pytanie determinują dwie podstawowe cechy – kryteria, a są nimi „zaskoczenie” i „nieusuwalność” (s. 13), które, abstrahując od psychologicznych aspektów emergencji, znajdują satysfakcjonujące potwierdzenie w sferze logicznych podstaw matematyki. W zakończeniu rozdziału czytamy: „do kanonicznych przykładów emergencji, takich jak życie, świadomość, proponuję dodać z zakresu matematyki, po pierwsze fraktale [...], a po drugie pojawienie się nierozstrzygalności (oraz niezupełności) liczb naturalnych, gdy rozpatrujemy je nie z samym dodawaniem [...], ale z dodawaniem i mnożeniem jednocześnie³” (s. 20).

Kolejne rozdziały są zatytułowane: „Atrakcyjność twierdzenia Gödla” (rozd. II) oraz „Racjonalizm a matematyka” (rozd. III). W pierwszym z nich autor zajmuje się twierdzeniem austriackiego matematyka o niezupełności, ze szczególnym uwzględnieniem tezy wynikającej z jego popularnego ujęcia: „prawda jest nieuchwytna; istnieją prawdy niedowodliwe” (s. 22). Treść tego rozdziału stanowi wymowne potwierdzenie, że S. Krajewski jest kompetentnym logikiem, w pełni świadomym niebezpieczeństw błędnego rozumienia i tym samym błędnej interpretacji twierdzenia Gödla. Interesujące są te fragmenty, w których autor nawiązuje do filozoficznych i teologicznych poglądów wielkiego matematyka. Wspomina on także o wymyślonej przez Gödla metodzie arytmetyzacji zwanej niekiedy „gödelizacją” (s. 29). Na uwagę zasługują również fragmenty traktujące o nadużywaniu twierdzenia Gödla w filozofii matematyki, logiki i filozofii języka, a także o przejawach dystansowania się wiedeńskiego uczonego wobec definicji prawdy Tarskiego⁴. W rozdziale tym autor odwołuje się do swojej wcześniejszej pracy z 2003 r., a w przypisach powołuje się na analizę i krytykę tzw. argumentu Lucasa, również w wersji Penrose’a.

Wymieniony wcześniej rozdział trzeci zawiera uwagę do artykułów W. Marciszewskiego o nowoczesnym racjonalizmie. Jego zawartość merytoryczną ilustrują tytuły dwóch podrozdziałów: „Wyniki Gödla a sztuczna inteligencja” oraz „Twierdzenie Gödla: nie da się definiować liczb naturalnych”. Zdaniem S. Krajewskiego sposób uzasadnienia przez W. Marciszewskiego nowoczesnego racjonalizmu pozostawia pewien niedosyt, ponieważ „mówienie o braku jakichkolwiek nieempirycznych przesłanek w uzasadnianiu aksjomatów arytmetycznych wydaje się sformułowaniem zbyt radykalnym, niewystarczająco głębokim⁵” (s. 42).

Rozdział czwarty zatytułowany został „Jak wzmacniać test Turinga?”. Autor powraca w nim do twierdzenia Gödla. Uzasadnia, że nie da się opisać naszego rozumienia liczb naturalnych, ponieważ „nie ma skończonej i całkowicie wystarczającej definicji” (s. 49). Powoduje to określone konsekwencje, sprowadzające się m.in. do tego, że „przy próbach tworze-

³ Por. M. Lubański, *Matematyka a język i nauka*, [w:] *Przestrzenie księdza Cogito*, red. S. Wszolek, Biblos, Kraków 1996, s. 30-44.

⁴ Por. K. Wójtowicz, *Platonizm matematyczny. Studium filozofii matematyki Kurta Gödla*, Kraków, Biblos 2002. Por. także: *idem*, *Filozofia matematyki Gödla na tle neopozytywistycznej koncepcji matematyki*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce”, nr XXXIV, s. 3-21.

⁵ Dla porównania warto zapoznać się z recenzją książki S. Toulmina *Return to reason*, zatytułowaną „Rozumność bez racjonalizmu” autorstwa T. Szubki („Znak”, nr 10 (2002), s. 139-144. Ponadto: W. Marciszewski, *Nominalistyczny platonizm Leibniza*, [w:] *Spór o uniwersalia*, red. M. Heller, W. Skoczny, OBI, Kraków 1991, s. 45-54. Zob. także: G. Coyne, M. Heller, *Pojmawalny wszechświat*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007. Książka jest znakomitym kompendium wiedzy o racjonalizmie w kontekście zagadnień uwzględnionych w pracy S. Krajewskiego. Cennym pogłębieniem i uzupełnieniem wywodów autora jest także publikacja W.B. Drees, *Argument przeciw czasowemu realizmowi krytycznemu? Kosmologia kwantowa a teologia*, [w:] *Bóg – Wszechświat – Człowiek*, t. 1: Wybór tekstów, Berkeley, California, 1988–2001, OBI, Kraków 2006, s. 68-90.

nia sztucznej inteligencji pojawiają się fundamentalne trudności z opisem wiedzy bazowej” (s. 49). W dalszej części S. Krajewski zauważa, że w celu wzmocnienia testu Turinga należy skorzystać z możliwości zastosowania znacznie radykalniejszej idei niż wychowywanie robotów. „Chodzi o wychowywanie przez roboty” (s. 55). Taka ewentualność pozostaje na razie oczywiście jedynie doświadczeniem myślowym z pominięciem względów moralnych.

„Teza Churcha pomiędzy matematyką a empirią” to tytuł rozdziału piątego. Jego zawartość dotyczy m.in. różnych kwestii określających liczne zależności pomiędzy twierdzeniem Gödla a twierdzeniem Churcha⁶. Kontynuację znajdziemy w rozdziale ostatnim, dziewiątym, zwłaszcza w części zatytułowanej: „Teza Churcha i inne tezy” (s. 133).

Rozdział szósty traktuje o współczesnej żywotności pitagoreizmu, który – przypomnijmy – w myśl jego starożytnego twórcy uznawał kult matematyki, akcentując przede wszystkim jej kompetencje epistemologiczne i jawiącą się na tym tle mistykę liczb. Jak zaznacza S. Krajewski, we współczesnym myśleniu można prześledzić dwa zasadnicze sposoby funkcjonowania wątków pitagorejskich: „po pierwsze rola matematyki w rozumieniu świata przyrody, po drugie, rola komputerów w nauce i życiu” (s. 77). Zaiste, doniosłość założeń i intuicji pitagorejskich okazała się bezdyskusyjna i ze szczególną mocą potwierdza swoją aktualną obecność w najnowszych technologiach, zwłaszcza przez powstanie zapisu cyfrowego (s. 80-81). Wnikliwe dociekania w tym rozdziale autor kończy konkluzją, że z perspektywy historycznej „komputery, które funkcjonują, są realizacją najśmielszych marzeń w duchu pitagorejskim”. Stwarza to oczywiście konstruktywny zaczyn nowego sposobu patrzenia na świat, w tym także oczami filozofów⁷. Fascynacja współczesnym neopitagoreizmem, którego urzeczywistnieniem jest coraz powszechniejsza cyfryzacja może wszelako oznaczać także ambitne tendencje do cybertotalizmu (o tym obszernie na s. 87-88)⁸.

„Matematyzm” to tytuł kolejnego, siódmego rozdziału. Autor podejmuje w nim kwestię swoistej mody na matematykę, polegającej na zawinionym i niezawinionym przez matematyków „wszędobylstwie” matematyki. Tendencja ta ma wieloletnie tradycje, ale ostatnio – co chciałbym mocno podkreślić – wykazuje symptomy wyraźnego wzmocnienia⁹. Niekiedy towarzyszą temu zachowania wręcz obsesyjne: za mierne uważa się opracowania traktujące o plastyce, muzyce, literaturze, psychologii lub teologii, które nie ujmują prezentowanych kwestii w określone formuły matematyczne. Zwłaszcza w niektórych publikacjach o charakterze ezoterycznym można prześledzić przejawy matematyzmu jako uzurpacji. Z drugiej strony, jak słusznie zauważa autor, „dominacja metod matematycznych we współczesnej nauce może być uznana za powrót do idei pitagorejskich” (s. 97). W metodach tych chodzi bowiem bez wątpienia o coś więcej, niż tylko ujęcie liczbowe. Istnieją przecież takie struktury współczesnej matematyki jak porządkowe, algebraiczne i topologiczne, które nie sprowadzają się tylko i wyłącznie do liczb.

Zgodnie z uwagą poczynioną na początku niniejszej recenzji, tekst rozdziału „Uwagi o matematyce i teologii” nie był dotychczas przez S. Krajewskiego nigdzie publikowany. Przypomnijmy, że w dobie oświecenia i pozytywizmu wzniesiono między wiarą a rozumem

⁶ Sensownym uzupełnieniem meritum tego rozdziału i konkluzji autora mogą być trzy artykuły A. Olszewskiego zamieszczone w nr 24, 25 i 26 „Zagadnień filozoficznych w nauce” (OBI, Kraków 2000).

⁷ Por.: J. Dębiec, *Mózg i matematyka*, OBI, Kraków 2002, zwłaszcza paragraf: „Matematyczność przyrody a ontologia strukturalistyczna”.

⁸ W tym kontekście warto ponownie wrócić do omówionego wcześniej rozdziału czwartego, zwłaszcza s. 44-47. Zob. także: J. Mrozek, *Status poznawczy matematyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2004.

⁹ Matematyzm w pozytywnym znaczeniu przebija np. z treści książki K. Ferguson, *Ogień w równaniach*, przeł. Zysk i S-ka, Warszawa 2001.

solidne bariery, które poprzewracał postmodernizm. Po upadku pozytywizmu w latach 70. XX w. zaznaczyła się niewątpliwa eskalacja wzajemnego, nieagresywnego zainteresowania obydwóch stron i można zaryzykować stwierdzenie, że obecnie to naukowcy (przedstawiciele nauk matematyczno-przyrodniczych) interesują się bardziej teologią niż teologowie nauką. Neopozytywizm nie przytłacza obecnie dyskusji z udziałem teologów, a współcześni fizycy, matematycy i kosmologowie stali się bardziej otwarci na tajemnicę i postrzegają świat jako wielką racjonalność. Generuje to ekspansję języka teologii i tzw. pytania ostateczne. Autor przypomina i uzasadnia tezę, że linia styczności pomiędzy matematyką a teologią stanowi od długiego czasu pasjonujące miejsce poszukiwań i znajdowania analogii. Omawiany rozdział jest więc znakomitą prezentacją poglądów i tematów związanych z kwestią pogranicza, ukazując równocześnie, jak wiele ontologicznej tożsamości ma owo pogranicze¹⁰. Jest także rzetelna metodologicznie próba ukazania sensowności (zasadności) włączenia kategorii myślenia matematycznego do teologii. Rozważania autora przekonują tym samym do podejmowania trudnej refleksji nad współczesną kondycją filozofii Absolutu. Jest to niezwykle inspirujące, żyjemy bowiem w kulturze krytycznej podejrzliwości, demaskującej fałszywe autorytety i fałszywe koncepcje pozaracjonalności, w kulturze, którą z wymienionych względów można nazwać „kulturą uzasadnień”. Jednym z jej aspektów może być prawomocność pytania o możliwość skonstruowania fizycznego nieeuklidesowego, aczasowego i alokacyjnego modelu przestrzeni, który byłby podatny na opis zarówno w ujęciu geometrii Euklidesa, Riemanna jak i matematycznych przestrzeni Hilberta.

Ostatni, dziewiąty rozdział autor zatytułował tak samo jak całą książkę. W ostatecznej konkluzji stwierdza, że matematyka nie jest nauką humanistyczną, zastrzegając jednak, że „jesteśmy coraz bardziej świadomi, że matematyka w o wiele większej mierze, niż to się większości z nas wydaje, ma cechy kojarzone zwykle z humanistyką” (s. 143). Podzielam tę konkluzję, m.in. ze względu na pojawiające się najrozmaitsze konteksty, w których matematyka odgrywa decydującą rolę właśnie dzięki jej licznym cechom kojarzonym także z humanistyką¹¹.

Recenzowana książka jest z całą pewnością potrzebną publikacją. W pewnym sensie można ją określić jako podręcznik podstawowych problemów filozofii matematyki. Przejrzysta i usystematyzowana treść, a także odczuwalna w wielu miejscach lekkość stylu i precyzyjny, klarowny, a jednocześnie erudycyjny język, czynią ją przystępną dla czytelnika. Kompetencje autora są gwarantem, że poglądyowe wyjaśnienia nie zafałszowują prawdy. Liczne odniesienia do najwybitniejszych myślicieli i twórców matematyki ukazują czytelnikowi więź idei książki z największymi pytaniami współczesności. Pozwala to w sposób pogłębiony śledzić wszystkie przywoływane i zestawione argumenty oraz racje. Książkę uzupełnia stosunkowo obszerna bibliografia, która może inspirować do pełniejszego poznania przedstawionych przez autora zagadnień.

Adam Mroczkowski

¹⁰ J. Kukowski, *Ontologia teorii fizykalnych a ontologia rzeczywistości*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 2/2005, s. 155-156. Por. także J. Parys, *Logika i wiara w ujęciu ojca Józefa Marii Bocheńskiego*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 1/2006, s. 63-70.

¹¹ W uzupełnieniu takiego stanowiska można nawiązać do książki G. Nowak, S. Symotiuł (red.), *Przestrzeń w nauce współczesnej*, Wyższa Szkoła Zarządzania i Administracji, Zamość 2003.

Richard Rorty, Gianni Vattimo, *Przyszłość religii*, red. S. Zabala, przeł. S. Królak, seria: Eidos, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, 104 ss.

Zagadnienia dotyczące statusu i miejsca religii we współczesnej kulturze stanowią temat wyjątkowo licznych i gorących debat. Debaty te niezwykle często przeradzają się w jałowe spory zacieklej fanatyków i zacierzawionych radykałów, przerzucających się skrajnymi postulatami niemożliwymi do przyjęcia przez przeciwny obóz. Wydaje się, że zbyt dużą rolę odgrywa w nich logika „wszystko albo nic”, która nie przyjmuje do wiadomości żadnych pośrednich rozwiązań i nie stwarza przestrzeni dla kompromisu i porozumienia. Książka *Przyszłość religii* jest głosem zgoła odmiennym. Stanowi próbę spojrzenia na sprawę z filozoficznym dystansem i – popartego głębokim namysłem – wyprowadzenia dyskusji ze ślepego zaułka, w którym zdaje się znajdować.

Strukturę książki można uznać za dwuelementową. Pierwszą część tej liczącej sto kilka stron pozycji stanowią trzy krótkie eseje. Jak łatwo się domyślić, każdy ze współtwórców książki jest autorem jednego z tekstów, przy czym esej Rorty’ego jest przedrukiem. Druga część tomu stanowi zapis rozmowy pomiędzy Zabala, Rortym i Vattimo, przeprowadzonej 16 grudnia 2002 r. w Paryżu. Całość zredagowana jest przez wspomnianego Santiago Zabale, o którym z końcowej notki dowiadujemy się, że obronił doktorat na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie i zajmuje się statusem religii oraz myślą ponowoczesną.

W otwierającym książkę wstępnym eseju Zabala konstatuje głębokie przemiany, jakie zachodzą we współczesnej kulturze. Sądzi, że sztywne opozycje nauka-religia oraz teizm-ateizm stały się przestarzałe i jałowe, jako że nie sposób podać rozstrzygających argumentów na rzecz któregośkolwiek z rywalizujących stanowisk. Ten swoisty impas jest, zdaniem Zabali, impulsem do głębokiego przemyślenia i przewartościowania statusu religii w ponowoczesnej rzeczywistości. Włoski myśliciel jest przekonany, że Richard Rorty i Gianni Vattimo są filozofami, którzy pomogą otworzyć przed myśleniem o religii nowe horyzonty.

Zabala przedstawia Rorty’ego i Vattima jako przedstawicieli „myśli słabej”. Próbuje pokazać, w jaki sposób Rorty z pozycji neopragmatysty, a Vattimo z punktu widzenia hermeneuty, starają się zrealizować podobne cele. Podstawową cechą „myśli słabej” jest przekonanie o konieczności porzucenia postulatów odkrywania obiektywnych i substancjalnych prawd na rzecz budowania międzyludzkich relacji, tworzenia warunków dla dialogu. Rorty i Vattimo starają się zatem zdystansować wobec metafizycznego dziedzictwa, proponując nowe kategorie i nowy sposób myślenia o rzeczywistości. Zabala sugeruje, że koncepcje obu filozofów stanowią świetny punkt wyjścia dla rozważań na temat tytułowej przyszłości religii.

Richard Rorty w eseju „Antyklerykalizm i ateizm” usiłuje znaleźć w ramach swojej liberalnej utopii stosowne miejsce dla religii i wiary. Wychodząc z właściwych sobie antyesencjalistycznych i antyfundamentalistycznych pozycji, Rorty nie zajmuje stanowiska w sporze teizm-ateizm, przypisując tej opozycji charakter metafizyczny. Zdaniem Rorty’ego, ten poziom dyskusji na temat religii stanowi zbiór źle postawionych pytań, na które nie sposób znaleźć ostatecznej odpowiedzi. Amerykański pragmatysta deklaruje się natomiast jako antyklerykał, sytuując tę postawę na płaszczyźnie politycznej. Rorty jest zdania, że obecność religii w sferze publicznej jest niepożądana, i dlatego należy w całości przenieść ją do sfery prywatnej. O religii nie warto rozmawiać w kontekście prawdy, lecz raczej zapytywać o to, jak pomaga radzić sobie z samotnością, twierdzi autor *Konsekwencji pragmatyzmu*. Kolejnym ważnym elementem Rortiańskiego wywodu jest zwrócenie uwagi na swoisty szacunek, jakim powinni darzyć się uczestnicy religijnych sporów. Podobnie jak zupełnie niewyzulony na subtelności filozofii student nie powinien gardzić profesorem, który całe życie poświęcił zgłębianiu filozoficznych problemów, a ów profesor nie powinien gardzić niewierzącym w sens filozofii

studentem, tak i – powiada Rorty – zarówno krytycy jak i zwolennicy religii winni są sobie wzajemny szacunek i respekt. Filozof jest przekonany, że jednym z najważniejszych kroków na drodze do uregulowania pozycji wiary i religii, jest zarzucenie myślenia o poszukiwaniu Boga jako o części natury ludzkiej i skłonienie się ku uznaniu religii za wytwór kultury, niemający żadnego umocowania w obiektywnej i pozahistorycznej rzeczywistości.

O wiele dalej idące, i o wiele bardziej kontrowersyjne propozycje przedstawia w swoim eseju Gianni Vattimo. Włoski hermeneuta przekonuje, że z jednej strony chrześcijaństwo przyczyniło się do przewyciężenia metafizyki, a z drugiej – duch owego chrześcijaństwa znajduje spełnienie w dwudziestowiecznej filozofii „myśli słabej”. Vattimo sądzi, że Bóg, poprzez wcielenie się w człowieka, dokonał swoistego „uwewnętrznienia” – przestał jawić się jako zewnętrzny władca, a stał się wewnątrzświatowym przyjacielem ludzkości. Filozof twierdzi również, że nauka Jezusa Chrystusa wyraźnie namawia do odejścia od wiary w jakąkolwiek prawdę obiektywną, jedyną prawdą czyniąc praktyczną dyrektywę miłości bliźniego. W tej perspektywie Biblia jawi się jako zbiór wskazówek etycznych i nie ma nic wspólnego z jakimikolwiek obiektywnymi prawdami, czy to antropologicznymi, czy to kosmologicznymi. Biblia, twierdzi Vattimo, nie mówi nam jaki jest świat ani kim jest człowiek, wzywa tylko do działania w imię miłości i dobroci. W swojej reinterpretacji dziejów i przesłania chrześcijaństwa filozof niewątpliwie staje w opozycji do stanowiska instytucji kościelnych. W rzeczy samej, włoski hermeneuta gruntownie krytykuje Kościół. Twierdzi, że nie mała część społecznej nauki Kościoła, większość teologicznych dogmatów, a w szczególności pozycja władzy, z jakiej Kościół występuje, nie mają zbyt wiele wspólnego chrześcijańskim duchem. Vattimo jawi się jako zwolennik chrześcijaństwa, jest to jednak chrześcijaństwo zupełnie odmienne od tego, które dziś uznaje się za kanoniczne i ortodoksyjne.

Część konwersacyjna książki jest w zaskakujący sposób różnorodna. Podczas lektury czytelnik wciąż pozostaje pod wpływem przeświadczenia, że ma do czynienia nie tyle z zaprogramowanym i skalkulowanym wywiadem, lecz – w rzeczy samej – ze spontaniczną, żywą rozmową. Jak łatwo się domyślić, prym wiodą w niej Rorty i Vattimo, Zabali przypada rola zagajającego moderatora. Rozmówcy odnoszą się wzajemnie do treści swoich wcześniejszych esejów, wyrażają wątpliwości, precyzują poglądy. Ta religijna dysputa jest tym ciekawsza, że mimo podobieństw między propozycjami Rorty’ego i Vattimo występują oni z przeciwnych stanowisk – jak wiadomo Vattimo jest osobą wierzącą, natomiast Rorty prezentował światopogląd zupełnie wyzbyty z obecności pierwiastka religijnego. Jednak, jak już zostało wspomniane, religia nie jest jedynym tematem konwersacji. Rozmówcy podejmują również zagadnienia *stricte* filozoficzne, uruchamiają rozmaite konteksty „myśli słabej”, przywołują myślicieli takich, jak Hegel, Heidegger, Wittgenstein czy Brandom. Dotykają też problemów współczesnej cywilizacji, rozważają kwestie polityczno-ekonomiczne, analizują sprzeczności kapitalizmu i zagrożenia globalizacji. Oczywiście żadna z wymienionych kwestii nie zostaje dogłębnie i obszernie rozpatrzona, jakkolwiek w tym przypadku krótkość formy bynajmniej nie implikuje powierzchowności i banalności treści.

„Przyszłość religii” jest pozycją, której z pewnością wiele można zarzucić. Można uznać, że jest po prostu zbyt krótka, że zawarte w niej pomysły są niedostatecznie rozwinięte, a co za tym idzie – nieprzekonujące. Innym problemem z koncepcjami przedstawionymi w książce jest to, iż są niebывale kontrowersyjne. Należy się spodziewać, że zwolennicy Kościoła uznają przemyślenia filozofów za herezję, natomiast krytycy religii odrzucą je jako zbyt spolegliwe i niedostatecznie radykalne. Być może jednak wspomniane wady potraktować można również jako zalety. Idee przedstawione w książce z pewnością są nieco zbyt zdawkowe i zdecydowanie kontrowersyjne, ale w ten sposób zdają się spełniać powierzoną im rolę – stanowią frapujące i ważne intelektualnie przyczynki dla nowego, świeżego spojrzenia na problem

religii. Książka *Przyszłość religii* nie tyle podaje gotowe, całościowe rozwiązania, co raczej demonstruje nowy sposób myślenia i rozmawiania, stanowi alternatywę wobec niekonkluzywnych i często jałowych religijnych sporów.

Maciej Musiał

Hans Joas, *Powstawanie wartości*, przeł. M. Kaczmarczyk, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, 314 ss.

Praca Hansa Joasa, mimo iż została wydana w serii „Biblioteka myśli socjologicznej”, a jej autor jest socjologiem, niewątpliwie ma charakter na wskroś filozoficzny. Najważniejszym z czynników o tym charakterze decydujących jest samo zagadnienie, którego dotyczą wywody autora, a które zawiera się w tytule książki. Problem sformułowany zostaje w pierwszym akapicie pracy w sposób następujący: „Jak powstają wartości i ich moc wiążąca [...]?” (s. 10), natomiast w dalszym toku dodane zostaje, że istotą sprawy jest „dotarcie do takich całościowych układow działania i takich typów doświadczenia, które leżą u podłoża subiektywnego poczucia, że coś jest wartością, a także o wskazanie środków teoretycznych umożliwiających opis tych doświadczeń” (s. 22). Wydaje się, iż zasadność wyłożonych zamiarów nie budzi większych wątpliwości, jakkolwiek Joas skrupulatnie stara się wykazać sensowność podjętego zagadnienia, jednocześnie odpierając potencjalne zarzuty. Autor przede wszystkim wychodzi z założenia, iż kwestia powstawania wartości nie doczekała się należytego wyjaśnienia, stanowiąc zaniedbane pole problemowe, które omawiana książka stara się należycie zagospodarować.

Ponadto Joas mierzy się z krytyką, która jego zdaniem mogłaby zostać wystosowana w kierunku jego wywodów. Socjolog wyróżnia trzy pozycje, z których takowa krytyka mogłaby wypłynąć. Po pierwsze, spodziewa się zarzutów stwierdzających brak potrzeby namysłu nad wartościami, jako że nie mają one jako takie większego znaczenia – nadawcą tego typu uwag mogliby być, w przekonaniu Jonasa, m.in. radykalni funkcjoniści spod znaku Niklasa Luhmanna. Po drugie, autor odpowiada na potencjalne zarzuty dotyczące totalitarnego charakteru dyskursu o wartościach, które mogłyby zostać wysunięte przez liberałów i postmodernistów. Po trzecie, Joas polemizuje z poglądem Zygmunta Baumana, według którego mówienie o wartościach w warunkach naznaczonej głęboką niepewnością płynnej nowoczesności traci sens.

Warto zwrócić uwagę na sposób, w jaki Joas spiera się ze swoimi intelektualnymi przeciwnikami. Socjolog podejmuje bowiem próby zrozumienia poglądów oponenta, a także odnalezienia przyczyn, dla których ów oponent stoi na takim, a nie innym stanowisku. Joas, napotykać odmienne od swoich poglądy, podejmuje trud ich zrozumienia i wejścia z nimi w dialog, rezygnując tym samym z „pójścia na skróty” w postaci wyprowadzenia krytycznego ataku niepopartego znajomością myśli oponenta i niemal apriorycznego uznania jej za błędną i bezwartościową. Sposób polemiki stosowany przez Joasa (który nie ogranicza się tylko do omówionego wcześniej fragmentu, lecz wielokrotnie pojawia się w dalszym toku wywodu) stanowi jedną z ważnych zalet książki, nie tylko dlatego, że świadczy o intelektualnej rzetelności, ale również dlatego, że niektóre ważne hipotezy wyprowadzone zostają przez autora właśnie z owych polemik.

Zasadniczą część książki stanowi krytyczne omówienie dorobku myślicieli, u których Joas dopatruje się rozmaitych form odpowiedzi na pytanie o powstawanie wartości. Wybór owych myślicieli (którego kryteria objaśnione zostają we wprowadzeniu) w znacznym stopniu funduje filozoficzny charakter *Narodzin wartości*. Kolejne rozdziały książki poświęcone są następującym postaciom: F. Nietzsche, W. James, E. Durkheim, G. Simmel, M. Scheller, J. Dewey, Ch. Taylor, R. Rorty. Należy również wspomnieć o G.H. Meadzie i J. Habermasie, którzy co prawda, nie doczekali się rozdziałów bezpośrednio im „dedykowanych”, jednak ich koncepcje stanowią ważne punkty odniesienia. Autor sprawnie porusza się w rozważaniach przywołanych autorów, co stanowi spore wyzwanie ze względu na różnorodność nurtów i tradycji, do jakich należą. Joas prezentuje wysoki poziom erudycji, omawiając subtelne zmiany, jakie dokonały w koncepcjach danych autorów, a także porównując je, często poprzez odnoszenie się do bezpośrednich dyskusji pomiędzy nimi (np. do polemik Taylora i Rorty’ego), a także nieustannie odwołując się do rozmaitych omówień i opracowań. Należy zaznaczyć, że autor – ze zrozumiałych względów – nie dokonuje systematycznego omówienia poglądów kolejnych myślicieli, lecz raczej zagłębia się w konkretne, interesujące go niuanse. W tym sensie lektura *Powstawania wartości* jest zadaniem wymagającym i niełatwym.

Wydaje się, że nie ma ani sposobu, ani sensu omawiać w tym miejscu szczegółów dociekań Joasa w kwestii poszczególnych myślicieli. Jednak poniżej – w celach orientacyjnych – zdalekoko zasygnalizowane zostaną węzłowe kwestie, które jawią się jako centralne w kontekście kolejnych, omawianych przez Joasa poglądów. Nietzsche pojawia się jako filozof, który jako pierwszy postawił pytanie o genezę wartości, niemniej Nietzscheańska odpowiedź odwołująca się do kategorii resentymentu (a także koncepcja przewartościowania wartości) są dla Joasa nie do przyjęcia. James, traktowany głównie jako badacz doświadczenia religijnego, udzielił odpowiedzi bardziej adekwatnej, jednak zbyt skrajnej, jako że brał pod uwagę tylko kontekst doświadczenia indywidualnego. Z kolei Durkheim popada w drugą skrajność, ograniczając się do rytualnych przeżyć zbiorowych. Filozofię życia Simmla postrzega Joas jako cenną ze względu na odejście od doświadczenia religijnego (do którego ograniczali się James i Durkheim) na rzecz innych form doświadczania wartości, a także ze względu na to, że wprowadza pierwiastek skończoności. Tymczasem z fenomenologii Schellera wydobywa Joas analizę roli intencjonalności, niemniej niemiecki myśliciel zostaje skrytykowany m.in. za zredukowanie norm do wartości. Zaslugą Deweya jest wprowadzenie do dyskursu o wartościach kategorii intersubiektywności, a także zwrócenie uwagi m.in. na rolę komunikacji i wyobraźni. Joas przekonuje, że przez długi czas nikt po Deweyu nie podjął w należyty sposób kwestii powstawania wartości. Uczynił to dopiero Taylor, który pół wieku po Deweyu rozwinął i doprecyzował sposób, w jaki doświadczanie i powstawanie wartości wiąże się z budowaniem tożsamości oraz interakcją z Innym. Rozdział poświęcony Rorty’emu, traktowanemu jako przedstawiciel postmodernizmu, ma charakter przede wszystkim polemiczny, a przedmiot tej polemiki stanowi wizja tożsamości – Joas nie zgadza się, że przyjęcie do wiadomości przygodności sprowadza tożsamość do – mówiąc językiem Rorty’ego – splotu przekonań i pragnień. Niemiecki socjolog optuje za koncepcją tożsamości wypracowaną przez Meada na gruncie interakcjonizmu symbolicznego, jako że z jednej strony daje się ona aplikować do zagadnienia powstawania wartości, a z drugiej nie jest esencjonalna, co czyni ją odporniejszą na zarzuty postmodernistów.

Wywody Joasa, jak zostało powiedziane, stanowią świadectwo dużej kompetencji oraz szerokiej znajomości dorobków poszczególnych myślicieli oraz ich opracowań i krytyk. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że w tym imponującym erudycyjnym potoku pełnym rozmaitych nawiązań i kontekstów pewnej marginalizacji ulega naczelny problem książki, jakim jest zagadnienie powstawania wartości. Joas poświęca mnóstwo miejsca na omawianie

zagadnień w zasadzie niezwiązanych z powstawaniem wartości (jak np. różnica pomiędzy religią i moralnością u Jamesa albo rozwój teorii doświadczenia religijnego) oraz rozpatrywaniu podobieństw i różnic pomiędzy koncepcjami poszczególnych autorów, w gruncie rzeczy nierzadko niepotrzebnie gmatwając wywód i gubiąc istotę sprawy. Nie znaczy to oczywiście, że rozważania Joasa są jałowe i bezwartościowe – przeciwnie, niewątpliwie są pouczające i mogą stanowić źródło inspiracji (interesujący jest m.in. często pojawiający się, lecz nierozwijany wątek irracjonalnego charakteru przyswajania wartości przez jednostkę), co nie zmienia jednak faktu, że często nie są one związane z kwestią powstawania wartości. Wydaje się, że odpowiedź na główne pytanie książki znajduje się już na jej pierwszych stronicach („Wartości powstają jako składnik doświadczenia w procesie kształtowania się jaźni (*Selbstbildung*), oraz przekraczania jaźni (*Selbsttranszendenz*)” (s. 10), natomiast dalsze wywody mają za zadanie tę odpowiedź poprzeć i doprecyzować.

Wydaje się, iż pewnym niedostatkiem książki jest brak aparatu teoretycznego zewnętrznego wobec omawianych koncepcji, który pozwoliłby na ich uporządkowanie oraz uczynienie wywodu i wniosków bardziej klarownymi. Jest również zastanawiające, dlaczego Joas nie próbuje – choćby *post factum* – skonstruować takowego (pozwalającego w uporządkowany sposób badać wartości i ich powstawanie) narzędzia teoretycznego, ograniczając się do uwagi, że najlepiej do tego celu nadają się pojęcia i kategorie stosowane przez Jamesa i Deweya. Należy oddać sprawiedliwość Joasowi, który jest świadom tego braku i wyjaśnia go, stwierdzając: „Różnorodność równoległe występujących konstrukcji pojęciowych i konkurencyjnych języków sprawia, że są to badania konieczne, ale jednocześnie przeszkadza w wypracowaniu takiej aparatury pojęciowej, która byłaby niezależna od interpretowanych rozumowań” (s. 249). W rzeczy samej można odnieść wrażenie, że celem Joasa było nie tyle wyjaśnienie postawionego problemu, co raczej jego szerokie omówienie: „Chodziło tu raczej o to, by stopniowo, przemierzając wielobarwny świat dyskursu, rozjaśnić zgłoszoną na początku ideę. W rezultacie starań hermeneutycznych idea wyjściowa nie jest już taka sama jak na początku. Wzrósł jej potencjał myślowy i jej harmonia wewnętrzna oraz bardziej uwidoczniło się usytuowanie w kontekście. Przez to możliwe stało się również krytyczne włączenie jej w nowe – określone już przez nas – konteksty” (s. 249). Przywołany cytat zaświadcza, iż autor jest zwolennikiem hermeneutycznego sposobu myślenia, biorącego pod uwagę rozmaite konteksty, koncepcje i punkty widzenia oraz starającego się doprowadzić do tego, co Gadamer nazywa stopieniem horyzontów. Wywody Joasa w rzeczy samej są niesłychanie dygresyjne, uruchamiają rozmaite pola problemowe, jednak kwestia ich stapiania się w spójną odpowiedź na pytanie o powstawanie wartości pozostaje raczej dyskusyjna.

Wydaje się również, iż nawet jeśli książka nie miałaby wypracować teoretycznej aparatury pojęciowej, to – ze względu na dość dygresyjny i kontekstowy tok wywodu – jej finałem winno być klarowne podsumowanie, zaświadczające, że stopienie horyzontów doszło do skutku. Niemniej w ostatnim rozdziale zamiast konkluzji socjolog krótko powtarza dotychczasowe wywody, a jednocześnie – co jest dość zaskakujące – proponuje nowe zagadnienie: problem relacji między dobrem i słusnością, wartościami i normami. Zagadnienie to omówione zostaje poprzez odwołanie się do pragmatycznej teorii działania oraz teorii komunikacji Habermasa, które mają stanowić egzemplifikację sporu pomiędzy liberałami i komunitarystami. Joas próbuje wykazać, że istotą owego sporu jest stosunek do wartości i norm, a w szczególności do relacji pomiędzy nimi, a jednocześnie stara się zakreślić ewentualną płaszczyznę porozumienia. Miałoby się ona zasadzać na uznaniu przez Joasa przygodności wartości wraz z jednoczesnym obstawianiu przy uniwersalności norm moralnych.

Wracając do głównego problemu książki, wydaje się, iż – po zebraniu rozmaitych elementów rozrzuconych po całej książce – pogląd Joasa na powstawanie wartości przedstawia się

następująco: powstawanie wartości zawsze jest związane z konstruowaniem się jednostkowej tożsamości, ale owa tożsamość konstryuuje się na podstawie doświadczenia związanego z interakcją z innymi jednostkami. Odpowiedź ta wydaje się ze wszech miar słuszna, jednak nie sposób nie zauważyć, iż jest ona dość ogólnikowa. Być może pośród wywodów Joasa dałoby odnaleźć się elementy wypełniające ten ogólny schemat lub rozbudowujące go o dodatkowe elementy, jednak wymagałoby to uporządkowania podejmowanych przez socjologa zagadnień. W gruncie rzeczy nie jest całkowicie jasne, co właściwie Joas rozumie przez pojęcie „wartość”, jak również czym właściwie miałyby być ich powstawanie, które to – jak zauważa sam autor – można rozumieć wielorako. Niestety, socjolog z nie do końca jasnych powodów stwierdza, iż wieloznaczność tegoż pojęcia „można jednak zignorować” (s. 254).

Książka *Narodziny wartości* zawiera wiele frapujących wątków, nie zostaje jednak podjęta próba przekucia ich w spójną koncepcję. Autor z zaangażowaniem i erudycją rozważa rozmaite zagadnienia na gruncie różnorodnych koncepcji, brak jednak dystansu wobec tych zagadnień pozwalającego na wypracowanie neutralnej aparatury teoretycznej porządkującej podejmowane kwestie. Wywody Joasa niewątpliwie mogą stanowić inspirację, jakkolwiek trudno traktować je jako określoną, spójną całość, którą można przyjąć lub odrzucić. Wszelako przede wszystkim książka stawia niesłychanie ważne pytanie, w pewien sposób – trudno się z autorem w tej kwestii nie zgodzić – zaniedbane i niepodejmowane. Mimo że odpowiedź Joasa trudno uznać za zadowalającą, nie sposób nie docenić podjętej próby.

Maciej Musiał

Pierre Bourdieu, *O telewizji. Panowanie dziennikarstwa*, przeł. K. Sztandar-Sztanderska, A. Ziółkowska, red. naukowa M. Jacyno, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, 128 ss.

Pierre Bourdieu jest, jak wiadomo, jednym z najważniejszych socjologów współczesnych. W *Dystynkcji*, swoim *opus magnum*, skonstruował pojęcia, takie jak habitus, pole społeczne czy kapitał symboliczny, które na stałe – choć często w zdegenerowanej postaci – weszły do słownika wielu myślicieli, a także słownika nauk społecznych w ogóle. Autor *Rozumu praktycznego* jest jednak kimś więcej niż tylko socjologiem. Po pierwsze, Bourdieu nierzadko wkraczał na tereny niesocjologiczne, głównie poprzez poruszanie problemów filozoficznych (np. w *Medytacjach pascalliańskich*). Po drugie, Francuz jest nie tylko autorem socjologicznych badań i teorii, lecz również nieprzejednanym i wnikliwym krytykiem współczesnej kultury. Wymienione cechy twórczości Bourdieu – a także wiele innych – sprawiają, że jawi się ona jako interesująca nie tylko dla socjologów, lecz również dla przedstawicieli niemal wszystkich dyscyplin szeroko pojętych nauk społecznych i humanistyki.

Omawiana tutaj książka – *O telewizji. Panowanie dziennikarstwa* – jest z kilku względów publikacją wyjątkową. Stanowi miazdzącą krytykę telewizji, której podstawę stanowią zapisy wykładów wygłoszonych właśnie w telewizji. Co więcej, jej autor wielokrotnie podkreślała, że telewizja i powiedzenie czegokolwiek istotnego to koniunkcja, która staje się niemal niemożliwa do zrealizowania w praktyce. Ponadto Bourdieu – znany z hermetycznego języka i nad wyraz skomplikowanego sposobu prowadzenia wywodu, który nastęrcza problemów nie tylko laikom, lecz również jego kolegom po fachu – decyduje się na sporządzenie wypowiedzi, które docelowo mają zostać zrozumiane przez tzw. szeroką publiczność. Rozwinięcie

wątpliwości, jakie z pewnością budzą wymienione cechy zaświadczone o specyfice omawianej książki, zostaną naświetlone w dalszej części niniejszego szkicu.

Zasadnicza część pracy poprzedzona jest wstępem autorstwa Małgorzaty Jacyno. Jest to ponad dwudziestostronicowe wprowadzenie do poruszanej przez Bourdieu problematyki, krótka charakterystyka jego dorobku, szczególnie tych jego elementów, które pozwalają przybliżyć problematykę poruszoną w zasadniczej części publikacji. Mówiąc krótko, wprowadzenie po prostu spełnia swoją rolę. Przejdźmy do – krótkich, ale treściwych – wywodów stanowiących główny przedmiot zainteresowania tego omówienia. Głównym obiektem dociekań socjologa jest pole dziennikarskie, które omawia on głównie na przykładzie dziennikarstwa telewizyjnego i prasowego. Bourdieu konstruuje swój wywód w sposób następujący: najpierw porusza zagadnienia widoczne tzw. gołym okiem, zwykle uważane za banalne, a następnie stara się je wyjaśnić – a jednocześnie odbanalizować – przedstawiając je jako wynik funkcjonowania nieuświadomianych, anonimowych mechanizmów.

Bourdieu przywołuje powszechnie znane już przekonania, że dziennikarstwo nie tyle reprezentuje rzeczywistość, co raczej konstruuje jej obraz i że zamiast kształtować gusta społeczne woli zaspokajać niskie popędy i instynkty. Więcej, powiada Bourdieu, obraz rzeczywistości, który przedstawiają media, poddany jest ostrej i daleko idącej cenzurze. Głównym cenzorem jest obsesja podnoszenia wskaźników oglądalności (i poczytności w przypadku prasy), której hołdowanie w środowisku dziennikarzy socjolog nazywa „mentalnością telemetryczną”. To właśnie ze względu na nią gazety i programy informacyjne (Bourdieu twierdzi, że dotyczy to zarówno mediów „brukowych”, jak i opiniotwórczych) zamiast informacji rzeczywiście istotnych i podnoszących poziom świadomości odbiorców koncentrują się na sensacjach i tematach nic nieznaczących, lecz łatwo strawnych. Nawet wtedy, powiada Bourdieu, gdy dziennikarze wkraczają na obszar rzeczywistości ważkiej, nie decydują się owej ważkości przedstawić, zamiast tego prezentując tylko te zjawiska, które jawią się jako wyjątkowe, nadzwyczajne, skrajne – sensacyjne właśnie. Socjolog podaje tu problem paryskich przedmieść, który niewątpliwie domaga się naświetlenia i społecznej debaty, przykuwa uwagę dziennikarzy tylko w kontekście ewentualnych zamieszek. W ten sposób dziennikarze zamiast odkrywać – ukrywają.

Innym przykładem swoistej cenzury, choć wciąż wynikającym z obsesji oglądalności, jest presja czasu i „prostoty”. Bourdieu omawia ten problem na przykładzie zapraszanych do telewizji intelektualistów, od których oczekuje się, że będą wypowiadać się zwięźle i zrozumiale (w przeciwnym przypadku przerywa się im lub prosi o powtórzenie albo wytłumaczenie wypowiedzi). W ten sposób znów pojawia się sito cenzury. W telewizji pojawiają się tylko ci intelektualiści, którzy są w stanie uczynić zadość kryteriom czasu i prostoty i którzy w efekcie – zdaniem Bourdieu – nie robią nic innego poza powtarzaniem komunałów ubranych w efektowne słownictwo. Socjolog nie szczędzi gorzkiej krytyki wielu francuskim intelektualistom, których określa mianem *fast-thinkers* i porównuje jakość ich przemyśleń do jakości *fast-foodów*. W ten sposób studia telewizyjne zapełniają wciąż te same osoby, które spełniając kryteria czasu i prostoty, w efekcie powtarzają utarte frazesy, natomiast ci, którzy rzeczywiście chcieliby coś powiedzieć, nie mogą tego zrobić, ponieważ ze względu na niepoddawanie się regułom *fast-thinking* przestają być do telewizji zapraszani.

W tym miejscu pora na dygresję, dotyczącą tego, dlaczego Bourdieu zdecydował się na wystąpienie w telewizji, pomimo uczynienia jej przedmiotem tak daleko idącej krytyki. Otóż autor przekonująco peroruje, że telewizja nie jest zła sama w sobie, że jest potencjalnie (choć nie w obecnej postaci) znakomitym narzędziem sprzyjającym demokracji i wzrostowi społecznej świadomości. Wejście w pole dziennikarskie nie jest przedsięwzięciem beznadziejnym, jeśli zamiast poddać się zasadom owego pola, ustanowi się zasady własne. Ma to związek z funda-

mentalnym dla myśli socjologa przekonaniem, że rzeczywistość społeczna nie ma charakteru substancjalnego, lecz relacyjny (powrócimy do tego wątku w dalszej części omówienia). Stąd Bourdieu zgodził się przedstawić w telewizji swoje poglądy (dotyczące telewizji), jednak postawił warunki: wypowiedź nie była w żaden sposób modyfikowana przez dziennikarzy, nikt nie miał prawa do jej sprawdzania czy skracania – w gruncie rzeczy socjolog przeprowadził po prostu wykłady w auli uniwersyteckiej, które zostały sfilmowane i w które nikt nie mógł w żaden sposób ingerować. W ten sposób autorowi udało się uniknąć cenzury w postaci presji czasu i prostoty, nie wspominając o wymogach „sensacyjności”.

Kontynuując wątek cenzury Bourdieu przekonuje, że: „mentalność telemetryczna” prowadzi do niesłuchania ostrej konkurencji. Konkurencja ta oczywiście sprzyja skłanianiu się dziennikarzy ku sensacji oraz tematom błahym i lekkostrawnym. Jednak Bourdieu dopatruje się w owej konkurencji czegoś jeszcze: homogeniczności informacji, nieodróżnicowania tematów medialnych. Socjolog przekonuje, że w zasadzie wszystkie gazety oraz telewizyjne programy informacyjne mówią o tym samym. Artykuły są o tym samym i dzienniki dotyczą tego samego, nie dlatego, że są to najważniejsze informacje, ale ze względu na rywalizację, która przyjmuje charakter naśladownictwa. Wszyscy pokazują to samo, ponieważ rywalizacja nie pozwala nie pokazać („przegapić”) czegoś, co pokazali inni – skoro (np.) „Le Monde” podjął jakiś temat, jego niepodjęcie byłoby ewidentnym „przegapieniem” ważnego problemu.

Bourdieu nieustannie odżegnuje się od poglądu, jakoby odpowiedzialność za sposób funkcjonowania pola dziennikarskiego spoczywała na dziennikarzach. Jego zdaniem dziennikarze (choć niewątpliwie niejednokrotnie cyniczni i nieuczciwi) są tylko obiektami oddziaływania anonimowych i zwykle nieuświadomianych mechanizmów charakterystycznych dla pola dziennikarskiego – w gruncie rzeczy Bourdieu odwołuje się tutaj do funkcjonalnego wyjaśniania zjawisk. To właśnie owe mechanizmy wpływają na dziennikarzy, konstruuje ich sposób widzenia rzeczywistości, który z kolei determinuje ich działania. Bourdieu zasadniczo w całej swojej teorii społecznej przekonuje, że sposób postrzegania rzeczywistości zależy od pozycji zajmowanej w przestrzeni społecznej – nie inaczej jest w przypadku pola dziennikarskiego. Przynależność do określonej redakcji/stacji telewizyjnej, pozycja w hierarchii służbowej, wiek, charakter stosunku pracy – wszystko to decyduje o tym, które z mechanizmów charakterystycznych dla pola dziennikarskiego i w jakim stopniu podlegają ich wpływowi – w tym sensie rzeczywistość społeczna ma charakter relacyjny.

Jednak owa relacyjność nie ogranicza się tylko do wnętrza konkretnego pola (w tym przypadku dziennikarskiego). Każde z pól uwikłane jest w zależności z innymi polami. Kluczowy, zdaniem Bourdieu, dla kształtu pola dziennikarskiego jest wpływ, który wywiera na nie pole ekonomiczne, a które przejawia się przede wszystkim we wspomnianej już obsesji oglądalności – wskaźniki oglądalności decydują o dotacjach od sponsorów oraz ofertach reklamowych itp. itd., czyli w gruncie rzeczy określają byt (lub niebyt) danej gazety/programu/stacji. Niemniej wpływ pola ekonomicznego to nie jedyna relacja, w jaką uwikłane jest pole dziennikarskie. Ze względu na swoją potężną siłę rażenia pole dziennikarskie wywiera wpływ na dziedziny produkcji kulturowej takie, jak pola literackie, polityczne czy naukowe, jednocześnie aplikując do nich logikę i optykę pola ekonomicznego, którym samo podlega. W ten sposób okazuje się, że to telewizja i prasa zaczynają decydować o tym, kto jest poważanym naukowcem, uznanym literatem, wiarygodnym politykiem.

Pojawia się tutaj mocno akcentowany przez Bourdieu problem autonomii. Zdaniem socjologa poszczególne pola powinny funkcjonować na podstawie swoich wewnętrznych reguł. Jako swoisty ideał autor podaje pole matematyczne – to matematycy (czyli znawcy zagadnienia) decydują o tym, który z pośród nich zasługuje na uznanie, a który nie i to właśnie te kryteria – kryteria wewnętrzne dla pola matematycznego – decydują o tym, w jaki sposób

matematycy wykonują swoją pracę. Tymczasem wpływ pola dziennikarskiego na np. pole literackie sprawia niejednokrotnie, że „uznanymi” poetami stają się autorzy powszechnie uznawani przez środowisko literackie i krytycznoliterackie za przeciętnych lub miernych, lecz – jak powiada Bourdieu – medialnie konsekrowani. Socjolog przekonuje, że poszczególne pola, w szczególności naukowe, winny zachować swoją autonomię, oddzielić się od innych pól (w szczególności od dziennikarskiego i – którego to pierwsze jest przedłużeniem – ekonomicznego), zbudować swoistą wieżę z kości słoniowej. Nie oznacza to, że owa wieża z kości słoniowej winna zostać zamknięta. Literaci, artyści, a w szczególności naukowcy mają obowiązek oferować wyniki swojej działalności społeczeństwu, powinni jednak czynić to, posługując się logiką własnego pola, nie ulegając logice dziennikarskiej: presji sensacyjności, *fast-thinking* i generalnie obsesji popularności. Przykładem tego typu udostępniania wyników badań – choć Bourdieu nie mówi tego wprost – wydaje się omawiana tutaj publikacja.

Wydaje się, iż diagnoza Bourdieu staje się szczególnie interesująca w odniesieniu do tendencji rozprzestrzeniających się w rodzimej (i nie tylko) nauce. Warto zastanowić się, czy fetyszyzacja wskaźników cytowalności nie jest w pewnym stopniu odmianą obsesji oglądalności i poczytności, czyli popularności, czy nie jest to do pewnego stopnia zaburzenie autonomii pola naukowego. Wydaje się bowiem, że sytuacja, w której kryterium oceny dorobku naukowego nie jest jego znajomość (która to sytuacja sprawia, że dorobek można ocenić bez owej znajomości lub też, że owa znajomość i wpływająca z niej ocena – niezależnie od tego, czy pozytywna czy negatywna – stają się drugorzędne lub nieistotne), lecz właśnie cytowalność, będąca w pewnym stopniu wskaźnikiem popularności. Namysłowi nad tymi pytaniami powinna być może towarzyszyć – słuszna, jak się wydaje – uwaga Bourdieu, że to, co ludzkość wytworzyła najcenniejszego – filozofia, poezja, matematyka – powstało raczej w opozycji do zasady popularności.

Podsumowując: książka Bourdieu jest pracą ważną, z co najmniej kilku powodów. Po pierwsze, jest rzetelną analizą stanu współczesnych mediów, który nie tylko oskarża i krytykuje, ale również wyjaśnia. Co prawda, część z diagnoz Bourdieu nie jest niczym nowym i została już w ramach nauk społecznych i humanistyki wyartykułowana, jednak sposób w jaki socjolog problematyzuje owe – pozornie dobrze znane – zagadnienia pozwala rzucić na nie nieco nowego światła. Po drugie, Bourdieu udowadnia, że możliwa jest popularyzacja dokonaniań naukowych niepołączona z ich trywializacją i deformacją. Autor wzorowo uprzystępnia swój język i wywód, jednocześnie w znikomym stopniu rezygnując z naukowej precyzji i głębi. Po trzecie, książka jest przykładem zastosowania teorii – dodać należy: teorii wysoce abstrakcyjnej i skomplikowanej – do analizy konkretnym empirycznych fenomenów. Po czwarte wreszcie, *O telewizji...* jest świadectwem próby uczynienia zadość normie, której Bourdieu kilkakrotnie daje wyraz, a która – jak się wydaje – zasługuje na daleko idące uznanie. Głosi ona, że celem dociekań naukowych winno być wyjaśnianie nieznanych i nieuświadomianych, lecz mających znaczący wpływ mechanizmów, tak, by poprzez ich zrozumienie możliwe było niwelowanie negatywnych efektów ich oddziaływania.

Maciej Musiał