



TEORIA W „ANTYTEORETYCZNYCH” CZASACH

Artykuł jest głosem w obronie teorii. W pierwszej części zawiera opis kilku zjawisk symptomatycznych dla obecnego osłabienia zainteresowania teorią: od relatywnej nieobecności dużych rozważań teoretycznych w debatach socjologicznych, przez pragmatyczne tendencje w pewnych wpływowych współczesnych nurtach teorii społecznej, aż po szerszy fenomen fascynacji dużymi zbiorami danych, które mają pozwalać na możliwie neutralne modelowanie procesów społecznych. Część druga poświęcona jest refleksji nad instytucjonalnymi uwarunkowaniami niewielkiej popularności teorii: wskazano na koszty badań teoretycznych, a także na ogólniejsze skłonności pola władzy do wpisywania nauki w pragmatyczne wzorce relacji z „otoczeniem społecznym” (na przykładzie sposobu ewaluowania wpływu społecznego nauki). Zaproponowano też metaforę opisującą oczekiwania pola władzy wobec nauk społecznych: start-upu jako elastycznego sposobu na szybkie spożytkowanie innowacji naukowych. W części trzeciej zasugerowano namysł nad rozleglejszymi historycznie uwarunkowaniami niechęci wobec teorii, nawiązujący do ujęcia późnego kapitalizmu jako czasów „antyteoretycznych” przez Fredrica Jamesona. Diagnoza Jamesona zostaje uzupełniona, a także potwierdzona w opisach współczesnej kultury jako skoncentrowanej na bezpośredniości, afektach, wyobrażeniowym. Wszystkie te tendencje przyczyniają się do nieufności wobec teoretycznych „wielkich narracji”. W zakończeniu wskazano powody, dla których wiara w teorię jest nadal potrzebna, oraz podano przykłady tradycji myślowych, które skutecznie tę wiarę podtrzymują.

Słowa kluczowe: późny kapitalizm; krytyka; teoria społeczna; całość społeczna

Theory in ‘Antitheoretical’ Times

This paper is an intervention in defence of theory. The first section describes symptoms of the current decline in interest in theory: the relative absence of major theoretical considerations in sociological discussions, pragmatic tendencies in influential currents of social theory, and a general fascination with broad, neutral datasets. The second section reflects on the institutional factors influencing theory’s lack of popularity: the institutional costs of conducting theoretical research and a general tendency within the field of power to fit science into pragmatic models of relation with the social environment (for instance, in the ‘impact agenda’ of evaluation). The article proposes a metaphor which describes the expectations of the field of power towards social sciences: the metaphor of a ‘start-up’ as

a flexible and fast way of putting scientific innovation into use. The third section refers to Fredric Jameson's reflection on late capitalism as an 'antitheoretical' time, in order to trace the historical conditions of the current disposition. Jameson's diagnosis is supplemented but also reaffirmed in the description of contemporary culture as being concentrated on immediacy, and affects, imaginary. All these tendencies contribute to the growing distrust in theoretical 'master narratives'. In conclusion, the reasons to still believe in theory are outlined and two traditions of thought successful in sustaining that belief are evoked.

Key words: critique; late capitalism; social theory; social totality

Wprowadzenie

Chciałbym w tym artykule zadać jedno pytanie i wygłosić jedną tezę, mianowicie chciałbym zapytać, czy socjologia nadal wierzy w teorię¹, i postawić tezę, że wiara ta jest nadal potrzebna, podobnie jak sama teoria – szczególnie z perspektywy socjologii, która chciałaby kontynuować tradycję krytyki, a nie być jedynie empiryczną nauką pomocniczą dla różnych typów władzy (taka bowiem nauka społeczna teorii – szczególnie „dużej” – może nie potrzebować). Tekst ten, na swój skromny sposób, ma być głosem w obronie teorii, ale punktem wyjścia dla niego będzie próba zrozumienia, dlaczego popadła ona dzisiaj do pewnego stopnia w niełaskę. Moja argumentacja będzie przebiegała w trzech krokach. Po pierwsze, chciałbym przyjrzeć się wybranym symptomatycznym przykładom, które pokazują niepewny status teorii, wynikający między innymi z koncentracji debaty socjologicznej wokół pytań związanych z empirią i popularności nurtów teoretycznych zrywających z tradycją krytyczną i jej dialektycznymi problemami. Po drugie, chciałbym wskazać uwarunkowania tego stanu rzeczy w sposobie, w jaki współcześnie definiuje się obowiązki nauki wobec „otoczenia społecznego” (na przykład w zapisach ustawowych i ewaluacji), a także zaproponować metaforę ujmującą, jak pole władzy chciałoby widzieć rolę innowacji dokonywanych w naukach (między innymi) społecznych i płynący z nich użytek. Po trzecie, chciałbym pokazać determinanty nieufności wobec teorii związane z głównymi rysami późnokapitalistycznej kultury. W zakończeniu chciałbym powiedzieć, dlaczego nadal można i trzeba wierzyć w teorię, oraz wskazać dwie tradycje, które tę wiarę skutecznie wymuszają.

Tekst ten rozumiem jako przyczynek i zachętę do dalszej dyskusji, głos z konieczności wystrzegający pewne tezy i usuwający półcienie w celu mocnego postawienia problemu. Szczególnie dotyczy to trzeciego kroku mojej

¹ Jestem wdzięczny za inspirujące i wieloaspektowe uwagi anonimowych recenzentów, które pozwoliły mi przemyśleć argumentację tekstu.

argumentacji, w którym usiłuję roboczo zdefiniować pewien moment historyczny – z konieczności skupiam się w tym punkcie na pewnych dominujących tendencjach, poświęcając w interesie dobitności wywodu szereg zastrzeżeń i obserwacji przeczących głównym opisywanym właściwościom danego okresu. Diagnozy takie nie mają zazwyczaj ambicji oferowania pełnego, zniuansowanego obrazu, odgrywają raczej rolę instrumentów, które rysują problem grubszą kreską, by uczynić go łatwiej dostrzegalnym. Równocześnie jednak przedstawiane w tym tekście argumenty nie są jedynie (w moich intencjach) retorycznym gestem, a zaproponowany opis współczesności – opartą na wrażeniach krytyką *Zeitgeistu*. Próbuję w nich uchwycić pojęciowo pewne istotne rysy współczesności – nawet jeśli nie są to jedyne jej cechy, które domagają się naszej uwagi.

Koniec teorii?

Socjologia ma długą historię nieufności wobec myślenia teoretycznego – jak zauważył w latach 80. Jonathan H. Turner, socjologia w ogólności jest sceptyczna wobec „wielkiej teorii” czy teoretyzowania „zza biurka” i ma tendencję do podporządkowywania swojego myślenia teoretycznego metodologom, a wiele pojęć teoretycznych używanych przez socjologów to w istocie generalizacje obserwacji empirycznych (Turner, 1984, s. 198, 34). W tym kontekście chciałbym zapytać: czy dostrzegana przez Turnera niechęć do teoretyzowania nie ma współczesnych, wyrazistych ilustracji?

W wielu fascynujących dyskusjach, których mogliśmy słuchać podczas ostatniego zjazdu Polskiego Towarzystwa Socjologicznego w Białymstoku (2025), dominowało nastawienie pragmatyczne: zastanawiano się przede wszystkim, w jaki sposób prowadzić badania i co w tych badaniach się ujawnia. Wybrzmiewała w tych debatach potrzeba uzyskiwania dostępu do lepszych danych (ilościowych czy jakościowych), a metody ich analizy i interpretacji stanowiły pretekst do ożywionych sporów. Przysłuchując się różnym dyskusjom kongresowym, można było odnieść wrażenie, że czasy intensywnej produkcji teoretycznej należą do przeszłości, obecnie zaś dominuje wola porządkowania i klasyfikowania, łączenia faktów i obserwacji, wyszukiwania przede wszystkim nowych przedmiotów badań, a nie teorii. Wśród licznych dyskusji panelowych czy grup tematycznych dominowały właśnie przedmioty i pola badań – teorie jako samodzielny przedmiot refleksji były obecne dużo rzadziej. Dla przykładu, przeglądając same tytuły wydarzeń w programie zjazdu, znajdziemy tylko dwa odwołujące się wprost do teorii („teoria społeczna”, „kierunki teoretyczne” pojawiają się po jeden raz), podczas gdy słowo „badania” (w różnych odmianach gramatycznych, a także jako „problem badawczy”) wychycimy w dwunastu tytułach. Nawet relatywnie specyficzne słowa „opór” czy „rezyliencja”

(także jako „odporność” czy angielskie *resilience*), wskazujące na praktyczną orientację dyskusji, były obecne w tytułach części (po trzy razy) (PTS, 2025).

Potwierdzenie tych obserwacji można znaleźć u badaczy, którzy zbliżone refleksje przywieźli z podobnych wydarzeń, na przykład u Frederica Vandenberghego i Stephana Fuchsa, którzy po kongresie ISA w Toronto napisali tekst-manifest pod znamienym tytułem *On the Coming End of Sociology* (2019). Poza тезami autorów, które zasługiwałyby na osobne krytyczne omówienie, wybrzmiewa w nim przede wszystkim niepokój o stan socjologii pokawałkowanej przez studia skupione na traktowanych osobno przedmiotach oraz zaskoczenie nieobecnością wielkich teorii w dyskusjach kongresowych. Ten głos znalazł swój ciąg dalszy podczas debaty zorganizowanej w 2025 roku przez to samo socjologiczne towarzystwo w Innsbrucku, podczas której obrona teorii formułowana ponownie przez Vandenberghe’a (2025) spotkała się z odpowiedzią w postaci prowokacyjnego wystąpienia Giuseppe’a Sciortina: być może, pyta autor, teoria społeczna została zdemaskowana jako „zombie”, przedsięwzięcie obciążone niemożliwymi do spełnienia i błędnymi założeniami, okazujące się ostatecznie niczym więcej jak połączeniem nieuprawnionej, moralistycznej krytyki społecznej ze skoncentrowanym tylko na sobie ćwiczeniem w wytwarzaniu żargonu (Sciortino, 2025; por. też: Sabetta, Mubi Brighenti, 2025, s. 213). Sciortino w sceptycznym i ironicznym stylu proponuje „teoretykom” rodzaj terapii: niech pogodzą się z byciem socjologami (a nie działają w czymś, co sam chętnie nazwałbym „przeciągiem” między dyscyplinami), zadowolą się gromadzeniem empirycznie sprawdzalnej wiedzy i tworzeniem analiz dla publiczności akademickiej, a nie „marketingiem” dyskursów krzywdy rozmaitych „skrzywdzonych i poniżonych” (Sciortino, 2025, s. 230).

Uderza w takim postawieniu sprawy nie tylko śmiałe stwierdzenie, że teoria społeczna jest (od dawna?) martwa, ale także umieszczenie jej w niezwykle wąskich ramach, czyli w pewnym subpolu socjologii (w pewnej mierze skłaniać może do tego sama instytucjonalna rama organizacji, która organizowała wspomnianą debatę, czyli International Sociological Association – w strukturach tego stowarzyszenia „teoria socjologiczna” ma swój własny, osobny komitet badawczy, i to właśnie on przygotował dyskusję w Innsbrucku). Jeśli uznamy, że „teoria” jest subpolem, to stąd już blisko do pytania o to, jakie konkretnie osiągnięcia owo subpole może zaoferować dyscyplinie – tak jakby socjologia mogła się bez tego subpola, czyli bez teorii, obejść... Podobnie jest z uroszczeniami teorii do krytyki, które powinny raczej – według Sciortina (2025) – być „zagospodarowane” przez program „socjologii publicznej” w stylu praktycznych i bliskich życiu interwencji proponowanych niegdyś przez Michaela Burawoya. Nie dziwi zatem wniosek, zgodnie z którym „teoretycy” (traktowani przez Sciortina jako grupa podejrzana, w sposób kojarzący się mi się silnie z wypróbowanymi wzorcami krytyk zaangażowanych intelektualistów, zob. przykładowo Judt, 2012,

a nawet Aron, 2000 [1955]) być może powinni porzucić swoje nieuprawnione ambicje i poprzestać na dobrej socjologicznej robocie – badaniach. Ten nacisk na użyteczność, który można utożsamić z nastawieniem pragmatycznym (rozumianym raczej potocznie niż w ścisłym sensie teoretycznym²), odnajdujemy nie tylko w tym konkretnym wystąpieniu i tej debacie.

Znamienne jest przecież, że jednym z najważniejszych impulsów teoretycznych ostatnich dekad był „posthumanizm”, reprezentowany w socjologii na przykład przez teorię Bruno Latoura – skoncentrowaną przede wszystkim na pytaniu, jak działają „zrzeszenia” czy „kolektywy” rozmaitych aktantów (ludzkich i nie-ludzkich) (zob. między innymi Latour, 2009). Jak pokazują niektóre próby stosowania podobnych inspiracji do teorii socjologicznej, punkt ciężkości przenosi się w tym przypadku z dawnych pytań o dialektyczną konstytucję świata społecznego na pytania o to, „co” i „jak” działa. Maciej Gdula w książce *Uspołecznienie i kompozycja* (2015, s. 17–49) ilustrował tę opozycję, przeciwstawiając sobie dwóch klasycznych autorów: Niccolò Machiavellego i Jana Jakuba Rousseau. Machiavelli w ujęciu Gduli (idącym w ślady wcześniejszych interpretacji akcentujących „otwartość” teoretyzowania Machiavellego, zob. przykładowo Althusser, 2000) miał być przede wszystkim badaczem skoncentrowanym na układach sił i dynamicznych napięciach między nimi, ukazującym otwarty charakter ładu społecznego jako zawsze podatnego na przekształcenia i wskazującym otwarte jeszcze ścieżki teoretyzowania. Rousseau tymczasem – jako ważny przedstawiciel paradygmatu alienacji (zgodnie chociażby z klasycznym odczytaniem Baczki, 2009 [1964]) i napięcia między podmiotem a przedmiotem – miałby być zarazem patronem tradycji skupionej na krytyce, odciętej od praktyki społecznej, esencjalistycznej (i niejako odchodzącej w przeszłość). W przypadku posthumanizmu w wersji latourowskiej w postaci teorii świata społecznego występuje koncepcja prowadząca do uprzywilejowania perspektywy pragmatycznej: jakie układy ludzko-materialno-technologiczne są możliwe i jak będą działać? Posthumanizm ma oczywiście długą historię, sięgającą co najmniej poststrukturalistycznych (Badiou, 2009, s. 23–35) i feministycznych (zob. na przykład Szopa, 2018) debat lat 70., oraz różne teoretyczne ekspresje. Jednak swoją właściwie owocną dla dzisiejszej wersji i w pewnej mierze klasyczną formę zyskał w manifestie Donny Haraway (2003 [1985]), w którym bycie „cyborgiem”, podmiotem „hybrydycznym”, uzupełnianym przez protezy, jest traktowane jako wyzwanie dla dotychczasowych sposobów ujmowania ludzkiego doświadczenia. Można wskazać także skrajną formułę tak rozumianego posthumanizmu w odsłonie *gore* lub „brutalistycznej” w postaci teorii Paula B. Preciado (2021a, 2021b), której autor proponuje zastąpienie tradycyjnie

² Nawiasem mówiąc, pragmatyzm jest właściwie jedyną orientacją teoretyczną we współczesnej teorii społecznej, dla której Sciortino znajduje ciepłe słowa (2025, s. 225).

rozumianej krytyki przez postulat rozpląnięcia się podmiotu w nowych układach biotechnologicznych. Ten ostatni koncept, co znamienne, wyraźniej niż klasyczny tekst Haraway konkretyzuje kwestię materialnych „protez”, skoncentrowany jest bowiem głównie na rewolucyjnych możliwościach przynoszonych przez konkretne substancje (choćby testosteron jako środek transformacji własnej cielesności i doświadczenia) – sprawczość tych substancji i układów, w jakie wchodzić może z nimi kształtowany plastycznie „postpodmiot” ma gwarantować niejako unieważnienie tradycyjnej problematyki emancypacji. Zamiast krytykować reżimy płci i podmiotowości, sprawdźmy, w jaki sposób możemy je samodzielnie „zremiksować” za pomocą dostępnych (na czarnym rynku) środków – tak można zrekonstruować (w uproszczeniu) tę propozycję. Krytyka, rozumiana jako teoretyczny namysł służący celom emancypacyjnym, w tym przypadku zostaje zastąpiona przez ciągły eksperyment na, mówiąc językiem Giorgia Agambena, nagim (biologicznym) życiu.

Koncepcje i opisy tego rodzaju, jak Haraway czy Preciado, mają niezwykle wysoką wartość symptomatologiczną – pozwalają sformułować istotne refleksje o dzisiejszym rozumieniu podmiotowości, emancypacji, samego życia. Ale ich pragmatyczna (lub niekiedy – witalistyczna) orientacja powoduje, że zasadnicze pytania, wokół których koncentrowała się teoria w naukach społecznych, zostają w nich w zasadzie unieważnione. Chodzi tu ostatecznie o przejście od „krytyki” do „produkcji”, od dialektyki do wytwórczości (zob. przykładowo Deleuze i Guattari, 2017). W kontekście takich wpływowych kierunków współczesnej teorii jak nowy materializm to unieważnienie przyjmuje postać pewnego programu: zrywają one z tradycją dialektyki i „reprezentacjonizmu”, proponują „monizm”, odejście od uprzywilejowania języka w tradycji „saussure’owsko-lacanowskiej” i dowartościowanie sprawczości materii (cytaty rozproszone w: Dolphijn i van der Tuin, 2018, s. 77–83). Kierunki te mogą prowokować uprawnione – w mojej opinii – i formułowane już (zob. przykładowo Jovanović, 2021) pytania o to, w jaki sposób owa immanentna, horyzontalna i „płaska ontologicznie” koncepcja miałaby spełniać swoje emancypacyjne postulaty.

Te nowe pomysły zrywające z tym, co same nazywają „dualizmem” starych tradycji krytycznych (ograniczanie tradycji dialektycznej – chociażby w cytowanym wyżej tekście Dolphijna i van der Tuin – do myślenia „dualistycznego” jest znaczące i sugeruje zredukowane rozumienie dialektyki), pojawiają się w sytuacji ukształtowanej już przez wieloletni dyskurs podkreślający posttradycjonalistyczny i złożony charakter współczesnego świata społecznego. Złożoność nie była w tym dyskursie „neutralną” konstatacją, ale miała rzekomo wymuszać pożegnanie z wielkimi ambicjami teoretycznymi nowoczesności. O bytach zombie w socjologii na długie lata przed aktualnymi debatami mówił przecież Ulrich Beck (Beck, 2002, s. 202–213), jeden z najważniejszych proponentów tezy, że współczesny świat społeczny jest zbyt skomplikowany, by

można było do niego aplikować tradycyjną problematykę krytycznych teorii społecznych. Wieloletnie podkreślanie złożoności miało dowodzić, że wyłaniający się właśnie świat społeczny domaga się otwartego, „mobilnego” podejścia, które rezygnuje z przeklętych problemów, sztafażu dialektyki i dawnych esencjalizmów. Nowe czasy mają wymagać schematów badawczych dość otwartych i elastycznych, aby odpowiadały one naturze zmiennego świata społecznego. W najlepszym wypadku „krytyka” staje się w tym ujęciu częścią społecznego procesu wyłaniania się nowych uzasadnień porządku – rodzajem zależnego nurtu w szerszej historii kapitalizmu (por. ujęcie krytyki w wyłanianiu się nowych formuł legitymizacji w: Boltanski i Chiapello, 2022). Prowadzi to do sytuacji, w której na korytarzach wydziałów socjologii na zachodnich uniwersytetach szepcze się o „śmierci teorii”.

Oczywiście w socjologii zawsze istotna była orientacja empiryczna, powiązana z bardziej lub mniej bezpośrednio wyartykułowanym nastawieniem pozytywistycznym. Pewna jej doza, wyrażająca się na przykład w uwadze poświęconej specyfice danych, z którymi się pracuje, jest pewnie niezbędna w jakiegokolwiek nauce społecznej. Zawsze uprawnione jest także, parafrazując słowa Theodora Adorna, znużenie teorią jako czysto formalną spójnością czy ogólnikowym „kategoryzowaniem” na poziomie odseparowanych od konkretności abstrakcji (1978, s. 239–240). W tym sensie nauki społeczne nigdy nie były wolne od pewnej dozy sceptycyzmu wobec teorii, szczególnie jeśli przyjmowała ona postać systemu apriorycznych rozstrzygnięć lub ograniczonych treściowo układów formalnych kategorii. Rozwój nauk społecznych wiązał się także z technikami badania „opinii publicznej” czy wielkimi projektami administracyjnego opisywania oraz klasyfikowania społeczeństw i w tej mierze socjologia o zacięciu pozytywistycznym nieustannie stanowiła część nowoczesnego arsenału technik używanych w realizacji praktycznych zadań rządu czy polityki komunikacji (przykładowo w formule *public relations*) i zarządzania (zob. klasyczną krytykę „obiektywizmu” tak rozumianych nauk społecznych ponownie u Adorna, 1978). Ale komentowane wyżej nowe tendencje nie są kolejną wersją tak rozumianego nastawienia empirycznego i pozytywistycznego, jak również nie redukują się do zdrowego sceptycyzmu metodologa świadomego reguł własnego rzemiosła. Wymienione ujęcia nie są też – co można było zarzucać klasycznym badaniom opinii publicznej – formą urzeczowienia i technicznej depolityzacji nauki. Nie są także neutralne i apolityczne – wręcz przeciwnie, ich polityczność jest wręcz wyzywająca, ale jest to polityczność szczególnego rodzaju. Nie ma ona charakteru symbolicznego starcia światopoglądów, chce natomiast przenosić spór polityczny z obszaru słów na obszar materialnych działań.

Koncepcje te chcą być raczej pragmatyczne niż empiryczne, a zamiast metodologii fascynuje je strategia, poszukiwanie „sposobów wojennych” w sensie

znany z traktatu Sun Tzu. Interesuje je działanie, tworzenie „kolektywów” i „sojuszy”. Nie są zdroworozsądkowym empiryzmem czy redukcją nauk społecznych do badawczego warsztatu, niejednokrotnie wytwarzają wyrafinowane nowe języki (przykładowo w stylu Latoura, który „pożycza” słowa z tradycji politycznej, nadając im kompletnie inny sens – zob. 2009, s. 313–328). Nie poprzestają, jak pozytywizm sondaży, na powierzchni zjawisk, ale unieważniają opozycję powierzchnia–głębia (przekierowują uwagę w stronę połączeń rozmaitych aktantów i testów rzeczywistości). Są zaangażowane, działające – i z tego punktu widzenia chcą zrywać z „przekłętymi problemami”. Formułując swoje programy (jak u Latoura, Haraway, Preciado), dążą do utopijnego horyzontu, ale jest to utopia szczególnego rodzaju: utopia wytwarzania nowych połączeń i materialności, utopia „produktywizmu”, stawania się „mobilną maszyną” (zapożyczając znów żargon teoretyczny Deleuze’a i Guattariego, zob. 2023, s. 431–522), utopia elastyczności i ekspansji w działaniu. Niektóre celują wręcz w wytwarzanie szczególnego rodzaju wzniosłości (przykładowo unieważniającej tradycyjne ograniczenia kondycji ludzkiej dzięki idei podmiotu jako „boga-protezy”, mówiąc językiem Zygmunta Freuda), ale osiąganą nie poprzez kontakt ludzkiego, językowego podmiotu z radykalną obcością niesymbolicznej natury, ale poprzez rozplnięcie się samej opozycji natura–kultura i jednocześnie rozplnięcie się podmiotu w technologicznym asamblażu, który miałby umożliwiać wytwarzanie bez końca. Taka utopia potrafi uwieść, ale bywa także niebezpieczna – z perspektywy psychoanalitycznej (a odwołuję się do niej w tym miejscu nie dlatego, że miałyby być ostateczną instancją czy metateorią, ale dlatego, że tylko ona pozwala dostrzec pewne problemy, ponieważ jako jedyna ma do nich odpowiedni „mikroskop”) teoria ta jest formą groźnego dla podmiotu zaprzeczania własnym granicom³. Podmiot, który nie chce nic o nich wiedzieć, może niepostrzeżenie utracić sam siebie, rewersem „produktywizmu” bez granic jest bowiem skrajne wyczerpanie i podmiotowe spustoszenie.

Odzwierciedla to szersze przemiany społecznych oczekiwań wobec myślenia o procesach społecznych i politycznych: współcześnie to myślenie ma być od razu użyteczne, gotowe do służenia interesom organizowania, produkowania i ekspansji. Przykładowo język złożoności procesów społecznych w socjologii może być rozumiany jako odbicie szerszego zjawiska fascynacji danymi, a nawet uprzywilejowania danych w myśleniu o rzeczywistości ludzkiej, do którego dochodzi pod wpływem nowych technologii. Taki sens ma hasło „końca

³ Mówiąc precyzyjniej w języku psychoanalitycznym, utopia taka jest próbą wykluczenia kastracji symbolicznej (zob. Žižek, 2003, s. 115–116). Rozmiary tekstu nie pozwalają mi właściwie wprowadzić tego pojęcia, dlatego pozostaję przy zasygnalizowaniu pewnej istotnej kontekstowej problematyki psychoanalitycznej.

teorii” ogłoszone w słynnym manifestie Chrisa Andersona na łamach czasopisma *Wired* (2008). Kiedy dane osiągają skalę petabajtów:

Zmusza nas to do myślenia o danych przede wszystkim matematycznie i ustalenia dla nich kontekstu później. Dla przykładu (...) Google podbiło świat reklamy za pomocą niczego więcej jak matematyki stosowanej. Nie udawało, że wie cokolwiek o kulturze albo konwencjach reklamy – zakładało jedynie, że lepsze dane, z lepszymi narzędziami analitycznymi, zwyciężą. I Google miało rację⁴. (Anderson, 2008, tłum. własne)

W cytacie tym uderza znaczące przesunięcie nadziei: to nie teoria ma nam objaśniać świat. I, rzecz jasna, dane także nie. Świata objaśniać już w ogóle nie trzeba, świat trzeba modelować, by skuteczniej w nim działać – „podbijać go”, tak jak Google podbiło rynek reklamy. Google nie wie nic o kulturze marketingu czy też o kulturze jako takiej, nie musi i nie chce wiedzieć, ponieważ mieć jakieś uprzednie koncepcje dotyczące kultury bądź rzeczywistości społecznej, to ograniczać elastyczność działania i wystawiać się na możliwość porażki. Lepiej podążać za danymi, i to danymi wysokiej jakości, czyli takimi, które są możliwie jak najmniej obciążone przesądami, a następnie za czysto pragmatycznym wzorcem wyłaniającym się z tych danych. Odnajdujemy tu stary naukowy ideał precyzji, która niczym mapa z opowiadania Jorge Louisa Borgesa doskonale pokryje terytorium – nowe technologie (na przykład gromadzenie danych behawioralnych) dodały tej starej ambicji animuszu, obiecując utopię doskonałego skanowania podmiotu i interakcji społecznych (zob. Zuboff, 2020, s. 542–564); oczywiście są to przede wszystkim właśnie obietnice i utopie.

Ten sposób myślenia, redukujący to, co ludzkie, do danych i technicznych sposobów ich opracowania, znajduje szerszy rezonans w sferze politycznej. Po pierwsze, firmy technologiczne są dziś wzorcem skuteczności – wiara w „innowacje”, pozwalające na rozwiązanie w niejako magiczny sposób problemów, z którymi sfera polityczna boryka się od zarania doby nowoczesnej, jest silnie obecna w polityce (na modłę biznesową mieli „reformować” administrację państwową Dominic Cummings w Wielkiej Brytanii czy Elon Musk w USA – dopóki nie wypadł z łask Białego Domu; także rząd Koalicji Obywatelskiej chciał czerpać z tych specyficznych zasobów legitymizacji, nadając specjalny, quasi-oficjalny status superdoradcy premiera jednemu z polskich przedsiębiorców). Po drugie, zawęża się zakres ściśle politycznej debaty – we współczesnej polityce zasadniczo zanika znajomość klasycznych języków politycznych, czego ilustracją może być kariera potocznej mądrości, że „radykalizmy się przyciągają”.

⁴ „It forces us to view data mathematically first and establish a context for it later. For instance, Google conquered the advertising world with nothing more than applied mathematics. It didn't pretend to know anything about the culture and conventions of advertising — it just assumed that better data, with better analytical tools, would win the day. And Google was right.”

Znaczenie tej maksymy, zgodnie z którą nie ma wielkiej różnicy między radykalną prawicą a radykalną lewicą, oddaje aktualną niezdolność do „czytania” znaczeń myśli politycznej (tylko w efekcie takiej niezdolności można traktować na przykład ruchy faszystowskie i antyfaszystowskie jako „podobne”). Obie te tendencje wspierają destrukcję języka polityczności i umacnianie się *governance*, subpolitycznego „zarządzania” populacjami, by stawały się odpowiednio połączone, produktywne i aby generowały wartość dodaną – by stawały się odpowiednio „towarzyskie” (Moten i Harney, 2020, pkt. 16–17). Taki model władzy chce lepiej kształtować zdarzenia, ale równocześnie przeciwdziała pojawianiu się Wydarzeń – zmiany, która nie będzie polegała na rzutowaniu w przyszłość tego, co udało się wymodelować z danych (zob. Han, 2017, s. 55–76).

Oczywiście historia relacji między nauką a władzą jest stara jak sama nauka (w przypadku socjologii związek z państwem nowoczesnym i jego instytucjami jest jeszcze bardziej oczywisty). Nowość polega na tym, że władza (przykładowo państwowa, ale też ekonomiczna, czyli kapitał) nie domaga się dziś od nauki wyłącznie danych uzasadniających uprzednio zdefiniowane polityki, żąda za to aktywnego podtrzymywania polityk, „proaktywnej” współpracy. W istocie, czy współczesna władza nie rezerwuje dla nauki roli aktywniejszej niż czysto pomocnicza? Czy nie dopomina się przede wszystkim „innowacji”, a więc tego, co z definicji nowe i jeszcze niepomyślane? I czy władza nie stara się zmotywować nauki właśnie do interakcji z „partnerami społecznymi” w celu przekształcania świata? Warto to pytanie rozważyć, odnosząc je do systemowych uwarunkowań funkcjonowania nauki. To one bowiem będą wpływać na warunki możliwości uprawiania teorii i nie da się opowiedzieć o jej żywotności, nie wspominając o nich⁵.

Akademicki *start-up*

Pisząc o „systemowych uwarunkowaniach nauki”, mam na myśli jej uwarunkowania w Polsce widziane z perspektywy nauk społecznych. Nie są one rzecz jasna wyłącznie lokalne, ale wpisują się w pewne szersze tendencje obecne w innych krajach – podobnie jak polska transformacja nie była fenomenem czysto lokalnym, tak i polskie dążenie do „doskonałości naukowej”, opisywane współcześnie jako konsekwencja „ducha transformacji” (Krzeski i in., 2025),

⁵ Konieczność uwzględnienia instytucjonalnych warunków możliwości uprawiania teorii stała się dla mnie jasna dzięki pytaniu prof. Anny Horolets, zadanemu w dyskusji po wystąpieniach w debacie o współczesnym stanie teorii socjologicznej Komitetu Socjologii PAN 12 grudnia 2025 roku (podczas tej debaty prezentowałem wczesną wersję zawartych w tym tekście rozważań). Jestem wdzięczny za tę inspirację; ponoszę wyłączną odpowiedzialność za przedstawiony tu sposób rozumienia problemu.

jest w pewnej mierze przeszczepianiem dyskursów *research excellence* obecnych już gdzie indziej (tamże, s. 24–25). Jednak w tym miejscu chodzi mi raczej o czysto ilustracyjną refleksję nad uwarunkowaniami uprawiania teorii, odwołującą się do kontekstu polskiego jako najbliższego, a więc najłatwiejszego do uchwycenia.

Otóż w tym bliskim kontekście można powiedzieć, że uprawianie refleksji teoretycznej jest w nieodpowiedni sposób tanie i zarazem w nieodpowiedni sposób drogie. Z jednej strony dociekania teoretyczne nie wymagają znacznych nakładów materialnych, jak to często bywa w przypadku dużych badań empirycznych. Są „niekosztowne”, co jest akurat niekorzystne z perspektywy instytucji naukowych, dla których cenne są dziś projekty grantowe o dużych budżetach. W tym sensie badania nad teorią są tanie, ale w sposób, który jest instytucjonalnie nieużyteczny. Z drugiej strony badania nad teorią wymagają dużych nakładów dobra, które w nauce współczesnej stają się skrajnie rzadkie, czyli czasu, i w tej mierze są drogie w stopniu trudnym do zaakceptowania dla systemu finansowania i rozliczania działalności naukowej.

Praca teoretyczna jest często „niewidoczna”, nie licząc ton notatek, które i tak są niepublikowalnym półproduktem, a obejmuje nierzadko godziny milczącej udręki, wywoływanej przez niemożliwość rozwiązania pewnych problemów – godzin, których nie da się wykazać w ewidencjach czasu pracy czy ankietach ewaluacyjnych. Nieudany projekt empiryczny zawsze pozostawia jakieś dane i jakąś wiedzę (choćby o bezwartościowości danych dla badanego problemu) – w tym sensie badacz empiryk nawet przy negatywnych rezultatach posiada mierzalne dowody swojego wysiłku. Namysł teoretyczny może zaś długo nie tylko nie przynosić wyników, ale także jakichkolwiek widocznych efektów: przełomy w tym przypadku nie dokonują się w sposób stopniowy i nie przyrastają linowo. Badanie teorii cechuje się więc szeregiem nieprzejrzystości właściwych prawdziwie twórczemu myśleniu, w którym destrukcja, „zapominanie” nieużytecznych języków, porzucanie nieudanych ścieżek i pojęć są niemal tak samo ważne jak tworzenie i konstruowanie czegoś nowego. Namysł nad teorią dzieli te cechy z badaniami naukowymi w ogóle, jak również doprowadza je do pewnych skrajności nieobecnych w projektach empirycznych. Praca teoretyczna jest bowiem w dużej mierze pracą niewidoczną i negatywną, jest – przejmując formuły Hegla z *Nauki logiki* – głównie „upłynnianiem”, a więc niszczeniem pewników i samego spowszedniałego (nie tylko potocznego) języka (przykładowo Hegel, 2011 [1812], s. 48–49, por. Hegel, 1990 [1817], s. 140–142). Uprawianie teorii, szczególnie w naukach społecznych, oznacza, co zauważał już Émile Durkheim, wyzwalamie się z praktycznych sposobów rozumowania; jest rozmyślnym dystansowaniem się wobec języka sfery publicznej i sporu politycznego (Durkheim, 1968 [1905], s. 44–47). Parafrazując Georga Simmla, można dodać, że teoria w naukach społecznych, po całej tej negatywnej pracy niszczenia już

ustalonego języka (potocznego i naukowego), oferuje przede wszystkim „zaledwie” i „aż” dostarczenie czegoś tak ulotnego jak nowa perspektywa na świat społeczny (Simmel, 1975 [1917], s. 10, 14–15). Kiedy ktoś spogląda na świat inaczej, zmienia się jednak (dla niego i dla tych, których do swojej perspektywy przekonał) wszystko.

Uprawianie teorii jest więc najbliższe tradycyjnym wzorcom uprawiania nauki, kojarzonym ze światem uniwersyteckich „mandarynów” posługujących się własnym, specjalistycznym językiem i spędzających czas na aktywnościach (takich jak czytanie czy długie seminaryjne dyskusje), które postronnemu obserwatorowi z zewnętrznego, „zabieganego” świata mogą wydawać się pełnym godności próżnowaniem. Są to wzorce łączone dzisiaj także z elitaryzmem i samoizolacją nauki, z „teoretyzowaniem zza biurka”, będącym przeciwieństwem tego, czego dziś od nauki domaga się – używając pojęć Pierre’a Bourdieu – pole władzy (w tym pole medialne i pole polityczne), a więc zaspokajania bieżącego popytu na „szybką refleksję”, możliwą do natychmiastowej aplikacji i do rozwiązywania teraźniejszych problemów. Tak się bowiem składa, że „innovacje”, na które zapotrzebowanie zgłasza się współcześnie nauce, nie muszą (a może nawet nie powinny) mieć charakteru paradygmatycznego, i w tym sensie nie kłóć się z tendencjami do myślenia w kategoriach zarządzania aktualnym stanem spraw, a nie proponowania zasadniczego namysłu nad tego stanu warunkami możliwości.

Od nauki wymaga się dzisiaj ożywionej interakcji z tym, co w języku dokumentów nazywa się „otoczeniem społecznym” – media, władza gospodarcza (kapitał) i władza państwowa spodziewają się, że nauka będzie dostępna i będzie oferować wymierne korzyści, satysfakcjonujący zwrot z „inwestycji” (jak rozumie się dzisiaj jej finansowanie). Oczekiwania te są na różne sposoby zaszyte na przykład w obowiązującej ustawie Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce (2018) i w ministerialnych rozporządzeniach regulujących wprowadzanie jej w życie. Jednym z mechanizmów ustawowych, wymuszających „współpracę z otoczeniem społecznym”, a nawet odpowiadanie na jego postulaty, jest powołanie ciał nazywanych radami uczelni (art. 18–22). Rady miały instytucjonalizować powiązanie uczelni z lokalnymi „partnerami społecznymi”, głównie z władzą samorządową i biznesem. Innym mechanizmem dającym wyobrażenie o tym, jak ustawodawca wyobraża sobie kontakt nauki z „otoczeniem społecznym”, jest tak zwane kryterium III ewaluacji naukowej, związane z „wpływem społecznym” badań naukowych prowadzonych w jednostce poddawanej ocenie (Komisja Ewaluacji Nauki, 2021). Koncepcja kryterium III wydaje się przejęta wprost ze schematów *research excellence*, chociażby brytyjskiego, gdzie jako *impact agenda* występuje ono od dawna (zob. na przykład krytyczną analizę jej wpływu na socjologię: Back, 2015). W ramach kryterium III jednostka naukowa sporządza tak zwane „opisy wpływu”, spełniające określone kryteria (muszą

być między innymi możliwe do udowodnienia i oceny na dwóch skalach – znaczenia i zasięgu). Odpowiednie zapisy regulują nawet liczbę takich opisów – bieżące reguły nakazują sporządzenie od dwóch do pięciu opisów w zależności od liczby N (czyli, mówiąc w uproszczeniu, liczebności kadry naukowej danej jednostki w dyscyplinie objętej ewaluacją).

Jeśli przyjrzymy się obu tym sposobom „instytucjonalizowania wpływu”, wyinterpretujemy z nich, jak ustawodawca (czyli pole władzy) projektuje relację między nauką a „otoczeniem społecznym”, a także wpływ nauki na rzeczywistość społeczną. Przede wszystkim można zauważyć, że wprowadzając rady uczelni, ustawodawca zakłada, że nauka w słaby lub żaden sposób nie odpowiada na potrzeby społeczne – skoro dopiero powołanie osobnego ciała i zdefiniowanie różnych typów „interesariuszy” wchodzących w jego skład ma zagwarantować zaistnienie takiej relacji. Po drugie, sposób konstrukcji kryterium III ewaluacji pokazuje, że ustawodawca uznaje „wpływ społeczny” za zdarzenie rzadkie i wymagające konkretnych dowodów, które pozwolą wskazać możliwy związek między osiągnięciem a „wpływem”. Dodatkowo dowody te powinny być, jak czytamy w przewodniku po ocenie kryterium III, „wiarygodne”, a wyżej ceni się takie, które „nie powstały z inicjatywy ewaluowanego podmiotu” (Komisja Ewaluacji Nauki, 2021, pkt. 69 i 73, s. 12–13). Odczytując presupozycje semantyczne tych stwierdzeń, łatwo rozpoznamy, że przyjmuje się tutaj, iż jednostki naukowe mogą ulec pokusie fabrykowania wpływu poprzez celowe wytwarzanie dowodów rzeczonego wpływu o niskiej wiarygodności. Relacjonowane tu rozumienie wpływu jest przedmiotem krytyki formułowanej od dawna w dyskusji o *impact agenda*: przyjmowane w ewaluacji reguły zakładają liniowy związek między „osiągnięciem” a „wpływem”, ignorują za to zagadnienie konsekwencji ukrytych lub odroczonego w czasie i skutkują potencjalnie szkodliwym nastawieniem na działania przynoszące szybkie i „widzialne” (mieralne, łatwe do owskaźnikowania) efekty (zob. więcej McCowan, 2018, s. 287–291). Istotą problemu nie jest jednak lepsza czy gorsza konceptualizacja „wpływu” (i jego możliwie subtelnych czy pełnych opisów), ale to, że te różne instytucjonalizacje relacji między nauką a tym, co społeczne, przenoszą ciężar dyskusji na kwestie techniczne, zanim zapytamy, czy są sensowne w dużo bardziej fundamentalnym sensie, a mianowicie rozumienia tego, czym nauka (już zawsze) jest i może być w relacjach społecznych – w tym zakresie przecież teoria społeczna ma niezwykle długą tradycję, która została kompletnie zignorowana.

W bogatej tradycji dyskusji o politycznych i etycznych wymiarach i konsekwencjach myślenia tej sprawy raczej nie rozpatrywało się w kategoriach „relacji” między nauką a „otoczeniem społecznym”, ponieważ nie ujmuje się nauki jako czegoś, co jest od społeczeństwa oddzielone, czy też jako czegoś, co znajdowałoby się w jakiejś przestrzeni zewnętrznej wobec społeczeństwa (lub przez nie „otoczonej”). Kiedy myśli się, odwołując się do pojęcia Immanuela

Kanta, „publicznie”, czyli wspólnie i w sposób jawny, otwarty – tak jak na uniwersytecie – akt ten zawsze zmienia wszystkie podmioty zaangażowane w proces, często w sposób nie do końca im wiadomy czy przez nie uświadomiony. W tradycji tej zakłada się, że myślenie publiczne za każdym razem prowadzi do pewnej zmiany, niekoniecznie jednak zawsze dobrej czy pożądanej. Dlatego konieczne dla tej tradycji wydaje się pytanie, w jaki sposób myślenie sytuuje się wobec władzy (na przykład władzy państwa, kapitału czy samej komunikacji) i dominacji społecznej. Różne formuły opisują myślenie, które według klasyków myśli społecznej miałoby najradzykalniejszy potencjał: „publiczny użytek z rozumu” (Immanuel Kant), „teoria krytyczna” przeciwstawiona „tradycyjnej” (Max Horkheimer) czy *parezja* jako praktyka „mówienia prawdy w obliczu władzy” (Foucault, 2018, s. 71–92) to tylko najjaskrawsze przykłady. Można z powodzeniem szukać mniej oczywistych, takich jak „kunszt” (intelektualny, pisarski, czytelniczy), który według Guya Deborda (2015 [1968, 1988], s. 127–129; 166–170) byłby obroną języka (a tym samym zdolności klarownego myślenia) niszczonego przez władzę, kapitał i współczesne technologie komunikacji. Jeszcze innym jest refleksja nad warunkami możliwości takiego spełniania przez naukowców ich obowiązku publicznego informowania o swoich ustaleniach, by nie pozostawiali oni na łasce mechanizmów wspomnianego wyżej „szybkiego myślenia” (Bourdieu, 2009, s. 55–57) polityków i mediów, a także by nie reprodukowali własnych wąsko pojętych interesów (Bourdieu, 2006, s. 119–121).

W teorii społecznej żadne z tych pojęć nie jest tylko czystym postulatem, wszystkie są problematyzowane przez dalsze debaty, na przykład dyskutuje się o historycznym wytwarzaniu uniwersalizmu i jego „aktualizacji” w postaci działań i praktyk, które rzeczywiście wprowadzają go w życie (Buck-Morss, 2014). Stawia się pytania o możliwość „uniwersalizacji” społecznego „dostępu do uniwersalności”, czyli o warunki faktycznego uwspólniania tego, co dotychczas było wspólne postulatywnie (Bourdieu, 2006, s. 121), a także prowadzi się refleksję nad tym, w jaki sposób sama krytyka „prześlepia” pewne istotne pola społecznej władzy – nawet wtedy (a może przede wszystkim), kiedy czyni swoim głównym tematem krytykę władzy (w tym kontekście zob. między innymi ciekawą krytykę prześlepień, którym ulega Foucault w swoich wykładach o *parezji*: Rawłuszko, 2024).

Mnożenie tych komplikacji i złożoności jest potrzebne, by nie wpaść w pewne pułapki. Przykładowo jedna z najważniejszych klasycznych formuł postulujących zmianę społeczną dzięki myśleniu, czyli słynna teza XI z Karola Marksa *Tez o Feuerbachu* („Filozofowie tylko rozmaicie interpretowali świat, idzie jednak o to, aby go zmienić”, 1961 [1845], s. 8, [podkr. oryg.]) może być dziś w najwyższym stopniu myląca, jeśli nie uwzględnimy jej kontekstu i dialektycznego zapośredniczenia, w którym występuje w myśli swojego autora. Ma ona bowiem sens tylko w warunkach specyficznej mediacji postulowanej przez

Marksa, czyli wpisania myślenia teoretycznego w „realny ruch”, jakim jest walka proletariatu zorganizowanego w partii komunistycznej. Bez zrozumienia roli tej mediacji istnieje ryzyko pomylenia krytyki z „aktywizmem”, który w przypadku braku „realnego ruchu” związanego z siłami społecznymi przyjmuje formę działalności w ramach społeczeństwa obywatelskiego. Ta zaś jest wysoce problematyczna z perspektywy dyskursu krytycznego: po pierwsze, z racji swoich korzeni w indywidualistycznej ontologii społecznej, charakterystycznej dla liberalizmu mieszczańskiego (na ten temat zob. Mészáros, 2010, s. 283–286), po drugie – z racji roli, jaką „NGO-izacja” odgrywa we współczesnym modelu władzy jako zarządzania populacjami (Moten, Harney, 2020, loc. cit). Myślenie o krytyce powinno zakazywać sobie zbyt pospiesznego rzucania się w objęcia aktywizmu, nie z racji „pychy intelektualnej” czy upodobania do zamknięcia w wieżach z kości słoniowej, ale z racji samego sensu działalności krytycznej jako zapewniania pewnego otwarcia w myśleniu – otwarcia, które pozwala pomyśleć cokolwiek, co nie spełniałoby kryteriów natychmiastowej użyteczności dla różnych rodzajów władzy (także tej rozproszonej jako władza społeczna) i co nie podlega presji działania pod wpływem chwili oraz osiągania szybkich, pragmatycznych rezultatów.

Zauważmy, że cytowane wyżej kluczowe pojęcia, będące klasycznymi punktami wyjścia dla skądinąd bardzo trudnej refleksji nad możliwymi konsekwencjami teorii dla życia społecznego w naszej socjologicznej tradycji, są również w dużej mierze pojęciami negatywnymi, charakteryzującymi głównie postulat niezawisłości myślenia (Kant), jego nieuchronnie polityczny i ryzykowny charakter (Foucault), jego uwikłanie w mechanizmy dominacji klasowej (Bourdieu) oraz jego wymiar krytyczny (Horkheimer), będący w zasadzie przeciwieństwem policzalnej użyteczności. Są to najważniejsze pojęcia opisujące „wpływ” (a lepiej: zmianę), ale ten rodzaj wpływu, na którym się skupiają, jest niemożliwy do udowodnienia w sensie wymaganym przez ewaluację.

Wymienione wyżej ujęcia określają rolę nauk społecznych na wzór tego, co w teologii politycznej nazywano *katechonem* (pojęcie to atrakcyjnym dla teorii społecznej uczynił Carl Schmitt, zob. 2019, s. 26; por. także krytyczną rekonstrukcję teologii Schmitta jako problematycznej z punktu widzenia ortodoksji katolickiej w: Geréby, 2021): siły powstrzymujące nadejście antychrysta, a więc apokaliptycznej katastrofy. Największą ambicją nauk społecznych, występujących w tej mierze jako pewna „republika uczonych” wewnątrz państwa (i przypominająca w pewnym sensie rodzaj kościoła), jest powstrzymywanie i przerywanie przede wszystkim nieświadomych mechanizmów reprodukujących przemoc i dominację, w które sama nauka jest niestety głęboko uwikłana. Jest to ambicja, której nauki społeczne (zaświadcza o tym choćby los szkoły, której prominentnym przedstawicielem był Horkheimer) nigdy nie mogły spełnić, ale zarazem – jak się wydaje – jedyna, którą są one zdolne traktować poważnie

i uznać za swoje powołanie. Największą ambicją nauk społecznych jest więc „nie dopuścić do...” (...pogardy, odczłowieczenia, rozpadu społecznego), niemniej pozostaje ona niemożliwa do zrealizowania choćby dlatego, że nauki społeczne, parafrazując cyniczne pytanie przypisywane Stalinowi, nie mają „dywizji”, które można przeciwstawić materialnym interesom władzy.

Ważne jest jednak co innego, zresztą te paradoksalne formuły znakomicie to uchwytyją: sama możliwość wypowiedzenia pewnych krytycznych myśli, będąca niewątpliwym przywilejem nauk społecznych, jest też autoteliczną wartością (zgodnie ze starym kantowskim ujęciem, które kwestię społecznych skutków pozostawia w pewnym zawieszeniu). Nie da się jej zrównoważyć apelem do wąsko rozumianej praktycznej użyteczności, czyli „zmiany świata”, ale na miarę sprzymierzonego z władzą „reformizmu” (ponownie: por. Back, 2015). Z perspektywy subtelnej dyskusji o problematycznym charakterze relacji między teoretyzowaniem a jego (ewentualnymi) społecznymi skutkami kategorie używane w debacie ewaluacyjnej o „wpływie” społecznym są zasadniczo p r z e d k r y t y c z n e i naiwne. Władza dosłownie zmusza nauki społeczne, by udawały, że nie wiedzą tego, o czym wiedzą, choćby o negatywnych konsekwencjach uwikłania nauki w rządzenie i nacisku na partycypację i aktywizm, o kłopotach z inżynierią społeczną i o dwuznaczności związków akademii ze strukturami państwa i kapitału. Sam nacisk na praktycyzm jest już formą nieuczciwej presji ze strony pola politycznego, nie tyle nawet ograniczającej mityczną „wolność nauki”, co wpędzającą nauki społeczne w systemowe poczucie winy. Ostatecznie zawsze są one mniej praktyczne, skuteczne i wpływowe niż sama władza, która zachęca naukowców do badania swojego sumienia w zakresie własnej społecznej użyteczności. W ten sposób wytwarza się kompletnie fałszywą sugestię, że praca intelektualna czy dydaktyczna sama z siebie nie ma jeszcze żadnego wpływu czy istotności społecznej, a osiągać je może dopiero w efekcie specjalnych starań.

Oczywiście presja pola politycznego na naukę nie jest nowa, dlatego warto w tym miejscu jeszcze raz podkreślić historyczną nowość tej właśnie jej postaci, o której piszę w niniejszym tekście. Po pierwsze, nauka nie jest atakowana przez władzę za swój zaangażowany charakter – uprawianie „ideologii zamiast nauki” to stary konserwatywny argument przeciwko socjalizmowi „z katedry” (zob. Weber, 1998, s. 128–130). Co prawda zarzut ten nadal cieszy się popularnością wśród prawicy tropiącej lewicowe odchylenie w naukach społecznych (choćby w postaci tak zwanej „ideologii gender”), ale tendencje te stanowią zewnętrzną i arbitralną presję o słabej sile oddziaływania, ponadto są nieporównanie mniej istotne od głęboko rzutujących na naukę logik instytucjonalnych wpisanych przykładowo w mechanizmy ewaluacji nauki (przypomnę tu pewien paradoks: to konserwatywny, walczący z „ideologią gender” rząd wprowadził reformę nauki, która w mechanizmach ewaluacji wydatnie premiowała

badaczki zajmujące się tą znakomicie umiędzynarodowioną w Polsce problematyką; sprzeczność jest jednak tylko pozorna, ponieważ rząd Zjednoczonej Prawicy był skazany na język *research excellence* jako domyślną formę modernizowania nauki z tego względu, że zwyczajnie nie był w stanie wytworzyć własnego, alternatywnego). Kierunek owych logik instytucjonalnych, które ujawniają się w języku kryterium III, jest inny: nauki mają być bardziej, a nie mniej zaangażowane, mają się właśnie intensywnie upolityczniać – oczywiście nie dowolnie, ale zgodnie z omawianym już modelem neoliberalnej „towarzystwa”. Po drugie, ewaluacja w kategoriach „wpływu społecznego” pokazuje nam zasadniczą zmianę względem tradycyjnego zapotrzebowania władzy na dane empiryczne do użytku na rzecz zadań rządzenia. W tej mierze, w jakiej władza była zawsze zainteresowana pozytywną ekspertyzą, była też zawsze przeciwna teorii jako działalności krytycznej i dialektycznej. Współczesna sytuacja jest bardziej skomplikowana – dzieje się to samo, ale w zupełnie nowym przebraniu, jako że w logice kryterium III zaszyte jest żądanie transcendowania zastanej rzeczywistości przez naukę. Zakłada się tutaj, że nauka powinna chcieć zmieniać rzeczywistość i na nią wpływać. Paradoksalnie to neoliberalna logika władzy najbardziej zapamiętała rozlicza dziś naukę z tego, czy „zmienia świat” zgodnie z przykazaniem Karola Marksa. To „transcendowanie” jednak pomyślane jest właśnie w antyteoretyczny sposób opisany krytycznie wyżej (jako pozytywna innowacja dająca się empirycznie zmierzyć i wykazać). Władza, narzucając kryterium III, wytwarza więc swego rodzaju „fałszywkę”, dublera krytyki, który może skutecznie zadusić krytykę prawdziwą (poprzez użycie argumentu, że ta druga jest niepraktyczna i obojętna na wyzwania chwili). Każda prawdziwa teoria jest krytyczna, można powtórzyć za Adornem (1978, s. 238), ale należałoby dodać, że nie każda krytyka jest teoretyczna w istotnym sensie: dialektyczności, negatywności, odwoływania się do całości społecznej i jej zapośredniczeń, które należałoby koniecznie uwzględnić, by krytyka była prawdziwie niezależna i by ujmowała swoje uwikłanie w świat społeczny nienaiwnie.

Ani pole polityczne (czyli władza państwowa), ani tak zwane „otoczenie gospodarcze” (czyli władza ekonomiczna) nie chcą angażować się w dyskusję o negatywnych konsekwencjach myślenia rozumianego jako działalność krytyczna i utrzymująca otwarte pole dla wypowiedzania niepopularnych prawd, ale domagają się z gruntu „pozytywnych” dowodów dobrej woli ze strony nauki. Gdy zaś zadania krytyczne nauki wejdą w obszar refleksji pola władzy, będzie ono skłonne tak je przeformułować, by zamienić je w pozytywny program, na przykład krytykę „odczłowieczenia” przepisując na „walkę z polaryzacją”, a krytykę pseudopojęć i paralogizmów właściwych szybkiemu myśleniu – na politycznie bardziej użyteczną i mobilizującą „walkę z dezinformacją”. Niemniej tym sposobem pole władzy sytuuje nauki społeczne na pozycji własnych

„ nauk pomocniczych”, które zamiast krytyki mają dostarczać sposoby na uczy-nienie dominujących polityk znośniejszymi, rozbrajać zbyt niebezpieczne dla władzy formy oporu (choćby przedstawiając je jako „ radykalizmy”), a pozo-stałe jego formy przemieniać w „ konstruktywną (reformistyczną) dyskusję”. Sęk w tym, że nauki społeczne nie grają „ w tej samej drużynie”, co władza (państwowa czy rynkowa), a nawet „ społeczeństwo obywatelskie” czy jego postępowe medialne sektory, których dobra wola potrafi nieść ze sobą okrutne społeczne konsekwencje, na przykład z uwagi na działające w obszarze dyskur-sów obywatelskości mechanizmy dyscyplinowania czy wykluczania klasowego „ innego” (zob. Radiukiewicz, 2026; Jacyno, 2025).

W naukach społecznych przyjęła się praktyka poszukiwania metafor i słów-kluczy, które w zwięzły sposób opisują dominujące w danym momen-cie historycznym układy relacji społecznych. Taką rolę odgrywa między innymi metafora projektu w pracy Boltanskiego i Chiapello o „ nowym duchu kapitalizmu” (2022). Prezentuje ona, jak nowe ontologie świata społecznego (relacyjne, mobilne, sieciowe) zostają przeformułowane, by z narzędzi kry-tycznych, przeciwstawianych zastanym kapitalistycznym formom organiza-cji (takim jak przedsiębiorstwo pomyślane hierarchicznie), przekształcić się w pojęcia odnawiające legitymizację kapitalizmu i wyznaczające kierunki jego transformacji. Ontologie te następnie same stają się paradygmatem w odświe-żonym modelu kapitalistycznego zarządzania, w którym dominuje logika połą-czeń, elastyczności i rywalizacji.

Gdybym miał znaleźć metaforę, która trafnie oddawałaby właściwy model „ relacji z otoczeniem społecznym” i pożądaný typ „ wpływu społecznego”, jakiejś formy organizacyjnej spełniającej oczekiwania władzy politycznej i eko-nomicznej wobec nauk społecznych, byłaby to metafora start-upu. *Start-up* to pewien eksperyment obiecujący innowację potencjalnie dającą się przełożyć na biznesowy sukces. To organizacja mobilna, łatwo zmieniająca formę, funkcyj-nująca w trybie projektowym i szybko reagująca na zmienne okoliczności. To przedsiębiorstwo-projekt integrujące w sobie wszystkie cechy współczesnego ducha kapitalizmu (z jego rywalizacją, prekarnością, rozmyciem granicy mię-dzy indywidualnym zaangażowaniem pracownika a oczekiwaniami pracodaw-cy, wreszcie mobilizowaniem indywidualnego zaangażowania i kreatywności jako narzędzi samowyzysku). To model działalności zakładający wysokie ryzy-ko, ale także – w rzadkich, sprzyjających okolicznościach – ogromne zwroty z inwestycji, a więc idealny dla kogoś, kto chciałby „ boksować powyżej swo-jej kategorii”, zupełnie jak uniwersytety w gospodarce, dla której rozbudowa-ne działy „ badań i rozwoju” są cały czas raczej aspiracją niż rzeczywistością (a tak jest w przypadku polskim). Innowacje, relacje i wpływ, o których się dzi-siaj mówi, znajdują – moim zdaniem – najlepszą ilustrację właśnie w start-upie jako organizacji z definicji praktycznej i skoncentrowanej na działaniu oraz

pozytywnych efektach, czymś, co można szybko „zmontować” na styku nauki, przedsiębiorczości i kapitału, a czego istotą jest komercjalizacja jednego (oby) wizjonerskiego pomysłu. Takie wyobrażenia o roli nauki przekładają się także na to, co jest w niej samej cenione jako obiecujące potencjalny sukces. Praca nad teorią nienajlepiej mieści się w ramach tych oczekiwań. Jej narzędziem jest przede wszystkim gruntowny negatywny wysiłek skoncentrowany na odrzucaniu nieadekwatnych języków, celem – co najwyżej proponowanie pewnych konsekwentnych sposobów myślenia. Cały ten proces negatywnego i spójnego myślenia jest cenny, ale konkretnej wartości jego rezultatów często nie sposób określić, a relacja między nim a działaniem jest problematyczna, w najlepszym razie odległa w czasie, trudno mierzalna, słabo dowodliwa i niemal nigdy nie poddaje się „komercjalizacji”. Nie nadaje się więc do wykazania wpływu i bardzo trudno wyobrazić ją sobie przemienioną w *start-up*.

Na koniec tej części moich rozważań chciałbym podkreślić, że opisywanych tu logik (na przykład zaprzęganania nauk do wytwarzania „towarzyskich” populacji) czy modeli (start-upu) nie rozumiem jako horyzontu współczesnych nauk społecznych; są one dla mnie raczej poręcznymi egzemplifikacjami istotnych oczekiwań pola politycznego, wskazują także pewien kierunek presji, którą się nauce narzuca, i prób jej restrukturyzowania na neoliberalny obraz i podobieństwo. Próby takie, należy od razu dodać, są zawsze częściowe i niełatwo wyobrazić sobie, by odniosły całkowity sukces. Życzenia władzy nie są rzeczywistością nauki, która nadal jest w stanie krytycznie je opisać. Neoliberalne rządzenie można scharakteryzować nawet z wnętrza jego logiki, poddając się jego operacjom⁶: ta zdolność nauk społecznych do negatywnego odniesienia jest pewną trwałą możliwością, do której można instytucjonalnie zniechęcać, ale której nie sposób im odebrać.

Antyteoretyczne czasy

Czy istnieje jakaś szersza rama pozwalająca ująć naraz pewne cechy aktualnej debaty w naukach społecznych, symptomatyczne tendencje w myśleniu teoretycznym i instytucjonalne naciski, w pewnej mierze rugujące teorię z pola „liczących się” osiągnięć nauki? W odpowiedzi przychodzą mi do głowy dwie diagnozy: uwaga Fredrica Jamesona, że żyjemy w czasach „antyteoretycznych” (1999), oraz opisywana przez Annę Kornbluh dominacja „stylu bezpośredniości” we współczesnej kulturze (2023).

⁶ Ciekawym przykładem tego rodzaju strategii „krytyki z wewnątrz” jest praca Michała Morzana o coachingu, pisana z perspektywy wnętrza procesu trenowania podmiotu jako pewnej techniki władzy (2019, zwłaszcza s. 365–397).

Jameson utożsamia „antyteoretyczny” klimat ostatnich dekad wieku XX z nastawieniem antyintelektualnym i niechęcią do krytyki. Wielkie teorie wiążą się z totalizującymi sposobami myślenia, te zaś są krytyczne wobec modeli uprawiania nauki, które są użyteczne czy przydatne, czyli modeli cząstkowych, lokalnych i empirycznych. Dla Jamesona – marksisty – debaty lat 80. i 90. wiążą się bezpośrednio z konfliktami znanymi z tradycji marksistowskiej, na przykład krytyką pozytywizmu jako „technicznego” sposobu uprawiania nauki autorstwa Theodora Adorna czy jeszcze wcześniejszymi krytykami urzeczowienia rozumu naukowego w pracy Györgya Lukácsa. Zarówno w pozytywizmie, jak i w krytyce wielkich narracji uderzałaby ta sama tendencja do wyciszania teoretycznych aspiracji na rzecz empirycznych i bardziej użytecznych sposobów myślenia.

Tłem jamesonowskiego opisu antyteoretycznego charakteru epoki jest oczywiście jego wcześniejsza praca zatytułowana *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu* (2011 [1990]). Jameson analizuje postmodernizm nie jako prąd w kulturze czy estetykę, ale jako pewną dominantę kulturową, odpowiadającą współczesnej mu (i nam) późnej, globalnej fazie kapitalizmu. Teoria wytwarzana w tym okresie, będąca między innymi krytyką wielkich narracji (przede wszystkim marksizmu), jest według Jamesona częścią świata społecznego, który zatracił poczucie historyczności. Dominuje w tej twórczości teoretycznej „immanencja i nominalizm”, koncentracja na samym języku i powierzchni, jak również wynikająca z tej koncentracji nieufność wobec dyskursów operujących w kategoriach ujawniania wypartej podstawy. Immanencja (analizowana przez Jamesona jako „postmodernistyczna” – lepiej jednak myśleć o niej właśnie jako późnokapitalistycznej) jest rozprawą z fundamentami myśli krytycznej rozumianej jako demaskacja tego, co powierzchowne, w imię pewnej całości – według Jamesona jest nią zwłaszcza sama formacja społeczna, w której żyjemy, czyli późny kapitalizm. Postmodernistyczna teoria jest afirmacją powierzchni, gry odbywającej się na ekranie. Odpowiada to sytuacji, w której najistotniejszym afektem historycznym staje się poczucie zanurzenia w wiecznym „teraz”. Oczywiście refleksja Jamesona nie pokrywa całego pola teorii uprawianej w późnym kapitalizmie; jego diagnozy wykraczają także poza moment, który dziś określilibyśmy jako właściwie „postmodernistyczny”. W tym sensie cechuje ją napięcie między roszczeniem do uchwycenia „całości” (rozumianej wszak nie potocznie, ale krytycznie i po lukácsowsku) a problemem uwzględnienia wielogłosowości współczesnej twórczości teoretycznej. Wskazuje ona jednak pewne tendencje dominujące, które w użyteczny sposób pozwalają uhistorycznić także dzisiejszą sytuację – i w tej mierze wydaje mi się niezbędna.

Kapitalizm przez pewien okres nie był systemem domkniętym i miał swoje alternatywy w postaci miejsc jeszcze nieskolonizowanych przez logikę kapitału lub działających – choćby deklaratywnie – wedle innych reguł. Dopóki istniały

różne czasowości społeczne i takie enklawy, dopóty zmiana historyczna była uchwytana jako pewna możliwość. Siłą rzeczy przyczyniało się to do myślenia w kategoriach dużych koncepcji teoretycznych, które były w stanie ujmować ruch historii. W drugiej połowie wieku XX, wraz z upadkiem alternatywnych projektów politycznych i ostatecznym włączeniem miejsc zwanych niegdyś „drugim” i „trzecim” światem w globalny rynek, doszło do domknięcia kapitalizmu jako systemu i upadku poczucia historyczności.

Inaczej mówiąc, jeśli czasem „antyteoretycznym” według Jamesona jest czas późnego kapitalizmu, to czasem ożywionej pracy teoretycznej był czas ekspansji kapitalistycznej i zmagania z okresu imperializmu. Rzut oka na rozwój klasycznej teorii społecznej potwierdza tę diagnozę – wielkie „modernistyczne” teorie społeczne, takie jak materializm historyczny Marksa i jego licznych kontynuatorów, teoria Maxa Webera czy Émile’a Durkheima (nawet zorientowanego „formalnie” Georga Simmla, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę jego teksty o pieniądzu), były wręcz obsesyjnie zainteresowane zmianą społeczną i procesem globalnych przekształceń ładu społecznego. Nawet strukturalizm Claude’a Lévi-Straussa, teoria programowo zawieszająca historyczność na rzecz opisu synchronicznej relacji między elementami, robi znaczący wyjątek dla społeczeństwa nowoczesnego, kiedy przypisuje mu szczególnie historycznie charakter społeczeństwa pozbawionego mitu (innego niż mit indywidualny). Jeszcze debaty teoretyczne lat 70., związane ze „znoszeniem” strukturalizmu (w heglowskim sensie równoczesnego zachowania i przekroczenia), noszą wyraźny rys klasycznej wielkiej pracy teoretycznej. Jameson formułuje swoje uwagi w momencie, kiedy tak pojmowany klasyczny poststrukturalizm (ostatnia wielka „rodzina” teoretyczna, obejmująca autorów tak różnych i tak fundamentalnych jak Michel Foucault, Jacques Derrida, Jacques Lacan czy Gilles Deleuze) wytraca swój impet: afirmacja powierzchni, „ironii” jako pewnej postawy podmiotowej (Richard Rorty), ogłoszenie końca wielkich narracji (Jean-François Lyotard) czy przeniesienie nacisku z polityki na etykę wyznaczają zasadniczo nowy ton. Jeśli deklaruje się w tym okresie zmianę historyczną, to oznacza ona nierzadko wymazanie dotychczasowego modelu historyczności: Zygmunt Bauman, opisując kolaps porządku nowoczesnego (2009 [1989]), w podwójnym geście potwierdzał historyczną zmianę i zarazem opisywał także kres tego „przebiegu historycznego”, który znajdował się w centrum myślenia Marksa czy Webera. I tu, jak gdzie indziej w tym artykule, mowa oczywiście o pewnych tendencjach w danym czasie dominujących, choć niewyznaczających granicy możliwości czy horyzontu. Od lat 80. do dziś można uprawiać dialektyczną teorię czy klasyczny marksizm, ale zmienia się kontekst pola teoretycznego, w którym się to robi – w efekcie te tryby myślenia teoretycznego zostają naznaczone jako przestarzałe. Warto także zauważyć, że w rozważaniach tego rodzaju, co refleksje Jamesona o dominancie kulturowej, nie da się wyeliminować mnogości nakładających się na siebie

logik czasowych – argument przedstawiający ujęcie rozmaitych sfer z punktu widzenia pewnej fazy historycznej kapitalizmu musi wziąć pod uwagę, że każda z tych logik ma własny, relatywnie autonomiczny tok rozwoju historycznego (na przykład pewne procesy w architekturze mogą przebiegać w innym rytmie czasowym niż procesy w dziedzinie teorii społecznej). Jest to kwestia, którą w języku teorii marksistowskiej opisuje się między innymi jako problem relatywnej autonomii superstruktur.

Przez ćwierć wieku, które upłynęło od diagnozy Jamesona, coś się oczywiście zmieniło: koniec historii zamienił się w jej gwałtowny powrót, tyle że nie w postaci powtórki z nowoczesnych, emancypacyjnych ambicji, a jako rozpad pewności świata „jednobiegunowego”. Zakorzeniony w zimnowojennych sporach antyintelektualizm i niechęć do wielkich narracji przemieniły się w sceptycyzm wobec teorii jako takiej (zob. – znów – Vandenberghe, 2025). Konsensualna utopia ironicznej, otwartej i racjonalnej komunikacji – królestwo dyskursu, który pozwoli na pragmatyczne godzenie różnych porządków etycznych – zamienił się w porządek komunikacji „na sterydach” afektu i technologii, umożliwiającej niesłychane przyspieszenie chaotycznych sporów, które zatraciły resztki relacji wobec klasycznego porządku symbolicznego nowoczesnych republik, czyli podziału na prawicę i lewicę.

Diagnoza Jamesona zestarzała się więc na różne sposoby, a równocześnie zyskała na trafności. I w tym samym sensie przywołane w pierwszej części tekstu nurty teoretyczne, które rozkwitły w tych warunkach, są zarówno korektą, jak i kontynuacją opisywanych przez Jamesona tendencji. Wedle własnych auto-definicji mają zrywać z nominalizmem i koncentracją na języku (zob. – ponownie – Dolphijn i van der Tuin, 2018, s. 77–83), ale usiłują być jeszcze bardziej konsekwentne w swojej „immanencji”, to znaczy w odrzuceniu myślenia w kategoriach tego, co określają jako „dualizm” (w tym miejscu tylko przypomnę, że pod kategorią „dualizmu” tak naprawdę kryje się w tych krytykach tradycja dialektyczna). Tym samym kontynuują jeden z najbardziej znamienitych rysów myślenia w późnym kapitalizmie: negowania dialektyki i charakterystycznej dla niej negatywności, czyli dokładnie tej siły, która pozwala na pomyślenie różnicy historycznej, na wykroczenie poza zamknięcie w historycznym tu i teraz. Sama teza Jamesona o istnieniu kulturowych dominant zależy bowiem od fundamentalnej kategorii dialektycznej – kategorii „całości” społecznej, pojmowanej jako krytyczny postulat myślenia o dialektycznym związku tego, co myślimy i komunikujemy, z naszą sytuacją społeczną (koncepcję krytycznego postulatu całości bierze Jameson z klasycznej teorii Lukácsa, 1988 [1922]). Immanencja nowych nurtów teoretycznych, podobnie jak immanencja postmodernistycznego konstruktywizmu, opierała się na wykluczeniu negatywności, dialektyki i samej możliwości sformułowania teoretycznych metanarracji, takich właśnie jak Jamesona teoria trzech dominant kapitalizmu odpowiadających trzem jego

fazom (narodowej, monopolistycznej/imperialistycznej i późnej, czyli globalnej). Myślenie dialektyczne wymaga przekroczenia izolacji i specjalizacji, wymusza zauważanie powiązań, przykładowo między treścią najważniejszych nurtów teoretycznych, warunkami uprawiania teorii, rodzajem danych, historycznie dominujących form więzi społecznej i kształtem kapitalizmu jako sposobu produkcji, a więc najszerzego „uwarunkowania” historycznego, jakie nauki społeczne zdolne są pomyśleć (o „poziomach” takiej hermeneutyki historycznej, wzorowanej w pewnej mierze na modelu „poziomów” średniowiecznej hermeneutyki biblijnej, zob. Jameson, 1981, s. 79, 83–89; 29–35). W najogólniejszym sensie jest to oczywiście perspektywa materializmu historycznego: inspirujące się nią autorki (między innymi Dean, 2014), nie mają trudności w krytycznym powiązaniu współczesnych nurtów myślenia, na przykład nowego materializmu, z ich konsekwencjami politycznymi, w tym niechęcią do formy partii politycznej, i poszukiwaniem bardziej immanentnych właśnie sposobów politycznego działania (bezpośrednich, bez reprezentacji – takich jak pozbawiony trwałych struktur i hierarchii aktywistyczny ruch zawiązujący się oddolnie i horyzontalnie, z zasady sprzeciwiający się instytucjonalizacji), zgodnych z dzisiejszą wyobraźnią polityczną. Odrzucenie reprezentacji i dialektyki nie uniemożliwia formułowania utopii – jest to jednak, jak wspominałem, utopia o cechach noszących na sobie ślad czasów, w których powstała.

Anna Kornbluh w swojej diagnozie postawionej po ponad dwudziestu latach od uwag Jamesona (2023) opisuje obecną sytuację, w której kultura zaczyna przypominać „zalew obrazów (...) i słów pozbawionych znaczenia” – we współczesnym kapitalizmie komunikacja i kultura działają zgodnie z logiką intensyfikacji, koncentracji na silnych afektach, prędkości, bezpośredniości obrazu i przeżycia. Nowe technologie komunikacyjne, wprost sprzężone z akumulacją kapitału i współczesnymi formami polityki, cechują się dominacją obrazu i oddziaływania na afekt przy relatywnym osłabieniu zdolności do symbolicznego (w rozumieniu psychoanalitycznym) dystansowania i zapośredniczenia. Odwołując się do zaczerpniętego z psychoanalizy pojęcia wyobrażeniowości (jako domeny obrazów, afektów i silnych identyfikacji cielesnych z obrazem), Kornbluh zwraca uwagę na proces wyłaniania się nowych wzorców przeżywania świata, skoncentrowanych na dominacji obrazów-modeli, obezwładniających afektów i osłabienia „skuteczności symbolicznej”. Najlepszym przykładem tak rozumianych procesów jest rodzaj relacji międzyludzkich powoływanych do istnienia w mediach społecznościowych: oparty na obrazie, gdzie zasadniczym środkiem uzyskiwania jakiegoś rezonansu, odpowiedzi ze strony innego, jest afekt, pozytywny lub negatywny, a słowa stają się elementami autoprezentacji i tracą swoją moc uśmierzania konfliktów. Działająca w tych mediach logika oscylacji między identyfikacją a odrzuceniem odznacza się właśnie silną dominantą wyobrażeniowości, dla której charakterystyczne są relacje

oparte na identyfikacji-podobieństwie i agresywności (więcej na temat tych cech mediów społecznościowych pisałem w: Świrek, 2018; inne przykłady osłabienia symboliczności we współczesnej kulturze podaję w: Świrek, 2024).

Choć dzieli je ponad dwadzieścia lat, diagnozy te opisują więc jeden świat: świat tak zwanego późnego kapitalizmu, który można scharakteryzować między innymi poprzez zanik poczucia historyczności przy równoczesnej intensyfikacji konfliktów. Przeżywane są one w sposób niezapośredniczony: nie jako spory wizji świata, języków teoretycznych czy światopoglądów, ale jako spory wrażliwości, afektów i tożsamościowych „przywiązań”. We współczesnej kulturze funkcję podstawowej „waluty” spełnia doświadczenie (zmysłowe, afektywne), a zrozumienie roli negatywności (zakazu, braku, krytyki czy trybu działania właściwego tradycyjnym instytucjom, wymagającym pogodzenia się z alienacją) staje się problematyczne. Owe instytucje domagały się od podmiotu identyfikacji symbolicznej związanej z alienacją – w zamian jednak umożliwiały załagodzenie niepewności poprzez klarowne odniesienie do prawa (którego w pełni żaden ludzki podmiot – jak dobitnie argumentował już święty Paweł – i tak nie jest w stanie przestrzegać). W ten sposób instytucje symboliczne organizowały się wokół fikcji opartych na grze produktywnego kłamstwa i wypartej prawdy (por. na przykład Safouan, 2003, s. 17). Dominujący dzisiaj model podmiotowości wydaje się zbudowany na przekonaniu, że na tak rozumiane fikcje nie ma już czasu – liczy się materialny i pragmatyczny konkret. Szybkiemu tempu przepływu kapitału w zderegulowanym kapitalizmie odpowiada przyspieszenie technologiczne, często oznaczające utratę zdolności do zachowywania dystansu, a także języków zdolnych do opisywania doświadczenia w sposób inny niż afektywny i wrażeniowy.

Nagłość, bezpośredniość i nacisk na szybkie reagowanie, tworzące wrażenie, że działa się i myśli w stanie „wyższej konieczności”, mogą choćby częściowo tłumaczyć dominację ujęć pragmatycznych i popularność socjologii zaangażowanej w świat społeczny, a nie krytycznie wobec niego zdystansowanej. W takiej sytuacji szczególnej wartości nabierają języki teoretyczne, które obstają przy krytyce, negatywności, zapośredniczeniu, dialektycznym i relacyjnym charakterze zjawisk społecznych.

Wiara w teorię

Moje rozważania mogłyby prowadzić do nieco przewrotnej konkluzji: jeśli teoria wydaje się martwa, jeśli nie skupia już kluczowych debat w socjologii, jeśli wbrew teorii wywierane są pewne istotne presje strukturalne, wreszcie jeśli w kontekście kształtu szerszego, późnokapitalistycznego świata teoria wydaje się pewnym artefaktem muzealnym, to być może należy ją po prostu porzucić?

Wbrew takiemu prostemu wnioskowi używam w tytule tego podsumowania słowa „wiara”. W teorię trzeba „wierzyć” nie dlatego, że jest „fetyszem” lub rodzajem nostalgicznego łącznika z heroiczną przeszłością dyscypliny, a dlatego, że nadal może być produktywna i ważna na przekór czasom, oczekiwaniom pola władzy i normalnemu uprawianiu nauki – tyle że jej produktywność ujawni się dopiero w przyszłości, jeszcze niemożliwej do zaplanowania, a tym bardziej – opisanie. Nie wcześniej niż teoria (w przyszłości) wyda swoje owoce, dowiemy się, po co nam ona była, ale nie możemy wiedzieć tego z góry. Dopiero w przyszłości będziemy wiedzieć, po co „od zawsze” wierzyliśmy w teorię. Produktywność teorii jest czymś nieprzewidywalnym, ponieważ w innym przypadku nie byłaby produktywnością prawdziwą, lecz jedynie powtarzaniem tego, co już było. Jednak sama możliwość wiary zawieszona jest nie na dowodach, ale na założeniach o czysto symbolicznym charakterze: musimy być zdolni do transcendowania tu i teraz (przykładowo nacisku chwili, warunków społecznych, presji politycznych czy rynkowych), a możliwość tę przynoszą same pojęcia teoretyczne jako podstawowe symboliczne narzędzia do zapośredniczania naszej własnej sytuacji.

Powiązanie wiary z symbolem naprowadza na jeszcze jeden powód, dla którego samo użycie tego zaskakującego w kontekście naukowym wyrażenia („wiara w teorię”) może być w odniesieniu do teorii (szczególnie teorii „dużych”) uprawnione. Tak się bowiem składa, że spełniają one pewną funkcję, w teorii Jacquesa Lacana i tradycji jego szkoły związaną z funkcją symbolu w ogólności – symbole zapewniają orientację i pomagają „konkludować” myślenie o rzeczywistości (zob. Lacan, 2015, s. 45–83). Ta część teorii Lacana jest zresztą bezpośrednio zadłużona w klasycznych tropach teorii społecznej, przede wszystkim w badaniach Claude’a Lévi-Straussa nad wydajnością symboliczną, ale także w bardziej odległych badaniach Émile’a Durkheima i Marcela Maussa nad „podstawowymi systemami klasyfikacji” (zob. na ten temat: Świrek, 2024). Teoria dostarcza orientacji, czym odróżnia się od samego, niestotalizowanego, pozbawionego granic gromadzenia wiedzy, charakterystycznego dla dyskursu nowoczesnej nauki jako takiej (dla której rejestracja kolejnych danych jest imperatywem nadrzędnym). W tym sensie teoria również dostarcza czegoś, co – jak twierdził Jameson w swoim argumencie o „późnym kapitalizmie” – jest dziś niezwykle potrzebne, mianowicie „mapowania poznawczego” (Jameson, 2011, s. 409–428). Pozwala dzięki temu zakresić kontury systemu, w którym jesteśmy zanurzeni, a który – jak relacjonowałem wyżej – nie ma granic, jest globalny i w tym sensie przekracza możliwości ujęcia na sposób „bezpośredni” w rozumieniu Kornbluh, czyli pozbawiony mediacji teoretycznej. W tej zdolności do orientowania podmiotu teoria przypomina inne wielkie systemy symboliczne – wielkie języki filozoficzne, systemy teologiczne, światopoglądy polityczne – które odgrywają podobną rolę orientacyjną (zob. Świrek, 2025). Przypomina, należy dodać, ale nie jest z nimi tożsama.

Mój argument szedł drogą niejako uświęconą w pewnych gałęziach tradycji socjologicznej, to znaczy stopniowo oddalał się od wyjściowego problemu, wyjaśniając to zagadnienie poprzez odwołanie do jego kolejnych „poziomów” uwarunkowań. Zacząłem od debaty w samej socjologii, podążając przez uwarunkowania w ramach lokalnego pola władzy, aż po charakterystykę odnoszącą się do najwyższego poziomu procesu historycznego – fazy pewnej formacji społecznej. Sugeruję tym samym określony rodzaj tradycji teoretycznej, w której sam pokладаłem wiarę: tradycji krytycznej, odwołującej się do historii i przyjmującej lekturę symptomatologiczną za swoją podstawową metodę, a więc zadłużonej przede wszystkim w materializmie historycznym i psychoanalizie. Obie te tradycje, chociaż nie tworzą spójnej, koherentnej orientacji, są strukturami teoretycznymi, które w dość restrykcyjny i systematyczny sposób wymuszają zapośredniczenie i dystansowanie się. W ten sposób obie, z powodów, które skróto-wo sygnalizuję poniżej, wymuszają wiarę w teorię, czyniąc dyskurs teoretyczny niezbędnym ośrodkiem namysłu nad tym, co społeczne.

Jest kilka przyczyn, dla których mają one tę szczególną wartość. Po pierwsze, obie te tradycje wytworzyły się w ścisłym związku z praktyką (w przypadku marksizmu – polityczną, w przypadku ruchu psychoanalitycznego – terapeutyczną), ale dla owej praktyki teoria ma charakter decydujący. Ich przywiązanie do teorii wynika więc nie z odcięcia od praktyki, ale z tego, że w obu tych tradycjach spory teoretyczne mają bardzo wysokie stawki. Teorie nie są drugorzędne wobec tego, co można za ich pomocą zaobserwować, przez co nie są tylko narzędziami, a przeciwnie, to one wyznaczają praktyczne rozstrzygnięcia. Po drugie, poprzez koncentrację na – odpowiednio – antagonizmie klasowym w przypadku marksizmu i nieświadomości w przypadku psychoanalizy oba te języki koncentrują się stale na tym, co w praktyce społecznej „niezgodne ze sobą”, paradoksalne, zaskakujące, to znaczy na zjawiskach, które przeczą temu, czego spodziewa się zdrowy rozsądek, albo takich, które zakłócają „normalny” lub pożądany bieg rzeczy. W ten sposób także wymuszają odwołanie do teorii, ponieważ dotyczą zjawisk, których potoczne myślenie nie wyjaśnia. Po trzecie wreszcie, w obu tych tradycjach zachowano pojęcia wskazujące na uniwersalizujące ambicje – taki charakter ma pojęcie całości społecznej leżące u podstaw charakterystyki „późnego kapitalizmu” dokonanej przez Jamesona, taki charakter mają też (psychoanalityczne) pojęcia wyobrażeniowości i porządku symbolicznego używane za Lacanem i jego licznymi komentatorami. Te uniwersalistyczne ambicje są oczywiście podstawą do krytyki obu wspomnianych tradycji teoretycznych. Niemniej te same powody, dla których tradycja marksistowska i psychoanalityczna nie znajdują się w centrum współczesnej socjologii, decydują zarazem o ich wartości dla tej dyscypliny – nawet jeśli nie stanowią dla niej bezpośredniej inspiracji, to pokazują, jak ważne mogą być kwestie teoretyczne dla samej odpowiedzi na

pytanie, wokół czego ma się konstituować socjologia rozumiana jako praktyka badawcza, myślenie „w obliczu władzy” czy część pola naukowego.

To, że obie te teorie nie są ściśle „socjologiczne”, a miałyby dla socjologii stanowić inspirację, nie wydaje mi się dziwne – przeciwnie, jest typowe. Teoria społeczna rzadko kiedy bywała „czysta” dyscyplinarnie i tym odróżniała się od projektów badawczych, w których jednolitość metodologii jest kwestią fundamentalną. W przypadku teorii społecznej najczęściej cytowani, najbardziej inspirujący autorzy, czyli Marks i Foucault, nie byli, rzecz jasna, socjologami w żadnym sensie tego słowa. Inspirowali oni myśl społeczną niejako „z boku” czy lepiej – pożyczając ulubioną metaforę Slavoj Žižka, kolejnego szeroko cytowanego autora, który łączy różne tradycje w obszarze teorii społecznej – „z ukosa”, spoza przestrzeni, w której konstituuje się dyscyplina. Pytanie o to, czy socjologia może ich przyjąć do własnego dyskursu byłoby równie osobliwe jak zastanawianie się, czy filozofowie mają prawo zajmować się myślą socjologa Jeana Baudrillarda.

Marksizm i psychoanaliza mogą stanowić cenne źródło inspiracji w szczególności dla oporu wobec nacisków zewnętrznych, skłaniających nauki społeczne do szybkiej odpowiedzi na różne zapotrzebowania ze strony „otoczenia społecznego”, nacisków domagających się, by socjologia myślała w kategoriach skromnych, a nie wielkich teorii, by znajdowała dla siebie praktyczne zastosowania, by potrafiła podpowiadać konkretne rozwiązania problemów społecznych konceptualizowanych w innych polach, takich jak polityka czy biznes. Oba te języki stały się wreszcie podstawami dla społeczności dyskursywnych, które wytworzyły oryginalne praktyki pracy intelektualnej niejako na marginesie dyscyplinarnie uporządkowanej akademii i w ten sposób wypracowały sobie pewne modele autonomii mogącej być wzorcową dla pracy teoretycznej. Nie da się tych teorii przeszczepić bezpośrednio do socjologii ani skopiować ich relacji teorii z praktyką czy technik pracy intelektualnej jeden do jednego, nie ma też takiej potrzeby. Socjologia może jednak poszukiwać w nich wzorca i źródeł dla podtrzymania swojej wiary w teorię w czasach, które tę wiarę podkopują.

Bibliografia

- Adorno, T. (1978). *Sociology and Empirical Research*. W: P. Connerton (red.), *Critical Sociology* (s. 237–257). Penguin Books.
- Althusser, L. (2000 [1995]). *Machiavelli and Us* (G. Elliott, tłum.). Verso.
- Aron, R. (2000 [1955]). *Opium intelektualistów* (Cz. Miłosz, tłum.). Muza.
- Anderson, Ch. (2008, 23 czerwca). *The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete*. *Wired*. <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/> [dostęp: 30.03.2026].
- Back, L. (2015). *On the Side of the Powerful: The ‘Impact Agenda’ & Sociology in Public*. *The Sociological Review Collections*. <https://thesociologicalreview.org/>

- collections/future-sociologies/on-the-side-of-the-powerful-the-impact-agenda-sociology-in-public/ [dostęp: 2.04.2026].
- Baczko, B. (2009 [1964]) *Rousseau. Samotność i wspólnota*. słowo/obraz terytoria.
- Badiou, A. (2009). *Etyka* (P. Mościcki, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Bauman, Z. (2009 [1989]). *Nowoczesność i Zagłada* (T. Kunz, tłum.). Wydawnictwo Literackie.
- Beck, U. (2002). *Zombie Categories. An Interview with Ulrich Beck* (P. Rutherford – rozm.). W: U. Beck, E. Beck-Gersheim, *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences* (s. 202–213). Sage.
- Boltanski, L. Chiapello, È. (2022). *Nowy duch kapitalizmu* (F. Rogalski, tłum.). Oficyna Naukowa.
- Bourdieu, P. (2006). *Medytacje pascaliańskie* (K. Wakar, tłum.). Oficyna Naukowa.
- Bourdieu, P. (2009). *O telewizji. Panowanie dziennikarstwa* (K. Sztandar-Sztanderska, A. Ziółkowska, tłum.). PWN.
- Buck-Morss, S. (2014). *Hegel, Haiti i historia uniwersalna* (K. Bojarska, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Dean, J. (2014). Response: The Question of Organisation. *South Atlantic Quarterly*, 113(4), 821–835. <https://doi.org/10.1215/00382876-2803679>
- Debord, G. (2015 [1968, 1988]). *Społeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu* (M. Kwaterko, tłum.). PIW.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2017). *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 1 (T. Kaszubski, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2023). *Tysiąc plateau. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 2 (J. Bednarek, red. nauk.). Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.
- Dolphijn, R., van der Tuin, I. (red.). (2018). *Nowy materializm. Wywiady i kartografie* (J. Czajka, A. Handke, J. Maliński, A. Marcisz, C. Rudnicki, T. Wiśniewski, tłum.). Fundacja Machina Myśli.
- Durkheim, É. (1968 [1905]). *Zasady metody socjologicznej* (J. Szacki, tłum.). PWN.
- Gdula, M. (2015). *Uspołecznienie i kompozycja. Dwie tradycje myśli społecznej a współczesne teorie krytyczne*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Geréby, G. (2021). The Theology of Carl Schmitt. *Politeja*, 3(72), 21–49. <https://doi.org/10.12797/Politeja.18.2021.72.02>
- Foucault, M. (2018). *Rządzenie sobą i innymi* (M. Herer, tłum.). PWN.
- Han, B.-Ch. (2017). *Psychopolitics: Neoliberalism and the New Technologies of Power*. Verso.
- Haraway, D. (2003 [1985]). Manifest cyborgów. Nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych (S. Królak, E. Majewska, tłum.). *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, 3(1), 49–87.
- Hegel, G. W. F. (2011 [1812]). *Nauka logiki*, t. 1 (A. Landman, tłum.). PWN.
- Hegel, G. W. F. (1990 [1817]). *Encyklopedia nauk filozoficznych* (Ś. F. Nowicki, tłum.). PWN.
- Jacyno, M. (2025, 10 stycznia). Nowi misjonarze starych elit (Z. Szemplińska, M. Możański, rozm.). *Magazyn Kontakt*. <https://magazynkontakt.pl/jacyno-nowi-misjonarze-starych-elit/> [dostęp: 30.03.2026].

- Jameson, F. (1981). *The Political Unconscious*. Methuen.
- Jameson, F. (2011). *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu* (M. Płaza, tłum.). Wydawnictwo UJ.
- Jameson, F. (1999). The Theoretical Hesitation: Benjamin's Sociological Predecessor. *Critical Inquiry*, 25(2), 267–288. <https://doi.org/10.1086/448920>
- Jovanović, G. (2021). New Materialism, Technophilia and Emancipation. *International Review of Theoretical Psychologies*, 1(1), 245–262. <https://doi.org/10.7146/irtp.v1i1.127091>
- Judt, T. (2012). *Historia niedokończona. Francuscy intelektualiści 1944–1956* (P. Marczewski, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Komisja Ewaluacji Nauki (2021.) *Podręcznik dla ekspertów i ewaluowanych podmiotów w zakresie opisu wpływu działalności naukowej na funkcjonowanie społeczeństwa i gospodarki*. https://polon.nauka.gov.pl/pomoc/wp-content/uploads/2021/07/Podręcznik_Kryterium_III_KEN.pdf [dostęp: 30.03.2026].
- Kornbluh, A. (2023). Bezpośredniość i wyobrażenia (J. K. Brzeziński, tłum.). *Widok. Theories and Practices of Visual Culture*, 37. <https://doi.org/10.36854/widok/2023.37.2821>
- Krzeski, J. Łojewska, O. Szadkowski, K. (2025) Narodziny dyskursu doskonałości naukowej z ducha terapii szokowej. Pracownia Komunikacji Naukowej UAM. <https://repozytorium.amu.edu.pl/server/api/core/bitstreams/fc4ae65a-0959-41b4-8af7-67b1d9fedbf5/content> [dostęp: 30.03.2026].
- Lacan, J. (2015). O symbolu i jego funkcji religijnej (J. Kotara, J. Waga, tłum.). W: J. Lacan, *Mit indywidualny neurotyka albo Poezja i prawda w nerwicy* (s. 45–83). PWN.
- Latour, B. (2009). *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji* (A. Czarnacka, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Lukács, G. (1988 [1922]). *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce* (M. J. Siemek, tłum.). PWN.
- Marks, K. (1961 [1845]). *Tezy o Feuerbachu*. W: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3 (s. 5–8). Książka i Wiedza.
- Mészáros, I. (2010). *Social Structure and Forms of Consciousness*, t. 1: *The Social Determination of Method*. Monthly Review Press.
- Mokrzan, M. (2019). *Klasa, kapitał i coaching w dobie późnego kapitalizmu. Perswazja neoliberalnego zarządzania*. Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Moten, F. Harney, S. (2020). Czarność i rządzenie (K. Bojarska, tłum.). *Widok. Theories and Practices of Visual Culture*, 28. <https://doi.org/10.36854/widok/2020.28.2315>
- McCowan, T. (2018). Five Perils of the Impact Agenda in Higher Education. *London Review of Education*, 16(2), 279–295. <https://doi.org/10.18546/LRE.16.2.08>
- Polskie Towarzystwo Socjologiczne (2025). Program XIX Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego. <https://zjazdpts.bialystok.pl/program/> [dostęp: 2:04.2026].
- Preciado, P. B. (2021a). *Can the Monster Speak? A Report to an Academy of Psychoanalysts* (F. Wynne, tłum.). Fitzcarraldo Editions.
- Preciado P. B. (2021b). *Testo ćpun. Seks, polityka i narkotyki w epoce farmakoporno-graphii* (S. Królak, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

- Radiukiewicz, A. (2026). 'Us' vs. 'Them': Civicness and Identity Formation in Civil Society Discourse. *Journal of Civil Society*, 22(1), 19–36. <https://doi.org/10.1080/17448689.2025.2483746>
- Rawłuszko, M. (2024). Prawda Kreuzy. Gwałt, Foucault i polityka. *Teksty Drugie*, 3, 351–368. <https://doi.org/10.18318/td.2024.3.20>
- Simmel, G. (1975 [1917]). Dziedzina socjologii (M. Łukasiewicz, tłum.). W: *Socjologia* (s. 3–32). PWN.
- Sabetta, L. Mubi Brighenti, A. (2025). One (Meta-)Theory After Another: Introducing the Debate. *Sociologia Classica Contemporanea*, 1(2), 212–214. <https://doi.org/10.82020/scc.v1i2.592>
- Safouan, M. (2003). *Speech or Death? Language as Socvial Order: A Psychoanalytic Study* (M. Thom, tłum.). Palgrave Macmillan.
- Sciortino, G. (2025). Is Social Theory a Zombie? *Sociologia Classica Contemporanea* 1(2), 223–231. <https://doi.org/10.82020/scc.v1i2.592>.
- Schmitt, C. (2019). *Nomos ziemi w prawie międzynarodowym ius publicum Europaeum* (K. Wudarska, tłum.). Fundacja im. Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Turner, J. H. (1984). *Societal Stratification. A Theoretical Analysis*. Columbia University Press.
- Szopa, K. (2018). Nowa relacyjność. Materializm elementarny w filozofii Luce Irigaray. W: O. Cielemecka, M. Rogowska-Stangret (red.), *Feministyczne nowe materializmy. Usytuowane kartografie* (s. 109–128). E-naukowiec.
- Świrek, K. (2024). Co przychodzi po końcu władzy symbolicznej? Bourdieu, Lacan i nowe formy cierpienia w „postsymbolicznym” świecie społecznym. *Kultura i Społeczeństwo*, 68(2), 13–46. <https://doi.org/10.35757/KiS.2024.68.2.1>
- Świrek, K. (2018). Statyści – media społecznościowe i niewidzialna praca obserwowania innego. *Widok. Theories and Practices of Visual Culture*, 21. <https://doi.org/10.36854/widok/2018.21.493>
- Świrek, K. (2025). Symboliczna praca scalania świata po katastrofie (i jej współczesne niedomaganie). *wunderBlock. Psychoanaliza i Filozofia*, 5, 85–108. <https://doi.org/10.37240/wb.2025.5.7>
- Ustawa Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce (2018). Dz.U. 2018 poz. 1668. <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20180001668/U/D20181668Lj.pdf> [dostęp: 30.03.2026].
- Vandenberghe, F., Fuchs, S. (2019). On the Coming End of Sociology. *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie*, 56(1), 138–143. <https://doi.org/10.1111/cars.12238>
- Vandenberghe, F. (2025). The Grand Arc of Social Theory. *Sociologia Classica Contemporanea*, 1(2), 215–222. <https://doi.org/10.82020/scc.v1i2.592>.
- Weber, M. (1998 [1919]). Nauka jako zawód i powołanie (P. Dybel, A. Kopacki, tłum.). W: M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie* (s. 111–140). Znak, Fundacja im. Stefana Batorego.
- Žižek, S. (2003). The Ambiguity of the Masochist Social Link. W: M. A. Rothenberg, D. Foster, S. Žižek (red.), *Perversion and the Social Relation* (s. 112–125). Duke University Press.