

Dr Tomasz Maślanka

Instytut Socjologii

Uniwersytet Warszawski

Zakład Socjologii Kultury

AUTOREFERAT

1. Imię i Nazwisko.

Tomasz Maślanka

2. Posiadane dyplomy, stopnie naukowe/ artystyczne – z podaniem nazwy, miejsca i roku ich uzyskania oraz tytułu rozprawy doktorskiej.

- 1995 – 2000 Magisterskie stacjonarne studia dzienne na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego (Instytut Filozofii), **kierunek filozofia**, tytuł magistra filozofii w 2000 roku

- 2000 – 2005 Magisterskie stacjonarne studia dzienne na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego (Instytut Socjologii), **kierunek socjologia**, tytuł magistra socjologii w 2006 roku

- 2000 – 2006 Studia doktoranckie na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego (stopień doktora w styczniu 2007, **nadany tytuł: doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii**. Tytuł rozprawy doktorskiej: *Filozoficzne podstawy paradygmatu komunikacji. Komunikacyjna teoria racjonalności Jurgena Habermasa*.

Recenzenci: prof. dr hab. Elżbieta Paczkowska – Łągowska, prof. dr hab. Andrzej Przyłębski (promotor: Prof. UJ dr hab. Franciszek Chmielowski)

3. Informacje o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych/ artystycznych.

Od 2007 do obecnie - adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Zakład Socjologii Kultury

4. Wskazanie osiągnięcia* wynikającego z art. 16 ust. 2 ustawy z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki (Dz. U. 2016 r. poz. 882 ze zm. w Dz. U. z 2016 r. poz. 1311.):

a) tytuł osiągnięcia naukowego/artystycznego,

Kontrkultura. Źródła i konsekwencje radykalizmu społeczno – kulturowego w perspektywie socjologii kultury

b) (autor/autorzy, tytuł/tytuły publikacji, rok wydania, nazwa wydawnictwa, recenzenci wydawniczy),

Tomasz Maślanka, *Kontrkultura. Źródła i konsekwencje radykalizmu społeczno – kulturowego w perspektywie socjologii kultury*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2017, recenzent wydawniczy: prof. dr hab. Wojciech J. Burszta

c) omówienie celu naukowego/artystycznego ww. pracy/prac i osiągniętych wyników wraz z omówieniem ich ewentualnego wykorzystania.

Prezentowana monografia jest socjologiczną analizą fenomenu kontrkultury i jej społeczno - kulturowych źródeł. Dotychczas w Polsce ukazała się tylko jedna monografia w sposób kompleksowy poddająca socjologicznej refleksji fenomen kontrkultury, lecz pochodzi ona z lat 70. (mowa o pracy Aldony Jawłowskiej *Drogi kontrkultury*), pozostałe prace miały natomiast głównie charakter opracowań zbiorowych, wybiórczo problematyzujących niektóre

wątki krytyki kulturowej. Ponadto, socjologiczne analizy stawiają zwykle znak równości pomiędzy kontrkulturą a kontestacyjnymi ruchami społecznymi z lat 60., co przesadnie uwypukla aspekt krytyki ideologii. Moje podejście jest odmienne. Kontrkulturę traktuję wprawdzie także jako ruch społeczny, lecz również jako ideologię, narrację oraz konkretny historyczny fenomen, w różny sposób artykułujący sprzeciw wobec utrwalonego ładu społecznego, kulturowego czy instytucjonalnego. Jako fenomen historyczny, kontrkultura miała oczywiście swe źródła w latach 60., o czym piszę w Rozdziale I, ale jako specyficzna formacja społeczno – intelektualna nie powinna być redukowana do historycznego incydentu, lub „studenckich wybryków”. Moja argumentacja opiera się na założeniu, że kontrkulturę należy pojmować przede wszystkim w aspekcie zmiany określonego, dominującego modelu kulturowego, a nie jako element analizy instytucjonalnej, która kładłaby nacisk na formowanie się nowych ruchów społecznych lub akcentowała problemy dyfuzji kontrkulturowych treści oraz idei. Proponowana analiza zwraca uwagę na fakt, że: po pierwsze kontrkultura była zaangażowaną krytyką oraz transformacją istniejących struktur i stosunków społecznych, po drugie, że stawką stała się rewolucja w sferze symbolicznego *imaginarium*, prowadząca do transformacji modelu kulturowego, a nie rewolucja w tradycyjnym znaczeniu, rozumiana jako obalenie istniejącego porządku społecznego. W tym sensie kontrkultura pozostała wydarzeniem prototypowym dla wszelkich strategii autonomizacji porządku kulturowego, w tym indywidualnych oraz kolektywnych form działań emancypacyjnych zorientowanych na odzyskanie autonomii. Zaproponowane przeze mnie podejście kulturowe nie abstrahuje jednak od klasycznych socjologicznych kwestii zmian społecznych, wyzwolonych przez kontrkulturę lat 60. Zwracam jednak uwagę, że w przypadku kontrkultury zmiany wymierzone w dominujący model kulturowy miały przede wszystkim charakter endogeny i tkwiły w „podmiotowości” społeczeństwa, przyjmując postać samoprzekształceń, co odróżnia kontrkulturę od innych form kontestacji, buntu, oporu, czy rewolucji.

W Rozdziale I starałem się zaprezentować szersze społeczne i kulturowe tło epoki lat 60. Nie chodziło przy tym o rekonstrukcję określonych historycznych okoliczności, poprzedzających wydarzenia z roku 1968, ile o ukazanie ciągłości pewnego kulturowego fermentu, dla którego cezura lat 60. pozostaje czysto umowna. Chociaż trudno jednoznacznie oddzielić okres lat 60. od zjawisk społecznych z poprzedzających je lat 50. i następujących po nich lat 70., to jednak były one w o tyle specyficzne, że ich kulturowe znaczenie dla nowożytnej Europy i Stanów Zjednoczonych ujawniło się niezwykle szybko, niejako wbrew słynnej heglowskiej sentencji o sowie Minerwy wylatującej o zmierzchu. Chciałem tutaj również

pokazać, że historycznie rzecz biorąc koniec lat 60., wbrew obiegowym opiniom, jednoznacznie wskazywał na niepowodzenie kontrkulturowego projektu przeobrażenia społeczeństwa przez młodych radykałów. W okresie tym nie doszło więc do zasadniczych zmian świadomości politycznej, choć delegitymizacji uległa większość zideologizowanych form polityki. W rozdziale tym poddaję również bardziej socjologicznej analizie przemiany instytucji rodziny, dominujących w owym czasie wartości kulturowych i społecznych a także warstwy społeczne, będące podmiotem zmian historycznych w latach 60.

Pod koniec lat 60., zwłaszcza wśród ludzi młodych, zaczęło narastać przekonanie o dysfunkcjonalności wielkich zbiurokratyzowanych organizacji, co przełożyło się na ogólniejsze odczucie udzielania rękąmi oraz legitymizacji systemowi kapitalistycznemu. W kolejnym rozdziale przedstawiam kontrkulturę jako krytykę kulturową, której zasadniczym celem było poszukiwanie jej pozaspolecznego odniesienia. Szczególnie interesowała mnie obecność w kontrkulturze elementów tradycyjnej krytyki kultury, którą możemy znaleźć już u Husserla, ale także u Nietzschego, Heideggera, czy w teorii krytycznej szkoły frankfurckiej. Odróżnienie kontestacji i jej form od krytyki kultury, pozwala traktować tę ostatnią jako jeden z kluczowych elementów kontrkulturowej ideologii. Starłem się także pokazać, że antyracjonalny i antyliberalny nurt niemieckiej tradycji intelektualnej (Nietzsche, Heidegger), stanowił główną inspirację w przypadku zarówno europejskiej jak i amerykańskiej kontrkultury, którą można traktować jako jedną z ideologii (obok socjalizmu i liberalizmu), próbującą zmierzyć się z problemem nihilizmu. Celem zaproponowanej przeze mnie interpretacji związków biurokracji z nihilizmem było ukazanie kontrkultury jako swobodnego wyłomu w symbolicznej organizacji racjonalnego uniwersum nowożytnego myślenia, a także próba podważenia konserwatywnych zarzutów, przypisujących nihilizm kontrkulturowej formacji.

W Rozdziale III wykorzystałem teorię historyczności Alaina Touraine'a by uzasadnić, że kontrkultury nie można interpretować wyłącznie jako kwestionowania określonych wartości kultury dominującej oraz społeczeństwa konsumpcyjnego. Moim zamiarem było ukazanie kontrkultury jako formacji dążącej do uzyskania kontroli nad polem historyczności i tym samym transformacji określonego modelu kulturowego. Analizy socjologiczne skupiające się na śledzeniu zmian instytucjonalnych, moim zdaniem, niewiele wnoszą do zrozumienia fenomenu kontrkultury, skupiając się w zasadzie na analizie ruchów kontestacyjnych w tradycyjnym znaczeniu. Przyjąłem tutaj założenie, że stawką „kontrkulturowej batalii” było właśnie uzyskanie kontroli nad polem historyczności i tym samym możliwościami tworzenia

symbolicznej reprezentacji rzeczywistości społecznej, ponieważ społeczeństwa posiadają zdolność do wytwarzania własnego pola społecznego i kulturowego a także środowiska historycznego. Kontrkulturowe ruchy społeczne rywalizując o kontrolę nad procesem historyczności uruchomiły sekwencję zmian historycznych, mających charakter samoprzekształceń społeczeństwa, a główną osią tych zmian była walka o autonomię kulturową. Twierdzę zatem, że historyczność wyzwoliła proces samotworzenia się kontrkultury.

Kolejny rozdział poświęciłem związkom kontrkultury z ideologicznym wymiarem teorii społecznych, które po wyczerpaniu się teorii modernizacji i funkcjonalizmu, tworzyły pejzaż intelektualny w latach 50. i 60. Staram się tutaj ukazać związek pomiędzy teoriami społecznymi współtworzącymi kulturę dominującą w latach 60. a oporem kulturowym oraz potrzebą dostarczenia uzasadnienia dla potencjału emancypacyjnego formacji kontrkulturowej. Socjologiczny radykalizm lat 60. można ująć z jednej strony jako element frontального ataku na teorie funkcjonalne, z drugiej jako epifenomen zachodzących wówczas zmian społecznych, takich jak rozkwit ideologii kontrkulturowej, protesty studenckie, czy formowanie się ruchów emancypacyjnych. Potrzeba ugruntowania działań kontestacyjnych, wyrażających sprzeciw wobec systemu, w nowej niemarksistowskiej teorii krytycznej, stała się szczególnie aktualna po wyczerpaniu się rytualnego marksizmu. W analizach tych kierowałem się socjologiczną intuicją podpowiadającą mi, że każdy nowy rodzaj doświadczenia społecznego (a takim była w istocie kontrkultura), wymaga odpowiedniej teoretycznej konceptualizacji, teorii na miarę zachodzących zmian, zdolnej przy tym do normatywnego kształtowania nowych wzorców ładu społecznego. W rozdziale tym chciałem również pokazać użyteczność podejścia kulturowego, odwołując się do „mocnego programu socjologii kulturowej” Jeffreyja Alexandra oraz do założeń tzw. „nowego historyzmu”, które pozwalają ująć kontrkulturę jako pewną formę narracyjną, poprzez którą symbole kulturowe ulegają przekształceniu w określone modele życia społecznego.

W Rozdziale V analizuję wpływ etosu romantycznego na kontrkulturę oraz proces autonomizacji jaźni w kulturze współczesnej. Zwrot w kierunku własnego wnętrza oraz idea duchowego samorozwoju, posiadające romantyczny rodowód, za sprawą kontrkultury stały się jednymi z podstawowych zasad integracji społecznej. Do socjologicznych implikacji tego zjawiska zaliczam zredefiniowanie wielu tradycyjnych problemów społecznych, które uległy przemieszczeniu ze sfery strukturalnej determinacji na płaszczyznę zindywidualizowanych wyborów i strategii życiowych. Problemem przemian społecznej percepcji wielu innych

istotnych problemów społecznych pod wpływem ideologii kontrkulturowej, zajmuję się również w ostatnim rozdziale. W tej części pracy uwypukliłem charakterystyczny dla kontrkultury konflikt pomiędzy purytańską etyką pracy mieszczańskiej klasy średniej a ekspresyjnym romantyzmem młodych radykałów, pochodzących z tej samej klasy. Zwróciłem również uwagę na obecność romantycznych motywów i toposów w wielu przekazach współczesnej postkontrkultury.

Rozdział VI poświęcony jest analizie kontrkultury jako formacji zorientowanej przede wszystkim na transformację świadomości a nie zmiany instytucjonalne i polityczne, z którymi nawiasem mówiąc, powszechnie jest utożsamiana. Podałem tutaj socjologicznej analizie kilka popularnych w latach 60. książek, bazujących na zbliżonej argumentacji i prezentujących podobne wnioski, a także będących swego rodzaju apologią kontrkulturowego radykalizmu. W pewnym uproszczeniu, argumenty te można sprowadzić do przekonania, że zmiany społeczne muszą zostać poprzedzone przekształceniem świadomości oraz, że same zmiany polityczne i instytucjonalne nie prowadzą do zasadniczych zmian ładu społecznego. Kontrkulturową odpowiedzią na postępujące uzależnienie od technokratycznych imperatywów stała się właśnie zapośredniczona przez życiowe doświadczenie transformacja świadomości. Przedstawiam tutaj również kontrkulturową krytykę konsensualnej polityki funkcjonalizacji konfliktów społecznych państwa korporacyjnego.

W rozdziale VII opisuję wpływ kultury psychodelików na kontrkulturę. Odwołuję się tutaj do stosunkowo mało znanej koncepcji czeskiego psychiatry Stanisława Grofa by pokazać, że niebywała popularność środków psychoaktywnych nie brała się w przypadku kontrkultury jedynie z chęci wprowadzenia się w stan odurzenia, lecz była integralnym elementem ideologii poszerzania świadomości. Grof podjął imponującą, popartą wieloletnimi naukowymi badaniami doświadczeń osób używających LSD, próbę uzasadnienia ontologicznej autonomii odmiennych stanów świadomości, alternatywnych modeli ludzkiej psychiki oraz niestandardowych wersji psychoterapii. Analiza doświadczeń transpersonalnych, których nie da się wyjaśnić na gruncie mechanistycznego sposobu opisu i klasyfikacji rzeczywistości, prowadzi Grofa do sformułowania podstaw nowego „kontrkulturowego” paradygmatu. Celem moich rozważań nie była jednak wyłącznie rekonstrukcja interesującej skądinąd koncepcji, lecz próba zwrócenia uwagi na kulturowy a nie jedynie polityczny wymiar zmian społecznych. W tym kontekście można nawet mówić o charakterystycznej dla kontrkultury redukcji wymiaru polityczno – moralnego do egoistycznie pojmowanego obszaru duchowości, co odwraca uwagę np. od kwestii sprawiedliwości społecznej w normatywnym znaczeniu i tym samym od

realnych problemów społecznych. Symbolicznym zasobem służącym do kontrolowania pola historyczności była kontrkulturowa ideologia, która w epistemologicznym wymiarze kwestionuje racjonalną i logiczną nowożytną *episteme* na rzecz intuicji i wyobraźni, poszerzających sferę poznawczą, co dobrze ilustruje analizowana w tym rozdziale koncepcja.

W rozdziale VIII wprowadziłem kategorię mikrorewolucji codzienności do analizy form kontrkulturowego oporu, rozumianego jako strategię odzyskiwania utraconych na rzecz instytucjonalizacji sfer życia codziennego. Analizuję tutaj dwa modele krytyki społecznej (G. Deborda i R. Vaneigem) opierające się na założeniu, że centralne zagadnienie kontrkulturowej rewolucji stanowi projekt przeobrażenia życia codziennego, poddanego logice utowarowienia i wymiany, w ramach systemu zaawansowanego kapitalizmu. Opór wobec alienujących realiów życia codziennego staje się kontestacją integralną, obejmującą istniejące stosunki społeczne, formy władzy politycznej oraz dominujące wartości i wzory kulturowe. Analizowane tutaj formy oporu (mikrorewolucje codzienności) stały się szczególnie widoczne począwszy od lat 70. kiedy to wyczerpał się polityczny potencjał kontrkultury. Kontrkultura wyeksponowała przede wszystkim antropologiczny wymiar pogodzenia świadomości z irracjonalnym światem oraz potrzebę usunięcia dystansu pomiędzy kulturą a osobowością, poprzez dekompozycję dominujących obrazów świata, wzorów zachowań i systemów komunikacji. W rozdziale tym starałem się też pokazać, że kontrkultura była ideologią skontekstualizowaną historycznie a nie kontestacją kultury jako takiej. Starałem się tutaj również uzasadnić, że ruch kontestacyjny jako potencjalna siła polityczna nie zdołał rozwiązać ani kulturowych ani systemowych sprzeczności kapitalizmu a wdrożenie neoliberalizmu wymagało poświęcenia konkretnych społecznych i politycznych osiągnięć, stanowiących konsekwencje radykalizmu społeczno – kulturowego lat 60. Ideologia kontrkulturowa okazała się nie do pogodzenia z narastającym procesem utrwalania hierarchii klasowych, pobudzaniem konsumpcyjnej rywalizacji, czy instytucjonalnie narzucaną prywatyzacją. Próbuję także uzasadnić, że konsekwencje antykonsumpcyjnej ideologii, choć można ją zaliczyć do mikrorewolucji codzienności, nie są jednak kontrkulturowe, ponieważ działania polegające na powstrzymaniu się od konsumpcji nie są wystarczająco radykalne z punktu widzenia logiki systemu kapitalistycznego. Przedstawione w tym rozdziale wnioski skłoniły mnie do raczej pesymistycznej konkluzji, że kontrkultura nie stała się ruchem poważnych reform, zarówno kulturowych, jak i politycznych.

W kolejnym rozdziale analizuję różnice pomiędzy kontrkulturą europejską (a także wschodnio i zachodnioeuropejską) oraz amerykańską. Po przeanalizowaniu sporej ilości prac historycznych byłem zaskoczony, że większość z nich ujmuje kontrkulturę jako element

narracji wyłącznie zachodnioeuropejskiej, abstrahując od historii peryferyjnych. Postawiłem w związku z tym pytanie o możliwości „decentracji” tej kontestacyjnej narracji, sugerując interpretację kontrkultury jako uniwersalnej metanarracji oraz ideologii, wyłaniającej się wraz z upadkiem marksizmu jako podstawowej narracji nadającej sens do końca lat 60. Taki punkt widzenia pojawia się wprawdzie u niektórych historyków, zajmujących się powiązaniem transnarodowymi, lecz skupiają się oni niemal wyłącznie na aspektach politycznych, całkowicie pomijając wymiar kulturowy. Do utrwalenia wyraźnej separacji doświadczeń zachodnioeuropejskiej i wschodnioeuropejskiej kontrkultury przyczyniła się także klasyczna praca Aldony Jawłowskiej *Drogi kontrkultury*, w której autorka zwraca uwagę na całkowicie odmienne wartości leżące u ich podstaw. Moja argumentacja jest odmienna, przede wszystkim z tego powodu, że traktuję kontrkulturę jako ideologię i narrację jednocześnie.

W rozdziale X skupiłem się na społecznych i kulturowych źródłach hedonistycznego narcyzmu kultury lat 60. Pokazuję „usuwanie” figury ojca jako wzoru symboliczno – kulturowego i konsekwencje tego zjawiska dla przemodelowania wzorców socjalizacyjnych i modeli relacji wewnątrzrodzinnych pokolenia kontrkultury. U podłoża idealizmu przypisywanego kontrkulturze leżał narcyzm i egocentryzm, który w zasadzie uniemożliwił tej formacji zarówno samoorganizację w formie ruchu społecznego, jak i podjęcie kwestii sprawiedliwości społecznej. Analizuję tutaj również procesy erozji dobra publicznego oraz sfery publicznej, a zatem obszaru obywatelskiego zaangażowania, jako negatywne następstwa ideologii kontrkulturowej. Fiasko kontrkultury na płaszczyźnie realizacji celów ogólnospołecznych i niezdolność do przeprowadzania trwałych zmian instytucjonalnych tłumaczę jako konsekwencję działania na poziomie przeobrażeń modelu kulturowego, co szczegółowo analizowałem w rozdziale III. Był on systemem zamkniętym operacyjnie i dlatego zmiany modelu kulturowego nie znalazły przełożenia na zmiany w innych systemach społecznych. Wnioski nie skłaniają wobec tego do optymizmu: kontrkultura była formacją nie zainteresowaną zmianami instytucjonalnymi oraz kwestiami sprawiedliwości społecznej a polityka stanowiła w jej przypadku jedynie formę radykalnej autoekspresji. Dodatkową przyczyną było tutaj upowszechnienie się tzw. „ideologii intymności” i jej zradykalizowanie w ideologii kontrkulturowej, co doprowadziło do rewindykacji narcyzmu w stosunkach społecznych oraz do erozji pojęcia dobra wspólnego i częściowego sprywatyzowania sfery publicznej.

W rozdziale XI podejmuję próbę zastosowania stworzonego przez Leszka Kołakowskiego pojęcia świadomości mitycznej do analiz rzeczywistego stanu świadomości

pokolenia '68. Kategoria świadomości zmitologizowanej wywiedziona pośrednio z rozprawy Kołakowskiego *Obecność mitu*, posłużyła mi do bardziej uniwersalistycznej interpretacji kontrkulturowej rewolty jako odpowiedzi na rozpad sensotwórczych metanarracji, w tym przede wszystkim marksizmu. Rewizja a później całkowita refutacja marksizmu, który dla pokolenia kontrkultury stanowił jeden z kluczowych punktów odniesienia, ujmowane są przeze mnie nie jako odrzucenie określonych przekonań politycznych, lecz jako załamanie się wiary w porządkującą moc tej ideologii oraz w jej zdolności do nadawania sensu działaniom ludzi. Uniwersalność mitu wynika u Kołakowskiego ze struktury świadomości mitycznej a intencjonalna obecność korelatów tej świadomości stanowi odpowiedź na potrzeby wbudowane w rzeczywistość bytu ludzkiego. Kontrkultura jest tutaj interpretowana jako odpowiedź na fundamentalne potrzeby egzystencjalne, które wynikają ze sposobu organizacji ludzkiej świadomości, a nie jako reakcja na przełomowe wydarzenia polityczne. Analiza taka uwypukla kulturowy a nie tylko polityczny charakter zmian społecznych, sugerując ponadto, że kontrkultura była fenomenem bardziej uniwersalnym, wykraczającym poza lokalne historyczne uwarunkowania, o czym pisałem też w rozdziale IX. Kluczowa jest tutaj zatem, podobnie jak w przypadku romantycznego motywu w marksizmie, nie tyle próba zniesienia czy wyjaśnienia społecznej niesprawiedliwości, ile poszukiwanie sensu w obliczu niepewności.

W ostatnim rozdziale analizuję inne, nie omówione wcześniej, konsekwencje kontrkultury i ich wpływ na społeczną *praxis*. Skupiłem się tutaj przede wszystkim na kwestiach indywidualizacji, zanikaniu tradycyjnych kryteriów stratyfikacji społecznej, problematyce doświadczania przez jednostki kryzysów społecznych, przemianach tradycyjnych form tożsamości oraz wyłanianiu się ich nowych form, procesie indywidualizacji i dywersyfikacji stylów życia, narodzinach polityki tożsamości, a także powstawaniu nowych przestrzeni konfliktów społecznych we współczesnych społeczeństwach. Odwołuję się również do metafory „długiego marszu przez instytucje”, by pokazać *continuum* pomiędzy zjawiskami zapoczątkowanymi w latach 60. a przemianami nowoczesności. Radykalne roszczenia kontrkultury przełożyły się bowiem na upolitycznienie wielu współczesnych instytucji, przenikając także do sfery standardowych wzorców życia klasy średniej.

Przedstawione w przedłożonej monografii rozważania wyrastają z mojego przekonania, że dziedzictwo kontrkultury obecne jest we współczesności na wielu poziomach, co starałem się uzasadnić. Bez pogłębionej socjologicznej analizy jego wpływu nie sposób, moim zdaniem, w sposób wiarygodny analizować współczesności. Pozostaje mieć nadzieję, że ta książka, wniesie coś do takiej analizy.

5. Omówienie pozostałych osiągnięć naukowo - badawczych.

Moje zainteresowania naukowe w latach 2007 – 2016 skupiały się wokół trzech obszarów: teorii socjologicznych i ich zastosowania do analizy przemian nowoczesności, studiów nad transnarodową pamięcią społeczną w sferze publicznej i polityką historyczną oraz w ostatnich latach, badań nad kontrkulturą z perspektywy socjologii kultury. Już podczas moich pierwszych studiów filozoficznych zainteresowały mnie współczesne teorie społeczne, zwłaszcza niemieckie. Początkowo, będąc zafascynowany współczesną wersją hermeneutyki filozoficznej (H. G. Gadamera), próbowałem zastosować ją do badań nad kulturą, czemu poświęcona była moja pierwsza praca magisterska na kierunku filozofia oraz trzy artykuły opublikowane jeszcze przed uzyskaniem stopnia doktora (w „Colloquia Communia”, „Państwie i Społeczeństwie” i jako rozdział monografii). Podczas studiów doktoranckich oraz socjologicznych w Uniwersytecie Jagiellońskim, zainteresowałem się, poprzez inspiracje hermeneutyczne, teorią komunikacji Jurgena Habermasa, która była wówczas w Polsce niemal nieznaną, zapewne z powodu braku polskich tłumaczeń prac jej autora. To wówczas rozpocząłem regularne studia nad teorią Habermasa. Uzmysłowiłem sobie wtedy, że bez znajomości teorii socjologicznych i szerokiego filozoficznego zaplecza (co akurat zapewniły mi studia filozoficzne w UJ), nie uda mi się w pełni zrozumieć niuansów tej teorii. Owocem tych zainteresowań była praca doktorska poświęcona filozoficznemu aspektowi komunikacyjnej teorii racjonalności Habermasa. W jej ukończeniu pomógł mi także pobyt na stypendium w University of Crete, podczas którego miałem okazję współpracować ze znawcą myśli Habermasa i jego tłumaczem na język grecki, prof. Konstantinem Kavoulakosem. Zaraz po uzyskaniu stopnia doktora opuściłem moją Alma Mater, Uniwersytet Jagielloński i przenieśliem się do Instytutu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie, po wygraniu konkursu, zostałem zatrudniony na stanowisku adiunkta. Pierwsze lata po zmianie ośrodka naukowego poświęcone były w przeważającej mierze na stworzenie spójnej oferty dydaktycznej. Ówczesne władze Instytutu Socjologii UW pozostawiły mi w tym względzie pełną swobodę, dzięki czemu mogłem przygotować całkiem pokaźną pulę zajęć autorskich. Chciałbym podkreślić ten fakt, ponieważ ta całkowita zmiana środowiska naukowego oraz ośrodka akademickiego tuż po

doktoracie, tłumaczy po części ograniczoną ilość publikacji i aktywności naukowej w pierwszych latach mojej pracy w Instytucie Socjologii UW.

Teorie socjologiczne i ich zastosowanie do analizy przemian nowoczesności

Problematykę związków teorii społecznej i transformacji współczesnego społeczeństwa podjąłem w artykule *Postęp społeczny a komunikacyjna teoria racjonalności J. Habermasa* („Państwo i Społeczeństwo”, 2007 nr 2, Kraków 2007, s. 149 – 166), który był próbą zakwestionowania dominującej interpretacji teorii komunikacji Habermasa jako dziedziczki oświeceniowej idei postępu, co dosyć jednoznacznie sugeruje jej nieprzydatność do analiz współczesności. Wedle dominujących krytycznych interpretacji, teoria komunikacji Habermasa stanowi próbę wykazania możliwości postępu w dziedzinie etyki społecznej i posiada wiele cech dawnych teorii postępu, czyli jej celem głównym pozostaje emancypacja ludzkości poprzez rozumną kontrolę procesów, które dotychczas przebiegały żywiołowo. Taka krytyka przedstawia Habermasa jako kontynuatora idei Oświecenia, niechętnego kapitalistycznej gospodarce, liberalnemu porządkowi społecznemu oraz nowoczesnej kulturze. Moim zamiarem było natomiast przede wszystkim uwypuklenie, że wbrew dosyć powszechnej, choć niestety tylko obiegowej opinii, komunikacyjna teoria racjonalności nie stanowi spełnienia snu o rozumie i zwieńczenia myślenia w kategoriach idei postępu. Przeciwnie, w teorii Habermasa zawarta jest, moim zdaniem, alternatywna wobec oświeceniowego, eksplikacja mechanizmu emancypacji i zmiany społecznej. Jej istotę stanowi ulokowanie mechanizmu rozwoju w samym procesie rozwoju, w społeczeństwie rozumianym jako aktywna potencjalność i zdolność do twórczego działania. Kwestia nie dotyczy więc racjonalnego lub nieracjonalnego charakteru zmiany społecznej, lecz jest pytaniem o sam mechanizm postępu społecznego. Ponadto tradycyjnej krytyce umykają dwie istotne cechy, tj. praktyczny oraz refleksyjny charakter oświecenia. Moja argumentacja wynika z kulturowej interpretacji świata oraz idei postępu społecznego, która włączając moment refleksyjności, skupia się na postępie jako rezultacie ludzkich działań. Mówiąc jeszcze inaczej, uniknięcie aporii teorii progresywistycznych możliwe jest, jak sądzę, dzięki ulokowaniu pojęcia postępu i postępowości w społeczeństwie rozumianym jako rodzaj potencjalności; w jego możliwościach, a nie na konkretnie zaktualizowanym poziomie rozwoju społecznego. Źródło postępu ma zatem charakter endogeny i przyjmuje postać samoprzekształceń a sama „postępowość” społeczeństwa nie jest rozumowo wykoncypowanym projektem, lecz potencjalną zdolnością do twórczego samoprzekształcania, zależy zatem bezpośrednio od

zdolności i możliwości komunikacyjnych członków społeczeństwa z jednej strony oraz od presji strukturalnej i poziomu samoświadomości społecznej, z drugiej.

Analitycznie zorientowane studia nad teorią racjonalności komunikacyjnej Habermasa w jej aspekcie filozoficznym, które podjąłem podczas prac nad doktoratem, postanowiłem przełożyć na bardziej ogólną i ugruntowaną nie tylko w filozofii, ale także w teorii socjologicznej, refleksję nad podstawami teorii społecznej, zwłaszcza pewnej wersji socjologicznej teorii działania, tj. działania komunikacyjnego. Dodatkowym bodźcem do powtórnego przemyślenia w sposób całościowy teoretycznego przedsięwzięcia Habermasa stała się wzrastająca popularność tej teorii w Polsce, będąca niewątpliwie następstwem pojawienia się w międzyczasie kilku doskonałych polskich tłumaczeń jego ważnych książek. Efektem mojej pracy była wydana w 2011 roku monografia *Racjonalność i komunikacja (Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011)*, w której częściowo wykorzystałem wnioski zawarte w rozprawie doktorskiej. Przedstawiłem tam ewolucję teorii komunikacji oraz krytyczną interpretację socjologicznej teorii działania w kontekście strukturalnych przeobrażeń politycznego wymiaru sfery publicznej, rozumianej w sposób normatywny, czyli po pierwsze jako sfery społecznych zobowiązań, oraz po drugie jako obszaru zgłaszania poddawanych racjonalnej krytyce roszczeń ważnościowych. Starłem się osadzić teorię społeczną Habermasa w socjologicznym polu teoretycznym, pokazując jej związki z bardziej klasycznymi teoriami socjologicznymi: E. Durkheima, M. Webera, T. Parsonsa, czy N. Luhmanna. Pokazuję tutaj również w jaki sposób normatywny wymiar teorii komunikacji łączy się z nowym dwupłaszczyznowym ujęciem społeczeństwa w perspektywie systemowej i na płaszczyźnie społecznego świata życia. Połączenie tych dwóch płaszczyzn pozwala bowiem na uchwycenie związku pomiędzy strukturami normatywnymi, takimi jak wartości, czy instytucje a problemami integracji systemowej, pomiędzy strukturami języka a strukturalnymi elementami świata życia – kulturą, społeczeństwem i osobowością. Jedną z najistotniejszych tez tej pracy jest przekonanie, że pojęcie wolnej od stosunków panowania, ideologicznej dominacji oraz ustrukturuwanej komunikacyjnie sfery publicznej, które Habermas poddał szczegółowej analizie już w swej rozprawie habilitacyjnej z 1962 roku, dotyczącej strukturalnych przekształceń sfery publicznej, stanowi zasadniczy rdzeń całej teorii komunikacji, także tej rozwijanej w latach 80., w ramach teorii działania komunikacyjnego. Na pojęciu tym Habermas opiera ponadto swą ogólnofilozoficzną wizję funkcjonowania politycznego wymiaru rzeczywistości społecznej, w której sfera publiczna stanowi obszar

dyskursywnego kształtowania woli powszechnej. Sfera publiczna wyznacza również granice i możliwości emancypacji społecznej. Patrząc na niezwykle abstrakcyjną i drobiazgową teorię Habermasa z perspektywy kilkuletniego dystansu jaki dzieli tę monografię od problemów, którymi zajmowałem się podczas swych wczesnych studiów nad jej podstawami, uświadomiłem sobie, że pod głęboką warstwą abstrakcji tej teorii, skrywa się równie głęboka troska jej autora o stan współczesnej demokracji. Spoglądając raz jeszcze, z dystansu, na Habermasowską teorię, dostrzegłem w niej próbę poszukiwania nowych mechanizmów integracji społecznej, w sytuacji kiedy cele naszych działań stały się funkcjonalne oraz instrumentalne, czyli w sytuacji, kiedy demokracja posiada charakter technokratyczny. Chociaż sama teoria społeczna Habermasa nie rozstrzyga, które wartości są bardziej pożądane, a które mniej, w kontekście społecznych światów życia, co może nasuwać podejrzenie, że jest ona niezdolna do rozstrzygania konfliktów aksjologicznych w ogólności, to jednak pomimo tych wątpliwości, pozostaje ona atrakcyjna, co starałem się w tej książce pokazać, przede wszystkim jako dostarczycielka racjonalnego uzasadnienia dla teorii działania społecznego. Książka ta znalazła oddźwięk nie tylko w moich dalszych badaniach, lecz również w reakcjach środowiska naukowego, dwie jej recenzje ukazały się w dziale *Recenzje i polemiki* czasopisma „Stan Rzeczy” (1(2)2012).

Teorie społeczne, nawet te najbardziej wyrafinowane intelektualnie, powinny pomagać, niczym drabina Wittgensteina, wspiąć się na poziom umożliwiający ich odniesienie do tego w jaki sposób społeczeństwa faktycznie funkcjonują i zmieniają się. Próby takiego zastosowania potencjału teorii komunikacji oraz niektórych implikacji hermeneutyki kultury, do problematyki tożsamości zbiorowych oraz przeobrażeń roli państw narodowych w realiach zglobalizowanych społeczeństw sieciowych, podjąłem w dwóch tekstach. W tekście *Hermeneutyczno – komunikacyjny wymiar tożsamości społecznej* ([w:] *Stalność i zmienność tożsamości*, red. Leon Dyczewski, Justyna Szulich-Kałuża, Robert Szwed, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 19 – 30) zaproponowałem zarys modelu teoretycznego umożliwiającego, jak mi się wydaje, krytyczną refleksję nad problematyką tożsamości społecznych, w szczególności nad ich formami, rolami oraz funkcjami w realiach współczesnych społeczeństw europejskich. Na płaszczyźnie socjologicznej, hermeneutyczno – komunikacyjny antyesencjalizm tego podejścia, wyraża się w przekonaniu, że państwo narodowe nie stanowi instytucjonalnego ośrodka kształtowania tożsamości społecznej. Tożsamość społeczna w perspektywie hermeneutyczno – komunikacyjnej jest rozumiana relacyjnie a nie substancjalnie, jako sieć ponadnarodowych powiązań, płaszczyzna intersubiektywności, kształtowana w

wielopoziomowych układach komunikacyjnych. Ze względu na konieczność współistnienia oraz współdziałania wielu tożsamości zbiorowych w realiach globalnej i sieciowej rzeczywistości, zwróciłem uwagę na funkcjonalny aspekt konfliktów kulturowych, jako konfliktów tożsamości i tym samym ich rolę stabilizującą, zarówno w stosunku do poziomu działań indywidualnych i ich skumulowanych rezultatów, jak i w stosunku do poziomu strukturalno – instytucjonalnego. Zaproponowany w tym artykule model teoretyczny, służyć ma jednak do analizy praktycznego wymiaru tożsamości zbiorowych, ich roli, zasad oraz form funkcjonowania w ramach społeczeństw europejskich, w szczególności natomiast w ramach sieciowej rzeczywistości Unii Europejskiej. Aktywny, twórczy i personalny komponent odgrywa dominującą rolę w hermeneutyczno – komunikacyjnym modelu działania społecznego, jednak presja strukturalna wyznacza granice możliwości takiego działania, określając jednocześnie jego podstawowe parametry. Fuzja tych dwóch wymiarów kreuje społeczne priorytety, tj. pożądane cele potencjalnych działań indywidualnych oraz zbiorowych a także określone wartości. Na pluralizm działań aktorów społecznych nakłada się w warunkach sieciowych pluralizm form regulowania, z których każda cechuje się odmienną racjonalnością. Konflikty pomiędzy tożsamościami reprodukowane na poziomie interakcji, czyli działań komunikacyjnych, przyczyniają się do tworzenia nowych form tożsamości i tym samym do produkowania nowych form wiedzy. Antyesencjalizm hermeneutyczny pozwala ujmować tożsamość w realiach sieciowych w sposób niesubstancjalny, jako sieć powiązań oraz wielopoziomowych kanałów komunikacyjnych, uwikłanych we wzajemne relacje.

Problematykę tę rozwinąłem odwołując się do transformacji modelu państwa narodowego, w dłuższym artykule opublikowanym w „Politeji” pt. *Podzwonne dla narodu? O zbiorowych tożsamościach ery globalnej* (POLITEJA 2/2(20/2)/2012, s. 95 – 121). Artykuł ten był owocem prac w ramach cyklicznego Seminarium Instytutu Socjologii UW, któremu patronował prof. Jerzy Szacki. Tekst nim został opublikowany poprzedzony był polemizacją – krytycznym komentarzem (autorstwa prof. Joanny Kurczewskiej) oraz poddany pod publiczną dyskusję, w której brał udział między innymi prof. J. Szacki jako znawca problematyki narodowej. Zarówno komentarz, jak i polemika znacząco wpłynęły na ostateczną postać całego artykułu, którego ukończenie zajęło mi niemal rok. Punktem wyjścia była tutaj dla mnie teza o utracie przez państwo narodowe potencjału, pozwalającego łączyć poziom globalnych sieci władzy z poziomem indywidualnej tożsamości. Strukturalne przeobrażenia zbiorowości narodowych przebiegają po dialektycznej osi, co oznacza z jednej strony, erozję jedności narodowej pod wpływem transnarodowych przepływów kapitału i siły roboczej oraz utratę

spajająco – wiążącej funkcji tradycji kulturowej, z drugiej natomiast hipertrofię regionalnych i etnicznych podziałów. Istnienie globalnej przestrzeni przepływów podkopuje tym samym nadrzędną funkcję państwa narodowego, przenosząc punkt ciężkości z analiz integracyjnych funkcji kultury na płaszczyznę niejednorodnej przestrzeni renegocjowania reguł, norm i wartości, rozstrzygających o kształcie ładu społecznego oraz formach możliwego konsensu. Interesował mnie tutaj problem zbiorowych form tożsamości w znaczeniu normatywnym, jako idea funkcjonalizacji sprzeczności oraz konfliktów kulturowych, w szczególności konfliktów normatywnych oraz aksjologicznych. Na płaszczyźnie socjologicznej antyesencjalizm tego podejścia sprowadza się do przekonania, że państwo narodowe nie stanowi instytucjonalnego ośrodka kształtowania tożsamości społecznej. Ekskluzywne formy tożsamości narodowej są wobec tego niezdolne do twórczego kreowania konsensu normatywnego, stanowiącego warunek funkcjonowania wspólnot kulturowych i politycznych. Wspólnota taka jak UE, nie jest dla mnie w związku z tym rodzajem ponadnarodowego federacyjnego państwa przyszłości, lecz ustawicznym procesem negocjowania procedur, zasad i norm własnego współdziałania w warunkach sprzecznych wartości oraz interesów (narodowych, ale nie tylko). W realiach UE konflikty są bowiem pierwotnie generowane na poziomach proceduralnym, aksjologicznym i normatywnym, a dopiero wtórnie negocjowane na poziomie podmiotów, konkretnych państw. Interesowało mnie tutaj zwłaszcza pytanie, jak interesy i wartości artykułowane zarówno na lokalnym jak i globalnym poziomie, mogłyby zostać wkomponowane w strukturę oraz politykę państwa narodowego. Nowe rodzaje władzy, pojawiające się w miejscu właściwych państwu narodowemu struktur hierarchicznych, należy rozumieć jako jej zdolności do sprawowania kontroli nad globalnymi sieciami za pomocą zasady tożsamości, której naczelną zasadą jest konflikt i sprzeczność w dziedzinie interesów i wartości a także norm i procedur. Tożsamość posiada zatem wymiar normatywny, ponieważ kreowana jest w oparciu o reguły i zasady, które mają na celu funkcjonalizację konfliktów aksjologicznych, przyczyniając się do stabilizacji ładu społecznego. Celem normatywnego projektu ponadnarodowego konsensu, staje się w istocie racjonalizacja nieracjonalnych, *sub specie* zbiorowej tożsamości, oczekiwań i interesów, stanowiących następstwo akceptacji różnorodnych, często sprzecznych wartości. Ogólna teza, którą postawiłem w tym artykule, że polityka tożsamości nie może być współcześnie budowana na komponente narodowym, o ile umożliwiać ma skuteczne działanie w układach polityczno – instytucjonalnych, takich jak UE, uległa jednak przynajmniej częściowej dezaktualizacji, pod wpływem takich wydarzeń jak nasilający się ostatnio kryzys ekonomiczny, czy migracyjny (i w konsekwencji kryzys samej UE). Moje przekonanie o dysfunkcyjności tożsamości kształtowanych w oparciu o układy hierarchiczne, gdzie stronami konfliktu są konkretne

podmioty podszyte było, jak się dzisiaj wydaje, przesadnym optymizmem, który wynikał przede wszystkim z przyjęcia metainstytucjonalnej perspektywy rozważań, co z perspektywy czasu uważam za mankament swoich analiz.

Kolejna pozycja, współredagowana przeze mnie monografia *Między rutyną a refleksyjnością. Praktyki kulturowe i strategie życia codziennego* (red. Tomasz Maślanka, Konstanty Strzyczkowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012), zawiera teksty podejmujące socjologiczną oraz antropologiczną refleksję nad światem życia codziennego, osadzoną w różnych orientacjach badawczych, między innymi w tradycji fenomenologicznej, socjologii kulturowej i antropologii codzienności. Zebraliśmy tutaj teksty, które w wymiarze analitycznym, ukazują codzienność jako płaszczyznę reprodukcji społeczeństwa i obszar odtwarzania się sfery społecznej i kulturowej. W tym znaczeniu, świat życia codziennego staje się elementarnym układem odniesienia dla naszych działań oraz myślenia. Strukturalizuje on cele, zamiary a także motywy naszych działań, określając jednocześnie sposoby doświadczania i poznawania rzeczywistości. Decyduje również o swoistości reprodukcji symbolicznych struktur w jego obrębie. W efekcie procesów demokratyzacji, indywidualizacji i fragmentaryzacji, codzienność przekształca się obecnie w przestrzeń znoszących się dyskursów, konkurencyjnych narracji, oczekiwań, elastycznych relacji władzy, partykularyzmów i tymczasowości. Deregulacja i dekompozycja w sferze kultury powoduje, że pod znakiem zapytania stają jej funkcje kontrolne i integracyjne. Mimo, że znaczenie znajdujących się w obiegu treści kulturowych rośnie, kultura rozumiana jako instrument organizacji codzienności, zborny i koherentny system regulujący działania jednostek traci na znaczeniu. Wyodrębnienie oraz wyeksponowanie tych procesów pozwala postawić problem reprodukcji kulturowej na szerszej płaszczyźnie, uwzględniającej patologie, dysfunkcje i zniekształcenia w reprodukcji symbolicznych komponentów społecznego *Lebenswelt*. Horyzontem łączącym analizy zawarte w tej monografii jest kategoria codzienności a kluczowe zagadnienie stanowi próba dostrzeżenia w zachodzących zmianach społeczno-kulturowych, konsekwencji dających się obserwować praktyk życia codziennego. Wiąże się z tym pytanie o stopień w jakim przeobrażenia, np. form wspólnotowości, tożsamości, płci społecznej, ryzyka, etniczności, religii, ciała można powiązać z konkretnymi doświadczeniami i praktyką codzienności. Jaki charakter wobec powyższego przyjmują codzienne wybory? W jakim zakresie to, co banalne i zwyczajne w naszym życiu odpowiada za życie innych ludzi, jak i zjawiska o charakterze globalnym? Czy świadomość tych powiązań wpływa na nasze działania i w jaki sposób wpływają one na istniejący porządek społeczny? W

jednym z rozdziałów monografii, zatytułowanym *Pragmatyczno – motywacyjny horyzont świata życia codziennego* odwołałem się do pojęcia świata życia codziennego obecnego w fenomenologii, zwłaszcza w koncepcji o wielości światów Alfreda Schütza oraz u Edmunda Husserla, starając się pokazać, w jaki sposób rzeczywistość społeczna jest wytwarzana w pragmatyczno – motywacyjnym horyzoncie działań. Schütz, w przeciwieństwie do Husserla, skonstruował jednak nietranscendentalną teorię świata życia codziennego, w której jest on przede wszystkim światem społecznym. Rzeczywistość społeczno – kulturowa stanowi domenę intersubiektywnie podzielanego świata życia (społecznego *Lebenswelt*), w którym zakorzenione są sensory, normy i wartości, stanowiące zasoby interpretacyjne niezbędne przy podejmowaniu naszych działań. Przyjęcie takiego ontologicznego założenia oznacza dla mnie równocześnie opowiedzenie się za hermeneutycznym idealizmem socjologii rozumiejącej, jako jedyną ścieżką dostępu do kulturowej rzeczywistości. Przedstawiana w tym tekście problematyka wiąże się przeprowadzoną przez Schütza próbą ugruntowania nauk społecznych (a tym samym stworzenia ich podstaw), na drodze analizy ogólnej struktury rzeczywistości społecznej, czyli tego jak rzeczywistość jawi nam się w potocznym, przed-teoretycznym doświadczeniu. Jest to zatem postulat rekonstrukcji struktury świata społeczno – kulturowego jako świata życia codziennego, danego w doświadczeniu potocznym. Za pragmatyczno – motywacyjnym horyzontem codzienności skrywa się więc struktura naszego intencjonalnego odniesienia do wszelkiej rzeczywistości społeczno – kulturowej. Podejmowanie działań intencjonalnych, moim zdaniem, kluczowe dla zrozumienia specyfiki konstruowania rzeczywistości kulturowej, jest możliwe dzięki twórczym aspektom języka i zawartej w aktach komunikacji mocy illokucyjnej. Znaczenie poruszanych w tym tekście zagadnień nie sprowadza się do czysto teoretycznych dywagacji, lecz prowokuje do refleksji nad tym, czy intersubiektywnie podzielany świat życia codziennego (świat kulturowy), chroni nas przed iluzjami życia zbiorowego, czy też przeciwnie, oznacza fundamentalną zdolność społeczeństw do samomanipulacji.

Artykuł *Morbus hermeneuticus. Paradygmat komunikacji w socjologicznej i filozoficznej refleksji nad kulturą* ukazał się w tematycznym numerze „Uniwersyteckiego Czasopisma Socjologicznego (nr 9 2014, s. 7 – 16), pod redakcją naukową moją i dr. Rafała Wiśniewskiego. Artykuł ten stanowi rezultat moich poszukiwań kryterium kultury symbolicznej, alternatywnego wobec kryterium semiotycznego. Jest on teoretyczną propozycją ujęcia świata kulturowego z socjologicznej perspektywy racjonalnych działań społecznych oraz filozoficznie ujmowanego pojęcia intencjonalnego działania twórczego. Specyfikę świata kulturowego ujmuję tutaj w hermeneutycznym duchu socjologii rozumiejącej, wiążąc

socjologiczne pojęcie racjonalności, wywodzące się z tradycji weberowskiej, z filozoficznie pojmowanym intencjonalnym działaniem twórczym. Proponowana analiza skupia się na symbolicznej warstwie kultury i jej kryterium, które pozwoliłoby wykroczyć poza myślenie w kategoriach działań, które instytucjonalizują się w oparciu o racjonalność instrumentalną. Wynika to z mojego przekonania, że socjologowie zbyt często ulegają pokusie łączenia działań społecznych wyłącznie z racjonalnością (w duchu tradycji Webera), a nie filozoficznie, z twórczością. Próbuję tutaj również odpowiedzieć na pytanie o to, w jaki sposób intencjonalne działania twórcze ulegają autonomizacji, stając się częścią zobiektywizowanego świata wytworów kulturowych, a także o status badacza skonfrontowanego ze świadectwami kulturowymi. Zwłaszcza pierwsze z tych pytań wydaje mi się istotne, ponieważ można uznać go za szczegółową formę ogólnego problemu, dotyczącego tego co zapewnia ciągłość procesu kształtowania się wiedzy w naukach społecznych.

Rezultatem moich zainteresowań myślą hermeneutyczną jest też artykuł *Koncepcja doświadczenia hermeneutycznego Hansa Georga Gadamera wobec metodologizmu współczesnej nauki* ([w:] *Problemy cywilizacyjne naszej współczesności*, red. Gąssowski Jerzy, Goćkowski Janusz, Machowska Katarzyna, Pułtusk 2012, s. 171 – 186). Omawiam w nim szczegółowo Gadamerowską koncepcję doświadczenia hermeneutycznego oraz jej związki z problematyką filozoficznego ugruntowania nauki. Starłem się w tym artykule uzasadnić prawomocność uniwersalistycznych roszczeń hermeneutyki jako teorii kultury.

Studia nad polityką historyczną i transnarodowym wymiarem pamięci społecznej

Prawdziwym sprawdzianem dla możliwości zastosowania teorii do empirycznych badań socjologicznych stały się badania polityk historycznych oraz pamięci społecznej, ucieleśnionej w zmaterializowanych miejscach pamięci (takich jak muzea), prowadzone w Polsce, Niemczech i Rosji. Badania poprzedził dosyć odważny intelektualnie i nowatorski pomysł wykorzystania normatywnego potencjału teorii komunikacji J. Habermasa do badań pamięci społecznej. Nigdy wcześniej nie podjęto bowiem żadnych prób takiego zastosowania tej teorii. Naszą intuicję potwierdziło przyznanie nam wraz z Michałem Łuczewskim grantu przez Narodowe Centrum Nauki, na przeprowadzenie dużych międzynarodowych badań w Polsce, Niemczech i Rosji (*Polityka historyczna w Polsce, Niemczech i Rosji. Analiza miejsc pamięci*, grant Narodowego Centrum Nauki 2011/01/D/HS6/01971). Projekt był przez nas realizowany w latach 2011 – 2015.

Kilka najważniejszych artykułów, podsumowujących wyniki badań naszego zespołu, napisaliśmy wspólnie z dr. Michałem Łuczewskim, (niektóre przy współpracy Pauliny Bednarz – Łuczewskiej), dwa są tylko mojego autorstwa. Istotę naszego podejścia dobrze ilustruje artykuł *Bringing Habermas to Memory Studies* (Michał Łuczewski, Tomasz Maślanka, Paulina Bednarz – Łuczewska, “Polish Sociological Review” 2013 3 (183), s. 335 – 349), w którym staramy się uzasadnić, że proces materializacji i „uprzestrzennienia” pamięci w postaci rozmaitych miejsc pamięci i upamiętnienia, takich jak pomniki czy muzea sprawia, że pamięć na poziomie zbiorowym oraz instytucjonalnym zarządzana jest przez określoną politykę pamięci, politykę historyczną. Przenikanie pamięci w obszar politycznego wymiaru sfery publicznej, pozwala traktować miejsca pamięci jak swoiste przekazy kulturowe zgłaszające roszczenia do ważności (*validity claims*) i tym samym podlegające procesowi przekształcania, modyfikowania czy odrzucania na drodze publicznej debaty, krytycznej refleksji oraz dyskusji. W przeciwieństwie do tezy postawionej przez Pierre’a Norę, mówiącej o zanikaniu pamięci, twierdzimy, że dochodzi do globalnej dyfuzji takiej uprzestrzennionej pamięci kulturowej. Pamięć staje się jednym z podstawowych elementów współczesnej debaty publicznej, przekształcając tym samym ramy samej sfery publicznej. Zinstytucjonalizowana pamięć kulturowa jest zatem przede wszystkim pamięcią reaktywną, tzn. kształtowaną w określonych praktykach komunikacyjnych i za pomocą określonej polityki historycznej. Staraliśmy się tutaj przede wszystkim uzasadnić użyteczność teorii działań komunikacyjnych dla prężnie rozwijających się ostatnimi laty *memory studies*. W naszym ujęciu „historia”, „pamięć” oraz „dialog” znajdują odzwierciedlenie w trzech uniwersalnych typach roszczeń do ważności: do propozycjonalnej prawdziwości (artykułowane przez historię), subiektywnej szczerości (artykułowane przez pamięć) i normatywnej słuszności (formułowane w dialogu). W naszym podejściu akcentujemy również znaczenie pamięci zbiorowej dla zapewnienia jedności społecznej w jej trzech wymiarach, które odpowiadają racjonalnej strukturze roszczeń do ważności, tj. reprodukcji kulturowej, integracji społecznej oraz socjalizacji. Pamięć zbiorowa wpływa również na transformację sfery publicznej, którą analizujemy, wykorzystując Habermasowskie koncepcje racjonalizacji, atrofii oraz kolonizacji.

Ulokowane w przestrzeni publicznej miejsca pamięci, które stanowią przedmiot naszych badań, ze względu na swój materialny, przestrzenny, znaczący i medialny charakter, wymykają się jednostronnej interpretacji oraz instrumentalnej polityce historycznej, stając się w istocie przekazami otwartymi na wielość interpretacji, co próbowaliśmy z kolei pokazać w artykule *Museums as Validity Claims: Trans-national Memory and the European Public Sphere* (Michał Łuczewski, Tomasz Maślanka [w:] “*Placing*” *Europe in the Museum. People(s)*,

places, identities, edited by Christopher Whitehead, Rhiannon Mason, Susannah Eckersley and Katherine Lloyd, Milano 2013, s. 17 – 34). Miejsca pamięci (tutaj są to konkretne muzea europejskie) w naszej analizie stają się podstawowym medium komunikowania pamięci w sferze publicznej. Przedstawiamy tutaj rozwój kultury pamięci jako globalnej dyfuzji miejsc pamięci, stanowiących jedno z podstawowych mediów komunikacji w politycznym wymiarze przestrzeni publicznej. Zarówno media pamięci zbiorowej, jak i kulturowej, konstytuują pewien zbiór przekazów kulturowych, zgłaszających roszczenia do ważności, które można poddawać interpretacji, lub też kwestionować. Oznacza to w istocie odniesienie, dostosowanie i reorganizację przeszłości wobec wymogów i oczekiwań aktualnej (teraźniejszej) polityki historycznej. W praktyce dokonuje się to zarówno poprzez zinstytucjonalizowane kanały wyspecjalizowanych agend edukacyjnych, ale także poprzez budowę nowych lub rozbudowę istniejących miejsc pamięci.

W artykule *Transnarodowa pamięć i sfera publiczna. Zmaterializowane miejsca pamięci w Polsce i w Niemczech* (Michał Łuczewski, Tomasz Maślanka, Paulina Bednarz – Łuczewska [w:] *Kultura jako pamięć. Posttradycyjalne znaczenie przeszłości*, red. E. Hałas, NOMOS, Kraków 2012, s. 202 – 226) stosujemy nasze podejście do analizy porównawczej dwudziestu zmaterializowanych miejsc pamięci w Polsce i w Niemczech. Pokazujemy też, że zgodnie z niektórymi teoriami ruchów społecznych, można je traktować jako miejsca mobilizujące, formułujące z kolei roszczenia do tożsamości, pozycji oraz programowe. Pokazujemy tutaj również w jaki sposób roszczenia ważnościowe mogą wchodzić ze sobą w konflikt w obszarze pamięci zbiorowej. Badania konkretnych miejsc pamięci są dla nas punktem wyjścia do sformułowania ogólniejszych wniosków odnoszących się do polskiej i niemieckiej kultury pamięci oraz polityki historycznej po 1989 roku. Tę ostatnią szerzej przeanalizowaliśmy również w w tekście *The politics of history in Poland and Germany* (Michał Łuczewski, Tomasz Maślanka, Paulina Bednarz – Łuczewska), [w:] *Collective Memories in War*, edited by E. Rozhdestvenskaya, V. Semenova, I. Tartakovskaya and K. Kosela, Routledge, New York 2016, s. 11 – 17). W ramach studiów nad pamięcią, przygotowaliśmy też hasło „Naród” do pierwszego w literaturze polskiej i światowej, monumentalnego leksykonu kultury pamięci, będącego owocem współpracy ponad stu naukowców z różnych ośrodków badawczych w Polsce i za granicą (*Naród*, Michał Łuczewski, Tomasz Maślanka, [w:] *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz – Wolska, R. Traba, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2014, s. 253 – 259).

W tekście *Zinstytucjonalizowana mnemotechnika jako forma komunikacji międzykulturowej w ponadnarodowym wymiarze sfery publicznej* ([w:] *Intercultural Dialogue: Modern Paradigm and Experience of the Neighborhood*, ДІКСТ БДУ, Мінск 2014, s. 34 – 44) podjąłem temat wpływu zapośredniczonej instytucjonalnie pamięci społecznej na procesy komunikacji międzykulturowej. Pokazałem tutaj proces uniwersalizacji i globalizacji pamięci zbiorowej oraz oddolnie organizowanej kultury pamięci a także strategie zarządzania pamięcią za pomocą polityki pamięci, czyli określonej polityki historycznej. Pamięć zinstytucjonalizowaną w materialnym miejscu pamięci potraktowałem tutaj jako medium reprodukcji strukturalnych komponentów społecznego świata życia – kultury, społeczeństwa i osobowości. Chciałem bowiem zadać pytanie, w jaki sposób procesy reprodukcji społecznego *Lebenswelt*, analizowane przez J. Habermasa czysto teoretycznie, można badać empirycznie. Procesy kolonizacji świata życia ujmuję tutaj natomiast w kategoriach instrumentalizacji polityki historycznej oraz symbolicznej nacjonalizacji pamięci. Pamięć analizuję więc w normatywnym kontekście, jaki wyznacza horyzont świata życia, co pozwala traktować proces reprodukcji społeczeństwa jako zachowywanie symbolicznych struktur świata życia za pomocą zinstytucjonalizowanych mediów pamięci. Te media to przede wszystkim muzea, którym poświęciłem osobny artykuł *Muzeum jako źródło cierpień. O transformacji społecznych celów i funkcji muzeów* ([w:] *Coolturalni. Europejska Noc Muzeów w Warszawie 2015*, red. S. H. Zaręba, W. Klimski, Wydawnictwo KONTRAST, Warszawa 2015, s. 211 – 225). Analizuję w nim przemiany funkcji, celów i repertuaru współczesnych muzeów, pod wpływem postępującego urefleksyjnienia życia społecznego. W tekście tym dokonałem przeglądu najnowszej, głównie anglojęzycznej literatury, z dziedziny *museum studies*, pokazując, że wzrastające zainteresowanie instytucją muzeum jako przedmiotem badań socjologicznych odzwierciedla szersze przeobrażenia w obrębie samej dyscypliny, pozwalające nawet mówić o „zwrocie kulturowym”.

W ramach realizacji badań nad pamięcią uczestniczyłem ponadto w jednej ogólnopolskiej i trzech międzynarodowych konferencjach naukowych (spis w załączniku nr 3) a także w warsztatach naukowo – badawczych *Perspectives of New Museology* w Stanach Zjednoczonych (w Waszyngtonie), współorganizowanych przez Uniwersytet Columbia i United States Holocaust Memorial Museum. Prowadziłem też dwukrotnie, wraz z Michałem Łuczewskim, roczne seminarium naukowo – badawcze *Przestrzenie pamięci*, współorganizowane przez Instytut Socjologii UW i Muzeum Powstania Warszawskiego. Wymiernym rezultatem naszych badań są też dwa duże raporty, jeszcze nie opublikowane.

Kontrkultura w perspektywie socjologii kultury

Najistotniejszym osiągnięciem w tym obszarze jest omówiona szczegółowo w punkcie 4c monografia, przedstawiana jako główne osiągnięcie naukowe. Poza monografią, tematyką kontrkultury zajmowałem się w następujących publikacjach:

1. *Dyskretny urok kontrkultury*, Stan Rzeczy 2(7) 2014, s. 9 – 11
2. *Świadomość zmitologizowana. O kontrkulturowym manifeście, którego nie było*, Stan Rzeczy 2(7) 2014, s. 49 – 69
3. *Tropy Kontrkultury* (Tomasz Maślanka, Rafał Wiśniewski), [w:] *Kultury kontestacji. Dziedzictwo kontrkultury i nowe ruchy społecznego sprzeciwu*, red. Tomasz Maślanka, Rafał Wiśniewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015, s. 7 – 13
4. *Kontrkultura jako zmiana paradygmatu*, [w:] *Kultury kontestacji. Dziedzictwo kontrkultury i nowe ruchy społecznego sprzeciwu*, red. Tomasz Maślanka, Rafał Wiśniewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015, s. 17 – 25
5. *Countercultural Movements in Central and Eastern Europe. Between the New Critical Tradition and Peripheral Narration*, [w:] *Social Movements in Central and Eastern Europe. A Renewal of Protests and Democracy*, (ed.) Ionel Sava, Editura Universității din București, București, 2015, s. 117 – 123

Ponadto opublikowaliśmy (wraz z Rafałem Wiśniewskim) monografię *Kultury kontestacji. Dziedzictwo kontrkultury i nowe ruchy społecznego sprzeciwu* (red. Tomasz Maślanka, Rafał Wiśniewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015). Zostały w niej zebrane teksty odnoszące się wprost lub pośrednio do rzeczywistości nowych ruchów społecznego sprzeciwu, nawiązujących do dziedzictwa kontrkultury. Przygotowałem również koncepcję i dokonałem wyboru tekstów, będąc redaktorem naukowym 7 numeru

tematycznego czasopisma „Stan Rzeczy” w całości poświęconego kontrkulturze (2(7) 2014). Do publikacji w tym numerze zaprosiłem autorów z różnych ośrodków naukowych w Polsce i zagranicą, zajmujących się problematyką kontrkultury w perspektywie socjologicznej. W numerze znalazło się również pierwsze polskie tłumaczenie fragmentu klasycznej książki Theodora Roszaka *The Making of a Counter Culture*. Po tej publikacji odbyły się publiczne debaty, między innymi w Polskim Towarzystwie Socjologicznym, a tematykę kontrkultury popularyzowałem, biorąc udział w kilku audycjach polskiego radia (II i III Programu oraz TOK FM). Byłem również głównym pomysłodawcą i współorganizatorem ogólnopolskiej konferencji naukowej poświęconej kontrkulturze a także organizatorem grupy tematycznej o kontrkulturze na XVI Ogólnopolskim Zjeździe Socjologicznym (szczegóły znajdują się w spisie konferencji w załączniku nr 3). Przez kilka lat prowadziłem w IS UW seminarium pt. *Kontrkultura – anatomia zjawiska*. Pomysły zawarte w artykułach 2. oraz 5. zostały przeze mnie częściowo wykorzystane w monografii przedłożonej jako główne osiągnięcie naukowe, co zostało wyraźnie zaznaczone w samej książce.

Dydaktyka i pełnione funkcje w instytucjach naukowo – dydaktycznych

W latach 2007 – 2016 prowadziłem w IS UW liczne zajęcia autorskie, powiązane z głównymi obszarami moich zainteresowań naukowych, które zostały przedstawione w autoreferacie. Były wśród nich zarówno seminaria, konwersatoria, jak i wykłady, seminarium badawcze oraz magisterskie; w zasadzie każdego roku wprowadzałem do oferty dydaktycznej nowe zajęcia (szczegółowy ich spis znajduje się w załączniku nr 3). Poza obligatoryjnym kursem ze *Wstępu do socjologii*, wszystkie zajęcia prowadzone przeze mnie w Instytucie Socjologii UW były zajęciami autorskimi, ściśle powiązanymi z obszarami moich zainteresowań naukowych. Ponadto, prowadzone przeze mnie zajęcia każdego roku otrzymywały bardzo wysokie oceny, podczas corocznej ewaluacji oferty dydaktycznej.

W latach 2012 – 2016 pełniłem funkcję instytutowego koordynatora międzynarodowych programów mobilności. Byłem odpowiedzialny z wymianę międzynarodową w ramach różnych programów mobilności, (w tym Erasmus+), opiekę nad przyjeżdżającymi/wyjeżdżającymi studentami i pracownikami oraz za podpisywanie umów o współpracy międzynarodowej z IS UW, co stanowiło zajęcie niemal pełnoetatowe.

Od 2016 roku jestem również członkiem Rady Naukowej Instytutu Socjologii UW.

Organizacja konferencji i wystąpienia konferencyjne

W roli organizatora lub współorganizatora występowałem przy okazji dwóch konferencji oraz dwóch grup tematycznych podczas dwóch ogólnopolskich zjazdów socjologicznych. Brałem udział w kilkunastu konferencjach międzynarodowych i krajowych w roli prelegenta (szczegółowa lista znajduje się w załączniku nr 3).

Współpraca z czasopismami naukowymi

Byłem redaktorem naukowym dwóch numerów tematycznych czasopism naukowych: „Stanu Rzeczy” oraz „Uniwersyteckiego Czasopisma Socjologicznego”. Recenzowałem artykuły dla czasopism: „Polish Sociological Review”, „Stan Rzeczy”, „Zoon Politikon”, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne”. Byłem też recenzentem projektów dla Narodowego Centrum Nauki.

