

Michał Otrócki

DYSKURS SPISKOLOGICZNY

A RACJONALNOŚĆ W METAJĘZYKU KRYTYCZNYM



Michał Otrocki

DYSKURS SPIKOLOGICZNY
A RACJONALNOŚĆ W METAJĘZYKU KRYTYCZNYM

Wrocław 2017

Recenzenci:

prof. dr hab. Czesław Robotycki

dr hab. prof. UWr Wojciech Głowala

Projekt graficzny okładki i zdjęcie: Michał Otrócki



Publikacja jest dostępna na licencji Creative Commons Uznanie Autorstwa 3.0 Polska.

Treść licencji dostępna jest na stronie <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/>

Wydawnictwo – Drukarnia

PHUP „eRka – PRINT” Roman Kolasa

55-100 Trzebnica, ul. 9 Maja 1

ISBN 978-83-947606-1-8

SPIS TREŚCI

| | |
|---|----|
| PRZEDMOWA | 7 |
| WPROWADZENIE | 9 |
| 1. Główne założenia | 9 |
| 2. Amerykański model – w stronę <i>conspiracy culture</i> | 12 |
| 3. „Retoryka paranoi” – gra językowa | 14 |
| 4. Dyskurs – metajęzyk – kontekst. Problematyka i struktura książki | 18 |
| ROZDZIAŁ I | |
| DYSKURS – POJĘCIE JAKO PERSPEKTYWA | 25 |
| 1. Komunał, etykietka, termin, pojęcie | 25 |
| 2. Retoryczna etymologia: dyskurs – logos | 30 |
| 3. <i>Dyskurs</i> – status leksykalny a uzus | 37 |
| 4. Definicja z metody – analiza dyskursu | 41 |
| 5. Dyskurs – rzeczywistość – działanie | 43 |
| 6. Relacja język-społeczeństwo – ku ujęciu krytycznemu | 46 |
| 7. Krytyczny metajęzyk a „ujawnianie” | 52 |
| 8. Krytyka jako refleksyjność | 57 |
| 9. Podsumowanie i kilka wniosków | 61 |
| ROZDZIAŁ II | |
| KRYTYKA TEORII SPISKOWYCH A METAJĘZYK | 65 |
| 1. O potrzebie badań nad teoriami spiskowymi: kwestia pojęć | 65 |
| 2. Teorie spiskowe jako fenomen społeczny i kulturowy – założenia wstępne | 70 |
| 3. Nauka a bzdury – epistemologia lekceważenia | 77 |
| 4. Oświecenie a UFO – przyczynki do krytyki postmodernizmu | 81 |
| 5. Symptomatyka kryzysu i błędne ścieżki teorii krytycznej | 86 |
| 6. Irracjonalność a rytualna koncepcja <i>kryzysu</i> | 91 |
| 7. Racjonalność wydajna i ograniczona w działaniu | 94 |

| | |
|---|-----|
| 8. Spiskologiczne „przeracjonalizowanie” | 98 |
| 9. Racjonalność ograniczona: między kognicją społeczną a quasi-hermeneutyką | 101 |
| ROZDZIAŁ III | |
| SPISKOLOGIE KULTURY POPULARNEJ – POSZUKIWANIE KONTEKSTU .. | 107 |
| 1. Obecność mitu w teorii spiskowej | 107 |
| 2. Mit czy anty-mit? | 114 |
| 3. Spiskologie wbrew „zdrawemu rozsądkowi” i w rozumieniu potocznym .. | 117 |
| 4. Spiskologiczny <i>common sense</i> – kultura zamiast ideologii | 123 |
| 5. Metafory wszechobecności a dyskursywność w sieci | 129 |
| 6. <i>Everything is connected</i> – kultura interpretacji w kulturze ryzyka | 134 |
| WNIOSKI I PERSPEKTYWY BADAŃ | 141 |
| BIBLIOGRAFIA | 147 |

PRZEDMOWA

Książka, którą oddaję do rąk Czytelnika, powstawała jako rozprawa doktorska w latach 2003-2007. Obszerne jej fragmenty przeszły próbę akademickiej dyskusji i równocześnie lub poniewczasie zostały opublikowane w opracowaniach zbiorowych, gdzie stały się częścią rozważań nad zagadnieniami ogólniejszymi lub pokrewnymi. Zawarłem te artykuły w bibliografii jako świadectwo kontekstów, w które przedstawiona tu koncepcja się wpisała. Od początku jednak celem jej tworzenia był projekt koherentny i wielopłaszczyznowy – tylko jako całość zachowuje on wszystkie zamierzone wymiary i punkty odniesienia. I jako taki mogę go niniejszym zaprezentować.

Skoro zaś wydanie tej pracy po dziesięciu latach stało się możliwe, to także ze względu na to, że wciąż jest zasadne. Wyabstrahowanie problemu z empirii, które sam długo uważałem za jej główny mankament, okazało się szczęśliwe. Można oczywiście wykazać, że w ciągu tej dekady w poszczególnych aspektach poruszanej tu problematyki czyniono ustalenia i interpretacje niekiedy bardziej szczegółowe, czasem dalej lub głębiej idące – często jednak nazbyt obciążone doraźną empirią i jej doraźnym tłumaczeniem. Można także znaleźć rewizje przywoływanych przeze mnie perspektyw badawczych – sam zresztą miałem w tych rewizjach udział, uczestnicząc m.in. w pracach konsorcjum naukowego Analiza Dyskursu. Zaprezentowane przeze mnie ujęcie tytułowego problemu, przy wszystkich swoich niedostatkach, zachowuje jednak wciąż integralność – i jako takie pozostaje propozycją aktualną oraz otwartą na dopełnienie.

Historia tej pracy to także historia osób, które w jej powstaniu i wydaniu miały szczególny udział, a którego wsparciu, życzliwości i samej obecności zawdzięczam znacznie więcej niż to, co się tutaj zmaterializowało.

Dziękuję moim Rodzicom i Rodzeństwu za to, co na początku: otwartość i wolność poszukiwań własnej drogi, w której zawsze miałem w Was oparcie.

Szczególne podziękowanie winien jestem Panu Profesorowi Aleksandrowi Woźnemu za poprzedzające obronę rozprawy dziesięć lat inspirującej opieki dydaktycznej i promotorskiej, które ukształtowały mnie jako humanistę.

Drogę, na której się potem znalazłem – i wciąż odnajduję – zawdzięczam Pani Profesor Beacie Borowicz-Sierockiej i Profesorowi Janowi Stasińce. Dzięki Waszemu zaufaniu i życzliwości wydanie tej książki miało sens także jako część mojej dalszej pracy naukowej.

Dziękuję także recenzentom rozprawy, Panom Profesorom: Czesławowi Robotyckiemu – za konsultacje i inspirujące wskazówki udzielone mi jeszcze podczas pisania części drugiej i trzeciej – oraz Wojciechowi Głowali, za niezwykle wnikliwą i życzliwą lekturę oraz zawarte w recenzji cenne uwagi, które także wykorzystałem w ostatecznej redakcji książki.

Doktorom: Damianowi Michałowskiemu, Marcinowi Lewińskiemu, Pawłowi Jabłońskiemu oraz Tomaszowi Piekotowi – składam dzięki za długie rozmowy i przyjazną krytykę, dzięki której mogłem dowiedzieć się więcej. Zrozumienie wagi krytycznej refleksyjności zawdzięczam głównie licznym dyskusjom z Wami.

Mojemu bratu Szymkowi dziękuję szczególnie za spotkanie z antropologią kultury i za przyjemności rozmów o abstrakcji w okolicznościach szczęśliwie nieabstrakcyjnych. Wiele inspiracji dla tej pracy miało swe źródła właśnie w owych okolicznościach.

Każda pasja trwa i rozwija się w miłości – żonie Małgosi zawdzięczam zrozumienie miłości do ludzi, bez której humanistyka nie miałaby sensu.

WPROWADZENIE

AGENT SCULLY: What makes you think that this is a conspiracy?
That the government's involved?

KURT CRAWFORD: What makes you think it isn't?

Z archiwum X¹

1. Główne założenia

Fenomen identyfikowany jako teorie spiskowe jest przedmiotem żywego zainteresowania nie tylko ze strony (raczej pobieżnej) publicystyki, ale także w ramach rosnącej liczby refleksji badawczych – staje się zauważalnym i jednocześnie docenianym problemem kultury współczesnej. Można założyć, że nadrzędnym i decydującym impulsem dla owego wzrostu zainteresowania jest dostrzeżenie wszędobylskości teorii spiskowych – związanej ściśle z umasowieniem kultury i komunikacji. Czy jednak owo umasowienie jest bezpośrednią przyczyną popularności podobnych poglądów? Byłoby to daleko posunięte uproszczenie. Nie da się w pełni opisać i wytłumaczyć tego zjawiska w kategoriach ilościowych, mierzonych choćby nakładami kolejnych wydań bestsellerów w rodzaju *Kodu Leonarda da Vinci* Dana Browna (typu literatury, który na długo przed apogeum popularności został sparodiowany przez Umberto Eco w *Wahadle Foucaulta*); niewiele też powiedzą wyliczenia poświęconych teoriom spiskowym stron internetowych. Liczby może i przekonują o zasięgu popularności, ale nie identyfikują jej źródeł, zaś będące tu pozornie najprostszym wyjaśnieniem koncepcje dotyczące jednokierunkowego oddziaływania mediów i tzw. przemysłu kultury dawno już uznano za nieadekwatne.

Prób ujęcia i wytłumaczenia tego zjawiska jest tak wiele, jak wiele jest form i obszarów spiskologicznego myślenia. Najbardziej zaawansowane są w tym względzie studia historyczne, poświęcone problematyzowaniu teorio-spiskowych założeń uprawiania polityki oraz relacji tychże ze współczesnymi im zbiorowymi przekonaniem, ale także – może nawet w większym stopniu – refleksji nad własną metodologią i identyfikowaniu w jej ramach tzw. spiskowej teorii dziejów. Jednocześnie próbuje się wykorzystać te refleksje

¹ Ang. *involved* to zarówno 'zainteresowany' jak i 'zamieszany'.

do diagnozy wydarzeń i poglądów aktualnych, co otwiera drogę dla zaangażowania i doraźnego stosowania ustaleń socjologii, psychologii poznawczej i społecznej, antropologii, kulturoznawstwa, językoznawstwa i medioznawczych badań nad komunikacją. Pełna interdyscyplinarność badań nad teoriami spiskowymi pozostaje jednak wciąż w sferze postulatów. Chciałbym tutaj, oczywiście w stosownym do moich kompetencji wąskim zakresie, podjąć wyrażony przez Lecha Zdybela i skierowany do humanistów apel o stworzenie warunków dla interdyscyplinarnych badań nad fenomenem teorii spiskowych². Powinno to przede wszystkim ograniczyć ryzyko interpretacji powierzchownych, stereotypowych i tym bardziej emocjonalnych, im mocniej zaangażowanych w zwalczanie bądź ośmieszanie „konspiracjonizmu” – a z takimi można się najczęściej spotkać na gruncie publicystyki i w pobieżnych ujęciach popularnonaukowych. Drogą do tego celu musi być w pierwszej kolejności refleksja ukierunkowana na kryteria opisu i interpretacji teorii spiskowych oraz na stojącą za owymi kryteriami epistemologię, pierwszym zaś na tej drodze krokiem – krytyczny namysł nad metajęzykiem.

W tym miejscu warto zastosować się do zasady proponowanej przez Michała Walzera: „Wyjaśnij swoim czytelnikom, czego nie zamierzasz robić; rozproszysz w ten sposób ich obawy i sprawisz, że będą bardziej skłonni zaakceptować to, co wydaje się skromniejszym projektem”³. W istocie bowiem cele tej książki są skromne – nie obejmują ani zgłębiania historycznej ewolucji poglądów i form uważanych za teoriospiskowe, ani też opisu dzisiejszej ich różnorodności; nie zamierzam także zwalczać tego typu koncepcji, weryfikować ich prawdziwości oraz dowodzić ignorancji ich propagatorów. Poniekąd zrezygnuję tym samym z bardzo ponętnego rozwiązania, jakim jest stawianie się w zdecydowanej opozycji do czegoś, co już zdobyło popularność wraz z jej wymiernymi korzyściami (nawiązując do przytoczonego wyżej przykładu, wystarczy wspomnieć dziesiątki publikacji, które „demistyfikowały” i „odkłamywały” *Kod... Browna*, częstokroć towarzysząc mu na księgarskiej półce i wabiąc tym samym tajemniczym uśmiechem Mony Lisy⁴).

² Por. L. Zdybel, *Idea spisku i teorie spiskowe w świetle analiz krytycznych i badań historycznych*, Wyd. UMCS, Lublin 2002, s. 51.

³ M. Walzer, *O tolerancji*, przeł. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999, s. 19.

⁴ Zjawisko to ma wiele analogii i nie zawsze wiąże się z zapędami komercyjnymi – np. niezwykła kariera parapopularnonaukowych książek Ericha von Dänikena w Polsce rychło doczekała się kompetentnej i solidnie udokumentowanej odpowiedzi ze strony warszawskich uczonych: *Z powrotem na Ziemię. Spór o pochodzenie cywilizacji ludzkich*, pod. red. A. K. Wróblewskiego, PIW, Warszawa 1980 (w r. 2000 rozszerzonej i wznowionej przez wyd. Pruszyński i S-ka) – oraz znakomitej pracy etnologa Wojciecha Michery o wymownym tytule *AntyDäniken* (Wyd. G.D., Warszawa 1992).

Kwestia, którą chcę tutaj rozważyć, wydaje mi się jednak ważniejsza niż prowadzenie z dydaktycznym zacięciem walki ze sferą ludzkich przekonań. Być może najbardziej prowokującą deklaracją, jaką można postawić na wstępie, będzie stwierdzenie, że zamierzam bronić teorii spiskowych – i to bronić przed „zdrowym rozsądkiem”. Nie chodzi jednak o obronę światopoglądu, jaki za nimi stoi, lecz właśnie zarysowanie podstaw krytycznego metajęzyka, w ramach którego możliwe będzie ich zrozumienie – nie zaś osąd.

Uda się to w pełni, jeśli ów metajęzyk – zanim potwierdzi swą prawomocność w stosunku do przedmiotowych tekstów kultury – uwzględni ich zakorzenienie w kontekście, od którego sam nie zawsze jest odległy. Mam tu myśli zarówno kulturę popularną, jak i dyskurs publiczny – jako przedmiot badań i zarazem sferę życia społecznego, którą trudno rozpatrywać w oderwaniu od uczestnictwa w niej. Dopiero teraz chcę zaznaczyć, że sam nie jestem tzw. fanem teorii spiskowych. Deklaracja taka może wyglądać na niezręczną próbę asekuracji względem zarzutów o kultywowanie zainteresowań, które uchodzą za niepoważne – tymczasem mam tu na myśli coś znacznie istotniejszego: uniknięcie posądzeń o nieostrożne angażowanie własnych fascynacji w sferę badawczej refleksji nad kulturą popularną, którą to przypadłość na licznych przykładach trafnie opisał Piotr Kowalski w pracy *Popkultura i humaniści*⁵. Zjawisko to było dla mnie może nawet w największym stopniu pretekstem do przemyślenia kryteriów, którymi takie refleksje się kierują, a także podjęcia próby konstruktywnego wykorzystania krytyki teorii spiskowych do głębszego namysłu nad mechanizmami współczesnej kultury popularnej i dyskursu publicznego⁶.

Za punkt wyjścia chciałbym obrać tezę, która znalazła się wśród wniosków płynących z przeprowadzonej już dość dawno dyskusji w ramach konferencji *Teorie spiskowe: typy – wariacje – przypadki szczególne* (1999)⁷. Wraz z postulatem prowadzenia badań interdyscyplinarnych jej uczestnicy przyjęli mianowicie ogólne założenie, że poza historycznymi i konkretnymi wariantami-

⁵ P. Kowalski, *Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mi-styfikacji*, Wyd. UJ, Kraków 2004.

⁶ Podobny model – pracy o charakterze krytycznym i metakrytycznym – przyjął L. Zdybel. Por. L. Zdybel, *op. cit.*, s. 52.

⁷ U. Caumanns, M. Niendorf, *Teorie spiskowe. Typy – wariacje – przypadki szczególne, Konferencja Niemieckiego Instytutu Historycznego w Warszawie, Pultusk, 13-16 maja 1999r.*, online: http://dhi.waw.pl/pl/aktualnosci/konferencje/archiwum/veranpl_04.html, dostęp: 07.12.2006. Obszer-niejszy komentarz i referaty opublikowano w: U. Caumanns, M. Niendorf, *Verschwörungstheorien: Anthropologische Konstanten – historische Varianten. Einzelveröffentlichungen des DHI Warschau, Band 6*, Fibre Verlag, b.m. 2001.

mi teorii spiskowych istnieją pewne antropologiczne stałe, które warunkują procesy ich wytwarzania. Sądzę, że można tę właściwość odnieść do współczesnej kultury popularnej, w ramach której tendencje globalizujące dążą do niejkiej uniwersalności, wciąż jednak w dialektycznej relacji z tym, co lokalne i często doraźne. Można zaryzykować twierdzenie, że to właśnie globalność aktywizuje i uwidacznia szczególnie te cechy, które są względnie stałe – lokalne wersje natomiast ukazują swe głębokie zależności z najbliższym kontekstem i związaną z nim tradycją.

Ponieważ z uwagi na postawiony sobie cel zainteresowany jestem przede wszystkim możliwie uniwersalnymi kryteriami interpretacji teorii spiskowych, spróbuję sięgnąć po wzorce, które znacząco oddziałują na szeroki kontekst kulturowy. Przykład amerykański, do którego się teraz odwołam, nie będzie tu przedmiotem szczegółowej analizy – ma on natomiast stanowić punkt odniesienia dla dalszych rozważań nad *antropologicznymi stałymi* – w kontekście globalnym pełni bowiem funkcje modelowe.

2. Amerykański model – w stronę *conspiracy culture*

Do niedawna – za *The Oxford English Dictionary* – uznawano, że określenie „teoria spiskowa” [*conspiracy theory*] padło po raz pierwszy w latach dwudziestych ubiegłego wieku w artykule poświęconym zagadnieniom ekonomicznym; według ostatnich zaś ustaleń jego rodowód jest jednak nieco dłuższy i sięga wydanego w roku 1909 artykułu naukowego dotyczącego historii⁸. Bez względu na znaczenia i kontekst pierwotnych użyć, zwraca szczególną uwagę fakt, że we wspomnianym słowniku termin ten znalazł się po raz pierwszy dopiero w suplemencie z roku 1997. Uznać to można za mocno spóźnione zwieńczenie zawrotnej kariery, jaką zrobiły pojęcia spisku i teorii spiskowej w ciągu ostatniego półwiecza.

Oczywiście, jak przekonuje Lech Zdybel⁹, zakorzenienie idei spisku w kulturze europejskiej jest niewątpliwie znacznie głębsze i wciąż w czytelny sposób umotywowane historycznie (podlegać może nawet w miarę ścisłej periodyzacji) – jednak mimo to warto przyjrzeć się szczególnie bacznie refleksji poświęconej doświadczeniom amerykańskim, które najwięcej chyba mówią o obecnej formie i popularności teorii spiskowych. Zdaniem Petera Knighta, brytyjskiego badacza amerykańskiej kultury popularnej, pojęcie teorii spisko-

⁸ Za: P. Knight, *Plots, paranoia and blame*, BBC News, 7 Dec. 2006, online: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/programmes/6213226.stm>, dostęp: 03.02.2007.

⁹ Zob. L. Zdybel, *op. cit.*

wej, traktowanej początkowo jako „zwoźnicze wyjaśnianie historii”, zostało tam w ostatnim półwieczu „rozpoznane, oznaczone, steoretyzowane, przedyskutowane, przyswojone, sparodiowane i w końcu przyjęte do powszechnego użytku”¹⁰, stając się swoistym idiomem kultury Stanów Zjednoczonych. Tożsamość państwowa USA od samych swych początków kształtowała się w ciągłej obawie przed zagrożeniem ze strony zewnętrznych i wewnętrznych wrogów, zarówno prawdziwych, jak i wyimaginowanych – stąd przeświadczenia o spiskujących siłach towarzyszyły tamtejszej kulturze od jej zarania¹¹. Mniej więcej do lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku traktowano jednak takie obawy jako raczej marginalną cechę amerykańskiego życia politycznego i element retoryki „zaściankowych panikarzy”¹² – dopiero za sprawą sprzyjającego klimatu zimnej wojny, zwłaszcza zaś od czasu zabójstwa prezydenta J. Kennedy’ego (1963), teorie spiskowe, twierdzi Knight, stały się jednocześnie *lingua franca* wielu zwykłych Amerykanów oraz pożywką dla gwałtownie rozwijającej się kultury masowej.

Zdaniem Knighta można przy tym powiedzieć, że „kultura spisku” [*culture of conspiracy*] jest wciąż dla amerykańskiej polityki implicytnym punktem odniesienia, ukierunkowującym jej działanie (choćby pod postacią wojny z terroryzmem). Równoległe zaś pręźnie rozwija się popularna „kultura dotycząca spisku” [*culture about conspiracy*]. Dość powszechnie podzielane jest w Stanach założenie, że teorię spiskową można uznać zarówno za podstawę politycznych działań, jak i ich wyjaśnienie (ergo: elity mówiąc o spiskach – może i rzeczywistych – same też w jakichś uczestniczą). W społecznym obiegu przeświadczenia te zamykają się w swoiste koło hermeneutyczne, prowadząc do wytworzenia czegoś, co Knight nazywa „[teorio]spiskową kulturą” [*conspiracy culture*]¹³.

Warto sięgnąć po ten przykład choćby z uwagi na to, że opisuje szczególnie silne źródło zapożyczeń dla zglobalizowanej kultury popularnej. Teoriospiskowe wzorce i motywy, zarówno te przejęte uprzednio z tradycji europejskich, jak i te właściwe samej Ameryce, przenikają dziś tą drogą do innych kultur lokalnych, stając się ich żywotnym elementem. Diachroniczna ciągłość schodzi w tym wypadku na drugi plan, mocy zaś nabiera wielość i współwy-

¹⁰ P. Knight, *Conspiracy Culture. From the Kennedy Assassination to 'The X Files'*, Routledge, London 2000, s. 16.

¹¹ Zob. D. B. Davis (ed.), *The Fear of Conspiracy: Images of Un-American Subversion from the Revolution to the Present*, Cornell University Press, Ithaca 1972.

¹² Por. P. Knight, *op. cit.*, s. 2.

¹³ Ibidem, s. 2-22. Termin „teoriospiskowa” uznałem tutaj za adekwatny zgodnie propozycją L. Zdybela (zob. rozdz. II.1).

stępowanie różnorodnych teorii spiskowych. O szczególnej ekspansywności tego źródła decyduje bowiem nie ów „rdzennie amerykański” rodowód partykularnych koncepcji wyrosłych na tamtejszym gruncie, ale to, że funkcjonują tam one w ramach swoistego systemu przekonań, który wykazuje zadziwiającą skłonność do okazjonalnego łączenia się różnorodnych „teorii” w doraźne interpretacje czegokolwiek. Jak bowiem twierdzi Knight, o ile współczesne teorie spiskowe traktowane z osobna dają upust obawom dotyczącym sporadycznych przypadków naruszenia normalnego porządku rzeczy (podczas gdy w okresie zimnowojennym funkcjonowały w celu wzmocnienia rozróżnienia na „nas” i złowrogich „ich”, a więc w paradoksalnie bezpiecznej postaci, która podtrzymywała poczucie społecznej identyfikacji i tożsamości: „oni” byli wówczas przez władzę precyzyjnie i konkretnie identyfikowani) – o tyle w swej wielości i różnorodności wyrażają łącznie całkowicie bezpodstawne podejrzenie, że normalny porządek rzeczy jest równoznaczny ze spiskiem. Istotę teorii spiskowego dyskursu oddają więc nie poszczególne sądy identyfikujące wyizolowane przypadki niecnych knowań, co raczej cynicznie, uogólnione poczucie, że ukryte, spiskujące siły są wszechobecne (a nawet nieodzowne) w świecie, w którym wszystko jest ze sobą powiązane¹⁴.

3. „Retoryka paranoi” – gra językowa

Znaczące przesunięcie w postrzeganiu współczesnych funkcji i form idei spisku polega więc na przejściu od rozpatrywania wyizolowanych „konspiracyjnych” doktryn („klasycznych” już koncepcji dziejowego wpływu różnorodnych tajnych organizacji) – do badania bardziej dynamicznej i wewnętrznie zróżnicowanej „retoryki paranoi”¹⁵.

Należy w tym miejscu wyjaśnić źródła i zarazem poddać pod wątpliwość zasadność identyfikowania teorii spiskowych w kategoriach paranoi. Za prekursora tego typu wyjaśnień uchodzi Richard Hofstadter, który w ten właśnie sposób diagnozował wspomnianą wyżej właściwość amerykańskiej polityki¹⁶. Zarówno on sam, jak i jego epigoni, zarzekali się, że nie używają tego terminu w sensie psychiatrycznym: kliniczny paranoik sądzi bowiem, że wszystko jest skierowane przeciwko niemu – natomiast paranoik-polityk argumentuje, że zagrożony jest naród, kultura bądź cały świat. Jest jednak wysoce nieja-

¹⁴ Ibidem, s. 3.

¹⁵ Ibidem, s. 11.

¹⁶ R. Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, Jonathan Cape, London 1966.

sne, jaką wartość analityczną mają takie diagnozy, skoro ich heurystyczna operatywność sprowadza się do błędnego koła: z jednej strony definiuje się „paranoika” jako kogoś, kto wierzy w spiski/teorie spiskowe, z drugiej zaś przyczyną wytwarzania owych teorii ma być właśnie paranoja. Etykietowanie zjawisk kulturowych jako paranoicznych – twierdzi Knight – jest raczej pustą i pokrętną deskrypcją, noszącą pozory naukowej rzetelności. Samo użycie jej jako argumentu, nawet jeśli nie odnosi się do jednostki, lecz pewnej zbiorowości, sugeruje, że poglądy teoriospiskowe są nie tyle zwyczajnie mylne, lecz stanowią swoistą społeczną chorobę, godną współczucia i wymagającą – o ile to możliwe – leczenia.

Sam Knight również posługuje się terminami *rhetoric of paranoia* i *discourse of paranoia*, zaznacza jednak, że nie zgadza się z „psychologizującymi” założeniami Hofstadtera i jemu podobnych, nie używa też tego pojęcia w kategoriach teoretycznego czy choćby metaforycznego języka psychoanalizy. Nawiązuje natomiast do powszedniego w Stanach użycia, które często nie znaczy nic poza „myśleniem [teorio]spiskowym” [*conspiracy minded*]¹⁷. W ujęciu tego autora „retoryka paranoi” jest zarazem kategorią, którą można rozumieć jako jeden z języków kultury popularnej (w odniesieniu do pojęcia *discourse* – o czym niżej). Jego pragmatyczny wymiar charakteryzuje przesunięcie w sferę metajęzyka: Knight mówi nie o wyrażanej na różne sposoby idei spisku, lecz eksplicytnym nazywaniu jej *teorią spiskową*, które wiąże się ze świadomą identyfikacją (samoidentyfikacją). Ta szczególna postać istnienia *teorii spiskowej* w świadomości potocznej wskazuje na jej autoreferencjalność i krytyczne (refleksyjne) użycie. Twierdzenie „mam na ten temat (swoją) teorię spiskową” odnosi się zarówno do rzeczywistości, jak i własnego sposobu jej interpretowania, jest sądem o świecie, który wyznacza i od razu bierze w cudzysłów zakres własnej prawomocności – staje się więc każdorazowo argumentem, który działa w dwóch korespondujących ze sobą płaszczyznach.

Knight ów mechanizm płynnej transpozycji uznał za źródło zjawiska, które nakazuje zrewidować dotychczasowe uproszczone interpretacje teorii spiskowych jako „zwykłego” fenomenu amerykańskiej kultury popularnej. Jak zauważa wielu badaczy i komentatorów, od czasu afery *Watergate*, traktowanej początkowo w kategoriach teorii spiskowej, a która okazała się wielkim triumfem dziennikarstwa śledczego, odrzucanie takich koncepcji a priori stało się w USA trudne do obrony. To, co nastąpiło potem, Knight określa mianem powszechnej „quasi-paranoicznej hermeneutyki podejrzenia”, kultywowanej także przez środowiska akademickie: obecnie wszystko już może być podej-

¹⁷ Por. P. Knight, *op. cit.*, s. 247.

rzewane. Przeciwnicy takiego podejścia są zbywani twierdzeniem, że od kiedy pewne teorie spiskowe znalazły potwierdzenie w faktach (później była to np. afera *Iran-Contras*), nie można ich tak po prostu uznać za urojenia – są raczej wynikiem rzetelnego dziennikarstwa śledczego i kiedy potwierdzają się, określane są jako „sprytna metoda analizy”. Jednocześnie wszystko, co nie pasuje do tego wzorca, jest uznawane za teorię spiskową, z definicji kwalifikującą się do obalenia¹⁸.

Wiele nieporozumień i niejasności związanych z teoriami spiskowymi bierze się w pierwszym rzędzie z przemożnej chęci obalenia tego, co mówią, pomieszanej z równie silnym imperatywem demaskowania i dyskredytowania tego, kto jest ich zwolennikiem. Nikodem Bończa-Tomaszewski w kontekście dysput historyków mówi o sformułowaniu *spiskowa teoria dziejów* (STD) jako „narzędziu” retorycznym, które w dyskusji pełni rolę „młota na ideowych przeciwników”. Nazywa *argument STD* nokautującym „intelektualnym ciosem poniżej pasa”, zrywającym ciągłość dyskusji: „oponent nie broni już swych tez, musi bowiem bronić się przed zarzutem, że nie jest zwolennikiem STD”¹⁹ (Knight w identyczny sposób scharakteryzował używanie wyżej wspomnianej diagnozy *paranoi*)²⁰. Nie można przy tym poprzestać na twierdzeniu, że pragmatyczna funkcja tego argumentu to po prostu inwektywa – celem jest transpozycja z języka przedmiotowego (czyli mówienia o tym, czego teorie spiskowe dotyczą, a więc – co jest, i czy jest, spiskiem) na metajęzyk (czyli mówienie o tym, co jest teorią spiskową).

Zgodnie z analogiczną zasadą, Knight – w odróżnieniu od licznych definicji restrykcyjnych – bierze pod uwagę zarówno w pełni opracowane „teorie”, jak i przelotne podejrzenia o działanie ukrytych sił. Niektóre z tych spiskologicznych przeświadczeń w kulturze popularnej przyjmują formy, które są ledwie rozpoznawalne jako „teorie” sensu stricto. Świadczy to jego zdaniem o tym, że nie ma ustalonego zbioru inherentnych cech, które czynią coś teorią spiskową, od kiedy w wielu przypadkach jakiś punkt widzenia staje się nią tylko dlatego, że jako taki jest odrzucany²¹ (cóż za przewrotna konstrukcja!). Znów daje tu o sobie znać metapoziom – przy czym w tym momencie Knight dostrzega go także w sferze potocznej.

¹⁸ Por. B. L. Keeley, *Of conspiracy theories*, „The Journal of Philosophy”, 1999 (March), vol. XCVI, No. 3, s. 111.

¹⁹ N. Bończa-Tomaszewski, *Dlaczego historycy powinni wierzyć w spiski? Teoria spisku w badaniach historycznych*, „Frona” 1999 (zima) nr 17-18. O podobnym aspekcie wspominali też inni badacze, m.in. N. Chomsky (zob. L. Zdybel, *op. cit.*, s. 510-514) oraz P. Knight, *op. cit.*, s. 11.

²⁰ Por. P. Knight, *op. cit.*, s. 11.

²¹ Por. *Ibidem*.

Warto tutaj dodać, że o ile *argument STD* to retoryczna figura myśli, dyskredytująca przeciwnika jako „kspiracjonistę”²², „spiskoistę”²³, paranoikowca, paranoika itd., o tyle współcześnie najczęściej przywoływany w tej argumentacji topos to właśnie kultura popularna. Mam tu na myśli retoryczne znaczenie toposu odwołujące się do antycznych pojęć *tópos koinós* (gr.) i *sedes argumentorum* (łac.), tłumaczonych odpowiednio jako ‘miejsce wspólne’ i ‘siedlisko argumentów’²⁴. To właśnie ów *tópos* wyznacza zarówno granice jak i warunki prowadzenia dyskursu, w którym przeplatają się dwa aspekty retoryki jako takiej: perswazyjność i figuratywność. W wymiarze figuratywnym centralną kwestią jest język, „który nie daje żadnej metafizycznej pewności, żadnego oparcia w prawdzie”²⁵ – jest obdarzony mocą ustanawiania, „ale ustanawiania nie w horyzoncie metafizyki, nie w imię logosu, lecz na zasadzie umowy, a więc ze świadomością chwiejności, chwilowości i lokalności takiego aktu”²⁶.

Współczesna „spiskologiczna kultura” stała się zaskakująco samoświadomym zjawiskiem²⁷. Implantuje sobie tę samą terminologię, w jakiej była diagnozowana w przeszłości – mnoży samozwrotne „paranoiczne” narracje, „język symptomatologii”, przyswajają sposoby czytania tradycyjnie skierowane przeciw niej, by rozbroić autorytet ekspertów-krytyków (da się ten zabieg zidentyfikować jako dobrze znaną figurę dialektyczną: *conciatio* – obrócenie argumentu przeciwnika na swoją korzyść²⁸). W obrocie swoistego koła hermeneutycznego, oskarżani o paranoję odwracają uwagę w stronę oskarżycieli pytając: czyim interesom służą tego typu interpretacje? Knight wspomina, że „[teorio]spiskową kulturę”, cechuje ironiczna postawa wobec wiedzy i możliwości poznania prawdy, funkcjonującą na zasadzie retorycznego podwójnego przeczenia. Prezentuje ona symptomy, które zawierają w sobie diagnozę²⁹.

²² Por. D. Pipes, *Potęga spisku. Wpływ paranoicznego myślenia na dzieje ludzkości*, BEJ Warszawa 1998.

²³ Por. A. Szostkiewicz, *Spiskoizm nowej generacji*, „ResPublica Nowa” 2005, nr 3, s. 26-29.

²⁴ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1998, s. 64-66; J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Ossolineum, Wrocław 2000, ss. 284, 287.

²⁵ M. Rusinek, *Między retoryką a retorycznością*, Universitas, Kraków 2003, s. 238.

²⁶ Ibidem, s. 241.

²⁷ Podważa to w pewnym sensie tezę Dariusza Czai, że jednym z podobieństw kultury ludowej i popularnej (choć dotyczą odmiennych płaszczyzn społecznych) jest brak „samoświadomości”. Zob. D. Czaja, *O sztuce zdziwienia i głupstwach pop-kultury*, [w:] *Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności*, Kraków 1994.

²⁸ Por. J. Ziomek, *op. cit.*, ss. 225-226, 230.

²⁹ Tytuł filmu Richarda Donnera – *Teoria spisku [Conspiracy theory]* (1997), obiecuje zarówno wyjaśnienie logiki teorii spiskowej jak i jej przykład. Obietnicę tę spełnia: główny bohater (w tej roli Mel Gibson) jest początkowo ukazany jako karykatura osobowości wszędzie doszukującej się

Retoryka spiskologiczna pozornie traktuje samą siebie poważnie, jednakże rzuca cyniczne podejrzenie na wszystko, włącznie ze swymi własnymi stwierdzeniami³⁰.

Dostrzeżenie takiej przewrotności i dialogiczności nieodparcie skłania do postawienia prowizorycznej hipotezy: popkultura – a w jej ramach producenci i konsumenci, twórcy i czytelnicy – „grają” teoriami spiskowymi na zasadzie gry językowej, o której mówili i Wittgenstein, i Gadamer (oczywiście, każdy na swój sposób). Sięgnę po myśl tego drugiego, podkreślając szczególnie dla mnie ważny aspekt:

Musimy się (...) odzwyczaić od widzenia istoty gry z perspektywy świadomości grającego. Z tej perspektywy można dostrzec strukturę gry jedynie od strony jej subiektywnego przejawiania się. (...) Jednakże w rzeczywistości gra jest ruchem, ogarniającym tego lub to, co gra. (...) Fascynacja grą polega właśnie na zniknięciu własnego ja w pewnym ruchu, rozwijającym swą własną dynamikę. Gra toczy się, gdy gracz uczestniczy w niej z całą powagą, gdy nie jest ona dla niego ‘tylko grą’, czymś niepoważnym³¹.

Jakkolwiek zatem ową teoriospiskową grę najłatwiej byłoby traktować w kategoriach ludycznych i para-rozrywkowych, uznać ją jednak trzeba za wyraz społecznej (a może ogólnoludzkiej) dyskusji o kondycji świata współczesnego. Jak zaś ujmować ów spiskologiczny język w opisie popkultury i sfery publicznej? I co to znaczy: ujmować go krytycznie? Próbą odpowiedzi na te pytania jest w mojej pracy przyjęcie perspektywy dyskursywnej.

4. Dyskurs – metajęzyk – kontekst Problematyka i struktura książki

Już samo użycie w tytule tej pracy słowa *dyskurs* narażone jest z góry na zarzut, jakoby ulegając tendencji – podobno nawet modzie [zob. rozdz. I.1] – nazywania dyskursem wszystkiego, co dotyczyć może ludzkiej komunikacji, posługiwał się terminem wszechogarniającym, który nie opisuje tak naprawdę niczego konkretnego. Jest więc dla mnie sprawą szczególnie waż-

podstępnych knozań, wszakże do czasu, gdy wysuwane przezeń podejrzenia się potwierdzają – i odsłaniają zarazem jego tajemniczą przeszłość.

³⁰ Por. D. Bell, L.-J. Bennion-Nixon, *The popular culture of conspiracy / the conspiracy of popular culture*, [w:] J. Parish, M. Parker, (eds), *The Age of Anxiety. Conspiracy Theory and the Human Sciences*, Blackwell, Oxford 2001, s. 133-151.

³¹ H.-G. Gadamer, *Człowiek i język*, [w:] H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, PIW, Warszawa 2000, s. 59.

ną uzasadnienie, że przyjmuję to pojęcie (nie: termin) jako kategorię, której nie sposób sprowadzić do konkretności doraźnej i empirycznie zoperacjonalizowanej. Nie będę się zajmować definiowaniem dyskursu ani też rekonstruowaniem jakiegś jego teorii – trudno bowiem spodziewać się, by definicja bądź teoria rozwiązać miały wszystkie problemy poznawcze, jakie stoją przed postawionym tutaj problemem. Definicja bowiem, zgodzić się trzeba z Andrzejem Zybertowiczem, „jest jak pocałunek śmierci dla wyobraźni badacza”³². Ma to zastosowanie zarówno w odniesieniu do przedmiotu badań, jak i kluczowych kategorii jego opisu.

Pierwszą część rozważań, celowo abstrahując od teorii spiskowych, poświęcę w całości (i wyłącznie) uściśleniu rozumienia dyskursu, które wyznacza swoistą perspektywę badania i interpretacji językowego wymiaru kultury – prowadzonych za pośrednictwem języka i w języku. Rozumienie to w pierwszym rzędzie umiejscowić zamierzam w tradycji, która od retorycznej koncepcji logosu wiedzie ku dokonaniom filozoficznego *zwrotu ku językowi* – za jego sprawą w ujęciu pragmatycznym i komunikacyjnym wiąże się dziś ściśle pojmowanie języka i racjonalności [rozd. I.2]. Jest to w istocie fundament jednej z odmian *analizy dyskursu*. W ramach tej stosunkowo młodej i w Polsce niedawno okrzepłej dyscypliny [I.3], dokonuje się integracja różnorodnych nurtów badań nad językiem, kulturą i społeczeństwem. Stanowi to o jej trudnym do przecenienia potencjale interdyscyplinarnym, otwiera bowiem drogę do spójnego postrzegania wielu różnych aspektów badanego zjawiska (przy okazji przyjdzie tu także rozróżnić i uściślić idee inter- oraz multidyscyplinarności) [I. 4]. Zasadniczą kwestią jest dla mnie określenie warunków traktowania dyskursu jako praktyki społecznej (bo za taką uważam również teorie spiskowe), a następnie umiejscowienie jej w spójnym modelu interpretacyjnym i zarysowanie założeń podejścia krytycznego, które w mojej pracy spełni rolę nadrzędną [I. 5-6]. Tak zatem pytaniom ukierunkowującym badanie języka (dyskursu) towarzyszyć powinny nieodłącznie pytania o język badań. Namysł nad kryteriami opisu i interpretacji kultury w ramach metajęzyka krytycznego konieczny jest szczególnie wtedy, gdy podejście to rości sobie pretensje do „ujawniania” społecznych uwarunkowań badanego dyskursu, a co wiąże się często z zaangażowaniem w spór o charakterze ideologicznym [I.7]. Remedium na pływające z tego błędy i nieporozumienia może być hermeneutyczne potraktowanie krytyki jako postawy refleksyjnej [I.8], którą najzwężlej przedstawić można jako polegającą na „zdyscyplinowanym, świadomym zastosowaniu

³² A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie*, Toruń 1995, s. 35.

zestawu założeń i oczekiwań, ujawnieniu i przedstawieniu tych założeń do dyskusji – i uczciwej, konsekwentnej interpretacji badanego materiału w ich świetle”³³. Tak ujmowana refleksyjność jest w moim przekonaniu warunkiem niezbędnym dla zrozumienia (nie zaś oceny) teorii spiskowych jako fenomenu kultury popularnej.

Druga część moich rozważań ogniskować się będzie na rozumieniu idei spisku i pojęcia teorii spiskowej przez pryzmat toczącego się wokół nich – moim zdaniem kluczowego dla właściwej interpretacji – sporu o racjonalność. Rozpowszechnione w humanistyce nurty krytyki teorii spiskowych, wytwarzając istny zamęt terminologiczny, wydają się jedynie zaciemniać ten aspekt, zwłaszcza gdy wspomniany wyżej „argument STD” staje się narzędziem oceny (a właściwie deprecjonowania) konkurencyjnych koncepcji naukowych. Próbą przedstawienia konstruktywnych i użytecznych w analizie dyskursu kategorii badawczych będzie więc na wstępie [II.1-2] usystematyzowanie zakresów pojęć związanych z przedmiotową ideą – ze względu na kryteria jej tematyzacji i artykulacji. Na tej podstawie zamierzam zarysować pojęcie *spiskologii* jako swoistej *zasady dyskursu*. Interesować mnie ona będzie zawsze w powiązaniu z poziomem przedmiotowym, a więc jej obecnością i zakorzenieniem we współczesnej kulturze popularnej. Zgodnie jednak z wcześniejszymi założeniami, zasadniczym celem mojej refleksji będzie zdolność badawczego metajęzyka do możliwie neutralnej aksjologicznie identyfikacji i opisu owego przedmiotowego wymiaru *spiskologii* (nie będę tym samym, jak chcieliby np. krytycy marksizmu, rozpatrywać jej jako rzekomej właściwości niektórych dyskursów w ramach nauk społecznych i humanistycznych).

Największą przeszkodą dla rzetelnego i wnikliwego zrozumienia omawianego tu fenomenu jest często przyjmowana z góry paradoksalna diagnoza, w myśl której w ogóle zajmować się nim nie warto (bo jest problemem błałym, marginalnym, pozornym) – a jeśli jednak, to głównie po to, by wykazać szkodliwość i patologiczny charakter *spiskologii* w polityce oraz życiu społecznym [II.3]. Teorie spiskowe i wiarę w nie należy wedle tego poglądu bezwzględnie tępić. Można tu przywołać charakterystyczny przykład: dużą popularność, również w kręgach akademickich, zyskała praca amerykańskiego publicysty Daniela Pipesa, *Potęga spisku. Wpływ paranoicznego myślenia na dzieje ludzkości*.

³³ M. Lisowska-Magdziarz, *Dyskurs – semiotyka – wspólnota interpretacyjna. W stronę modelu zintegrowanego instrumentarium badań nad zawartością mediów (zaproszenie do dyskusji)*, „Global Media Journal” Polish Edition, 2006, nr 1 (Spring), online: <http://www.globalmediajournal.collegium.edu.pl>, dostęp: 30.05.2006, s. [9].

Zwraca uwagę, że już w samym polskim przekładzie jej tytułu wyeksponowano podstawy tej niezwykle „oczywistej” diagnozy³⁴. Podobnie jak inni badacze tej problematyki – często w mojej pracy przywoływani Lech Zdybel i Peter Knight – uważam, że taki tok myślenia ma nikłą wartość heurystyczną. Zdaniem tego ostatniego autora, książkę Pipesa czyta się jak elementarz historii, który wypunktowuje przeglądowo niektóre wydarzenia z okresu od XIV do XX wieku „niczym przewodnik dla początkujących”³⁵, zaś „konspiracjonizm” traktuje w kategoriach złowieszczej ideologii, która jest rzekomo wspólnym mianownikiem owych wydarzeń. Można zresztą postawić wraz z Knightem pytanie: do kogo w ogóle są kierowane takie prace, które to w mentorskim tonie, powołując się nieraz na autorytet nauki, a czasem i władzy (Pipes był doradcą Białego Domu), chcą przekonywać, że żydowsko-masoński spisek nie istnieje, a rząd USA nie kolaboruje z kosmitami?³⁶ To samo pytanie można zadać w stosunku do interpretacji, których nazbyt zapatrzeni w marksizm autorzy (m.in. J. Dean i F. Jameson) starają się dowieść, że wiara w podobne rzeczy ów autorytet kwestionuje i jest przejawem społecznego oporu.

Spróbuję spojrzeć na te kontrowersje z szerszej perspektywy [II.4-5]. Aksjologiczne wykorzystanie racjonalności jako kryterium oceny rozprze-strzenia się koncepcji teoriospiskowych ma swoje źródła w wyidealizowanym oświeceniowym wzorcu *ratio* – z niego to wywodzą się sądy diagnozujące w „absurdalnych poglądach” przejaw kryzysu Rozumu, który to kryzys nader chętnie opisywany jest z tej pozycji jako właściwość bądź pokłosie postmodernizmu. Orientacja przeciwna dowodzi z kolei, że to wszechobecna racjonalizacja jest źródłem kryzysu kultury, nadmiar uporządkowania prowadzi bowiem do fragmentaryzacji świata i poczucia bezsensu, które doraźnie przewyciężane jest między innymi za pomocą tworzenia spiskologicznych narracji. Miałoby to być wyrazem sprzeciwu względem racjonalizacji jako społecznego narzędzia represji. Kwestionując w znacznej mierze wartość poznawczą obu tych stanowisk, pozwolę sobie uznać je za elementy swoistego humanistycznego rytuału, który poprzez figurę kryzysu wskazuje na racjonalność jako centralną wartość współczesnej kultury zachodniej [II.6]. Teorie spiskowe i „dziwaczne wierzenia” stają się tu tylko pretekstem dla rozróżnienia racjonalnej *struktury* i liminalnej

³⁴ Tyt. oryg.: *Conspiracy. How the Paranoid Style Flourishes and Where it Comes From* – widoczne jest tu bezpośrednie nawiązanie do tytułu eseju R. Hofstadtera (op. cit.), które w polskich realiach byłoby nieczytelne.

³⁵ P. Knight, *op. cit.*, s. 12.

³⁶ Por. *Ibidem*, ss. 12-13, 18-22.

communitas – jak można to opisać w kategoriach wciąż płodnej poznawczo koncepcji Victora W. Turnera³⁷.

Zwieńczeniem tej części i propozycją przewyciężenia zniewalającej mocy owego rytuału oraz bezwiednej bezrefleksyjności, z jaką wiązałoby się uczestniczenie w nim³⁸ – będzie przywołanie koncepcji racjonalności według Wojciecha Stoczkowskiego [II.7]. Jest ona neutralną aksjologicznie próbą wyjaśnienia fenomenu owych „dziwacznych wierzeń” jako posługujących się określonym modelem racjonalności – nie zaś stanowiących karykaturę bądź buntownicze zaprzeczenie racjonalności jedynej i idealnej. Można tu nawet mówić o swoistym „przeracjonalizowaniu”, które jest immanentną cechą myślenia teorii spiskowego, ale i ciąży nieraz na jego interpretacjach [II.8]. Proponowane przez Stoczkowskiego kognitywne kryterium wydajności, opisujące tzw. racjonalność ograniczoną w działaniu i jej swoiste quasi-procedury, w odniesieniu do spiskologii opatrzyć trzeba będzie jednak kilkoma dodatkowymi zastrzeżeniami [II.9]. Najważniejsze z nich dotyczy aspektu komunikacyjnego i kulturotwórczego – koncepcja Stoczkowskiego oparta jest na pewnym rodzaju mentalnym determinizmie, marginalizuje zaś czynniki kontekstowe. Należy zatem spytać także o działanie tej racjonalności na zewnątrz, a także o społeczne i kulturowe źródła jej żywotności. Aksjomatyczny i zdroworozsądkowy charakter racjonalności ograniczonej, tak charakterystyczny dla teorii spiskowej wizji świata, należy moim zdaniem rozpatrywać także ze względu na jego metafizyczną podbudowę.

W części trzeciej postaram się zatem zwrócić uwagę na główne kontekstualne uwarunkowania wytwarzania teorii spiskowych, stanowiące również tło dla przeświadczeń metafizycznych. Przyjmując w zgodzie z propozycją Stoczkowskiego, że ich popularność interpretować można w kategoriach współczesnych wierzeń, za punkt wyjścia obiorę pytanie o mityczny aspekt spiskologii [III.1]. Odsuwając na bok właściwe metajęzykowi polemiczne użycia *mitu* w charakterze terminu-diagnozy, zamierzam przyjrzeć się bliżej tej kategorii jako regule rozumowania, która oparta jest na potrzebie porządkowania rzeczywistości i ustanawiania poczucia ciągłości. Determinuje ona teorie spiskowe jako swoiste przyczynowo-skutkowe narracje, konstruowane ze sfragmentaryzowanej i chaotycznej wiedzy potocznej. Za nieodzowne uznaję też nawiązanie do koncepcji mitu, jaką

³⁷ V. W. Turner, *Liminalność i communitas*, przeł. E. Dżurak, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kkontynuacje*, PWN, Warszawa 2004.

³⁸ Por. E. W. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, przeł. J. Barański, Wyd. UJ, Kraków 2003, s. 159-161.

z wyraźnie marksistowskich inspiracji rozwinął krytyczny nurt badań nad kulturą [III.2]. W tym kontekście kluczowa będzie refleksja nad kategorią językowo ustanawianego przez mit poczucia „zdrowego rozsądku” (*common sense*) [III.3-4]. We wspomnianym wyżej sporze o racjonalność teorii spiskowych uwidacznia się zadziwiająca na pierwszy rzut oka zgodność: tak jak dla obrońców Rozumu stanowią one „oczywistą” antytezę (wręcz obrazę) „zdrowego rozsądku”, tak wedle równie skrajnych krytyków „wszechwładnej racjonalizacji” – podważają go. Postaram się wykazać, że trudno obronić właściwą temu drugiemu podejściu tezę, jakoby spiskologie wyrażały *opór* względem określonej *hegemonii* – a więc że nieuprawnione jest ściśle ich utożsamianie bądź relatywizowanie względem ideologii. Kategorię *common sense* – za T. A. van Dijkiem – proponuję w związku z tym traktować neutralnie jako socjokognitywną bazę kulturową, dynamiczną sferę przetwarzania wiedzy i przekonań (wierzeń), która na poziomie potocznym jest angażowana w teoriospiskowe interpretacje rzeczywistości. Byłoby przy tym naiwnością nie zauważyć, że same spiskologie do owej sfery przynależą i dlatego podlegają ciągłej reartykulacji – stąd więc wynika ich immanentna autotematyczność (refleksyjność), która zdecydowanie odróżnia współczesne formy teorii spiskowych od ich starszych („tradycyjnych”) wzorców.

Zmierzać będę wreszcie do umotywowania tezy, że metafizyczne i socjokognitywne źródła tego światopoglądu biorą swój początek w dyskursywnym uniwersum, którego rolę zawłaszcza wspólnie Internet – stanowiący zarówno techniczną infrastrukturę (medium i metamedium), jak i swoiste środowisko społeczne [III.5]. Będę się jednak starał zdystansować od natrętnego metaforyzowania, jakie wydaje się ostatnio przypisane do tego szczególnego obszaru kultury. Metafory nie są w stanie wytłumaczyć rozpowszechnionej, a równie mało precyzyjnej diagnozy „wszechobecności” spiskologii. Nawiązując do pojęcia *koneksjonizmu* i koncepcji *kultury ryzyka*, zakładam, że techniczne i kulturowe właściwości owego medium/środowiska znajdują swoje odzwierciedlenie w dyskursie teoriospiskowym. Ten zaś urzeczywistnia swoisty potoczny model interpretacyjny, będący przejawem niepewności co do negatywnych skutków globalizacji [III.6].

* * *

Podsumowując – proponowane przeze mnie ujęcie składa się z trzech abstrakcyjnych wymiarów: 1) przyjęcia perspektywy dyskursywnej, 2) wynikającego z niej krytycznego i refleksyjnego dookreślenia poziomu metajęzyka ze względu na kryterium racjonalności oraz 3) zarysowania cech globalnego

kontekstu, w którym owa racjonalność znajduje oparcie, rozwijając się w *dyskurs teoriospiskowy*.

Praca ta ma charakter problemowy – jej zasadniczym celem nie będzie operowanie przykładami i ilustracjami konkretnych wariantów teorii spiskowych, lecz zarysowanie ram interpretacyjnych dla omawianego tu szerszego zjawiska, które uważam za istotny element współczesnej kultury popularnej, wpływający także na dyskurs publiczny.

Uzasadniając prawomocność ograniczenia się tutaj do refleksji teoretycznej, powołać się można na przykład refleksji nad kulturą popularną, jaką John Fiske zawarł w swoich dwóch oddzielnych pracach: *Understanding popular culture* i *Reading the popular*³⁹, wyodrębniwszy warstwę abstrakcyjną od szczegółowych analiz. Korzystając z tego wzorca uznałem, że najlepszym rozwiązaniem będzie najpierw spójne przemyślenie kryteriów *rozumienia* dyskursu teoriospiskowego – trudno bowiem przystępować do dalszych badań, nie mając przejrzystości określonego stanowiska (angielskie *under-standing* najpełniej oddaje ustanawianie w ten sposób poznawczego dystansu). Pobieżnych *odczytań* spiskologii jest już i tak wiele. Proponowany tu krytyczny namysł nad metajęzykiem wyznacza zaś pewien zakres kompetencji, w ramach których można dokonywać rozumiejącej (nie: oceniającej) interpretacji konkretnych tekstów – dlatego *czytanie* popularnych spiskologii, uzupełnione o poruszenie szczegółowych kwestii metodologicznych, można uznać za pożądaną kontynuację przedstawionego tu projektu badawczego – projektu otwartego także dla czytelników tej książki.

³⁹ J. Fiske, *Understanding popular culture*, Routledge, London 1989; *Reading the popular*, Routledge, London 1989.

DYSKURS – POJĘCIE JAKO PERSPEKTYWA

Natknąwszy się na słowo „hermeneutyka” stwierdziłem z irytacją, że nie jestem pewien jego znaczenia. Skłoniło mnie to do refleksji nad tym, jak wiele istnieje słów, które początkowo stosowane w specjalistycznych publikacjach, trafiły do powszechnego użycia, mimo że wiele natykających się na nie bądź wręcz posługujących się nimi osób nie potrafi jasno sprecyzować ich znaczenia.

Allan Bullock¹

1. Komunał, etykieta, termin, pojęcie

Konwencja opisywania kluczowych dla własnych badań pojęć wymaga, by przedstawiać je na wstępie jako fundamentalne dla nauki, a zarazem wieloznaczne – co ma poniekąd usprawiedliwiać subiektywny bądź środowiskowy wybór przyjmowanej doraźnie perspektywy. Narzucające się tu niemal automatycznie stwierdzenie, że *dyskurs* zalicza się do najważniejszych i najbardziej złożonych kategorii współczesnej humanistyki, brzmiałoby więc trochę jak zakłęcie. Trudno mianowicie oprzeć się myśli, że nadmierne eksploatowanie niektórych pojęć przeobraża je w humanistyczne *hokus-pokus* – kontekst bądź też samo użycie sankcjonować ma oczywistość często niejasnych autorskich koncepcji, które za nimi stoją. Jak pisze Zygmunt Bauman:

Los modnych słów jest zbliżony: im więcej doświadczeń zyskuje dzięki nim przejrzyste wyjaśnienie, tym bardziej same stają się mętne i niejasne. W miarę jak rośnie liczba dogmatycznych prawd, wypartych i wyrugowanych przez modne słowa, one same coraz szybciej stają się zasadami, o których się nie dyskutuje. Aspekty ludzkiego postępowania, tworzące pierwotny zakres pojęcia, umykają z pola widzenia – staje się ono „niezbitym faktem”, cechą „otaczającego nas świata ujmowanego wprost”, do którego nas odsyła, postulując własną nietykalność².

¹ A. Bullock, *Wprowadzenie do drugiego wydania*, [w:] *Słownik pojęć współczesnych*, Książnica, Katowice 1999, s. VI.

² Z. Bauman, *Globalizacja*, przeł. E. Klekot, PIW, Warszawa 2000, s. 5.

Globalizacja, nowoczesność, kryzys, narracja, interdyscyplinarność, mit, teoria spiskowa, dyskurs... – słowa modne stają się komunałami, komunałów zaś albo się nie doprecyzowuje (bo „wszyscy” wiedzą, o czym mowa), albo przekuwa na terminy. Sprzyja temu akademicki imperatyw prowadzenia badań – powiedzieć, że bada się jakiś dyskurs, znaczy często tyle, że bada się coś konkretnego, bo *dyskurs* jako termin ma zawsze konkretne i operatywne znaczenie. Transponuje się tym samym konkretność tego, czego ów termin dotyczy, na konkretność pojęcia, które określa znaczenie terminu. Jest to zabieg zaiste magiczny – podobieństwo różnych odmian scjentyzmu do postmodernistyczno-dekonstrukcyjnych dywagacji polega właśnie na tym, że w obu przypadkach konstruowane jest wrażenie zajmowania się czymś konkretnym³.

Aby uchronić się przed zarzutem bezrefleksyjnego sięgnięcia po „modny termin”, chciałbym więc na samym wstępie uczynić kilka zastrzeżeń, które wykorzystają ów argument do uzasadnienia roli, jaką *pojęcie* dyskursu ma tutaj pełnić. Przede wszystkim, dalekie ono będzie od obiektywnie lub terminologicznie pojmowanej konkretności – dość powiedzieć, że podczas dyskusji nad tym rozdziałem spotykałem się z zarzutem, że nie odpowiadam na pytanie, czym tak naprawdę jest dyskurs (a powinienem, skoro jest w tytule). Nie to jednak jest moim celem – ważniejsza wydaje mi się refleksja nad tym, jak pojęcie to kształtuje pewien szczególny sposób postrzegania i badania zjawisk społeczno-kulturowych. Tymczasem ukazanie *dyskursu* jako kategorii związanej z określoną perspektywą badawczą wiązać się musi z jego częściowym zawężaniem do poziomu operatywności, traktowaniem go jako sposobu kategoryzacji opisywanych zjawisk. Takie podejście może się wydać próbą sprowadzenia niezwykle pojemnego pojęcia do rangi terminu metafizycznego (sensu largo i sensu stricto), dlatego na wstępie chcę podkreślić, że chodzi tu jednak o stanowisko epistemologiczne, a nie samą operacjonalizację. Jak pisał Hans-Georg Gadamer,

termin jest zawsze czymś sztucznym, gdyż albo samo słowo jest sztuczne, albo – częstszy przypadek – już używane słowo zostaje pozbawione pełni i rozległości swego kontekstu znaczeniowego i przypisane jednemu określone mu sensowi pojęciowemu. (...) termin to słowo spetryfikowane, a zastosowanie jakiegoś słowa jako terminu to gwałt na języku⁴.

³ Zob. np. K. W. Hempfer, *Dyskursowe chwytły poststrukturalizmu*, „2K – Kultura i Komunikacja”, 2003 nr 2. O podobnym zastrzeżeniu w stosunku do scjentyzmu/paranauki piszę w rozdz. II.

⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 560.

Wychodzę więc z założenia, że znaczenia *dyskursu* nie powinno się sprowadzać do poziomu terminologicznego – kieruję się co do tego hermeneutyczną przesłanką, że pojęcia są zbyt ściśle związane z językiem, by można było mówić o czymś takim jak ich „stosowanie”⁵, tym bardziej, że pojęcie, o którym tu mowa, na swój szczególny sposób określa rozumienie samego języka.

Teun van Dijk – w tekście chyba najtrafniej syntetyzującym wiedzę na ten temat – mówi o *dyskursie* jako pojęciu „wszechobecnym zarówno w naukach humanistycznych i społecznych, jak też w mass mediach”⁶. Nawiązując do tego spostrzeżenia, warto przyjrzeć się, jak owo pojęcie bywa problematyzowane przez polskich autorów, i jak łatwo zarazem ujmowane jest w tonie publicystycznym, w którym to najjaskrawiej ujawnia się polemiczny i refleksyjny charakter traktowania go w kategoriach „intelektualnej mody”. Nie trudno zwrócić tu uwagę na pewną zasadniczą rozbieżność.

Z jednej strony, zwłaszcza w pracach lingwistycznych, podkreślany bywa niski stopień zakorzenienia⁷ bądź mała „popularność” słowa *dyskurs* w polskiej terminologii naukowej⁸, uznane też zostało za „najmniej jasne pojęcie” w rodzimej tekstologii⁹. Takie rozumienie świadczy wyraźnie, że *dyskurs* traktowany bywa jako operacyjna kategoria wyjaśniająca – narzędzie, które wywodzi się nie tyle od wewnątrz samej dyscypliny, co raczej jest z jakiegoś obszaru asymilowane. Z tego też względu postrzeganie „mody na dyskurs” ma zazwyczaj negatywny wydźwięk. Na gruncie szeroko rozumianej lingwistyki, w odróżnieniu od orientacji otwartej na dokonania innych dziedzin i tradycji badawczych (można tu wymienić zwłaszcza prace Anny Duszak czy Tomasza Piekota¹⁰), najbardziej krytyczny stosunek do *dyskursu* wyrażany jest przez podejście czerpiące swe inspiracje z literaturoznawstwa, które swą swoiście konserwatywną postawę podkreśla odwołaniami do autorytetu długiej tradycji filologicznej¹¹. Jak można przypuszczać, rozbieżności wynikają

⁵ Por. tegoż, *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku* [w:] tegoż, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, PIW, Warszawa 2000, s. 85.

⁶ Por. T. A. van Dijk, *Badania nad dyskursem* [w:] tegoż [red.], *Dyskurs jako struktura i proces*, przeł. G. Grochowski, PWN, Warszawa 2001, s. 9.

⁷ Por. A. Duszak, *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, PWN, Warszawa 1998, s. 15.

⁸ G. Grochowski, *Nota od tłumacza*, [w:] T. A. van Dijk [red.], *Dyskurs jako..., op. cit.*, s. 7.

⁹ R. Grzegorzczkowska, *Głos w dyskusji o pojęciu tekstu i dyskursu*, [w:] J. Bartmiński, B. Boniec-ka [red.], *Tekst. Problemy teoretyczne*, Wyd. UMCS, Lublin 1998, s. 42.

¹⁰ A. Duszak, *op. cit.*; T. Piekot, *Dyskurs polskich wiadomości prasowych*, Universitas, Kraków 2006.

¹¹ Por. A. Wilkoń *Spójność i struktura tekstu. Wstęp do lingwistyki tekstu*, Universitas, Kraków 2002, s. 27.

w jakiejś części z faktu, że wywodzą się z odmiennych paradygmatów refleksji nad językiem i komunikacją, różniących się także stopniem asymilacji terminologii zachodniej, czego skrajnym przykładem mogą być takie oto zjadliwe komentarze:

P.[pani] Duszak zdaje się uprawiać tylko lingwistykę ze strefy anglojęzycznej, czy raczej amerykańskiej, w której odrzuca się (...) inne szkoły badawcze, nastawione raczej na kontynuację badań niż (przeważnie terminologiczne) rewolty i rewizje, wprowadzające do nauki swoisty terror „nowoczesności” i zasadę prześcigania się w nowościach¹².

Dyskurs, by odwołać się do przydatnego w tym wypadku rozróżnienia de Saussure’a, należy do lingwistycznej kategorii *parole*; poza tą sferą stosowanie pojęcia dyskursu jest nieporozumieniem albo stanowi przejaw pseudonaukowego bałamucenia. (...) Sedno sprawy prowadzi do nieszczęsnej mody na dyskurs. Pod wpływem mody na Michela Foucaulta, Teuna van Dijka i jeszcze paru przedstawicieli ponowoczesnej nauki termin dyskurs stał się czymś w rodzaju etykiety mającej świadczyć, że autor nadała za najnowszymi prądami myśli humanistycznej¹³.

Należy tu zauważyć, że podobny typ argumentacji w istocie opiera się właśnie na stosowaniu etykietek. Już sam fakt, że odwołuje się do postaci Foucaulta, świadczy o postrzeganiu tej problematyki m.in. przez pryzmat kontrowersji wywołanych jego filozofią – tymczasem żywot *dyskursu* w refleksji filozoficznej nie sprowadza się ani do tej szczególnej filozofii, ani nawet do owych kontrowersji (świadomie zatem w dalszej refleksji postaram się nie nadużywać tego nazwiska – tym bardziej zresztą, że moje podejście do tego problemu wypływa raczej z innych źródeł).

Z drugiej strony, gdy w ramach bądź w odniesieniu do socjologicznie zorientowanej refleksji nad kulturą także mówi się o „zawrotnej karierze”, jaką zrobiło rzeczzone pojęcie w naukach humanistycznych¹⁴, i mimo że rów-

¹² Ibidem.

¹³ J. Maziarski, *Modne słówko dyskurs* [recenzja książki: T. Piekot, *op. cit.*], „Nowe Książki” 2006, nr 12. Nie jest to może miejsce na prowadzenie polemiki z publicystą, jednak tłumaczenie pojęcia dyskursu lingwistyką de Saussure’a, zwłaszcza w opozycji do van Dijka, pomija praktycznie cały dorobek XX wieku, którego (umownym) punktem kulminacyjnym był tzw. *zwrot językowy* i niezaprzeczalne dokonania brytyjskiej filozofii analitycznej. Michel Foucault nie był ani jedyną, ani nawet najważniejszą postacią tego przełomu (patrz niżej). Powyższą argumentację nazwałbym więc nie tyle nawet nieporozumieniem, co ignorancją. W ten sam sposób tłumaczyć chyba można powołanie do życia przez A. Wilkonia „lingwistyki ze strefy amerykańskiej”.

¹⁴ K. Stasiuk, *Krytyka kultury jako krytyka komunikacji. Między działaniem komunikacyjnym, dyskursem a kulturą masową*, Wyd. UW, Wrocław 2003, s. 33-34.

niez traktuje się je w kategoriach intelektualnej mody, to jednak nie ma tutaj mowy o ustanawianiu jakichś opozycji. Socjolog Paweł Śpiewak w ironizującym *Słowniczku słów modnych i niemodnych (w humanistyce)*¹⁵ dał następującą quasi-definicję dyskursu:

Dyskurs, dyskursywizacja, dyskursywny – bodaj najważniejsze słowo w humanistyce współczesnej. Szalenie modne. Zapewne stało się wszechobecne za sprawą Michaela [sic! – M.O.] Foucault, najczęściej obecnie cytowanego w świecie filozofa. (...) każda, w tym naukowa, wypowiedź jest częścią jakiegoś pola dyskursu i wartość oraz waga danej wypowiedzi daje się ocenić tylko w jego obrębie. Lepiej sobie z tego słowa nie żartować, bo brane jest w akademickich środowiskach bardzo poważnie. Na ten temat powstało wiele książek. Czasem warto je czytać¹⁶.

Za sprawą ironii wypowiedź powyższa nadaje pojęciu *mody* cechy paradoksu: owszem, można uznać te terminy za modne, ale tylko wtedy, gdy się nie należy do dyskursu, który *dyskursu* używa (sytuując się w roli naukowca-publicysty, Śpiewak komplikuje to jeszcze bardziej, bo pisząc o żartowaniu, sięga dodatkowo po autoironię)¹⁷. Opierając się zaledwie na tym przykładzie, można chyba zaryzykować twierdzenie, że podejście socjologiczne (czy szerzej: socjo-kulturowe) – zdając sobie sprawę z negatywnych aspektów owej mody, stara się jednak posługiwać pojęciem dyskursu w sposób refleksyjny – używanie go jest pochodną dyskusji (polemiki) toczonej wewnątrz samej dyscypliny naukowej¹⁸.

Nie ukrywam, że ta druga perspektywa jest mi zdecydowanie bliższa. Wynika to z potrzeby krytycznego traktowania metajęzyka, w ramach którego – także krytycznie – ujmować będę postawiony w tej pracy problem. Aby takie przedsięwzięcie miało szanse powodzenia, musi być zarazem konstruktywne. Na początek szczególnie ważne będzie zarysowanie takiego rozumienia

¹⁵ P. Śpiewak, *Słowniczek słów modnych i niemodnych (w humanistyce)*, „Res Publica Nowa” 10/2002 (o dziwo, brak w nim haseł poświęconych *kryzysowi* i *interdyscyplinarności*).

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Przewrotny wydźwięk tej definicji można chyba wytłumaczyć odwołując się do greckiego źródłosłowa *ironii*, oznaczającego m.in. „uchylanie się od obowiązku mówienia prawdy”, z czego świadome retoryczne użycie czyni zaletę (Por. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Ossolineum, Wrocław 2000, s. 241-244).

¹⁸ Mowa o koncepcji socjologii refleksyjnej Pierre’a Bourdieu: „socjologia socjologii stanowi fundamentalny wymiar epistemologii socjologii” (P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 48). Do pojęcia refleksyjności nauki wróć w rozdz. [I.7].

dyskursu, które dla koncepcji funkcjonujących niejako oddzielnie w różnych obszarach wiedzy stworzy perspektywę ich – przynajmniej częściowej i być może doraźnej – integracji. Jak podkreśla van Dijk, będąc kategorią rozmytą, *dyskurs* jest równie trudny do zdefiniowania co inne pokrewne (i tak samo zdaniem holenderskiego badacza fundamentalne) pojęcia związane z komunikacją¹⁹. Z perspektywy badań nad dyskursem sposób, w jaki się go definiuje, jednocześnie określa pojmowanie wszystkich wymienionych przez van Dijka kategorii: *języka, interakcji, kultury, społeczeństwa* czy wreszcie samej *kommunikacji* – kategorii, których metodologiczna operacjonalizacja ma fundamentalne znaczenie dla samookreślenia owych badań w ramach *analizy dyskursu* – kształtującej się wciąż, odrębnej i samoświadomej dyscypliny naukowej²⁰, której epistemologiczny zarys postaram się tutaj przedstawić.

2. Retoryczna etymologia: dyskurs – logos

„Sposób używania pojęć wiążemy dziś z dziejami słów, aby obudzić ich właściwy, żywy, ewokujący sens językowy”, pisał Gadamer²¹ – zacznę więc od słowa. Większość polskich słowników i encyklopedii, o ile w ogóle podejmuje etymologię słowa „dyskurs”, wskazuje na łacińskie *discursus* i jego trzy możliwe znaczenia: ‘rozmowę’ (dyskusję), ‘rozprawę’ (oficjalną mowę), ‘rozumowanie’²². Raczej rzadko wspomina się zarazem, że pochodzi ono od czasownika *discurrere* – oznaczającego ‘biec w różne strony’ lub ‘spieszyć’ (łac. DIS + *currere* ‘biec’)²³. *Discursus* znaczyło więc dosłownie, jak podaje jeden ze słowników angielskich, ‘bieganie tu i tam’ [*running to and fro*]²⁴. Skąd zatem (a ściślej: z jakiej przyległości) wzięły się pozostałe, rozpoznawalne współcześnie znaczenia?

Na rudymenatarny związek pojęcia dyskursu z tradycją retoryki wskazuje Mirosław Korolko – *discursus* używane było jako synonim mowy retorycznej, podlegający jednak swoistej konceptualizacji²⁵. Wynikała ona z wiedzy, jaką

¹⁹ Por. T. A. van Dijk, *op. cit.*, s. 9.

²⁰ Por. Ibidem, s. 42-43.

²¹ H.-G. Gadamer, Ibidem.

²² Zob. np.: *Wielka encyklopedia PWN*, Warszawa 2002; A. Biłat, *Dyskurs*, [w:] *Słownik filozofii*, pod red. J. Hartmana, Zielona Sowa, Kraków 2004.

²³ M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1998, s. 49; W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1994.

²⁴ *The New Penguin English Dictionary*, London 2000.

²⁵ Por. M. Korolko, Ibidem.

antyczni retorzy zdobywali dzięki obserwacji i analizie społecznej komunikacji (szczególnie reakcji swoich słuchaczy), opartej zarazem na ówczesnej teorii poznania, etyce i psychologii. Szczególną celowość przekonywania retoryka opierała więc na trzech funkcjach, które dziś moglibyśmy nazwać: informująco-pouczającą, „zniewalającą” (perswazyjną) i estetyczną. Miały one oddziaływać na trzy „części” ludzkiego ducha: rozum, wolę i uczucia. Odpowiadające im częściowo Arystoteleskie *lógos*, *éthos* i *pathos* Korolko określa w tym kontekście jako „socjopsychologiczne ‘siły’ stale towarzyszące międzyosobowym wpływom i pobudzaniu”, a więc aspekty, których uwzględnienie pomagało mówcy w przekonaniu swych słuchaczy²⁶ (niektórzy współcześni teoretycy dyskursu zawężają te pojęcia jeszcze bardziej, określając *éthos* jako osobowość mówcy, *pathos* – emocje słuchaczy, i *lógos* – argumentację²⁷). „Bieganie tu i tam” można więc traktować jako głęboko pojętą funkcjonalność, która realizuje się poprzez dyskurs – mowę retoryczną²⁸.

Zaznaczyć w tym miejscu należy, że choć podkreślano regułę jedności trzech funkcji retoryki, to już wszyscy jej najwybitniejsi antyczni teoretycy uznawali nadrzędność sfery rozumu²⁹. Pojęcie logosu, któremu wedle koncepcji retorycznych odpowiadała owa sfera, najczęściej wywodzone było w tym kontekście ze słynnej Arystotelesowej definicji człowieka i jej uzasadnienia:

Otóż człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest [logosem]. (...) [logos] służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe. To bowiem jest własnością człowieka odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych; wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa³⁰.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Zob. np.: A. M. Gill, K. Whedbee, *Retoryka*, [w:] *Dyskurs jako struktura i proces*, op. cit., s. 184; A. Duszak, op. cit., s. 22; K. B. Jensen (ed.), *A handbook of media and communication research. Qualitative and quantitative methodologies*, Routledge, London – New York 2002, s. 19. Na marginesie warto jeszcze dodać, że analogiczny charakter i funkcje ma u Habermasa podział roszczeń ważnościowych co do subiektywnej szczerości/uczciwości [ethos], propozycjonalnej prawdziwości [logos] i normatywnej słuszności [pathos] jako warunków językowego porozumienia i zarazem komunikacyjnych podstaw racjonalnego działania (por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, T.1 – *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A. M. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999, ss. 136-138; 504-507 i nast.).

²⁸ O podobnie metaforycznej etymologii terminu „tekst”: A. Wilkoń, op. cit., s. 9.

²⁹ Por. M. Korolko, op. cit., s. 50-51.

³⁰ Arystoteles, *Polityka*, I, 1., w przekładzie L. Piotrowicza (mod. [logos] – M.O.).

W cytowanym tutaj polskim przekładzie L. Piotrowicza formuła *dzoon logon echon* tłumaczona jest jako „istota obdarzona mową”. To w pewnym sensie pozbawia owo nieprzekładalne przecież pojęcie tak istotnej wielowymiarowości; co ważne zaś – różni się zasadniczo od pojęcia logosu, które przyjęło się i zdominowało na wieki filozofię zachodnią, odciskając na niej niezatarte piętno.

Logos mianowicie, na co uwagę zwrócił Gadamer, w tradycji Zachodu oddawano najczęściej tylko przez „rozum” lub „myślenie”³¹ – co wywodziło się ze sformułowanego jeszcze w Platońskim *Kratylosie* ujęcia go w kategoriach relacji, przyporządkowania nazwy bytowi³². Skutkiem tego było zaś wąskie pojmowanie powyższej definicji, leżące u podstaw przetłumaczenia greckiego *dzoon logon echon* na łacińskie *animal rationale*, przez które ujmowano człowieka jako rozumną żywą istotę wyróżniającą się zdolnością myślenia, a co (mówiąc w ogromnym uproszczeniu) było opierane głównie na rozumieniu „zdolności rozróżniania” jako dyspozycji mentalnej i operacji *stricte* logicznej. Nie podejmę się tutaj – byłaby to dygresja nader obszerna i ponad moje siły – próby choćby syntetycznego przedstawienia ewolucji tak uformowanej koncepcji logosu³³. W interesującym mnie tu kontekście wskazać wypada jedynie na jej związek z tradycją retoryczną, kształtujący pośrednio pojęcie dyskursu. Jak pisze Korolko, podkreślana od początku nadrzędność retorycznej funkcji argumentacyjno-intelektualnej była też szczególnie „akcentowana i postulowana” przez kierunki racjonalistyczne, począwszy od czasów renesansu³⁴ – racjonalizm bowiem zdystansował się od retorycznej funkcji perswazyjnej. Szczególną rolę odegrała tutaj podmiotowość Kartezjańskiego *cogito* (dla której język stanowi instrumentarium³⁵) i oparcie argumentacji na dowodzie postępującym drogą dedukcji³⁶. Rozumienie dyskursu wywodzące się od Kartezjusza jest konsekwentnie stawiane przez większość polskich słowników i encyklopedii wciąż na pierwszym miejscu (czasem jako jedyne) – co wskazuje na semantyczne zapożyczenie z francuskiego tytułu *Rozprawy o metodzie* (*Discours de la méthode*):

³¹ H.-G. Gadamer, *Człowiek i język* [1966], przeł. K. Michalski, [w:] tegoż, *Rozum, słowo, dzieje*, *op. cit.*, s. 52.

³² Por. tegoż, *Prawda i metoda...*, s. 556.

³³ Na jej starożytne źródła i późniejsze rozwinięcia wskazuje Gadamer w: *op. cit.*, s. 547-590; także: H.-G. Gadamer, *Racjonalność wobec przemiany epok*, tłum. A. Przyłębski, [w:] A. Przyłębski, *Gadamer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006, s. 187-202.

³⁴ M. Korolko, *Ibidem*.

³⁵ Zob. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, s. 562.

³⁶ Por. M. Rusinek, *Między retoryką a retorycznością*, Universitas, Kraków 2003, ss. 28, 32.

dyskurs [łac.], filoz. rozumowanie zmierzające do swego celu poznawczego przez ogniwa pośrednie, połączone ze sobą logicznie³⁷.

dyskurs [...] 1) złożone z wielu aktów poznawczych poznanie o charakterze znakowym (językowym i argumentacyjnym), będące przeciwieństwem intuicji (łac. *intuitio* ‘ogłądanie’), tj. poznania prostego i bezpośredniego (spostreżenia przedmiotu czy też stwierdzenia pewnej geometrycznej oczywistości); przeciwstawienie poznania dyskursywnego i intuicyjnego sięga czasów starożytności, a w filozofii współczesnej zostało rozpowszechnione przez R. Descartes’a i utrwalone przez I. Kanta (zob. *myślenie, rozumowanie*)³⁸.

W tradycji, do której odsyłają powyższe definicje, język był pojmowany jako środek reprezentacji, w znaczeniu wynikającym z zakładanej jeszcze w koncepcjach greckich „transcendentalnej jedności myśli, słów i rzeczywistości”³⁹. Jak już wspomniałem, Gadamer wywiódł jej istotę i późniejsze konsekwencje z *Kratylosa*, gdzie za sprawą relacyjnie ujętego *logosu* poznanie ma charakter pojęciowy. „W obliczu tej relacji, w którą *logos* wprowadza rzecz i przez to wyklada, wypowiedzenia i kontekst języka są zupełnie drugorzędne”⁴⁰ – wszelka refleksja nad językiem odsyła tym samym do kategorii znaku:

Ma to oznaczać, że myślenie tak bardzo oddala się od swoistego bytu słów i uznaje je za same tylko znaki uwidaczniające przedmiot, ideę, rzecz, iż słowo staje się w stosunku do rzeczy całkowicie wtórne⁴¹.

W ten sposób, brzmi konkluzja, pierwotny związek myśli i mowy przeobraża się w relację instrumentalną, konceptualizowaną często na potrzeby nauki⁴². Gadamer jednak, przypominając coś, zdawałoby się, bardzo oczywistego⁴³ (przynajmniej w polskim przekładzie *Polityki*), a więc że *logos* ozna-

³⁷ *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, Warszawa 1995. Podobnie w: *Encyklopedia PWN w trzech tomach*, Warszawa 1993 (tu pada jeszcze nazwisko Descartes’a).

³⁸ A. Biłat, *op. cit.*

³⁹ Por. M. Heim, *Electric language*, CT: Yale University Press, New Haven 1987– autor określa nawet związany z nią nurt jako „*the Logos tradition*” [podają za: K. B. Jensen, *op. cit.*].

⁴⁰ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, s. 556.

⁴¹ *Ibidem*, s. 559.

⁴² *Ibidem*, s. 584.

⁴³ Przy czym cytuje Stagirytę z pamięci, nie podając źródła: „Arystoteles tak pisze gdzieś o różnicy między człowiekiem a zwierzęciem...” (H.-G. Gadamer, *Człowiek i język...*, *Ibidem*).

cza „również, a nawet przede wszystkim – język”⁴⁴, wykazał, że tak uмотywowana przez Arystotelesa idea „rozdzielenia” nie jest czymś ani czysto mentalnym, ani transcendentnym zarazem, musi być oparta na języku, lecz w rozumieniu komunikacyjnym:

Tylko człowiekowi dodany został logos, by mógł **ujawniać innym**, co jest korzystne, a co szkodliwe, i przez to zarazem, co jest słuszne, a co niesłuszne. Głęboka to myśl. Korzystne lub szkodliwe jest coś, czego pożąda się nie dla niego samego, lecz dla czegoś innego – coś, co służy do dostarczania czegoś, czego nie ma. Za osobliwość człowieka uznaje się więc tu mówienie nad tym, co za każdym razem obecne, poczucie przyszłości. (...) Człowiek może myśleć i może mówić. Może mówić, to znaczy może mówiąc ujawnić coś, czego nie ma w obecnej chwili – tak, że również ktoś inny ma to przed oczyma. Wszystkie swoje myśli człowiek może w ten sposób przekazać innym, ba – więcej jeszcze: tylko dzięki tej możliwości przekazu istnieje w ogóle między ludźmi wspólnota myśli, pewne wspólne pojęcia⁴⁵.

Refleksja Gadamera wpisuje się w fundamentalne założenia tzw. *zwrotu językowego*⁴⁶ w filozofii (określanego również jako *zwrot dyskursywny* lub *zwrot pragmatyczny*⁴⁷), a więc ukształtowanych w dwudziestym wieku zasadniczych przeformułowań konceptualizacji języka, wynikających przede wszystkim z refleksji nad problemem uprawomocnienia wiedzy. Za ich istotę uznać można, za Beatą Sierocką, „usytuowanie wiedzy w szerokim kontekście językowości i zachowań językowych, a w następnym niejako kroku ‘wkomponowanie’ jej w przestrzeń racjonalności i zachowań komunikacyjnych”⁴⁸.

Najczęściej wspominanym dziełem o fundamentalnym dla tej orientacji znaczeniu są *Dociekania filozoficzne* L. Wittgensteina (1953), gdzie język definiowany jest jako złożony zbiór działań dyskursywnych, tzw. gier językowych, nieodłącznych od danej formy (sposobu) życia lub praktyki, której ukonsty-

⁴⁴ Ibidem, s. 52.

⁴⁵ Ibidem, s. 52-53 [podkr. M.O.].

⁴⁶ Samo określenie pochodzi z pracy pod red. R. Rorty’ego, *The linguistic turn. Recent essays in philosophical method*, IL: University of Chicago Press, Chicago/London 1967.

⁴⁷ Por. K. B. Jensen, *op. cit.*, ss. 26-27, 38-39 – autor mówi tu o kolejnych *zwrotach dyskursywnych*, których konsekwencją i aktualną formą jest *zwrot pragmatyczny*.

⁴⁸ B. Sierocka, *Krytyka i dyskurs. O transcendentalno-pragmatycznym uprawomocnieniu krytyki filozoficznej*, Aureus, Kraków 2003, s. 19. Por. także K. B. Jensen, *op. cit.*, s. 26-27; P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, przeł. B. Chwedeńczuk, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995.

tuowaniu służyć. W kontekście koncepcji „gier językowych” pojawia się słynna maksyma „znaczenie jest użyciem” (*meaning is use*)⁴⁹ – zgodnie z którą cała idea relacji logicznej jest możliwa dzięki swego rodzaju zgodzie między ludźmi a ich działaniami⁵⁰. Stanowisko to wyznaczyło początek przejścia od języka traktowanego jako środek reprezentacji, do ujęcia go jako sposobu działania – od formy i struktury języka jako takiego, do jego społecznych użyć. W ramach brytyjskiej filozofii analitycznej idea ta została rozwinięta przede wszystkim przez J. Austina, J. Searle’a, P. Grice’a i P. Wincha⁵¹, kształtując współczesną pragmatykę oraz nowe nurty w naukach społecznych.

Nawiązując do refleksji meta-retorycznej, można tutaj nadmienić, że – zapewne pod wpływem zwrotu językowego – również w jej ramach dostrzeżono współcześnie symptomy istotnych przesunięć koncepcyjnych, które obrazuje dychotomia między retoryką „klasyczną” a „nowoczesną”:

| RETORYKA „KLASYCZNA” | RETORYKA „NOWOCZESNA” |
|--|--|
| 1. Człowiek jest zwierzęciem rozumnym, żyjącym w społeczeństwie charakteryzującym się społeczną spójnością i ustalonymi wartościami. | 1. Człowiek jest zwierzęciem posługującym się symbolami, żyjącym w społeczeństwie rozczłonkowanym [<i>fragmented</i>]. |
| 2. Nacisk kładzie się na dowody logiczne (racjonalne). | 2. Nacisk kładzie się na emocjonalne (psychologiczne) dowody. |
| 3. Relacja mówca-słuchacz jest antagonistyczna, charakteryzuje się komunikacją jednostronną, manipulacyjną. | 3. Relacja mówca-słuchacz ma charakter kooperatywny, charakteryzuje się emfatyczną, obustronną komunikacją. |
| 4. Celem jest perswazja. | 4. Celem jest komunikacja. |

Oba podejścia łączyć ma według autorów tego zestawienia rozumienie idei człowieka jako „zwierzęcia posługującego się językiem, które jednoczy

⁴⁹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2004, ust. [20e]; zob. także: M. Wołos, *Koncepcja „gry językowej” Wittgensteina w świetle badań współczesnego językoznawstwa*, Universitas, Kraków 2004.

⁵⁰ Por. P. Winch, *op. cit.*, s. 126-127.

⁵¹ J. Austin: *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford 1962 [*Jak działać słowami*, w: tegoż *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1993]; J. Searle, *Speech acts*, Cambridge University Press, London 1969 [*Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, przeł. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1987]; P. Grice, *Meaning*, *Philosophical Review* (66)/1957, *Logic and Conversation* [*Logika i konwersacja*, przeł. J. Wajszczuk, Przegląd Humanistyczny, 6/1977]; P. Winch, *The idea of social science*, Routledge, London 1963 [*op. cit.*].

rozum i emocje w dyskursie z innym”⁵². I bez wątpienia – mimo oczywistych ograniczeń – można taką koncepcję uznać za zbieżną z przewartościowanym pojmovaniem języka i dyskursu w ramach *the linguistic turn*.

Szkielec takiego rozumienia obecny jest także w hermeneutycznej refleksji Gadamera – akcentuje on istotę logosu-języka w wymiarze jego użycia, odejście od podmiotowości i swoisty uniwersalizm językowy:

Po pierwsze, mówienie z reguły zapomina o sobie. Żywa mowa nie jest świadoma swej struktury, gramatyki, syntaksy itd. (...) Niepamięć języka o sobie samym świadczy więc o tym, że jego prawdziwy byt polega na tym, co w nim powiedziane, na tym, co tworzy wspólny świat naszego życia wraz z należącym do niego całym wielkim łańcuchem tradycji (...). Prawdziwym bytem języka jest to, co absorbuje nas, gdy go słyszymy – to, co powiedziane.

Byt języka charakteryzuje się po drugie tym, że Ja nie jest jego podmiotem. Kto mówi językiem niezrozumiałym dla nikogo poza nim, nie mówi w ogóle. Mówić – to mówić do kogoś. (...) To nie wola jednostki, przychylna lub powściągliwa, decyduje o tym, że zaczynamy naprawdę rozmawiać i że rozmowa unosi nas jakby dalej – decyduje o tym prawo rzeczy, o którą w rozmowie chodzi – rzeczy, wywołującej każde Tak i Nie i w końcu godzącej je ze sobą.

(...) Wiąże się z tym trzeci aspekt, który chciałbym nazwać uniwersalnością języka. Język nie jest zamkniętym obszarem tego, co da się powiedzieć, obok którego leżałby obszar niewypowiedzianego. Język jest wszechobejmujący. Język jest również uniwersalny jak rozum⁵³.

Z pojęcia logosu wynikają więc dwa najpowszechniej potocznie używane znaczenia dyskursu: ‘rozumowanie’ i ‘rozmowa’ (dyskusja) – związek, który je łączy, opiera się na immanentnej i nierozzerwalnej korespondencji między

⁵² A. A. Lunsford, L. S. Ede, *On distinction between classical and modern rhetoric*, [w:] R. J. Connors (ed.), *Essays on classical rhetoric and modern discourse*, Carbondale 1984, ss. 40, 45. [podaję za: M. Rusinek, op. cit., s. 24-25].

⁵³ H.-G. Gadamer, op. cit., 58-60. W zestawieniu z tym wywodem – następujący passus pochodzący ze współczesnego podręcznika nauki o komunikacji: „Język jest podstawowym środkiem komunikowania werbalnego. (...) pozwala na komunikowanie znaczeń, na kreowanie, podtrzymywanie i zmienianie środowiska. Dzięki językowi można udzielić komuś informacji, szukać jej lub unikać uczynienia czegoś. Język pozwala być ludziom jednoznacznym lub dwuznacznym, można bowiem ujawniać swoje myśli i emocje lub je ukrywać. Język wpływa na wszelkie aspekty ludzkich stosunków. Może być także źródłem werbalnego nieporozumienia.” (B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, Wrocław 1999, s. 25). Trudno się dziwić, że studenci mają problemy ze zrozumieniem pojęcia dyskursu, skoro wykładu im się podobne nie-rozumienie języka.

myślą a słowem, między działaniem rozumu i języka⁵⁴. Stąd też ową funkcjonalność „mowy” retorycznej wyrażającą się w antycznym pojęciu *discursus* rozumieć należy przez jej aspekt pragmatyczny – mowa już wówczas była traktowana jako działanie, którego racjonalność wyrażała się w aspekcie komunikacyjnym.

Nie można powiedzieć zatem wiele ponad to, że dyskurs jest językiem, a język – działaniem społecznym.

3. *Dyskurs* – status leksykalny a uzus

Wspomniany T. van Dijk za punkt wyjścia rozważań o dyskursie obiera najogólniejsze, bliskie wielu znaczeniom potocznym, a zarazem najmniej dyskusyjne w świetle różnorodnych koncepcji teoretycznych rozumienie tego pojęcia jako „języka w użyciu”⁵⁵. Wydaje się to pomysłem trafniejszym niż definiowanie go jako „tekstu w kontekście”⁵⁶ lub „odcinka języka większego niż zdanie”⁵⁷ – nie jest bowiem obciążone tradycją żadnej konkretnej dyscypliny naukowej⁵⁸. Van Dijk wychodzi od poziomu zwanego przezeń „zdroworozsądkowym” (*common sense*) – obecnego w komunikacji potocznej i słownikach. Trzeba jednak przypomnieć, że autor przywołuje uzus anglojęzyczny – a ten, mimo wspólnego pochodzenia słowa *dyskurs*, jest nieco inny od polskiego. Niestety, polskie tłumaczenie tekstu van Dijka nie porusza tej kwestii⁵⁹, próbuję więc najpierw przedstawić fragmenty rodzimej refleksji teoretycznej nad pojęciem dyskursu dokonywanej w kontekście – często u nas cytowanych – definicji słownikowych. Analizowanie różnorodnych definicji danego pojęcia może się wydawać przedsięwzięciem jałowym, nie chodzi tu jednak o – zawsze ryzykowne – próby stworzenia na tej podstawie jakiejś eklektycznej kompilacji (te zazwyczaj przybierają postać intelektualnych nowotworów), ale o ujawnienie głębszych przyczyn niektórych rozbieżności – zarówno na poziomie

⁵⁴ Wspomina o tym również Ch. Perelman, mówiąc o retoryce jako technice oddziaływania za pomocą logosu, „który w tym kontekście oznacza zarówno słowo jak i rozum” (Ch. Perelman, *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, przeł. M. Chomicz, PWN, Warszawa 2004, s. 6).

⁵⁵ Por. T. A. van Dijk, *Ibidem*.

⁵⁶ A. Duszak, *op. cit.*, s. 7.

⁵⁷ Np. K. Stasiuk uznaje to znaczenie z „najmniej kontrowersyjne”, (K. Stasiuk, *op. cit.*, s. 33).

⁵⁸ Obszerny przegląd stanowisk – zob. D. Schiffrin, *Approaches to discourse*, Blackwell, Oxford 1994.

⁵⁹ Wspomniana wyżej uwaga G. Grochowskiego dotyczy tylko „popularności” terminologicznej w ramach lingwistyki. Brak natomiast wyjaśnienia różnic leksykalnych, co w stosunku do pojęcia, na którym opiera się cała książka pod red. van Dijka, jest poważnym niedopatrzeniem.

potocznym, jak i naukowym. W tym drugim przypadku owe rozbieżności są, przynajmniej częściowo, do przewyżczenia.

Jak podkreśla Anna Duszak, status leksykalny słowa *dyskurs* w języku polskim jest zasadniczo odmienny od pozycji jego odpowiednika w angielszczyźnie, w której to zdomował się on i funkcjonuje dynamicznie w znacznie szerszym zakresie. Trudno się przy tym oprzeć wrażeniu, że w tamtejszej tradycji bliższa i może bardziej uświadomiona jest zależność między rozumieniem potocznym i naukowym. Jeden z popularnych słowników angielskich definiuje to słowo następująco:

discourse (...) **1** talk, conversation or continuous text, especially, in linguistics, with regard to logical flow and progression through choice of expression, etc. **2** a formal speech or piece of writing. **3** archaic the power of reasoning; [(...) from Latin *discursus* conversation, literally 'running to and fro', past part. of latin *discurrere* to run about, from DIS- + *currere* to run]⁶⁰

Warto zwrócić uwagę na niezwykle trudne do przełożenia określenie *continuous*, akcentujące zarówno ciągłość, jak i aspekt aktualny (tu: tekst jako działanie w toku [*action in progress*])⁶¹, a także wzmiankę o konkretnej dyscyplinie, w której takie pojęcie dyskursu funkcjonuje (lingwistyka). Podobnego ujęcia brakuje w słownikach polskich, definiujących to słowo znacznie bardziej lapidarnie. Podam dla porównania dwa hasła z najnowszych słowników PWN:

dyskurs *daw.* rozmowa, dyskusja, przemówienie <łac. *discursus*>⁶²

dyskursywny **1.** polegający na myślowym, rozumowym ujmowaniu rzeczywistości, przeciwnym bezpośredniemu (zmysłowemu i intuicyjnemu). **2.** oparty na wnioskowaniu, w którym każde ogniwo w łańcuchu rozumowania zależy od poprzedniego i warunkuje następne <fr. *discursif*, por. *dyskurs*>⁶³.

Tak skonstruowane definicje stanowią swoiste odzwierciedlenie problemów z tym pojęciem na gruncie samej tylko leksykografii. Poza odsyłaczami etymologicznymi, zresztą dość niejasnymi, obie definicje wzajemnie się nie

⁶⁰ *The New Penguin English Dictionary*, London 2000 [pominąłem dane gramatyczne i dot. etymologii staroangielskiej; definicji nie tłumaczyłem, by nie pozbawiać jej naturalnego kontekstu].

⁶¹ Ten aspekt należałoby podnieść w szczególności wobec żywych na gruncie polskim rozważań dotyczących adekwatności użycia słowa *dyskurs* w odniesieniu do tekstu pisanego.

⁶² *Uniwersalny słownik języka polskiego PWN*, Warszawa 2003; *Słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa 2000.

⁶³ *Słownik wyrazów obcych*, *op. cit.*

tłumaczą, ich ewentualna komplementarność pozostaje tu tylko kwestią interpretacji⁶⁴. Poza tym – mamy w zasadzie do czynienia z kwalifikacją odwrotną niż w angielszczyźnie: znaczenia odwołujące się do pojęcia rozumowania nie zostały u nas określone jako *archaiczne (przestarzałe)*, natomiast jako *dawne* zakwalifikowano – odnoszące się do różnych postaci użycia języka – definicje formy rzeczownikowej. Można zresztą zapytać o zasadność zastosowania tego kwalifikatora, skoro jednocześnie ani nie zakwalifikowano tej formy jako *przestarzała*, ani też nie podano jakiegos znaczenia „współczesnego”.

Pośrednią odpowiedzią byłby tu fakt, że na hasło *dyskurs*, obecne przez lata w słownikach poprawnościowych⁶⁵, zabrakło miejsca w *Nowym słowniku poprawnej polszczyzny PWN*⁶⁶. Ponieważ trudno domniemywać, by to słowo tak po prostu przestało być problematyczne dla tzw. kultury języka, owo „tajemnicze zniknięcie” interpretować można na dwa sposoby: 1) jeśli chodzi o uzus potoczny (*vide* kwalifikacja słownikowa), uznane zostało za regresywne i jako takie niewarte już wyjaśniania; albo też 2) doszło od rozmycia językowej normy występowania słowa *dyskurs* – podstawa rozstrzygnięć poprawnościowych przestała być arbitralna, toteż wyjaśnić ewentualnych dylematów się „nie da”.

Z pewnością upraszczam w ten sposób problem, którym zresztą mogliby się zająć kompetentni językoznawcy, z drugiej jednak strony chciałbym zwrócić uwagę na analogiczną ambiwalencję (i niekonsekwencję), z jaką nieformalny status *dyskursu* omawia A. Duszak. Twierdzi ona mianowicie, że pojęcie to w potocznej polszczyźnie funkcjonuje w ograniczonym zakresie, jako „określenie raczej przestarzałe i nieco książkowe”, odnoszące się w większym stopniu do języka mówionego i „kojarzone z określonym typem myślenia logicznego”⁶⁷. Jednocześnie zaś sama zauważa, że „pojawia się [ono] nierzadko w prasie, gdzie niesie ze sobą bliżej nieokreślone pojęcie komunikacji językowej”⁶⁸ – nie podejmuje się jednak próby doprecyzowania go, choć najbliższej mu przecież do wspomnianego przez van Dijka „języka w użyciu”.

Nieco inaczej problematyczną kwestię funkcjonowania innych niż słownikowe znaczeń *dyskursu* naświetla Karina Stasiuk – zwraca uwagę, że na

⁶⁴ Problem ten podnosi B. Sierocka w kontekście operowania pojęciem „nastawienie dyskursywne” [B. Sierocka, *Krytyka i dyskurs. O transcendentalno-pragmatycznym uprawomocnieniu krytyki filozoficznej*, Aureus, Kraków 2003, s. 8-9].

⁶⁵ Na co powołuje się jeszcze A. Duszak – opierając się na *Słowniku poprawnej polszczyzny PWN* z 1973 r.

⁶⁶ *Nowy słownik poprawnej polszczyzny PWN*, Warszawa 2000.

⁶⁷ Por. A. Duszak, *op. cit.*, s. 14.

⁶⁸ *Ibidem*.

poziomie potocznym, podobnie jak w naukach humanistycznych, „drobne przesunięcia w zakresie znaczeniowym doprowadziły do, jak powiedziałby Derrida, niemalże jego rozplenienia się”⁶⁹. Poza wspomnianymi znaczeniami przypisanymi mu słownikowo,

mówi się więc o dyskursie w odniesieniu do czyichś poglądów, używa się tego słowa dla oznaczenia zespołu poglądów wyrażanych w danej dziedzinie czy dyscyplinie wiedzy (dyskurs filozoficzny, dyskurs medyczny), wreszcie do zespołu poglądów głoszonych w ramach dyskusji związanych z danymi zagadnieniami (w tym sensie: dyskurs polityczny czy ekonomiczny; zauważmy, że znaczenie tego słowa zbliża się tu do znaczenia określenia ‘dyskusja’)⁷⁰.

Podkreślenia wymaga próba zdefiniowania tej grupy „nowych” znaczeń poprzez wspólne im pojęcie *poglądów*, dość jednak nieprecyzyjne – zwłaszcza w pierwszym z wymienionych tu wariantów (chodzi zwłaszcza o brak zaakcentowania aspektu komunikacyjnego – w pozostałych wypadkach jest bowiem mowa o poglądach „wyrażanych” lub „głoszonych”).

Van Dijk mówi w podobnym kontekście – wciąż jednak rozpatrując znaczenia funkcjonujące potocznie – raczej o publicznych wystąpieniach (a więc w silnym związku z klasycznym definiowaniem dyskursu jako przemówienia⁷¹) lub też „sposobach wypowiedania się” danej osoby bądź grupy osób. Jako funkcjonujące również w nieformalnej postaci wspomina on jeszcze użycia pojęcia dyskursu w odniesieniu do poziomu koncepcji, idei i ideologii. Zauważa przy tym, że rozszerzenie to czyni znaczenie terminu *dyskurs* „jeszcze bardziej rozmytym”, więc w pewnym sensie dystansuje się od niego, mówiąc raczej o pewnym „ogólnym systemie łączącym dyskurs i idee” – i ma tu z pewnością na myśli koncepcję *porządku dyskursu* M. Foucaulta⁷² (van Dijk zwraca jednak uwagę, że istotnie u podstaw działań komunikacyjnych leży każdorazowo pewien zasób wytwarzanej i reprodukowanej społecznie wiedzy, a więc swoistej „bazy kulturowej” dla wyrażanych przekonań – i do tej tezy przyjdzie tu jeszcze wielokrotnie wrócić).

⁶⁹ Por. K. Stasiuk, *op. cit.*, s. 33.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Jak się wydaje, wbrew definicji słownikowej, w polskim uzusie takie zastosowanie nie pojawia się prawie wcale – jeśli już, to jako kalka z angielskiego.

⁷² M. Foucault, *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002. Por. T. Van Dijk, *op. cit.*, ss. 9-10, 12. Znacznie bardziej szczegółowo omawia autor tę kwestię w: T. A. van Dijk, *Ideology. A multidisciplinary approach*, Sage, London 1998.

4. Definicja z metody – analiza dyskursu

Dochodzimy zatem do tego aspektu nieformalnego rozumienia dyskursu, który staje się „niewygodny” przy formułowaniu jego spójnego opisu (a do takiego van Dijk dąży). Ukazuje to, że każda próba problematyzowania *dyskursu* poprzez traktowanie go jako szersze pojęcie w konsekwencji odsyłać musi jednak do wąskiego aspektu terminologicznego – od poziomu potocznych „użyć” słowa do poziomu konceptualizacji, w których już jako termin jest umocowane. Podstawowa trudność ze sformułowaniem takiej spójnej koncepcji wynika nie z leksykalnej i historycznej „wieloznaczności” samego pojęcia, ale z wielości i złożoności jego współczesnych skonkretyzowanych ujęć.

Błędne byłoby jednak założenie, że ogólne rozumienie tej kategorii po prostu przynależy lub wynika z jednej bądź też jest wypadkową wielu perspektyw ujmowania zjawisk, które w zależności od orientacji nazywa się zjawiskami językowymi, psychologicznymi, komunikacyjnymi, społecznymi czy historycznymi. Można raczej powiedzieć, że – zgodnie z podstawowymi rozstrzygnięciami *zwrotu językowego* – najbardziej płodne poznawczo pojęcie dyskursu wypływa z refleksji nad nim samym. Dopiero autoreferencjalne ustanowienie tej kategorii jako centralnego punktu odniesienia zarysowuje stanowisko epistemologiczne, które integruje różne podejścia szczegółowe. Zamiast jednak przedstawiać tutaj co bardziej wpływowe nurty, które wspólnie zakreślałyby może jakiś mglisty zarys owego stanowiska, spróbuję najpierw ową perspektywę przedstawić wychodząc od istoty dwóch problematycznych pojęć: inter- i multidyscyplinarności.

W przywoływanej tu wielokrotnie pracy Teun van Dijk podkreśla, że pogłębiające się interferencje między poszczególnymi dyscyplinami, w ramach których dyskurs był problematyzowany i ujmowany we właściwy im sposób, a także stopniowa integracja przejawiająca się w ich wspólnych zastosowaniach – doprowadziły do ukształtowania się nowej perspektywy badawczej, która to dopiero umożliwia pełne scharakteryzowanie tego pojęcia⁷³. Perspektywa ta tkana jest niemi powiązań interdyscyplinarnych, a jednocześnie w poszczególnych ujęciach bywa wciąż realizowana w ramach dyscyplin macierzystych – istotą takiego podejścia jest więc zarówno inter- jak i multidyscyplinarność⁷⁴, które określają odpowiednio jego aspekt metodologiczny i przedmiotowy.

⁷³ Por. T. A. van Dijk, *Badania...*, *op. cit.*, ss. 9, 38-39, 42-43.

⁷⁴ Por. *Ibidem*; także: T. A. van Dijk, *The future of the field: Discourse analysis in the 1990s*, „Text” 10 (1/2), s. 133-156; R. O. Kroger, L. A. Wood, *Doing discourse analysis. Methods for studying actions in talk and text*, Sage, London 2000, s. 18; A. Duszak, *op. cit.*, s. 61-66.

Należy w tym miejscu podkreślić zasadnicze przesunięcie: istota pojęcia dyskursu nie polega tu na odpowiedzi na pytanie, „czym dyskurs jest?”, ale „jak można go poznać?”⁷⁵ – stąd nie mówi się o jakiejś jego ogólnej „teorii”, lecz posługuje terminem *analiza dyskursu*, który zamiast ontologicznego – oddaje aspekt poznawczy (a ściślej: metateoretyczny i metodologiczny). Multi-dyscyplinarność – jako postrzeganie dyskursu w jego wielu aspektach – jest zatem najpełniejszym sposobem ujmowania wyznaczanego przez to pojęcie pola badań. Natomiast interdyscyplinarność jako uzgadnianie miejsc wspólnych poszczególnych perspektyw rozumienia dyskursu, jest jedynie sposobem działania, metametodologicznym warunkiem takiego poruszania się w ramach przedmiotowej dziedziny badawczej, które dąży do integracji postrzegania owych aspektów⁷⁶.

Analiza dyskursu nie jest, jak się niekiedy mylnie podaje, perspektywą którą określić można przez samą tylko interdyscyplinarność, ta zresztą częściej bywa chwalona i postulowana niż wprowadzana w życie. Zdaniem Ruth Wodak, nie osiągnięto jeszcze trans- lub interdyscyplinarności jako rzeczywiście integralnej części analizy tekstu⁷⁷. Van Dijk ubolewa w tym kontekście nad ograniczeniami poszczególnych dyscyplin, które jego zdaniem wynikają m.in. ze specjalizacji i arbitralnego podziału pracy badawczej, twierdząc, że „jeśli weźmiemy pod uwagę całą różnorodność koncepcji, perspektyw i metod przyjmowanych w poszczególnych dyscyplinach, musimy przyznać, że kolejne kierunki analizy dyskursu tylko w niewielkim stopniu złożyły się na jedno wspólne przedsięwzięcie”⁷⁸. Nie podsuwa jednak żadnej szczególnej, autorskiej „metody” analizy dyskursu, odżegnuje się też od utożsamiania tej perspektywy z jakimkolwiek nurtem, szkołą lub inną, jak to sam określa, „naukową sektą” – piętnuje bowiem ów rodzaj akademickiego serwilizmu tłumiący w badaczach postawę krytyczną kosztem kultuwowania osiągnięć uznanych autorytetów⁷⁹. Przed wszystkim jednak podkreśla, że drogą do kształtowania analizy dyskursu jako samodzielnej

⁷⁵ W szerszym nawiązaniu do filozofii zob. K. B. Jensen, *op. cit.*, s. 26.

⁷⁶ W sensie węższym mówi się jeszcze o *transdyscyplinarności*, polegającej na przenoszeniu metod i teorii z jednej dyscypliny w celu zastosowania w innych.

⁷⁷ Por. R. Wodak, *What CDA is about – a summary of its history, important concepts and its developments*, [w:] R. Wodak, M. Meyer (eds), *Methods of critical discourse analysis*, Sage, London 2001, s. 12.

⁷⁸ T. A. van Dijk, *Badania...*, *op. cit.*, s. 38.

⁷⁹ Por. T. A. van Dijk, *Multidisciplinary CDA: a plea for diversity* [w:] R. Wodak, M. Meyer (eds), *Methods...*, *op. cit.*, s. 95.

dziedziny badań musi być zróżnicowanie stanowisk ukierunkowane na jedno kompleksowe przedsięwzięcie naukowe⁸⁰. W tym kontekście chciałbym więc zawczasu zaznaczyć, że prowadzone w mojej pracy dociekania z góry zakładają niemożliwość pełnego opisu przedmiotowego zjawiska (teorii spiskowych). Niezbędna do tego multidyscyplinarność jest nie do zrealizowania przez jednego badacza. Skupię się więc na wskazaniu meta-metodologicznych warunków dla takich badań.

5. Dyskurs – rzeczywistość – działanie

Jak zaznaczają autorzy pracy *Doing discourse analysis* – Linda Wood i Rolf Kroger, analiza dyskursu jest w istocie zbiorem powiązanych ze sobą perspektyw, które określają zarówno sposoby myślenia o dyskursie (teoretyczne i metateoretyczne), jak i sposoby traktowania go jako źródła danych (metodologicznie), przy czym

analiza dyskursu nie jest po prostu alternatywą dla konwencjonalnych metodologii; jest alternatywą dla perspektyw, w których te metodologie są osadzone. Analiza dyskursu pociąga za sobą więcej niż metodologiczną zmianę z podejścia ogólnego, abstrakcyjnego i ilościowego na partykularne, szczegółowe i jakościowe. Wiąże się także ze zmianą pewnych założeń, istotnych zarówno na własnych prawach, a także jako podstawy przeprowadzania badań dyskursywno-analitycznych⁸¹.

Owe założenia wynikają z podstawowych rozstrzygnięć *zwrotu językowego*, określanego tu ściślej jako „zwrot ku językowi” [*the turn to language*] – w którym autorzy ci wskazują również fundamentalną reorientację w postrzeganiu roli języka w życiu społecznym. Wiąże się ona z postawioną w duchu ostrego dualizmu tezą, że w przeciwieństwie do biologicznych uwarunkowań natury ludzkiej, to język jest tym, co stanowi wyjątkową cechę człowieczeństwa – podkreślana jest więc zasadnicza opozycja między koncepcją „zwierzęcia społecznego”⁸², a pojmowaniem człowieka jako istoty

⁸⁰ T. A. van Dijk, *Badania...*, *op. cit.*, s. 39.

⁸¹ R. O. Kroger, L. A. Wood, *op. cit.*, s. 3. Zestawienie analizy dyskursu z jedną z takich konwencjonalnych metodologii przedstawił M. Lewiński., *Treść i dyskurs jako przedmioty badań w analizie zawartości i analizie dyskursu*, „2K – Kultura i Komunikacja”, 1/2005.

⁸² Por. E. Aronson, *Człowiek – istota społeczna* [tyt. oryg. *The social animal*] wyd. XI, przeł. J. Radzicki, PWN, Warszawa 2004 (polskie tłumaczenie tytułu pracy Aronsona zaciera aspekt, który krytykują Wood i Kroger).

realizującej się poprzez kulturę [*fully realized cultural being*]⁸³. Z tej znanej dychotomii można wysnuć podstawowe założenia epistemologiczne analizy dyskursu, które odnoszą zarazem istotę języka do istoty społeczeństwa.

Podstawowe pytania, jakie człowiek może zadać w odniesieniu do samego siebie – piszą Wood i Kroger – odwoływać się muszą do dwóch aspektów: cielesności oraz świadomości, z którą jest związane myślenie. Z jednej więc strony człowiek może postrzegać się, czysto teoretycznie, jako byt fizyczny podlegający uniwersalnemu prawom natury; z drugiej zaś – podejmując próby zrozumienia własnego myślenia o sobie i o innych, w różnych uwarunkowaniach społecznych i ze względu na język⁸⁴. W kategoriach *res naturam* człowiek jawi się jako byt czasoprzestrzenny zdeterminowany przez procesy o podłożu fizycznym, chemicznym, genetycznym itp., których wyjaśnianie ma charakter przyczynowo-skutkowy. Natomiast w porządku *res artem* – jako istota pozostająca w relacjach społecznych, których wyjaśnianie odwoływać się musi do świata symbolicznego, nie zaś obiektywnego. W tym porządku ludzka aktywność nie podlega zatem wytłumaczeniu w kategoriach przyczynowości w rozumieniu nauk przyrodniczych, ale w kategoriach sposobów wytwarzania i rozpoznawania tego, co zrozumiałe i sensowne. Nie ma tu mowy o prawach uniwersalnych bądź naturalnych, ale o konwencjach i normach, fabułach i narracjach⁸⁵, te bowiem są usankcjonowane za sprawą porozumienia osiągniętego przez język. Ta bogata struktura życia społecznego – konstatują Wood i Kroger – nie jest utkana przez „byty fizyczne”, których działania byłyby skutkiem „mentalnych stanów skrytych pod czaszkami”, lecz raczej przez istoty społeczne, które dzięki kompetencjom językowym prowadzą nieskończoną „rozmowę”, tworząc i utrzymując relacje między sobą i określając swój stosunek do zjawisk, z którymi mają do czynienia. I to jest właśnie ta sfera, którą zajmuje się analiza dyskursu.

Język nie jest więc narzędziem opisu i komunikacji, ale praktyką społeczną, sposobem działania [*doing things*] – jest centralną i konstytutywną cechą życia społecznego. W radykalnej postaci formułuje się ten pogląd, mówiąc, że

wszystkie przedmioty i zjawiska naszego świata są jako takie ustanowione w i poprzez dyskurs. Nie ma takiego znaczenia przypisywanego rzeczywiście-

⁸³ Por. L. Wood, R. Kroger, *op. cit.*, s. X.

⁸⁴ Por. S. Hampshire, *The illusion of sociobiology*, „New York Review of Books”, 1979, nr 25 [12 X 1979], s. 64-69 [podaję za: L. Wood, R. Kroger, *op. cit.*, s. XI].

⁸⁵ Por. L. Wood, R. Kroger, *op. cit.*, s. XI-XII.

ści, które nie byłyby reprezentowane przez dyskurs; to w tej reprezentacji tkwi uprawomocnienie tego, co akceptujemy jako rzeczywistość⁸⁶.

W myśl najbardziej chyba lapidarnej i trafnej definicji, rzeczywistość jest zatem „sensem i produktem dyskursu”⁸⁷ (por. Gadamera: „Byt, który można zrozumieć, jest językiem”⁸⁸) – przy czym konstytutywną rolę odgrywa tu kategoria działania. Podejście to zasadniczo różni się od empirycznie zorientowanego ujęcia konstruktywistycznego, mówiącego o kognitywnej *drugiej rzeczywistości* (pierwsza, fizykalna, jest niepoznawalna)⁸⁹, której manifestujący się znakowo dyskurs jest dostępnym, obiektywnym wymiarem, rozumianym jako „systemowy repertuar (...) interpretantów oraz organizujących go reguł i norm generujących tudzież użytkowych”⁹⁰. Ponieważ zgodnie z tym ujęciem „działania nie posiadają (...) (podobnie jak zachowania i interakcje) znaczeń – posiadają funkcje i nie mają charakteru znakowego”⁹¹ – konstruktywizm zasadniczo różni się od stanowiska, dla którego język (dyskurs) jest działaniem. Mimo odwołań do semiotyki Peirce’a, stanowisku owemu paradoksalnie bliżej jest do strukturalistycznej koncepcji języka i jej ograniczeń⁹².

Można w tym momencie uściślić poczynioną wcześniej uwagę: nie pyta się już, czym dyskurs jest, tzn. nie traktuje się go w kategoriach przedmiotu (obiektu), lecz definiuje poprzez swoisty sposób traktowania języka:

[analiza dyskursu] jest zaangażowana w badanie dyskursu jako tekstów i mowy w praktykach społecznych. Oznacza to zogniskowanie uwagi na ję-

⁸⁶ E. E. Sampson, *Identity politics: challenges to psychology's understanding*, „American Psychologists” 1993, nr 12, s. 1222 [za: Wood, Kroger, *op. cit.*, s. 3-4].

⁸⁷ J. Hartley, hasło *Realność*, [w:] T. O’Sullivan i in., *Kluczowe pojęcia w komunikowaniu i badaniach kulturowych*, tłum. A. Gierczak-Bujak, Astrum, Wrocław 2005, s. 246.

⁸⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda... op. cit.* Przytaczam zmodyfikowane tłumaczenie, które w swym opracowaniu zaproponował A. Przyłębski (A. Przyłębski, *op. cit.*, s. 50).

⁸⁹ Por. M. Fleischer, *Teoria kultury i komunikacji*, tłum. M. Jaworowski, DSWE TWP, Wrocław 2002, s. 315-380. Warto tu dodać, że zgodnie z tym kryterium autor odróżnia terminologicznie dyskursywną *rzeczywistość* od fizykalnej *realności* [Por. M. Fleischer, *Konstrukcja rzeczywistości*, Wyd. UWr, Wrocław 2002, s. 8] – a więc odwrotnie niż zrobiła to tłumaczka *Kluczowych pojęć...* (patrz przyp. 87).

⁹⁰ M. Fleischer, *Teoria... op. cit.*, s. 345.

⁹¹ *Ibidem*, s. 320.

⁹² Co znamienne, Fleischer przywołuje jako analogiczne do swojego podejścia koncepcje „wtórnych systemów modelujących” i „semiosfery” wg szkoły moskiewsko-tartuskiej i Łotmana. Por. *Ibidem*, s. 316.

zyku nie jako czymś abstrakcyjnym, jak słownik i zbiór zasad gramatycznych (w lingwistyce), systemie opozycji (jak w strukturalizmie) bądź zbiorze reguł przekształcających twierdzenia (w genealogii Foucaulta). [Język] jest tu natomiast medium interakcji; analiza dyskursu staje się w związku z tym analizą tego, co ludzie czynią⁹³.

Poprzez nacisk na ów aktualny wymiar języka, a więc to, jak dyskurs jest tworzony i postrzegany, jego analiza pozwala zarazem określić bliżej, jak reprezentacje rzeczywistości kształtują życie społeczne.

6. Relacja język-społeczeństwo – ku ujęciu krytycznemu

Peter Winch, na podstawie twierdzenia, że „nasz język i nasze stosunki społeczne są dwiema różnymi stronami tego samego medalu”, sformułował tezę, iż stosunki między ludźmi są tego samego rodzaju, co stosunki między zdaniem. Brzmi ona „dziwnie”, twierdzi Winch, dopóki nie uświadomimy sobie, że prawa logiki, które przypisuje się relacjom międzyzdaniowym, nie stanowią *ustalonej* struktury, lecz mają oparcie w „stosunkach z krwi i kości”. Pogląd ten staje się zatem jaśniejszy, jeśli uwzględni się, że same stosunki logiczne między zdaniem zależą od stosunków społecznych między ludźmi (por. Wittgensteina „zgodę między ludźmi a ich działaniami”)⁹⁴. Tym samym porównanie interakcji społecznej z wymianą idei w trakcie konwersacji może być korzystniejsze niż porównywanie jej z działaniem sił w systemie fizycznym⁹⁵. Winch nazywa przy tym *ideami dyskursywnymi* te, które mają wyraźną szatę językową, i formułuje następujący wywód:

Dlatego że użycie języka jest tak głęboko i nieodłącznie związane z innymi, niejęzykowymi czynnościami, które ludzie wykonują, można mówić, że również niejęzykowe zachowanie ludzi wyraża idee dyskursywne. (...) Nie ma jednak ostrej linii odgradzającej zachowanie wyrażające idee dyskursywne od takiego, które ich nie wyraża, a to drugie na tyle przypomina to pierwsze, że musimy

⁹³ J. Potter, *Discourse analysis is a way of analysing naturally occurring talk* [w:] D. Silvermann [red.], *Qualitative research*, Sage, London 1997, s. 146 [za: Wood, Kroger, *op. cit.*, s. 3-4].

⁹⁴ P. Winch, *op. cit.*, s. 126-127.

⁹⁵ Tezę tę sformułował Winch w opozycji do stanowiska Poppera, broniąc się niejako przed wynikającym z Popperowskiej koncepcji „metodologicznego esencjonalizmu” zarzutem opierania się przy wyjaśnianiu zjawisk społecznych na modelach teoretycznych pochodzących z nauk przyrodniczych. Wskazał m.in., że Popper błędnie rozumie instytucje społeczne jako modele wyjaśniające – zapominając, że ucieleśniają one sposoby myślenia, które decydują o sposobach zachowania członków społeczeństw (por. *Ibidem*, s. 128).

uznać je za podobne do tego pierwszego. A więc nawet wtedy, gdy powiedzenie, że dany rodzaj stosunków społecznych wyraża jakieś idee dyskursywne jest nienaturalne, stosunki te są jednak bliższe tej ogólnej kategorii niż działaniu sił fizycznych⁹⁶.

To w gruncie rzeczy jeszcze bardzo nieprecyzyjne stanowisko nie może się obejść bez rozwinięcia – sam Winch w pisanej po ponad trzydziestu latach (w 1990 r.) przedmowie do drugiego wydania *Ideji nauki o społeczeństwie...* wskazał na konieczność wzięcia pod uwagę roli „kruchych” warunków etycznych i kulturowych, które tę piękną w swej prostocie paralelę znacząco komplikują⁹⁷. Badania nad społeczeństwem muszą zatem mieć odpowiednio wypracowane instrumentarium, które pozwoliłoby owe uwarunkowania uchwycić na poziomie języka, a – jak to zostało zarysowane powyżej – być może największy ku temu potencjał ma inter- i multidyscyplinarnie rozumiana analiza dyskursu.

Norman Fairclough jako jeden z pierwszych sformułował spójny model badawczy dla socjologicznie zorientowanej analizy dyskursu, podejmując w głośnej pracy *Language and power*⁹⁸ refleksję nad konsekwencjami przyjęcia dyskursywnego rozumienia języka jako formy praktyki społecznej. Implikuje to jego zdaniem, po pierwsze – że język (dyskurs) jest częścią społeczeństwa, nie zaś czymś względem niego zewnętrznym; po drugie, że jest on swoistym procesem o charakterze społecznym; i po trzecie – proces ten, jako uwarunkowany społecznie, jest także determinowany przez inne (niejęzykowe) składniki społeczeństwa.

Pociąga to za sobą w pierwszym rzędzie stwierdzenie, że nie może być mowy o czymś takim, jak zewnętrzny związek między językiem a społeczeństwem – zakładałoby to, że są one bytami wzajemnie niezależnymi, które okazjonalnie wchodzą ze sobą w relacje. Zdaniem zaś brytyjskiego badacza owe relacje mają charakter wyłącznie wewnętrzny i dialektyczny – pojęcie języka zawiera się bowiem w pojęciu społeczeństwa. Tak zatem (1) zjawiska językowe są swoistego rodzaju zjawiskami społecznymi. Wszystko, co ludzie robią poprzez język, robią w sposób, który jest uwarunkowany społecznie i który pociąga za sobą społeczne konsekwencje. (2) Zjawiska społeczne są zaś – częściowo – zjawiskami językowymi. Działania językowe, które zachodzą w kontekście społecznym, raczej nie stanowią odbicia bądź wyrazu społecznych procesów i praktyk, lecz ich część.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Ibidem, s. 11-12.

⁹⁸ N. Fairclough, *Language and power*, 2nd ed., Longman, Harlow 2001 (pierwsze wyd. 1989).

Nie jest to jednak kwestia symetrycznej relacji „pomiędzy” językiem i społeczeństwem jako równoprawnymi aspektami jednej całości. Całością jest społeczeństwo, a język jest jednym z aspektów społecznego [*the social*]. I podczas gdy wszystkie zjawiska językowe są społeczne, nie wszystkie zjawiska społeczne są językowe – mimo tego, że nawet te, które nie są jedynie językowe (np. produkcja przemysłowa), zwykle zawierają istotny [*substantial*] – i często niedoceniany – składnik językowy⁹⁹.

Zwrócić należy uwagę na cudzysłów, w który ujęte jest słowo *pomiędzy* – jego brak oznaczałby relację między dwoma bytami niezależnymi, co – jak wyżej wspominałem – należy wykluczyć.

Z drugiego z powyższych założeń wywodzi Fairclough swoje rozumienie terminu *tekst*, które odróżnia zasadniczo od pojęcia dyskursu. Tak jak dyskurs odnosi się do całościowo pojętego procesu społecznej interakcji, tak tekst jest tego procesu częścią. Ów proces można określić z jednej strony jako produkcję tekstu (w której staje się on wytworem), z drugiej zaś – jako jego interpretację (w której pełni on rolę źródła). Analiza tekstu jest więc w takim rozumieniu tylko częścią analizy dyskursu, odnoszącą się również do procesów produkcji i interpretacji. Formalne właściwości tekstu mogą być z perspektywy dyskursu postrzegane z jednej strony jako ślady [*traces*] procesu jego wytwarzania, z drugiej zaś jako wskazówki [*cues*] w procesie interpretacji. Jak już zostało powiedziane, w dyskursie mamy do czynienia z reprezentacjami rzeczywistości. Fairclough, podobnie jak van Dijk, przyjmuje, że są one rozpoznawalne poprzez – kognitywnie pojmowany – zasób społecznie uwarunkowanych (i ukształtowanych ideologicznie) prototypów rozumienia, działających zazwyczaj „zdroworozsądkowo” i automatycznie (przez co ów aspekt ideologiczny często jest maskowany)¹⁰⁰.

Tak umocowane procesy wytwarzania i interpretacji jednak – i tu przychodzi nawiązać do trzeciego z przyjętych założeń – będąc zdeterminowane społecznie, są również uzależnione od innych, niejęzykowych aspektów społeczeństwa. Ów zasób prototypów jest więc zależny od sieci społecznych relacji w ramach których się go kształtuje – to zaś wiąże się z uwarunkowaniami jego transmisji i dystrybucji, która – jak podkreśla Fairclough – jest we współczesnym społeczeństwie nierównomierna. Istotą owych wspólnych kognicji są więc nie tylko ich społeczne determinanty, ale także warunki użycia.

⁹⁹ Ibidem, s. 19.

¹⁰⁰ O kognicjach i ideologicznym wymiarze „zdrowego rozsądku” patrz niżej. Zob. także rozdz. II.9.

Dyskurs zatem wymaga uwzględnienia warunków wytwarzania, dystrybucji i interpretacji (Fairclough nazywa je praktykami dyskursywnymi¹⁰¹), które odnoszą się do trzech różnych wymiarów organizacji społeczeństwa: danej społecznie sytuacji lub najbliższego środowiska, w którym dyskurs ma miejsce, instytucji w ramach których się realizuje, wreszcie – społeczeństwa jako takiego. Warunki te, kształtując kognicje wnoszone przez ludzi do wymiaru interakcyjnego, formują zarazem sposoby interpretacji i wytwarzania tekstów.

Tym, co stanowi ucieleśnienie idei multi- i interdyscyplinarności jest tutaj fakt, że model ten to próba połączenia trzech tradycji badawczych, z których każda jest nieodzowna dla adekwatnej analizy każdego z wyodrębnionych tu wymiarów dyskursu. Po pierwsze, tradycji badań tekstologicznych i językoznawczych w ramach szeroko rozumianej lingwistyki; po drugie – makrosocjologicznych badań nad praktykami w strukturach społecznych; po trzecie wreszcie – socjologicznej tradycji interpretacjonistycznej, szczególnie analiz tych praktyk mikrospołecznych, które polegają na wytwarzaniu (produkcji) i nadawaniu sensu (interpretacji) na bazie wspólnie podzielanych sposobów postępowania¹⁰². Postrzeganie dyskursu jako języka w praktyce społecznej wiąże się z koniecznością analizowania relacji między tekstami, kształtującymi je (i kształtowanymi przez nie) procesami oraz uwarunkowaniami socjokulturowymi – innymi słowy: między tekstami, interakcjami a ich kontekstem¹⁰³.

Model Fairclougha jest propozycją kompleksowego ujęcia dyskursu jako semiotycznego wymiaru praktyk socjokulturowych¹⁰⁴ – i stanowi przede wszystkim punkt oparcia dla badań ukierunkowanych właśnie na ów wymiar. Za słaby punkt tej koncepcji uważa się jednocześnie dość pobieżne i mało wnikliwie empirycznie uzasadnienie wymiaru pośredniego, czyli poziomu interakcji – praktyk dyskursywnych¹⁰⁵ (sam Fairclough wspomina, że rezygnuje z niego umyślnie, traktując go jako najtrudniej dostępny)¹⁰⁶.

¹⁰¹ Por. N. Fairclough, *Media discourse*, Arnold, London 1995, s. 59; także tegoż, *Discourse and social change*, Polity, Cambridge 1992, s. 73.

¹⁰² Por. tegoż, *Discourse and social change...*, *op. cit.*, s. 72.

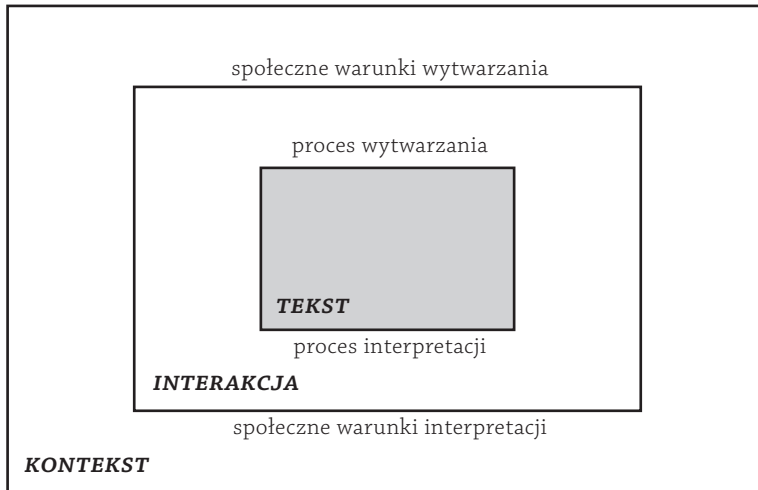
¹⁰³ Por. tegoż, *Language and power... op. cit.*, s. 20-21.

¹⁰⁴ Por. L. Chouliaraki, N. Fairclough, *Discourse in late modernity: rethinking critical discourse analysis*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999, s. 38.

¹⁰⁵ Por. K. Ch. Schroeder, *Discourses of fact*, [w:] K. B. Jensen (ed.), *A handbook of media and communication research. Qualitative and quantitative methodologies*, Routledge, London/NY 2002, s. 108.

¹⁰⁶ Por. N. Fairclough, *Media discourse*, *op. cit.*, s. 62.

Rys. 1 Dyskurs jako tekst, interakcja i kontekst



Źródło: N. Fairclough, *Language and power*, 2nd ed., Longman, Harlow 2001, s. 21.

Warto tu także przytoczyć nieco zmodyfikowaną wersję analogicznego modelu, którą autor przedstawił w odniesieniu do badań nad dyskursem medialnym. Fairclough formułował go jeszcze z myślą o mediach tradycyjnych, stąd u niego mowa jest jedynie o dystrybucji (opartej na formie instytucjonalnej). Wydaje się jednak, że wadą takiego ujęcia jest jednokierunkowość – zważywszy zaś na specyfikę współcześnie dominującego medium (meta-medium), jakim jest Internet, a więc i swoistą hipertekstualną *infrastrukturę dyskursu*¹⁰⁷, przydatne będzie uwzględnienie czynnika, który w interakcji sieciowej ma istotne znaczenie – ciągła cyrkulacja tekstów jest także środkiem ich nieustannego aktualizowania¹⁰⁸.

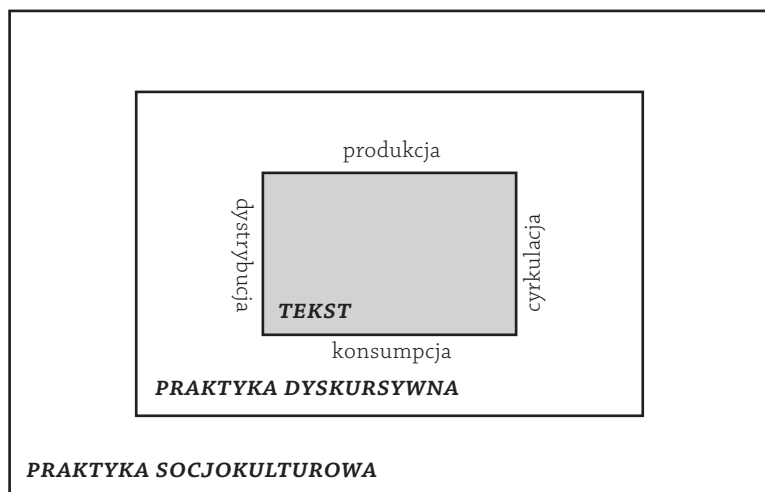
Jako dopełnienie ogólnego modelu analizy dyskursu należy jeszcze wspomnieć analogiczny, trójczłonowy model Teuna A. van Dijka, według którego w dyskursie przenikają się trzy wymiary: użycie języka (poziom tekstualny), interakcje (w ich społeczno-kulturowych kontekstach) oraz wspomniane już wcześniej procesy poznawcze (kognicje społeczne)¹⁰⁹. Co istotne, wszystkie te

¹⁰⁷ Szerzej na ten temat w rozdz. III.5-6.

¹⁰⁸ Pojęcia te wydają się lepiej oddawać dynamikę i rozmycie granic tekstu w sytuacji, gdy uczestnictwo w dyskursie sieci przybiera postać tzw. komunikacji spazmatycznej. Por. T. Miczka, *O zmianie zachowań komunikacyjnych. Konsumenci w nowych sytuacjach audiowizualnych*, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 2002, s. 11.

¹⁰⁹ Por. T. A. van Dijk, *Badania... op. cit.*, s. 42-43.

Rys. 2 Dyskurs jako praktyka medialna



Na podst.: N. Fairclough, *Media discourse*, Arnold, London 1995, s. 59; N. Fairclough, *Discourse and social change*, Polity, Cambridge 1992, s. 73.

wymiary są od siebie zależne, toteż analiza dyskursu, podobnie jak w ujęciu Fairclougha, może przebiegać od wymiaru globalnego do lokalnego – lub odwrotnie, od konkretnych wypowiedzi/tekstów do ich kontekstowych uwarunkowań. Wyszczególnienie, a więc i zwrócenie baczniejszej uwagi na wymiar poznawczy (przez co koncepcja ta określana jest często jako socjokognitywna) ma duże znaczenie w analizach zorientowanych na sposoby przetwarzania i artykułowania wiedzy: tego, co w dyskurs jest wcielane jako zasób przed-rozumień (van Dijk nazywa to „bazą kulturową”). Ten szczególnie interesujący wątek zostanie rozwinięty w trzeciej części tej książki.

Przywołane tutaj koncepcje N. Fairclougha i T. van Dijka, za sprawą zgodnego uwzględnienia niezbywalnego społecznego wymiaru języka ilustrują podstawy perspektywy badawczej określanej jako krytyczna analiza dyskursu (dalej: KAD)¹¹⁰. Wedle bardzo zwięzłej (i trafnej) charakterystyki Marka Czyżewskiego, podejście to łączy analizę procesów komunikowania się z krytyką ich deficytów¹¹¹. Uściślając, można dopowiedzieć, że zmierza ono do wychwycenia uwarunkowań ideologicznych znajdujących wyraz w wymiarze semio-

¹¹⁰ Obaj ci badacze należą do grupy naukowców, którzy powołali to podejście do życia – zob. R. Wodak, *What CDA is about...*, *op. cit.*, s. 4.

¹¹¹ M. Czyżewski, *Teun van Dijk, „Ideology. A Multidisciplinary Approach”* [recenzja], „Przeгляд Socjologiczny” 1999, nr 2, s. 219.

tycznym i przez to właśnie do diagnozy zaburzeń praktyk komunikacyjnych. Wykazuje przy tym, że zaburzenia te są pochodną nierównych stosunków społecznych: „co najważniejsze – pisze bowiem van Dijk – analiza dyskursu dostarcza teoretycznych i metodologicznych narzędzi do dobrze ugruntowanego, krytycznego badania stosunków władzy i społecznych nierówności”¹¹². Mimo że owa dyscyplina¹¹³ nie będzie szczegółowo wyznaczała wszystkich założeń refleksji nad postawionym w tej książce problemem, to część z jej ustaleń epistemologicznych i metodologicznych ma wymiar uniwersalny. Kwestią szczególnie ważną jest tu dla mnie uściślenie podejścia krytycznego ze względu na kryteria jawności i refleksyjności.

7. Krytyczny metajęzyk a „ujawnianie”

Pewnym truizmem będzie stwierdzenie, że sferą, która zdominowała współczesne procesy kulturotwórcze, stając się przez to najbardziej ekspansywnym obszarem działania praktyk ideologicznych, są media. Nic więc dziwnego, że charakterystyczne dla omawianego tu podejścia cele i założenia znalazły się także wśród wyzwań, jakie stawiane są obecnie przed badaniami medioznawczymi. Mając na względzie konieczność interdyscyplinarnego spojrzenia na dyskurs, warto tu szczególnie przytoczyć fragment wypowiedzi Małgorzaty Lisowskiej-Magdziarz w ważnym referacie przygotowanym na wrocławską konferencję *50 lat badań nad komunikowaniem i mediami w Polsce* (marzec 2006):

Żyjemy w rzeczywistości, w której medioznawca może mieć klucz do świadomej, krytycznej, kreatywnej lektury i do sensownej, wielowymiarowej interpretacji współczesnego świata. Żyjemy w świecie *implozji życia i mediów* (...).

Znaleźliśmy się w punkcie, gdy język jest zbyt poważną sprawą, żeby go pozostawić językoznawcom; kultura jest zbyt poważną sprawą, żeby ją pozostawić antropologom; polityka jest zbyt poważną sprawą, żeby ją pozostawić politykom; media są zbyt poważną sprawą, żeby je pozostawić dziennikarzom¹¹⁴.

¹¹² T. A. van Dijk, *Badania...*, s. 43.

¹¹³ KAD w największym stopniu sytuuje się oczywiście w szeroko rozumianej analizie dyskursu, jednak trudno ją nazwać *sub-dyscypliną*, albowiem fundamentalnie interdyscyplinarny charakter wyklucza jakiegokolwiek zawieranie się w konkretnej dziedzinie. Najwłaściwiej więc chyba mówić o jednej z *odmian* analizy dyskursu.

¹¹⁴ M. Lisowska-Magdziarz, *Dyskurs – semiotyka – wspólnota interpretacyjna. W stronę modelu zintegrowanego instrumentarium badań nad zawartością mediów (zaproszenie do dyskusji)*, „Global Media

Drugą część tej wypowiedzi można uznać za prowokacyjną – tym bardziej, że autorce (poзорnie) zabrakło konsekwencji: jeśli ryzykowne (niepoważne?) jest oddawanie języka jako pola badań językoznawcom (komu w takim razie?), to czemuż oddawać medioznawcom – media? Tkwi w tym wywodzie pewna pretensja do uczynienia z medioznawstwa (tworu rozmytego, do niedawna nieistniejącego zresztą formalnie jako dyscyplina naukowa) czegoś na kształt „pierwszej nauki”, odpowiednika *pierwszej filozofii w nauce* o komunikacji¹¹⁵, tak bowiem należałoby rozumieć ów „klucz do interpretacji”. Tymczasem badania nad komunikacją powinny uczyć pokory – dotykając z konieczności wielu aspektów kultury jednocześnie, w zderzeniu z licznymi szczegółowymi problemami trzeba się nieraz uznać za ignoranta. Wolałbym zatem rozumieć postulaty Lisowskiej-Magdziarz bardziej jako pochwałę interdyscyplinarności – zwłaszcza, że zaraz potem wysuwa ona kwestię, będącą głównym przedmiotem jej referatu:

Pojawia się pytanie o możliwość stworzenia (a może tylko zaproponowania, na razie jako podstawy pod długi proces kolejnych przybliżeń, nauki na próbach i błędach) metodologii badania przekazów medialnych, która miałaby na tyle wieloaspektowy charakter, by uchwycić sens mediów w epoce ich implozji z życiem społecznym, kulturą, polityką¹¹⁶.

Dalej autorka postuluje konieczność integracji różnych perspektyw badań zorientowanych na zawartość mediów – wskazując jako jej podstawy (krytyczną) analizę dyskursu, semiologię, analizę zawartości i hermeneutykę. Trudno się przy tym oprzeć wrażeniu, że dominujące znaczenie przypisywane jest tej pierwszej – skłonny jestem uznać ten referat za manifest krytycznej analizy dyskursu. Wystarczy wczytać się w kilka kluczowych jego fragmentów, z definicją komunikacji na czele:

Komunikacja to złożona całość, w obrębie której język wiąże się z ideologią, wiedzą, strategiami społecznymi i komunikacyjnymi, kształtowany zaś jest przez skomplikowane relacje między wiedzą i władzą. Nieustanne ścieranie się

Journal” Polish Edition No. 1, Spring 2006, online: <http://www.globalmediajournal.collegium.edu.pl>, dostęp: 30.05.2006. Ostatecznie referat ten nie został wygłoszony w trakcie konferencji i można tylko ubolewać, że dyskusja nad nim nie mogła się wówczas odbyć.

¹¹⁵ Taką propozycję terminologiczną (*nauka o komunikacji*) zgłosiła podczas końcowych obrad wspomnianej konferencji Beata Sierocka. Warto nadmienić, że stosunkowo od niedawna figuruje wśród wykazu dyscyplin naukowych KBN związana z filozofią *nauka o komunikacji i poznaniu*.

¹¹⁶ M. Lisowska-Magdziarz, *Ibidem*.

różnych dyskursów wpływa na kształt życia społecznego (...), dlatego tak istotne jest ich ujawnianie, badanie i opis¹¹⁷.

Z działań wymienionych przez autorkę jako istotne/pożądane zwraca uwagę to postawione na pierwszym miejscu – „ujawnianie” dyskursywnej dynamiki życia społecznego jest postulatem o szczególnym znaczeniu, warto poświęcić mu nieco więcej uwagi. Trzeba tu sięgnąć po kilka programowych wypowiedzi, by przekonać się, jak często i z użyciem jakich środków ów ważki problem jest podkreślany.

Roger Fowler, prekursor lingwistyki krytycznej, stawiał jej za cel „doprowadzić do ludzkiej świadomości wzorce przekonań i wartości zakodowane w języku, a uykające uwadze każdego, kto akceptuje dany dyskurs jako naturalny”¹¹⁸. Rozwijając tę myśl, Adrian Wójcik zauważa:

Domyślnym sposobem funkcjonowania językowego jest jego niejawnosc – używając naszych zasobów leksykalnych nie jesteśmy zwykle świadomi kryjących się za nimi założeń. Zadaniem krytycznego lingwisty będzie zburzenie tej nieświadomości i ukazanie *de facto* przygodności danego sposobu komunikacji, jego umowności. Jest to niejako postawienie się w uprzywilejowanej pozycji (...) – mówienie z pozycji metajęzyka¹¹⁹.

Jaki więc jest ów metajęzyk? Można się tu najpierw odwołać do obrazowych pojęć *przemocy symbolicznej* i *nierozpoznania* [*méconnaissance*] zaczerpniętych z koncepcji Pierre’a Bourdieu:

Przemoc symboliczna jest, mówiąc najprościej jak tylko można, tą formą przemocy, która oddziałuje na podmiot społeczny przy jego współdziałaniu. (...) Mówię o nierozpoznaniu, ponieważ uznaję, że przemoc dokonuje się dokładnie tam, gdzie się jej za przemoc nie uważa. Opiera się ona na fakcie akceptowania przez ludzi zespołu podstawowych, przedrefleksyjnych założeń. Podmioty społeczne przyjmują świat jako zrozumiały sam przez się, to znaczy biorą go za taki, jaki jest. (...) Ze wszystkich form „podskórnej perswazji”, najbardziej nieubłagana jest ta, która dokonuje się po prostu przez porządek rzeczy¹²⁰.

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ Cyt. za: A. Duszak, *op. cit.*, s. 65.

¹¹⁹ A. Wójcik, *Od struktury języka do struktury społecznej*, [w:] B. Sierocka (red.) *Aspekty kompetencji komunikacyjnej*, ATUT, Wrocław 2005, s. 260-261.

¹²⁰ P. Bourdieu, L. Wacquant, *op. cit.*, s. 162-163.

Ruth Wodak, jedna z głównych przedstawicielek KAD, akcentuje w tym duchu tezę, że język/dyskurs może przemilczać, a nierzadko nawet zafałszować niektóre realnie funkcjonujące założenia życia społecznego, zwłaszcza gdy ukazuje je w kategoriach „zdrowego rozsądku” [*common sense*] bądź „naturalnego” porządku rzeczy¹²¹. Sytuując się w roli rzeczników grup dyskryminowanych bądź kierując się koniecznością obalania szkodliwych stereotypów, badacze związani z tą perspektywą zmierzają nie tylko do opisu i wyjaśnienia zjawisk językowych – jasno formułowanym celem jest bowiem wykorzenianie „owych szczególnego rodzaju urojeń [*delusions*]”, zaś jednym ze środków niezbędnych do jego osiągnięcia ma być „demistyfikacja” dyskursu poprzez „odszyfrowanie” ukrytej w nim ideologii¹²². Z podobnych pobudek M. Lisowska-Magdziarz za najważniejsze cele badań nad komunikacją uznała m.in.: „denaturalizację obrazu świata w mediach; zakwestionowanie ‘naturalności’, ‘oczywistości’, ‘zdroworozsądkowego charakteru’ zawartego w nich opisu i interpretacji świata – i w ten sposób otwarcie drogi do świadomego, krytycznego, kreatywnego odbioru tekstów medialnych”; a także odkrywanie i odsłanianie w dyskursie tego, „w jaki sposób w treści mediów ujawnia się nierówny dostęp (...) do wiedzy, do możliwości wytwarzania i dystrybucji własnych tekstów” oraz odsłanianie wpisanych w dyskursy mediów relacji władzy i dążeń różnych podmiotów „do narzucenia odbiorcom własnej, hegemonicznej wersji porządku społecznego”¹²³.

Powyższa frazeologia, wyznaczając granice owego „uprzywilejowanego” metajęzyka [patrz niżej], jest odzwierciedleniem postawy bardzo w paradygmacie krytycznym ekspansywnej. Dość natrętna powtarzalność sformułowań postulujących „ujawnianie” na różne sposoby tego, co w dyskursie obecne, lecz ukryte, przemilczane, mistyfikowane bądź zakamuflowane (i jako takie powszechnie nieuświadomiane albo niedostrzegane), świadczy o tym, że (nie)jawność wielu aspektów dyskursu (np. ideologii) jest kryterium decydującym i niejako prowokującym do krytycznego zaangażowania w badany problem. Myślę jednak, że w nadmiernym szafowaniu powyższymi określeniami tkwi pewne niebezpieczeństwo: wspomniane „uprzywilejowanie” krytycznego metajęzyka niebezpiecznie zbliża badacza do postawienia siebie

¹²¹ Por. R. Wodak, *What CDA is about...*, *op. cit.*, s. 10. O pojęciu „zdrowego rozsądku” i jego zasadniczej odmienności w stosunku do angielskiego odpowiednika – patrz rozdz. III.4.

¹²² Ibidem.

¹²³ Por. M. Lisowska-Magdziarz, Ibidem; także teje *Analiza tekstu w dyskursie medialnym*, Wyd. UJ, Kraków 2006, s. 23.

w pozycji „wiedzącego”, którego powołaniem jest wydobywanie „naiwnych” z ignorancji („urojeń”) – jeśli jest to jednocześnie postawienie się w opozycji do „ujawnianej” (i z założenia fałszywej) ideologii, może być posądzane o uprawianie ideologii własnej. Karl Popper, jasno wskazując źródła takiego postrzegania społeczeństwa, nazywał je *konspiracyjną teorią niewiedzy*, która „zwykły brak” wiedzy (nieświadomość) interpretuje

jako skutek działania jakichś złośliwych sił, rezultat nieczystych i złych wpływów wypaczających i zatruwających nasze umysły i wpajających nam zwyczaj opierania się poznaniu. (...) konspiracyjna teoria niewiedzy jest dobrze znana w swej marksistowskiej odmianie; zgodnie z nią kapitalistyczna prasa wypacza i pomija prawdę, zatruiwa umysły klasy robotniczej fałszywymi ideologiami, a przede wszystkim – doktrynami religijnymi¹²⁴.

Ale czy istnieje jeszcze taki marksizm i taki kapitalizm? W opisywanym tu podejściu kluczowe jest założenie, że dyskurs w równym stopniu może pomagać w utrzymaniu i reprodukcji społecznego *status quo* (a więc i istniejących stosunków dominacji), co wyrażać dążność do emancypacji – zaś poprzez „kwestionowanie” (nie tyle zaprzeczanie, lecz zadawanie pytań, poddanie pod dyskusję), krytyczna analiza może się owej emancypacji przysłużyć. Przywołana przez Lisowską-Magdziarz w ostatnim z powyższych cytatów dialektyka, opierająca się na założeniu ideologicznie rozumianej walki między dominującą *hegemonią* a *oporem* (wespół z *naturalnością*, *denaturalizacją* i *zdrowym rozsądkiem*), wywodzi się oczywiście z poglądów Antonia Gramsciego. Twierdzenie, że podejście krytyczne jest jedynie optyką post-marksistowską, byłoby dużym uproszczeniem, aczkolwiek nie da się zaprzeczyć, iż wiele inspiracji płynęło właśnie z tego źródła. Autorzy związani z KAD definiując swe krytyczne podejście często powołują się także na tradycje szkoły frankfurckiej i filozofię J. Habermasa, poglądy Gramsciego i L. Althussera, podchwyczone później przez *cultural studies* (S. Hall), wreszcie niektóre dokonania literaturoznawstwa i krytyki literackiej – w szczególności R. Barthesa, J. Kristevej, M. Bachtina i W. Wołoszynowa¹²⁵. Trzeba jednak zaznaczyć, że tak jak okre-

¹²⁴ K. R. Popper, *O źródłach wiedzy i niewiedzy*, [w:] K. R. Popper, *droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, przeł. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa 1999, ss. 12, 19.

¹²⁵ Co do dzieła podpisanego nazwiskiem tego ostatniego, (*Marksizm i filozofia języka*, 1928), które uznawane jest za pierwszą lingwistyczną teorię ideologii – istnieją przesłanki, że faktycznie zostało napisane przez Bachtina (zob. N. Fairclough, R. Wodak, *Critical discourse analysis*, [w:] T. A. van Dijk, *Discourse studies: a multidisciplinary introduction*, [vol. 2: *Discourse as social interaction*], Sage, London 1997, s. 262; szerzej: A. Woźny *Bachtin. Między marksistowskim dogmatem a formacją prawosławną. Nad studium o Dostojewskim*, TPPW, Wrocław 1993, s. 8-13).

ślenie „krytyczna” w odniesieniu do orientacji naukowej bądź filozoficznej przybiera współcześnie wiele odmiennych znaczeń – tak na gruncie samej krytycznej analizy dyskursu konkurują ze sobą różnorodne sposoby rozumienia tego pojęcia¹²⁶. Pamiętać należy choćby, że równie wiele czerpie się tu z dokonań M. Foucaulta czy P. Bourdieu – myślicieli, którzy do marksizmu odnosili się jednak co najmniej z dużą rezerwą. Wspominam o tym dlatego, że związki z tą doktryną są wciąż jednym z zarzutów kierowanych pod adresem KAD, a znane poglądy Poppera na temat marksizmu często jeszcze służą za argumenty – przyjdzie tu jeszcze do tego problemu nawiązać, jednak w tym miejscu nie zamierzam dokonywać rozrachunku z marksistowskim postrzeganiem stosunków społecznych. Decydująca jest dla mnie okoliczność, że sama krytyczna analiza dyskursu w wielu aspektach zdystansowała się już od owych zaszłości i znacząco przeformułowała swe kluczowe założenia¹²⁷ – jednym z nich jest także postulat ujawnienia (uczynienia przejrzystymi) wszystkich założeń towarzyszących prowadzonym badaniom, w tym przekonań politycznych samego badacza oraz celu, do którego zmierza. Nie jest jednak owo kolejne ujawnienie – jak chcieliby oponenti – „przyznaniem się” do uprawiania własnej ideologii, lecz w istocie kryterium meta-metodologicznym. Tak zatem wspomniane wcześniej przesunięcie kwestii „czym jest dyskurs?” na „jak go poznać?” w świetle powyższego uzupełnić należy pytaniem: „w jakim języku (dyskursie)?”. Skłonny jestem uznać to za przejaw postawy, która obecnie w decydującym stopniu określa epistemologiczne i metodologiczne podstawy podejścia krytycznego.

8. Krytyka jako refleksyjność

Kształtowanie się współczesnej krytycznej analizy dyskursu, choćby ze względu na jej powiązania z wcześniejszymi dokonaniem krytycznej lingwistyki, można rozumieć w kategoriach narastającej ewolucyjnie refleksyjności badań nad językiem, analogicznej do przemian w naukach społecznych¹²⁸. Za punkt oparcia może tu służyć spostrzeżenie, które w nawiązaniu do poglądów Horkheimera wysunął Jürgen Habermas:

krytyczna teoria społeczeństwa zdaje sobie sprawę z faktu, iż to, co robi, odnosi się też do niej samej; wie, iż poprzez akty poznania również przynależy do

¹²⁶ Zob. R. Wodak, M. Meyer (eds), *Methods... op. cit.*

¹²⁷ Por. L. Chouliaraki, N. Fairclough, *op. cit.*, s. 74-97.

¹²⁸ Por. A. Wójcik, *Ibidem*.

obiektywnej całości życiowych związków, którą zamierza uchwycić. Teoria nie pozostaje zewnętrzna w stosunku do kontekstu swego powstania, włącza go ona w siebie na drodze refleksji¹²⁹.

Przedstawiciele krytycznej analizy dyskursu powyższe stanowisko uznają za nadrzędną zasadę postępowania: prowadzenie badań nad zjawiskami językowymi w ich kontekście społecznym pociąga za sobą pytanie o społeczny wymiar samej działalności badawczej – z założenia przecież nie da się jej usytuować na zewnątrz środowiska społecznego. Jak podkreśla Lisowska-Magdziarz:

Nie ma wiedzy obiektywnej; wiedza jest skonstruowana i uwarunkowana społecznie. Rzeczywistość, jaką znamy, jest wynikiem zbiorowości, w jakiej żyjemy. Nie potrafimy myśleć poza kontekstem i zestawem pojęciowym, którego dostarcza nam kultura¹³⁰.

Trzeba więc uwzględnić ów kontekst zarówno w kategoriach czynników determinujących analizę, jak i celów, do których ona zmierza. Jeśli przyjąć, że rzeczywistość społeczna w pewnej mierze „staje się” bądź „jest konstruowana” w procesie publicznej komunikacji¹³¹, to badacze, którzy nie uczestniczą w dyskursie publicznym, odmawiają sobie pośredniego lub bezpośredniego wpływu na dokonywane tą drogą przemiany społeczne¹³². Innymi słowy, spojrzenie na dyskurs i komunikację od wewnątrz wyklucza obiektywistyczny dystans i odżegnuje się od postulatów naukowego niezangażowania w badane przez siebie zjawiska. Podejście krytyczne wyrzeka się tym samym aksjologicznej neutralności, traktowanej wciąż jeszcze na gruncie nauki jako przywilej (podczas gdy z tej perspektywy jest uważane za element ideologii, zawłaszczający orzekanie o prawdzie¹³³), i w zamian przeobraża w działalność ukierunkowaną na udział w życiu społecznym

¹²⁹ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, T.2, przeł. A. M. Kaniowski, PWN, Warszawa 2002, s. 722.

¹³⁰ M. Lisowska-Magdziarz, *Dyskurs – semiotyka – wspólnota interpretacyjna...*, Ibidem.

¹³¹ Por. M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski, *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, Aureus, Kraków 1997, s. 9.

¹³² Szerzej na ten temat zob. B. Jabłońska, *Krytyczna analiza dyskursu: refleksje teoretyczno-metodologiczne*, „Qualitative Sociology Review” 2006, T.II Nr 1, online: http://www.qualitative-sociologyreview.org/PL/archive_pl.php, dostęp: 01.03.2007.

¹³³ Por. T. A. van Dijk, *Ideology...*, *op. cit.*, s. 3.

oraz pośrednie lub bezpośrednie dążenie do jego przemian, np. likwidacji nierówności co do traktowania płci, ras, grup społecznych, obalenie stereotypów itp. Fundamentalną i konieczną zasadą jest zatem zajęcie stanowiska w społecznie istotnej kwestii¹³⁴.

Takie postawienie sprawy spotyka się oczywiście z żywym sprzeciwem ze strony podejść badawczych, sytuujących się w „pozytywistycznym paradygmacie badań społecznych”¹³⁵, który – za Leszkiem Kołakowskim – można rozumieć jako spełniający wymogi fenomenalizmu, nominalizmu, antynormatywizmu i jedności metodologicznej, utożsamianej z naukami ścisłymi¹³⁶. Różni się on zasadniczo od analizy dyskursu tym, że osobę badacza sytuuje zawsze na zewnątrz opisywanej rzeczywistości i jej uwarunkowań, dążąc do dekontekstualizacji, ekstensywności i nomotetycznego opisu, który jest wyraźnie oddzielony od późniejszej interpretacji danych¹³⁷. Przeciwnicy KAD postulowaną w jej ramach jawność i niezbywalność przekonań identyfikują z tego punktu widzenia nader często jako de facto uprawianie ideologii, zaś demaskatorskie zapędy jako nieuprawnione doszukiwanie się wszędzie ukrytych czynników – w myśl diagnozy postawionej przez Poppera.

Tymczasem bycie krytycznym zdaniem Ruth Wodak powinno być rozumiane jako: [1] odnoszenie badanych zjawisk językowych do rzeczywistości społecznej, [2] określenie wprost własnego stanowiska (również politycznego) oraz – co szczególnie ważne – [3] autorefleksja nad prowadzonym postępowaniem badawczym i [4] zachowanie dystansu do przedmiotowych danych¹³⁸. Można zatem powiedzieć, że w KAD podejście krytyczne polega z jednej strony na zarysowanym powyżej rozumieniu relacji język-społ-

¹³⁴ T. A. van Dijk, *Principles of critical discourse analysis*, „Discourse and Society”, 1993 nr 4 (2), s. 270.

¹³⁵ Por. np. K. A. Neuendorf, *The Content Analysis Guidebook*, Sage, Thousand Oaks 2002, s. 11.

¹³⁶ Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna: od Hume’a do Koła Wiedeńskiego*, PWN, Warszawa 1966, s. 9-18.

¹³⁷ To dychotomiczne rozróżnienie paradygmatów w badaniach kultury i komunikacji jest aż nadto obszernie opisane – nie będę więc go tutaj powielać, wspomnieć jedynie wypada terminy, jakimi jest opisywane: *analiza ilościowa / jakościowa* i podejście *berelsonowskie / barthesiańskie* [sic!] u T. Goban-Klasa; *szkoła procesu komunikacyjnego / szkoła semiotyczna* u J. Fiske’a; *teorie naukowe / interpretacyjne* u E. Griffina itd. (Por. T. Goban-Klasa, *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia telewizji i Internetu*, PWN, Warszawa 2000, s. 188; J. Fiske, *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, tłum. A. Gierczak, Astrum, Wrocław 1999, s. 15-19; E. Griffin, *Podstawy komunikacji społecznej*, przeł. O. i W. Kubiński, M. Kacmajor, GWP, Gdańsk 2003, s. 26-53). W kontekście analizy dyskursu zob. zwłaszcza bardzo ciekawy artykuł M. Lewińskiego (*op. cit.*).

¹³⁸ Por. R. Wodak, *What the CDA is about...*, *op. cit.* s. 9.

czeństwo, z drugiej zaś – na swoistym pojmowaniu związków między samą analizą, a jej przedmiotem, którym są praktyki socjokulturowe (w tym językowe i tekstualne)¹³⁹. Oczywiście, najbardziej dyskusyjny wydaje się postulat utrzymania dystansu do przedmiotu badań – można postawić zarzut, że jest nie do pogodzenia ze swoistym imperatywem społecznego zaangażowania krytycznej analizy dyskursu i zasadą, zgodnie z którą refleksyjność „oznacza taki sposób uprawiania nauki społecznej, w którym postrzega się, że jest ona nie tylko działalnością badawczą, ale także działalnością przekształcającą poznawany przez siebie przedmiot”¹⁴⁰. Pewnym wyjściem byłoby tutaj wyróżnienie dwóch poziomów postępowania: emancypacja postrzegana jest w planie efektów działania nauki „na zewnątrz”, natomiast konieczność zachowania dystansu odnosić się powinna do warstwy metodologicznej: operowania materiałem badawczym. W tym drugim przypadku nie chodzi oczywiście o jakąś iluzję „czystej”, uniwersalnej epistemologii, w której dałoby się technicznie oddzielić opis i interpretację, ale o pełną jawność i świadomość własnych założeń metodologicznych¹⁴¹ – konieczne jest przyjęcie postawy samokrytycznej: gruntownej refleksji nad wpływem własnych przekonań i celów na przyjmowane założenia w każdym z etapów postępowania badawczego. Można to uzasadnić praktycznie: zaangażowanie w dany problem nie powinno wpływać negatywnie na jakość analizy, natomiast jakość analizy może zasadniczo wpłynąć na jakość zaangażowania i jego wymiar pragmatyczny, czyli po prostu adekwatność i komunikacyjną skuteczność. Tylko odpowiednio solidnie ugruntowane i wiarygodne badania, a więc takie, których można racjonalnie bronić w dyskursie publicznym, mogą przyczynić się do pożądanej zmiany społecznej. Ów praktyczny aspekt wywodzi się z teorii działania komunikacyjnego J. Habermasa¹⁴², w szczególności z postulowanych warunków prowadzenia dyskursu w tzw. idealnej sytuacji mówienia, do których – co warte podkreślenia – zalicza się także „eliminację wszelakich zakłóceń komunikacyjnych wynikających z niepełnej świadomości podmiotów” – m.in. zakłóceń o charakterze ideologicznym¹⁴³. Tym istotniejsze jest zatem, by wyrazić je *explicite*.

N. Fairclough o przedstawicielach paradygmatu neopozytywistycznego starających się traktować teksty obiektywnie (jako „jednostki językowe”),

¹³⁹ Por. N. Fairclough, R. Wodak, *Critical discourse analysis...*, *op. cit.*, s. 258.

¹⁴⁰ A. Wójcik, *Ibidem*.

¹⁴¹ Por. L. Chouliaraki, N. Fairclough, *op. cit.*, s. 95-96.

¹⁴² J. Habermas, *op. cit.*

¹⁴³ Por. K. Stasiuk, *op. cit.*, s. 68-74.

pisze: „choć próbują jak mogą, nie są w stanie uchronić się przed traktowaniem ludzkich wytworów w ludzki, a co za tym idzie – interpretacyjny sposób”¹⁴⁴. Usytuowanie podmiotu badań wewnątrz danej kultury skutkuje tym, że proces badawczy determinowany jest na każdym etapie (doboru problemu, kluczowych kwestii, materiału i wreszcie samej interpretacji) przez zależne także od kontekstu indywidualne założenia badacza – granica między opisem a interpretacją ulega zatarciu, zaś precyzyjne określenie znaczenia badanych zjawisk (tego, co empirycy nazwaliby „treścią”) zależy od stopnia wnikliwości¹⁴⁵. Zasadą powinno więc być wyczerpujące przedstawienie owych założeń, zaś typowym dla podejścia jakościowego kryterium solidności/wnikliwości tak rozumianych badań jest to, czy są one odpowiednio uzasadnione i przekonujące (kryterium pragmatyczne), ale także udokumentowane i sprawdzone (kryterium empiryczne)¹⁴⁶. Warunkiem poprawności nie jest więc prawdziwość jako relacja między opisywanymi faktami a ich interpretacją: choć żadne wyjaśnienie nie jest zdeterminowane przez tzw. prawdę obiektywną, to jednak nie każde będzie dopuszczalne¹⁴⁷.

Dostrzeganie poziomu metajęzyka nauki nie tylko w jego warstwie epistemologicznej i metodologicznej, ale także w kategoriach refleksyjnego dyskursu z pozycji uczestnika życia społecznego, jest niezwykle cennym dokonaniem opisywanej tu perspektywy. Refleksyjność stanowić powinna immanentny wymiar każdej interpretacji. Wnikliwa i usystematyzowana interpretacja wymaga uwzględnienia metajęzyka. Tylko zaś świadomość metajęzyka pozwala panować nad przyjętą epistemologią i krytycznie ją rozwijać.

9. Podsumowanie i kilka wniosków

Pozwolę sobie teraz zrekapitulować powyższe rozważania – mam nadzieję, że ich pewną rozwlekłość częściowo usprawiedliwiają trudności, z którymi przyszło mi się zmierzyć. W moim przekonaniu samo nazwanie czegoś dyskursem i objaśnienie użycia tego pojęcia definicją, teorią lub mniej czy

¹⁴⁴ N. Fairclough, *Language...*, *op. cit.*, s. 22.

¹⁴⁵ C. Riffe, S. Lacy, F. G. Fico, *Analyzing media messages: using quantitative content analysis in research*, LEA, Mahwah 1998, s. 148.

¹⁴⁶ Por. L. Wood, R. Kroger, *op. cit.*, s. 167-177; A. Golafshani, *Understanding Reliability and Validity in Qualitative Research*, „The Qualitative Report” vol. 8, 2003 nr 4, December.

¹⁴⁷ J. A. Anderson, *Thinking Qualitatively: Hermeneutics in Science*, [w:] M. B. Salwen, D. W. Stacks (eds.), *An Integrated Approach to Communication Theory and Research*, LEA, Mahwah 1996, s. 53.

bardziej trafioną metaforą, nie uzasadnia dostatecznie wszystkich założeń obranego punktu widzenia, nie zakłada nawet ich weryfikacji, co najwyżej potwierdzenie. Mając zatem na celu stosowne przedstawienie swojego stanowiska, za adekwatne musiałem uznać: [1] oderwanie pojęcia *dyskurs* od stereotypu „intelektualnej mody”. Sądzę, że trudno zrobić to inaczej, jak przez [2] odniesienie do możliwie głębokiej etymologii i zakorzenienia w tradycji myśli filozoficznej, tym bardziej, że wiązanie *dyskursu* z *logosem* uzasadnia fundamentalny aspekt komunikacyjny w rozumieniu języka i racjonalności (co znajdzie swój wyraz w drugiej części tej książki). Niezbędne też było [3] umiejscowienie go we współczesnym uzusie naukowym – w tym względzie bowiem panuje wciąż pewne zamieszanie, z którego trudno tak naprawdę wyabstrahować coś na kształt uniwersalnej syntezy. Stąd też wzięło się [4] przesunięcie pytania o dyskurs ze sfery ontologicznej (*czym jest?*) do epistemologicznej (*jak poznać?*), co pozwala dostrzec idee multi- i interdyscyplinarności analizy dyskursu jako warunki umożliwiające koherentne rozumienie jego różnych aspektów. Zasadniczą i nadrzędną rolę odgrywa [5] założenie, że praktyki dyskursywne konstytuują społecznie postrzeganą rzeczywistość i możliwość jej poznania. Wynika z niego [6] podkreślenie nieodzowności i szczególnych uwarunkowań społecznego wymiaru języka, które z kolei określają modelowe ramy odniesień dla krytycznej analizy tekstu w dyskursie (wg koncepcji Fairclougha). dopełnieniem tych wstępnych założeń metodologicznych było postawienie pytania: *w jakim języku można poznać dyskurs?* – [7] namysł nad „ujawnianiem”, czyli wychwytywaniem, tematyzowaniem i poddawaniem pod dyskusję, jako postulowaną i obecną w metajęzyku KAD zasadą postępowania z przedmiotem badań (oraz z własną metodologią), co wiąże się także z [8] uwzględnieniem refleksyjności rozumianej jako pragmatyczna oraz metodologiczna i meta-metodologiczna zasada łączenia własnej działalności badawczej z kontekstem społecznym i kulturowym. W ten sposób, wychodząc od pojęcia, określiłem w końcu perspektywę – wyznaczać ona tutaj będzie *ujęcie krytyczne*.

Czas nawiązać wreszcie do głównego przedmiotu moich rozważań. Wskazanie analizy dyskursu, zwłaszcza w tak pobieżnej formie, nie jest oczywiście prostą odpowiedzią na pytanie, jak badać teorie spiskowe. Trzeba uznać, że to zaledwie szkielet pożądanego modelu, którego kręgosłup stanowi zarysowane powyżej rozumienie języka. Wystarcza jednak, by poczynić kilka ogólnych założeń co do dalszego postępowania:

- teorie spiskowe są artykulacjami idei istniejącej dyskursywnie, a więc uchwytniej w języku, w określonym kontekście pragmatycznym, społecznym i kulturowym;

- w związku z tym są pewną formą rozumienia i opisywania świata, a ściślej: przetwarzania dostępnej o nim wiedzy – na poziomie kultury popularnej i dyskursu publicznego wiedza ta jest czerpana głównie z mediów (i ten poziom będzie mnie tu interesować najbardziej);
- krytyczne ujęcie dyskursu teorii spiskowego, uwzględniając ów kontekst, powinno poddać gruntownej refleksji kryteria identyfikacji tej idei – zarówno w dyskursie społecznym jak i w ramach własnej epistemologii.

Można się odważyć na stwierdzenie, że przedstawione tutaj podejście ma duże szanse spełnić większość warunków stawianych przed postulowanym przez Małgorzatę Lisowską-Magdziarz zintegrowanym modelem badań medioznawczych¹⁴⁸ – zwłaszcza z uwagi na uwzględnienie perspektyw analizy dyskursu i aspektu hermeneutycznego. Jest zarazem propozycją ustanowienia ram dla realizacji kilku – istotnie ważnych i ciekawych – celów poznawczych, o których ta autorka wspomina:

- zakwestionowania tego, co w opisie i interpretacji świata „normalne”, „oczywiste” i oparte na „zdrowym rozsądku” – z zastrzeżeniem, że i owe kryteria należy poddać krytycznej weryfikacji;
- odnalezienia i wykazania związku tego obrazu świata z szerszymi zmianami kulturowymi i społecznymi;
- „usytuowania zawartości mediów na tle zmian technologicznych i wywołanych przez nie zmian epistemologicznych, które w przyszłości mogą doprowadzić (już prowadzą) do zmiany organizacji myślenia o świecie, struktury wiedzy, hierarchii ważności zjawisk i problemów”;
- zakorzenienia badanych treści w kontekście tradycji kulturowych¹⁴⁹.

Jak już wspominałem, ukierunkowana w ten sposób refleksja nad dyskursem teorii spiskowym uwzględnić musi – zwłaszcza w pierwszym z wymienionych aspektów – krytyczne odniesienie do metajęzyka, w ramach którego ów dyskurs jest tematyzowany. Pominięcie tego poziomu prowadziłoby bowiem do konstatowania „oczywistości”, od których nie jest wolny także i język nauki. Moje dalsze rozważania będą więc skażone ciągłym i nieodzownym weryfikowaniem metajęzyka. Będę się starał ujawniać, a więc tematyzować i poddawać pod rozwagę, zarówno główne założenia myślenia w kategoriach teorii spiskowych, jak i (często dyskusyjne) podstawy jego krytyki. Odesła-

¹⁴⁸ Oczywiście, spełnić części z nich nie jestem w stanie – zabraknie tu m. in. miejsca dla empirycznej obiektywizacji badań za pomocą klasycznej analizy zawartości. Dałoby się ją zresztą zastosować tylko do niektórych wąskich aspektów poruszanego tu problemu – niemniej: byłoby to z pewnością pożyteczne i uprawnione.

¹⁴⁹ Por. M. Lisowska-Magdziarz, *Ibidem*.

nie do poziomu metajęzykowego uzasadnić będzie nawiązanie do postawy hermeneutycznej i jej ontologicznych założeń. Parafrazując tytuł tej części rozważań i słowa Gadamera: dyskurs **jest** perspektywą, tak jak bytem, który można **zrozumieć**, jest język¹⁵⁰. W tym wypadku nadrzędnym celem jest zrozumienie fenomenu teorii spiskowych za pośrednictwem adekwatnego metajęzyka.

¹⁵⁰ Por. A. Przyłębski, *Gadamer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006, s. 50.

KRYTYKA TEORII SPISKOWYCH A METAJĘZYK

Pytamy z troską, w jakiej mierze z samego postępowania nauki wynika, że jest tyle pytań, na które musimy znaleźć odpowiedź, a których nauka nam zabrania? Nauka zabrania pytań, dyskredytując je, to jest ogłaszając za bezsensowne. Albowiem dla nauki sens ma wyłącznie to, co odpowiada jej własnej metodzie dochodzenia do prawdy i badania prawdy.

H.-G. Gadamer¹

Ci ludzie coś widzieli. Nie wiem jednak, co to było, i wcale mnie to nie obchodzi.

A. Einstein o badaczach UFO²

1. O potrzebie badań nad teoriami spiskowymi: kwestia pojęć

Jak twierdzi Lech Zdybel, autor jedynej jak dotąd obszernej polskiej monografii poświęconej temu problemowi, „teoria spiskowa jest zjawiskiem, którego obecność – w postaci determinanty politycznych przeświadczeń i praktyk, elementu zbiorowej mentalności, założeń nauk społecznych itp. – wcześniej czy później przychodzi krytycznemu badaczowi przynajmniej zauważyć”³. Jest to najzwięźlejszą chyba wyrażoną opinią o randze i zakresie tego zagadnienia – nie sposób przy tym zająć się nim nie odnosząc do pracy Zdybela, tym bardziej, że *Idea spisku i teorie spiskowe w świetle analiz krytycznych i badań historycznych* jest bez wątpienia dziełem dotyczącym kwestii dla tego problemu fundamentalnych. O jego wyjątkowości stanowi w pierwszym rzędzie ogromny wysiłek, dokonany przez autora w celu oderwania przedmiotu rozważań od stereotypów, które prowadziły i wciąż prowadzą do licznych badawczych zaniechań i uproszczeń (nie mówiąc już o opinii potocznej i publicystyce). Podzielam przy tym w pełni jego opinię:

¹ H.-G. Gadamer, *Cóż to jest prawda?*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, PIW, Warszawa 2000, s. 37.

² *Einstein w cytatach*, przeł. M. Krośniak, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997, s. 200.

³ L. Zdybel, *Idea spisku i teorie spiskowe w świetle analiz krytycznych i badań historycznych*, Wyd. UMCS, Lublin 2002, s. 16.

pozostawianie tego kulturowego fenomenu poza obszarem naukowej i filozoficznej refleksji grozi nie tylko powielaniem mass-medialnych stereotypów na jego temat (...), ale wręcz pozbawia nas możliwości zmierzenia się z niekonwencjonalną problematyką, wypróbowania jakichś nowatorskich hipotez oraz analityczno-krytycznych metod przynależnych danej dyscyplinie (...) w zderzeniu z rzeczywistym i wieloaspektowym (mentalnym, moralnym, politycznym, społecznym) problemem⁴.

Istotnym dla mnie walorem refleksji Zdybela jest także to, że przedstawiając zarówno różnorodne propozycje interpretacji, jak i bogate tło historyczne, uczynił on z teorii spiskowych problem epistemologiczny. Trzeba jednak od razu stwierdzić, że jest to w dużej mierze punkt widzenia filozofa i historyka idei, przez co główny obiekt zainteresowania to wymiar dziejowy i polityczny, który – jak autor podkreśla na samym wstępie – doprowadził m.in. wspomnianego już przeze mnie Karla Poppera do uznawanej dziś za kanoniczną krytyki „spiskowej teorii społeczeństwa”⁵. Zdybel zmierza na swój sposób do podważenia niektórych założeń owej krytyki, jednak jego bogata i wielowątkowa refleksja, przy całej swej wnikliwości (zorientowanej przecież na epistemologię), daleka jest od przedstawienia choćby zarysu metodologicznego badań współczesnych artykulacji teorii spiskowych. „Krytyczne analizy”, o których mowa w tytule, dotyczą bowiem przede wszystkim naukowych poglądów na to zagadnienie, także tych, które same są identyfikowane jako teoriospiskowe. Zdybel mówi głównie o krytyce naukowej (w rozumieniu Popperowskim), której obiektem jest albo aspekt epistemologii (*quasi*-epistemologii?) właściwej rozumowaniu poprzez teorie spiskowe, albo też niezwykle abstrakcyjny poziom meta-teoretyczny, czyli zasadność poszczególnych sposobów interpretacji tego zjawiska. Nawet jeśli moje poniższe rozważania będą kolejną próbą zaledwie zarysowania podejścia, które pozwoli lepiej zrozumieć fenomen teorii spiskowych – to chciałbym związać je bliżej z punktem odniesienia w kulturze popularnej, która jest moim zdaniem jedynym właściwie rozumianym poziomem przedmiotowym funkcjonowania idei spisku. Teza ta wymaga stosownego uzasadnienia: należy najpierw wyznaczyć zakresy pojęć, które służyć mogą do krytycznej analizy tego zjawiska.

Mimo że Lech Zdybel określa ideę spisku jako elementarną⁶, wydaje się, że założeniem towarzyszącym całości jego rozważań jest przypisanie teorii

⁴ Ibidem, s. 29.

⁵ Por. Ibidem, s. 8-9. Zob. K. R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie* T.1, tłum. H. Krahelska, W. Jedlicki, PWN, Warszawa 2006.

⁶ Por. L. Zdybel, *op. cit.*, s. 39-40.

spiskowych w pierwszym rzędzie obszarowi działania polityki⁷ – z niego to dopiero przenikać mają one zarówno do nauki, jak i sfery potocznej, gdzie z kolei podlegają reartykulacji i rozprzestrzenieniu. Wynika to pośrednio z przyjętej przez niego definicji, którą w dalszej części pracy potraktuję jako punkt odniesienia moich własnych – metakrytycznych – zastrzeżeń:

przez „ideę spisku” rozumiem zbiorowe przekonania o społecznie kreatywnej roli konspiracji i spisków, tzn. o ich doniosłej historiotwórczej i politykotwórczej roli. „Spiskowym myśleniem” (...) nazywam postrzeganie, interpretowanie i wyjaśnianie konkretnych zjawisk, procesów i wydarzeń przez pryzmat określonych już teorii spiskowych⁸.

Szczególnie ważna jest dla mnie refleksja nad samymi pojęciami spisku i teorii spiskowej. Nawiązując do myśli Poppera, kwestionującego ideę „czystej” („niewinnej”) epistemologii, Zdybel w pierwszej kolejności zwraca uwagę na emocjonalny składnik związanej z przedmiotowym fenomenem terminologii jako „ewidentnie nieneutralnej” – wystarczy zresztą, poszerzając nieco przytaczany przez niego zasób, dokonać krótkiego jej przeglądu i wymienić sformułowania najczęstsze (pomijam określenia bazujące wprost na inwektywach): *paranoję, konspiracjonizm, spiskoizm, manicheizm, spiskową teorię dziejów, detektywistyczne pojmowanie dziejów, agenturalną (policyjną) teorię historii, kamerdynerską wizję historii, urojeniową wizję świata, szukanie kozła ofiarnego, polowanie na czarownice, hermeneutykę podejrzeń*.... Terminy te, stosowane raczej dowolnie, zdają się najczęściej na formułowane doraźnie definicje kontekstowe – ponieważ zaś ich łączność opiera się na przygodnej zazwyczaj sinonimii, nie nadają się one na kategoriale zaplecze dla systematycznych badań.

Podstawowym porządkującym zabiegiem jest zatem ze strony Zdybela próba usytuowania samego pojęcia teorii spiskowej na poziomie meta-językowym. Niejednoznaczne używanie określeń w rodzaju *spiskowe wyjaśnienie, spiskowe poglądy* itp. jest jednym z czynników powodujących metodologiczny zamęt. Tylko bowiem za pomocą kontekstu można ustalić, czy chodzi o wyjaśnienie bądź poglądy samych uczestników spisku, czy też raczej kogoś, kto posługuje się teorią spiskową. Ten problem jest także widoczny w angielszczyźnie, gdzie pojęć *conspiracy* i *conspiracies* równie często używa się

⁷ Cytując pół-żartem za F. Ryszką niemieckiego politologa Ch. von Krockow: „Tylko pogoda ostaje się jeszcze wpływem polityki. Ale i to nie jest pewne”. (F. Ryszka, *O pojęciu polityki*, PWN, Warszawa 1992, s. 81).

⁸ L. Zdybel, *op. cit.*, s. 39.

na określenie spisków, co teorii spiskowych. Zdybel postuluje więc używanie neologizmu *teoriospiskowy* (*teoriospiskowa*, *teoriospiskowe* itd.) na określenie różnych artykulacji idei spisku, co ma na celu odróżnienie jej od spisków jako takich. W przytoczonej powyżej definicji skutkuje to zmianą jednego z terminów na – właściwsze i bardziej czytelne – *teoriospiskowe myślenie*. W dalszych rozważaniach będzie zatem mowa o *dyskursie teoriospiskowym*, sformułowanie *spiskowy dyskurs popkultury* wprowadziłoby bowiem niebezpieczny zamęt i nonsensowną wizję kultury spiskującej, nie zaś uprawiającej (kultywującej⁹) teorie spiskowe.

Uściślając jednak i przeformułując nieco propozycję Zdybela na potrzeby analizy dyskursu, trzeba zauważyć, że coś takiego jak „język spiskowców” (w odróżnieniu od którego miałby funkcjonować język *teoriospiskowy*) można identyfikować tylko wówczas, gdy się uprzednio zidentyfikuje sam spisek (w przeciwnym razie język ten jest znany jedynie samym spiskowcom) – a więc tylko wtedy, gdy de facto artykułuje się teorię spiskową. Spiski więc faktycznie istnieją o tyle, o ile – parafrazując przytaczaną już definicję rzeczywistości autorstwa J. Hartleya – są „sensem i produktem dyskursu”¹⁰, który ich dotyczy. Idąc dalej, dałoby się wyróżnić trzy poziomy, jakie znajdują swój wyraz w dyskursie operującym ideą spisku:

- (1) przedmiot – idea spisku (nie: spisek jako taki), oparta na reprezentacjach pojęciowych, które semantycznie osadzone są w społecznych przed-rozumieniach (kognicjach społecznych)¹¹;
- (2) język przedmiotowy – teoria spiskowa, czyli tematyzowana lub implikowana idea spisku; w dyskursie dana *explicite* lub *implicite* na poziomie tematu globalnego („to jest spisek” / „ktoś za tym stoi”);
- (3) metajęzyk – tematyzowanie teorii spiskowej („to jest teoria spiskowa”).

W dalszej refleksji będę się odwoływać do tego właśnie podziału, nierozróżnianie tych trzech poziomów prowadzić może bowiem do niedostrzegania

⁹ Także w znaczeniu zaproponowanym w odniesieniu do mediów przez G. Gerbnera w teorii wskaźników kulturowych, zob. G. Gerbner, *Cultural indicators: the case of violence in television drama*, „The Annals of the American Academy of Political and Social Science”, Vol. 388, No. 1, s. 69-81. Jak podkreśla J. Fiske, „media kultywują wartości i postawy w kulturze. Zarówno postawy jak i wartości są elementem kultury, media jednak je podsycają i propagują, pomagając też kulturze w podtrzymywaniu i przyswajaniu tych wartości i postaw” (J. Fiske, *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, tłum. A. Gierczak, Astrum, Wrocław 1999, s. 189).

¹⁰ J. Hartley, hasło: *Realność*, [w:] T. O’Sullivan, J. Hartley, H. Saunders, M. Montgomery, J. Fiske, *Kluczowe pojęcia w komunikowaniu i badaniach kulturowych*, przeł. A. Gierczak-Bujak, Astrum, Wrocław 2005, s. 246.

¹¹ Por. R. Tomlin, L. Forrest, M. M. Pu, M. H. Kim, *Semantyka dyskursu*, [w:] T. A. van Dijk [red.], *Dyskurs jako struktura i proces*, przeł. G. Grochowski, PWN, Warszawa 2001, s. 76-78.

paradoksów, jakie wiążą się z ich faktycznym – i często celowym – współwystępowaniem¹².

Przejęte od Zdybela rozwiązanie terminologiczne będą stosować równolegle (lecz nie zamiennie) z własną propozycją: artykulację idei spisku równie dobrze, lecz w nieco innych znaczeniach, oddaje pojęcie *spiskologii*. Poprzez omawiany w poprzednim rozdziale *logos* określenie to odsyła do komunikacyjnej koncepcji języka, które jest głęboko związane z analizą dyskursu i jej założeniami. Wiąże je także z zaakcentowanym na poziomach (2) i (3) *tematyzowaniem*, jako działaniem stricte dyskursywnym. Określenie *spiskologia* odnosi się więc do wyrażanego w dyskursie sposobu rozumienia bądź rozumowania – i to w dwóch wymiarach: podobnie jak bardziej uniwersalna *analogia*¹³, opisuje pewną ogólną zasadę myślenia; bądź też, jak. np. pokrewne sobie *aitiologia* lub *aetologia*¹⁴ – obrazować może formalną warstwę argumentacyjną. W takim znaczeniu pojęcia tego można używać raczej tylko w odniesieniu do języka przedmiotowego (2), jako że inne są formy argumentacji właściwe metajęzykowi (teorie spiskowe są same w sobie pewnym rozszczeniem do prawdy, w metajęzyku zaś dokonuje się prób falsyfikacji tego rozszczenia lub – przeciwnie – wykazania jego niewywrotności¹⁵).

Spiskologia wydaje się przy tym bardziej od *teorii spiskowej* uniwersalna: objąć może zarówno dyskursy na poziomie struktur tekstualnych i ar-

¹² O trudnościach z przewyższeniem niewspółmierności dyskursów w korzystaniu z idei hierarchii języków A. Tarskiego do opisu języka potocznego zob. A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wyd. UWr, Wrocław 1997, s. 83-96, także: A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki*, [w:] A. Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne T.1*, przeł. J. Zygmunt, PWN, Warszawa 1995, s. 228-282). Proponowane tu rozwiązanie daje się w tym kontekście obronić jako dotyczące „dyskursu o (idei) spisku”, nie zaś „dyskursu spisku” (języka spiskowców).

¹³ Por. J. Barański, *Socjotechnika, między magią a analogią*, Wyd. UJ, Kraków 2001, s. 17-40.

¹⁴ Figura myśli polegająca na postawieniu pytania i udzieleniu sobie samemu odpowiedzi (*aitiologia*), bądź ogólniej: uzasadnienie myśli głównej przez myśl poboczną – podanie przyczyny (*aetologia* – odmiana *subnexio*), por.: M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1998, s. 109; J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Ossolineum, Wrocław 2000, s. 231. Przykłady te wybrałem nieprzypadkowo – owe figury stanowią częsty element spiskologicznych argumentacji.

¹⁵ Używam tego pojęcia w rozumieniu przyjętym jako epistemologiczne przeciwieństwo falsyfikowalności wg Poppera. „Przekonania czy twierdzenia są niewywrotne, kiedy jest rzeczą niemożliwą, aby były fałszywe lub aby ktoś miał co do nich wątpliwości (kiedy są np. samopotwierdzone). (...) Podobnie za niewywrotne uważa się przekonania i twierdzenia dotyczące treści czyichś prywatnych wewnętrznych stanów psychicznych (...); i nie ma na to wpływu nawet to, że przy ich opisie mogą zostać popełnione trywialne błędy”. (*Słownik pojęć współczesnych* pod red. A. Bullocka i in., Książnica, Katowice 1999, s. 157).

gumentacyjnych (z pewnymi zastrzeżeniami także tzw. teksty kultury), jak i warunkujący je światopogląd. *Spiskologiom* daleko więc semantycznie do pojęcia mitologii (w liczbie pojedynczej) w znaczeniu, jakiego używał Roland Barthes, pisząc że jest to „część semiologii jako nauka formalna oraz część ideologii jako nauka historyczna”¹⁶. Podkreślam to zawczasu, by zaznaczyć, że nie mam bynajmniej na myśli rozpatrywania czegoś w rodzaju „nauki o spiskach”. Podobnie zresztą nieostrożne obchodzenie się z pojęciem *teorii* w kontekście omawianej tu idei skutkować może – i to postaram się wykazać w dalszych rozważaniach – sprowadzaniem jej znaczenia do aspektu czysto epistemologicznego, a w konsekwencji przykładaniem do niej kryteriów właściwych wąsko pojmowanej nauce.

Spiskologię chciałbym więc traktować z jednej strony jako specyficzną *zasadę dyskursu*, nie traktując jej jednak jedynie w kategoriach formalnych. Z drugiej zaś strony, z koncepcją Barthesa łączy mnie zainteresowanie pogardzaną często kulturą popularną, w której dostrzec można i zrekonstruować odbicie społecznych problemów współczesności, również tych związanych z wymiarem komunikacyjnym. Za poszczególne *spiskologie* będę zatem uznawać jednostkowe teksty jako wariantywne postacie i swoiste lokalne wersje kulturowej interpretacji idei spisku – podzielam bowiem pogląd (i uznaję za cenne jego metodologiczne konsekwencje), że kultura to gra znaczeń¹⁷.

2. Teorie spiskowe jako fenomen społeczny i kulturowy – założenia wstępne

Problem roli, jaką we współczesnej popkulturze pełnią tzw. teorie spiskowe (czy ogólniej – spiskowa koncepcja rzeczywistości) jest wciąż traktowany jako wprawdzie ważny, ale zarazem taki, który nie podlega pogłębionej refleksji ani zróżnicowanym interpretacjom, jego wytłumaczenie jest bowiem „oczywiste”. Dominuje mianowicie pogląd, że o teoriach spiskowych powiedziano już „wszystko”, w związku z czym wyjątkowo łatwo poddać je merytorycznej krytyce ze względu na nieprzystawalność do kryteriów „zdrowego rozsądku” bądź tzw. rzetelnej nauki, ewentualnie poprzez wskazanie ich ideologicznego (w domyśle: fałszywego) zaplecza. Nawet jeśli dokonuje się prób identyfikacji kulturowych bądź społecznych źródeł popularności teorii spiskowych, ich funkcji, struktury itd., to głównie po to, by demaskować ich „oczywistą” absurdalność, nieprawdziwość i patologiczny charakter. Można to

¹⁶ R. Barthes, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, KR, Warszawa 2000, s. 243.

¹⁷ Por. Cz. Robotycki, *Nie wszystko jest oczywiste*, Wyd. UJ, Kraków 1998, s. 12.

nazwać krótkowzrocznym i fetyszystycznym podejściem do dość powszechnie przypisywanego spiskowym wizjom rzeczywistości znaczenia *teorii* – zasadą oceny jest zazwyczaj prawdziwość koncepcji spiskologicznych, tak jakby głównym kryterium refleksji nad nimi była ich epistemologiczna poprawność.

Od błędu tego w pewnym sensie nie są także wolne badania nad komunikacją, w ramach których teoria spiskowa jest rozpatrywana jedynie jako koncepcja leżąca u podstaw jednej z nietrafionych teorii działania mediów. Przytoczę tu jedną z nielicznych sformułowanych na tym gruncie definicji, autorstwa Tima O'Sullivanana:

Teoria spiskowa. Spojrzenie na strukturę i działanie związków władzy, postrzegające działalność organizacji, instytucji i szerszego społeczeństwa jako bezpośrednio i z premedytacją kontrolowaną przez nieliczną i trudno zauważalną, lecz wysoce zorganizowaną elitę. „Ukryte” motywy działań tej elity zazwyczaj łączą jej własny interes z narzucaniem różnych społecznych i politycznych warunków, które umacniają jej dominację. (...) Np. mass media widziane z tej perspektywy to silne, automatyczne mechanizmy przekąźnikowe, bezpośrednio kontrolowane przez silnych członków grupy spiskowej, którzy są w stanie uzależnić niczego niepodważających odbiorców i sterować nimi tak, że stają się bierni i podatni na wpływy. Jest to teoria bardzo mało wiarygodna¹⁸.

Warto zastanowić się chwilę nad tą ostatnią uwagą. Powyższa definicja pochodzi z książki stanowiącej swoistą kodyfikację kluczowych kategorii, jakimi posługują się studia kulturowe (*cultural studies*) – krytyczny nurt badań nad kulturą, który w swych początkach pozostawał pod przemożnym wpływem koncepcji marksistowskich¹⁹ – i jako taki został już m.in. przez Kazimierza Krzysztofka (zdecydowanie na wyrost) nazwany „nieaktualnym paradygmatem”²⁰. Podkreślić jednak trzeba, że tak sformułowana definicja teorii spiskowej stała się w tym wypadku częścią metajęzyka owego nurtu – sama w sobie stanowi przejaw swoistej rewizji marksistowskiego postrze-

¹⁸ T. O'Sullivan, *Teoria spiskowa*, [w:] O'Sullivan i in., *Kluczowe pojęcia...*, op. cit., s. 307-308

¹⁹ Tyt. oryg.: *Key Concepts in Communication and Cultural Studies*, 2nd ed., Routledge, London 1994. Zwracam uwagę, że bardzo nieporadne polskie tłumaczenie samego tytułu tej książki całkowicie zacierają jej umiejscowienie w nurcie badawczym, który w polskim uzusie naukowym i innych tłumaczeniach jest przeciwieństwem od pewnego już czasu obecny (zob. np.: J. Storey, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej. Teorie i metody*, przeł. J. Barański, Wyd. UJ, Kraków 2003; Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Wyd. UJ, Kraków 2005).

²⁰ K. Krzysztofek, *Status mediów cyfrowych: stare i nowe paradygmaty*, „Global Media Journal” Polish Edition, 2006, nr 1 (Spring), online: <http://www.globalmediajournal.collegium.edu.pl>, dostęp: 30.05.2006.

gania mediów i stosunków społecznych w ramach studiów kulturowych, jest więc w istocie jednym z przejawów autorefleksyjności w ramach podejścia krytycznego. Widać to szczególnie wyraźnie w twierdzeniu O’Sullivana, że zasadniczą wadą rozumianej w przytoczony wyżej sposób teorii („teorii”?) jest tendencja podkreślania „wielkiej strategii spisku”, zamiast poszukiwania „alternatywnych rozwiązań”²¹. Cała ta definicja odnosi się więc do naukowego metajęzyka – wiarygodność jest zaś kryterium quasi-epistemologicznym.

Nieco inaczej wygląda definicja teorii spiskowej w klasycznej już *Dictionary of media and communication studies*, gdzie na samym wstępie pada stwierdzenie, że to „nie tyle teoria, co przeczucie lub podejrzenie”²² – nie jest to jednak twierdzenie wartościujące jej przydatność poznawczą. W uzupełnieniu autorzy nawiązują bowiem do koncepcji Richarda Hoggarta, który wyróżnił w ten sposób dwa poziomy (dwie formy) teorii spiskowej – wyższą [*high conspiracy theory*] zidentyfikował wprost jako opisane wyżej marksistowskie makro-spojrzenie na funkcjonowanie mediów, zaś niższą [*low conspiracy theory*] przypisał „ogółowi ludzi, którzy od czasu do czasu podejrzewają, że media przedstawiają interesy i systemy wartości tych, których są własnością, lub przez których są kontrolowane i zarządzane”²³. Widać tutaj wyraźnie rozróżnienie poziomu „teoretycznego” (metajęzykowego) od potoczności – Hoggart wprawdzie nie dyskutował z założeniami teorii wyższej (były mu one zresztą bliskie), zauważył jednak, że podobne spojrzenie da się wyróżnić na przedmiotowym poziomie kultury, nie zaś jej opisów i interpretacji. O ile w ujęciu O’Sullivana to sam metajęzyk jest teorią spiskową, o tyle Hoggart użył jedynie pojęcia teorii spiskowej w ramach metajęzyka opisującego ludzkie postawy i działania.

Problem jednak w tym, że etap interpretacji – zwłaszcza we wczesnym ujęciu studiów kulturowych – pociąga nieraz za sobą nadużywanie przykładów teorii spiskowych jako argumentu w ramach prowadzonej przez poszczególnych autorów krytyki politycznej. Wiąże się to najczęściej, być może mimochodem, z przypisywaniem sferze potocznej poglądów analogicznych do wyznawanych przez samego badacza (szerzej o tym problemie piszę w rozdz. II.5). Wskazanie ideologicznego zaplecza podobnych zabiegów nie rozwiązuje jednak wcale tego problemu – ograniczałoby się bowiem do dyskusji o metajęzyku, na marginesie pozostawiając przedmiotowe za-

²¹ Por. T. O’Sullivan, *Ibidem*.

²² J. Watson, A. Hill, *Dictionary of media and communication studies*, Arnold, 5th ed., London 2000, [hasło: *conspiracy theory*] s. 65.

²³ *Ibidem*. Zob. także przedmowę R. Hoggarta do: Glasgow University Media Group, *Bad news*, Routledge, London 1976, s. X-XII.

gadnienie. Wolałbym tego uniknąć. Sytuacja, w której wartościowanie bądź instrumentalne traktowanie problemu dominuje nad samą deskrypcją, prowadzi do tego, co Lech Zdybel nazwał za Chomskym pustką teoretyczną wokół teorii spiskowych – i prowokuje do postawienia zasadniczego pytania: **„czy problem z teoriami spiskowymi nie zaczyna się na poziomie [ich] krytyki?”**²⁴. Większość kłopotów z tym zjawiskiem wynika moim zdaniem z dwóch skrajności: albo całkowicie bezrefleksyjnego, albo też zupełnie autotematycznego posługiwania się metajęzykiem. W pierwszym przypadku skutkuje to całym szeregiem wytłumaczeń „oczywistych”, „zdroworozsądkowych”, w drugim – de facto brakiem wytłumaczenia. Trudno przy tym oprzeć się wrażeniu, że typowe zapędy demaskatorskie wnoszą do refleksji nad tym zjawiskiem niewiele. Tropienie i dezawuowanie teorii spiskowych, tak jak ich domniemywanych źródeł w nierównościach społecznych, dysfunkcjach władzy itp., poznawczo nie różni się od tropienia samych spisków. Im więcej mówi się o ich zatrważającej wszechobecności i ekspansji w kulturze popularnej, tym bardziej „konspiracjonizm” jawi się nie tylko jako rodzaj patologicznej ideologii (niczym *komunizm, faszyzm itp.*), ale i tajemnicza siła o skrytych zamiarach, która przejmuje kontrolę nad pojedynczymi umysłami, a nawet całymi społeczeństwami. Nazywanie w tym tonie tego fenomenu „epidemią” czy „plagą” czyni go nieuleczalną i praktycznie niepowstrzymywalną chorobą, która przenika niewinne, bezbronne umysły podatne na „paranoję”. Piętnowanie zaś ogłupiającego wpływu mediów i kultury masowej kończy się przeważnie używaniem tego samego sposobu paranoicznego myślenia, który się potępia – skoro przemysł kultury „nakazuje” ludziom myśleć w tych kategoriach, to musi w tym mieć jakiś ukryty cel – wytwarza się więc spiskowe teorie teorii spiskowych²⁵.

Poza tym, być może w ogóle największą słabością licznych refleksji nad tym zagadnieniem jest mechanistyczne wręcz traktowanie świata idei, odzielanie pojęć i koncepcji od ich uwarunkowań komunikacyjnych, które przecież, poza technicznym, mają także – i przede wszystkim – wymiar humanistyczny. Zamiast w kasandrycznym tonie rozpatrywać ekspansję spiskowej wizji rzeczywistości w kategoriach postępującej erozji „zdrowego rozsądku”, pożyteczniej byłoby traktować ją jako przejaw niepewności odnośnie tego, kto sprawuje kontrolę w coraz bardziej złożonym świecie – co samo w sobie jest przede wszystkim fascynującym poznawczo fenomenem kulturowym, nie zaś wizją świata, z którą koniecznie należy podjąć dyskusję.

²⁴ Por. L. Zdybel, *op. cit.*, s. 35-45.

²⁵ Por. P. Knight, *Conspiracy Culture. From the Kennedy Assassination to 'The X Files'*, Routledge, London 2000, s. 7.

Można także postawić tezę, że sformułowanie *teoria spiskowa*, choćby z uwagi na głęboko zakorzenioną przynależność do sfery potocznej, niebezpiecznie łatwo postrzegać przez pryzmat „oczywistości” sankcjonowanej leksykalnym uzusem i medialną nośnością. Przyczynia się do tego również i to, że *teoria spiskowa*, jak już wspominałem, ma współcześnie swoiste *tópos koinós* w zglobalizowanej kulturze popularnej – w jej obiegu funkcjonuje bogaty konglomerat utrwalonych koncepcji, które odwołują się do idei spisku jako instancji wyjaśniającej. Dla badacza kultury byłoby zatem nadzwyczaj pociągające zagłębienie się w ów zbiór artykulacji idei spisku, by na mocy indukcji przedstawić coś na kształt modelu teorii spiskowej. Uważam jednak, że takie rozwiązanie, nawet jeśli dałoby się za jego pomocą uzyskać wiedzę o jakichś reprezentatywnych i powtarzalnych cechach tego, co określa się mianem teorii spiskowej – narażone jest na niebezpieczeństwo wyabstrahowania owego zjawiska z jego społecznej dynamiki, przede wszystkim zaś na marginalizację aspektu komunikacyjnego. Ważniejsze od samych wytworów jest ich wytwarzanie i interpretowanie – a więc to, co ludzie czynią (z) teoriami spiskowymi.

Ustanowienie idei spisku jako przedmiotu badań w ramach refleksji nad kulturą popularną wymaga więc moim zdaniem uprzedniego rozstrzygnięcia kilku podstawowych kwestii. Po pierwsze, samą ideę traktować będę jako pochodną dyskursu, a więc jako fenomen społeczny i językowy – w rozumieniu przedstawionym w poprzednim rozdziale. Założenie to ma znaczenie pierwszorzędne – określa sam cel badań, którym nie jest ani dotarcie do „sedna”, a więc jakiegoś immanentnego wymiaru idei spisku (o ile w ogóle istnieją idee same w sobie), ani też uzyskanie choćby przybliżonego repertuaru napędzających ją koncepcji. Celem jest natomiast wgląd w komunikacyjną dynamikę, która określa spiskologiczne mechanizmy rozumienia świata społecznego jako specyficzne sposoby dyskusowania o nim. Używając słowa „mechanizmy” nie mam przy tym na myśli powtarzalnych schematów kognitywnych (jako sposobów funkcjonowania ludzkiego umysłu, które określają jego zdolności komunikacyjne), a raczej wartość pragmatyczną, uwzględniającą także uwarunkowania kontekstualne, w tym pewien zasób społecznie wytwarzanych i utrzymywanych przed-rozumień. Założenie to wydaje się zresztą w pełni zgodne z „metodologiczną dyrektywą”, jaką L. Zdybel rekonstruuje z refleksji amerykańskiego filozofa Briana Keeleya – i najwyraźniej przyjmuje jako obowiązującą:

nawet jeśli uda nam się podać „szkieletową” definicję teorii spiskowej jako takiej, to w rzeczywistości społecznej każda taka teoria jest jednak teorią konkretną. Konkretność zaś oznacza, że zawiera ona właściwą tylko sobie treść i prze-

jawia niepowtarzalną dynamikę, i w tej unikalności winna być przedmiotem już szczegółowych analiz²⁶.

Pogląd ten jest także godzien podkreślenia jako całkowicie odpowiadający fundamentalnym założeniom analizy dyskursu co do sposobu istnienia badanych zjawisk oraz – traktowanego czasem niesłusznie jako ograniczenie – skupienia się na wymiarze aktualnym (dyskursu, który się dzieje).

Po drugie – w związku z powyższym, kwestią zupełnie tu nieistotną jest opisywanie związków owej idei z rzeczywistością w kategoriach prawdy i faktyczności. Dowodzenie istnienia spisków jako takich poprzez diagnozowanie stopnia uzasadnienia bądź fałszywości poglądów na ten temat uważam z zajęcie poznawczo bezproduktywne, tym bardziej, że niczym by się ono nie różniło od działań, które pragnę tu uczynić głównym przedmiotem refleksji. Nie interesuje mnie zatem, czy to prawda, co ludzie mówią/piszą o spiskach – ale dlaczego to robią. Z tego punktu widzenia są dla mnie ważne także wszystkie wypowiedzi o teoriach spiskowych, które to kryterium uwzględniają.

Po trzecie zatem zakładam, że z perspektywy analizy dyskursu działania oparte na idei spisku rozpatrywać można na dwóch powiązanych ze sobą płaszczyznach:

- ze względu na dążenie do znaczącego udziału w dyskursie; tematyzyzowanie idei spisku pod postacią teorii spiskowych ma na celu roszczenie do prawdy (skąd przypuszczalnie bierze się określanie ich „teoriami”), z kolei identyfikowanie i tematyzyzowanie samych teorii spiskowych – do owych roszczeń obalania lub (samo)obrony; z tego też powodu należy zwrócić baczenie na walor argumentacyjny kształtowanego w ten sposób dyskursu;
- owo roszczenie do prawdy wiąże się ze specyficznym sposobem rozumienia rzeczywistości społecznej – w tym kontekście mówić można o formie teorii spiskowych jako narracji wyjaśniającej, opartej na mitologicznym rozumieniu świata²⁷.

Ów ostatni aspekt jest jednym z częstszych sposobów wyjaśniania popularności samych teorii spiskowych – idzie to jednak w parze z dość pobieżnym („zdroworozsądkowym”) lub jednostronnym (zazwyczaj racjonalistycznym) rozumieniem pojęcia mitu. Jest to moim zdaniem poważny błąd, który wy-

²⁶ L. Zdybel, *op. cit.*, s. 107. Por. B. L. Keeley, *Of conspiracy theories*, „The Journal of Philosophy”, 1999 (March), vol. XCVI, No. 3, s. 123-126.

²⁷ Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, T.1 – *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A. M. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999, s. 99-106 i nast.

maga gruntownej refleksji, dlatego pojęciu mitu poświęcę jeszcze dużo uwagi (vide rozdział III). Z prezentowanego tutaj punktu widzenia – i to czwarte z moich zastrzeżeń – mitologiczność teorii spiskowych rozpatrywana będzie przez pryzmat krytycznej refleksji nad kulturą, w nawiązaniu do podejścia studiów kulturowych oraz krytycznej analizy dyskursu. Nie mam jednak na celu bezwiednego przykładania tego fenomenu do założeń owych orientacji, a bardziej wykazanie tego, w jaki sposób pojęcie mitu, nie stając się środkiem dokonywania ocen, może wzbogacić identyfikację społecznych źródeł domniemywanych zaburzeń komunikacyjnych, jakich spiskologie są udziałem.

Dla porządku wypada tu zaznaczyć, że podejście właściwe krytycznej analizie dyskursu jest czymś zasadniczo odmiennym od „analiz krytycznych”, do których to odwołuje się w tytule wspomnianej pracy Lech Zdybel. Te drugie nawiązują w największym stopniu do krytycyzmu poznawczego Karla Poppera, którego stanowisko było zresztą motywowane jawną niechęcią do marksizmu – i to właśnie teorię krytyczną uznawał on za „niebezpieczny filozoficzny przesąd”, a wręcz za (*nomen omen*) „spiskową teorię społeczeństwa”. Głębsze nawiązanie do tej fundamentalnej kontrowersji pchnęłoby mnie tu w obszar roztrząsań, których abstrakcyjność wyraża najlepiej pytanie, jakie należałoby postawić w pierwszej kolejności, a mianowicie: czy teoria krytyczna może stanowić płodne poznawczo zaplecze interpretacji teorii spiskowych, skoro według krytycznego racjonalizmu Poppera sama ma charakter teorio-spiskowy? Kwestię tę dałoby się jednak rozstrzygnąć tylko pod warunkiem, że postawi się także pod znakiem zapytania kryteria, jakimi Popper kierował się, by takiej pejoratywnej identyfikacji dokonać²⁸. Myślę, że próba bezpośredniego i wyczerpującego rozwikłania tych problemów odciągnęłaby mnie zaledwie od poziomu przedmiotowego, czyli teorii spiskowych jako fenomenu kultury i języka w jego społecznym wymiarze. Uznając jednak fundamentalne (z epistemologicznego punktu widzenia) znaczenie tych wątpliwości,

²⁸ Wiktor Stoczkowski, którego interesujące poglądy na kwestię racjonalności zjawisk analogicznych do teorii spiskowych poruszę w dalszej części pracy, twierdzi nawet, że owa niechęć do marksizmu była jednym ze źródeł takiej a nie innej postaci *Logiki odkrycia naukowego*: „Popper, w latach trzydziestych interesujący się pseudonauką, z nieskrywaną intencją rozciągnięcia tego pojęcia na nieznajdujące uznania w jego oczach marksizm i psychoanalizę, sformułował kryterium rozgraniczające tak surowe, że jego rygorystyczne stosowanie usunęłoby poza nawias racjonalności większość najbardziej szacownych teorii naukowych”. (W. Stoczkowski, *Ludzie, bogowie i przybyśsze z kosmosu*, przeł. R. Wiśniewski, PIW, Warszawa 2005, s. 26). O paradoksalnym charakterze tej koncepcji pisze także Adam Chmielewski: „jest to teoria samowspierająca się, nieobalalna, a zatem zgodnie z ustalonymi przez siebie zasadami krytyki powinna być odrzucona, ponieważ dzieli nieobalalność z krytykowanymi i odrzucanymi przez siebie na tej samej podstawie teoriami marksizmu i psychoanalizy.” (A. Chmielewski, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wyd. UW, Wrocław 2003, s.195-196).

zwłaszcza co do niektórych marksistowskich inspiracji przywoływanej przeze mnie perspektywy, będę do tego problemu nawiązywać podczas omawiania kluczowych zagadnień, jakie się z nim wiążą. Postaram się uczynić to, skupiając baczniejszą uwagę na kwestii racjonalności jako kryterium interpretacji teorii spiskowych.

3. Nauka a bzdury – epistemologia lekceważenia

Koncepcje teorii spiskowe, zwłaszcza te kultywowane na gruncie kultury popularnej, określane są przez naukowców jako „bełkotliwe” bądź „bzdurne”. Intuicyjne odróżnienie „teorii spiskowych kultury masowej” od – rzekomo bardziej prawomocnych, bo mających jakąś dozę prawdopodobieństwa – spiskowych teorii na gruncie nauki (szczególnie historii), zdaniem Nikodema Bończa-Tomaszewskiego wyznaczać ma granicę, której przekroczenie byłoby zgodą na „zalew absurdu”²⁹. Orzekanie o „absurdalności” stanowi w takim wypadku zarówno arbitralną diagnozę, jak i wystarczające uzasadnienie lekceważenia. Jego wyrazem są ironiczne nieraz deklaracje, na przykład uwaga wspomnianego autora, by traktować m.in. dociekania na temat spisków żydowskich i watykańskich, a także różnorakie wytłumaczenia śmierci księżnej Diany i teorie o dziejowej roli UFO, „z należyтым im szacunkiem, jako fenomeny kultury, tak jak opowieści o krasnoludkach i strzygach”³⁰.

Gdyby tylko poprzestać na stwierdzeniu, że w stanowisku takim po-brzmiewają echa traktowania kultury popularnej jako „niższej” oraz dość powierzchownego rozumienia kultury ludowej – straci się z oczu poważną skądinąd kwestię kryteriów, jakimi kieruje się nauka w ustalaniu tego, co dla niej „ważne” i „godne” zainteresowania, zwłaszcza gdy „powszechny zdrowy rozsądek” podsuwa i tutaj wytłumaczenia proste i jednoznaczne.

Zagadnieniu temu wiele miejsca poświęcił Wiktor Stoczkowski, który z pozycji etnologa (i zarazem socjologa nauki) pisząc o fenomenie współczesnych wierzeń w istoty pozaziemskie, musiał usytuować się między „niezachwianymi przekonaniem i tych, co myślą, że zrozumieli już wszystko”, a tymi,

²⁹ N. Bończa-Tomaszewski, *Dlaczego historycy powinni wierzyć w spiski? Teoria spisku w badaniach historycznych*, „Frona” 1999, nr 17-18 (zima).

³⁰ Ibidem. Razi w tym stwierdzeniu szczególnie to, że autor potraktował jednakowo koncepcje tak różnorodne – nie mówiąc już o tym, że jako historyk powinien zauważyć różnicę między tragicznymi dziejowymi konsekwencjami poczynań pilnych czytelników *Protokołów mędrców Syjonu*, a pozbawioną takich konsekwencji (na razie?) wiarą w kontakty z istotami pozaziemskimi. Zob. J. Tazbir, *Protokoły mędrców Syjonu. Autentyk czy falsyfikat*, Iskry, Warszawa 2003., L. Zdybel, *op. cit.*, s. 82.

dla których „nie ma tu nic godnego zrozumienia”³¹. Odnotował między innymi ze strony kolegów uczonych wyrazy zdziwienia, że marnuje karierę uniwersytecką zajmując się zjawiskiem „podrzednym” i „dziwacznym”. Jednym słowem, przedmiot badań miałby być zbyt błahy, by się nim zajmować. Uczeni rzekomo powinni poświęcać się krytyce naukowej – lekceważąc wytwory kultury popularnej, która jako podrzędna „nie liczy się”. Tymczasem nic nie wskazuje na to, pisze Stoczkowski, „by idee tworzone przez uczonych miały większy wpływ na umysły – i bieg historii – niż te, które są dziełem dyletantów”³².

Ową pozorną błahość uważa przy tym właśnie za podstawową przeszkodę w podjęciu poważnej refleksji nad opisywanym przez siebie zjawiskiem. Można chyba dopowiedzieć, że jest to efekt swoistej ekstrapolacji: przedmiot z miejsca określany jako błahy wydaje się nieproblematyczny – stąd też każdy zorientowany na poznanie tego przedmiotu problem badawczy traktowany jest jako mało istotny, nonsensowny lub wręcz śmieszny³³. Jest to mechanizm od dawna dezawuuujący różnorodne badania nad kulturą popularną (jako dziedziną „niegodną” poważnej refleksji) – wprowadzie po wielokroć już i na różne sposoby demaskowany i obalany, początkowo przez etnologię, a najskuteczniej chyba przez studia kulturowe – niemniej wciąż w nauce funkcjonuje. O ile zdobycze tych dyscyplin dowiodły zasadności refleksji nad tym, co pospolite i potoczne, o tyle jednak takie właśnie fenomeny jak np. wiara w kosmitów i we wszechobecność spisków są traktowane jako osobliwa skrajność, leżąca już poza granicą, którą wyznacza mętne pojęcie absurdalności. Kryteria ustanowienia owej granicy pozostają przy tym wciąż niejasne, rozmywają się bowiem w „oczywistościach”, których wiele narosło wokół pojęcia racjonalności. W takich przypadkach refleksja naukowa niebezpiecznie zbliża się do opartego na intuicji rozumowania potocznego, o którym pisze Czesław Robotycki:

Oczywistość jest jedną z cech potocznego odbioru rzeczywistości. Oczywistość nie wymaga przeprowadzenia dowodów. (...) W kulturowych schematach reakcji zbiorowych na świat współczesny o namysł coraz trudniej (...). W sytuacji rozproszenia skal wartości dochodzi do takiego rozpoznawania świata, które, jak pisze Józef Życiński, polega na „dostarczaniu natychmiastowych rozwiązań odpowiadających potrzebom chwili”³⁴.

³¹ W. Stoczkowski, *op. cit.*, s. 16.

³² *Ibidem*, s. 396.

³³ Czemu zresztą sprzyjają często pojawiające się w mediach rankingi najgłupszych (najdziwniejszych) prac naukowych.

³⁴ Cz. Robotycki, *op. cit.*, s. 9. [dz. cyt.: J. Życiński, *Trzy kultury*, W drodze, Poznań 1990, s. 80].

Aby więc nie gmatwać się tutaj niepotrzebnie w dociekania z zakresu relatywności prawd, które niektórym krytykom teorii spiskowych wydają się zrozumiałe same przez się, należałoby sięgnąć po cenne spostrzeżenie, jakie w nawiązaniu do przytoczonej powyżej ironicznej uwagi Bończa-Tomaszewskiego podsuwa Lech Zdybel:

nawet tak „absurdalne” – które to określenie proponuję zastąpić przez słowo „egzotyczne” – teorie spiskowe jak te związane z UFO, mogą być znakomitym polem badań nad epistemologicznymi, w tym racjonalnymi, a nawet naukowymi przesłankami oraz kulturowymi uwarunkowaniami teoriospiskowego myślenia³⁵.

Ta uwaga Zdybela ma podwójną wartość. Po pierwsze, zwraca on uwagę na to, że w naszym kręgu kulturowym „egzotyka” licznych teorii spiskowych związana jest z importowaniem ich przez zglobalizowaną kulturę masową, przede wszystkim zaś ze wzorców amerykańskich, często z pominięciem ich lokalnych uwarunkowań. Jest to wyraźna przestroga przed bezkrytycznym przykładaniem wytłumaczeń popularności podobnych koncepcji w USA do realiów europejskich. Autor używa nawet terminu *amerykańskie teorie spiskowe* na określenie specyficznego ich typu: ich pretekstem jest zwykle jakieś konkretne spektakularne wydarzenie, które wstrząsnęło tamtejszą opinią publiczną³⁶. Po drugie – co tutaj właśnie chciałbym szczególnie podkreślić – by poznać (pop)kulturowe uwarunkowania teorii spiskowych, trzeba się najpierw przyjrzeć ich specyficznej epistemologii, która mieści się w określonym modelu racjonalności. Całe zamieszanie wokół teorii spiskowych i im podobnych wynika bowiem z tego, że wąsko rozumiana racjonalność, jaką przypisuje się refleksji naukowej, traktowana jest względem nich jako arbitralny wzorzec, nie zaś jako narzędzie zrozumienia.

Brian Keeley swój dotyczący epistemologicznych aspektów teorii spiskowych artykuł opatrzył we wstępie przypisem, iż będąc elementem amerykańskiej kultury popularnej, są one przez większość tamtejszych środowisk akademickich traktowane jako „głupie i bezwartościowe” [*silly and without merit*]. Traktując takie stanowisko w kategoriach zaniedbania, Keeley wyraża przy tym przekonanie o obowiązku dokonywania analizy błędów, jakie pociągają za sobą rozpowszechnione przesady, „o ile rzeczywiście są przesadami” – mając tu na myśli zarówno samą teoriospiskową materię, jak i jej

³⁵ L. Zdybel, *op. cit.*, s. 79.

³⁶ *Ibidem*, s. 61.

wytłumaczenia³⁷. Warto w tym miejscu przywołać współbrzmiące głosy Stoczkowskiego i Zdybela, dla których podstawowym problemem utrudniającym badanie teorii spiskowych jest obejście nagromadzonych wokół nich stereotypów – w tym najważniejszego, zgodnie z którym „oczywista” jest ich absurdalność i irracjonalność.

Wśród naukowców przeważają ci, którzy twierdzą, że mają zbyt dużo ważkich kwestii badawczych, by zajmować się koncepcjami w oczywisty sposób fałszywymi i bez wahania określanymi jako głupie. Inni – mniej liczni, ale aktywni – chociaż zgadzają się z poprzednimi co do błahości wierzeń uznawanych za irracjonalne, uważają jednak sam fenomen za stosunkowo istotny, w stopniu, w jakim wydaje się im on zagrażać porządkowi społecznemu opartemu na zasadach racjonalizmu. Ci bojownicy Rozumu, zawsze gotowi do walki przeciw zabobonowi, studiują wierzenia irracjonalne jedynie po to, by skuteczniej je wypełnić³⁸.

Innymi słowy, stereotyp ten głosi, iż „oczywistym jest”, że teorie spiskowe nie zmuszają badacza do podjęcia wieloaspektowych nad nimi studiów, nie domagają się różnorodnych interpretacji; co więcej, że nie stanowią „poważnego” przedmiotu badań (...). [ich własności] można tylko ujawnić, chociaż tak naprawdę ujawniają się one same, gdy tylko konfrontujemy „absurdalne” tezy teorii spiskowych z podejściem „naukowym”, „rzetelną wiedzą”, „faktami”, „zdrowym rozsądkiem” itp. (...) Jedyne zatem, co można uczynić z tak „oczywistymi” cechami tych teorii, to bezwzględnie piętnować i zwalczać „spiskowe przesady”³⁹.

Lekceważenie zadziwiająco łatwo przeradza się więc w inną skrajność: opisywane tu przez obu badaczy doktrynalne podejście do „zdrowego rozsądku” skutkuje iście inkwizycyjną postawą. Pół-żartem, pół-serio – nasuwa się tu analogia ze sprawdzonym prawzorcem, czyli *Młotem na czarownice*⁴⁰, który trafił na podatny grunt ówczesnych przekonań o źródłach i postaciach zła. Współcześnie w podobnych kategoriach postrzega się wszystko, co zagraża Rozumowi.

³⁷ Por. B. L. Keeley, *op. cit.*, s. 109. W tekście Keeleya wyrażenie *popular culture* odnosi się także do kultury ludowej.

³⁸ W. Stoczkowski, *op. cit.*, s. 21.

³⁹ L. Zdybel, *op. cit.*, s. 34.

⁴⁰ O „czarownicowym wzorze” teorii spiskowych zob. L. Zdybel, *op. cit.*, s. 144-157; H. R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries*, Pelican Books, London 1969.

4. Oświecenie a UFO – przyczynki do krytyki postmodernizmu

Przywołując ponownie myśl Lecha Zdybela, którego zdaniem problem z teoriami spiskowymi dotyczy w pierwszym rzędzie ich krytyki (zdominowanej przez powierzchowną publicystykę i jej zazwyczaj proste wytłumaczenia)⁴¹ – można się pokusić o postawienie tezy, że dokonywana jest ona najczęściej w imię wyidealizowanych wartości Oświecenia.

Oświeceniowy racjonalizm stanowi najczęściej chyba ustanawiany punkt odniesienia dyskusji nad kondycją intelektualną człowieka współczesnego – równie często bywa więc wzorcem negatywnym, co pozytywnym. Krytyka myślenia teoriiospiskowego przebiega zazwyczaj tym drugim torem – Oświecenie ukazywane jest w tym kontekście jako marnotrawione dziedzictwo, na którym powinna opierać się budowa lepszej, postępowej ludzkości, nie tracącej czasu i środków na „banialuki”, „brednie”, „kompletne bzdury” itp. Repertuar podobnych inwektyw, jakie padają w wypowiedziach właściwych temu nurtowi, jest wyjątkowo obszerny – sprowadzając jednak dyskusję do bardziej wyważonego tonu można za Wiktorem Stoczkowskim zauważyć przede wszystkim tendencję do jednoznacznego wiązania identyfikowanej za ich pomocą irracjonalności z narzucającą się niejako samorzutnie diagnozą zagrożenia dla dominującej oświeceniowej wizji świata:

zaskakujące i wątpliwe poglądy wyznawane przez niektórych naszych bliźnich są jakoby wyraźnym znakiem irracjonalności, a ich obecność w społeczeństwie zbudowanym wedle filozoficznego projektu Oświecenia odsłania głęboki kryzys, jaki dotknął cywilizację Zachodu⁴².

Idea trzymania się (lub powrotu do) oświeceniowych wartości, opartych głównie na racjonalnym dyskursie, ożywa szczególnie w zderzeniu z tym, co zdaniem krytyków stanowi jej najwyraźniejsze zaprzeczenie (choć czasem może właściwiej byłoby powiedzieć: karykaturę). W takim też świetle, jako nurt myślowy, który najpełniej obrazuje intelektualną degrengoladę (kryzys) wynikającą z odejścia od oświeceniowych ideałów – i na równi z wiarą w kosmitów – stawia się postmodernizm. Współczesny zwrot *w stronę XVIII stulecia*, jak to określił Neil Postman⁴³, choć nastawiony jest na wartości po-

⁴¹ Por. L. Zdybel, *op. cit.*, s. 45.

⁴² W. Stoczkowski, *op. cit.*, s. 22.

⁴³ N. Postman, *W stronę XVIII stulecia. Jak przeszłość może doskonalić naszą przyszłość*, przeł. R. Frąc, PIW, Warszawa 1999.

zytywne, opiera się bowiem na jednoczesnym negatywnym założeniu, że postmodernizm prowadzi donikąd.

Uderzające, że wyrażana w tego typu refleksji krytyka postmodernizmu nader często posługuje się swoistym retorycznym toposem... UFO, stawiając go zwykle jako jeden z najjaskrawszych przykładów urojeń oddających upadek oświeceniowego ducha. Postman już w pierwszym zdaniu pierwszego rozdziału swego słynnego eseju przywołuje zasłyszane dane ilustrujące wiarę Amerykanów w lądowanie kosmitów na Ziemi, a zaraz potem – podobne, dotyczące wiary w Diabła; wynikać z nich miało, że jest to w Stanach zjawisko masowe. Można się domyślać, że wykorzystany w ten sposób topos ma stanowić jak najwyraźniejszą opozycję dla stanowiska autora, który przedstawia się po chwili wprost jako „amerykański pisarz, uważający się za spadkobiercę Oświecenia”. Ten nieskomplikowany retoryczny zabieg jest jednocześnie przygrywką do kolejnego – Postman najpierw po prostu nie przyjmuje wyników tych badań do wiadomości, nazywając to psychologicznym „mechanizmem zaprzeczenia” (innymi słowy: odrzuca fakt, że Amerykanie wierzą w kosmitów i Diabła – najwyraźniej myśląc to z zaprzeczeniem samej wiary w te istoty). Ma to z kolei ułatwiać mu diagnozę stanu umysłowego ludzi, którzy „ulegli demonicznemu [sic! – M.O.] urokowi tzw. postmodernizmu, a w szczególności jego nurtu określanego jako dekonstrukcjonizm”, która to diagnoza sprowadza się do następującego stwierdzenia:

Oczywiście istnieje pewien związek między ludźmi wierzącymi w kosmitów i Diabła a różnego rodzaju dekonstrukcjonistami. Są to ludzie pozostający w niewoli ciężkiej depresji i – prawdę mówiąc – wyśmiewanie ich jest nieestosowne, zwłaszcza że większa część społeczeństwa cierpi w większym lub mniejszym stopniu na tę samą chorobę⁴⁴.

Jeśli przyjrzeć się pesymistycznemu tonowi refleksji we wcześniejszych pracach Postmana⁴⁵, można wysunąć przypuszczenie, że jego kasandryczny ton wynika z „depresji” o tym samym podłożu – przyczyny leżą w tym, co sam nazywa brakiem nadrzędnej narracji, która porządkowałaby informacyjny chaos nowoczesności⁴⁶, pogłębiany jeszcze przez postępujący *triumf*

⁴⁴ Ibidem, s. 14.

⁴⁵ N. Postman: *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, przeł. L. Niemiński, MUZA, Warszawa 2002; *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Muza, Warszawa 2004.

⁴⁶ Co ciekawe, w tym kontekście pada nawiązanie do poematu W. H. Audena *Age of anxiety*, który inspiruje także wy tłumaczenia popularności teorii spiskowych (Por. J. Parish, *The age of*

techniki nad kulturą. Jako technopesymista – jak go określił Mariusz Czubaj – Postman, podobnie do wielu innych, zauroczył się jednak nazbyt wyidealizowanym wizerunkiem Oświecenia⁴⁷, tym bardziej krystalicznym, gdy się go kontrastuje z ową demoniczną wizją postmodernizmu sankcjonującego jakoby wiarę w kosmitów.

Wspomniany topos UFO jest szczególnie ekspansywny na gruncie publicystyki, która posługując się częściej ewaluacją niż deskrypcją, utrwała szereg uproszczeń i stereotypów. Jako przykład takiej retoryki można przywołać opublikowany w „Polityce” artykuł Dariusza Rosiaka pod znamienym tytułem: *Globalne otępienie*. Zastanawiając się nad fenomenem teorii spiskowych autor stawia m.in. dramatycznie brzmiące pytanie:

Jak pogodzić fakt, że w świecie, w którym nauka pretenduje do wyjaśnienia najbardziej skomplikowanych zjawisk, miliony ludzi wierzą, że kółka wyżłobione w zbożu są dziełem kosmitów, lądowanie Amerykanów na Księżycu było pustynną inscenizacją, a Elvis Presley ciągle żyje?⁴⁸

Następnie zaś przytacza kolejne przykłady spiskowych teorii, nie mogąc się nadziwić, że stały się przedmiotem wiary „milionów żyjących w cywilizacji, której fundament stanowi tradycja Oświecenia. Bez względu na fakty”. Diagnoza takiego stanu rzeczy brzmi następująco:

Nauka, polityka, kultura stają się sferą, w której upada myślenie oparte na przesłankach racjonalnych, a popularność zdobywają niemądre tezy, których podstawę stanowi pokraczny postmodernizm. Obiektywna prawda nie istnieje, a opis rzeczywistości jest funkcją ideologii, wewnętrznych przekonań jednostki i mód medialnych⁴⁹.

Można przypuszczać, że do napisania tego artykułu zainspirowała Rosiaka wydana w Polsce w tym samym czasie książka publicysty „The Guar-

anxiety, [w:] J. Parish, M. Parker, (eds), *The Age of Anxiety. Conspiracy Theory and the Human Sciences*, Blackwell, Oxford 2001) – szerzej na ten temat zob. rozdz. [III.6]. Teza o braku porządkującej narracji przyczyniła się do przypisywania Postmanowi poglądów postmodernistycznych, co zresztą skwapliwie odnotował: „Znalazłem nawet esej, w którym, ku mojemu zdziwieniu, jestem przedstawiany jako typowy postmodernista (co więcej, o długim stażu). Nominacja ta dała mi wyobrażenie o wstrząsie, jaki przeżył tytułowy bohater komedii *Mieszczanin szlachcicem* Moliера, kiedy odkrył, że całe życie mówił prozą.” (N. Postman, *W stronę...*, op. cit., s. 78).

⁴⁷ M. Czubaj, *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] N. Postman, *Zabawić się...* op. cit., s. 6.

⁴⁸ D. Rosiak, *Globalne otępienie*, „Polityka” 2004, nr 10 (2442).

⁴⁹ Ibidem.

dian” Francisa Wheena, który z pozycji obrońcy „humanistycznych wartości Oświecenia”⁵⁰ i w tonacji zjadliwego paszkwilu analizuje ekspansję „bredni” [w oryg. ang. *mumbo-jumbo*⁵¹] w kulturze Zachodu. W zakończeniu rozdziału zatytułowanego wymownie *Spece od rozbiórki rzeczywistości*, a poświęconego w całości różnym przykładom absurdów, w jakie popadali postmoderniści (czego koronnym dowodem stał się słynny żart-eksperyment Alana Sokala⁵²), Wheen również nawiązuje do jakże znajomej tematyki:

Tak się przedstawia dorobek postmodernizmu – paraliż rozumu, zanegowanie jakościowej różnicy między sensownymi hipotezami i stekiem bzdur. W momencie gdy niezliczone świrowate sekty pozyskują nowych wyznawców, postmodernizm wspiera propagatorów nonsensu i dodaje im otuchy. Nawet teorie o spiskach sił pozaziemskich zyskały pewne poważanie w kręgach akademickich...⁵³

Przykładem akademickiego wsparcia dla wyznawców UFO miałyby być zdaniem Wheena głośna książka Jodi Dean, w której analiza masowego⁵⁴ występowania relacji Amerykanów „uprowadzonych” przez UFO i wierzących, że miał w tym swój udział rząd USA (czy wręcz „rząd światowy”), doprowadziła do typowej dla studiów kulturowych konkluzji, że jest to jeden z przejawów

⁵⁰ Por. F. Wheen, *Jak brednie podbiły świat*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2005, s. 16-23.

⁵¹ Ów frazeologizm w znaczeniu bredni/bzdury przyjął się w angielszczyźnie prawdopodobnie za sprawą postmodernistycznej powieści afroamerykańskiego aktywisty Ishmaela Reeda (*Mumbo Jumbo*, 1972), której treść przepełniona jest teoriami spiskowymi – traktowanymi jednak, czego liczni krytycy nie dostrzegli, dość ironicznie (por. P. Knight, *op. cit.*, s. 159-162). Sam tytuł pochodzi zaś od imienia jednego z bożków wudu.

⁵² Mowa o tekście *Transgressing the boundaries: towards a transformative hermeneutics of quantum gravity*, „Social Text” 1/1996 (pol. tłum.: A. Sokal, *Transgresja granic: ku transformatywnej hermeneutyce kwantowej grawitacji*, [w:] A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury. O nadużyciach nauki wypełnianych przez intelektualistów*, przeł. P. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004). Sokal – fizyk z New York University – wysłał ten artykuł do redakcji „Social Text”, renomowanego pisma utożsamianego ze studiami kulturowymi i lewicującą analizą dyskursu, jako parodię postmodernistycznej metodologii i cechującej ją nowomowy [patrz tytuł]. Redakcja jednak nie dostrzegła tej mistyfikacji i jej prześmiewczego charakteru – opublikowała tę pozbawioną sensu prozę w numerze poświęconym ideologii nauki. Sprawa stała się głośna, gdy wkrótce potem Sokal ujawnił swój, jak sam go określił, eksperyment.

⁵³ F. Wheen, *op. cit.*, s. 138.

⁵⁴ Wheen przytacza bliżej nieokreślone wyniki badań, wg których na początku lat dziewięćdziesiątych ok. 2% (czyli ok. 3,7 miliona) Amerykanów twierdziło, że jest ofiarą uprowadzenia przez kosmitów. Ironizuje przy tym – „ponieważ niektórzy przyznają się, że zostali porwani kilka razy, mamy do czynienia z koszmarem kontroli ruchu lotniczego” (Ibidem, s. 139-140).

oporu społecznego względem hegemonii mediów i nauki⁵⁵. Zostawiając tutaj z boku liczne uzasadnione kontrowersje wokół politycznego zaangażowania tej książki, które wypacza stosowaną przez autorkę metodologię⁵⁶, warto przyrzeć się trzem głównym argumentom, jakimi z pozycji „obrońcy Oświecenia” posługuje się Wheen⁵⁷:

1) *J. Dean nie jest astronomem, lecz politologiem.*

Jak można się domyślać, ma ją to dyskwalifikować jako osobę kompetentną do zajmowania się UFO. Pomijając już fakt, że predestynowana jakoby do rozwikłania tego problemu astronomia⁵⁸ zajmuje się nim zdecydowanie rzadziej niż np. psychologia, meteorologia, fizyka, a nawet teologia⁵⁹ – Wheen najwyraźniej nie zauważa, że sama definicja niezidentyfikowanych obiektów latających wiąże je z Obcymi tylko na mocy kulturowej konwencji – i to właśnie pewnym aspektem tej konwencji, a nie fizycznemu istnieniu kosmitów poświęcona jest praca Dean.

2) *Autorka „starannie unika oceny prawdopodobieństwa tego, co opisuje”.*

W związku z implikacjami pierwszego argumentu, z drugiego wynikałoby, że badacz kultury powinien przede wszystkim weryfikować prawdopodobieństwo tego, o czym mówią ludzie – nie pytając o to, dlaczego ani w jaki sposób mówią. Ergo: bez względu na wszystko ludzie powinni mówić Prawdę, a naukowcy Ją poznawać.

3) *Dean, zamiast bronić pojęcia prawdy, z zadowoleniem stwierdza jego rozpad.*

Argument ten dotyczy twierdzenia autorki, że opowieści o kosmitach „mobilizują nas do stawienia czoła (...) rozpadowi pojęć prawdy, racjonalności i wiarygodności”, jakie zostały ukształtowane przez zideologizowany i represyjny jej zdaniem racjonalizm. Dla Wheena oczywiście istnieje tylko jedna esencjalna Prawda, do której dostęp daje Rozum, wspomagany dedukcją lub obserwacją⁶⁰.

⁵⁵ J. Dean, *Aliens in America: Conspiracy Cultures from Outerspace to Cyberspace*, Cornell University Press, Ithaca/NY 1998.

⁵⁶ Szczegółowo opisuję je w kolejnym rozdziale.

⁵⁷ F. Wheen, *op. cit.*, s. 138-140.

⁵⁸ Zakrawa tu zresztą na ironię, że najbardziej znany jest przykład „nawróconego” astronoma J. A. Hyneka (zob. P. Weintraub, *UFO: nawrócenie niewierzących*, wywiad z J. A. Hynkiem, „Problemy” 1985, nr 5), który po dwudziestu latach badań zaproponował opartą na „szczególnego rodzaju idealizmie” teorię „świadomości kosmicznej”, materializującej podobne zjawiska i działającej zdalnie na świadomość ludzką (zob. H. Korpikiewicz, *Niebo jest w nas. Szkice z poznania nieba*, KiW, Warszawa 1989, s. 282-283).

⁵⁹ Zob. pracę zbiorową *UFO w perspektywie chrześcijańskiej*, Fronda 2001.

⁶⁰ Por. F. Wheen, *op. cit.*, s. 18. Przedstawieniu tego, co sam rozumie przez Oświecenie, autor poświęca zresztą bardzo mało miejsca.

Podstawy tego oświeconego stanowiska sięgają więc głęboko, bo do koncepcji języka – a konkretnie do dość naiwnego rozumienia ścisłej i nadrzędnej relacji język-rzeczywistość: język, choć niedoskonały, może mówić tylko o tym, co jest (istnieje obiektywnie, fizycznie). Bezasadność argumentacji Wheena i podobnych mu tropicieli „bredni” polega na tym, że postulaty formułowane pod adresem języka nauki⁶¹ (w tym wypadku: metajęzyka), przenosi na język jako przedmiot poznania (czyli na język przedmiotowy). Dean nie badała bowiem samych odwiedzin kosmitów, lecz ich opisy, a więc nie fizyczne zjawisko, lecz fenomen kulturowy przejawiający się w języku jako praktyce społecznej⁶². Wheen demaskując urojenia jako mówiące o czymś nieprawdopodobnym, uznaje je z miejsca za niegodne analizy – imperatyw zwalczania i obalania przesądów został tym samym przeniesiony na próby ich zrozumienia (choć przyznać też trzeba, że wielce dyskusyjna książka J. Dean, jak można sądzić choćby z ilości krytycznych polemik i recenzji⁶³, dostarcza wielu powodów do podobnych nadużyć).

Zarysowane powyżej przykłady argumentacji towarzyszącej (jakże pobieżnej) refleksji nad tym, co Stoczkowski określił jako „zaskakujące i wątpliwe poglądy wyznawane przez niektórych naszych bliźnich”, obrazują dominację dwóch skrajności: lekceważenia i ostrej krytyki. Obie te postawy wynikają z jednoznacznego pojmowania racjonalności i irracjonalności jako kategorii absolutnie rozłącznych, przy czym oświeceniowa autoidentyfikacja cytowanych tu autorów jest zawsze opowiedzeniem się za *ratio* i usytuowaniem ponad „głupotą” lub przeciwko niej. Powyższe wypowiedzi dobrze też ilustrują tezę Stoczkowskiego, że najłatwiej można trafić na próby definiowania racjonalności na zasadzie kontrastu, a więc poprzez odwołanie do hipotetycznego pojęcia irracjonalności – co wszakże skutkuje brakiem klarownej definicji obu tych pojęć⁶⁴.

5. Symptomatyka kryzysu i błędne ścieżki teorii krytycznej

Samo stwierdzenie braku racjonalności teorii spiskowych ma znikomą wartość heurystyczną – posługiwanie się Rozumem do konstatowania „oczywistości” de facto zwalnia od rozumienia i zmienia poznanie w rozpo-

⁶¹ W takim kontekście pisze o tym N. Postman, *W stronę...*, *op. cit.*, s. 66-90.

⁶² Patrz rozdział I.

⁶³ Zob. np. A. Stein, *Review of Jodi Dean, Aliens in America: Conspiracy Cultures from Outerspace, to Cyberspace*, H-PCAACA, H-Net Reviews, March, 1999, <http://www.h-net.msu.edu/reviews/showrev.cgi?path=25841922748597>, dostęp 17.12.2006.

⁶⁴ Por. W. Stoczkowski, *op. cit.*, s. 25.

znanie. Cytowane powyżej wywody uwidoczniają jednak fragment ważnej dyskusji, w ramach której opis współczesnej kultury wiąże ze sobą pojęcia racjonalności i kryzysu, różne przy tym wskazując przyczyny. Oba biorące udział w tej dyskusji obozy, które dla uproszczenia nazwę tu racjonalistami i postmodernistami⁶⁵, są zgodne co do tego, że takie fenomeny kultury jak teorie spiskowe lub często z nimi powiązane dziwaczne wierzenia – są przejawem kryzysu. O ile jednak ci pierwsi mówią o kryzysie Rozumu, drudzy mają na myśli kryzys kultury. Postmodernizm jest przez epigonów racjonalizmu atakowany głównie dlatego, że o ile ich własne diagnozy kryzysu upatrują przyczyn w upadku lub wręcz „zdradzie” wartości Oświecenia, o tyle z drugiej strony to ono jest postrzegane, jako owego kryzysu źródło. Trudno o jaskrawszą kontrowersję. Spór ten można by relacjonować dowolnie długo, jednak do pojęcia racjonalności pomocnego w analizie dyskursu teorii spiskowych przybliży nas to tylko wtedy, gdy pomoże wychwycić pułapki, do których prowadzi bezwiedne posługiwanie się coraz bardziej rozmytym pojęciem „kryzysu”.

Ponowoczesne postrzeganie racjonalności – jak nazwaliby je adwersarze – jest głęboko zakorzenione w marksizmie. W myśl teorii krytycznej, *dialektyka oświecenia*⁶⁶ wykształciła we współczesnych społeczeństwach zachodnich poziom świadomości określany jako rozum instrumentalny, praktyczny lub funkcjonalny, wraz ze wszystkimi jego negatywnymi przejawami w kulturze masowej, których parabolą i zwieńczeniem stał się ostatnio McŚwiat z wizji Benjamina Barbera⁶⁷. Efektem „rozpasanej racjonalizacji” jak to zjawisko określa Piotr Kowalski⁶⁸, jest nadmiar uporządkowania, który w wymiarze komunikacyjnym prowadzić może do problemów z rozróżnianiem informacji, a tym samym do poczucia bezsensu. Z niego to rodzą się wierzenia „w cokolwiek”⁶⁹

⁶⁵ Jak twierdzi sam Postman, trudno znaleźć dwóch ludzi, którzy podadzą takie samo lub choćby zbliżone znaczenie słowa „postmodernizm”, nie przeszkadza mu to jednak tytułować swoich adwersarzy postmodernistami (N. Postman, *W stronę...*, op. cit., s. 77-78). Wskazuje to tylko na fakt, że postmodernizm jest przez niego traktowany głównie jako konstrukt, w opozycji do którego przedstawia swoje stanowisko.

⁶⁶ M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1994.

⁶⁷ B. R. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 1997.

⁶⁸ Por. P. Kowalski, *Kanon jako wspólnota komunikacji* [w:] P. Kowalski, *Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*, Wyd. UJ, Kraków 2004, s. 92-97.

⁶⁹ To niezbyt płodne poznawczo określenie pochodzi z często przytaczanego w tym kontekście aforyzmu przypisywanego (prawdopodobnie niesłusznie) G. K. Chestertonowi: „Gdy ludzie przestają wierzyć w Boga, zaczynają wierzyć w cokolwiek”, zob. D. Rosiak, op. cit., W. Stoczkowski, op. cit., s. 297, U. Eco, *Kto nie wierzy już w Boga, ten uwierzy we wszystko*, [w:] tegoż, *Rakiem. Gorąca*

– spiski, kosmitów, cyber-bóstwa, które ucieleśniać mają na różne sposoby zasadę porządkującą chaos informacyjny⁷⁰. Sama teoria krytyczna wymaga jednak krytycznej refleksji – takiej wszakże, która wolna będzie od nieodzownego, zdawałoby się, dezawuowania jej nie zawsze pożądanego ideologicznego zaplecza. Ze względu na marksistowskie korzenie szkoły krytycznej liczne przeciwne jej stanowiska angażują się w spór, który często opiera się na motywacjach o charakterze politycznym, zaś emocjonalne argumenty zaczynają szybko dominować nad próbami zrozumienia jego przedmiotu⁷¹.

Wiązanie koncepcji kryzysu z pojęciem racjonalności opiera się często na opisywanej tu wcześniej dezyntolurze, która wynika po części z tego, że zideologizowany spór bardzo łatwo prowadzi do – jak to eufemistycznie ujął L. Zdybel – „braku ascezy” wobec takich pojęć jak *spisek* i *kryzys*. „Tracą one (...) na tyle semantyczne kontury, że w oczach posługującego się tymi terminami bardzo często oznaczają to, co wydaje mu się, że oznaczają, albo też, co chciałby, aby oznaczały”⁷². Wyjaśnienie przez pojęcie kryzysu ma przy tym inne słabości:

większość autorów, którzy po nie sięgają, nie zadaje sobie trudu, by zdefiniować samo pojęcie, co pozwala im postrzegać całą historię nowoczesną jako permanentny kryzys. (...) Kryzys byłby zatem nieodłączną cechą nowoczesności, a tym samym uniwersalnym wytłumaczeniem każdego współczesnego wydarzenia, które budzi naszą ciekawość.

Wcielen kryzysu jest wokół nas tak dużo, że jeśli wierzyć temu, co zazwyczaj pisze się na jego temat, stanowi on wręcz symbol kondycji świata nowoczesnego (bądź ponowoczesnego, jeśli kto woli)⁷³.

Nawet jeśli przyjąć, że formuła kryzysu opisuje jakieś ściśle określone zjawiska, które są przejawem dziwacznych lub kontrowersyjnych wierzeń i poglądów, to nie da się za jej pomocą zrozumieć ani ich treści, ani genezy, ani też powodów zmiennej popularności.

wojna i populizm mediów, przeł. J. Ugniewska i in., W.A.B., Warszawa 2007, s. 310-321.

⁷⁰ Zob. E. Davis, *TechGnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, przeł. J. Kierul, Rebis, Poznań 2002.

⁷¹ Co jednak nie znaczy, że ideologiczne podłoże teorii spiskowych i im podobnych jest bez znaczenia. W tym miejscu jednak chodzi o ustalenie pojęcia racjonalności teorii spiskowych, nie zaś ich związku ze ściśle określonymi ideologiami. Wróć do tego problemu w rozdziale III.

⁷² L. Zdybel, *op. cit.*, s. 65. Zob. także J. Jedlicki, *Trzy wieki desperacji. Rodowód idei kryzysu cywilizacji europejskiej*, „Znak” 1996, nr 488.

⁷³ W. Stoczkowski, *op. cit.*, s. 23.

Wyolbrzymianie przyczyn, które stoją za zjawiskami określanymi często hiperbolicznie i obrazowo jako „podbój”, „ekspansja”, „zalew” bądź „epidemia” irracjonalności, służy raczej przyciągnięciu uwagi potencjalnych czytelników, ale jest też wyrazem ideologizacji. Stoczkowski niedwuznacznie kpi ze zbyt zapatrzonych w marksistowską teorię krytyczną podejść socjologicznych (nazywa to „nową socjologią”), w ramach których szafowanie pojęciem kryzysu skutkuje tym, że podobne osobliwości „rzadko są studiowane dla nich samych, zamieniając się pod piórem uczonych komentatorów w zwykły epifenomen wzniosłych procesów modelujących całokształt kondycji ludzkiej”, albowiem „zrozumieć znaczy znaleźć Przyczynę, która powinna być przede wszystkim prosta i obdarzona epicką wielkością”⁷⁴.

Za zasługę owej „nowej socjologii” Stoczkowski uważa wprawdzie spostrzeżenie, że koncepcje naukowe stanowią częstokroć przedmiot wiary równie silnej, co ta obecna w wierzeniach paranaukowych – jego zdaniem nie oznacza to jednak, że opierają się one na tej samej formie racjonalności. Do takiej niepoprawnej konkluzji może doprowadzić nieostrożne wkraczanie w relatywizm. Zarzutem, jaki należy nieraz postawić podejściu krytycznemu, jest nie opatrzone żadnymi zastrzeżeniami stawianie znaku równości między argumentacjami potocznymi i naukowymi, oparte na założeniu, że jedne i drugie są zawsze uzależnione od uwarunkowań ideologicznych, postrzeganych zazwyczaj jako narzędzie walki w ramach lub przeciwko jakiemuś rodzajowi dominacji. Może to prowadzić do wizji nauki kierującej się tylko arbitralnymi kryteriami środowiskowymi lub wspierającej „określone siły” – rządy lub powiązane z nimi korporacje przemysłowe i medialne (stąd już niedaleko do spiskowej wizji nauki). Niebezpieczeństwa teorii krytycznej Stoczkowski zdaje się akcentować szczególnie w twierdzeniu, że „nowi socjolodzy”,

używając właściwych swojej dziedzinie narzędzi opisu, oddają się w istocie praktyce ideologii przy zachowaniu pozorów pracy socjologicznej. Zacierając granice między nauką a pseudonauką, starają się już to zdewaluować tę pierwszą (w ramach walki przeciw imperialistycznej hegemonii, której miałyby ona być podporą), już to podważyć monopol naukowego establishmentu, by dopuścić do głosu środowiska zepchnięte na margines (w imię zasady powszechnej „równości dyskursów”)⁷⁵.

Ciekawe, że autor tych słów nie przywołuje nigdzie wspomnianej tutaj pracy J. Dean (być może dlatego, że ukazała się ledwie rok przez opublikowa-

⁷⁴ Ibidem, s. 22.

⁷⁵ Ibidem, s. 28.

niem pierwszego, francuskiego wydania jego książki) – spełnia ona bowiem wszystkie wymienione w tym krótkim fragmencie kryteria, jest więc chyba modelową reprezentacją tego nurtu. Dean mianowicie twierdzi wprost, że dyskurs właściwy ruchowi wyznawców UFO w powiązaniu z ich spiskową wizją rzeczywistości, jest „aktem politycznym”, wyrazem sprzeciwu (oporu) względem „dyskursu rządowo-prawniczego” i „elitarnych, oficjalnych *arbitrów rzeczywistości*”, a więc „kwestionowaniem *status quo*”⁷⁶.

Wszystkie te spostrzeżenia Dean, zwłaszcza zaś ostatnie, jako swoisty idiom, wpisują się w punkt widzenia typowy dla studiów kulturowych⁷⁷ – z jednym wszakże, ale zasadniczym zastrzeżeniem, które kieruje pod jej adresem inny badacz kultury amerykańskiej, wspomniany już wcześniej Peter Knight. Dean wysuwa znajomo tutaj brzmiącą tezę, że rozkwit teorii spiskowych jest częścią zjawiska szerszego – erozji rozgraniczenia na racjonalność i irracjonalność. Według Knighta jest coś niepokojącego w jej stwierdzeniu, że poprowadzi to do „pełniejszej demokratycznej wolności”, oswobodzenia z niewolniczej ufności w wiedzę ekspertów. Tymczasem ani wolności, ani pełniejszej świadomości nie służy przecież ciągle przekonanie, że jest się pionkiem w czyjejs grze, pozbawianym (jak w wypadku „porwanych”) ciała i umysłu, czy też wiecznie manipulowanym przez spiskujące siły u steru władzy i w mediach.

Część badaczy, słusznie odżegnując się od tłumaczenia spiskowej koncepcji rzeczywistości jako projekcji wewnętrznych stłumionych konfliktów na świat zewnętrzny, zjawiska z obszaru kultury spiskowej rozumie jako próbę nadawania zniekształconego sensu głębokim sprzecznościom i konfliktom nie w psyche, lecz w społeczeństwie. Zdaniem Frederica Jamesona, narracje teoriospiskowe stanowią struktury poznawcze niższych warstw społecznych [*poor person cognitive mapping*] – są figurą totalnej logiki późnego kapitalizmu i zarazem desperacką próbą zrozumienia tego systemu. Medialna nadprodukcja spiskowości wiąże się z tym, że wielu ludzi nie jest już w stanie nadawać sens swojemu życiu w szerszym kontekście historycznym i socjoekonomicznym. Odkrywając „ukryty porządek” pod powierzchnią chaosu najnowszej historii, teorie spiskowe dają kompensacyjne poczucie usytuowania w jakimś kontinuum, które to poczucie w życiu codziennym

⁷⁶ Jak jednak słusznie zauważył F. Wheen (*op. cit.*, s. 140), wiara w spiski i kosmitów nie jest wcale obca przedstawicielom elit.

⁷⁷ Zob. K. Stasiuk, *Pomiędzy komunikacją a kulturą. O studiach kulturowych*, [w:] *Oblicza komunikacji 1. Perspektywy badań nad tekstem, dyskursem i komunikacją*, tom I, pod red. I. Kamińskiej-Szmał i in., Kraków, Tertium 2006, s. 147-163.

często ginie. Dla Jamesona myślenie teorii spiskowej jest więc zawsze próbą objęcia „niemożliwej całości współczesnego systemu światowego”. Istnieje w nowoczesnym społeczeństwie intryga (w sensie narracyjnym), którą należałoby zdemaskować. Nie jest to jednak ciąg sekretnych machinacji potężnej klikki, ale rozległa i niekończąca się ukryta walka klasowa, determinowana ekonomicznie⁷⁸.

Według Knighta jednak teoria ta w wielu aspektach jest „zbyt mocna” – wiara w istnienie „niemożliwej całości współczesnego systemu światowego” sama w sobie jest spiskologiczna. Współczesna kultura dopuszcza do głosu narastający sceptycyzm co do tego, czy istnieje jakakolwiek możliwość powiązania nieprzewidywalnych związków przyczynowych w coraz bardziej złożonym świecie. Co więcej, kwestionuje także możliwość zarysowania jakiegos kompleksowego, całościowego obrazu, przedstawiając próby znalezienia go jako złudne i niebezpieczne⁷⁹. Jedno z głównych założeń studiów kulturowych mówi, że w kulturze popularnej tkwią głęboko ukryte utopijne pragnienia, które mogą być reartykułowane jako bardziej produktywne projekty polityczne. Jednak podczas gdy życzliwe podejście do kultury popularnej jest niezbędne dla wnikliwej analizy, osadzanie ludzi za wszelką cenę „w czyjejs koncepcji rewolucyjnego dramatu” – twierdzi Knight – jest błędem⁸⁰.

6. Irracjonalność a rytualna koncepcja kryzysu

Traktowanie teorii spiskowych jako poglądów irracjonalnych przypomina wspomniany przez mnie we *Wprowadzeniu* motyw identyfikowania ich w kategoriach paranoi. Warto wspomnieć, że autorzy o poglądach zbliżonych do R. Hofstadtera, upatrują dziś katalizatorów owej „choroby” we właściwej ostatnim dekadom atmosferze fin de siecle’u i tzw. gorączce milenijnej, zaś za główny obszar podsycania już istniejących tendencji uważają Internet. Można jednak spytać, cóż czyni ten szczególny przełom wieków tak podatnym gruntem dla „paranoi”, i co powoduje, że ludzka skłonność do niej podlega tak złowrogiemu przyspieszeniu w *cyberprzestrzeni*? W świetle tych wyjaśnień „popularna paranoja” jest nieodgadniona co do swojego pochodzenia i tajemnicza co do kierunku, w którym zmierza. Jest raczej jakąś

⁷⁸ Por. F. Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Methuen, London 1981, s. 20, [za:] P. Knight, *op. cit.*, s. 19-21.

⁷⁹ P. Knight, *op. cit.*, s. 22; także: J. Parish, *The age of anxiety...*, *op. cit.*, s. 2-10.

⁸⁰ P. Knight, *op. cit.*, s. 21.

transhistoryczną aberracją psychiczną, która na nieświadome społeczeństwo działa jak wirus, grożąc nieustannie epidemią, która w sieci znajduje dogodne środowisko do rozprzestrzeniania się, zaś szczególnie dobry na to moment – w momentach kryzysowych⁸¹.

Poszukując pułapek, do jakich prowadzi bezwiedne posługiwanie się coraz bardziej rozmytym pojęciem kryzysu, oddam znowu głos Wiktorowi Stoczkowskiemu, rozważającemu konsekwencje wątpliwego założenia, że jedynie taki wyjątkowy okres (kryzys) może chwilowo podważyć panowanie „zdrowego rozsądku”:

Skoro okres kryzysu jest czasem wyjątkowym i wykluczonym ze zwyczajnego porządku, jego przejawy automatycznie uznawane są za niepodlegające żadnym normom: współczesne wierzenia zredukowane do wymiaru symptomu kryzysowego zmieniają się w przejściowe zakłócenie zwykłego biegu wypadków, nieistotny błąd, przypadek patologiczny, obcy oczekivanemu, przewidywalnemu i normalnemu porządkowi rzeczy⁸².

Podążając za tą myślą warto na marginesie uczynić pewną przewrotną, acz prowizoryczną analogię (którą być może implicite posłużył się i Stoczkowski jako etnolog) między takim postrzeganiem kryzysu a koncepcją rytualnej liminalności Victora W. Turnera⁸³. Można oto wysunąć tezę, że opisywany tu fragment naukowo-publicystycznej dysputy ma charakter typowo rytualny. Jeśli bowiem przyjąć, że rytuały są emanacją światopoglądu grup społecznych skierowaną ku najważniejszym wartościom danej kultury⁸⁴, to figura *kryzysu* jako okresu liminalnego ma właśnie zwracać uwagę na szczególną rolę Rozumu w kulturze zachodniej. Co więcej, w dyskursie naukowym ujawniają się także w ten sposób opozycyjne kategorie *struktury* (tu zwłaszcza: porządkowanej przez racjonalny „zdrowy rozsądek” i tradycję naukową) i *communitas*, do której zalicza się wszelkich intelektualnych i paranaukowych odszczepieńców. Wyjątkowo inspirująca jest tu następująca teza Turnera:

⁸¹ Por. Ibidem, s. 15.

⁸² W. Stoczkowski, *op. cit.*, s. 24.

⁸³ Zob. V. W. Turner, *Liminalność i communitas*, przeł. E. Dżurak, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kkontynuacje*, PWN, Warszawa 2004.

⁸⁴ Por. W. J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 111-112.

uważam, że z perspektywy osób zainteresowanych utrzymaniem *struktury*, każda manifestacja *communitas* musi się jawić jako niebezpieczna i anarchizująca (...) to, co nie może zostać wyraźnie zaklasyfikowane według tradycyjnych kryteriów albo trafia gdzieś pomiędzy klasyfikacyjne granice, jest niemal wszędzie traktowane jako „nieczyste” i „niebezpieczne”⁸⁵.

O rytualnym wyłączeniu ze „struktury” uczonych, którzy zajmują się teoriami spiskowymi jako niepoprawnymi politycznie – niewygodnymi i niebezpiecznymi, pisze Lech Zdybel (padają tu przykłady T. A. van Dijka i N. Chomsky’ego⁸⁶). Zwraca także uwagę na bardzo charakterystyczną właściwość: „teorie spiskowe (*ergo* fałszywe) tworzą zawsze nasi przeciwnicy, my raczej nie”⁸⁷.

Wracając zaś do Turnera, gdyby – wciąż na prawach niepewnej analogii – przenieść te kategorie na meta-język nauki dotyczący „wątpliwych lub dziwnych poglądów naszych bliźnich”, to z jednej strony da się zauważyć zogniskowanie uwagi na „strukturze”, dążące do takiego opisu rzeczywistości, który opiera się na dychotomiach (racjonalność/irracjonalność, rozum/głupota, nauka/paranauka); z drugiej zaś – większa życzliwość względem *communitas* prowadzi do zatarcia wszelkich różnic i skrajnego relatywizmu, w tym do rozmycia rozróżnienia między racjonalnością naukową i potoczną. Staralem się tu wcześniej pokazać, że ani to pierwsze, ani drugie podejście nie mogą prowadzić do zadowalających rezultatów.

Z nieco innych przyczyn w niniejszym kontekście interesujące są także spostrzeżenia Turnera dotyczące tzw. religijnych ruchów millenarystycznych⁸⁸ (Wheen prawdopodobnie zaliczyłby je z miejsca do „świrowatych sekt”) jako przykładów *communitas* typowych dla społeczeństwa masowego:

Warto zauważyć, że większość tych ruchów nabierając rozmachu przecina na wskroś plemienne i narodowe podziały. *Communitas* albo „społeczeństwo otwarte” tym się właśnie różni od strukturalnego albo „zamkniętego społeczeństwa”, że potencjalnie może się rozciągnąć niejako do granic człowieczeństwa. W praktyce, oczywiście, początkowy rozmach szybko ulega wyczerpaniu i „ruch” sam w sobie staje się jedną instytucją z wielu (...) – często bardziej fanatyczną czy

⁸⁵ V. W. Turner, *op. cit.*, s. 250-251.

⁸⁶ Zob. np. K. Klejsa, *Lekcja paranoidalnej podejrzliwości, czyli jak, zdaniem Noama Chomsky’ego, media manipulują masami*, „Kultura Popularna” 2003, nr 2.

⁸⁷ Por. L. Zdybel, *op. cit.*, ss. 54-56, 281.

⁸⁸ Zob. A. Giddens, *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2004, s. 580-582.

bojową niż inne, bowiem ma poczucie, że jest jedynym nośnikiem uniwersalnych ludzkich prawd⁸⁹.

Rytualny koncept *kryzysu* (w powyższym przykładzie związany z ciągle przecież żywymi niepokojami schyłku ubiegłego tysiąclecia), traktować więc należy jako znaczący nie tylko w ramach metajęzyka, opisującego ludzką racjonalność, ale także w języku przedmiotowym. Współcześni wyznawcy teorii spiskowych, wprzęgniętych jakże często w rozmaite wierzenia i ideologie, dokonują świadomego wyłączenia ze „struktury”, przy czym dzieje się to raczej w wymiarze symbolicznym – nawet jeśli weźmie się pod uwagę społeczności internetowe i sam Internet jako środowisko społeczne⁹⁰. Niewątpliwie więc historycznie już odległa koncepcja Turnera może wnieść pewną nową jakość w refleksji nad opisywanym tutaj fenomenem. Rozumienie kultury i komunikacji poprzez pojęcie rytuału⁹¹, zamiast szafować tyleż monumentalną, co pustą, kategorią „kryzysu”, w refleksji nad „kondycją ludzką” pozwala skupić się na tym, że dotyczy ona przede wszystkim związku człowieka z innymi ludźmi⁹².

7. Racjonalność wydajna i ograniczona w działaniu

Cały dotychczasowy wywód obrazuje trudną do przewyciężenia właściwość dyskusji wokół racjonalności teorii spiskowej, w której przeplatają się pojęcia i koncepcje z trzech różnych poziomów: potocznych „oczywistości”, równie uproszczonych wizji z pogranicza naukowo-publicystycznego, wreszcie zaś nieodzownego metajęzyka, który bardziej niż z epistemologią, związany jest z socjologią nauki. Popularne teorie spiskowe jako przedmiot badań są pod tym względem obszarem bardzo niewdzięcznym – nie sposób bowiem uniknąć wszystkich poczynionych powyżej zastrzeżeń, jeśli chce się dojść do stanowiska bliższego zrozumieniu tego zjawiska niż kolejnego niewyważonego głosu w owym sporze.

⁸⁹ V. W. Turner, *op. cit.*, s. 253. Trudno odgadnąć, czy Turner robi tu aluzję do koncepcji społeczeństwa otwartego K. Poppera (*Spółczesność otwarte... op. cit.*), który za wrogów społeczeństwa otwartego uważał wyznawców „niebezpiecznego filozoficznego poglądu”, jakim miała być spiskowa teoria społeczeństwa – była to zresztą opinia wymierzona głównie w marksistów.

⁹⁰ Zob. rozdz. [III.6-7].

⁹¹ Zob. E. W. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, przeł. J. Barański, Wyd. UJ, Kraków 2003, s. 145-161.

⁹² Por. V. W. Turner, *op. cit.*, s. 266.

Nie trzeba chyba przy tym specjalnie przekonywać, że lekceważący stosunek do dziwaczkich wierzeń i idei pozbawia nas wglądu w te mechanizmy rządzące ludzką myślą, które – choć dalekie od usankcjonowanego przez nowożytną naukę pojęcia racjonalności – stanowią konieczne dopełnienie wizerunku *homo sapiens sapiens*. Wizerunku, jak twierdzi Stoczkowski, jaki w dobrym mniemaniu o sobie chcielibyśmy widzieć tylko przez pryzmat dokonania postaci wybitnych i wyjątkowych – jednakże człowiek, aby „poznać samego siebie takiego, jakim jest naprawdę (...), powinien zacząć badania nie od rzadkich, jak się zdaje, wzlotów ludzkiego rozumu, ale od niezliczonych jego upadków”⁹³. Ta przewrotna dyrektywa poprowadzi tutaj do próby znalezienia pojęcia racjonalności, które jednak nie będzie – jak widzieliśmy powyżej – ustanowione jako opozycja, ale w ramach którego da się opisać dane dyskursy teoriospiskowe. Pożytek ze stawiania abstrakcyjnego wzorca Rozumu jako punktu odniesienia wydaje się bowiem wątpliwy: działania badawcze sprowadzać by się musiały do określenia poziomu poszczególnych „upadków” w stosunku do owego wzorca. Tymczasem to właśnie owe „upadki” należałoby uznać za immanentną cechę ludzkiego myślenia, będącego przecież działaniem – a więc uchwytne jedynie w swej dynamice. Stoczkowski lapidarnie definiuje takie ogólne pojęcie racjonalności jako „sposób używania *ratio*”⁹⁴ i uzasadnia:

Jeśli chcemy zrozumieć sposób myślenia naszych bliźnich, większą korzyść przyniesie nam założenie, że wszystkie wytwory myśli ludzkiej – nawet najbardziej dziwaczne czy przerażające – są racjonalne w takiej mierze, w jakiej pouczają nas, do czego zdolny jest nasz umysł (...). Badania nad racjonalnością taką, jaka jest, wymagają przyznania, że z analizy myślenia zakwalifikowanego jako irracjonalne bądź paranaukowe dowiadujemy się na temat racjonalności równie dużo, co z analizy rozumowania naukowego⁹⁵.

Zgodzić się więc należy z jego opinią, że chwiejność granicy między racjonalnością a irracjonalnością, która stała się źródłem licznych i wyrafinowanych nieraz koncepcji filozoficznych, prowadzi do tego, że w większości nie służą one opisaniu konkretnych zjawisk, ale konstruowaniu wzorcowych modeli racjonalności i jej przeciwieństwa:

⁹³ W. Stoczkowski, *op. cit.*, s. 33.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 377.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 32.

W dyskusjach nad racjonalnością brakuje przede wszystkim refleksji nad różnicami. Myśl nasza zbyt gorliwie koncentruje się na racjonalności idealnej, jedynej i uniwersalnej, traktowanej jako monolit i porównywanej z jedyną i nie mniej jednorodną irracjonalnością⁹⁶.

Ażeby owe różnice wychwycić, konieczna jest więc koncepcja, która nie będzie się opierać na prostej dychotomii, lecz odwoływać do dynamicznego rozumienia racjonalności jako „sposobu używania *ratio*” i stopniowalnego kryterium wydajności tego działania. Na jednym krańcu tej skali Stoczkowski umieścił wysoce skuteczną racjonalność, cechującą – jak ironicznie podkreślił – niektórych naukowców i przejawiającą się w praktycznych zastosowaniach nauki, na drugim zaś – racjonalność mało wydajną, określoną przez niego jako ograniczona w działaniu. Racjonalność, jakiej wyrazem są teorie spiskowe i różne związane z nimi wierzenia, zbliża się zdecydowanie do tego drugiego krańca skali.

Podstawowe kryteria wyróżniające typ racjonalności kojarzony najczęściej z nauką to wykonywalność i skuteczność, które określić można łącznie właśnie jako wydajność. Wiązanie owej wydajności (poprzez dość „oczywiste” kryterium instytucjonalne) z działalnością zawodowych naukowców, jest jednak niewystarczające, ponieważ nie da się w ten sposób uwzględnić wszystkich (zarówno historycznych, jak i potencjalnie możliwych) przykładów falsyfikowalności rozmaitych teorii – sukcesy naukowe są zresztą zawsze niepewne i tymczasowe. Rezygnując zatem (jak wykażę później – zbyt pochopnie) z kryteriów zewnętrznych, charakterystykę racjonalności wydajnej wywodzi Stoczkowski z ustaleń psychologii poznawczej, dzięki którym można określić przede wszystkim, jakie procesy kognitywne prowadzą do znalezienia najkrótszego i najwłaściwszego rozwiązania postawionego problemu. Warunkiem tak rozumianej wydajności okazuje się więc równomierne korzystanie z wiedzy empirycznej i apriorycznej, a przede wszystkim konfrontacja obserwacji empirycznych ze spekulatywnymi hipotezami na ich temat. Decyduje także zakres swobody w poszukiwaniu możliwych rozwiązań problemu – istniejące naukowe paradygmaty nie mają charakteru aksjomatycznego, tzn. poszczególne działania badawcze nie zmierzają tylko do potwierdzenia swych własnych założeń, ich celem jest zwykle innowacyjność. Przyjmowane pewniki stanowią jedynie narzędzie, określają *modus operandi*, natomiast nie wymagają – jak w wypadku opisywanych tu koncepcji – nieustannego potwierdzania. Stoczkowski wymienia trzy kryte-

⁹⁶ Ibidem, s. 30.

ria zwiększające wydajność rozumowania, które opierają się na „swobodzie wybierania i wątpienia”⁹⁷:

- świadomość, że wiedza jest wytwarzana, a nie odkrywana lub objawiana;
- wolność spekulacji i wyobraźni pod warunkiem konfrontowania jej z obserwacją;
- „współzawodnictwo idei”, czyli uwzględnianie koncepcji konkurencyjnych jako źródła spekulatywnych hipotez.

Racjonalność wydajna, jak zauważa Stoczkowski, „pozbawiona iluzji posiadania prawd ostatecznych, rzadko osiągalnych, skłania się ku ideom, którym obserwacja rzeczywistości dostarcza proporcjonalnie najwięcej potwierdzeń i najmniej świadectw negatywnych. Postępując w ten sposób, nie tylko konfrontujemy idee z rzeczywistością, ale i porównujemy je z innymi ideami”⁹⁸. Warto tutaj zwrócić uwagę, że taka antydoktrynalna postawa stwarza szczególnie dogodne warunki do działań interdyscyplinarnych⁹⁹.

Tymczasem racjonalność ograniczona opiera się na założeniu, że wystarczy gromadzenie danych obserwacyjnych, jeśli w ogóle podporządkowanych jakiejś hipotezie, to zazwyczaj kierującej się dowolnie lub aksjomatycznie wyrażoną opinią – względną swobodę zastępuje tutaj dowolność. Zdaniem Stoczkowskiego wiąże się to z głębokim niezrozumieniem sposobu, w jaki powstaje wiedza. Różnica między jednym a drugim typem rozumowania tkwi przede wszystkim w pojmowaniu więzi między własnymi spekulacjami a rzeczywistością. Psychologia poznawcza dowodzi, że jedną z cech ludzkiego myślenia jest skłonność do znajdowania w pierwszym rzędzie faktów potwierdzających własne przekonania i przeoczenia zarazem tych, które im przeczą. Cechą charakterystyczną racjonalności wydajnej jest świadomość owego zjawiska i wynikające z niej zainteresowanie tym drugim typem faktów jako jedynym, którego wyjaśnienie prowadzić może do pełniejszego zrozumienia rzeczywistości. Tak zatem opisywany za pomocą tego kryterium stopień racjonalności „mierzy się nie liczbą, ale różnorodnością faktów, które myśl gotowa jest wziąć pod uwagę”¹⁰⁰. Można tu dodać, że ten ostatni warunek liczne koncepcje paranaukowe próbują obchodzić, biorąc różnorodność faktów z materiału dowodowego wielu różnorodnych idei, które rzekomo zgadzają się ich światopoglądem, a w istocie są po prostu całkowicie dowolnie interpretowane. Umberto Eco pisze, że tym, co

⁹⁷ Ibidem, s. 382-384.

⁹⁸ Ibidem, s. 383.

⁹⁹ W rozumieniu, o którym pisałem w rozdz. [I.4].

¹⁰⁰ Ibidem, s. 382.

najbardziej irytuje go w ideologii New Age, jest synkretyzm, który „w stanie całkowicie nieskrępowanym nie polega na wierze w jedną rzecz, lecz na wierze we wszystkie rzeczy naraz, choćby pozostawały ze sobą w sprzeczności”¹⁰¹. Ów synkretyzm Stoczkowski identyfikuje jako metodę aksjomatyczną – gromadzone fakty, są *a priori* podporządkowywane aksjomatom określającym dany światopogląd – i na tej podstawie przedstawia się je jako „dowody”¹⁰².

8. Spiskologiczne „przeracjonalizowanie”

Brian Keeley swoje studium o epistemologii teorii spiskowych (opublikowane w prestiżowym „The Journal of Philosophy”) opatrzył dwoma mottami: pierwsze, z *Filozofii dziejów* Hegla, mówi o tym, że filozofia dała nam przekonanie, iż światem rządzi Rozum, w związku z czym bieg historii zmierza w racjonalnym kierunku; drugie pochodzi z popularnej w Stanach naklejki na zderzak i brzmi: „*Shit happens*”¹⁰³. To z pozoru kuriozalne zestawienie odkrywa dwa paradoksy. Po pierwsze, obrazuje ono deterministyczne przekonanie spiskologów, że wszystkie dziejowe i aktualne zdarzenia są efektami działania *czyjegoś* planu – podczas gdy dla krytyków takiego światopoglądu, jak widzieliśmy, to właśnie Rozum jest instancją odwoławczą, z którą spiskologie stoją w jawnej sprzeczności. Po drugie, na co zresztą owi „obrońcy Rozumu” słusznie zwracają uwagę, w wy tłumaczeniach teorii spiskowych brak miejsca na takie czynniki jak przypadek bądź ludzki błąd (przypadek może być co najwyżej „dziwny”, „zastanawiający” bądź „podejrzany”); jednocześnie jednak, dotyczą one często wydarzeń, które się *zdarzają* – sama ich mnogość stanowić ma regułę, zaś w sprzecznościach i niedopowiedzeniach relacji medialnych tkwić mają dowody na to, że w domniemywanym spiskowym planie coś zawiodło.

W przypadku dyskursów teorii spiskowych u podstaw każdej argumentacji stoi więc przyjęte za pewnik założenie, że prawda na dany temat z takich lub innych przyczyn jest celowo ukrywana – a co za tym idzie, że dane wydarzenia bądź stany rzeczy są rezultatem czyichś działań opartych na jakimś tajnym planie. Tzw. spiskową teorię dziejów, można rozumieć jako swoisty system interpretacyjny opisujący historiozoficznie rozumiane kon-

¹⁰¹ U. Eco, *op. cit.*, s. 312.

¹⁰² Por. W. Stoczkowski, *op. cit.*, s. 280-335.

¹⁰³ B. L. Keeley, *Of conspiracy theories*, „The Journal of Philosophy” 1999 No.3 (March), vol. XCVI, s. 109.

tinuum. Zakłada ona, że wszystkie ważniejsze wydarzenia określające bieg historii są efektem racjonalnych, konspiracyjnych działań, były więc skrycie zaplanowane i wprowadzone w życie. Pociąga to za sobą wiarę w absolutny prymat wiedzy teoretycznej (planowania) nad wiedzą praktyczną – czyli „skrajny” („radykalny”) racjonalizm¹⁰⁴. Paradoksalność tego założenia również ujął także Pierre-André Taguieff:

Można w 3 lub 4 zdaniach streścić koncepcję spisku: nic nie dzieje się bez przyczyny; wszystko, co ma miejsce, jest wytworem pewnego programu, wynika więc z intencji lub z pragnień ludzkich; nic nie jest takie, jakim się wydaje; wszystko jest połączone w niejasny sposób. (...) Sam fakt, że nie posiada się żadnych dowodów na istnienie spisku, jest najdoskonalszym dowodem jego istnienia¹⁰⁵.

Problem jednak w tym, że w charakterze „dowodów” spiskolodzy przytaczają zazwyczaj dziesiątki faktów. Jak zauważa B. Keeley, charakterystyczną cechą teorii spiskowych jest to, że większości z owych faktów nie da się przedstawić jako wynik racjonalnych (celowych, zaplanowanych) działań:

Powinniśmy uważać, by nie przeracjonalizować [*over-rationalize*] świata i ludzi, z którymi żyjemy. Odrzucenie teorii spiskowych pociąga za sobą akceptację bezsensownej natury ludzkiego świata. W świecie fizycznym huragany, tornada i inne ‘dopusty Boże’ po prostu się *zdarzają* – to samo tyczy świata społecznego. Niektórzy ludzie po prostu robią różne rzeczy. Zabijają przywódców, działają w myśl opacznie rozumianych ideologii, zostawiają ślady na miejscu przestępstwa. Zbyt mocna wiara w ludzką racjonalność pchnie nas w poszukiwanie intencjonalnych [*purposive*] wytłumaczeń tam, gdzie ich nie ma¹⁰⁶.

W podobnym tonie ironizował na łamach „Polityki” Dariusz Rosiak, nawiązując do teorii spiskowych hipotez dotyczących śmierci księżnej Diany: „Samochód prowadzony wąskim tunelem z prędkością 160 km na godzinę przez pijanego kierowcę może się rozbić. Osoba, która siedzi w tym samochodzie bez zapiętych pasów bezpieczeństwa może zginąć. To jednak takie banalne. Nie, księżna Walii nie mogła zginąć w tak prozaicznych okolicznościach”¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Por. M. Król, *Spiskowa teoria wszystkiego*, „Polityka” 2005, nr 46 (2530), s. 92-94.

¹⁰⁵ P.-A. Taguieff, *Le retour des théories du complot: entretien avec le politologue Pierre-André Taguieff*, „Le Monde” 5.11.2005 [przedruk: *Powrót teorii spisku*, „Forum” 29.11.2005].

¹⁰⁶ Ibidem, s. 126.

¹⁰⁷ D. Rosiak, *Globalne otępienie*, „Polityka” 2004, nr 10 (2442), s. 88.

Nadzwyczaj proste wytłumaczenie, że ludzie bywają omylni – twierdzi Keeley – odnosi się również do tego, że błędy można znaleźć w każdym zbiorze informacji: świadkowie miewają luki w pamięci i uprzedzenia, dziennikarze i przedstawiciele rządu we wczesnym etapie sytuacji kryzysowej (a takich zazwyczaj dotyczą teorie spiskowe) dostają błędne bądź niepełne informacje – później zaś nie cierpią przyznawać się do pomyłek.

Głupota teorii spiskowych uwydatnia to, że nie powinniśmy być zbyt zmarwnieni, gdy nasze teorie dotyczące zjawisk społecznych zawiodą w wyjaśnieniu wszystkich danych. To reguła, że nie wszystkie dane są prawdziwe¹⁰⁸.

Myślenie teorii spiskowe opiera się na dokładnie odwrotnym rozumieniu tejże reguły. Ironicznie oddaje raczej to, co się *zdarza*. Operuje wyjaśnieniami konkretnych wydarzeń, stojącymi zazwyczaj w wyraźnej opozycji do tzw. wersji oficjalnej – „zaglądając” poprzez luki informacyjne w to, co „ukryte”, stara się udowodnić, że w domniemywanym spiskowym planie coś zawiodło.

Główne niebezpieczeństwa, do jakich prowadzi racjonalność ograniczona, to – po pierwsze, wynoszenie do rangi najwyższej formy poznania myślenia aksjomatycznego, jakie cechuje właśnie wyznawców koncepcji paranaukowych (jak z hermeneutyczną pieczołowitością dowodzi w swojej książce Stoczkowski, często są one ściśle powiązane z okultyzmem). Po drugie, na co szczególnie narażeni są „naiwni obrońcy *rozumu*”, jest to łatwość, z jaką można popaść w manierę zdobienia klasycznych procedur racjonalności ograniczonej naukową (czy raczej scjentystyczną) retoryką, „w przekonaniu, że użycie słów i sformułowań brzmiących ‘racjonalnie’ jest gwarancją najwyższej przenikliwości i ścisłości myślenia”. Wreszcie po trzecie, jeśli – jak czynią to „postmoderniści relatywiści” – akceptuje się niepewność i kruchość wiedzy produkowanej przez racjonalność ograniczoną, a nie uznaje jednocześnie, że istnieją bardziej wiarygodne (naukowe) metody opisu rzeczywistości.

Przekonanie, że można zrozumieć świat, albo zawierając intuicji, albo szukając wyłącznie potwierdzenia własnych przekonań, albo ustalając kryterium prawdy w zależności od predylekcji politycznych, prowadzi do zabarykadowania się w zamkniętym świecie pewników, którymi konfrontacja z rzeczywistością nie może zachwiać z tego prostego powodu, że nie zezwala się jej, by mogła sku-

¹⁰⁸ B. L. Keeley, *op. cit.*, s. 125.

tecznie uczestniczyć w procesie wytwarzania wiedzy. Pozbawiony możliwości podania w wątpliwość własnych przekonań, człowiek nie potrafi kontrolować istotnej części swych procesów myślowych (...). **Przeciwieństwem wiedzy jest nie ignorancja, ale ułuda wiedzy niepodważalnej**¹⁰⁹.

Traktuję ten obszerny fragment wypowiedzi Wiktora Stoczkowskiego jako dyrektywę przyświecającą całości prowadzonych przeze mnie dociekań. Opisuje ona bowiem nie tylko istotny z prezentowanego tu punktu widzenia aspekt ludzkich zachowań, które są, jak można sądzić, nierozłącznie związane ze teoriospiskowym pojmowaniem rzeczywistości – unaocznia także konieczność ostrożnego obchodzenia się z licznymi na gruncie humanistyki koncepcjami, które bezwiednie przybierają kształt niepodważalnych pewników. Właściwe racjonalności ograniczonej przedkładanie siły przekonań nad solidność dowodu, jest cechą charakteryzującą nie tylko poglądy „dziwaczne” i „paranaukowe”, ale także bezkrytyczne opowiadanie się za jedną niepodważalną prawdą naukową – równie dobrze odnosi się to do obrońców „rozumu obiektywnego”, co wojujących dekonstrukcjonistów.

Trzeba jednak zauważyć, że choć racjonalność rozpatrywana w odniesieniu do kryterium wydajności dość dobrze tłumaczy podłoże krytycznych kontrowersji wobec tak specyficznych zjawisk jak opisywane w tej pracy, to propozycji Stoczkowskiego można zarzucić, że naturę samych działań opartych na racjonalności ograniczonej wyjaśnia raczej pobieżnie. Takie postawienie sprawy jest być może uprawnione w meta-teoretycznym odniesieniu do indywidualnych koncepcji, które jawnie chcą uchodzić za naukowe, natomiast okazuje się mało użyteczne do opisu intersubiektywnej dynamiki kulturowania podobnych idei w sferze komunikacyjnej – również tej potocznej.

9. Racjonalność ograniczona: między kognicją społeczną a quasi-hermeneutyką

Rozważając heurystyczną użyteczność koncepcji racjonalności ograniczonej, warto zwrócić baczniejszą uwagę na podniesiony przez Stoczkowskiego – niestety, tylko mimochodem – społeczny wymiar opartych na niej działań.

Racjonalność przejawia się bowiem nie tylko we wznoszeniu konstrukcji intelektualnych służących odzwierciedleniu rzeczywistości obiektywnej, ale i od-

¹⁰⁹ W. Stoczkowski, *Ibidem*, s. 408-409 [podkr. M. O.].

działaniu na rzeczywistość społeczną: wiedza staje się tu czasem nie celem samym w sobie, ale zwyczajnym środkiem, rodzajem symbolicznego kapitału, gromadzonego, by czerpać zeń dywidendy¹¹⁰.

Ta ostatnia uwaga – nawiasem mówiąc, sformułowana pod adresem postawy i dorobku naukowego Mircei Eliade i Carla Gustava Junga¹¹¹ – wnosi istotną myśl, której sam autor, jak sądzę, w pełni nie rozwinął. Być może sens tego zawężenia zawiera się w samym sformułowaniu: owo opisane w kategoriach ekonomicznej metafory *oddziaływanie na rzeczywistość społeczną* akcentuje przecież podmiotowość¹¹² i instrumentalny charakter racjonalności, pomijając perspektywę *uczestnictwa w życiu społecznym*. Stoczkowski wpada tutaj w pułapkę analogiczną do tej, przed którą sam przestrzega, twierdząc że zbyt wiele uwagi poświęca się dokonaniom postaci wybitnych, miast skupić się na użytku, jaki z rozumu czynią zwykli ludzie. O ile opisywani przez niego twórcy-liderzy rozpowszechniający popularne koncepcje paranaukowe (m.in. propagatorzy tzw. teorii starożytnych astronautów – Erich von Däniken i Robert Charroux) wpisują się z pewnością w model racjonalności ograniczonej, o tyle przecież popularność swą zawdzięczają ludziom rozumującym tak samo – uwzględnienie więc odzewu na te teorie, jego dynamiki i struktury, powinno być niezbędnym dopełnieniem refleksji nad tą postacią racjonalności.

Sam Stoczkowski traktuje ów odzew w kategoriach *wierzeń współczesnych*¹¹³ – raczej jako entuzjastyczną postawę względem „wiedzy objawionej” w wydawanych masowo publikacjach. Wyrazem aprobaty mają tu być liczone w milionach wyniki sprzedaży i półki uginające się pod ciężarem

¹¹⁰ Ibidem, s. 385-386.

¹¹¹ Stoczkowski, nawiązując do przykładów funkcjonowania racjonalności ograniczonej w nauce, nadmienia, że ezoteryka i okultyzm były dla Junga i Eliade źródłem fascynacji, które następnie przekuli w swoje badania naukowe. Mają one wiele cech „wiedzy objawionej”, nie troszczącej się zanedo o weryfikację – zwłaszcza wobec ogromnej popularności dzieł obu tych postaci. Por. *op. cit.*, s. 336-371. Co ciekawe, obu tych autorów w podobnym kontekście trzydzieści lat wcześniej (w 1966 r.) wymienił także Leszek Kołakowski, określając ich poczynania jako mitotwórcze i niemożliwe do przekucia na hipotezy – por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 19.

¹¹² Ma to prawdopodobnie związek z tym, że autor przedstawia omawiane przez siebie zjawisko przez pryzmat dokonań poszczególnych postaci, czego dobitnym świadectwem jest choćby nazywanie go „dänikenią” bądź „dänikenizmem”.

¹¹³ W polskim wydaniu pracy Stoczkowskiego pominięto podtytuł francuskiego oryginału: *Ethnologie d'une croyance moderne (Etnologia wierzeń współczesnych)*.

„groteskowych książek o wulgarnie kolorowych okładkach”¹¹⁴ – nic bliższego jednak one nie mówią o motywacjach faktycznych nabywców, strategiach mniej lub bardziej uważnych czytelników oraz o inspiracjach, mających swój wyraz w późniejszych działaniach. Hipotetycznym źródłem owych wierzeń – tu diagnoza Stoczkowskiego jest zbieżna z przywołanym wcześniej spostrzeżeniem Piotra Kowalskiego – jest poszukiwanie sensu wobec nadmiaru uporządkowania świata, jaki pociąga za sobą racjonalność wydajna. Świat, który opierałby się wyłącznie na wiedzy uzasadnionej, wytwarzanej przez wydajną formę racjonalności, oczywiście nie istnieje. Jako ważne i trafnie syntetyzujące znaczenie racjonalności ograniczonej odnotować więc należy odwołanie do sfer życia, których ta przede wszystkim dotyczy:

Wiedza budowana ze stałą troską o jej dopasowanie do rzeczywistości w nieunikniony sposób doprowadza do tego, że pozostaje bez odpowiedzi mnóstwo pytań, które sytuują się poza dziedziną weryfikowalności, ale które wydają się człowiekowi egzystencjalnie niezbędne. (...)

Racjonalność ograniczona, bynajmniej nie stanowiąc godnej potępienia dewiacji umysłowej, jest normalnym sposobem funkcjonowania naszej myśli, to jej bowiem zawdzięczamy możliwość poruszania się w świecie spraw codziennych, umiejętność tworzenia związków społecznych, emocje artystyczne, fascynacje filozoficzne i uniesienia religijne¹¹⁵.

Można zauważyć, że uwagi te – choć sam Stoczkowski o tym nie wspomina – odwołują się niemal dosłownie do hermeneutycznej refleksji H.-G. Gadamera nad ekspansją metody naukowej:

Uczucie niezadowolenia wobec zgłaszanego przez naukę roszczenia do prawdy rodzi się zwłaszcza w dziedzinie religii, filozofii i światopoglądu. Są to instancje, na które powołują się głosy sceptyczne wobec nauki, aby zaznaczyć ograniczenie naukowej specjalizacji i metodycznego badania w stosunku do rozstrzygających problemów życiowych¹¹⁶.

Takie ujęcie wpisywałoby się w wyrażane przez wielu autorów przekonanie, że medialna ekspansja światopoglądu naukowego i tzw. władza ekspertów – jest współcześnie jednym ze źródeł potocznych wierzeń (wg T. van Dijka

¹¹⁴ W. Stoczkowski, *Ibidem*, s. 400.

¹¹⁵ *Ibidem*, ss. 388, 407.

¹¹⁶ H.-G. Gadamer, *Cóż to jest prawda?*, *op. cit.*, s. 37.

– *przekonań kulturowych*), współorganizujących swoisty „folklor przyszłości” wieszczony ongiś przez Antonia Gramsciego¹¹⁷.

Jednakże, choć Stoczkowski stawia sobie za cel zrozumienie, nie zaś krytykę tego fenomenu¹¹⁸, to jednak jego wywód przeprowadzony jest w dużej mierze z punktu widzenia nauki i to w jej kategoriach (*vide*: wydajność) stara się opisywane zjawiska zrozumieć. Problem zaś w tym, że obszarów działań ludzkich, o których mowa w powyższych cytatach, nie da się opisać jedynie za pomocą kryteriów, do których Stoczkowski się odwołuje. Trzeba zauważyć, że samo pojęcie *wydajności w działaniu*, opisywane przez niego w kategoriach psychologii poznawczej, jest głęboko zakorzenione w postawie empirycznej i jako takie trafnie określa przede wszystkim działania o charakterze teleologicznym. Mówiąc zatem np. o głębokim niezrozumieniu mechanizmów powstawania wiedzy, cechującym racjonalność ograniczoną, posługuje się on koncepcją wiedzy jako umiejętności rozwiązywania problemów – w znaczeniu efektywnego i krytycznego konfrontowania wewnętrznych procesów myślowych z zewnętrzną rzeczywistością. Skupia się tym samym na poziomie podmiotowym, jako że stopień wydajności (ograniczenia) w działaniu opiera się tu na wewnętrznych kryteriach kognitywnych. Można więc powiedzieć, że ramy, które zarysowuje dla pojęcia racjonalności ograniczonej Stoczkowski, są za wąskie – nie obejmują one bowiem aspektów komunikacyjnych i kulturowych.

Jest to zastrzeżenie ważne przede wszystkim z punktu widzenia analizy dyskursu – istotnie, w jej ramach funkcjonuje m.in. sposób ujmowania kognicji przejęty z dokonań psychologii poznawczej ujmowany jest jako koncepcja mentalistyczna, zgodnie z którą komunikacja definiowana jako wytwarzanie i rozumienie przekazów polegać ma na wytwarzaniu sensu, a więc zapośredniczona jest przez procesy myślowe. Właściwości dyskursu można więc z tej konkretnej perspektywy wyjaśnić odwołując się do opisu ogólnych procesów sensotwórczych związanych z selekcją danych, operowaniem informacjami, formułowaniem opinii, rekonstruowaniem spójności tekstu itp. W ten sposób uwarunkowania indywidualnych procesów poznawczych określające postać przekazu transponowane są na dyskurs jako pewną całość. Jednakże Susan Condor i Charles Antaki¹¹⁹ zwracają uwagę, że ujęcie to jest najsilniej związane z postrzeganiem dyskursu jako języka na poziomie ponadzdaniowym,

¹¹⁷ Szerzej zob. rozdz. [III.3-4].

¹¹⁸ Por. W. Stoczkowski, *op. cit.*, s. 32-33.

¹¹⁹ S. Condor, Ch. Antaki, *Dyskurs a psychologia postrzegania społecznego*, [w:] T. A. van Dijk [red.], *Dyskurs jako struktura i proces*, tłum. G. Grochowski, PWN, Warszawa 2001, s. 245.

które stara się abstrahować od uwarunkowań kontekstualnych. Podkreślają przy tym, że nie jest to jedyny ani nawet najbardziej aktualny nurt łączący podejście kognitywne z analizą dyskursu, nazywają je zresztą kierunkiem „o racjonalnym (czy też raczej racjonalistycznym) i dydaktycznym nastawieniu”¹²⁰, według którego związane z dyskursem procesy mentalne mają charakter mechaniczny i w gruncie rzeczy – deterministyczny. Można przypuszczać, że to w opozycji do tej szczególnej wersji kognitywizmu sformułowali swe skrajne stanowisko Linda Wood i Rolf Kroger – twierdzący, że kognicja, zarówno jako pojęcie wyjaśniane, jak i wyjaśniające, jest czymś „mniej niż użytecznym”¹²¹, ponieważ, ich zdaniem, nie istnieje żaden wewnętrzny mechanizm sterujący ludzką myślą [zob. rozdz. I.5].

Odrzucenie owego zawężonego, mentalistycznego wytłumaczenia kognitywne nie czyni bynajmniej koncepcji racjonalności ograniczonej bezużyteczną. Pamiętając, że według Stoczkowskiego decydującym kryterium jest *wydajność w działaniu*, należałoby jednak odnieść ją nie do (mechanicznego) działania umysłu, lecz do działania społecznego czy też, w węższym rozumieniu, komunikacyjnego. Nawiązując do konkluzji z rozdziału pierwszego [I.2], można więc powiedzieć, że racjonalność postrzeganą jako wewnętrzna dyspozycja podmiotu, którą Stoczkowski określa jako „posługiwanie się *ratio*”, należy przeciwstawić perspektywie, która skupia się na – zawsze społecznym – działaniu *logosu*. To z tej drugiej orientacji, której korzenie tkwią w hermeneutyce, wypływa pojęcie kognicji społecznych [*social cognitions*]¹²² – w ramach którego wiedzę ujmuje się jako wytwór zbiorowy, zaś jednostki jako przedstawiciele danej kultury i wyraziciele określonej ideologii.

W tym miejscu wypada także powrócić do opisywanej w rozdz. [I.6] koncepcji Normana Fairclougha, w której kognicje społeczne pełnią istotną rolę w tworzeniu zasobu prototypów rozumienia rzeczywistości reprezentowanej w dyskursie. Przypomnijmy – te kognitywne prototypy uwarunkowane są społecznie i ukształtowane ideologicznie, jednak ich aspekt ideologiczny maskowany jest przez to, że działają „zdroworozsądkowo” i automatycznie (mówiąc o automatyzmie Fairclough nie ma jednak na myśli

¹²⁰ Ibidem, s. 269.

¹²¹ Por. R. O. Kroger, L. A. Wood, *Doing discourse analysis. Methods for studying actions in talk and text*, Sage, London 2000, s. 16.

¹²² W Polsce wciąż jeszcze nie jest to termin okrzepły – posługuje się nim m.in. A. Duszak (*Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, PWN, Warszawa 1998, s. 63), ale już w tłumaczeniu tekstu S. Condor i Ch. Antaki (*op. cit.*), G. Grochowski użył terminu „postrzeganie społeczne” (ibidem, s. 242).

mechanizmów mentalnych, lecz raczej społeczne stereotypy). Takie właśnie postrzeganie kognicji społecznych otwiera drogę analizom krytycznym, które starają się uwolnić dyskurs publiczny od zafałszowań. W kontekście niniejszych rozważań istotną kwestią jest więc społecznokulturowa charakterystyka kognicji wnoszonych do teorii spiskowych – nie jest to pytanie o prawdziwość (sprawdzalność) spiskowej wizji rzeczywistości, lecz o mechanizmy i podłoże jej dyskursywnego wytwarzania, uwarunkowane m.in. także ideologicznie.

Podsumowując tę część rozważań można powiedzieć, że racjonalność ograniczona jako działanie dyskursywne konstruuje raczej *quasi*-reprezentacje rzeczywistości – być może zgodziliby się z tym nawet krytycy teorii spiskowych, dla których są one „po prostu” fałszywe. Przedrostek *quasi*- wskazuje tu jednak, że dyskurs teoriospiskowy nie jest w gruncie rzeczy zorientowany na reprezentowanie rzeczywistości, lecz dyskusję; nie występuje z roszczeniami do prawdziwości, lecz do słuszności formułowanych w jego ramach racji. W ujęciu racjonalistycznym taka dyskusja nigdy nie będzie „wydajna”, ponieważ odnosi się bardziej do świata ludzkich przekonań, wierzeń i idei, które przecież tak często są nieprzekładalne na świat obiektywny. W wypadku koncepcji spiskologicznych nie dąży się jednak do prawdy, lecz przyjmuje ją za z góry daną, ewentualnie – transcendentną i niepoznawalną, w myśl sentencji rozpoczynającej każdy odcinek serialu *Z archiwum X*: „*the truth is out there*”¹²³.

¹²³ Zob. ciekawą interpretację zakorzenienia tego serialu w New Age: O. Stefańska, *Korzenie światopoglądu „Z Archiwum X”*, „Kultura Popularna” 2002, nr 2.

SPISKOLOGIE KULTURY POPULARNEJ – POSZUKIWANIE KONTEKSTU

Rację będzie miał każdy, kto będzie przestrzegał przed groźbą mitu. Mit bywa groźny wielorako. Po pierwsze, przez swoją dążność do ekspansji nieograniczonej;

L. Kołakowski¹

Ogromna jest różnica między tymi, którzy wiedzą, że wierzą, a tymi, którzy wierzą, że wiedzą.

W. Stoczkowski²

Po co mi są potrzebne te absurdalne historie? To nie kłamstwa. Kiedy je opowiadam, wierzę w nie.

W. Strieber³

1. Obecność mitu w teorii spiskowej

Identyfikowanie koncepcji teorii spiskowych jako współczesnych mitów bądź też przejawu swoistych wierzeń należy, jak wspomniałem, do zabiegów dość popularnych – trzeba tu jednak zaznaczyć, że poznaczco płodne są tylko te ujęcia, które spiskologie tłumaczą jako mity, nie zaś jako takie dyskwalifikują. Potoczne i „zdroworozsądkowe” rozumienie mitu jako czegoś z gruntu nieodpowiadającego rzeczywistości (np. w twierdzeniach: „to mit, że Amerykanie sfingowali lądowanie na Księżycu”, „kwestionowanie udziału Al Kaidy w zamachach z 11 września 2001 r. jest tworzeniem niebezpiecznych mitów”, itp.) prowadzi jedynie do formułowania ocen bądź mało rzeczowych polemik. Tendencja ta jest na tyle ekspansywna, że pobudziła Johna Fiske’a do zaskakującej, a wielce znamiennej refleksji przy okazji omawiania koncepcji Rolanda Barthes’a: „Wolałbym, żeby Barthes nie używał tego terminu, gdyż często jest on błędnie odczytywany (...). Zwykłym użyciem tego słowa jest użycie go przez kogoś,

¹ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 105.

² W. Stoczkowski, *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, przeł. R. Wiśniewski, PIW, Warszawa 2005, s. 409.

³ Pisarz „porwany” przez kosmitów. Zob. W. Strieber, *Wspólnota. Prawdziwa opowieść*, REBIS, Poznań 1993. Cyt. za: F. Wheen, *Jak brednie podbiły świat*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2005, s. 167.

kto w coś wątpi”⁴. Przyjrzeć się w związku z tym należy pewnej analogii między postrzeganiem pojęć mitu i teorii spiskowej.

Funkcjonowanie terminu *mit* w znaczeniu obecnym w opisanych powyżej przykładach przypisywać można racjonalistycznemu dziedzictwu Oświecenia, zwłaszcza walki z przesądami i „zabobonem” – nie zaś, jak za Eleazarem Mielecynskim sugeruje Lech Zdybel, tradycji socjologicznej XX wieku⁵. Zgodzić się jednak trzeba z tym pierwszym, że w takim rozumieniu *mit* (podobnie zresztą jak *teoria spiskowa*) stanowi pojęcie „bardziej polemiczne niż analityczne”⁶. Jako kwintesencję rozumowania strukturalistycznego potraktować można przytaczane przez Mielecynskiego uściślenie:

polemiczne zastosowanie [*mitu*] wywodzi się z przeciwstawienia tradycji i bezładu, poezji i nauki, symbolu i potwierdzenia, powszechnego i oryginalnego, konkretnego i abstrakcyjnego, ładu i chaosu, intensywności i ekstensywności, struktury i tekstury, mitu i logosu⁷.

Ów *quasi*-krytyczny aspekt zostawię tymczasem na marginesie, przejdę natomiast do koncepcji, które dostarczają wiedzy konstruktywnej, pomocnej w zrozumieniu założeń myślenia teoriospiskowego. U podstaw niemal każdej z nich leży nawiązanie do porządkującej mocy mitu jako rudymenarnej właściwości kultury. Wolałbym jednak uniknąć odnoszenia się do modnego w swoim czasie konstruowania opozycji binarnych (w myśl logiki konkretnego wg C. Lévi-Staussa⁸), szczególnie zaś fundamentalnej w antropologii kategoryzacji *swój:obcy* i mylnie ograniczanie tylko do podkreślenia tej opozycji przytaczania koncepcji *kozła ofiarnego* Rene Girarda⁹. Mówiąc najprościej,

⁴ J. Fiske, *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, tłum. A. Gierczak, Astrum, Wrocław 1999, s. 116. Twierdzenie to – w książce, która stanowi w gruncie rzeczy manifest metodologii *cultural studies* – dziwi o tyle, że podejście to wyraźnie akcentuje emancypację względem „zdroworozsądkowego” postrzegania świata; Fiske najwyraźniej nie dostrzega tutaj, że gotów jest ulec konwencji opartej na światopoglądzie, z którym sam walczy. Co ciekawe, Barthes chyba z góry zakładał podobne wątpliwości. Bezpośrednią odpowiedź co do obiekcji Fiske’a można znaleźć w pierwszym przypisie eseju *Mit dzisiaj*: „Przeciwstawi mi się tysiąc innych znaczeń słowa *mit*. Ja jednak starałem się określać rzeczy, a nie słowa.” (zob. R. Barthes, *Mit dzisiaj*, [w:] tegoż, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, KR, Warszawa 2000, s. 239).

⁵ Por. L. Zdybel, *Idea spisku i teorie spiskowe w świetle analiz krytycznych i badań historycznych*, Wyd. UMCS, Lublin 2002, s. 254.

⁶ E. Mielecynski, *Poetyka mitu*, przeł. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1981, s. 42.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Zob. C. Lévi Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, KR, Warszawa 2000.

⁹ Zob. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987. Por. także omówienie tej koncepcji w: L. Zdybel, *op. cit.*, s. 462-476.

takie strukturalne wyjaśnianie staje się problematyczne w momencie, gdy konkretnego *obcego* (*obcych*) zastępują abstrakcyjni *oni* – a więc gdy de facto niemożliwy jest rytualny „mord”/ekspulsja i związane z nim *katharsis*. Co więcej, nawet *swój* może należeć do *nich* – znika więc pewność, jaką w myśleniu potocznym daje ta podstawowa dla człowieka kategoryzacja opisująca świat społeczny. Popkultura świadomie akcentuje niemożność takiej identyfikacji, co trafnie wychwycił Mariusz Czubaj, przytaczając fragment dialogu z powieści Javiera Serry *Bramy templariuszy*:

„– Letycja jest jedną z nich.

– Kim są ci oni?”

(...) trzymając się spiskowej konwencji, dopowiedzmy sami:

– Nieważne. Ważne, że są. Są wszędzie¹⁰.

Współczesna kultura popularna, stanowiąc sferę przenikania się tego, co masowe i ekstensywne, z tym, co potoczne i bliskie, z pewnością nie może być rozpatrywana tylko ze względu na jej najłatwiejszy do zauważenia, globalny charakter. Jednak totalizująca wizja rzeczywistości obecna we współczesnych teoriach spiskowych ma swój mityczny wymiar właśnie w tym, że wynika ze stawiania pytań metafizycznych dotyczących jak najszerzego kontekstu – *oni* są zatem pośrednią odpowiedzią na pytanie o przyczynę i kierunek biegu wydarzeń oraz o „porządek” świata.

Jak podkreśla Zdybel, badania diachroniczne i synchroniczne różnorodnych teorii spiskowych dowodzą, że kreowanie tego typu wyjaśnień nie może być całkowicie dowolne – proces teorii spiskowej asocjacji jest zazwyczaj wyraźnie powiązany z aktualnymi wydarzeniami w sferze politycznej, społecznej bądź gospodarczej i zarazem determinowany założeniami aksjologicznymi:

Specyfika teorii spiskowej-mitu polegałaby zatem na wtłaczaniu danych empirycznych w mitologiczne *a priori* wyobraźni „teoretyka spisku”, co mogłoby się przejawiać np. w porządkowaniu wydarzeń według zasady „dobre” (chciane) i „złe” (niechciane) oraz traktowaniu tych drugich jako efektu działań spiskowych. Konsekwentnie, równie apriorycznie ustanawiany powinien być podmiot spisku¹¹.

Zgodnie z przywołanym przez autora ujęciem funkcjonalistycznym, jednym z wymogów ludzkiego umysłu jest posiadanie spójnej i jednolitej wizji świata – w tym zaś względzie każde w miarę proste wyjaśnienie mityczne

¹⁰ M. Czubaj, *Oni są wszędzie*, „Polityka” 2005, nr 51/52 (2535).

¹¹ L. Zdybel, *op. cit.*, s. 256.

będzie zawsze górować nad skomplikowanym wy tłumaczeniem naukowym. Jeśli teoria spiskowa jest rodzajem mitu, to trzeba jej przypisywać podobne cechy i funkcje. A zatem, konkluduje Zdybel, „nie sposób zaprzeczać, że posiada ona też sens – jako np. **pewna językowa gra lub element zbiorowej wyobraźni** pełniący, jak każdy mit, społecznie określoną funkcję”¹². Po części stąd zapewne bierze się dostrzegany coraz bardziej regres autorytetu nauki – w ten też sposób da się uzasadnić przyczyny atrakcyjności i popularności teorii spiskowych:

Można oczywiście teoriospiskowe założenia nazwać „magią”, „immobilizującym mitem”, metodologią zdeprawowaną (...), ale to one w atmosferze nieustających sporów o kształt najnowszej historii i nowoczesnej historiografii, dostarczają w oczach ich zwolenników przesłanek na tyle racjonalizujących „żywą historię”, aby pozwalały one świadkowi i uczestnikowi wydarzeń, dalekiemu (ale przecież nie zawsze) od akademickich dysput, opanowywać na bieżąco modernistyczny „chaos świata empirycznego”¹³.

Skupić się zatem trzeba na rozwinięciu spostrzeżenia, że jedną z cech charakterystycznych mitu jest poszukiwanie uzasadnień dla przyczynowości i celowości faktów bądź wydarzeń – co stanowi wyjątkowo inspirujący punkt wyjścia do analiz teorii spiskowych w kategoriach mitotwórczych. Warto tu szczególnie przywołać refleksję Janusza Barańskiego, który badając nowomowę czasów PRL jako retorykę konstruowania spiskowej wizji rzeczywistości, definiuje ją właśnie poprzez „topos kauzalizmu-teleologizmu”:

Oto mentalne nastawienie wobec świata, rodzaj porządkowania rzeczywistości, charakterystyczny nie tylko dla komunistycznej kosmologii, wykazuje fundamentalną zasadę myślenia magicznego: nic w świecie nie dzieje się przypadkiem, wszystko jest już jakoś przedustawne i teleologicznie zorientowane¹⁴.

Jak dowodzi Barański, w wymiarze retorycznym (a więc, co trzeba szczególnie podkreślić, w sferze działania języka) nastawienie to charakteryzuje się dążeniem do ustanawiania związków metonimicznych: wykazywania styczności, przyczynowości, zawierania się obiektów i zdarzeń¹⁵ – które jest

¹² Ibidem [podkr. M.O.].

¹³ Ibidem, s. 339.

¹⁴ J. Barański, *Socjotechnika, między magią a analogią. Szkice o masowej perswazji w PRL-u i III RP*, Wyd. UJ, Kraków 2001, s. 71.

¹⁵ Ibidem, s. 73. Na temat metonimiczności/metaforyczności języka w kulturze magicznej zob. także: P. Kowalski, *Leksykon – znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, PWN, Warszawa-Wrocław 1998, s. 295-296; M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993.

cechą charakterystyczną języka magicznego. Mityzacja jest ujmowana jako element ciągłego procesu interpretowania, który właśnie za pomocą metonimii i właściwej jej logiki *część-całość* – ma zmniejszyć ontologiczny dystans między zdarzeniem (faktem) a znaczeniem. Barański przywołuje w tym kontekście współbrzące koncepcje J. Sapira (metonimia reprezentuje ideę całości), E. Cassirera (metonimia jest *pieczęcią całości*) i M. Maussa (dotyczącą *idei magicznej całości*)¹⁶ – by wykazać, że myśl mityczna z jednego przypadku tworzy zasady ogólne: „każdy przypadkowy związek może stać się prawem, każdy zbieg okoliczności – regułą”¹⁷.

W ujęciu Barańskiego spiskologiczna retoryka aktywowana jest jako narzędzie danej ideologii i władzy wymierzone w jej oponentów – autor twierdzi przy tym, że obraz świata charakterystyczny dla omawianej przez niego komunistycznej propagandy znany jest także i „w innym porządku politycznym”, co można najogólniej rozumieć w ten sposób, że bieżący kontekst społeczno-polityczny uruchamia bądź powołuje do życia właściwe sobie wytłumaczenia – dany stan rzeczy odnajduje w ten sposób swoich domniemywanych sprawców (demiurgów):

Różne spiski wciąż zaludniają świat, może to być spiszek *międzynarodowego żydostwa* lub *międzynarodowej finansjery*, czasem nawet pierwsze występujące w połączeniu z drugim, dalej – masonerii, jezuitów, wywiadów światowych mocarstw itd. Dawniej trwałość owego wprzód ustanowionego porządku zapewniała *czerwona pajęczyna*, dziś – *czarni*, komisarze Unii Europejskiej czy nawet rosyjska mafia¹⁸.

Spiskologiczna pragmatyka, choćby z uwagi na swe zanurzenie w społecznym kontekście, nie może być jednak traktowana jedynie w kategoriach retorycznego narzędzia – jej fortunność zależna jest przecież także od ludzkich oczekiwań i potrzeb. W twierdzeniu Barańskiego, że spiskowa koncepcja rzeczywistości jako forma mityczna jest quasi-sakralnym „remedium na doskwierającą obojętność tajemnicy”, spełniając zadość „pragnieniu wyjaśnienia w terminach nieredukowalnych jakości, pragnieniu mitu”¹⁹ – pobrzmiewają

¹⁶ J. D. Sapir, *The Anatomy of Metaphor*, [w:] J. D. Sapir, J. C. Crocker (eds.), *The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rhetoric*, University of Pennsylvania Press 1977, s. 21; E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms* vol. 3, trans. K. Manheim, New Haven 1953, s. 90; M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian i J. Szacki, Warszawa 1973, s. 84 [wszystkie cyt. za: J. Barański, *op. cit.*].

¹⁷ M. Mauss, *op. cit.*, s. 182.

¹⁸ J. Barański, *op. cit.* s. 71.

¹⁹ Por. *ibidem.*, s. 74.

wyraźne echa refleksji Leszka Kołakowskiego. *Obecność mitu*, książka pisana przez niego w 1966 r. (opublikowana, jak wiadomo, znacznie później), odkrywa w interesującym mnie tutaj kontekście swą nieprzemijającą aktualność.

Według Kołakowskiego, reguły rozumienia oparte na mitycznej organizacji świata są czymś trwale obecnym w kulturze i wypływającym z rzeczywistych ludzkich potrzeb. Jedną z nich jest pragnienie postrzegania świata jako ciągłego.

Świat przemienia się mutacyjnie, w punktach krytycznych objawia nieciągłość. Z empirycznej znajomości cech składników nie potrafimy wyprowadzić, w warunkach krytycznych, cech założenia: musimy osobno ustalić, że w pewnych warunkach cechy składników objawiają nowe jakości [tych samych] założeń²⁰. [dop. M. O.]

Mit jawi się w związku z tym jako ciągłość skonstruowana z dostępnych informacji (*składników*) w momentach nieprzewidywalnych zmian (*punktach krytycznych, skokach mutacyjnych*) i oparta na wcześniejszych *założeniach*²¹ – „mutacyjną przemianę pragniemy pojąć tedy jako akt wyboru, który ustanawia ciągłość”²². Konstruowana zaś w ten sposób mityczna forma czasu „pozwała w przepływie rzeczy dopatrywać się nie przemiany tylko, lecz kumulacji, albo pozwala wierzyć (...), że fakty nie są faktami tylko, lecz cegiełkami świata wartości, które można ocalić bez względu na nieodwracalność zdarzeń”²³.

Powyższy pogląd co do nieciągłości świata Kołakowski formułował raczej w sferze abstrakcyjnej, tzn. w uniwersalnym znaczeniu świata jako nadrzędnej kategorii ontologicznej, nie zaś w odniesieniu do nawarstwienia procesów globalizacyjnych, które wówczas zaczynano dopiero identyfikować we współczesnym rozumieniu. Nie zmienia to jednak faktu, że doskonale opisuje on właściwości sytuacji ponowoczesnej, mieszczącej się w robiącym ostatnio karierę pojęciu *chaorder*. Warto na to zwrócić uwagę, czytając poniższy fragment artykułu Mariusza Czubaja o źródłach ekspansji spiskowej wizji świata lansowanej w kulturze popularnej:

²⁰ L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 15.

²¹ W tym aspekcie myśl Kołakowskiego nawiązuje do głośnej w owym czasie – i będącej przedmiotem żywych po dziś dzień sporów – „rehabilitacji przesądów” (właściwiej: przed-sądów) w ramach hermeneutyki H.-G. Gadamera (zob. A. Przyłębski, *Gadamer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006, s. 27-35).

²² L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 16.

²³ *Ibidem*.

MIT CZASÓW GLOBALIZACJI

Można wskazywać przyczyny aktywizujące spiskową wyobraźnię. Za każdym razem będą to wstrząsy i drgania społeczne: konflikty w rodzaju zimnej wojny, walka z terroryzmem, fundamentalizm religijny (...). Przede wszystkim jednak popularność wizji konspiracyjnych wynika z normalnego, typowego dla naszych czasów tętna rzeczywistości.

(...) W takim rozchwianym i płynnym świecie pojawia się pokusa ogarnięcia tego chaosu. Z tego punktu widzenia spiskowe teorie w popkulturze są czymś w rodzaju potocznego mitu porządkującego rzeczywistość. Tłumaczącego, że to, co dzieje się w świecie, ma jakiś sens i cel, nie jest dziełem przypadku. Że możemy pytać o przejawy i przyczyny Zła²⁴.

Szczególnie ważny z hermeneutycznego punktu widzenia jest tu aspekt aksjologiczny – wypada raz jeszcze oddać głos Leszkowi Kołakowskiemu:

Wszystkie racje, w których zakorzeniona jest świadomość mityczna, zarówno w odmianie wyjściowej, jak w przedłużeniach metafizycznych, są tedy aktami afirmacji wartości. Mogą być płodne, o ile zaspokajają realną potrzebę osławiania świata doświadczenia przez jego rozumiejącą interpretację (odnoszącą go do racji ostatecznych). (...)

We wszystkich przypadkach chodzi o to samo: o uniknięcie zgody na świat przypadkowy, wyczerpujący się każdorazowo w swej nietrwałej sytuacji, która jest tym, czym jest teraz, i do niczego nie odsyła²⁵.

Inną odmianę tej samej potrzeby Kołakowski definiuje przez pragnienie rozumiejącego ogarniania tego, co empirycznie doświadczane, i nadawania sensu temu doświadczeniu (rozumiejącą interpretację) poprzez odniesienie do afirmowanego „celowego ładu świata”.

Nie mamy tu do czynienia z przyporządkowaniem sądu do sytuacji, którą opisuje, ale z przyporządkowaniem potrzeby do obszaru, który ją zaspokaja. Zwyródnieniem mitu było przekształcenie go w doktrynę, tj. twór wymagający i poszukujący dowodu. **Formą, w jakiej organizuje się degeneracja wiary, jest próba naśladowania wiedzy**²⁶.

²⁴ M. Czubaj, *op. cit.*.

²⁵ L. Kołakowski, *op. cit.*, ss. 17, 16.

²⁶ *Ibidem*, s. 14-15 [podkr. M.O.].

W związku z powyższym, teorie spiskowe, z ich nieodpartą żądzą ekstensywnego gromadzenia i arbitralnego łączenia ze sobą kolejnych swych utwierdzeń (nazywanych dowodami i faktami), są w istocie mitami *zwyrodniałymi*, (formą „gnozy”²⁷). O ile bowiem mit w swym źródłowym, kulturowym wymiarze, jest wyrazem potrzeb metafizycznych, o tyle dążność do jego uprawomocnienia metafizyce przeczy, przeobrażając się – jak to opisał Barański – w narzędzie ideologii. Dostrzeżenie *quasi*-metafizyczności spiskologii otwiera ciekawe perspektywy dla dalszych interpretacji, zwłaszcza w kwestii sporu o racjonalność teorii spiskowych, ale także, co chcę rozważyć najpierw, odnośnie ich aspektu ideologicznego. Zakładając w zgodzie z dotychczasowymi ustaleniami, że główną funkcją takiego *zwyrodniałego* mitu pozostaje symboliczne porządkowanie świata społecznego, trzeba zauważyć pewną dialektyczną relację: z jednej strony mityczno-teoriospiskowy światopogląd rzeczywiście może być aktywowany przez określone ideologie i traktowany przez nie instrumentalnie, ale z drugiej – stanowi on także podstawę bądź formę potocznego ich postrzegania i krytyki.

2. Mit czy anty-mit?

W cytowanej tu już wielokrotnie pracy Lech Zdybel poświęca wprawdzie wiele miejsca na rozpatrzenie idei spisku jako źródła mitu w jego wymiarze politycznym i historiograficznym – ale prawdopodobnie właśnie dlatego, że interesuje go przede wszystkim sama idea spisku oraz skutki (przejawy) jej przyjęcia w historiografii i polityce, postrzega pojęcie mitu głównie jako narzędzie wyjaśniania polemik w tych dwóch obszarach ludzkiej działalności. W takim rozumieniu zarówno *mit*, jak i *teoria spiskowa* współwystępują (często jako synonimy) na poziomie metajęzyka historycznego i politycznego²⁸ – Zdybel skupia się więc na tym, jak historycy i politycy spierają się o teorie spiskowe bądź wzajemnie zarzucają sobie ich uprawianie, posługując się stereotypową opozycją *mit:prawda*, na mocy której „każdy wariant opisu rzeczywistości skategoryzowany jako mit jest automatycznie sytuowany poza nauką, a więc poza prawdą”²⁹. Co jednak dość zaskakujące, refleksji tej zdecy-

²⁷ Zob. E. Davis, *TechGnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, przeł. J. Kierul, Rebis, Poznań 2002, s. 123-133 i nast. „Gnostycyzm jest tak fragmentarycznym i sugestywnym zbiorowiskiem tekstów, pogłosek, mitów i plotek, że niemal każde współczesne zjawisko można by określić jako ‘gnostyckie’ i jakoś z tego wybrnąć” – pisze Davis i dlatego też zastrzega zaraz, że będzie się zajmować gnozą jako „schematami psychologicznymi i echemi archetypalnymi”, co pośrednio prowadzi go do pojęć mitu i racjonalności bliskich tym, które są przedmiotem mojej refleksji.

²⁸ Por. L. Zdybel, *op. cit.*, s. 254-352.

²⁹ *Ibidem*, s. 255.

dowanie brakuje precyzyjnego ujęcia mitu jako kategorii komunikacyjnej na poziomie kultury „pozanaukowej” i nie mieszczącej się w stricte praktyczno-publicystycznej sferze funkcjonowania polityki – Zdybel nie zajmuje się więc w tym aspekcie potoczną recepcją spiskologii ani jej społeczno-kulturowymi uwarunkowaniami.

Nasuujące się tutaj nieuchronnie rozważania nad tym, czy rzeczywiście teoriospiskowa wizja świata jest pochodną działań społecznych i politycznych elit, czy też raczej to owe działania biorą swój początek w komunikacji potocznej i rudymenarnych cechach ludzkiej kultury – należałoby przeciąć, przyjmując założenie, że nawet jeśli traktować współczesną kulturę popularną jako sferę przetwarzania różnorodnych teorii spiskowych (w tym politycznych), to właśnie ciągła reartykulacja stanowi o ich trwaniu (właściwie ewolucji) i społecznym znaczeniu, jest właściwie formą gry językowej. Owa reartykulacja mitu – teorii spiskowej – zawsze przecież odbywa się w dyskursie.

Wspomnieć w tym miejscu warto i za punkt wyjścia dla dalszych rozważań obrać znaną definicję Rolanda Barthes’a: „mit jest słowem”³⁰, której znaczenie autor sam poniewczasie wyjaśniał w kategoriach konsekwencji *zwrotu językowego* – okazał się bowiem jednym z jego prekursorów³¹. Mimo wszystkich naleciałości i krytyk, jakimi obrosła jego koncepcja przez ponad pół wieku, jedno pozostaje jej niezaprzeczalnym dokonaniem: Barthes w dobitny i bezpośredni sposób powiązał pojęcie mitu z językiem i komunikacją:

mit jest systemem porozumiewania się, jest komunikatem. Widać z tego, że mit nie mógłby być przedmiotem, pojęciem lub ideą; jest sposobem znaczenia, jest formą. (...) mitu nie określa przedmiot jego komunikatu, ale sposób jego wypowiedzenia: istnieją formalne granice mitu, a nie ma substancjalnych³².

Słychać w tej wypowiedzi wyraźne jeszcze echa strukturalistycznej koncepcji języka (wszak to właśnie Barthes reaktywował projekt semiologii Ferdinanda de Saussure’a)³³. Najistotniejsze jednak w omawianym tu kontekście

³⁰ R. Barthes, *op. cit.*, s. 239.

³¹ Gwoli ścisłości: w wywiadzie dla „Le Nouvel Observateur” (1977) Barthes, posługując się zaiste osobliwą metaforą, określił siebie mianem odchodów tego „historycznego procesu”. Zob. K. Kłosiński, *Sarkazmy*, [w:] R. Barthes, *op. cit.*, s. 5-6.

³² R. Barthes, *op. cit.*, s. 239. W polskim wydaniu książki D. Strinati ten sam fragment został przetłumaczony inaczej: mit to „przekaz” i „typ mowy komunikowany poprzez dyskurs” (D. Strinati, *Wprowadzenie do kultury popularnej*, przeł. W. J. Burszta, Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 95).

³³ We wstępie do polskiego wydania *Kursu językoznawstwa ogólnego* Kazimierz Polański twierdzi nawet, że szwajcarski językoznawca był jedną z kluczowych postaci *zwrotu językowego* – jest to chyba jednak nadużycie (por. K. Polański, *Wprowadzenie do: F. de Saussure, Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, PWN, Warszawa 2002, s. 5-26).

jest rozwinięcie owej koncepcji – mówiąc o tzw. drugim porządku oznaczania (wtórnym systemie semiologicznym) Barthes desygnuje do jego rozpatrywania *mitologię*, która badać ma idee jako formę³⁴. W tym właśnie rozumieniu, w związku z przynależnością do wtórnego porządku oznaczania – sam mit Barthes nazywał metajęzykiem³⁵ bądź językiem skradzionym³⁶. Właściwości mitu jako nośnika ideologii charakteryzuje uzupełnienie powyższej definicji – „mit jest słowem odpolitycznionym”, którego ideologiczne zaplecze jest zamaskowane, a tym samym „ustanawia radosną jasność: rzeczy sprawiają wrażenie, że znaczą same przez się”³⁷. Zadaniem *łowcy mitów* jest zatem demistyfikacja tego, co przedstawia się jako naturalne – Barthes pisze zresztą, że jego *Mitologie* wzięły się z uczucia „zniecierpliwienia wobec *naturalności*, w jaką prasa, sztuka i opinia publiczna ubierają bezustannie rzeczywistość, która (...) pozostaje przecież całkowicie historyczna”³⁸. Mit, naturalizując to, co jest efektem przemian dziejowych, konstruuje swoje znaczenie jako efekt „zdrowego rozsądku” – stąd też bierze się jego moc ideologiczna. U samego Barthesa jest to pojęcie, które pejoratywnie charakteryzuje mieszczański sposób myślenia. Wyrażona w *Mitologiach* krytyka drobnomieszczaństwa (burżuazji) jako warstwy dominującej, która kultywuje mity w celu legitymacji własnej wizji świata, opierała się na stricte marksistowskim determinizmie klasowym – warto jednak pamiętać, że stanowisko to zostało w późniejszych pracach Barthes’a pośrednio stonowane (m.in. w *S/Z* mówi on już o dialektycznej „retoryce ideologii” i zwracał uwagę na intertekstualne umocowanie mitu, a więc jego dialogiczność, nie zaś prostą zależność od stratyfikacji klasowej³⁹).

To właśnie do przybierającego w *Mitologiach* różne postaci słynnego twierdzenia, że mit naturalizuje historię, należałoby odnieść problem z teoriami spiskowymi. Czy zgodnie z tym, co same wyrażają, demistyfikują one „ukryty” porządek świata, czy też przeciwnie – stanowią one przejaw „naturalizacji” historii, redukując ją do postaci spiskowej teorii dziejów

³⁴ Por. R. Barthes, *op. cit.*, s. 243.

³⁵ Ibidem, s. 246. A. Dziadek zwraca uwagę, że wedle wczesnej koncepcji Barthesa mit był pojmowany jako konotacja zaszczerpiona w denotacji (*przedmiotach*), stąd nazywanie go metajęzykiem byłoby błędem – później zresztą przez samego autora zrewidowanym (por. *ibidem*, s. 13). Nie zawsze jednak Barthes analizował znaki-przedmioty, w samych *Mitologiach* wiele jest przecież esejów polemicznych bądź odnoszących się do czyichś tekstów. Świadczy to o tym, że mit jako formę bez „granic substancjalnych” traktował on już wówczas w kategoriach argumentacyjno-retorycznych.

³⁶ Ibidem, s. 264

³⁷ Ibidem, s. 278.

³⁸ Ibidem, s. 27.

³⁹ R. Barthes, *S/Z*, przeł. M. P. Markowski, M. Gołębiowska, KR, Warszawa 1999.

(„oczywistość” idei spisku nie wymaga bowiem w ich ramach uzasadnienia)? W stosunku do pomysłu Barthes’a można chyba powiedzieć, że mechanizm spiskologii jest odwróceniem działania mitu: o ile przecież ten wyrывa przedmioty/fakty z kontinuum dziejów i uniwersum kultury, o tyle teoria spiskowa – niejako na siłę – stara się umiejscowić je tam „z powrotem”. Jest to już jednak rekompozycja, podporządkowana z góry obranemu światopoglądowi, a więc właściwie próba jego racjonalizacji. Zauważalna w kulturze popularnej (wszech)obecność teorii spiskowych – jako *metanarracji* [patrz III.6] – wiąże się zatem z aspektem ideologicznym pośrednio: tworzy spiskologiczny świat anty-mitów dominującego porządku. Z poczynionych tu powyżej ustaleń wynika bowiem, że teoria spiskowa – jako swoista forma mitologizowania rzeczywistości – ustanawia pewną skrajnie deterministyczną wizję świata społecznego, będącą sposobem wyjaśniania bieżących bądź historycznych zdarzeń. Przyczynowo-skutkowe konstruowanie ciągłości historii powiązane najczęściej z dociekaniem udziału elit w zakłamywaniu rzeczywistości wydawać się może wyrazem sprzeciwu wobec obecnego w kulturze zachodniej porządku ideologicznego, dramatyczną próbą zwrócenia uwagi na jego niedoskonałości.

3. Spiskologie wbrew „zdrawemu rozsądkowi” i w rozumieniu potocznym

Czy jednak przypisywanie teoriom spiskowym potencjału dyskredytowania dominujących ideologii nie byłoby pochopną nadinterpretacją tego zjawiska? Dla przywołanej przeze mnie w pierwszej części pracy perspektywy krytycznej jest to dylemat niezmiernie ważny: konstruowanie teorii spiskowych jawić się oto może jako działalność względem niej równoległa – także przecież stawia sobie za cel demistyfikację tego, co „naturalne” i „oczywiste” w medialnym obrazie świata, a więc zakłada jakiś poziom społecznej nieświadomości, który trzeba przezwyciężyć. Znajduje to wyraz w przekonaniu „spiskologów” o posiadaniu wyjątkowej, nierzadko ezoterycznej wiedzy (tajemnicy) – w przeciwieństwie do „nieświadomych naiwniaków”, przez *kogoś* w niewiedzy utrzymywanych. Powołaniem „wiedzących” jest zatem wydobywanie „naiwnych” z ignorancji⁴⁰. Taka właśnie ideologiczna postawa stała się obiektem krytyki Karla Poppera jako „konspiracyjna teoria niewiedzy” (jak pisałem wcześniej, uzasadniał on w ten m.in. sposób swoją krytykę marksizmu⁴¹).

⁴⁰ Por. L. Zdybel, *op. cit.*, s. 428-429.

⁴¹ Zob. rozdz. I.7.

Przekonanie o ludzkiej nieświadomości (niewiedzy) co do danego stanu rzeczy jako wywołanej działaniem „jakichś złośliwych sił”, jest zdaniem Poppera „mitem”⁴² – tak jak „mitem” jest stojąca za nią („optymistyczna”) epistemologia oparta na doktrynie prawdy oczywistej, dostrzegalnej rzekomo dla każdego, kto tylko będzie ku temu dążył. Jak zauważa L. Zdybel, umotywowana w ten sposób krytyka Poppera nie akcentuje jednak nigdzie, że owa teoria jest wyrazem postawy irracjonalnej – prowadzi to zatem do wniosku, że

konspiracyjna teoria niewiedzy, a więc wiara w sprawczą siłę uniemożliwiającą niektórym umysłom bycie w prawdzie, jest wyrazem przeświadczeń racjonalnych, choć nie tych ich postaci, które Popper skłonny byłby uznać, według własnych kryteriów krytycznego racjonalizmu, za leżące u podstaw słusznych przekonań odnośnie źródeł prawdy⁴³.

Wy tłumaczenie kariery i popularności teorii spiskowych musi więc uwzględniać ów pierwiastek racjonalności, który mieści się w ich przesłankach epistemologicznych. Często są one zbieżne z tymi, które stoją u podstaw nowożytnej rewolucji umysłowej i współczesnego pojmowania nauki. Jak słusznie podkreśla Zdybel – dostrzeganie tego pierwiastka nie mieści się w optyce „klasycznego” wyjaśniania i ośmieszania teorii spiskowych jako z gruntu irracjonalnych; nie mieści się zatem także w przypisywaniu im cech „naiwnego” mitu. Drogą do odejścia od tego stereotypu powinno być skupienie uwagi na aspekcie argumentacyjnym dyskursu teorii spiskowego – z uwzględnieniem przede wszystkim towarzyszących mu założeń, spośród których nadrzędnym jest „oczywistość” wszystkich pozostałych. Wydaje się, że zarówno same teorie spiskowe, jak i pozornie zbieżna z nimi teoria krytyczna oraz z gruntu jej przeciwna koncepcja Poppera – opierają się na zgoła odmiennych rozumieniach tejże „oczywistości”, które najlepiej wyjaśnić odwołując się do różnych ujęć pojęcia „zdrowego rozsądku”. Zaryzykowałbym twierdzenie, że tylko podejście krytyczne – w myśl zasady refleksyjności – świadomie unika bezwiednego posługiwania się tzw. zdrowym rozsądkiem jako kryterium poznawczym, czyni zaś z niego przedmiot wnikliwego namysłu.

Konieczna w tym momencie jest zatem pewna autorefleksja. W dotychczasowych rozważaniach posłużyłem się już wielokrotnie sformułowaniami odwołującymi się do pojęcia „zdrowego rozsądku”: przystawalność doń była wspomniana jako kryterium oceny teorii spiskowych, ich zaś ekspansja – jako rzekomy przejaw jego upadku; była mowa o „zdroworozsądkowych” wytłuma-

⁴² Określenie to pada tutaj zdecydowanie w wyżej opisanym charakterze polemicznym.

⁴³ L. Zdybel, *op. cit.* s. 437.

czeniuach teorii spiskowej i pojęcia mitu, jak również o podstępny podszycaniu się tego ostatniego pod „zdrowy rozsądek”. Swój dystans, a może raczej ostrożność w stosunku do tej kategorii, zaznaczyłem każdorazowo ujęciem jej w cudzysłów – sądzę bowiem, że jest to kolejne pojęcie, którego częstokroć używa się do tłumaczenia i wartościowania wielu zjawisk, nie wyjaśniając sensu jego samego. W powyższych przykładach można zaś zauważyć co najmniej dwa odmienne znaczenia: jedno jest synonimem jakiejś idealnej racjonalności (bądź też kryterium poznawczego), drugie – mniej czytelne – interpretować można jako bliżej nieokreślony i bardziej postulatywny niż faktyczny stan wiedzy (to, co „się wie” i rozumie samo przez się). Sądzę, że należy tu rozgraniczyć metajęzykowe „użycie” tego pojęcia w powyższych znaczeniach od takiego, które znajduje dlań społecznie uchwytny desygnat i zarazem wolne jest od wartościowania. W tym drugim przypadku zdrowy rozsądek nie będzie tu już brany w cudzysłów.

Przywołując tutaj to pojęcie wypada też na wstępie wspomnieć, że polskie określenie *zdrowy rozsądek* zasadniczo różni się od swoich obcojęzycznych odpowiedników – angielskiego *common sense* czy francuskiego *sens commun*. W każdym przypadku kategoria ta ma bardzo wyraźny charakter wartościujący (z opozycji [*zdrowy* : *chory*], [*rozsądek* : *brak rozsądku*] wystarczy zrekonstruować „chore urojenia” – i już jest gotowa szeroko rozpowszechniona zdroworozsądkowa definicja teorii spiskowych, która uruchamia cały ciąg wytłumaczeń bądź diagnoz „medycznych”: paranoję, schizofrenię, epidemię itp.). Polski termin zdaje się ponadto opisywać raczej jakąś ludzką dyspozycję wewnętrzną, podczas gdy określenia *common sense* i *sens commun* odsyłają do rzeczywistości społecznej, czegoś, co jest obecne „w powszechnym odczuciu”⁴⁴ lub „rozumieniu potocznym”⁴⁵. W jednym i drugim przypadku – powiedzieliby badacze ideologii – pojęcie to stanowi swoisty apel, interpelację. W polszczyźnie – do „użycia” szczególnie pojmovanej racjonalności; w językach angielskim i francuskim – do poczucia zbiorowości i konformizmu, akceptacji „tego, co jest” (społecznym *status quo*), jako tego, „co być powinno”⁴⁶. Poniżej będę więc posługiwał się określeniem *zdrowy rozsądek*, pamiętając że synonimiczne *powszechne odczucie* i *rozumienie potoczne* nadają mu znacząco inne konotacje: zamiast opisywać bliżej niesprecyzowaną cechę mentalną,

⁴⁴ Zauważyła to tłumaczka książki J. Fiske’a, przekładając *common sense* na „powszechne poczucie zdrowego rozsądku”, por. J. Fiske, *op. cit.*, s. 219.

⁴⁵ Zob. P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 292.

⁴⁶ Por. J. Watson, A. Hill, *Dictionary of media and communication studies*, Arnold, London 2000, s. 55.

odsyłają do aspektu społecznego, który dla krytycznej analizy dyskursu jest najistotniejszy.

Według przewrotnej definicji Johna Hartleya „zdrowy rozsądek” (*common sense*) jest to

kategoria wiedzy, której „prawdę” proponuje się jako oczywistą, naturalną, nieuniknioną, wieczną, bezsprzeczną i jako coś, co wiemy „już i od zawsze”. Czerpie się [? – M.O.] z niej polityczna filozofia niepolitycznych niefilozofów⁴⁷.

Pojęcie to, o źródłach protestanckich, podchwyconych później przez Oświecenie (w sporze światopoglądowym i w opozycji do zacofania Kościoła), później zaś – paradoksalnie – zarówno przez socjalistów, jak i oponentów państwa świeckiego, Hartley nazywa „cennym narzędziem retorycznym” – przy czym, jako że nie zawiera ono „treści”, jest „kategorią, a nie repertuarem”⁴⁸. Zwraca tu uwagę ten sam schemat pojęciowy, który towarzyszył u Barthes’a koncepcji mitu – posiadającego granice formalne, nie zaś substancjalne – oraz jego uwagę, że „zdrowy rozsądek jest taką selekcją umysłu, która redukuje świat idealny do czystych mechanizmów riposty”⁴⁹. Owa kategoria jest w tym ujęciu narzędziem uzasadnienia i dążenia do ideologicznego przedstawienia swojego światopoglądu jako mieszczącego się w granicach „zdrowego rozsądku”, lub wręcz wyznaczającego je. Podobnie jednak jak to było z definicją teorii spiskowej według O’Sullivanana – powyższe tezy odnoszą się tylko do poziomu metajęzykowego.

Trzeba tu na chwilę wrócić do pojęcia naturalizacji i przyjrzeć się, jak jest ono interpretowane przez krytyczną analizę dyskursu. W znaczeniu podobnym do Barthes’owego posługuje się nim Norman Fairclough, również wiążąc je z „ideologicznym konstruowaniem zdrowego rozsądku” – w jego ujęciu także jest to proces *wyzbywania się* ideologicznego charakteru wypowiedzi. Każdy „zdroworozsądkowy” dyskurs zawiera w sobie „ukryte” sedno [*essence*], stojące za jego wyjaśnieniami – ów zaś sposób wyjaśniania polega

⁴⁷ J. Hartley, hasło: *Zdrowy rozsądek*, [w:] T. O’Sullivan i in., *Kluczowe pojęcia w komunikowaniu i badaniach kulturowych*, przeł. A. Gierczak-Bujak, Astrum, Wrocław 2005, s. 338. Barthes, mówiąc o „starym obskuranckim micie”, według którego myśl jest szkodliwa, gdy nie podlega kontroli „zdrowego rozsądku”: „Możecie oczywiście sądzić filozofię w imię zdrowego rozsądku; kłopot w tym, że o ile ‘zdrowy rozsądek’ i ‘uczucie’ nie rozumieją filozofii, o tyle ona sama rozumie je bardzo dobrze” (R. Barthes, *Niema i ślepa krytyka*, [w:] tegoż, *Mitologie, op. cit.*, s. 57).

⁴⁸ J. Hartley, *ibidem*.

⁴⁹ R. Barthes, *Kilka słów pana Poujade*, [w:] *op. cit.*, 117-118; zob. także tamże, *Poujade i intelektualności*, s. 227-235.

na racjonalizacji, która jest sposobem legitymizowania określonej ideologii⁵⁰. Warto zwrócić uwagę na znaczące przesunięcie pojęć (naturalizacja → racjonalizacja): nie ma tu już mowy o mitycznej mistyfikacji bądź zatajaniu prawdy – zauważając racjonalny aspekt dyskursu obecny w praktykach uzasadniania/argumentacji i pozostając na poziomie metajęzyka, można zachować tak pożądaną metodologiczny dystans. Chroni to przed wejściem w bezpośredni spór z tym, co jest przedstawiane jako *naturalny* czy *powszechnie akceptowany* stan rzeczy, a pozwala skupić się na możliwych do zidentyfikowania na poziomie językowym (retorycznym, pragmatycznym, dyskursywnym) sposobach rozumowania i argumentowania, swoistych procedurach *podszycania się* bądź *uzurpowania sobie* zgodności ze „zdrowym rozsądkiem” czy powszechnym mniemaniem. W takim też ujęciu ideologia jest nie tyle „ukrytym sednem”, co faktyczną praktyką, realizowaną przez wszystkich uczestników dyskursu, a wytwarzającą swoiste prototypy rozumienia (kognicje społeczne), traktowane jako bezpośrednie reprezentacje rzeczywistości bądź ukierunkowujący działanie system aksjologiczny.

Twierdzenie Hartleya, jakoby omawiane tu pojęcie nie posiadało „treści”, jest przy tym wielce problematyczne i dość zaskakujące jak na przedstawiciela studiów kulturowych. W paradygmacie krytycznym „zdrowy rozsądek” najczęściej wiązany jest z neomarksistowską teorią ideologii Antonia Gramsciego⁵¹, szczególnie zaś z pojęciem *hegemonii*. W tym pierwotnym sensie, *hegemonia* opisuje ciągły i niestabilny proces osiągania porozumienia i akceptacji dla nierównych stosunków społecznych w dialektycznym związku z *oporem* – „wygrywając” lub „odzyskując” zgodę większości na system, który ją sobie podporządkowuje, ustanawia „powszechne poczucie zdrowego rozsądku” jako rzekomo wspólną wizję świata, obszar „tego, co uznane za pewne” (naturalne, oczywiste). O ile tak rozumiana ideologia zwykle oparta jest o uporządkowany zbiór (system) idei, których nadrzędną rolą jest społeczna konsolidacja – o tyle jako „doświadczenie przeżywane”⁵² postrzegana jest w postaci nieuporządkowanego zbioru fragmentarycznych znaczeń „zdroworozsądkowych”, mających współcześnie swe najłatwiej dostępne reprezentacje w ekspansywnej kulturze popularnej. Tym samym to właśnie popkulturę postrzegał Gramsci, podobnie jak przedstawiciele szkoły frankfurckiej, jako główny obszar walki ideologicznej.

⁵⁰ Por. N. Fairclough, *Language and power*, 2nd ed., Longman, Harlow 2001, s. 76-77.

⁵¹ A. Gramsci, *Prison notebooks*, International Publishers, New York 1971.

⁵² Por. Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Wyd. UJ, Kraków 2005, s. 91.

Znaczące rozwinięcie tej koncepcji nastąpiło w drugiej połowie XX wieku za sprawą wspomnianego już Barthesa (*Mitologie*)⁵³, a nieco później – studiów kulturowych⁵⁴. Z pewnością w szczególnie dużym stopniu przyczynił się do tego Stuart Hall⁵⁵, formułując swą teorię preferowanego odczytania (dekodowania), której założenia odnosiły się wprost do pojęć *hegemonii* i *oporu*. Odczytania *opozycyjne*, w myśl tej koncepcji, wiążą się z negacją treści preferowanej przez utożsamiającego klasę dominującą nadawcę, a więc pośrednio odrzucają konstruowaną za ich pośrednictwem „zdroworozsądkową” wizję porządku społecznego. Hall badał sposoby odczytywania jako wartość negocjowaną między treścią sformułowaną w tekście (programie TV), a umiejscowieniem czytelnika (widza) w strukturze społecznej, uznając ostatecznie, podobnie zresztą jak Barthes, że prymarnym czynnikiem determinującym jest przynależność klasowa – było to jednak oczywistym uproszczeniem pierwotnej koncepcji Gramsciego (patrz niżej). Jak podkreśla Janusz Barański, stopniowe odchodzenie współczesnych studiów kulturowych od swych radykalnie lewicowych inspiracji (dotyczy to w gruncie rzeczy całego nurtu krytycznego) realizuje się przez szereg kategorialnych transpozycji: „klasę zastąpiła tożsamość, a ideologię – kultura, kapitalizm zaczęto natomiast postrzegać jako gwaranta kulturowej wolności i kulturowej wielości”⁵⁶. Co wobec tego pozostaje szczególnie cenne w koncepcji Halla, to zwrócenie uwagi na tkwiącą w społeczeństwie zdolność dostrzegania „nieoczywistości” treści obecnych w mass mediach, będącą w istocie pewnym przejawem tożsamości refleksyjnej⁵⁷, a jednocześnie – przewrotnego i ironicznego potencjału kultury popularnej. Jednym z przejawów owego potencjału są więc także teorie spiskowe, z których zdecydowana większość *explicite* formułuje dążność do przeciwstawienia się „wersjom oficjalnym”, wynajdywania niedopowiedzeń i wypełniania luk informacyjnych dominującego dyskursu medialnego (o czym pisałem w rozdz. II.8).

W związku z powyższymi transpozycjami kategorię zdrowego rozsądku trudno już sprowadzać do znaczenia, w którym byłaby to dominująca w świa-

⁵³ Widać to szczególnie wyraźnie w rzuconym przelotnie twierdzeniu: „w ostateczności mit może nawet zrobić znak z oporu, jaki napotka” (R. Barthes, *Mitologie*, *op. cit.* s. 269).

⁵⁴ Zob. Ch. Barker, *op. cit.*, s. 90-99.

⁵⁵ S. Hall, *Encoding and decoding in the television message* (1973), [w:] S. Hall i in., *Culture, Media Language*, Hutchinson, London 1980.

⁵⁶ J. Barański, *Posłowie do: J. Storey, Studia kulturowe i badania kultury popularnej*, tłum. J. Barański, Wyd. UJ, Kraków 2003, s. 144.

⁵⁷ Zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Sulżycka, PWN, Warszawa 2001.

domości zbiorowej pochodna działania nieuświadomianych ideologii – musiałoby się to bowiem wiązać z przyznaniem tym ostatnim szczególnej mocy ustanawiania społecznie podzielanej wiedzy. Można chyba postawić tezę, że światopogląd teoriospiskowy sytuuje się w opozycji do „zdrowego rozsądku”, a jednocześnie oparty jest na myśleniu zdroworozsądkowym. To z pozoru paradoksalne i chyba dość kontrowersyjne twierdzenie wymaga doprecyzowania.

4. Spiskologiczny *common sense* – kultura zamiast ideologii

Czym mianowicie, jeśli nie jedynie „cennym narzędziem retorycznym”, jest zdrowy rozsądek, a ściślej – czy istotnie pojęcie to ma jakiś uchwytny w świecie społecznym desygnat? Przypomnę cytowaną już tezę Pierre’a Bourdieuu odnośnie tego, co uznał on za źródło „nierozpoznania” – a mianowicie, że istnieje pewien „zespół podstawowych, przedrefleksyjnych założeń” sterujących postrzeganiem świata. W takim znaczeniu mgliste pojęcie zdrowego rozsądku („skażone” przez powyższe zastosowania) najlepiej ujmować jako *rozumienie potoczne* – ten neutralny aksjologicznie termin jest w polszczyźnie mało rozpowszechniony, najlepiej zaś odpowiada koncepcji, do której omówienia teraz przejdę.

Ciekawe spostrzeżenia na ten temat wysuwa Teun van Dijk w klasycznej już dla krytycznej analizy dyskursu pracy *Ideology* – starając się wypracować niemarksyistowską koncepcję ideologii, wstępnie definiuje on zdrowy rozsądek [*common sense*] jako termin, który określa zasób przekonań [*beliefs*] podzielanych przez daną społeczność i łączących w sobie zarówno wiedzę, jak i opinie⁵⁸. Dla van Dijka zrozumienie współczesnych postaci zdrowego rozsądku wymaga dostrzeżenia różnicy między grupowymi wierzeniami a kulturowymi przekonaniem. Zdroworozsądkowa wiedza i opinie właściwe konkretnym grupom (społecznościom) mogą być dynamicznie włączane do (lub asymilowane z) wspólnej płaszczyzny kulturowej. Uzasadnia to przypisanie zdrowego rozsądku do sfery przekonań kulturowych [*cultural beliefs*], jak również wątpliwości co do identyfikacji ideologii w kategoriach zdrowego rozsądku:

należy podkreślić, że jeśli zdrowy rozsądek jest rozpoznawalny na podstawie *ogólnych* wierzeń/przekonań właściwych danej kulturze, oraz że ideologie jako podstawa *konkretnych* przekonań grupowych opierają się na tej wspólnej płaszczyźnie kulturowej – to znaczy to, że **ideologie jako takie nie są formą zdrowego rozsądku**⁵⁹.

⁵⁸ T. A. van Dijk, *Ideology. A multidisciplinary approach*, Sage, London 1998, s. 102.

⁵⁹ Ibidem, s. 107.

Ideologie mają zarówno postać wyrażaną wprost, jak i swoje zdroworozsądkowe ujęcia – jednak zazwyczaj są one brane za pewnik [*taken for granted*] w znacznie mniejszym stopniu niż przekonania *ogólne*, albowiem znacznie częściej wyraża się je wprost, a ich istotną rolą jest zdecydowane określenie zasad oraz granic przynależności grupowej, a także regulowanie relacji międzygrupowych (jak zauważa van Dijk, ludzie zazwyczaj bardziej zdecydowanie określają się jako socjaliści, feministki, racjoniści itd. niż np. jako ludzie Zachodu) – stąd też właściwe ideologie należy uznać za systemy społecznych reprezentacji odpowiadających poszczególnym grupom. Puenta wyводу van Dijka, oparta na przewrotnej grze słów, jest nieprzetłumaczalna tak za pomocą *zdrowego rozsądku*, jak i *powszechnego odczucia*, przytoczę ją zatem w oryginalnym brzmieniu:

*Ideologies as defined here should not typically be identified with common sense, but rather with uncommon sense or nonsense*⁶⁰.

W takim też znaczeniu można rozumieć „zdrowy rozsądek” (znów w metaforyce) jako „polityczną filozofię niepolitycznych niefilozofów”, również tych kultuwujących teorie spiskowe. Wynika z tego ponadto, że wąskie traktowanie światopoglądu teoriospiskowego w kategoriach ideologii (jako wspomnianego już wyżej „konspiracjonizmu”) musi wiązać się z przypisaniem go konkretnym grupom i ich społecznej aktywności. Historycznie i współcześnie ma to oczywiście swoje liczne przykłady i – niejednokrotnie tragiczne – konsekwencje. Dość wspomnieć opisanie wnikliwie przez Janusza Tazbira fascynacje ideologów niemieckiego narodowego socjalizmu *Protokołami mędrców Syjonu*⁶¹ czy realny problem, jakim są dziś w USA paramilitarne milicje (tzw. ruchy patriotyczne [*Patriot movement*]) – do jednej z nich należał zamachowiec z Oklahoma City, Timothy McVeigh⁶².

W szerszym jednak ujęciu – historyczna i geograficzna wszechobecność teorii spiskowych świadczy o tym, że ich źródła dopatrywać się należy głębiej niż tylko w wymiarze partykularnym. Zjawisko „powszechności” spiskologicznych koncepcji mieści się więc gdzieś w sferze *common sense* jako zasobie przekonań kulturowych. Na tym aspekcie skupia swą uwagę van Dijk, rozpatrując najpierw jego węższe ujęcie, zaczerpnięte z etnome-

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Zob. J. Tazbir, *Protokoły mędrców Syjonu. Autentyk czy falsyfikat?*, Iskry, Warszawa 2003, s. 85 i nast.

⁶² Zob. N. James, *Militias, the Patriot movement, and the internet*, [w:] J. Parish, M. Parker, (eds). *The Age of Anxiety. Conspiracy Theory and the Human Sciences*, Blackwell, Oxford 2001.

todologii. Zdrowy rozsądek jest w ramach tej dyscypliny traktowany jako rodzaj implicytnej wiedzy, branej za pewnik [*taken for granted*] jako podstawa działania członków danej grupy społecznej. Dla analizy dyskursu – zauważa van Dijk – ma to znaczenie o tyle, że wiedza ta należy głównie do sfery presupozycji: zwykle nie jest wyrażana *explicite*, lecz wcielana jako coś niepodlegającego zakwestionowaniu w twierdzenia dotyczące rzeczywistości (użytkownicy języka zakładają bowiem, że wiedza ta jest znana pozostałym członkom danej grupy). W intuicyjnym rozumieniu zdrowego rozsądku jako zbiorowej świadomości (lub nieświadomości) brak przede wszystkim dostrzeżenia jego argumentacyjnej natury: samo mówienie o zdrowym rozsądku odsyła do posługiwania się nim. Zdroworozsądkowe użycie „zdrowego rozsądku” zazwyczaj bowiem pociąga za sobą argumentację: wytłumaczenia, wyjaśnienia, obronę lub uzasadnianie swoich racji. Odwołuje się zaś w ten sposób do wiedzy, która jest bezpośrednia, natychmiastowa, nie teoretyczna i nienaukowa oraz stosowana bezrefleksyjnie. W takim – upraszczającym – rozumieniu, zdrowy rozsądek jest implicytną, naiwną („ludową”) „teorią” rzeczywistości, którą van Dijk wiąże także z popularną kognicją: tym, co myślą i akceptują „zwyczajni ludzie”. W obszarowych kognicji mogą być także wciągane społecznie podzielane przekonania (np. że „politycy kłamią”)⁶³. Argumentacyjna i dyskursywna rola zdrowego rozsądku objawia się w zróżnicowanych reprezentacjach, poprzez sposoby aktywowania społecznej wiedzy i postaw oraz adaptowania jej do bieżącego kontekstu pod postacią swoistych modeli wyjaśniających. Zdroworozsądkowy argument bazuje na modelu, w którym zakłada się, że większość wiedzy i opinii jest powszechna („wszyscy wiemy, że...”, „każdy wie, że...”, „zgodzi się z tym każdy, że...” – często zresztą wystarczy najprostsze odwołanie do poczucia zbiorowości, czyli użycie pierwszej osoby liczby mnogiej). Modele takie są kształtowane bezpośrednio przez bieżące artykulacje [*instantiations*] ogólnej, podzielanej przez innych wiedzy – nie zaś przez niezależne, krytyczne badanie „faktów” ani też bardziej wyrafinowane sposoby myślenia i rozumowania logicznego.

Rozumieniu zdrowego rozsądku jako opartego na przyjmowanej za pewnik „wiedzy” niewykształconych „mas”, najczęściej przypisuje się wartość pejoratywną. Jednak w samym dyskursie potocznym bywa także wartościowany pozytywnie – jako antidotum na wyrafinowanie współczesnej nauki, jej żargon i niepotrzebnie skomplikowane wyjaśnienia tego, co „zwyczajny” zdrowy rozsądek powie prościej i przejrzyściej. W takim znaczeniu stanowi on

⁶³ T. A. van Dijk, *ibidem*, s. 103.

odbicie tego, co „oczywiste” i „jasne dla wszystkich” [*for all to see*], wbrew pretnsjom finezyjnych wytłumaczeń naukowych. Jest to w gruncie rzeczy jedna z zasad działania antyintelektualizmu, angażowana bardzo często w różnorodnych artykulacjach zwątpienia w autorytet nauki⁶⁴ – stanowi także jeden z elementów argumentacji spiskologicznych.

Kwestią sporną jest zasięg kontekstu, z którego czerpie się wiedzę zdroworozsądkową. Zdaniem van Dijka zarysowany tutaj wymiar zdroworozsądkowego użycia *zdrowego rozsądku* powinien być opisywany w kategoriach socjologii wiedzy i analizy dyskursu, a więc w powiązaniu zarówno z uwarunkowaniami grupowymi, jak i społecznymi. Słusznie przy tym zauważa, we współczesnych społeczeństwach, których integralną częścią jest wiedza dostarczana przez mass media, i kiedy to praktycznie powszechna jest umiejętność czytania i wyższa edukacja – nie ma już czegoś takiego jak „czysty” zdrowy rozsądek w znaczeniu ogólnej, bezrefleksyjnej i nieteoretycznej wiedzy, opartej tylko na codziennych doświadczeniach względnie hermetycznej grupy społecznej.

Van Dijk opiera się na wprowadzonym przez Serge’a Moscovici⁶⁵ pojęciu *reprezentacji społecznych*, które opisuje m.in. „popularną” integrację teorii naukowych (najbardziej współcześnie ekspansywnym objawem tego zjawiska jest powszechne używanie kategorii wziętych z psychoanalizy). Ewidentnym dla niego przejawem działania reprezentacji społecznych jest to, że społeczne elity, mające szczególny dostęp do mediów, a co za tym idzie – do przekonań publiczności, stale wyjaśniają wydarzenia w kategoriach implicytnie bądź eksplicytnie wyrażanych teorii naukowych, na przemian z odwołaniami do doświadczeń społecznych (grupowych). Co za tym idzie, także potoczna percepcja i rozumienie są zakorzenione nie tylko w doświadczeniach osobistych i bezrefleksyjnie stosowanej wiedzy, ale między innymi również w mniej lub bardziej uproszczonych recepcjach obecnej w mediach wiedzy naukowej. Odnosi się to także i do kryteriów prawdy, wnioskowania i argumentacji. Dane wytłumaczenia i wyjaśnienia będą potocznie akceptowane tylko wtedy, gdy oprze się je o takie kryteria prawdy, które same w sobie są społecznie lub kulturowo warunkowanymi przed-rozumieniami filozoficznych lub naukowych sposobów argumentacji i myślenia.

⁶⁴ Taką właśnie postać „zdrowego rozsądku” u francuskiego populisty Pierre’a Poujade szczególnej krytyce poddał R. Barthes w esejach: *Kilka słów pana Poujade i Poujade i intelektualści w: tegoż, Mitologie, op. cit. ss. 117-118, 227-235.*

⁶⁵ S. Moscovici, *Social Representations: Explorations in Social Psychology*, Polity Press, Cambridge 2000.

Van Dijk twierdzi przy tym – zdecydowanie zbyt pochopnie – że w nowoczesnych społeczeństwach pytanie o opinię wróżek, czytanie z gwiazd, kart itp. zostało już uznane za formę przesądu⁶⁶. Uzasadnia w ten sposób, że nie ma czysto „ludowego”, naukowo nieskażonego zdrowego rozsądku – jest raczej zróżnicowany konglomerat przekonań zakorzenionych w codziennym doświadczeniu wraz z pochodnymi naukowych metod obserwacji, rozumowania, kryteriów prawdy i dowodzenia. Przed niedostrzeganiem tego zjawiska przestrzegali Pierre Bourdieu:

Istnienie nauki społecznej i podpierających się nią społecznych praktyk, takich jak (...) w coraz większym stopniu, działania ludzi polityki (...) dziennikarzy itp., sprawia, że coraz więcej podmiotów działających w świecie społecznym angażuje w swoją praktykę i w swój wysiłek tworzenia wyobrażeń o świecie społecznym wiedzę akademicką lub wręcz naukową. Wynika z tego, iż nauce coraz częściej zagraża bezwiedne rejestrowanie wytworów praktyk podpierających się nauką⁶⁷.

Trzeba zauważyć, że nie jest wcale nowa koncepcja – już wspomniany Gramsci, dość niejasno określając zdrowy rozsądek jako „samozadowolenie” i „chaotyczny ogół rozbieżnych koncepcji”⁶⁸ (którego to ujawnienie i wyjaśnienie powinno być głównym zadaniem intelektualistów zaangażowanych w walkę klasową⁶⁹) – jego działanie dostrzegał na poziomie potocznym, w sferze praktycznej świadomości, która steruje życiem codziennym. Daleki był przy tym od traktowania tej sfery w kategoriach wiedzy „nawnej”:

Zdrowy rozsądek nie jest sztywny i niewzruszony, ale podlega ciągłej zmianie i wzbogaceniu ideami naukowymi i poglądami filozoficznymi, które weszły do codziennego użytku. Zdrowy rozsądek tworzy folklor przyszłości, czyli stosunkowo sztywną fazę wiedzy potocznej w danym miejscu i czasie⁷⁰.

Pojęcie zdrowego rozsądku, które początkowo zostało tu ujęte tylko w kategoriach argumentacyjnych i retorycznych, wbrew sugestii Hartleya

⁶⁶ Przeczy temu choćby rozrastający się osobliwy przemysł ezoteryczny, obejmujący tysiące wyspecjalizowanych wydawnictw, prężny rynek usług wróżbiarskich itp.

⁶⁷ P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *op. cit.*, s. 250-251.

⁶⁸ Za: J. Watson, A. Hill, *op. cit.*

⁶⁹ Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, T.3, Zysk i S-ka, Poznań [b.r., cop. 1976], s. 284-289.

⁷⁰ A. Gramsci, *op. cit.*, s. 362 [za: Ch. Barker, *op. cit.*, s. 92].

posiada więc jednak swą treść. Odsyła mianowicie do zasobów społecznie podzielanej i kulturowo reartykułowanej wiedzy, a więc jej postaci potocznej. W ramach wspomnianej tu wcześniej trójczłonowej koncepcji dyskursu autorstwa van Dijka – zdrowy rozsądek przynależy do sfery kognicji społecznych, które kształtują i są kształtowane przez pozostałe dwa wymiary: językowy i interakcyjny. Owa treść jest więc tworem dynamicznym, względnie trwałym i głęboko zakorzenionym w kontekście socjokulturowym. Takie rozumienie pozbawia pojęcie zdrowego rozsądku znaczenia wartościującego – prowadzi także do potwierdzenia już tylko pozornie kontrowersyjnej tezy, że spiskologie, jak wiele innych form interpretowania rzeczywistości, bardziej opierają się na myśleniu zdroworozsądkowym niż mu przeczą – stanowią pewną potoczną formę racjonalizowania świata. Można przy tym stwierdzić, że wśród reprezentacji społecznych zaangażowanych w zdroworozsądkowy dyskurs teorii spiskowych są także społeczne wyobrażenia o nich samych – zarówno potoczne jak i te krytyczne, formułowane najczęściej przez publicystykę, zdecydowanie rzadziej przez naukę (tych bowiem jest wciąż niewiele). Zdroworozsądkowe pojmowanie nauki sprowadza się w zasadzie do kierowania się jej potocznie dostrzeganymi (zwłaszcza poprzez media) kryteriami.

Prezentowanemu przez van Dijka i Bourdieu punktowi widzenia można zarzucić, że dociekając współczesnej postaci *common sense* dopatrują się jego źródeł w zbyt wąskim zakresie, absolutyzując w pewnym stopniu nowoczesność jako punkt odniesienia. Owszem, trudno dziś przecenić wpływ nauki na potoczne rozumienie świata, nie powinno się jednak zapominać o nieodzownym w kulturze *pragnieniu mitu* oraz różnorodnych elementach i formach folkloru. Pewien współczesny rodzaj mentalności kulturowej, oparty na mitycznej pragmatyce opisywania i wyjaśniania rzeczywistości, etnologia określa jako światopogląd i kulturę „typu ludowego”. Jak podkreśla Czesław Robotycki, ów światopogląd nie jest autonomiczny, podlega bowiem wpływom wielu czynników zewnętrznych.

Nowoczesne systemy informacyjne oferują każdemu odbiorcy – a któż nim nie jest – w równej mierze sensacje i wiadomości merytorycznie uczciwe. Z jednej więc strony, mamy do dyspozycji modne nowinki, plotki, dziwolągi przyrodnicze i etnograficzne, a z drugiej, popularyzowaną w zamiarze edukacyjnym wiedzę przyrodniczą, medyczną, geograficzną, historyczną, etnograficzną itp. Tworzy to łącznie z treściami fabularnymi, od historii po fantastykę, swoisty amalgamat informacyjny, wobec którego mogą nie wystarczyć potoczne reguły interpretacyjne. Pojawia się wówczas potrzeba doraźnego, całościowego

tłumaczenia świata. Rezultatem są liczne „natychmiastowe rozwiązania”, odpowiadające potrzebom chwili (...), gdzie nadto ekscytacja zastępuje rozum lub etykę⁷¹.

Zakładając, że wcześniej tu opisana sfera zdroworozsądkowego *common sense*, którą często angażuje się w wytłumaczenia teoriospiskowe, jest elementem tak określonego światopoglądu, chciałbym tu traktować spiskologie właśnie w kategoriach „natychmiastowych rozwiązań”. Natychmiastowość stała się w tym wypadku regułą i skutkuje współcześnie tysiącami samozwrotnych realizacji tej samej idei. W swej wielości stają się one coraz bardziej znaczącym składnikiem kontekstu, a co za tym idzie – czynnikiem determinującym zarówno interpretacje teorii spiskowych (w metajęzyku) jak i same spiskologie. Za nadrzędny punkt widzenia chciałbym więc obrać teraz spojrzenie na teorie spiskowe w możliwie szerokiej perspektywie – o ile bowiem w ogóle zauważane są jako problem kultury współczesnej, to ze względu na ich mnogość, wszechobecność i różnorodność. Innymi słowy – w myśl modelu badawczego Normana Fairclougha [zob. I.6] rozważyć należy ich zakorzenienie w kontekście socjokulturowym, którego aktualnie są pochodną i jednocześnie samoświadomym składnikiem.

5. Metafory wszechobecności a dyskursywność w sieci

Główną cechą zwolennika „konspiracjonizmu” jest ponoć dążność do tłumaczenia wszystkiego w kategoriach spisku⁷² – znajduje więc nieskończenie wiele okazji do uruchomienia tej idei. Właściwość ta ma swoje odbicie w metajęzyku. „Teorie spiskowe, twierdzi się, są bardzo popularne. Nawet jeśli nie wiemy, dlaczego tak się dzieje, faktem pierwotnym jest właśnie ich wszechobecność” – pisze Zdybel⁷³. Potwierdzeniem tej tezy jest wstęp do sprawozdania z poświęconej im konferencji Niemieckiego Instytutu Historycznego w Warszawie:

Teorie spiskowe są wszędzie. W środkach masowego przekazu roi się aż od przypuszczeń na temat tajnych knowań i planów, od ukrytych reżyserów i ich

⁷¹ Cz. Robotycki, *Nie wszystko jest oczywiste*, Wyd. UJ, Kraków 1998, s. 87-88.

⁷² D. Pipes, *Potęga spisku. Wpływ paranoicznego myślenia na dzieje ludzkości*, BEJ, Warszawa 1998, s. 41-42. Polski odpowiednik pojęcia „konspiracjonizm” – zob. A. Szostkiewicz, *Spiskoizm nowej generacji*, „ResPublica Nowa” 2005, nr 3.

⁷³ L. Zdybel, *op. cit.*, s. 59.

marionetek. Areną konspiracyjnych teorii na temat świata stał się ostatnio również Internet – dyżurny temat publicystów lubiących dostrzegać zagrożenia w kulturze⁷⁴.

Twierdzenie, że teorie spiskowe są „wszędzie”⁷⁵, jest dziś najczęściej powtarzaniem i jednocześnie chyba jedynym nie wywołującym dyskusji sądem przewijającym się zarówno w dotyczących tego problemu pracach naukowych, jak i w publicystyce. Temu ontycznemu komunałowi towarzyszą zazwyczaj diagnozy ontologiczne: jako decydujący czynnik owej wszechobecności wskazuje się przede wszystkim rozkwit mediów i kultury masowej. Tak jak ongiś dopiero co wynaleziony druk bezsprzecznie przyczynił się do tragicznej w skutkach „kariery” *Młota na czarownicy* (1486)⁷⁶, tak współcześnie Internet jako „najbardziej ‘demokratyczne’ narzędzie masowej komunikacji” odgrywać ma główną rolę w błyskawicznym rozpowszechnianiu wszelkich teorii spiskowych (w domyśle: o równie negatywnych konsekwencjach)⁷⁷.

Skupię się więc na funkcjonowaniu tego zjawiska w kontekście owego szczególnego medium – wydaje się przy tym, że problem z ekspansją spiskologii w sieci również traktowany jest jednowymiarowo. Poza wspomnianym powyżej ujęciem marksistowskim (sprowadzanym do uproszczeń w rodzaju tez o „ogłupianiu mas” itp.), najczęściej również w kategoriach mocno już zdewaluowanego post-Lasswellovskiego paradygmatu badań nad komunikacją, w myśl którego Internet wciąż miałby być potężnym wprawdzie (wręcz demonicznym), ale jednak tylko środkiem dyfuzji idei spisku w kulturze masowej. Tymczasem dyskutuje się przecież żywo o konieczności uwzględnienia nowych kierunków refleksji medioznawczej – to media bowiem są obecnie częścią społecznymi i kulturowymi uwarunkowań

⁷⁴ U. Caumanns, M. Niendorf, *Teorie spiskowe. Typy – wariacje – przypadki szczególne, Konferencja Niemieckiego Instytutu Historycznego w Warszawie, Pułtusk, 13-16 maja 1999r.*, online: http://dhi.waw.pl/pl/aktualnosci/konferencje/archiwum/veranpl_04.html, dostęp: 07.12.2006.

⁷⁵ Jak zauważa L. Zdybel (ibidem), diagnoza ta opiera się na zasadzie wyłączonego środka, która została wyeksplikowana m.in. w polskim tłumaczeniu książki Pipesa – zwrot *conspiracy theories everywhere* przełożono na „teorie spiskowe wszędzie wokół nas” (D. Pipes, *op. cit.*, s. 15); kryje się tu presupozycja: wszyscy uprawiają/wierzą w spiskologie, ale my nie.

⁷⁶ Mowa tu głównie o aspekcie technicznym, który umożliwił fizyczne rozprzestrzenienie się tego niesławnego dzieła. Na temat uwarunkowań kulturowych i historycznych zob.: L. Zdybel, *op. cit.*, s. 144-157; H. R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries*, Pelican Books, London 1969.

⁷⁷ S. Szarejko, *Wiadome, tajne kręgi*, „ResPublica Nowa” 2005, nr 3, s. 15.

nowoczesności, które prowokują raczej do diagnozy zmierzchu społeczeństwa masowego. W tym kontekście zjawiskiem o szczególnym znaczeniu jest bez wątpienia pozycja Internetu, który stając się zarówno *metasiecią*, jak i *metamedium*, przyjął zarazem rolę wielce angażującego ludzką energię środowiska społecznego⁷⁸. Ma to decydujące znaczenie dla przyjęcia punktu widzenia sieci jako dyskursywnego uniwersum, zawierającego w sobie technologiczną infrastrukturę tylko jako jeden z wymiarów – i tak też chciałbym tu rozumieć modne dziś bardzo i nieostrożnie absolutyzowane przez licznych badaczy pojęcie *cyberprzestrzeni*⁷⁹. Specyfikę teorii spiskowego myślenia nie sposób dziś oddzielić od właściwości tego środowiska, charakteryzowanej wedle nowszych ujęć m.in. przez takie pojęcia jak *koneksjonizm* czy *kultura ryzyka* (niepewności).

Wspomniana analogia z *Młotem na czarownice* jest oczywiście bardzo powierzchowna – tak jak pobieżne jest traktowanie sieci w kategoriach technicznego kanału komunikacyjnego o dużej dostępności bądź jako środka propagowania idei. Weźmy następujący wywód Daniela Pipesa, dla którego rozwój sieci stanowi swoisty katalizator „kspiracjonizmu”:

Nowe zdobycze techniki, w tym również tanie nadajniki radiowe i komputery, nadały gwałtowny impuls fascynacji teoriami spiskowymi. (...) Internet w swoich kilku postaciach – poczta elektroniczna, grupy dyskusyjne i WWW (...) – dostarczył rozproszonym na wielkim obszarze osobnikom niemal idealny instrument do nawiązywania kontaktów, wymiany poglądów i zainteresowań, dostępu do ogromnej ilości informacji; a wszystko minimalnym kosztem⁸⁰.

Należy tu zaznaczyć, że według Pipesa owa, jak ją nazywa, „alternatywna sieć” nie wprowadza nowej jakości w kultywowaniu idei spisku – jedynie ten proces intensyfikuje, dostarcza bowiem „idealne boczne kanały komunikacji dla tych, którzy nie mają dostępu do środków przekazu głównego nurtu”⁸¹. Takie postrzeżenie Internetu, choć trafnie podkreśla jego „demokratyczny”

⁷⁸ Por. K. Krzysztofek, *Status mediów cyfrowych: stare i nowe paradygmaty*, „Global Media Journal” Polish Edition, 2006, nr 1 (Spring), online: <http://www.globalmediajournal.collegium.edu.pl>, dostęp: 30.05.2006.

⁷⁹ Zob. krytyczną analizę takich ujęć jako „sieciowego bałwochwaltwa”: M. Hendrykowski, *Metafory Internetu*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2005. *Cyberprzestrzeń* interpretuję tutaj poprzez pojęcie „przestrzeni kultury elektronicznej”, za: Ch. Barker, *op. cit.*, s. 510.

⁸⁰ D. Pipes, *op. cit.*, s. 255.

⁸¹ *Ibidem*.

potencjał, obecnie jest zdecydowanie anachroniczne – sieć nie jest już alternatywą, właściwiej byłoby dziś powiedzieć, że nie ma alternatywy dla sieci. Pipes redukując Internet do roli środka przekazu, odmawia mu charakteru samodzielnego fenomenu współczesności – bodaj najbardziej wyrazistego wyznacznika zglobalizowanej kultury przełomu wieków. Ekspansja sieci, uosabiając liczne negatywne skutki globalizacji, sama w sobie może determinować sposób postrzegania świata, który jest źródłem, a niekiedy i przedmiotem wielu współczesnych koncepcji teorio-spiskowych.

Zwrócił na to uwagę Erik Davis, używając podobnej co Pipes metafory: „choć teorie spisku, w takim czy innym metafizycznym przebraniu, istnieją od zawsze, ich logika wydaje się szczególnie pociągająca dla ludzi, którzy zgubili się wzdłuż autostrad i bocznych dróg wieku informacji”⁸². Rosnąca nadprodukcja i usystematyzowana dystrybucja informacji burzą dotychczasowe hierarchie wiedzy – przesyt danych prowadzi do fragmentaryzacji wizji świata, a w konsekwencji do chaotycznych prób rekonstrukcji⁸³, budowania modelu interpretacyjnego, którego spójność polega na ciągłej aktualizacji:

każdy bit informacji staje się ogniwem w rozszerzającej się sieci powiązań; gdy będziesz pielęgnować ją z odpowiednią dozą łatwości, sieć ta może rozrosnąć się w chwastowisko objaśnień do tego stopnia złośliwych, iż są w stanie opanować cały krajobraz rzeczywistości⁸⁴.

Przywodzi to na myśl inną obrazową refleksję, która na mocy tej samej metafory mówi o nauce płynącej z istnienia chwastów: „mlecze są silne”, twierdzi Paul Levinson, zważywszy na ich łatwość rozmnażania i rozprzestrzeniania „na glebie o wiele uboższej od tej, jakiej wymaga większość kwiatów. Mlecze wyskakują z ziemi prawie wszędzie, gdzie tylko wylądują ich leciuteńkie, unoszone przez wiatr puchowe ziarna (...). Podobnie teksty i odsyłacze wyrastają wszędzie, gdzie ich cyfrowe ziarna, z elektronicznie zakodowanymi znaczeniami, wylądują w Internecie”⁸⁵. Ciekawe, że ten nurt

⁸² E. Davis, *op. cit.*, s. 294.

⁸³ Por. J. Mikułowski Pomorski, *Fragmentaryzacja w mediach: proces i narzędzie*, „Global Media Journal” Polish Edition, 2006, nr 1 (Spring), online: <http://www.globalmediajournal.collegium.edu.pl>, dostęp: 12.06.2006, ss. 1, 14-15.

⁸⁴ E. Davis, *ibidem*.

⁸⁵ P. Levinson, *Miękkie ostrze. Naturalna historia i przyszłość rewolucji informacyjnej*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 1999, s. 229-231.

metaforyzowania świetnie wpisuje się w częsty osąd popularności teorii spiskowych, które to, zakorzenione w kulturze masowej⁸⁶, „kwitną wspaniale”⁸⁷ i rozsiewają niepokój⁸⁸. Być może także tutaj należy doszukiwać się przyczyn, dla których uprawianie teorii spiskowych, zwłaszcza na gruncie nauki, jest tak jednoznacznie zwalczane jako absurdalne – chwasty przecież trzeba plewić⁸⁹.

I znów należy się zastanowić, czy ta metafora nie prowadzi ku ślepe-
mu zaułkowi w interpretacji teorii spiskowych – można tu przywołać stary
spór wokół adekwatności posługiwania się kategoriami świata natury do
objaśniania fenomenów społecznych i kulturowych. Mówienie o chwastach,
poza tym, że ma wartościujący charakter, wydaje się o tyle nietrafione, że
odsyła w zasadzie do niepodlegającego ludzkiej kontroli świata natury – po-
dobnie rzecz się ma ze wspomnianymi wcześniej metaforami „plagi” bądź
„epidemii”. Tymczasem przecież to ludzie – i tylko ludzie – konstruują
teorie spiskowe, oczywisty i nieodrodny jest więc wymiar społeczno-kul-
turowy, a przede wszystkim językowy. Spiski i teorie spiskowe nie istnieją
poza językiem. Zważywszy na wciąż funkcjonalny źródłosłów pojęcia *kul-
tura* – zdecydowanie właściwiej będzie zatem mówić o „uprawianiu” teorii
spiskowych. Stąd też – wracając do Internetu – pojedyncza strona WWW
w myśl tej metafory byłaby raczej odpowiednikiem ogródka działkowego
niż pełnej chwastów dzikiej łąki. Praktycznie każdy użytkownik WWW
może zacząć konstruować nowy punkt węzłowy, w którym gromadzić bę-
dzie, systematyzować i rozpowszechniać dostępną sobie wiedzę – obecnie
zaś warunkiem efektywnego funkcjonowania strony WWW, podobnie jak
zasadą surfowania po sieci, jest przecież ciągła aktualizacja, nieustanna
pogoń za odpowiedzią na pytanie „co nowego?”. W praktyce zresztą, co
zauważa Zdybel, teorie spiskowe wchodzą ze sobą w liczne wzajemne związ-
ki, przedstawiając różne, nieraz bardzo odległe geograficznie i kulturowo
wydarzenia jako system naczyń połączonych – „okazują się być nierzadko
włączane do teorii operujących u podstaw ideą konspiracji globalnej, bądź
też stanowią bezpośredni przejaw myślenia w kategoriach takiego właśnie

⁸⁶ S. Szarejko, *ibidem*.

⁸⁷ D. Pipes, *op. cit.*, s. 15 [ang. tytuł książki Pipesa – *Conspiracy: How the Paranoid Style Flourishes and Where it Comes From*].

⁸⁸ O kognitywnych aspektach metafor spisku zob. P. Witek, *Metafory spiskowej interpretacji dziejów – czyli czym właściwie jest spisek*, „Kultura i Historia” 2001, nr 1/07.

⁸⁹ Zob. N. Kraśko, S. Kowalski, *W oparach teorii. O socjologii spiskowej Jadwigi Staniszkis i Andrzeja Zybortowicza*, „ResPublica Nowa” 2005, nr 3, s. 4.

spisku”⁹⁰. Nie sposób postrzegać ten aspekt w oderwaniu od medium, które stanowi najdogodniejszą przestrzeń dla podobnych działań – współcześnie bowiem to właśnie Internet jest synonimem (i metonimią) niemal wszystkiego, co globalne.

Ekstensywność, która jest nad wyraz często zauważaną i podkreślaną cechą teorii spiskowych, nazwałem tu komunałem. Podobne frazesy jak „wszechobecność” mają bowiem to do siebie, że przy braku precyzji pozostawiają zrozumienie subiektywnym często odczuciom. Realistycznie rzecz ujmując – niewiele mamy środków, by zrozumieć teorie spiskowe w pełnej ich wszechobecności⁹¹, na pewno zaś nie są pomocne w analizie przytaczane tutaj metafory. Uwzględnienie tej cechy powinno więc być raczej impulsem do analizy, której punktem dojścia jest wymiar językowy (dyskursywny) – tylko w nim bowiem daje się poddać krytycznej refleksji spiskologiczne sposoby interpretacji świata.

6. *Everything is connected* – kultura interpretacji w kulturze ryzyka

Skutkiem „hiperkomunikacyjnej akceleracji”, jak ekspansję Internetu określa Kazimierz Krzysztofek, jest swoisty *koneksjonizm* – „łączenie wszystkiego ze wszystkim”⁹². To w istocie technologiczne zjawisko ma także swój wymiar tekstualny.

Jeśli mówi się, że to *cyberprzestrzeń* tak gwałtownie przyspiesza „mechanizm” konstruowania wizji teoriospiskowych⁹³, to dostrzec należy rolę, jaką pełni zyskująca wciąż na ważności jako swoisty wymiar dyskursu – infrastruktura sieci. Pozwala ona tej praktyce zaistnieć i wyposaża ją w znaczenie – zgodnie z twierdzeniem Wojciecha Kalagi, że „każdy kulturowo, społecznie i politycznie warunkowany lokalny dyskurs *warunkowany jest wcześniej* właściwościami medium, mechanizmami percepcji odzwierciedlonymi w in-

⁹⁰ L. Zdybel, *op. cit.*, s. 61-62 (ze względu na tę właściwość autor bardzo słusznie postuluje konieczność uwzględnienia historycznej dynamiki i wcześniejszych artykulacji współczesnych teorii spiskowych – co ma umożliwić uchwycenie „elementarnych warunków ich zaistnienia” [Ibidem]).

⁹¹ Wiktor Stoczkowski w analogiczny sposób traktuje modne w dyskursie etnologicznym sformułowanie *zrozumieć Obcego* – „Bądźmy (...) realistami – ni serce, ni rozum nie wystarczają, byśmy mogli zrozumieć Obcego w całej jego odmienności” (W. Stoczkowski, *op. cit.*, s. 15-16).

⁹² K. Krzysztofek, *op. cit.*, s. 11.

⁹³ P. Knight, *Conspiracy Culture. From the Kennedy Assassination to The X Files*,: Routledge, London 2000, s. 15.

strumentarium opisującym świat oraz właściwym mu wzorcom inferencji i interpretacji czy, ogólnie, poznania”⁹⁴. Sformułowana przez Kalagę metafora mgławicy dyskursu doskonale oddaje w tym wypadku jeden z aspektów genezy teorii spiskowych w sieci – nieustanny ruch chaotycznie rozproszonej (sfragmentaryzowanej) materii idei i tekstów podlega nieuchronnie prawom ciężenia. Nie da się ukryć, że i ta metafora czerpie swą moc z odniesienia do świata natury – wydaje się jednak o tyle trafniejsza, że owe „prawa ciężenia” nie opisują zjawisk przypadkowych, jak to było w wypadku „chwastów” i „epidemii”, lecz wynikają z podstawowej cechy ludzkiej – zdolności myślenia i porozumiewania się.

Tendencja łączenia spraw, które dotąd pozostawały rozłączne, uważana jest za jedną z najbardziej charakterystycznych cech rozumowania teorio-spiskowego⁹⁵. Wynika ze skłonności do nadinterpretacji, która skutkuje chęcią odnotowywania i łączenia wszystkich możliwych informacji na zasadzie nieumiarkowanie stosowanej analogii⁹⁶. Przemieniając się w iluzję sprawowania kontroli nad dostępną wiedzą poprzez ciągłe odtwarzanie przebiegu wydarzeń, prowadzi do paradoksu: „ujawniając” coraz więcej, rosnąca różnorodność faktów (lub „faktów”) ujawnia coraz mniej. Jane Parish przedstawiła ciekawe ujęcie źródeł tego zjawiska jako współredaktorka tomu poświęconego różnym stanowiskom humanistyki wobec teorii spiskowych – opatrując go tytułem-diagnozą zapożyczonym z poematu W. H. Audena – *The Age of Anxiety (Epoka strachu)*⁹⁷. Główną motywacją było tutaj odniesienie charakterystycznego dla nowoczesności poczucia zagrożenia do pojęć niepewności i ryzyka – skłonność do nadinterpretacji często bowiem ma swoje źródła w lęku.

„Życie w niereligijnej kulturze ryzyka jest z natury rzeczy pełne niepokoju, a uczucia lęku mogą się szczególnie nasilać w okolicznościach zdarzeń o charakterze przełomowym”⁹⁸ – twierdzi Anthony Giddens – i nie sposób nie powiązać tego zjawiska ze szczególnym zogniskowaniem teorii spiskowych na interpretacji właśnie takich wydarzeń (za umowną cezurę wyznacza-

⁹⁴ W. Kalaga, *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*, Universitas, Kraków 2001, s. 6.

⁹⁵ Zob. np. B. L. Keeley, *Of conspiracy theories*, „The Journal of Philosophy”, 1999 (March), vol. XCVI, No. 3, s. 117.

⁹⁶ Por. J. Barański, *Socjotechnika...*, op. cit., s. 17-40; U. Eco, *Nadinterpretowanie tekstów*, [w:] U. Eco i in., *Interpretacja i nadinterpretacja*, przeł. T. Bieroń, Znak, Kraków 1996, s. 47 i nast.

⁹⁷ J. Parish, *The age of anxiety*, [w:] Parish, J. Parker, M. (eds). *The Age of Anxiety. Conspiracy Theory and the Human Sciences*, Blackwell, Oxford 2001.

⁹⁸ A. Giddens, op. cit., s. 249.

jącą początki tej tendencji uznaje się często zabójstwo J. F. Kennedy'ego⁹⁹; A. Szostkiewicz, mówiąc o nowej odmianie „spiskoizmu” jako *spiskowej teorii wydarzeń*, wskazuje, że współcześnie takim tematem jest datująca się od zamachów z 11 września 2001 roku tzw. wojna z terroryzmem¹⁰⁰). Trzeba jednak zgodzić się również z poglądem, że popularność „wizji konspiracyjnych” wynika także z właściwości nowego, unormowanego porządku świata – mechanizmy sterujące przepływami ogromnego kapitału, wiedzy (informacji) i technologii stają się mętne jak nigdy dotąd¹⁰¹. Wywołane w ten sposób poczucie braku kontroli nad własnym życiem, zmuszając – według określenia Giddensa – do jazdy „ciężarówką nowoczesności”¹⁰², pociąga za sobą stawianie pytań o to, kto tę kontrolę, choćby pośrednio, sprawuje. Niedostatek syntetycznych diagnoz wynikający z postępującej specjalizacji nauki oraz liczne luki informacyjne i przekłamania, w których często mają swój udział także eksperci, jedynie zwiększają społeczne poczucie lęku, podkopując dotychczasowe autorytety.

W warunkach nowoczesności myślenie w kategoriach ryzyka i szacunek ryzyka jest na dobrą sprawę zajęciem, któremu nieustannie, choć może niedostrzegalnie oddają się zarówno laicy, jak i eksperci. (...) Wraz z postępującą specjalizacją kurczy się obszar, w którym jakakolwiek jednostka może się uważać za eksperta. (...) Tak więc nowoczesna atmosfera ryzyka niepokoi wszystkich. Nikt nie może się czuć bezpieczny¹⁰³.

Spółeczno-dyskursywny wymiar Internetu odnieść można do tego, co Giddens charakteryzuje jako źródło zglobalizowanego doświadczenia zapośredniczonego. Skoro omawiane przez niego „tradycyjne” media elektroniczne, miały być „tyleż wyrazem, co narzędziem wykorzystujących i globalizujących tendencji, przez jakie wyraża się nowoczesność”¹⁰⁴, to o ileż pełniej

⁹⁹ Zob. choćby P. Knight, *op. cit.* Można wskazać wiele wcześniejszych wydarzeń o znaczeniu historycznym, które były pretekstem do podobnych interpretacji (stąd zresztą określenie „spiskowa teoria dziejów”) – Knight jednak skupia się na badaniu amerykańskiej kultury popularnej, gdzie zabójstwo Kennedy'ego istotnie stanowiło taki precedens.

¹⁰⁰ A. Szostkiewicz, *op. cit.*

¹⁰¹ Zob. ciekawą analizę teorii spiskowej argumentacji wokół publicznego „zaklinalnia” owego porządku – A. Spark, *Conjuring order: the new world order and conspiracy theories of globalization*, [w:] J. Parish, M. Parker, (eds). *op. cit.*

¹⁰² A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity, Oxford 1990, s. 146.

¹⁰³ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość, op. cit.*, s. 170-171.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 37.

odgrywa dziś tę rolę sieć – *metamedium* i zarazem środowisko społeczne. Dwie szczególne według Giddensa cechy doświadczenia zapośredniczonego są obecnie znacznie wyraźniej zauważalne i obie leżą u podstaw konstruowania narracji spiskologicznych – mowa o wtargnięciu odległych wydarzeń do sfery codziennych doświadczeń oraz o *efekcie kolażu*. W globalnym obiegu informacji

medialna prezentacja przybiera postać przeplatanki historii i zdarzeń, których nie łączy nic poza tym, że są doniosłe i ‘na czasie’. (...) Kolaż z definicji nie jest narracją, ale współistnienie różnych zdarzeń w środkach masowego przekazu nie jest też chaotyczną płataniną znaków.¹⁰⁵

Jego oparta na hierarchii spójność wywodzić się ma z wyrażanych na różne sposoby „integralnych całości myślowych i rozumowych”¹⁰⁶ – to ostatecznie określenie nie zostało jednak przez autora dostatecznie doprecyzowane, z dotychczasowych rozważań wynikałoby tutaj, że jako taką porządkującą „całość” można także uznać rozumowanie oparte na idei spisku jako społecznej kognicji. Trzeba też zaznaczyć, że koncepcja kolażu sformułowana została przez Giddensa odnośnie treści konstruowanych i nadawanych przez tradycyjne media instytucjonalne – należy więc uzupełnić ją spostrzeżeniem, że równie dobrze może to być zasada interpretacji ze strony czytelników (nawiasem mówiąc, bardzo ekspansywne pojęcie *Web 2.0* związane z procesem przejmowania przez internautów władzy nad treściami publikowanymi w sieci, czy ogólniej – nad tworzeniem jej zasobów, zupełnie opozycję *nadawca-odbiorca* rozmywa).

Zdaniem Giddensa, zgodnie z zasadą unikania przez jednostkę dysonansu poznawczego, „dostępne w nadmiarze informacje są sortowane dzięki rutynowym zabiegom wykluczania lub reinterpretacji potencjalnie niepokojących wiadomości”¹⁰⁷ – i tutaj chyba także można znaleźć pole działania dla swoistej porządkującej „całości myślowej”, jaką jest idea spisku. O ile bowiem sam kolaż informacyjny narracją nie jest, o tyle teorie spiskowe można za J. Parish (i F. Lyotardem) nazwać nakładaną nań swoistą *metanarracją nowoczesności*, która ilustruje zmiany, pęknięcia i kryzysy zaburzające „normalny porządek rzeczy” jako negatywne efekty przekształceń społecznych i ekono-

¹⁰⁵ Ibidem, s. 38.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 257.

micznych późnego kapitalizmu¹⁰⁸. Owa narracja konstruuje więc swoją ciągłość z tego, co burzy spójną wizję świata – łączy ze sobą i wypełnia różnorakie luki faktograficzne, informacyjne i interpretacyjne, mające swe źródła bądź to w dziennikarskiej czy w ogóle ludzkiej niedoskonałości, bądź – jak zauważa A. Szostkiewicz – w rutynowej blokadzie informacyjnej w sytuacjach kryzysowych¹⁰⁹. Stąd właśnie globalizacja rozwoju naukowego i technologicznego uosabiana bywa przez idee ukrytych i tajemniczych spisków między instytucjami rządowymi, zakusami tajnych agencji i międzynarodowych kompanii, które zmierzają do ukrycia informacji o tym, co „naprawdę” dzieje się w świecie, oraz kto sprawuje domniemywaną kontrolę nad coraz bardziej złożonymi mechanizmami ekonomiczno-politycznymi. W ten sposób niepewność determinuje kontakt z wiedzą dostępną w chaotycznym i sfragmentaryzowanym uniwersum *faktów*.

Pytanie o panowanie nad porządkiem informacyjnym należałoby więc traktować jako przejaw niepewności co do tego, kto sprawuje kontrolę w świecie („Kto rządzi światem?”¹¹⁰) – jest to zawsze zakamuflowana jakoś forma pytania o władzę. Można tu przywołać refleksję Michela Foucaulta, według którego pytać odnośnie środowiska społecznego „w jaki sposób coś się staje?”,

to inaczej sugerować, że władza jako taka nie istnieje. Znaczy to co najmniej zapytać, jakie treści ma się na myśli, stosując ten wszechobjemujący i reifikujący termin: znaczy to podejrzewać, że niezmiernie złożonej konfiguracji rzeczywistości udaje się wymykać w momencie, gdy nieustannie zadaje się podwójne pytanie: czym jest władza i skąd ona przychodzi?¹¹¹

Parish w analogiczny sposób zwraca uwagę, że relacja między lękiem a pewnością nie polega na prostej opozycji, ma raczej charakter dialektyczny – powołuje się przy tym na Lyotarda, według którego chęć udzielania odpowiedzi na pytanie „dlaczego?” jest nostalgicznym poszukiwaniem

¹⁰⁸ Por. J. Parish, *op. cit.*, s. 6.

¹⁰⁹ A. Szostkiewicz, *op. cit.*, s. 27.

¹¹⁰ Centralny tytuł na okładce miesięcznika „Focus”, poświęconego teoriom spiskowym („Focus Historia”, nr specjalny 3/2006).

¹¹¹ M. Foucault, *The subject and power*, [w:] H. L. Drefus, P. Rabinow (eds), *Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics*, Harvester, Brighton 1982, s. 217 [cyt. za: B. Hindess, *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa – Wrocław 1999, s. 111].

nieobecnej przyczyny. W ten sposób pomija się jego zdaniem (mocno, zauważmy, zakorzenioną w poststrukturalizmie) ideę, że przeciwieństwa nie tylko oddzielają, ale także łączą i pośredniczą w konstruowaniu „tego, co pomiędzy” [*betweeness*], co umożliwia ujrzeć prawdę nie jako ostateczne zamknięcie albo odzyskanie utraconej całości (jak to czynią „konwencjonalne” teorie spiskowe), ale jako otwarte źródło. Według tego scenariusza owa utracona całość nie mogłaby nigdy być poznana ze względu na to, że sama jej widoczność zależna jest od interpretacji, „podróżowania pomiędzy” sprzecznościami. Nie ma więc ostatecznego rozwiązania Wielkiej Tajemnicy – ów wewnętrzny ruch podkopuje poszukiwania ostatecznej prawdy i dostarcza nowy, fascynujący sposób odwzorowywania zauważanego nieporządku i wyobrażanego porządku współczesnego świata. „Wydaje się – konkluduje Parish – że nie ma żadnego prawdziwego wytłumaczenia, lecz coraz więcej interpretacji, które angażują nas wszystkich w praktykowanie pewnego typu spiskowego teoretyzowania”. To jeden z fenomenologicznych mechanizmów kultury mającej obsesję na punkcie powiązań i interpretacji, a zarazem efekt krzyżowania się [*hybridization*] kultury masowej, nauki i technologii¹¹².

W epoce rosnącego ryzyka towarzyszące kwestionowaniu wiedzy ekspertów gromadzenie tego, co niepotwierdzone bądź postrzegane jako oszustwo lub manipulacja (podkreśla się w tym względzie precedensy dostarczone przez dziennikarstwo śledcze), staje się czymś przyjemnym i bardziej pożądanym od potrzeby odkrywania prawdy. To, co niewytłumaczalne, może dawać ambiwalentne poczucie strachu i przyjemności, przez Lyotarda nazywane wrażeniem „czegoś wzniosłego” [*the sublime*]¹¹³. Zdaniem zaś Parish ekspansję teoriospiskowych narracji traktować należy jako przejaw gromadzenia i konstruowania z dostępnych informacji tego, co możliwe [*possibilities*] – nie zaś w kategoriach (choćby nawet i nieraz postulowanego) odsłaniania prawdy. Autorka przywołuje tu metaforę biblioteki – wiadomo, gdzie i jak szukać książek, można poznać treść niewielkiej ich części, ale zgromadzona tam wiedza nie może być pojęta jako jednolita całość, wymaga niezliczonych punktów widzenia, w dodatku jest stale przetwarzana w sposób uniemożliwiający interpretację – książek nieustannie przybywa. Więcej informacji oznacza mniejsze prawdopodobieństwo zrozumienia, coraz trud-

¹¹² J. Parish, *op. cit.*, s. 8.

¹¹³ Ibidem, s. 6-7; autorka powołuje się na: J. F. Lyotard, *The Inhuman*, Polity Press, Cambridge 1991.

niej bowiem ustanawiać stabilne kanony, gdy wiedza staje się sfragmentaryzowana i podlega nieustannej aktualizacji. Popularność teorii spiskowych tłumaczy więc taka oto kusząca alternatywa: skoro w potocznym odczuciu prawdy nie można odkryć, poznawczą satysfakcję i ukojenie niepewności, być może nawet uniesienia ezoteryczne, daje sam akt interpretowania. Tkwi w tym chyba jednak pewien paradoks, na który – w kontekście kryzysu kanonu kultury – zwrócił uwagę Piotr Kowalski, pisząc, że w świadomości potocznej

interpretowanie w kategoriach spiskowych trudnych do wyjaśnienia zdarzeń (zachowań, motywacji, tekstów) pozwala utrzymać wspierającą się na wysoce emocjonalnej postawie wiarę w istnienie tajemnicy, aurę niezwykłości, niejasności, jednocześnie w niczym nie naruszając racjonalnych przekonań o ostatecznej poznawalności świata¹¹⁴.

Byłbym więc przy tym bardzo sceptyczny co do zarysowanego powyżej w ujęciu J. Parish ekstrapolowania postmodernistycznego zwątpienia w poznanie i zasad dekonstrukcji na sferę potoczności – choćby i owa potoczność miała miejsce w traktowanej zbyt często bez właściwego dystansu *cyberprzestrzeni*. Byłoby to oczywiste przeracjonalizowanie kultury i jej uczestników, co jednak nie oznacza, że nie należy poszukiwać modelu racjonalności, jaki uosabiałby potoczne myślenie teorii spiskowe. Mam nadzieję, że udało mi się zarysować przynajmniej częściową jej charakterystykę, wraz z elementami „pragmatycznego środowiska”, w którym znajduje przestrzeń i warunki dla działania.

¹¹⁴ P. Kowalski, *Popkultura i humaniści*, Wyd. UJ, Kraków 2004, s. 130.

WNIOSKI I PERSPEKTYWY BADAŃ

Albowiem wszystko, co ludzkie, powinniśmy dać sobie powiedzieć.
H.-G. Gadamer¹

Można zauważyć, że najistotniejszą płaszczyzną moich dociekań związanych z tym szczególnym fenomenem kulturowym, jakim jest dyskurs teorii spiskowej, były próby rozwikłania problemu epistemologicznego – i hermeneutycznego – którym w pierwszym rzędzie musi być jego zrozumienie. Stąd też wynikało, że praca ta to zaledwie prolegomena do właściwych analiz dyskursu teorii spiskowej i tylko zarys pewnej ramy interpretacyjnej. Przedstawione tu rozważania były przy tym równolegle ukierunkowane na osiągnięcie kilku celów, z których dwa miały znaczenie nadrzędne: próbie zrozumienia współczesnej popularności idei spisku jako swoistej kategorii wyjaśniającej towarzyszyła potrzeba możliwie głęboko umotywowanego wykazania, że szczególnie adekwatna w tym względzie jest perspektywa dyskursywna. Myślę, że w zaprezentowanym przeze mnie ujęciu to właśnie ona ma największy potencjał tworzenia warunków dla interdyscyplinarnych badań nad teoriami spiskowymi – przede wszystkim dlatego, że sytuuje ten fenomen, a zarazem i sam zakres problematyzowania go, na poziomie języka traktowanego jako praktyka społeczna. Z tego zaś wynika przedstawione tutaj przeze mnie konstruktywne rozumienie krytyki jako postawy refleksyjnej.

Było tu także moim celem wyzbycie się dwóch uciążliwych tendencji zauważalnych w refleksjach nad kulturą popularną: po pierwsze, traktowania jej z bliżej nieuzasadnionym poczuciem intelektualnej wyższości, po drugie zaś, ujmowania jako sfery ludzkiej nieświadomości i występowania niejako w jej imieniu – choć przecież nikt nie udziela do tego prawa. Starłem się więc przybliżyć ów spiskologiczny fenomen w głównej mierze jako coś, z czym ewidentny problem ma współczesna humanistyka. Wynika z tego powzię-

¹ H.-G. Gadamer, *Człowiek i język* [1966], przeł. K. Michalski, [w:] tegoż, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, PIW, Warszawa 2000, s. 62.

te na wstępie założenie, że warunkiem ustrzeżenia się od pobieżnego i bezrefleksyjnego traktowania problematyzowanego tu elementu współczesnej kultury powinno być uprzednie krytyczne uściślenie kryteriów jego opisu i interpretacji.

Warto zauważyć, że wszystkie wymienione powyżej cele ukierunkowane są w gruncie rzeczy na przewyciężenie tego samego problemu – „problemu z krytyką” teorii spiskowych, na który zwrócił uwagę Lech Zdybel. Szczególną podatność na krytykę, a raczej zdolność do jej prowokowania, można tym samym uznać za immanentną właściwość spiskologii – stąd też właśnie wzięło się moje szczególne zainteresowanie metajęzykiem. Z czego bowiem ta właściwość może wynikać? Żeby się tego dowiedzieć, trzeba się było skupić nad tym, czego najczęściej dotyczy krytyka, a ściślej: jakie są główne kryteria, którymi kierują się osądy teorii spiskowych.

Takim nadrzędnym i uniwersalnym kryterium jest racjonalność – i to tę kategorię należy traktować jako nośnik wszystkich „antropologicznych stałych”, za pomocą których opisać można dyskurs teorii spiskowej. Na podstawie przedstawionych w tej pracy rozważań można pokusić się o nakreślenie w zarysie tego, na czym polega spiskologiczna racjonalność, i jakie są ramowe warunki jej działania – w ten sposób da się także uzyskać pośrednią odpowiedź na pytania, *czym jest i jak działa* dyskurs teorii spiskowej:

1. w wymiarze globalnym jest to konglomerat pozostających ze sobą w luźnych związkach różnorodnych teorii spiskowych – dominującą rolę w jego charakterystyce powinno pełnić uwzględnienie ich wielości i współwystępowania;
2. operuje on poszczególnymi teoriami spiskowymi jako artykulacjami idei spisku, uchwytnymi i relewantnymi na poziomie argumentacyjnym i narracyjnym; oznacza to, że nie sposób rozpatrywać go nie uwzględniając właściwego im kontekstu, swoistej sytuacji dialogowej, jaką wytwarzają, i wreszcie obrazu świata, jaki za ich pomocą jest konstruowany;
3. można więc uznać ów konkretny dyskurs za osobliwą praktykę społeczną – teorie spiskowe istnieją bowiem tylko w języku, język zaś jest działaniem;
4. tym samym – dyskurs teorii spiskowej jest także kulturową formą gry językowej; ma własną logikę, wyznacza swoisty sposób działania i porozumiewania się: służy do wyrażania sądów o świecie, określając (często ironicznie) własny zakres prawomocności;
5. co wydaje się szczególnie istotne – reprezentuje typ racjonalności, który służy zaspokajaniu potrzeb metafizycznych;

6. stanowi w związku z tym samodzielny model interpretacyjny, oparty na społecznie i kulturowo wytwarzanych przekonaniach (kognicjach), które składają się na pewien holistyczny system – nazywać go można „spiskową teorią rzeczywistości” bądź ściślej „teoriospiskową wizją rzeczywistości” (trudno jednak na określenie tej całości użyć terminu „teoria spisku”, nie ma tu bowiem mowy o jednym spisku, są zaś liczne spiskologiczne wyjaśnienia);
7. model ów podlega regułom myślenia mitycznego, w którym dominuje porządek metonimiczny i wnioskowanie aksjomatyczne, zaś zasadą staje się dynamiczny *koneksjonizm*; „antropologiczna stała” jaką jest mitologiczna potrzeba porządkowania świata pod postacią spiskologii, dokonuje adaptacji, transpozycji, i odnawia znaczenia tych aspektów świata współczesnego, które dążą do globalnej uniwersalności i jako takie są źródłem niepokoju;
8. ze względu na swą wielość – ale także i w każdym ze swych wariantów – teorie spiskowe wyrażają bowiem *explicite* lub *implicite* niepewność co do przyczyn nawarstwiających się zaburzeń komunikacyjnych: nadmiaru informacji, braku ich selekcji (lub selekcji „negatywnej”), luk informacyjnych, nierównego dostępu do wiedzy itd.; można chyba przewrotnie powiedzieć, że spiskologie czynią z tego kontekstu podtekst;
9. jednocześnie, choć sądzi się, że teorie spiskowe mają jakoby charakter patologiczny i dysfunkcyjny – to jako element dyskursu pełnią one przecież konstruktywne funkcje społeczne, m.in. porządkującą i adaptacyjną (jako próba racjonalizowania „chaosu” współczesnego świata) oraz kontrolną (jako zyskujący na znaczeniu element przekonań społecznych, który jest wcielany do debaty społecznej);
10. kwestią dyskusyjną jest czy – przy częstym zaangażowaniu politycznym – na poziomie potocznym dyskurs teoriospiskowy stanowi jakiś przejaw *oporu*; ideologiczne postaci spiskologii rozpatrywać należy raczej ze względu na ich potencjał wywoływania grupowej (nie: ogólnospołecznej) integracji.

Odwracając znaną myśl Kołakowskiego: świat nie próbuje ludziom niczego powiedzieć – to ludzie próbują coś powiedzieć o otaczającym ich świecie i nadać mu jakiś logiczny porządek. Logiczny – a więc rozumowy i językowy, wyrażający się i zyskujący znaczenie w ludzkiej komunikacji. **Dyskurs spiskologiczny** w przedstawionym tu rozumieniu jest jednym z języków, jakimi w kulturze zachodniej dyskutuje się bądź artykułuje przekonania o świecie współczesnym. Zaprezentowany w tej pracy punkt widzenia nie został pomyślany jako podstawa do dokonywania arbitralnych rozstrzy-

gnięć – możliwe do wysunięcia wnioski otwierają raczej drogę do dalszego namysłu i interpretacji.

Dopełnieniem powyższych rozważań może być potraktowanie przywołanego tu „problemu z krytyką” teorii spiskowych jako obrazu opisanej przez Tadeusza Miczkę konfrontacji między dwoma idealnymi typami racjonalności i kształtowanymi przez nie modelami kultury². Krytyka przeprowadzana z pozycji „zdrowego rozsądku”, „prawdy obiektywnej” i (zazwyczaj dość intuicyjnie pojmowanego) esencjalizmu, wiąże się z typem racjonalności określanej przez niego jako modernistyczna. Konstruowanie zaś teorii spiskowych w ich współczesnej postaci opiera się na racjonalności ponowoczesnej, uosabianej przez *neo-kulturę*, którą cechuje antyesencjalizm, kontekstualność i poczucie czasu skoncentrowane na terażniejszości, tym, co konkretne i fragmentaryczne. Zdaniem Miczki, rozwój nowych technologii dostarcza argumentów właśnie temu drugiemu typowi myślenia, co pośrednio tłumaczy również zarysowany tutaj związek rozwoju mediów, zwłaszcza Internetu, z ekspansją spiskologii. Nie chciałbym wdawać się tutaj w szczegółowe rozważania nad narzucającymi się niejako automatycznie problemami relatywizmu i niewspółmierności dyskursów³. Przywołam natomiast raz jeszcze hermeneutyczną dyrektywę Wiktora Stoczkowskiego: „jeśli chcemy zrozumieć sposób myślenia naszych bliźnich, większą korzyść przyniesie nam założenie, że wszystkie wytwory myśli ludzkiej – nawet najbardziej dziwaczne czy przerażające – są racjonalne w takiej mierze, w jakiej pouczają nas, do czego zdolny jest nasz umysł”⁴. Stąd też wzięło się poczynione przeze mnie na wstępie założenie, by mimo rozpowszechnionego modelu krytyki teorii spiskowych (którego podstawą, jak się zdaje, jest chęć zachowania dobrego mniemania o rodzaju ludzkim), zmierzać za ich pośrednictwem do pełniejszego zrozumienia kultury, w której funkcjonują. Korzystając w pełni z konkluzji Stoczkowskiego – zignorowanie tego zjawiska „byłoby może korzystne dla naszego samopoczucia, ale z pewnością nie dla naszej nauki”⁵.

Zdaję sobie sprawę, że proponowane przeze mnie podejście do teorii spiskowych może wydawać się „miękkie” (ba, wręcz „postmodernistyczne”) – i że mogłoby być potraktowane jako oznaka zwątpienia w możliwość ich

² T. Miczka, *O zmianie zachowań komunikacyjnych. Konsumenci w nowych sytuacjach audiowizualnych*, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 2002, s. 131-148.

³ Zob. M. Buchowski, *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Wyd. UJ, Kraków 2004.

⁴ W. Stoczkowski, *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, przeł. R. Wiśniewski, PIW, Warszawa 2005, s. 32.

⁵ Ibidem, s. 410.

„ostatecznego obalenia”. Powtórzę jednak na koniec, że moim zdaniem krytycznemu opisowi i badaniu kultury – zwłaszcza kultury popularnej – nie służy postawa demaskatorska. Amerykański filozof Brian Keeley postuluje, że aby przezwyciężyć motywujący spiskologiczne myślenie nihilistyczny sceptycyzm, zwątpienie w ludzkie działania i dobrą wolę, powinniśmy szukać pozytywnych wyjaśnień zjawisk opisywanych przez teorie spiskowe⁶. To samo dotyczy metajęzyka: może zamiast oceniać ludzi jako głupich, naiwnych, a w najlepszym razie leniwych⁷ – spojrzeć na kulturę jako wyznaczaną przez język przestrzeń życia. Wtedy badania nad nią przyniosą coś więcej niż wątpliwą satysfakcję, że jest istotnie tak źle jak się spodziewaliśmy.

⁶ Por. B. L. Keeley, *Of conspiracy theories*, „The Journal of Philosophy”, 1999 (March), vol. XCVI, No. 3. s. 126.

⁷ Por. M. Król, *Spiskowa teoria wszystkiego*, „Polityka” 2005, nr 46 (2530).

BIBLIOGRAFIA

- Anderson J. A., *Thinking Qualitatively: Hermeneutics in Science*, [w:] M. B. Salwen, D. W. Stacks (eds.), *An Integrated Approach to Communication Theory and Research*, LEA, Mahwah 1996.
- Aronson E., *Człowiek – istota społeczna*, wyd. XI, przeł. J. Radzicki, PWN, Warszawa 2004.
- Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 2006.
- Barański J., *Socjotechnika, między magią a analogią. Szkice o masowej perswazji w PRL-u i III RP*, Wyd. UJ, Kraków 2001.
- Barber B. R., *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 1997.
- Barker Ch., *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Wyd. UJ, Kraków 2005.
- Barthes R., *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, KR, Warszawa 2000.
- Barthes R., *S/Z*, przeł. M. P. Markowski, M. Gołębowska, KR, Warszawa 1999.
- Bauman Z., *Globalizacja*, przeł. E. Klekot, PIW, Warszawa 2000.
- Beck U., *Społeczeństwo ryzyka*, przeł. S. Cieśla, Scholar, Warszawa 2002.
- Bell D., Bennion-Nixon L.-J., *The popular culture of conspiracy / the conspiracy of popular culture*, [w:] Parish J., Parker M. (eds), *The Age of Anxiety. Conspiracy Theory and the Human Sciences*, Blackwell, Oxford 2001.
- Benton T., Craib I., *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, tłum. L. Rasiński, DSWE TWP, Wrocław 2003.
- Biłat A., *Dyskurs*, [w:] J. Hartman (red.), *Słownik filozofii*, Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Bończa-Tomaszewski N., *Dlaczego historycy powinni wierzyć w spiski? Teoria spisku w badaniach historycznych*, „Frona” 1999, nr 17-18 (zima).
- Bourdieu P., Wacquant L. J. D., *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Buchowski M., *Magia i rytuał*, Warszawa 1993.
- Buchowski M., *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Wyd. UJ, Kraków 2004.
- Bullock A., *Wprowadzenie do drugiego wydania*, [w:] *Słownik pojęć współczesnych*, Książnica, Katowice 1999.
- Burke K., *A rhetoric of motives*, Prentice-Hall, New York 1950.
- Burszta W. J., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Zysk i S-ka, Poznań 1998.
- Bytniewski P., *Genealogia dyskursu. Problemy niehermeneutycznej koncepcji rozumienia*, Wyd. UMCS, Lublin 2000.
- Cackowski Z., *Racjonalność spiskowej teorii dziejów*, „Dziś. Przegląd Społeczny” 1992, nr 10.

- Cassirer E., *The Philosophy of Symbolic Forms* vol.3, trans. K. Manheim, New Haven 1953.
- Caumanns U., Niendorf M., *Teorie spiskowe. Typy – wariacje – przypadki szczególne*, Konferencja Niemieckiego Instytutu Historycznego w Warszawie, Pułtusk, 13-16 maja 1999 r., online: http://dhi.waw.pl/pl/aktualnosci/konferencje/archiwum/veranpl_04.html, dostęp: 07.12.2006.
- Caumanns U., Niendorf M., *Verschwörungstheorien: Anthropologische Konstanten – historische Varianten. Einzelveröffentlichungen des DHI Warschau, Band 6*, Fibre Verlag, b.m. 2001.
- Chmielewski A., *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wyd. UW, Wrocław 2003.
- Chmielewski A., *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wyd. UW, Wrocław 1997.
- Chouliaraki L., Fairclough N., *Discourse in late modernity: rethinking critical discourse analysis*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999.
- Clarke S., *Conspiracy Theories and Conspiracy Theorizing*, „Philosophy of the Social Sciences”, Vol. 32, No.2, June 2002, s. 131-150.
- Condor S., Antaki Ch., *Dyskurs a psychologia postrzegania społecznego*, [w:] T. A. van Dijk [red.], *Dyskurs jako struktura i proces*, tłum. G. Grochowski, PWN, Warszawa 2001.
- Czaja D., *O sztuce zdziwienia i głupstwach pop-kultury*, w: *Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności*, Kraków 1994.
- Czubaj M., *Oni są wszędzie*, „Polityka” 2005, nr 51/52 (2535).
- Czyżewski M., *Teun van Dijk, „Ideology. A Multidisciplinary Approach”* [recenzja], „Przegląd Socjologiczny” 1999 nr 2.
- Czyżewski M., Kowalski S., Piotrowski A., *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, Aureus, Kraków 1997.
- Davis D. B. (ed.), *The Fear of Conspiracy: Images of Un-American Subversion from the Revolution to the Present*, Cornell University Press, Ithaca 1972.
- Davis E., *TechGnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, przeł. J. Kierul, Rebis, Poznań 2002.
- Dean J., *Aliens in America: Conspiracy Cultures from Outerspace to Cyberspace*, Cornell University Press, Ithaca/NY 1998.
- de Saussure F., *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, wstęp K. Polański, PWN, Warszawa 2002.
- Dobek-Ostrowska B., *Podstawy komunikowania społecznego*, Wrocław 1999.
- Duszak A., *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, PWN, Warszawa 1998.
- Eco U., *Nadinterpretowanie tekstów*, [w:] U. Eco i in., *Interpretacja i nadinterpretacja*, przeł. T. Bieroń, Znak, Kraków 1996.
- Eco U., *Rakiem. Gorąca wojna i populizm mediów*, przeł. J. Ugniewska i in., W.A.B., Warszawa 2007.
- Eco U., *Semiologia życia codziennego*, przeł. J. Ugniewska, P. Salwa, Czytelnik, Warszawa 1999.

- Einstein w cytatach*, przeł. M. Krośniak, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.
- Fairclough N., Wodak R., *Critical discourse analysis*, [w:] T. A. van Dijk, *Discourse studies: a multidisciplinary introduction*, (vol. 2: *Discourse as social interaction*), Sage, London 1997.
- Fairclough N., *Discourse and social change*, Polity, Cambridge 1992.
- Fairclough N., *Language and power*, 2nd ed., Longman, Harlow 2001.
- Fairclough N., *Media discourse*, Arnold, London 1995.
- Fitzgerald R., *Encyklopedia wiedzy o UFO*, przeł. M. Kuźniak, Brama, Poznań 2002.
- Fiske J., *Reading the popular*, Routledge, London 1989.
- Fiske J., *Understanding popular culture*, Routledge, London 1989.
- Fiske J., *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, tłum. A. Gierczak, Astrum, Wrocław 1999.
- Fleischer M., *Konstrukcja rzeczywistości*, Wyd. UW, Wrocław 2002.
- Fleischer M., *Teoria kultury i komunikacji*, tłum. M. Jaworowski, DSWE TWP, Wrocław 2002.
- Foucault M., *Filozofia, historia, polityka*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa – Wrocław, 2000.
- Foucault M., *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.
- Foucault M., *The subject and power*, [w:] H. L. Drefus, P. Rabinow (eds), *Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics*, Harvester, Brighton 1982.
- Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa*, przeł. M. Kowalska, KR, Warszawa 1998.
- Gadamer H.-G., *Człowiek i język*, [w:] Gadamer H.-G., *Rozum, słowo, dzieje*, PIW, Warszawa 2000.
- Gadamer H.-G., *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku*, [w:] Gadamer H.-G., *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, PIW, Warszawa 2000.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2004.
- Gadamer H.-G., *Racjonalność wobec przemiany epok*, tłum. A. Przyłębski, [w:] A. Przyłębski, *Gadamer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006, s. 187-202.
- Gadamer H.-G., *Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii*, tłum. P. Dehnel, [w:] H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, B. Sierocka, Aletheia, Warszawa 2003.
- Gerbner G., *Cultural indicators: the case of violence in television drama*, „The Annals of the American Academy of Political and Social Science”, Vol. 388, No. 1.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Sulżycka, PWN, Warszawa 2001.
- Giddens A., *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2004.
- Giddens A., *The Consequences of Modernity*, Polity, Oxford 1990.
- Gill A. M., Whedbee K., *Retoryka*, [w:] van Dijk T. A. [red.], *Dyskurs jako struktura i proces*, przeł. G. Grochowski, PWN, Warszawa 2001.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.

- Glasgow University Media Group, *Bad news*, Routledge, London 1976.
- Goban-Klas T., *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia telewizji i Internetu*, PWN, Warszawa 2000.
- Golafshani A., *Understanding Reliability and Validity in Qualitative Research*, "The Qualitative Report" vol. 8, 2003 nr 4, December.
- Gramsci A., *Prison notebooks*, International Publishers, New York 1971.
- Griffin E., *Podstawy komunikacji społecznej*, przeł. O. i W. Kubińscy, M. Kacmajor, GWP, Gdańsk 2003.
- Grochowski G., *Nota od tłumacza* [w:] van Dijk T. A. [red.], *Dyskurs jako struktura i proces*, przeł. G. Grochowski, PWN, Warszawa 2001.
- Grzegorzczak R., *Głos w dyskusji o pojęciu tekstu i dyskursu*, [w:] Bartmiński J., Boniecka B. [red.], *Tekst. Problemy teoretyczne*, Wyd. UMCS, Lublin 1998.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, T.1-2, przeł. A. M. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999, 2002.
- Hall S., *Encoding and decoding in the television message* (1973), [w:] S. Hall i in., *Culture, Media Language*, Hutchinson, London 1980.
- Hampshire S., *The illusion of sociobiology*, „New York Review of Books” 1979, nr 25 [12 X 1979].
- Heim M., *Electric language*, CT: Yale University Press, New Haven 1987.
- Hendrykowski M., *Metafory Internetu*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2005.
- Hempfer K. W., *Dyskursowe chwyt poststrukturalizmu*, „2K – Kultura i Komunikacja”, 2003 nr 2.
- Hindess B., *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa – Wrocław 1999.
- Hofstadter R., *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, Jonathan Cape, London 1966.
- Horkheimer M., Adorno T. W., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1994.
- Jabłońska B., *Krytyczna analiza dyskursu: refleksje teoretyczno-metodologiczne*, „Qualitative Sociology Review” 2006, T.II Nr 1, online: http://www.qualitativesociology-review.org/PL/archive_pl.php, dostęp: 01.03.2007.
- James N., *Militias, the Patriot movement, and the internet*, [w:] J. Parish, M. Parker, (eds). *The Age of Anxiety. Conspiracy Theory and the Human Sciences*, Blackwell, Oxford 2001.
- Jameson F., *The Political Unconscious: Narrative as Socially Symbolic Act*, Methuen, London 1981.
- Jedlicki J., *Trzy wieki desperacji. Rodowód idei kryzysu cywilizacji europejskiej*, „Znak” 1996, nr 488.
- Jensen K. B. [ed.], *A handbook of media and communication research. Qualitative and quantitative methodologies*, Routledge, London/NY 2002.
- Jung C. G., *Nowoczesny mit. O rzeczach, które widuje się na niebie*, [w:] C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, przeł. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1976.

- Kalaga W., *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*, Universitas, Kraków 2001.
- Keeley B. L., *Of conspiracy theories*, „The Journal of Philosophy”, 1999 (March), vol. XCVI, No. 3.
- Klejsa K., *Lekcja paranoidalnej podejrzliwości, czyli jak, zdaniem Noama Chomsky’ego, media manipulują masami*, „Kultura Popularna” 2003, nr 2.
- Kłoskowska A., *Kultura masowa*, PWN, Warszawa 1980.
- Knight P., *Conspiracy Culture. From the Kennedy Assassination to ‘The X Files’*, Routledge, London 2000.
- Kořakowski L., *Filozofia pozytywistyczna: od Hume’a do Koła Wiedeńskiego*, PWN, Warszawa 1966.
- Kořakowski L., *Główny nurty marksizmu*, T. 1-3, Zysk i S-ka, Poznań [b.r., cop. 1976].
- Kořakowski L., *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.
- Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1998.
- Korpikiewicz H., *Niebo jest w nas. Szkice z poznania nieba*, KiW, Warszawa 1989.
- Kowalski P., *Leksykon – znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, PWN, Warszawa-Wrocław 1998.
- Kowalski P., *Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*, Wyd. UJ, Kraków 2004.
- Kraško N., Kowalski S., *W oparach teorii. O socjologii spiskowej Jadwigi Staniszkis i Andrzeja Zybortowicza*, „ResPublica Nowa” 2005, nr 3.
- Kroger R. O., Wood L. A., *Doing discourse analysis. Methods for studying actions in talk and text*, Sage, London 2000.
- Król M., *Spiskowa teoria wszystkiego*, „Polityka” 2005, nr 46 (2530).
- Krzysztofek K., *Status mediów cyfrowych: stare i nowe paradygmaty*, „Global Media Journal” Polish Edition, 2006, nr 1 (Spring), online: <http://www.globalmedia-journal.collegium.edu.pl>, dostęp: 30.05.2006.
- Levinson P., *Miękkie ostrze. Naturalna historia i przyszłość rewolucji informacyjnej*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 1999.
- Lévi Strauss C., *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, KR, Warszawa 2000.
- Lewiński M., *Treść i dyskurs jako przedmioty badań w analizie zawartości i analizie dyskursu*, „2K – Kultura i Komunikacja” 2005, nr 1.
- Lisowska-Magdziarz M., *Analiza tekstu w dyskursie medialnym*, Wyd. UJ, Kraków 2006.
- Lisowska-Magdziarz M., *Dyskurs – semiotyka – wspólnota interpretacyjna. W stronę modelu zintegrowanego instrumentarium badań nad zawartością mediów (zaproszenie do dyskusji)*, „Global Media Journal” Polish Edition, 2006, nr 1 (Spring), online: <http://www.globalmediajournal.collegium.edu.pl>, dostęp: 30.05.2006.
- Lunsford A. A., Ede L. S., *On distinction between classical and modern rhetoric*, [w:] R. J. Connors (ed.), *Essays on classical rhetoric and modern discourse*, Carbondale 1984.
- Lytard J. F., *The Inhuman*, Polity Press, Cambridge 1991.

- Mauss M., *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian i J. Szacki, Warszawa 1973.
- Michera W., *AntyDäniken*, Wyd. G.D., Warszawa 1992.
- Miczka T., *O zmianie zachowań komunikacyjnych. Konsumenci w nowych sytuacjach audiowizualnych*, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 2002.
- Mieletinski E., *Poetyka mitu*, przeł. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1981.
- Mikułowski Pomorski J., *Fragmentaryzacja w mediach: proces i narzędzie*, „Global Media Journal” Polish Edition, 2006, nr 1 (Spring), online: <http://www.globalmedia-journal.collegium.edu.pl>, dostęp: 12.06.2006.
- Minta M., *Spiskowa teoria spisku*, „Wiedza i Życie” 2006, nr 6.
- Neuendorf K. A., *The Content Analysis Guidebook*, Sage, Thousand Oaks 2002.
- O’Sullivan T., *Teoria spiskowa*, [w:] O’Sullivan i in., *Kluczowe pojęcia w komunikowaniu i badaniach kulturowych*, przeł. A. Gierczak-Bujak, Astrum, Wrocław 2005.
- O’Sullivan T., Hartley J., Saunders D., Montgomery M., Fiske J., *Kluczowe pojęcia w komunikowaniu i badaniach kulturowych*, przeł. A. Gierczak-Bujak, Astrum, Wrocław 2005.
- Otrocki M., *Dyskurs – pojęcie jako perspektywa. W stronę modelu analizy dyskursu Normana Fairclougha*, [w:] *Oblicza Komunikacji 1: Perspektywy badań nad tekstem, dyskursem i komunikacją*, T. 1, pod red. I. Kamińskiej-Szmaj i in., Tertium, Kraków 2006.
- Otrocki M., „Kryzys racjonalności” albo „racjonalność kryzysu” – o rytualnej dyskusji wokół teorii spiskowych, w: *Nowe media – nowe w mediach*, T.4, pod red. A. Woźnego i I. Borkowskiego, Wyd. UW, Wrocław 2008.
- Otrocki M., *Obecność mitu i rozumu w teorii spiskowej*, w: B. Sierocka (red.), *Via Communicandi, Prace z antropologii komunikacji i epistemologii społecznej*, ATUT, Wrocław 2012.
- Otrocki M., *O „ujawnianiu” ideologii w krytycznej analizie dyskursu – kilka refleksji*, w: Kamińska-Szmaj I. (red.), *Oblicza Komunikacji 2: Ideologie w słowach, gestach i obrazach*, Leksem, Wyd. UW, Wrocław 2008.
- Otrocki M., Recenzja: T. Piekot, *Dyskurs polskich wiadomości prasowych*, Kraków 2006, w: Woźny A., Borkowski I. (red.), *Nowe media – nowe w mediach* T.3, Wyd. UW, Wrocław 2008.
- Otrocki M., *Sieć jako medium dekonspiracji (prolegomena do analizy dyskursu teorio-spiskowego)*, w: Dytman-Stasieńko A., Stasieńko J. (red.), *Język@multimedia 2. WWW – w sieci metafor. Strona internetowa jako przedmiot badań naukowych*, Wyd. Naukowe DSW, Wrocław 2008.
- Otrocki M., *Teorie spiskowe jako dyskurs kultury popularnej*, w: Frasz J. (red.), *Studia nad komunikacją popularną, międzykulturową, sieciową i edukacyjną*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2007.
- Parish J., *The age of anxiety*, [w:] Parish, J. Parker, M. (eds). *The Age of Anxiety. Conspiracy Theory and the Human Sciences*, Blackwell, Oxford 2001.
- Perelman Ch., *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, przeł. M. Chomicz, PWN, Warszawa 2004.

- Pipes D., *Potęga spisku. Wpływ paranoicznego myślenia na dzieje ludzkości*, BEJ, Warszawa 1998.
- Popper K. R., *O źródłach wiedzy i niewiedzy*, [w:] K. R. Popper, *droga do wiedzy. Domyśły i refutacje*, przeł. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa 1999.
- Popper K. R., *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie T.1*, tłum H. Kraheńska, W. Jedlicki, PWN, Warszawa 2006.
- Postman N., *Technopol. triumf techniki nad kulturą*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Muza, Warszawa 2004.
- Postman N., *W stronę XVIII stulecia. Jak przeszłość może doskonalić naszą przyszłość*, przeł. R. Frąc, PIW, Warszawa 1999.
- Postman N., *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, przeł. L. Niedzielski, MUZA, Warszawa 2002.
- Potter J., *Discourse analysis is a way of analysing naturally occurring talk*, [w:] Silvermann D. [ed.], *Qualitative research*, Sage, London 1997.
- Przyłębski A., *Gadamer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006.
- Riffe C., Lacy S., Fico F. G., *Analyzing media messages: using quantitative content analysis in research*, LEA, Mahwah 1998.
- Robotycki Cz., *Ludowość jako alternatywa i paradoks*, w: *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, red. D. Simonides, Opole 1995.
- Robotycki Cz., *Nie wszystko jest oczywiste*, Wyd. UJ, Kraków 1999.
- Rorty R., *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, T. 1., przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999.
- Rorty R. [ed.], *The linguistic turn. Recent essays in philosophical method*, IL: University of Chicago Press, Chicago/London 1967.
- Rosiak D., *Globalne otępienie*, „Polityka” 2004, nr 10 (2442).
- Rothenbuhler E. W., *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, przeł. J. Barański, Wyd. UJ, Kraków 2003.
- Rusinek M., *Między retoryką a retorycznością*, Universitas, Kraków 2003.
- Ryszka F., *O pojęciu polityki*, PWN, Warszawa 1992.
- Sampson E. E., *Identity politics: challenges to psychology's understanding*, „American Psychologists” 1993 nr 12.
- Sapir J. D., *The Anatomy of Metaphor*, [w:] J. D. Sapir, J. C. Crocker (eds.), *The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rhetoric*, University of Pennsylvania Press 1977.
- Schiffirin D., *Approaches to discourse*, Blackwell, Oxford 1994.
- Schroeder K. Ch., *Discourses of fact*, [w:] K. Jensen (ed.), *A Handbook of Media and Communication Research. Qualitative and Quantitative Methodologies*, Routledge, London/NY 2002.
- Sierocka B. (red.), *Aspekty kompetencji komunikacyjnej*, ATUT, Wrocław 2005.
- Sierocka B., *Krytyka i dyskurs. O transcendentualno-pragmatycznym uprawomocnieniu krytyki filozoficznej*, Aureus, Kraków 2003.
- Sokal A., Bricmont J., *Modne bzdury. O nadużyciach nauki popełnianych przez intelektualistów*, przeł. P. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004.

- Spark A., *Conjuring order: the new world order and conspiracy theories of globalization*, [w:] Parish J., Parker M., (eds), *The Age of Anxiety. Conspiracy Theory and the Human Sciences*, Blackwell, Oxford 2001.
- Stasiuk K., *Krytyka kultury jako krytyka komunikacji. Między działaniem komunikacyjnym, dyskursem a kulturą masową*, Wyd. UWr, Wrocław 2003.
- Stasiuk K., *Pomiędzy komunikacją a kulturą. O studiach kulturowych*, [w:] *Oblicza komunikacji 1. Perspektywy badań nad tekstem, dyskursem i komunikacją*, tom I, pod red. I. Kamińskiej-Szmaj i in., Kraków, Tertium 2006.
- Stefańska O., *Korzenie światopoglądu „Z Archiwum X”*, „Kultura Popularna” 2002, nr 2.
- Stefańska O., *JFK w Kołczewie, czyli mądrość ludu*, „Esensja” 2002, nr 6, online: http://www.esensja.pl/magazyn/2002/06/iso/15_02.html, dostęp: 12.12.2006.
- Stein A., Review of Jodi Dean *Aliens in America: Conspiracy Cultures from Outer-space, to Cyberspace*, H-PCAACA, H-Net Reviews, March, 1999, online: <http://www.h-net.msu.edu/reviews/showrev.cgi?path=25841922748597>, dostęp: 02.17.2006.
- Stoczkowski W., *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, przeł. R. Wiśniewski, PIW, Warszawa 2005.
- Storey J., *Studia kulturowe i badania kultury popularnej. Teorie i metody*, przeł. J. Barański, Wyd. UJ, Kraków 2003.
- Strinati D., *Wprowadzenie do kultury popularnej*, przeł. W. J. Burszta, Zysk i S-ka, Poznań 1998.
- Szarejko S., *Wiadome, tajne kręgi*, „ResPublica Nowa” 2005, nr 3.
- Szlendak T., *Ja coś wiem, a ty nie!*, „Focus Historia” nr specjalny 3/2006.
- Szostkiewicz A., *Spiskoizm nowej generacji*, „ResPublica Nowa” 2005, nr 3.
- Śpiewak P., *Słowniczek słów modnych i niemodnych (w humanistyce)*, „Res Publica Nowa” 2002, nr 10.
- Tarski A., *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki*, [w:] A. Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne T.1*, przeł. J. Zygmunt, PWN, Warszawa 1995, s. 228-282.
- Tazbir J., *Protokoły mędrców Syjonu. Autentyk czy falsyfikat*, Iskry, Warszawa 2003.
- Thompson J. B., *Critical hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Tomlin R., Forrest L., Pu M. M., Kim M. H., *Semantyka dyskursu*, [w:] T. A. van Dijk [red.], *Dyskurs jako struktura i proces*, przeł. G. Grochowski, PWN, Warszawa 2001.
- Trevor-Roper H. R., *The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries*, Pelican Books, London 1969.
- Turner V. W., *Liminalność i communitas*, przeł. E. Dźurak, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kkontynuacje*, PWN, Warszawa 2004.
- UFO w perspektywie chrześcijańskiej*, pr. zbiorowa, Fronda 2001.
- van Dijk T. A., *Badania nad dyskursem*, [w:] van Dijk T. A. [red.], *Dyskurs jako struktura i proces*, przeł. G. Grochowski, PWN, Warszawa 2001.
- van Dijk T. A., *Discourse studies: a multidisciplinary introduction*, (vol. 1: *Discourse as structure and process*, vol. 2: *Discourse as social interaction*), Sage, London 1997.

- van Dijk T. A., *Ideology. A multidisciplinary approach*, Sage, London 1998.
- van Dijk T. A., *Multidisciplinary CDA: a plea for diversity*, [w:] Wodak R., Meyer M. (eds), *Methods of critical discourse analysis*, Sage, London 2001.
- van Dijk T. A., *Principles of critical discourse analysis*, „Discourse and Society” 1993 nr 4 (2).
- van Dijk T. A., *The future of the field: Discourse analysis in the 1990s*, „Text” 10 (1/2).
- Waltzer M., *O tolerancji*, przeł. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999.
- Watson J., Hill A., *Dictionary of media and communication studies*, Arnold, London 2000.
- Weintraub P., *UFO: nawrócenie niewierzących*, wywiad z J. A. Hynekem, „Problemy” 1985, nr 5.
- Wheen F., *Jak brednie podbiły świat*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2005.
- Wilkoń A., *Spójność i struktura tekstu. Wstęp do lingwistyki tekstu*, Universitas, Kraków 2002.
- Winch P., *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, przeł. B. Chwedeńczuk, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995.
- Witek P., *Metafory spiskowej interpretacji dziejów – czyli czym właściwie jest spisek*, „Kultura i Historia” 2001, nr 1.
- Witek P., *Spiskowa interpretacja historii jako narracyjna gra kulturowa*, „Kultura i Historia” 2002, nr 2.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2004.
- Wodak R., Meyer M. (eds), *Methods of critical discourse analysis*, Sage, London 2001.
- Wodak R., *What the CDA is about? – a summary of its history, important concepts and its developments* [w:] Wodak R., Meyer M. (eds), *Methods of critical discourse analysis*, Sage, London 2001.
- Wołos M., *Koncepcja „gry językowej” Wittgensteina w świetle badań współczesnego językoznawstwa*, Universitas, Kraków 2004.
- Woźny A., *Bachtin. Między marksistowskim dogmatem a formacją prawosławną. Nad studium o Dostojewskim*, TPPW, Wrocław 1993.
- Wójcik A., *Od struktury języka do struktury społecznej*, [w:] B. Sierocka (red.) *Aspekty kompetencji komunikacyjnej*, ATUT, Wrocław 2005.
- Wróblewski A. K. (red.), *Z powrotem na Ziemię. Spór o pochodzenie cywilizacji ludzkich*, Pruszyński i S-ka, Warszawa 2000.
- Zdybel L., *Idea spisku i teorie spiskowe w świetle analiz krytycznych i badań historycznych*, Wyd. UMCS, Lublin 2002.
- Zarębski K. J., *Taśmy „prawdy”*, „Focus Historia” nr specjalny 3/2006.
- Ziomek J., *Retoryka opisowa*, Ossolineum, Wrocław 2000.
- Zybertowicz A., *Przemoc i poznanie*, Toruń 1995.
- Żakowski J., *W szponach ryzyka. Rozmowa z Urlichem Beckiem*, „Polityka” 2005, nr 25 (2509) [dodatek „Niezbędnik Inteligenta”].
- Życiński J., *Trzy kultury*, W drodze, Poznań 1990.

Dyskurs spiskologiczny w przedstawionym tu rozumieniu jest jednym z języków, jakimi w kulturze zachodniej dyskutuje się bądź artykułuje przekonania o świecie współczesnym. Zdaję sobie sprawę, że proponowane przeze mnie podejście do teorii spiskowych może wydawać się „miękkie” (ba, wręcz „postmodernistyczne”) – i że mogłoby być potraktowane jako oznaka zwątpienia w możliwość ich „ostatecznego obalenia”. (...) moim zdaniem krytycznemu opisowi i badaniu kultury – zwłaszcza kultury popularnej – nie służy postawa demaskatorska. (...) aby przezwyciężyć motywujący spiskologiczne myślenie nihilistyczny sceptycyzm, zwątpienie w ludzkie działania i dobrą wolę, powinniśmy szukać pozytywnych wyjaśnień zjawisk opisywanych przez teorie spiskowe. To samo dotyczy metajęzyka: może zamiast oceniać ludzi jako głupich, naiwnych, a w najlepszym razie leniwych – spojrzeć na kulturę jako wyznaczaną przez język przestrzeń życia. Wtedy badania nad nią przyniosą coś więcej niż wątpliwą satysfakcję, że jest istotnie tak źle jak się spodziewaliśmy.

Michał Otrocki - medioznawca, komunikolog. Zajmuje się metodologią badań nad dyskursem, komunikacją audiowizualną i public relations, oraz nowomediálnymi zastosowaniami fotografii. Członek rady konsorcjum naukowego Analiza Dyskursu. Nauczyciel akademicki w Instytucie Dziennikarstwa, Komunikowania i Technologii Mediálnych Dolnośląskiej Szkoły Wyższej we Wrocławiu.

